

الله

الهیات تطبیقی

(علمی - پژوهشی)

مجله الهیات تطبیقی، براساس نامه شماره ۳/۱۱/۸۰۹ مورخ ۱۳۸۸/۵/۱۰ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، دارای اعتبار علمی- پژوهشی است. مجوز فوق براساس عقد تفاهم نامه بین دانشگاه اصفهان و دانشگاه های شیراز، علامه طباطبایی، قم، کاشان، لرستان و یزد صادر گردیده است.

سال پنجم - شماره یازدهم - بهار و تابستان ۱۳۹۳

الهیات تطبیقی
(علمی - پژوهشی)

:
www.sid.ir
www.isc.gov.ir
www.magiran.com
www.uijs.ui.ac.ir/coth
دوآج: فهرست مجلات پژوهشی www.doaj.org
اولریخ: راهنمای بین المللی نشریات ادواری ulrichweb.serialssolutions.com
www.journals.indexcopernicus.com ()
www.ebscohost.com :

coth@ui.ac.ir :

راهنمای تدوین مقاله و شرایط پذیرش آن
مجله الهیات تطبیقی دانشگاه اصفهان
(علمی - پژوهشی)

فصلنامه علمی پژوهشی الهیات تطبیقی، تازه های پژوهشی صاحب نظران را منتشر می کند تا در دسترس علاقه مندان قرار گیرد. بنابراین مقالات ارسالی باید دارای شرایط زیر باشد.

الف- شرایط علمی

۱- مقاله باید دارای اصالت و نوآوری (Original Research) تحلیلی و نتیجه کاوشهای نویسنده یا نویسندگان باشد.

۲- در نگارش مقاله باید روش تحقیق علمی رعایت شود و از منابع معتبر و اصیل نیز استفاده گردد. توضیح: مقاله پس از دریافت، نخست در هیأت تحریریه بررسی و ارزیابی می شود و در صورت داشتن شرایط لازم، برای داوران ارسال می گردد. پس از وصول دیدگاههای داوران نتایج و امتیازات کسب شده در هیأت تحریریه مطرح می شود و در صورت کسب امتیازات کافی و پذیرش آن، در نوبت چاپ قرار می گیرد.

ب- شرایط نگارش

- ۱- مقاله باید از جهت نگارش ساختاری محکم و استوار داشته باشد و اصول فصاحت و بلاغت در آن رعایت شود.
- ۲- عنوان مقاله باید کوتاه و گویا و شکل ظاهری مقاله به صورت دو ستون باشد.
- ۳- نام نویسنده یا نویسندگان همراه با درجه علمی، نشانی محل کار و نشانی (Email) نوشته شود (ذکر شماره تلفن مسؤول مکاتبات در برگ پیوست نیز لازم است).
- ۴- چکیده فارسی حد اکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.
- ۵- کلید واژه فارسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۶- مقاله باید دارای مقدمه روشن و دقیق باشد چنانکه خواننده را برای ورود به مبحث اصلی آماده سازد.
- ۷- بیان پیشینه تحقیق از شرایط مقاله است.
- ۸- در متن اصلی مقاله باید موضوع به طور روشن تحلیل شود.
- ۹- مقاله باید دارای نتیجه گیری دقیق باشد.
- ۱۰- چکیده انگلیسی حداکثر پانزده سطر (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.
- ۱۱- کلید واژه انگلیسی حداکثر شش کلمه باشد.
- ۱۲- نام نویسنده، درجه علمی و محل کار به انگلیسی نوشته شود.
- ۱۳- ارجاعات متن باید داخل پرانتز به ترتیب نام نویسنده، سال و صفحه نوشته شود؛ مثال: (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۲۵۴).
- ۱۴- منابع و مآخذ پایانی باید به ترتیب زیر باشد:

الف: کتاب

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، نام کتاب، نوبت چاپ، نام مترجم یا مصحح، محل نشر، نام ناشر.

ب: نشریه

نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان مقاله (درون گیومه) نام نشریه، شماره دوره، صفحات مقاله (از ص تا ص).

ج: مجموعه مقالات

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان مقاله (درون گیومه) نام گرد آورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر، نام ناشر، شماره صفحات مقاله (از ص تا ص).

د: سایتهای اینترنتی

نام خانوادگی، نام، (آخرین تاریخ)، عنوان موضوع (درون گیومه)، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.

ه: لوح فشرده:

نام خانوادگی، نام، سال انتشار (درون پرانتز)، عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر، نام ناشر.

۱۵- مقاله باید حداکثر ۲۵ صفحه باشد و هر صفحه در ۲۳ سطر تنظیم شود.

۱۶- مقاله باید تحت برنامه word xp با قلم Lotus فونت ۱۳ در سه نسخه، با ثبت نام در سامانه نشریات به دفتر مجله ارسال شود.

۱۷- اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ترکیبات خارجی، بلافاصله پس از فارسی آن، درون پرانتز، در متن مقاله نوشته شود.

۱۸- مقالات مستخرج از پایان نامه باید تایید استاد راهنما را همراه داشته باشد.

۱۹- مقاله نباید در هیچ مجله یا همایشی ارائه شده باشد.

یادآوری ۱: مجله در پذیرفتن یا نپذیرفتن مقاله، همچنین ویراستاری آن آزاد است.

یادآوری ۲: چاپ مقالات به ترتیب مرتبه علمی نویسندگان است.

یادآوری ۳: ارسال مقاله فقط از طریق سامانه نشریات دانشگاه اصفهان امکان پذیر است و به مقالاتی که از طریق پست الکترونیکی و ... ارسال شود، پاسخ داده نمی شود.

همکاران علمی این شماره

دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر فتحعلی اکبری
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی امامی جمعه
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمدرضا حاجی اسماعیلی
استادیار دانشگاه قم	دکتر زهرا خزاعی
استاد دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی دهباشی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر ابراهیم رضایی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر فروغ السادات رحیم پور
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر جعفر شانظری
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر امیرعباس علیزمانی
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم	دکتر مهدی فرمانیان
دانشگاه شهید بهشتی	دکتر غلامحسین عمادزاده
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر سید مهدی لطفی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر سید احمد محمودی
دانشیار دانشگاه آزاد خوراسگان	دکتر سید حسین واعظی

فهرست مطالب

- ۱-۲۰..... بررسی و تحلیل تطبیقی مرگ و رابطه آن با معنای زندگی از دیدگاه مولوی و هایدگر
فریبا اکبرزاده- مهدی دهباشی- جعفر شانظری
- ۲۱-۳۸ بررسی تطبیقی سیمای فرعون در قرآن و عهد قدیم.....
سید عباس خیراللهی- اصغر کریمی رکن آبادی- علی محمد میرجلیلی
- ۳۹-۵۶..... معرفت‌شناسی دینی؛ مقایسه دیدگاه‌های قاضی عضدالدین ایبجی و علامه حلی.....
محمد سعیدی مهر- فرزاد فتاحی
- ۵۷-۷۲..... سازگاری جبر و اختیار نزد سازگارگرایان جدید غربی و ملاصدرا.....
فخرالسادات علوی- یوسف شاقول
- ۷۳-۹۰..... بررسی مقایسه ای مفهوم ایمان از دیدگاه پولس و فخر رازی.....
قربان علمی- حامد نظر پور نجف آبادی
- ۹۱-۱۱۴..... بررسی و تطبیق مفهوم خدا و اصالت در اندیشه کرگور و سارتر.....
امیرعباس علیزمانی- علیرضا فرجی
- ۱۱۵-۱۳۶..... نقش و جایگاه ملائکه تدبیرگر در عهدین.....
سید حسام الدین حسینی
- ۱۳۷-۱۴۸..... معناشناسی اوصاف الهی از نگاه ابن سینا در پاسخ به مسأله زبان دین.....
فاطمه سلیمانی
- ۱۴۹-۱۶۸..... منجی موعود در ادیان بزرگ قبل از اسلام.....
مهین عرب
- ۱۶۹-۱۸۸..... بررسی تطبیقی برهان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجود خدا.....
حمیدرضا عبدلی مهرجردی- محمد حسین دهقانی محمود آبادی

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۲۰-۱

بررسی و تحلیل تطبیقی مرگ و رابطه آن با معنای زندگی از دیدگاه مولوی و هایدگر

فریبا اکبرزاده*، مهدی دهباشی** و جعفر شانظری***

چکیده

مرگ از دیدگاه مولوی، به معنی «قطع و پایان زندگی» نیست، بلکه «تولد» و «آغاز زندگی جاودانه» دیگری است. در اندیشه مولوی، «مواجهه مرگ با انسان»، «متناسب با شیوه زندگی» و «رویاری و مواجهه انسان با مرگ» نیز «متناسب با شیوه زندگی» اوست. دیدگاه‌های مولوی در این زمینه، در چارچوب «نظریه فراطبیعت گرایان» قرار می‌گیرد؛ زیرا وی، عامل اصلی معناداری زندگی را عشق به خداوند و سیر و حرکت به سوی او و مرگ را جزو اصلی زندگی و عامل پیوند و تکامل روح می‌داند. اما از دیدگاه هایدگر، مرگ، نوعی «انتخاب اجباری» و «هراسناک» و «امکان قطعی و درونی هستی» خود انسان است که «نقطه پایانی» بر زندگی اوست؛ انسان، تنها با مرگ است که «هستی غیر اصیلش» به «ساحت اصیل» در می‌آید و مرگ، حدّ پایان زندگی اوست. وی بر این عقیده است که مرگ واقع‌ای نیست که در آینده اتفاق بیفتد، بلکه «ساختاری بنیادی» و «جدایی ناپذیر» از «در-جهان - بودن» ماست. از این رو، رویاری انسان با مرگ و پذیرش صادقانه آن، کلید «خودمختاری»، و «تمرکز» و به تعبیری؛ «زندگی اصیل» است. دیدگاه‌های هایدگر درباره مرگ و نسبت آن با معنای زندگی در چارچوب نظریه «طبیعت گرایان» قرار می‌گیرد؛ زیرا وی برخلاف مولوی، فراطبیعت (خداباوری یا روح محوری) را از مؤلفه‌های معناداری زندگی نمی‌داند، بلکه بدون استناد به مسأله خدا و روح، به تحلیل معناداری زندگی یا بی‌معنایی آن و تأثیر مرگ بر این معنی می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی

مرگ، معنای زندگی، مولوی، هایدگر، عرفان اسلامی، فلسفه غرب.

مقدمه

روح می‌داند. اما هایدگر، فراطبیعت (خداباوری یا روح محوری) را از مؤلفه‌های معناداری زندگی نمی‌داند، بلکه بدون استناد به مسأله خدا و روح، به تحلیل اصالت و معناداری زندگی و تأثیر مرگ بر آن می‌پردازد. بنابراین، شاید بتوان گفت: نظریه هایدگر، البته نه با انکار بلکه به دلیل نادیده گرفتن مسأله خدا و روح، در چارچوب دیدگاه طبیعت‌گرایان قرار می‌گیرد.

اهمیت و ضرورت انجام این پژوهش، بیشتر از آن جهت است که موضوع مرگ و معنی زندگی یکی از چالش‌های جدی فکری انسان، بویژه انسان معاصر است. با توجه به اهمیت چنین موضوعی، کوشش شده است تا به بررسی تطبیقی دو نگرش متفاوت و تأثیرگذار در اندیشه جهانی با محوریت مولوی و هایدگر پرداخته شود؛ ضمن اینکه، تاکنون پژوهشی جامع و تطبیقی بر اساس یافته‌های نوین با محوریت این دو شخصیت در این زمینه خاص، انجام نشده است. هدف اساسی این پژوهش، آن است که به بررسی تطبیقی مبانی فکری مولانا و هایدگر در باره مرگ و معنی زندگی و بیان جنبه‌های مشترک و متفاوت دیدگاه‌های آن‌دو در این باره بپردازد. در این پژوهش، تلاش شده است تا با طرح دیدگاه‌های دو اندیشمند ممتاز و تأثیرگذار در ساحت شرق و غرب، کنکاشی نوین درباره یکی از بنیادی‌ترین نیازها و پرسش‌های بشر امروزی انجام گیرد. از این رو، پرسش‌های اساسی این تحقیق، عبارتند از:

۱. مؤلفه‌های اساسی معناداری زندگی از دیدگاه هایدگر و مولوی کدامند؟
۲. شیوه پرداختن مولوی و هایدگر به مسأله مرگ و معنای زندگی و رابطه میان آن دو چگونه است؟
۳. تفاوت‌ها و تشابه‌های دیدگاه ایشان درباره ماهیت مرگ و معنی زندگی و رابطه میان آن دو چیست؟
۴. ملاک‌ها و معیارهای تفکیک مرگ و زندگی معنا دار از مرگ و زندگی پوچ و بی معنا چگونه است؟

اندیشیدن به مرگ و معنای زندگی و پرسش از رابطه میان آن‌دو، همواره همزاد آدمی در بستر تاریخ تفکر بشری بوده است. این پرسش که امروزه از دغدغه‌های مطرح و اساسی انسان معاصر به شمار می‌آید، بیشتر در نظریه‌ها و نوشته‌های فیلسوفان غربی، مورد بررسی، تحلیل و کنکاش قرار گرفته است. دیدگاه اندیشمندان غربی در این زمینه، به طور کلی، به دو دسته تقسیم می‌شود: الف- دیدگاه طبیعت‌گرایان: نظریه پردازان این گروه عقیده دارند که زندگی، حتی بدون خدا یا روح می‌تواند معنادار باشد و این که گونه‌های خاصی از زندگی در عالمی صرفاً مادی می‌تواند برای معناداری کافی باشد (متز، ۳۲: ۱۳۸۸).

ب- دیدگاه فراطبیعت‌گرایان: این گروه، معنی زندگی و به تعبیری؛ «هدف» و «ارزشمندی زندگی» را در پیوند با قلمروی روحانی (خدا یا روح) می‌دانند و ملاک معناداری یا بی معنایی زندگی را در میزان این پیوند یا بُریدگی و دوری از آن تفسیر می‌کنند (همان: ۱۸-۲۶).

به تعبیری می‌توان گفت: طرح مسأله معنای زندگی به دلیل ختم زندگی به مرگ است و «اعتراض انسان به مرگ»، در واقع «اعتراض به معنای زندگی» است. بسیاری از متفکران، بویژه متفکران معاصر، مرگ را «معضل معنای زندگی» می‌دانند. پرسش از چگونگی ارتباط، ماهیت و حقیقت آن دو در میان همگان مطرح است و هر کسی به فراخور اعتقادات و مبانی فکری خود، پاسخ‌های گوناگونی نیز بدان داده است.

مولانا جلال‌الدین رومی (۶۰۴-۶۷۲هـ-ق) و مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) در شمار اندیشمندانی هستند که موضوع «مرگ و معنای زندگی» را به گونه‌ای برجسته در آثارشان بیان نموده‌اند. دیدگاه‌های مولوی در این زمینه در چارچوب «نظریه فراطبیعت» قرار می‌گیرد؛ زیرا مولوی عامل اصلی معناداری زندگی را عشق به خداوند و سیر و حرکت به سمت او دانسته، مرگ را جزو اصلی زندگی و عامل پیوند و تکامل

دیدگاه ایشان، نوع نگاه افراد به مرگ بر نوع زندگی آنها تأثیر می‌گذارد و «نوع زندگی» هر فرد در «مواجهه وی با مرگ» تأثیر می‌گذارد.

در زیر به نقد و تحلیل تطبیقی شاخص‌های مشترک و متمایز دیدگاه‌های آن‌دو در این زمینه پرداخته می‌شود.

۱-۲. مرگ آگاهی و معنی زندگی

«مرگ اندیشی» و «مرگ آگاهی» در برابر «غفلت از مرگ» قرار دارد. مرگ اندیشی، همچنانکه می‌تواند موجب پیامدهای منفی همچون: رکود و سکون، پوچی، نومیدی و افسردگی شود، می‌تواند سبب اصلاح نگرش و رفتار آدمی و ژرف اندیشی وی در زندگی و ارزش‌های آن گردد. در حقیقت، شیوه نگرش به مرگ است که تعیین می‌کند؛ باید از آن گریخت و رنج آن را به فراموشی سپرد یا به آن اندیشید و با آن مواجه شد و به سوی آن رفت و آن را آگاهانه پذیرفت. اگر مرگ را به معنی «نیستی» و «مرگ مطلق و پایان محض» بدانیم، پیامدهایی همچون: نومیدی، پوچی، ترس و... را به دنبال دارد؛ اما اگر آن را به عنوان پل عبور، رهیدن از قفس، وصول به جاودانگی، تکامل، تولد دوباره و آغاز یک مرحله نوین از حیات و... بدانیم، سبب مثبت اندیشی نسبت به زندگی و معنای بخشی به آن می‌شود. در واقع، این نحوه نگرش به مرگ است که شیوه زندگی فرد را اصیل و معنادار یا غیر اصیل و بی‌معنا می‌گرداند.

مولوی به هنگام گفت و گو درباب مرگ اندیشی، ابتدا نقطه مقابل آن؛ یعنی «غفلت» را مطرح می‌کند. برای مثال، وی در مثنوی از زبان پیامبر (ص) که برای دفن یکی از یارانش به گورستان رفته بود، طرح غفلت آگاهانه و مدبرانه (غفلت ممدوح) از مرگ را - که از ذاتیات این عالم است - «ستون» و «مایه آرامش زندگی انسانی» می‌داند:

اُسْتُنِ اَیْنِ عَالَمِ اَیْ جَانِ غَفْلَتِ اسْتِ

هوشیاری این جهان را آفت است (۱: ۲۰۶۷)

۵. آیا از دیدگاه ایشان مرگ، زندگی را پوچ و بی‌معنا می‌گرداند؟ یا موجب معنا بخشی به زندگی می‌شود؟ یا اینکه هیچ ارتباطی بین مرگ و معنا (ایجابی یا سلبی) وجود ندارد؟

۶. دیدگاه‌های ایشان در باره مرگ و معنی زندگی در چارچوب کدامیک از مکتب‌ها و نظریه‌های امروزی قرار می‌گیرد؟

در باب پیشینه این پژوهش لازم است گفته شود: تا کنون پژوهشی مستقل با این عنوان صورت نگرفته است، اما برخی از پژوهشگران به صورت پراکنده به برخی از زوایای این موضوع پرداخته‌اند که در این بخش، برای پرهیز از اطاله سخن، تنها به ذکر ایجازگونه پژوهش‌های شاخص و صورت گرفته اشاره می‌شود (ای‌ونز، ۱۳۶۷؛ اکرمی، ۱۳۸۲؛ ذاکر، ۱۳۸۲؛ کراوس، ۱۳۸۴؛ همدانی، ۱۳۸۷؛ علمی، ۱۳۸۷؛ علمی، ۱۳۸۸؛ ایگلتن، ۱۳۸۸؛ متز، ۱۳۸۸؛ احمدی، ۱۳۸۸؛ کمپانی، ۱۳۸۹؛ موسوی، ۱۳۸۹؛ سوتر، ۱۳۸۹؛ قیصر، ۱۳۸۹؛ آزاده، ۱۳۹۰؛ حسینی، ۱۳۹۱؛ فدایی‌مهربانی، ۱۳۹۱). روش انجام این پژوهش، توصیفی - تحلیلی و بر اساس مبانی فلسفه تطبیقی است و در تدوین آن تلاش شده است که آثار برجسته هایدگر و مولوی، ملاک پژوهش قرار گیرد. مثنوی معنوی و شرح‌های معروف آن و نیز کلیات شمس معیار اساسی مولوی پژوهی قرار گرفته است و از آثار هایدگر، بیشتر از آثار ترجمه شده وی به زبان فارسی، بویژه کتاب «هستی و زمان» و از ترجمه آن به زبان انگلیسی استفاده شده است.

۲. پردازش تحلیلی موضوع

«مرگ» و «مرگ اندیشی» و «تأثیر آن بر معنی زندگی» یا «تأثیر متقابل» آن‌دو بر یکدیگر از رویکردها و شاخص‌های اساسی اندیشه مولوی و هایدگر در تفسیر این دو پدیده است؛ آندو با رویکردی مرگ اندیشانه به زندگی می‌نگرند و زندگی را با عطف توجه به مرگ و مرگ را از دریچه زندگی می‌نگرند. به عبارت دیگر، از منظر آنها، این دو هم بر همدیگر تأثیر می‌گذارند و از هم متأثر می‌شوند. به تعبیری می‌توان گفت: از

او در دفتر چهارم و در «قصه موری بر کاغذی می‌رفت...» نیز غفلت و غافلان را مایه «قوم هستی» دانسته است؛ زیرا وجود آنان به مانند کوه‌های برفی است که مانع سوختن حجاب خردمندان و عارفان می‌شوند (زمانی، ۱۳۸۹: ۱۰۴۳).

غافلان را کوه‌های برف دان
تا نسوزد پرده‌های عاقلان (۳۷۴۲:۴)

در همین دفتر (مشورت کردن فرعون، آسیه را در ایمان آوردن به موسی (ع)، غفلت هوشمندانه را در زندگی، حکمت و نعمت دانسته است: زیرا آدمی به واسطه آن، شکست‌ها، نعمت‌ها، محرومیت‌ها و مصیبت‌های زندگی را فراموش می‌کند و با امید و تلاش بیشتری به زندگی می‌نگرد:

غافل هم حکمت است و نعمت است
تا نپرَد زود سرمایه زدست (همان: ۲۶۰۹)

در برابر این غفلت مثبت، در قصه «امتحان پادشاه به آن‌دو غلام که نو خریده بود» به نکوهش غافلانی (غفلت مذموم) پرداخته است که از حقیقت مرگ و سرانجام رذیلت‌های خویش در زندگی غافل بوده، به رذیلت عیبجویی از یکدیگر می‌پردازند:

هرکسی گر عیبِ خود دیدی زپیش
کی بُدی فارغ خود از اصلاحِ خویش؟
غافلند این خلق از خود ای پدر
لاجرم گویند عیبِ همدگر (۲: ۸۱۱-۸۱۲)

در دفتر پنجم مثنوی نیز (حکایت قصد شاه به کشتن امر او و شفاعت کردن ایاز پیش تخت سلطان که العفوأولی) چنین مضمونی را همراه با تعبیر «نسیان» آورده است و بر این عقیده است که غفلت از زندگی و مرگ، سبب گمراهی و گناه می‌شود؛ آیه شریفه «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا...» (بقره/۲۸۶) گواه آن است که فراموشی و غفلت به اعتباری گناه است:

لَا تُؤَاخِذُ إِنْ نَسِينَا شَدْ غَوَاهُ

که بود نسیان به وجهی هم گناه (۵: ۴۱۰۱)

قوم سبأ نیز در مثنوی، نماد گروهی هستند که پیش از آشنایی با دعوت پیامبران (ع)، از یاد مرگ و مرگ اندیشی غافل بوده‌اند و اکنون که برخی پیامبران الهی، ایشان را به یکتاپرستی و تأمل درباره مرگ فرا خوانده‌اند، زبان به شکایت گشوده و نسبت به وضعیّت کنونی خود معترضند؛ زیرا از دیدگاه آنان، مرگ اندیشی که تا پیش از این، از آن غافل بوده‌اند، اکنون سبب ناراحتی، اندوه و مایه کاستن آرامش و

سلب امیّت روانی آنان شده است:

قوم گفتند ار شما سعدِ خودید
نحسِ ما یبید و ضدید و مُرتدید
جان ما فارغ بُد از اندیشه‌ها
در غم افگندید ما را و عنا

ذوقِ جمعیت که بود و اتفاق

شد زفال زشتان صد افتراق

طوطی نُقلِ شکر بودیم ما

مرغِ مرگ اندیش گشتیم از شما

هر کجا افسانه غم گُستری است

هر کجا آوازه مسنکرری است

هر کجا اندر جهان فالِ بَدی است

هر کجا مَسْخِی، نکالی، مأخَذی است

در مثالِ قصّه و فالِ شماس است

در غم انگیزی شما را مُشْتهاست (۳: ۲۹۴۸-۲۹۵۴)

مولوی در همین قصه، چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد و آن را حاصل کردار زشت، توهم در زندگی و غفلت از نقش پیامبران از سوی آن قوم دانسته و پیامبران الهی را هادیان و آگاه کنندگان بشر از پلیدی و گمراهی دانسته است:

انبیا گفتند: فالِ زشت و بد

از میانِ جانتان دارد مدد

چون نبی آگه کننده ست از نهای

کاو بدید آنچه ندید اهل جهان (همان: ۲۹۵۵ و ۲۹۶۰)

اجباری (مرگ زیستی و طبیعی) و مرگ باطنی (دل بستگی به دنیا). مراد از مرگ اختیاری این است که آدمی با برنامه‌های الهی و عرفانی بر خودبینی و انانیت خود چیره آید و دیو نفس را به زنجیر عقل و ایمان درکشد و به تهذیب درون و صفای باطن رسد. حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» که پیش از این ذکر شد، ناظر بدین مرگ است. در این نگاه، زندگی به معنی «نفس کشیدن و رفتار غریزی کردن» نیست، بلکه زندگی به معنی «تولد دوباره یافتن» است؛ یعنی از حیات تیره نفسانی مردن و در عرصه فضیلت‌های اخلاقی و روانی تولد یافتن است. با چنین تعریفی بسیاری از زندگان مردگانند (زمانی، ۱۳۸۶: ۱۷۴-۱۹۳):

ای خُنک آن را که پیش از مرگ، مُرد

یعنی او از اصل این رز، بوی بُرد (۱۳۷۲: ۶)

چنین مرگی شرط اصلی تکامل انسان و ارتقای به اوج کمال و جاودانگی معنوی است:

زندگی در مُردن و در مِحنت است

آب حیوان، در درون ظلمت است (همان: ۴۸۲۹)

اما مقصود از مرگ اجباری، همان «مرگ طبیعی» معروف است که جبراً بر همگان عارض گردد و از آن هیچ گزیر و گزیری نیست:

زهد و تقوی را گزیدم دین و کیش

زانکه می‌دیدم اجل را پیش خویش (همان: ۴۴۱)

چنین مرگی به معنی فنا و نابودی انسان نیست، بلکه یکی از مراحل طبیعی و تکاملی انسان است:

گر ز قرآن، نقل خواهی ای حَرَوْن

خوان: جَمِیعٌ هُم لَدَیْنَا مُحَضَّرَوْن

مُحَضَّرَوْن معدوم نبود، نیک بین

تا بقای روح‌ها دانی یقین (۴: ۴۴۴-۴۴۵)

و نیز:

مرگ ما هست عروسی ابد

سر آن چیست: «هُوَ اللهُ أَحَدٌ» (مولوی، ۱۳۸۸: ۲۹۴)

در حقیقت، از نظر مولوی، غفلت مذموم و گریز از مرگ اندیشی، سبب نادیده گرفتن ارزش‌های زندگی و حقیقت آفرینش و زمینه پیدایش بسیاری از مشکلات در زندگی انسان می‌شود و براین عقیده است که غفلت ممدوح به معنی: به فراموشی سپردن محدودیت‌ها، کاستی‌ها، امید به زندگی و تلاش برای بهتر زیستن است. به عبارت دیگر، دیدگاه مولوی در بحث مرگ اندیشی بر پایه «مرگ خواسته‌ها و بریدن از تعلقات و هوای نفس است. چنین رویکردی را می‌توان با تعبیر: «مرگ ارادی و جهش پیشاپیش» بیان نمود (قراملکی و همتی، ۱۳۸۸: ۳۲). این رویکرد به معنی نادیده گرفتن ارزش و معنی زندگی و اقدام به خودکشی نیست، بلکه بیانگر مضمون این حدیث شریف «موتوا قبل أن تموتوا» است. در این عقیده، روح انسانی پیش از مرگ اجباری و طبیعی با گزینش مرگ اختیاری از خواسته‌ها و تعلقات مادی و شهوانی منقطع گردیده و یاد خداوند و آخرت، فراروی او قرار می‌گیرد:

مرگ پیش از مرگ، امن است ای فتی

این چنین فرمود ما را مصطفی

گفت: مُوتُوا كُلُّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ

يَأْتِيَ الْمَوْتَ تَمُوتُوا بِالْفَتَنِ (۴: ۲۲۷۲-۲۲۷۳)

مرگ آگاهی مولوی همان‌طور که در «قصه دقوقی و کراماتش» آمده است؛ به معنی پیوند انسان با نظام ماوراء الطبیعه است و هر کسی که پیوند معنوی خود را با جهان برین معنا بگسلد، مرده است:

زان سبب کی جمله اجزای منید

جُزُو را از کُل چرا بر می‌کنید؟

جُزُو از کُل قطع شد، بیکار شد

عضو از تن قطع شد، مُردار شد

تا نپیوندد به کُل بارِ دگر

مُرده باشد، نَبودش از جان، خبر (۱۹۳۵-۱۹۳۷)

مولوی در تبیین مرگ آگاهی، سه نوع مرگ را برای انسان مطرح می‌کند: مرگ اختیاری (عاشقانه و فنای در حق)، مرگ

و حتی یکی از ویژگی‌ها و مختصات «انسان کامل» را مرگ آگاهی و مواجهه آگاهانه با مرگ می‌داند؛ زیرا خودی چنین انسانی، کمال یافته است (قیصر، ۳۶۳: ۱۳۸۹):

همچنین بادِ اجل با عارفان

نرم و خوش همچون نسیم یوسفان

آتش، ابراهیم را دندان نَزَد

چون گزیده حق بُودِ چوَنش گزد؟ (۱: ۸۶۱-۸۶۲)

و نوع سوم مرگ؛ مرگ باطنی است که از آن کسانی است که در ظاهر، زنده هستند اما در حقیقت به علت شیفتگی و دلبستگی به دنیا و لذت‌ها و دوری از خداوند، آنچنان مُهر غفلتی بر دل‌هایشان زده شده است که گویی مرده‌اند:

نفس اگرچه زیرک است و خُرده دان

قبله‌اش دنیاست، او را مُرده دان (۴: ۱۶۵۶)

از این رو، برخی از مردگانِ در گور بر این زندگانِ به ظاهر، برتری دارند:

ای بسا در گور خفته خاک وار

به ز صد احیا به نفع و انتشار (۶: ۳۰۱۱)

به همین سبب است که مولوی مرگ را محک، ملاک و معیار تعیین ارزش می‌داند:

هر کسی را دعویِ حُسن و نمک

سنگِ مرگ آمد نمک‌ها را مَحک (۴: ۱۶۷۴)

بنابراین، می‌توان گفت که مرگ اندیشی مولوی و تأثیر آن بر معنی زندگی به معنی «بیداری»، «تلاش» و «امید»، «توجه به مسأله جاودانگی» و «درک ناپایداری امور دنیوی» است. از سوی دیگر، از دیدگاه وی، انسان «حضور متناهی و رو به مرگ» نیست، بلکه حضوری است ماورای مرگ و مرگ او، تکامل و آغازی است برای زیستن جاودانه و رسیدن به معنی حقیقی که تأثیر مثبتی بر معنی زندگی انسان دارد. همچنانکه انقطاع از خداوند و گرایش به ماسوی الله، سبب هبوط و بی‌مهتابی زندگی انسان می‌شود.

شیوه‌های دیگر در تفسیر و تحلیل مرگ اندیشی برخاسته از فهم در جهان بودن دازاین و مهمترین وجه آگزیستانسیال او «هستی - معطوف به - مرگ» است. از این رو، برای تبیین این وجه آگزیستانسیال، اصالت یا عدم اصالت دازاین را مطرح می‌کند. به عبارت دیگر: مرگ آگاهی یا مرگ‌گریزی دازاین به اصالت (خویشتن خویش بودن و به تعبیر دیگر؛ صادقانه زیستن) یا عدم اصالت او (غفلت از مرگ، روز مرگی و همرنگی با دیگران) بستگی دارد.

از دیدگاه هایدگر، مرگ آگاهی و به تعبیری؛ مرگ اندیشی، مختص «دازاین اصیل» است و چنین زیستنی با اصالت (authenticity) است و با ساختار وجودی دازاین تناسب دارد (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۲۱۶). این مفهوم از اصالت به معنی؛ «ریشه داشتن» یا «سستی بودن» نیست، بلکه مقصود؛ خویشتن خویش بودن و به تعبیر دیگر؛ صادقانه زیستن است. از نظر وی، چنین زندگی اصالت‌آمیزی که برخاسته از رابطه انسان و هستی است، با معناست (آزاده، ۱۳۹۰: ۲۱۷). در حقیقت، سخن هایدگر در زمینه مرگ آگاهی و ارتباط آن با معنای زندگی، با تقسیم دازاین به دو گونه اصیل و غیر اصیل تفسیر می‌شود. از دیدگاه هایدگر، دازاین اصیل به ساختار وجودی خویش آگاه بوده و در مسیر عملی نمودن امکاناتش به منزله موجودی میرنده گام بر می‌دارد. مسیری که این دازاین اصیل بر می‌دارد همان زندگی اصیل و با معناست. این زندگی اصیل و با معنا، برخوردار از دو عنصر «خودمختاری» (تفرّد و گریز از سلطه آدم و خودداری از همرنگی با جماعت) و «تمرکز» (قدرت انتخاب و جهت بخشی در کشف میرندگی) است (رک: یانگ، ۱۳۸۸: ۳۰۰-۳۰۱).

از این رو، می‌توان دریافت: دازاین اصیل دارای چند شاخص اساسی است: شاخص نخست؛ ترس آگاهی و پاسخ به ندای وجدانی است که امکان‌های او را به بیرون کشیدن از سلطه دیگران و حرکت در مسیر آزمون هدفمند و جهت دار، برانگیخته است. مشخصه دوم این زندگی، این است که در

بیگانگی از هستی است، بی معناست (آزاده، ۱۳۹۰: ۲۲۱-۲۲۲): «در بدو امر «من هستم» اما نه به معنای خودِ خویشم، بل به معنای دیگران به شیوه همگنان. در بدو امر من از جانب همگنان و همچون همگنان به «خود داده» می‌شوم. در بدو امر، دازاین همگنان است و غالباً نیز همگنان می‌ماند. اگر دازاین، جهان را به طور خاص کشف کند و آن را به نزدیک آورد، اگر دازاین، هستی اصیلش را بر خود گشوده دارد، انکشاف «جهان» و گشودگی دازاین همواره همچون رفع پوشش‌ها و ابهام‌ها یا همچون دریدن لباس‌های تلبیسی که دازاین با پوشیدن آنها خود را بر خود مسدود می‌کند؛ متحقق می‌گردد» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۲۸-۳۲۹).

بنابراین، می‌توان گفت: زندگی دازاین غیر اصیل، زندگی است که گریز از مرگ و کتمان آن و به تعبیری؛ غفلت از مرگ و دچار روزمرگی شدن از ویژگی‌های اساسی آن است و چون مرگ در چنین زندگی، امکان بروز نداشته و هر چیزی که او را به اصالت زندگی فراخوانده است (مثل ندای وجدان و ترس آگاهی) همواره پوشیده و مسکوت مانده است. چنین زندگی، چندان تأثیری (ایجابی یا سلبی) در معنی زندگی، انتخاب و شیوه آن ندارد و دازاینی که بدین سبک زندگی می‌کند، تنها «فوت» می‌کند و شاید بتوان گفت برخی از این ویژگی‌های دازاین غیر اصیل (روزمرگی) در این سخنان مولوی هم یافت می‌شود: آنجا که مثال دنیا مانند رؤیای شخص خوابیده است که خیال می‌کند صحنه‌های رؤیا واقعی و پایدار است، اما با مرگ است که از تیرگی پندار و فریب دنیا و اهل دنیا نجات یابد:

همچنان دنیا که حُلم نایم است

خفته پندارد که این خود دایم است

تا برآید ناگهان، صبح اجل

وا رَهْد از ظلمتِ ظنّ و دغل (۳۶۵:۴)

از این رو، در مقایسه دیدگاه مولوی و هایدگر می‌توان دریافت که مرگ اندیشی در نزد مولوی و تأثیر آن بر معنی

مقام عمل، دارای خودمختاری و تمرکز نیز هست؛ بدین معنی که سراسر زندگی او اختیار در انتخاب، انتظار و رویاروی با مرگ و تصدیق آگاهانه و هدفمندانه آن است. در برابر اندیشه «انسان اصیل» از دیدگاه هایدگر، مولوی قائل به اندیشه «انسان کامل» است که پیش از این، بیان شد.

اما، دازاین غیراصیل (عدم اصالت: (inauthenticity)، به این امکان زندگی خویش پی نبرده و در دیگران منتشر شده است. او همواره مرگ را به تأخیر می‌اندازد و نمی‌خواهد به خود بقبولاند که مرگ در کمین او نشسته است و روزی باید با این مهم‌ترین واقعیت زندگی خویش کنار آید. او هر لحظه به مرگ نزدیکتر می‌شود، ولی هنوز در غفلت است که مرگ، در نهایت، مرگ اوس و چیزی نیست که بتوان آن را با دیگری شریک شد یا آن را تقسیم کرد. انسانی که در تمام زندگی‌اش مستحیل در دیگران بوده و همواره بر مبنای سخن «دیگران» یا «همگنان» تصمیم می‌گرفته است، قدرت فهم این نکته را ندارد که مرگ دیگر نقطه‌ای است که نمی‌توان در آن از دیگران مدد گرفت. چنین دازاینی، مرگ - آگاهی نیافته است و بنابراین به شیوه‌ای غیر اصیل زندگی می‌کند (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۲۱۷). این عدم اصالت در حقیقت به معنی؛ وجود عاریه‌ای داشتن و یا زندگی دیگری را به جای زندگی خود گرفتن و به تعبیری از «خود بیگانگی» است. عدم اصالت، وصف زندگی است که شخص به جای آنکه خود باشد، دیگری است، از خود حقیقی خود، غریب است، و شخصیت و زندگی دیگری را به جای زندگی خود گرفته است. از نظر هایدگر، زندگی غیر اصالت آمیز، نوعی از زندگی است که به جای آنکه شخص، خود آن را انتخاب کرده‌باشد، دیگران آن را انتخاب کرده‌اند، زندگی غفلت آمیز و خلسه آور است. انسان به جای آنکه با دشواری انتخاب، روبه رو شود، زمام زندگی خود را به دست دیگران داده و به این ترتیب، خود را (ظاهراً) از شر انتخاب آسوده کرده است... و با خیال راحت زندگی می‌کند. چنین زندگی از نظر هایدگر که ناشی از غفلت و

زندگی به معنی؛ «بیداری، تلاش و امید»، «توجه به جاودانگی جهان آخرت» و درک «ناپایداری امور دنیوی» است، اما مرگ اندیشی در تفکر هایدگر برخاسته از رابطه انسان با هستی است. این ارتباط، با تقسیم دازاین به اصیل و غیر اصیل صورت می‌گیرد. اگر ویژگی‌های دازاین اصیل را در چند شاخص اساسی زیر بدانیم، میان هایدگر و مولوی شباهت‌ها و تفاوت‌های ظریفی دیده می‌شود؛ زندگی با دیگران و در عین حال؛ تفرّد و خلوت‌گزینی، قدرت انتخاب و پیدا کردن جایگاه خود در هستی، ندای وجدان و تأثیر آن بر مرگ و زندگی، مواجهه و رویارویی با مرگ در عین اضطراب و دلهره، آگاهی نسبت به هستی محدود و فناپذیر. این انسان اصیل هایدگر که در پی کشف امکانات وجودی خویش است، شباهت زیادی با «انسان در مسیر تکامل تدریجی» مولوی دارد که در پی کشف تعاملات خود با انسان، خدا و هستی است. هستی دازاین معطوف به مرگ هایدگر، شبیه سالکی است که در اندیشه مولوی با «لا» گفتن نسبت به ماسوی الله خود را رها می‌کند که در فرهنگ عرفانی - اسلامی از شرط‌های سلوک است. از دیدگاه هایدگر، انسان موجودی است متناهی، در برابر مرگ، روبه مرگ و به سوی مرگ. در حالی که در اندیشه مولوی، انسان نه تنها حضوری متناهی و روبه مرگ نیست، بلکه حضوری است «ماورای مرگ» و مرگ او، تکامل و آغازی است برای زیستن و رسیدن به معنی حقیقی و به تعبیر مولوی؛ «نه چنان مرگی که در گوری روی/مرگ تبدیلی که در نوری روی» (۷۳۹:۶). در این دیدگاه، مرگ، نه تنها نقطه پایان نیست و امکانات او را محدود نمی‌کند، بلکه سرآغاز زندگی حقیقی و به تعبیری؛ امکان حیات بخشی جاودانه و واقعی اوست. اگر غفلت از مرگ و دچار روزمرگی شدن، سبب عدم اصالت و بی معنایی زندگی و مرگ دازاین می‌شود، از دیدگاه مولوی، انقطاع از خداوند و گرایش به ماسوی الله، سبب هبوط، گمراهی و بی معنایی زندگی انسان می‌شود.

۲-۲. هراس از مرگ و معنی زندگی

طبیعت و ماهیت مرگ، دغدغه‌زا و هراس‌انگیز است. این ترس و اضطراب نزد بیشتر مردمان یافت می‌شود. حس فناپذیری و پایان یافتن حیات، شیفتگی و دلبستگی نسبت به دنیا و نعمت‌های دنیوی، کردار نادرست، کثرت گناه، کاستی ایمان، ناآگاهی درباره مرگ و ذهنیت نادرست در مورد آن ... از جمله سبب‌های این ترس و اضطراب است.

مولوی به طبیعت هراس‌انگیز مرگ اعتقاد دارد و از آن با تعبیر «قاطع الأسباب» یاد می‌کند؛ زیرا همچنانکه زمستان، برگ و بار درختان را قطع می‌کند، مرگ نیز رشته آرزوها و وابستگی‌های دنیوی آدمی را قطع می‌کند (زمانی، ۱۳۸۹: ۹۳۵):

قاطع الأسباب و لشکرهای مرگ

همچو دی آید به قطع شاخ و برگ (۳۶۰۳:۶)

اما اگر زندگی به پاکی و معنویت بگذرد، نه تنها بیمی از مرگ نیست، بلکه مرگ امر سودمندی است:

روزها گر رفت، گو: رو، باک نیست

تو بمان ای آنکه جز تو پاک نیست (۱۶:۱)

وی به هنگام مواجهه با پدیده مرگ بیشتر در مقام موعظه و نصیحت بر می‌آید و اگر مخاطب را از مرگ بیم می‌دهد، بی تهنیت و تربیت اخلاقی اوست:

چون رود جان، می شود او باز خاک

اندر آن گورِ مَخُوفِ ترسناک (۲۳۱۷:۴)

روز دیدی طلعتِ خورشید خوب

مرگ او را یاد کن وقتِ غروب (همان: ۱۵۹۷)

پیش چشمِ خویش او می دید مرگ

رفت و می لرزید او مانند برگ (همان: ۲۲۵۵)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود؛ مولوی در این ابیات بیشتر در مقام ارشاد و موعظه است، اما گاهی وقت‌ها، بویژه آنجا که راوی نگاهی دیگر و از زبان دیگری است، به مانند داستان شیر و نخجیران که خرگوشی برای فریب دادن شیر وقتی نزدیک چاه می‌رسند، پا را پس می‌کشد و سبب ترس خود را که ترس از مرگ است، چنین بیان می‌کند:

طریق، راهی به سوی وصال و ابدیت نشان دهد (اکرمی، ۱۳۸۲: ۳۹۶-۳۹۷). قصه حمزه که در وقت پیری، بدون زره به جنگ می رفت: حمزه در این گفت و گو، سبب ترس خویش را از مرگ و اینکه مرگ را نیستی و فنای مطلق می دانسته، خامی و ناپختگی و ناآگاهی بوده است که به برکت اسلام، خود را از این دشواری رهاییده است:

گفت حمزه چون که بودم من جوان
مرگ می دیدم وداع این جهان
سوی مردن، کس به رغبت کی رود
پیش از درها، برهنه کی شود
لیک از نور محمد(ص) می کنون

نیستم این شهر فانی را زبون (۳۴۲۹:۳-۳۴۳۱)

گفت و گوی امام علی(ع) در همراهی با رکابداری که قصد کشتن او را داشت: امام(ع) در این گفت و گو، مرگ را همچون باغ و بستان دانسته است:

پیش من این تن ندارد قیمتی
بی تن خویشم فتی ابن الفتی
خنجر و شمشیر شد ریحان من
مرگ من شد بزم و نرگسدان من (۳۹۴۵:۱-۳۹۴۶)

قصه خوشحالی بلال به هنگام مرگ و ناراحتی همسرش از این مسأله: بلال در این گفت و گو، مرگ جسمانی را یکی از مراحل تکامل انسان دانسته است و فرا رسیدن مرگ برای سالکان حقیقت را، نه تنها مایه اندوه نمی داند، بلکه آن را موجب شادمانی و طرب می داند:

چون بلال از ضعف شد همچون هلال
رنگ مرگ افتاد بر روی بلال
جفت او دیدش بگفتا: وا حَرَب
پس بالالش گفت: نه نه وا طَرَب

تاکنون اندر حَرَب بودم ز زیست
تو چه دانی مرگ چون عیش است و چیست
(۳۵۱۷:۳-۳۵۱۹)

در من آمد آنکه دست و پا برَد
رنگ و رو و قوت و سیما برَد
آنکه در هرچه درآید، بشکند
هر درخت از بیخ و بن او برکند
در من آمد آنکه از وی گشت مات
آدمی و جانور، جامد، نبات... (۱: ۱۲۷۴-۱۲۷۶)

به نظر می رسد، ریشه این ترس و هراس در سختی روز قیامت، نسبت به امور دنیوی و حسابرسی کردار آدمی نهفته است. مولوی، سبب وحشت آدمی از مرگ را در غفلت و شیفتگی شدید او به دنیای ناپایدار و فریبنده می داند. این ترس در واقع ترسیدن از زشتی کردار است:

مرگ هر یک ای پسر هم رنگ اوست
پیش دشمن، دشمن و بر دوست، دوست
پیش تُرک، آینه را خوش رنگی است
پیش زنگی، آینه هم زنگی است
آنکه می ترسی زمرگ اندر فرار
آن زخود ترسانی ای جان، هوش دار
روی زشت تُست نه رُخسار مرگ
تو همچون درخت و مرگ، برگ (۳: ۳۴۴۰-۳۴۴۳)

به عبارت دیگر: مرگ از دیدگاه وی همچون آینه است که در آن زیبایی و زشتی آدمی به تناسب کردارش آشکار می شود:

مرگ آینه است و حسنت در آینه درآمد
آینه برگوید: «خوش منظرست مردن»
گر مؤمنی و شیرین هم مؤمن ست مرگت
ور کافری و تلخی هم کافرست مردن
گر یوسفی و خوبی آینه ات چنان ست
ورنی در آن نمایش هم مضطرست مردن
(مولوی، ۱۳۸۸: ۷۲۶)

مولوی با بر شمردن حکایت های گوناگون بر آن است تا ترس منطقی و غیر منطقی از حقیقت مرگ را برای مخاطبان روشن نماید و ایشان را از بیم و هراس آن برهاند و از این

چکیده سخن وی در اشتیاق به مرگ و بیم نداشتن از آن، در این سخن زیر به روایت امام علی (ع) آمده است: امام (ع) در این گفت و گو، این مرگ را مرگ جسم دانسته و در پس آن بر جاودانگی تأکید می‌نماید. مثال مرگ، همچون مثال کودکی است که چون از رحم مادر خارج می‌شود، پندارد که این زادن او را مرگ است، اما او از جهانی محدود و تاریک درآمده و به جهانی پهناور و روشن رسیده است (شهیدی، ۱۳۸۶ ج ۴: ۲۲۸):

مرگ بی مرگی بود ما را حلال

برگ بی برگی بود ما را نوال

ظاهرش مرگ و به باطن زندگی

ظاهرش ابتر، نهان پابندگی

در رَحْم زادن جَنین را رفتن ست

در جهان او را زَنُو بشکفتن است (۱: ۳۹۲۹-۳۹۳۱)

«یانگ»، در تحلیل این پدیده در اندیشه هایدگر، ویژگی «دازاین غیر اصیل» را در «هراس و گریز از مرگ» می‌داند و چنین می‌گوید: «دازاین غیر اصیل از آری گفتن به مردن عاجز است و دازاین اصیل در مقابل آن و زندگی خود را با اصالت می‌زید. رویارویی با مرگ، اصیل عمل کردن است. اصیل عمل کردن مربوط به محتوای زندگی نیست، بلکه مربوط به شیوه زندگی است» (یانگ، ۱۳۸۸: ۲۹۶).

در حقیقت، ترس آگاهی (anxiety/Angst) یکی از مختصات دیگر «دازاین» در اندیشه هایدگر است. ترس آگاهی نیز از جنس ترس (fear) ولی در عین حال متفاوت با آن است. موضوع ترس، موجود یا موجودات در جهان است، ولی موضوع ترس آگاهی «بودن - در - جهان» است (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۲۱۰). هایدگر خود در این باب چنین می‌گوید: «آن چیزی که ترس آگاهی عمیقاً از بابت آن اندیشناک است، یک نوع معین از وجود برای دازاین یا یک امکان معین برای آن نیست... آنچه ترس آگاهی از بابت آن اندیشناک است، خود «بودن - در - عالم» است» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۳۵۲). وی در تأکید

بر پیوند میان ترس و در «مقام - در - جهان - بودن» عقیده دارد که «ما با صورت‌های گوناگون دیگری از ترس، از جمله: بزدلی، محابا، دلواپسی و بد دلی آشنا هستیم. همه این اطوار گوناگون ترس، که به منزله امکانات یافتگی اند، مشیر به آنند که دازاین در مقام در - جهان - بودن «ترسان» است» (همان: ۳۵۶). در ترس آگاهی، آدمی خود را «نامأنوس» (unheimlich) احساس می‌کند و این حالت معادل با «نا - در - خانه - بودن» (not- being-at-hom) است: «در این امکان، دازاین یکسره به غرابت عریانش باز برده می‌شود و این غرابت او را مدهوش می‌کند» (همان: ۷۲۴).

دازاین در بی‌اصلتی، پنهان می‌شود و در این حالت آرامش دارد، اما در ترس آگاهی است که اصالت، رخ می‌نمایاند. ترس از نظر هایدگر، سبب می‌شود که دازاین، خود را به صورت «هستنده‌ای در معرض خطر» قرار دهد و آشکار نماید. ترس در اینجا یک حالت و واکنش احساسی - عاطفی نیست، بلکه بخشی از ساختار و اندیشه وجودی دازاین است. در این اندیشه، ترس آگاهی یکی از زمینه‌های گشودگی دازاین و حرکت وی به سوی درک و حقیقت است. بدان جهت که در ترس آگاهی، دازاین یکه و منفرد می‌شود و واقعیت مرگ خود را درک می‌کند و از انس و الفت و انتشار در دیگران خارج می‌گردد؛ «ترس آگاهی، دازاین را در اصیل‌ترین در - جهان - بودنش، فرید و یگانه می‌کند تا خود را بنا به ذاتش، فهم کنان برحسب امکاناتش طرح افکند. بدین‌سان، ترس آگاهی همراه با آنی که اندیشناکی و خوفش از برای آن است، دازاین را همچون ممکن بودن (یا هستی ممکن) و در واقع همچون آنی که در فردیتی از آن خودش می‌تواند منفرد شود، آشکار می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۴۳).

در این شرایط، دازاین با «امکانات اصیل» خاص خودش مواجه می‌شود. ترس آگاهی، انس و الفت هر روزینه دازاین با دیگران را از او می‌ستاند، اما در عین حال، او را متوجه وجهی اصیل در وجود خودش می‌کند. در ترس آگاهی،

و معنی بخش به زندگی بوده و فرد را از غفلت دور نگه می‌دارد.

۲-۳ رنج و مرگ

از دیدگاه مولوی، رنج و درد، رسول مرگ و بخش جدایی‌ناپذیر آن به شمار می‌آید. تحمل این درد و رنج از سختی و دشواری مرگ می‌کاهد:

دردها از مرگ می‌آید رسول

از رسولش رُومگردان ای فضول

هر که شیرین می‌زید او تلخ مُرد

هر که او تن را پرستد جان بُرد (۱: ۲۳۳۲-۲۳۳۳)

از دیدگاه وی، مهمترین اثر درد و رنج، مرگ اندیشی است و در بیداری و هوشیاری وی نسبت به رخدادها و پیدا نمودن

جایگاه واقعی خود، آگاهی و بصیرت می‌دهد:

حسرت و زاری گه بیماری است

وقتِ بیماری همه بیداری است...

هر که او بیدارتر، پُردردتر

هر که او آگاه تر، رُخ زردتر (۱: ۶۲۳ و ۶۲۹)

مرگ، همواره به نظر مولانا، موجب شادی و مسرت است و در صورتی رنج و مصیبت است که پایان زندگی بشر تلقی شود. بنابراین، مرگ از دیدگاه وی منبع و منشأ شادی و آغاز زندگی دوباره است و حجاب میان عاشق و معشوق را از بین می‌برد (اکرمی، ۱۳۸۲: ۳۹۷ و ۳۹۸):

بروز مرگ، چو تابوت من روان باشد

گمان مبر که مرا درد این جهان باشد

جنازه‌ام چو بینی، مگو: «فراق فراق»

مرا وصال و ملاقات آن زمان باشد

مرا به گور سپاری، مگو: «وداع وداع»

که گور پرده جمعیت جنان باشد

فرو شدن چو بدیدی برآمدن بنگر

غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد؟

(مولوی، ۱۳۸۸: ۳۲۳)

«گشودگی اصیل» او محقق می‌شود. (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۲۱۱):

«دازاین را از انجذاب سقوط کننده در «جهان» بازپس می‌گیرد.

انس و الفت هرروزینه در ترس آگاهی از هم فرو می‌پاشد.

دازاین، تک و منفرد می‌شود و با این همه، همچون «در -

جهان - بودن» است. «در - بودن» به «حالت» «نا - درخانگی»

در می‌آید. وقتی از «نامأنوس و غرابت» سخن می‌گوییم، ما را

جز این مقصود نیست» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۴۶). در حقیقت، این

ترس آگاهی سبب می‌شود که دازاین دریابد که جهان در عین

حال که «آن جا»ی همیشگی اوست، اما بنیاد وجودی او

نیست، مگر اینکه در ساخت آن، مشارکت فعال داشته و

همواره تفرّد و میرایی خویش را به یاد داشته باشد (رک:

موسوی، ۱۳۸۹: ۴۰).

دازاین رو، در مقایسه ترس آگاهی و تأثیر آن بر معنی

زندگی از دیدگاه مولوی و هایدگر می‌توان دریافت که مولوی

دو گونه ترس از مرگ را مطرح می‌کند: نخست؛ ترس منطقی

از مرگ به عنوان پدیده و حقیقتی مقلّد و گریزناپذیر که بر

دلبستگی‌های آدمی در این دنیا پایان می‌دهد و فرصت توشه

گرفتن برای جهان آخرت را از او می‌گیرد. چنین ترسی منطقی

و آگاهانه است. و سبب پویایی و تحرک آدمی و تلاش برای

معنی بخشی به زندگی شود. دوم؛ ترس غیر منطقی که

دلبستگی به دنیا، عدم اعتقاد به معاد و روز بازگشت و تصور

غلط و مجهول در باب مرگ به عنوان مزاحم، نه به عنوان پُل

عبور از دنیا و... از ریشه‌های چنین ترسی است. به بیان دیگر؛

مولوی بر این عقیده است که زندگی هدفمند و لذت بخش،

کردار درست، اعتقاد به معاد و یاد خدا سبب می‌شود که آدمی

چهره زیبایی از مرگ تصور نماید و عکس این رویکرد نیز

سبب می‌شود که آدمی چهره‌ای تلخ و ترسناک از آن داشته

باشد. ترس از دیدگاه هایدگر، اگرچه سبب می‌شود که دازاین،

انس و الفت هرروزینه خود را با دیگران از دست بدهد و تنها

و غریب در هستی بماند، اما سبب می‌شود که دازاین اصالت،

گشودگی و امکانات خود را بازیابد. چنین ترسی، مایه آگاهی

افزون بر این، از دیدگاه مولوی، مرگ و زندگی هرکس به اندازه‌ای که به خدا نزدیک است به همان اندازه با معنی است و در صورت دوری از خداوند، سراسر رنج و سختی و جان‌کندن است:

عمر بی توبه، همه جان‌کندن است

مرگِ حاضر، غایب از حق بودن است

عمر و مرگ این هردو با حق خوش بود

بی خدا آب حیات، آتش بُود (۲:۵ و ۴)

درد و رنج واقعی در نزد مولوی، نه امری جسمانی و ظاهری و شهبانی، بلکه حکایتگر دردی وجودی - فلسفی است که بیانگر مهجوری و سرگذشت سیر و سفر روح آدمی است که از اصل خویش دور مانده است (زرین کوب، ۱۳۸۲: ۵۷):

بشنو از نی چون حکایت می کند

از جدایی‌ها شکایت می کند...

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

تا بگویم شرح درد اشتیاق

هرکسی کاو دور ماند از اصل خویش

باز جوید روزگار وصل خویش (۱: ۲-۳) (۱)

مفهوم درد و رنج، در اندیشه هایدگر به گوناگونی و صراحت آن در اندیشه مولوی نیست، اما از فحوای سخنان وی درباب دازاین و هستی می‌توان دریافت که تفاوت دیدگاهی آن دو در اینست که مولوی - همان‌طور که گفته شد - درد و رنج را ابزاری برای بیداری و بصیرت نسبت به هستی و درک فراسوی آن می‌داند، اما درد و رنج دازاین هایدگر، معطوف به در-این - جهانی مادی است. مرگ آگاهی دازاین به همان اندازه که او را در فهم هستی و درک دیگر امکاناتش کمک می‌کند می‌تواند برای او رنج آور و دغدغه‌زا باشد؛ زیرا او در یک تعین زمانی مشخصی می‌زید که با مرگ «هیچ» می‌شود و «هیچ» کس نمی‌تواند به جای او بمیرد و تنها اوست که باید تصمیمات زندگی‌اش را بگیرد. او جبراً، برخوردار از

هستی متناهی و معطوف به مرگ و ایستاده در نیستی است (رک: هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۴۳ / همو، ۱۷۸: ۱۳۸۳ و ۱۸۱). در حالی که مرگ آگاهی منطقی انسان از دیدگاه مولوی، سبب و زمینه ساز درک وجود ملکوتی آن جهان است.

قرابت دیدگاهی ایشان نیز بیشتر در حوزه درد و رنج فکری - فلسفی نهفته است؛ یعنی همان‌طور که حکایت درد و رنج از نظرگاه مولوی، فلسفی بوده و بیانگر روح مهجور انسانی است که از اصل خویش دور مانده است، درد و رنج دازاین در اندیشه هایدگر، مربوط به پرسش‌های بنیادین فکری - فلسفی و در حوزه‌های اساسی زندگی و سرنوشت انسان است: معنی زندگی و رابطه آن با مرگ، امکانات و محدودیت‌های دازاین، غربت و تفرّد، هستی و فهم آن، روزمرگی، تکنولوژی و پیامدهای منفی آن بر انسان و هستی و ... در شمار این دغدغه‌ها و دلواپسی‌ها و به تعبیری؛ رنج هاست.

۲-۴. عشق و مرگ

یکی از اصول بنیادین جهان بینی مولانا در مسأله معنی زندگی و مرگ، پدیده عشق است. عشق از دیدگاه او مایه «زندگی، بالندگی، تحوّل و تکامل» در زندگی و مرگ است و آدمی را از جان فانی حیوانی به مرتبه جان باقی انسانی تکامل می‌دهد (قیصر، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۷ و ۱۲۰):

عشق، نان مرده را می‌جان‌کند

جان که فانی بود، جاویدان‌کند (۲۰۱۴: ۵)

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

(مولوی، ۱۳۸۸: ۵۰۱)

در عشق زنده باید کز مرده هیچ ناید

دانی که کیست زنده؟ آنکو ز عشق زاید (همان: ۲۹۹)

این ارمغان الهی، «نیروی محرک و بنیاد هستی» است:

جسم خاک، از عشق بر افلاک شد

کوه، در رقص آمد و چالاک شد (۲۵: ۱)

«طبیعت عشق» از نظر مولوی به گونه‌ای است که از مرگ نمی‌هراسد و جهان در برابر بزرگی عشق که بال‌های متعدّد دارد، ناچیز است:

عشق را پانصد پَر است و هر پَری

از فراز عرش تا تحت الثّری

زاهد با ترس می‌تازد به پا

عاشقان پَران تر از برق و هوا

کی رسند این خایفان در گردِ عشق

کآسمان را فرش سازد دردِ عشق (۲۱۹۱:۵-۲۱۹۳)

عاشقان در نگاه وی «نامیرا» و «جاودان واقعی» هستند:

تا رهد زمرگ تا یابد نجات

زانکه دید دوست است آب حیات (۴:۶۰۶)

بیماری‌ها و حل‌کننده دشواری‌های زندگی بشری است:

شاد باش ای عشقِ خوش سودای ما

ای طیب جمله علت‌های ما (۱:۲۳)

از محبّت مُرده زنده می‌کنند

از محبّت شاه بنده می‌کنند (۲:۱۵۳۱)

در دیدگاه خدام‌محورانه مولوی در باب عشق، حیات انسان با خدا معنی می‌گیرد. مرگ همان؛ بی‌خدایی و هستی بدون عشق است. معنی واقعی زندگی انسان در عشق به پروردگار خلاصه می‌شود و نهایت مراد عاشق، جانبازی در راه معشوق است (حسینی، ۱۳۹۱: ۷۵-۸۰):

همچو اسماعیل، پیشش سربنه

شاد و خندان، پیش تیغش جان بده (۱:۲۲۶)

مرگ در اندیشه او تداعی‌کننده عشق و دلبر و وصال است و اوج مرگ خواهی او طلب و آرزوی وصال است، نه گریز از زندگی و خواستن مرگ خود:

آزمودم مرگ من در زندگی ست

چون رهم زین زندگی پایدگی ست

أقتلونی أقتلونی یا ثقات

إن فی قتلی حیاتاً فی حیات (۳:۳۸۳ و ۳۸۹)

دیگر ویژگی عشق در اندیشه مولوی که با معنی زندگی در ارتباط است، این است که عشق نردبان تدریجی اتحاد و وحدت عرفانی انسان و به تعبیری ابزار وصال و کمال اوست (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۹۷-۱۹۸):

گر روی بر آسمان هفتمین

عشق نیکو نردبان‌ست، ای پسر (مولوی، ۱۳۸۸: ۳۹۱)

مولوی عقیده دارد که حرکت تکاملی جهان بر مبنای عشق است؛ عشقی در مسیر تکامل برای دریافت هستی بهتر و مطلق:

از جمادی مُردم و نامی شدم

وز نُما مُردم، به حیوان برزدم

طبق نظر وی، عشق، رمز و اساس زندگی جاودانه و درمان‌کننده مُردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟

حمله دیگر بمیرم از بشر

تا برآرم از ملایک بال و پر

وز ملک هم بایدم جستن ز جو

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

بارِ دیگر از ملک، قربان شوم

آنچه اندر وهم ناید، آن شوم

پس عدم‌گردم، عدم چون ارغنون

گویدم که انا الیه راجعون.. (۳:۳۹۰۱-۳۹۰۶)

اما مفهوم عشق در اندیشه هایدگر هیچ جایگاهی در معنابخشی به زندگی و مرگ ندارد؛ اگر بحث عشق در اندیشه هایدگر مطرح می‌شد، ذهن مخاطب به پرسش درباره معشوق سوق داده می‌شد. به عبارت دیگر؛ دازاین به کدام معشوق عشق می‌ورزد و چرا؟ آیا عشق به مرگ، دازاین را به وصال معشوق می‌رساند یا خیر؟ این عشق چه تأثیری در معنابخشی به زندگی و مرگ و ورای آن‌دو دارد؟ در فلسفه هایدگر، چنین پرسش‌هایی طرح و بررسی نشده است که به نظر می‌رسد مهمتری دلش این است که دازاین هایدگر در صورتی عاشق

بلکه به سبب عشق به وصال محبوب است. از این رو، مرگی اختیاری و عاشقانه را می‌طلبد که عین زندگی و حیات است:

بمیرید، بمیرید، در این عشق بمیرید

در این عشق چو مردید، همه روح پذیرید

بمیرید، بمیرید وزین مرگ مترسید

کزین خاک برآید، سماوات بگیریید

(مولوی، ۱۳۸۸: ۶۳۳)

در دیدگاه وی، بریدن از عالم معنی و گرایش به رذیلت‌های اخلاقی، همچون: ترس، نومیدی و اندوه از اسباب پوچگرایی است: در باب بریدن از عالم معنی و جدا شدن از آن چنین می‌گوید:

زان سبب که جمله اجزای منید

جزو را از کل چرا بر می‌کنید؟

جزو از کل قطع شد، بیکار شد

عضو از تن قطع شد، مُردار شد

تا نیبوند به کل بار دیگر

مُرده باشد نبودش از جان، خبر (۱۹۳۵:۳-۱۹۳۷)

در نکوهش گرایش به رذیلت‌های اخلاقی نیز می‌گوید:

روح می‌بردت سوی چرخ برین

سوی آب و گل شدی در اسفلین (۱: ۵۳۷)

او ترس و نومیدی را همچون صدای غولی می‌داند که

زندگی انسانی را به سوی ذلت سوق می‌دهد:

ترس و نومیدیت دان آوازِ غول

می‌کشد گوشِ تو تا قعرِ سفول (۳: ۱۹۵۷)

وی بر این عقیده است که فراز و فرود، غم و شادی و...

بخش‌های جدایی‌ناپذیر زندگی انسان هستند:

قندِ شادی، میوه باغِ غم است

این فرح زخم است و آن غم مرهم است (۳: ۳۷۵۲)

به همین سبب، نومیدی از زندگی را امری ناپسند می‌شمرد:

بُسر با عُسر است، هین آیس مباحش

مرگ می‌شد که مرگ برای او ارزشمندی، ماندگاری و وصال به محبوب را فراهم کند، در حالی که مرگ دازاین برای او پایان همه چیز است. ازاین رو، اگر موضوع عشق در آثار وی به روشنی مطرح نشده است، جای شگفتی نیست؛ زیرا، دازاین پرتاب شده به این جهان که مرگ، او را در خود می‌بلعد و معنی زندگی‌اش با مرگ پایان می‌پذیرد، چگونه می‌تواند عاشق شود؟ البته، نکته اساسی که نباید از آن غفلت نمود، این است که عشق و سخن از آن بیشتر در حوزه عرفان قرار می‌گیرد و هایدگر عارف نیست و ادعای عرفان و تجربه عرفانی هم ندارد؛ هرچند که با تأمل در آثار وی می‌توان برخی تعبیرها و گزاره‌های عرفانی را دریافت که غالباً در چارچوب تفکر فلسفی وی بیان شده اند (رک. علمی، ۱۳۸۷؛ ملکیان، ۱۳۸۷). عشق در این تعبیرها و گزاره‌ها، نمودی چشمگیر یا حضوری بارز ندارد.

۲-۵. مرگ، پوچی و معنای زندگی

در دیدگاه مولوی، پوچ‌گرایی و اشتیاق غیر عارفانه به مرگ (خودکشی) ناشی از بی بهره بودن از عشق و بصیرت است: مرگ برای چنین انسانی، آغاز عذاب است و جسارت او در استقبال از مرگ، ناشی از نادانی اوست. جاودانگی روح و زندگی نیازمند توشه‌ای از اعمال صالح است:

نیست آسان مرگ برجان خِران

که ندارند آبِ جانِ جاودان

چون ندارد جان جاوید او شقی است

جرأت او بر اجل از احمقی است (۵: ۲۸۲۴-۲۸۲۶)

از این رو، مرگ طلبی که در اندیشه او دیده می‌شود، به خاطر درماندگی و رهایی از رنج و سختی این دنیا و زندگی نیست:

مرگ جُو باشی ولی نَرِ عَجَزِ رنج

بلکه بینی در خرابِ خانه، گنج (۴: ۲۵۳۳)

راه داری زین ممات اندر معاش (۳۶۱:۵)

مولوی بر این نظر است که درمان پوچگرایی در تلاش، خوش بینی و مثبت اندیشی، هدفمندی، عشق و ایمان نهفته است:

اندر این ره می تراش و می خراش

تا دم آخر دمی فارغ مباش (۱۸۲۳:۱)

تو از آن روزی که در هست آمدی

آتشی یا باد یا خاکی بُدی

گر بران حالت تو را بودی بقا

کی رسیدی مر تو را این ارتقا

تازه می گیر و کهن را می سپار

که هر امسالت فزون است از سه پار (۷۸۹:۵-۷۹۰ و ۸۰۹)

در نزد او، گرایش به ایمان، رمز ومعنی مرگ و زندگی و راه گریز از پوچگرایی است:

با تو حیات و زندگی، بی تو فنا و مردنا

زانکه تو آفتابی و بی تو بود فُسر دنا (مولوی، ۱۳۸۸:۲۱)

بنابراین، در دیدگاه مولوی، گرایش به رذیلت‌ها و بریدن از عالم معنی، زمینه ساز پوچگرایی است و درمان آن در پیوستن به فضیلت‌ها و عالم معنی است.

اما از دیدگاه‌های هایدگر، چنین بر می‌آید که جهان همچنان ادامه دارد و دازاین که هستی در او معنا می‌شود، نابود می‌گردد.

نیستی دازاین، معادل نیستی هستی است. دازاین در این جهان پرتاب شده است و منشأیی ندارد؛ از سوئی، نهایی جز مرگ ندارد که در این حالت دازاین به وجودی مبهم و غبار آلود تبدیل می‌شود که مدتی همچون گرد، بر روی پنجره‌ای می‌نشیند و با بادی از بین می‌رود (فدایی مهربان، ۱۳۹۱:۱۵۸):

«وقتی مرگ همچون «پایان» دازاین یا، به دیگر سخن، همچون پایان در - جهان - بودن تعریف و تعیین می‌شود، بدین سان هیچ حکم هستومندان‌ه‌ای درباره چنین مسائلی صادر نشده است که آیا «بعد از مرگ» هستی دیگری - خواه والا تر خواه پست تر- امکان پذیر است، یا آیا دازاین «به زندگی ادامه

می‌دهد» یا حتی «دوام آوران نامیرا»ست. در این جا از حیث هستومندی همان قدر که راجع به «این جهان» چیزی تعیین و قطعی نمی‌شود، در باره «آن جهان» و امکاناتش نیز چنین است... اما تحلیل مرگ مطلقاً «این جهانی» باقی می‌ماند...» (هایدگر، ۱۳۸۷:۵۵۰).

هایدگر در باب این پرتاب شدگی و ارتباط فهم هستی با حال دازاین چنین می‌گوید: «دازاین هستنده‌ای است پرتاب شده که پرتاب شدگی‌اش از طریق حال‌مندی (Getimmtsein/Having a mood) به نحوی کمابیش گویا و کارکرده گشوده می‌گردد. فهم به نحوی هم به سرآغاز و هم سرچشمه، به یافتگی (حال) تعلق دارد (هایدگر، ۱۳۸۷:۵۹۱).

به نظر می‌رسد از دیدگاه هایدگر، آدمی در زندگی عادی «با همه کس در عین هیچ کس بودن» است. به عبارت دیگر، در زندگی عادی، امکان «خود بودن» به خاطر «درگیر بودن» فرو بسته می‌ماند. نهایت این وضع استحاله و از خود بیگانگی است. چون آدمی در این میان «خود» را فراموش کرده است، چنین زیستمانی نا - اصیل است (منوچهری، ۱۳۸۷:۴۹).

در حقیقت، تعبیر هایدگر (پرتاب گشتگی دازاین) بیانگر این عقیده اوست که هستی دازاین، امری موقتی، جبری و به دور از اختیار خود بوده، زمان این هستی، فاصله زمانی تولد تا مرگ را شامل می‌شود و امکان هستی و معناداری، پس از مرگ برای این دازاین پرتاب گشته نیز منتفی است.

یکی از عوامل اضطراب هایدگر، دریافت تهی بودن جهان در نظرگاه فلسفی اوست. جهان در نگاه او به محیطی هراس انگیز تبدیل می‌شود و این دیدگاه نیز در مرگ تسری پیدا کرده و موجودیت می‌یابد (نظری، ۱۳۷۳:۳۲). در فلسفه او هراس است که هستی موجود، شیوه وجود انسان را بر فرد آشکار می‌کند و احساس موقعیت و برخورد حیاتی با آن را بنیان می‌نهد. مرگ امکانی است که بر دیگر امکان‌ها فرمان می‌راند و به ناگاه آنها را فرو می‌نشاند، بلکه در همان حال که مورد

«تنها و بی یاور» و... است که مرگ به هستی‌اش خاتمه می‌دهد و حضوری ماورایی و پس از مرگ هم برای او متصور نیست.

۲-۶. مرگ، جاودانگی، و معنای زندگی

مرگ در اندیشه مولوی از بین رفتن وجود نیست، بلکه به طرف مقصود عالی خود، پرواز کردن است. زندگی و مرگ «ما ز بالاایم و بالا می‌رویم» و به تعبیری؛ «آمدن از خدا و رفتن به خداست». وی به جاودانگی بشر سخت ایمان دارد و این جاودانگی همان سیر تکامل حیات روحانی است. سرچشمه این اندیشه، آیه شریفه؛ «إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶) است (ر.ک: اکرمی، ۱۳۸۲:۳۸۸ و ۳۹۰ و ۳۹۴). از دیدگاه مولوی، هستی انسان، تنها حضور در این جهان نیست، بلکه حضوری ملکوتی و متافیزیکی نیز در آن جهان دارد. مرگ در باور وی، ولادتی نو در ساحت زندگی حیوانی است که هستی انسان در این صیوروت در مسیر رشد و تکامل گام بر می‌دارد. آدمی با مرگ در افقی فراتر، ولادت می‌یابد. مرگ، بدین سان گسترش و امتداد آدمی است. نه پایان او (قراملکی و همتی، ۱۳۸۸:۲۷):

میوه شیرین، نهان در شاخ و برگ

زندگی جاودان، در زیرِ مرگ (۳۵۳۷:۶)

در اندیشه مولوی، اساس و بنیاد معنا داری زندگی، مسأله جاودانگی است. در اندیشه وی، انکار حقیقت معاد، نشان گمراهی و غفلت انسان از حقیقت خود و آفرینش است:

از مرگ چه اندیشی، چون نور بقا داری؟

در گور کجا گنجی، چون نور خدا داری؟

(مولوی، ۱۳۸۸:۹۲۸)

از هر عدمی تو چند نالی

آخر تو به اصل خویش باز آ (همان: ۴۶)

کدام دانه فرو رفت در زمین که نرُست

چرا به دانه انسانیت این گمان باشد؟ (همان: ۳۲۳)

چند صنعت رفت ای انکار تا

آب و گل انکار زاد از «هَلْ آتَى» (۹۰۰:۴)

انتخابند نیز بر آنها سنگینی می‌کند؛ زیرا حادث بودن آنها را آشکار می‌سازد. اگر من ممکن است بمیرم، پس لازم نبود به وجود بیایم، هیچ کس لازم نبود وجود داشته باشد. وجود شخص در میان دو نیستی قرار داده می‌شود و این نیستی است که واقعیت دارد و هر چیز دیگری پوچ است. امکان ناپذیری وجود، امکان پذیر می‌شود و نیستی ضروری (بلاکهام، ۱۳۶۸:۱۴۷).

البته، ناگفته نماند؛ هایدگر بر این عقیده است که تفکرات وی در هستی و زمان، به طور غیر منطقی و نادرستی، الحادی و نیهیلیستی خوانده شده است، در حالی که اندیشه‌های وی در فلسفه به دلیل احترام به حدودی است که «اندیشه» برای «اندیشه» به مثابه «اندیشه» مقرر شده است. اگرچه در باب خداپرستی، سخنی نگفته است، اما کمترین فایده تفکر وی این است که دیگران را به تفکر در این زمینه‌ها هدایت نموده است (به نقل از: آ. جانسون، ۱۳۸۸:۱۱۱).

در مقایسه دیدگاه مولوی و هایدگر می‌توان گفت: از نظرگاه مولوی، سراسر هستی، شور و معنی و عشق است و تنها چیزی که مانع درک این معنا و عشق و شور می‌شود، بریدن از عالم معنی است (پس عدم‌گردم، عدم چون ارغنون/گویدم إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (۳۹۰:۶:۳) این بدان معنی نیست که مولوی اشاره‌ای به سختی و نومیدی انسان در این جهان ندارد، بلکه سخن «گوید ای اجزای پستِ فرشی ام

غربت من تلخ تر...» نوعی دلزدگی انسان را از این دنیای ناپایدار بیان می‌کند، ولی در ادامه، تعبیر «من عرشی‌ام» (۴۴۳۵:۳) را نیز چاشنی سخن خود می‌کند و روحیه امید و تلاش را برای معنی‌دار شدن و پرهیز از نومیدی و پوچگرایی نیز بیان می‌کند. چنین پیوند و اتصالی در اندیشه هایدگر، میان زندگی و مرگ انسان با جهان ملکوت و آن سوی هستی یافت نمی‌شود؛ چرا که پرونده دازاین با مرگ او بسته می‌شود؛ او موجودی «در زمانی»، «این جهانی»، «حال نگر»، «پرتاب شده»،

شخص محکوم به زندگی جاودان باشد، هیچ انتخابی نمی‌تواند با اهمیت باشد (یانگ، ۱۳۹۰: ۲۳۷).

کراوس در این باره چنین می‌نویسد: «... هستی دازاین اساساً با توجه به نیستی تعریف می‌شود؛ یعنی روبه مرگ بودن. این دریافت از رو به مرگ بودن، زیربنای تجربه بنیادی اضطراب وجودی است. این مواجهه با نیستی، برای دازاین دلهره آور است. هستی او رو به مرگ، بی اساسی و گم شدن است (کراوس، ۱۳۸۴: ۲۷۴ و ۲۸۴). خود هایدگر در تبیین این عقیده چنین گفته است: «از چشم انداز روشنی که بر اثر یاد تازه ترس آگاهی هنوز فرادید داریم، جز این نتوانیم گفت که آنی که فراروی آن و از آن ترسیدیم، به طور خاص، هیچ بود. در واقع، آنچه آن جا بود، عدم بما هو عدم بود» (هایدگر، ۱۳۸۳: ۱۷۵).

افزون بر این، اعتقاد هایدگر به «تعیین زمانی دازاین» وجه دیگری از عدم اعتقاد او به جهان پس از مرگ است: «دازاین هستنده‌ای است که به شیوه‌ای که هست، از طریق هستی‌اش چیزی چون هستی را می‌فهمد... آنچه دازاین از سرچشمه آن فهم و تفسیری از هستی دارد، همان زمان است. [پس] زمان باید از تاریکی به در آید و همچون افقی برای هر گونه فهم و واگشایی قرار گیرد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۹۷).

بنابراین، زمان بیرون از هستی دازاین معنا ندارد. زمانمندی دازاین، در ارتباطی درونی با در جهان بودن دازاین است؛ پس زمانمندی دازاین از مشخصه‌های اگزیستانسیال دازاین است. جهان افق هستی دازاین است و زمان، افق فهم هستی است؛ بنابراین دازاین اساساً زمانمند است (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۳۴۴). زمانمند بودن دازاین در ارتباط مستقیم با در جهان بودن دازاین اوست. در نتیجه، مرگ دازاین، پایان زمان نیز خواهد بود. «مرگ، زمان دازاین را تمام می‌کند و پایان طرح اندازی‌ها و نقشه هاست. مرگ همه چیز را برای دازاین تمام می‌کند. مرگ زندگی را چنان که به راستی زیسته می‌شود، به زندگی روایت شده دازاین مرده تبدیل می‌کند. دازاینی که دیگر به

همان‌طور که اشاره شد، هایدگر «در - خانگی» را همچون «در - جهانیت آغازین» در نظر دارد و لذا برای نشان دادن نوع دازاین در صورت غیر آن از «نا - در - خانگی» استفاده می‌کند تا نشان دهد که صورت دوم وجه ثانوی دارد. به همین دلیل در این شرایط هم دازاین را خارج از جهان تصور نمی‌کند. اساساً سعی هایدگر در اینکه «در - جهان - بودن» دازاین را از نوع درونیت نداند، از همین نکته ناشی می‌شود؛ زیرا او نمی‌خواهد نوع دیگری از درونیت را برای دازاین متصور شود که حیات اخروی است. بنابراین، تا وقتی که هست، «در - جهان - بودن» است و وقتی می‌میرد، اساساً نیست که بخواهد «در - جهان یا نا - در - جهان» باشد. در حقیقت، ترس آگاهی هایدگر، ناشی از همین خود «در - جهان - بودن» است (رک. هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۴۲). در جهان بودن و تصور در جهان نبودن، دازاین را به سوی ترس آگاهی می‌رساند: «در ترس آگاهی «آن جا» و «این جا» معینی که آنچه تهدیدناک است، از سوبه آن نزدیک شود، دیده نمی‌شود. می‌توان در وصف آنچه ترس آگاهی فراروی آن است، چنین گفت: آنچه تهدید می‌کند، هیچ جا نیست. ترس آگاهی نمی‌داند که چیست، آنچه از آن اندیشناک است... آنچه تهدیدناک است، نمی‌تواند از سمت و سویی معین در همین نزدیکی‌ها نزدیک شود؛ آن چیز پیشاپیش «آن جا» است، و در عین حال، هیچ جا نیست. چندان نزدیک است که عرصه را تنگ و نفس را در سینه خفه می‌کند و در عین حال هیچ جا نیست» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۴۴۱).

از این رو، مرگ دازاین، پایان هستن دازاین است. پایان همه چیز و نیستی هر آنچه هست و یعنی رخت برستن از این جهان و اتمام امکانات دازاین (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۲۱۷). بنابراین، یکی از بنیادهای فکری هایدگر، «عدم اعتقاد به مسأله جاودانگی» است؛ طبق نظر وی، زندگی که جاودان باشد، فاقد معنا خواهد بود، از آنجایی که در یک زمان بی نهایت، تمام احتمالات بالقوه زندگی می‌توانند به فعلیت برسند، هرگاه

هر کسی می‌داند. وی به جای فرار و گریز از یاد مرگ، رویاروی و مواجهه با مرگ را مطرح می‌کند. در نظر وی، انتظار مرگ و غوطه ورشدن در اندیشه آن موجب می‌شود، انسان سایر امکانات خود را به این امکان اساسی مربوط سازد و از دنبال کردن امور حاشیه‌ای و بی‌اهمیت که توهّم‌زا هستند، تا حدی در امان ماند.

۲. مولوی با مرگ اندیشی خود در پی زدودن توهّم و بازگشت به اصالت و حقیقت است، اما در فلسفه او یأس جایگزین توهّم نمی‌شود، بلکه حقیقتی توأم با آمال گسترده‌تر و در نتیجه زندگی هدفمندتر، با برنامه‌تر و منظم‌تر را موجب می‌گردد. هایدگر این گونه مواجهه صادقانه با فناپذیری خویش را «اصیلا نه در- جهت - مرگ - بودن» می‌نامد. در حقیقت، او بر این باور است که زندگی که همراه با اصالت نباشد، به نوعی بی‌معنی و بی‌انگیز حسّ «پوچی»، «گم‌گشتگی» یا «فقدان مالکیت» برخورد است.

۳. در اندیشه مولوی، اساس و بنیاد معنی داری زندگی، مسأله جاودانگی است. در اندیشه وی، انکار حقیقت معاد، نشان گمراهی و غفلت انسان از حقیقت خود و آفرینش است. در حالی که از بنیادهای فکری هایدگر در این زمینه، «عدم اعتقاد به مسأله جاودانگی» است؛ طبق نظر وی، زندگی که جاودان باشد، فاقد معنا خواهد بود، وی معتقد است از آنجایی که در یک زمان بی‌نهایت، تمام احتمالات بالقوه زندگی می‌تواند به فعلیت برسند، هرگاه شخص محکوم به زندگی جاودان باشد، هیچ انتخابی نمی‌تواند با اهمیت باشد.

۴. هایدگر، «بودن در جهان را» به «بودن در زمان» نیز ارتباط می‌دهد. مولوی نیز معنای مرگ و زندگی را در «حرکت و همراهی با زمان» می‌داند؛ با این تفاوت که انسان مولوی در این حرکت و همراهی به سوی آگاهی، معرفت، جاودانگی، معنویت و کمال نزدیک می‌شود.

سوی «آن‌جا» حرکت نمی‌کند. مرگ تمام شدن یا به اصطلاح کامل شدن را فقط همچون افسانه‌ای روایت می‌کند...» (احمدی، ۱۳۸۸: ۴۹۰). هایدگر در جای دیگری درباره این «تعیّن زمانی» که از همان آغاز تولّد، همراه و همزاد آدمی است، چنین گفته است: «مرگ شیوه‌ای از بودن است که دازاین به محض اینکه هستی یافت، آن را بر دوش می‌کشد. همین که انسانی زاده شد، چندان که بی‌درنگ بمیرد، پیر است» (هایدگر، ۱۳۸۷: ۵۴۵). دازاین بدین ترتیب، هستنده‌ای متناهی است؛ زیرا هستی او در زمانندی او آشکار می‌گردد. زمان اصیل، متناهی است؛ یعنی زمانی که متعلّق به دازاین است (فدایی مهربان، ۱۳۹۱: ۳۴۵).

بنابراین، در مقایسه دیدگاه مولوی و هایدگر می‌توان گفت؛ آغاز و مقصد انسان از دیدگاه مولوی، همان خداوند است (منزل ما کبریاست) و زندگی انسان همچون سفری است که با وصال به پروردگار و بازگشت به سوی او (باز جوید روزگار وصل خویش) تکامل یافته و به معنی حقیقی دست می‌یابد. مشهورترین تعبیر او (ما زبالاییم و بالا می‌رویم ما زدریاییم و دریا می‌رویم (کلیات: ۵۹۵)

بیانگر این است که چنین دیدگاهی ریشه در جهان بینی اسلامی (هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن) و (إِنَّ اللَّهَ وِإِنَّا إِلَهُ رَاجِعُونَ) دارد اما زندگی دازاین در اندیشه هایدگر، واقعیتی عینی و پرتاب شده در جهان است که با مرگ، پایان می‌یابد و فراسویی در ماوراء الطبیعه برای آن متصور نیست.

نتیجه

۱. اگرچه مرگ اندیشی مولوی، در نگاه عرفانی و حالت شور و شیدایی او ریشه دارد، اما وی تنها به این رویکرد بسنده نمی‌کند، بلکه مرگ اندیشی و مرگ هراسی را ابزاری برای بیداری و توجّه به جاودانگی جهان آخرت و ناپایداری امور دنیوی می‌داند؛ اما هایدگر به عنوان یک «فیلسوف اگزیستانسیالیست»، رویکرد اساسی که در مسأله مرگ اندیشی دارد، این است که مرگ را «امکان شخصی» (منحصر به فرد)

یادداشت ها

۱- افزون بر آنچه گفته شد؛ درد در اندیشه مولوی، مایه نشاط و چالاکي آدمی در زندگی و محافظت وی از افسردگی (درد، داروی کهن را نو کند...) (۶:۴۳۰) و سبب پالایش روح و بیداری او از خواب غفلت است (ای خجسته رنج و بیماری و تب...) (۲:۲۲۰۶). از نظر وی، درد حقیقی داشتن بهتر از مُلک سلطنت داشتن است؛ زیرا درد حقیقی سبب شکوفایی و کمال زندگی انسانی می شود (درد آمد بهتر از مُلک جهان... (۳:۲۰۳)/بنده می نالد به حق از درد و نیش (۴:۹۱). این درد حقیقت را در انسان می زایاند (درد خیزد زین چنین دیدن...) (۲:۲۵۱۷) دردهای متعالی سبب تکامل انسان و دردهای نازل سبب گمراهی او می شود (نیستش درد فراق و وصل، هیچ... (۴:۱۸۶۷) و دیگر آنکه؛ هیچ دردی سخت تر از درد فراق از حضرت حق نیست (تلخ تر از فرقت تو هیچ نیست...) (۱:۳۹۰۴) و فراق او اصل همه دردها و رنج هاست (بهر هر محنت چو خود را می کشند...) (۵:۳۵۴۱) از خود بیگانگی درد و غم می افزاید (ای تو در پیکار خود را باخته...) (۴:۸۰۳) و راه خروج از رنج و اندوه اتصال به حضرت حق است (تا شوی ایمن ز سیری و ملال...) (۴:۷۸)

۲- مولوی عقیده دارد که عشق به پروردگار حلال معمای هستی است (علت عاشق ز علت ها جداست...) (۱:۱۱۰) و سبب پیوند و اتحاد اجزای هستی است (آفرین بر عشق کلّ اوستاد...) (۲:۳۷۲۷) این عشق، کلید فیوضات ربانی (هرکه را دامان عشقی، نابد...) (۱:۷۶۳) و حیات بخش است (ز آب حیوان هست هر جان را نوی...) (۵:۴۲۲۲) و سبب از بین بردن اضطراب در زندگی می شود (هرچه جز عشق خدای احسن است...) (۱:۳۳۸۷) و نیز سبب رهایی آدمی از تعلقات دنیوی می شود (پاک می یازد، نباشد مُزدجو ...) (۶:۱۹۶۹) عاشق، نظرگاه خداوند است (که نظرگاه خداوند است آن...) (۴:۶۱۷) و از مرگ نمی هراسد (من نلافم، ور بلافم همچو آب...) (۳:۱۳۷)

منابع

- ۱- احمدی، بابک. (۱۳۸۸). هایدگر و پرسش بنیادین، تهران: مرکز، چاپ سوم.
- ۲- آزاده، محمد. (۱۳۹۰). فلسفه و معنای زندگی (مجموعه مقالات: گزینش و برگردان)، تهران: نگاه معاصر، چاپ اول.
- ۳- اکرمی، سید محمد. (۱۳۸۲). «مرگ در نظر مولوی»، (مجله یغما: سال سی ام، شماره ۶، شهریور ۱۳۵۶)، به نقل از: کتاب: تحفه های آن جهانی: علی دهباشی، ۱۳۸۲، تهران: سخن.
- ۴- آلتنبرند جانسون، پاتریشیا. (۱۳۸۸). راه مارتین هایدگر، ترجمه: سید مجید کمالی، تهران: مهرنوشا.
- ۵- ای ونز، رابرت. (۱۳۶۷). «مرگ و جاودانگی در اندیشه هایدگر و عرفان اسلام»، ترجمه: شهین اعوانی، مجله فرهنگ، ص ۲۰۹-۲۴۵.
- ۶- ایگلتون، تری. (۱۳۸۸). معنای زندگی، ترجمه: عباس مخبر، تهران: آگه.
- ۷- بلاکهام ه.ج. (۱۳۶۸). شش متفکر اگزیستانسیالیست، ترجمه: محسن حکیمی، تهران: مرکز.
- ۸- حسینی، سیده زهرا. (۱۳۹۱). حال پخته، نگاهی به ارتباط مرگ، زندگی و معنا در مثنوی معنوی، تهران: دفتر علم.
- ۹- ذاکر، صدیقه. (۱۳۸۳). «آراء فرانکل، هایدگر و مطهری در توصیف حقیقت انسان» (قسمت دوم)، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، سال نهم، ش ۳۰-۳۱، ص ۷۸-۱۰۰.
- ۱۰- زمانی، کریم. (۱۳۸۶). میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی، تهران: نی، چاپ ششم.
- ۱۱- _____ . (۱۳۸۹). شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات، چاپ هفدهم.
- ۱۲- سوتر، فرناندو. (۱۳۸۹). پرسش های زندگی، ترجمه: عباس مخبر، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- ۱۳- شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۸۶). شرح مثنوی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.

- ۱۴- عباسی داکانی، پرویز. (۱۳۷۶). «مقدمه‌ای بر مرگ اندیشی در حکمت دوره اسلامی»، *نامه فلسفی*، شماره اول، ص ۱۳۱-۱۶۵.
- ۱۵- علمی، قربان. (۱۳۸۸). «ساحت دینی در اندیشه مارتین هایدگر»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی*، دانشگاه قم، سال یازدهم، شماره ۲، پیاپی ۴۲، ص ۳۵-۵۶.
- ۱۶- _____ . (۱۳۸۷). «ساحت عرفانی در اندیشه مارتین هایدگر»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۹۰، ص ۱۲۹-۱۴۸.
- ۱۷- فدایی مهربان، عباس. (۱۳۹۱). *ایستادن در آن سوی مرگ (پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفه شیعی)*، تهران: نشر نی.
- ۱۸- فرامرزی قراملکی، احد و حیدرهمتی. (۱۳۸۸). «چیستی و انواع مرگ از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا»، *رهمنون: فصلنامه علوم انسانی و اسلامی*، سال هفتم، ش ۳ و ۴، ص ۱۹-۳۸.
- ۱۹- قیصر، نذیر. (۱۳۸۹). *معنی زندگی از نگاه مولانا و اقبال*، ترجمه: محمد بقائی، تهران: چاپ اول.
- ۲۰- کراوس، پیتر. (۱۳۸۴). «مرگ و مابعد الطبیعه؛ نیستی و معنای هستی در فلسفه هستی هایدگر»، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، *ارغنون*، ش ۲۶ و ۲۷، بهار و تابستان، ص ۲۷۳-۲۹۵.
- ۲۱- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۸۹). «هستی در آینه نیستی؛ درآمدی بر دیدگاه مرگ اندیشی نزد هایدگر و کاربرد آن در هستی‌شناسی»، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۴۲، ص ۱۳۱-۱۳۶.
- ۲۲- متز، تدئوس. (۱۳۸۸). *آثار جدیدی درباره معنای زندگی*، ترجمه: محسن جوادی (کتاب: معنای زندگی)، جمعی از نویسندگان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۲۳- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۷). «درباره کتاب عرفان و تفکر؛ از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر»، *کتاب ماه فلسفه*، ش ۹، ص ۲۶-۳۰.
- ۲۴- منوچهری، عباس. (۱۳۸۷). *مارتین هایدگر*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- ۲۵- موسوی، سیده معصومه. (۱۳۸۹). *مقایسه نسبت مرگ و معنای زندگی در هایدگر و سارتر*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی.
- ۲۶- مولوی، جلال‌الدین محمدبلخی. (۱۳۸۹). *مثنوی معنوی*، براساس نسخه نیکلسون، تهران: محمد، چاپ هفتم.
- ۲۷- _____ . (۱۳۸۸). *کلیات شمس تبریزی*، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طلایه، چاپ پنجم.
- ۲۸- نظری، حمید رضا. (۱۳۷۳). «اندیشه‌های مارتین هایدگر»، *کیهان اندیشه*، ش ۵۷، ص ۲۶-۳۶.
- ۲۹- هایدگر، مارتین. (۱۳۸۷). *هستی و زمان*، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: ققنوس، چاپ دوم.
- ۳۰- _____ . (۱۳۸۳). *متافیزیک چیست؟*، ترجمه: سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.
- ۳۱- همدانی، امید. (۱۳۸۷). *عرفان و تفکر: از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدگر*، تهران: نشر نگاه معاصر. چاپ دوم.
- ۳۲- یانگ، جولیان. (۱۳۸۸). *مرگ و اصالت*. ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، *مجله ارغنون*، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۲۹۵-۳۰۶.
- ۳۳- _____ . (۱۳۹۰). «مرگ، خدا و معنای زندگی»، ترجمه م. آزاده. *مجموعه مقالات فلسفه و معنای زندگی*، تهران: نشر نگاه معاصر، ص ۲۱۵-۲۶۱.
- 34- Heidegger M. 1977. *The Question concerning Technology and othe Essays*. Trans. W. Lovitt. New york. Harper Row.
- 35- _____ . 1987. *An Introduction to Metaphysics*. Tr. Ralph Manhim. New Hawan. Yaie University press.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۲۱-۳۸

بررسی تطبیقی سیمای فرعون در قرآن و عهد قدیم

سید عباس خیراللهی* اصغر کریمی رکن‌آبادی** علی محمد میرجلیلی***

چکیده

از جمله روش‌هایی که کتاب‌های مقدس برای تبلیغ و آموزش بشر به کار می‌برند، استفاده از قصه است؛ قصه‌هایی که ریشه در وقایع حقیقی تاریخ داشته، عبرت و الگوی خوبی برای آیندگانند. سرگذشت فرعون و فرعونیان و چالش‌هایی که حضرت موسی (ع) و دیگر انبیاء در مقابل فرعون با آن مواجه بوده‌اند، یکی از موضوعات مهم مد نظر قرآن کریم و عهد قدیم است. این تحقیق با جستجو در آیات قرآن کریم و کتاب مقدس (عهد قدیم)، به معرفی فرعون پرداخته است. بخشی از زندگی، رسالت و مبارزه موسی (ع) به فرعون طاغوت زمانش مربوط می‌شود، از طرف دیگر همین پیامبر در کتاب مقدس به عنوان منجی و نجات‌دهنده بنی اسرائیل از چنگال فرعون معرفی شده است. این که فرعون زمان موسی (ع) در قرآن و کتاب مقدس به چه نحوه‌ای معرفی شده، بر روی چه فرازی از زندگی و شخصیت او در هر دو کتاب تأکید شده و به چه جنبه‌ها و فرازهایی از زندگی این شخصیت و حکومت او کمتر پرداخته شده و یا اصلاً پرداخته نشده، از مواردی است که سعی شده است در این پژوهش به آن پرداخته شود. هر یک از قرآن و کتاب مقدس بر بخش‌های ویژه‌ای از زندگی و منش فرعون و حضرت موسی (ع) متمرکز شده‌اند. در پایان، وجوه اشتراک و افتراق این دو کتاب را در بیان سیمای فرعون بررسی کرده ایم.

واژه‌های کلیدی

قرآن، عهد قدیم، موسی، فرعون، بنی اسرائیل.

مقدمه

در طول تاریخ، همیشه کسانی سد راه پیامبران و رسالت آنها بوده و از هیچ دشمنی و اذیت و آزاری در حق آنان و پیروانشان کوتاهی نکرده‌اند. یکی از این پیامبران بزرگ، حضرت موسی (ع) و دشمن او فرعون است. داستان فرعون از قصه‌های مکرر در قرآن است؛ از جهتی دیگر چون اوضاع بنی اسرائیل تا زمان خروجشان از مصر با وی گره خورده است. در کتاب‌های مقدس بنی اسرائیل نیز از او یاد شده است. پرسش اصلی این است که قرآن کریم و عهد عتیق داستان فرعون را چگونه به تصویر کشیده‌اند؟ آیا در قرآن و عهد عتیق هویت فرعون دوران موسی (ع) مشخص شده است؟ صفات و ویژگی‌های اخلاقی فرعون دوران موسی (ع) در قرآن و عهد عتیق چگونه ترسیم شده است؟ صفات و ویژگی‌های اخلاقی فرعون دوران موسی (ع) در قرآن و عهد عتیق چگونه ترسیم شده است؟ نقاط اشتراک، وجه تمایز و امتیازات قرآن و عهد عتیق در معرفی طاغوت زمان موسی (ع) چیست؟

بیشترین تکرار قصه در قرآن در داستان موسی (ع) و فرعون و سرگذشت بنی اسرائیل صورت گرفته است؛ داستان فرعون با حضرت موسی و بنی اسرائیل در ۲۷ سوره از سوره‌های قرآن که اغلب آن مکی است، بیان شده است. اما در «عهد عتیق» با دو فرعون در زمان حضرت موسی (ع) مواجهیم که شاکله اصلی داستان تقریباً به طور کامل و به ترتیب تاریخی در سفر خروج (شموت) بیان شده و در بعضی از اسفار دیگر در حد یک یا دو آیه به عاقبت فرعون دوم و غرق او اشاره شده است. البته در «عهد جدید» از کتاب مقدس نیز اشاراتی هرچند کوتاه به فرعون دوران موسی (ع) شده است.

فرعون از نگاه قرآن انسان کفر پیشه زرسالار و آکنده از رذایل اخلاقی است. او در مدت حکومت وحشیانه و ستمگرانه خود تسلیم امر خدا و پیامبرش نمی‌شود و همواره با آنها سر ستیز دارد. فرعون از هیچ جنایتی در حق بنی اسرائیل دریغ نمی‌کند و سرانجام او و لشکریانش در جریان تعقیب موسی (ع) و بنی اسرائیل در دریا غرق می‌شوند. ولی در

عهد عتیق، از دو فرعون در زمان رسالت موسی (ع) نام برده شده که اولی، مدت حکومتش تا زمان فرار موسی (ع) به مدین است ولی فرعون زمان رسالت موسی (ع) شخص دیگری است که همانند فرعون اول به اذیت و آزار بنی اسرائیل می‌پردازد و در جریان تعقیب موسی (ع) و بنی اسرائیل در دریا غرق می‌شود. در این پژوهش سعی بر آن است که آیات و مباحث مربوط به فرعون در قرآن کریم و کتاب مقدس (بخش عهد عتیق) به صورت مقایسه‌ای بررسی شود تا معلوم شود قرآن و کتاب مقدس، فرعون و شخصیت او، صفات و حکومت او را چگونه به تصویر کشیده‌اند.

۱. فرعون در قرآن

در قرآن، مقصود از فرعون، پادشاه مصر معاصر حضرت موسی است؛ اما فرعون نام پادشاه زمان حضرت موسی نیست، بلکه کلمه فرعون، لقب هر یک از پادشاهان مصر است. درباره نام فرعون زمان موسی (ع) نظرات چندی بیان شده است محمد بن جریر طبری می‌نویسد: «به روزگار موسی، فرعون مصر، قابوس پسر مصعب، پسر معاویه دومین پادشاه زمان یوسف بود و زن فرعون دختر مزاحم پسر عبید پسر ریان پسر ولید، فرعون اول یوسف بود و چون به موسی ندا آمد بدانست که قابوس پسر مصعب بمرده و برادرش ولید پسر مصعب که سرکش تر و کافرتر از برادر بود به جایش نشست» (طبری، ۱۳۶۲: ۲۹۵)

آیه الله معرفت در مورد هویت فرعون زمان موسی می‌گوید: «گفته می‌شود وی «توتانخامون» از پادشاهان خانواده هیجدهم است که دوره پادشاهی اش میان سال‌های ۱۳۳۷ تا ۱۳۴۸ پیش از میلاد مسیح بوده است؛ به این ترتیب از آن زمان تاکنون تقریباً سه هزار و سیصد سال می‌گذرد» (معرفت، ۱۳۸۵: ۴۴۶). نیز گفته شده نام وی منططای (منفتاح) اول از خانواده نوزدهم (۱۲۲۳-۱۲۱۱ ق.م) بوده است و بنا به قول دیگر: نامش (سیتی) دوم فرزند منفتاح (۱۲۰۷-۱۲۰۲ ق.م) است» (همان: ۴۴۶). برخی دیگر از اندیشمندان او را رامسس دوم معرفی کرده‌اند که سومین پادشاه از خانواده نوزدهم مصر

است و در نزد یونان «سسوترس» یا «سسوتر» ذکر شده است (شوستری، ۱۳۷۴: ۳۲۳-۳۲۴). مجمع البیان به نقل از ضحاک درباره وضعیت ظاهری فرعون می‌گوید «فرعون ۴۰۰ سال زندگی کرد و فردی کوتاه و فریه بود و اول کسی بود که به موهای خود رنگ گذاشت» (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۵۹).

۲- باورهای فرعون

۱-۲ کفر به ربوبیت خدا

قرآن کریم می‌فرماید: «به سراغ فرعون بروید و بگویید: ما فرستاده پروردگار جهانیان هستیم؛ فرعون گفت: پروردگار عالمیان چیست» (شعرا/ ۱۶ و ۲۳). علامه طباطبایی معتقد است که فرعون خود بت می‌پرستید، با این وجود ادعای الوهیت هم داشت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵ / ۳۷۳). بسیار بعید است که فرعون این سخن را واقعا برای فهم مطلب گفته باشد بلکه بیشتر به نظر می‌رسد که برای تجاهر و تحقیر، این سؤال را مطرح کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۵ / ۲۰۹). در واقع از آنجا که سؤال مستکبرین، مغرورانه و همراه با تحقیر دیگران است. فرعون گفت: «وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ» و نگفت: «وَمَنْ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (حرف «ما» در زبان عرب برای جمادات به کار می‌رود (قرآنی، ۱۳۸۳: ۸ / ۳۰۳). برای همین برخی مفسرین گفته اند، احتمال دارد که فرعون خدا را می‌شناخته و از سر ریاست و فرمانروایی به ربوبیت او کافر شده است (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴ / ۴۹۸).

۲-۲ انکار الوهیت خداوند بر جهان هستی

«فرعون گفت: این جمعیت اشراف! من خدایی جز خودم برای شما سراغ ندارم. (اما برای تحقیق بیشتر) ای هامان! برایم آتش از گل بیفروز و برای من برج بلندی ترتیب ده تا از خدای موسی خبر گیرم» (قصص/ ۳۸). براساس آیات قرآن فرعون مخالفین الوهیت خود را به زندان تهدید می‌کرد: «قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتُ إِلِهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (شعراء/ ۲۹) بعضی از مفسران معتقدند که الف و لام در «المسجونین» الف و لام عهد است، و اشاره به زندان مخصوصی است که هر کس را به آن می‌افکندند، برای همیشه در آن می‌ماند تا جنازه او را از زندان بیرون آورند (رازی، ۱۴۲۰: ۲۴ / ۵۰۰ و آلوسی،

۲-۳ شرک و بت پرستی

قرآن کریم شرک فرعون را اینگونه تصویر می‌کند: «و اشراف قوم فرعون (به او) گفتند: آیا موسی و قومش را رها می‌کنی که در زمین فساد کنند، و تو و خدایانت را رها سازد؟!...» (اعراف/ ۱۲۷). یا می‌فرماید: «... هنگامی که فرمان مجازات الهی فرا رسید، معبودانی را که غیر خدا می‌خواندند، آنها را یاری نکردند؛ و جز به هلاکت آنان نیفزودند» (هود/ ۱۰۱).

این آیات شریفه دلالت دارد بر اینکه فرعون علی‌رغم آنکه مدعی الوهیت بود و مردم را به پرستش خود وادار می‌نمود، خود نیز شخصا خدایان دیگری را می‌پرستید. علامه طباطبایی در ذیل این آیات می‌فرماید: «از این جمله به خوبی بر می‌آید که فرعون هم ادعای الوهیت می‌کرد و مردم را به پرستش خود می‌خواند و هم خودش خدایانی برای خود داشته و آنها را می‌پرستید» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸ / ۲۸۴).

۲-۴ اعتقاد به وجود فرشتگان

آیاتی از قرآن نشان می‌دهند که فرعون به وجود فرشتگان قایل بوده است: «فرعون در میان قوم خود ندا داد و گفت: ... اگر (راست می‌گوید) چرا دستبندهای طلا به او داده نشده، یا اینکه فرشتگان دوشادوش او نیامدند (تا گفتارش را تأیید کنند)؟!» (زخرف/ ۵۱ و ۵۳) حسینی همدانی درباره این آیه می‌نویسد: «از جمله سخنان هتک آمیز فرعون درباره موسی کلیم علیه السلام می‌گفت چنانچه مقام و شخصیتی در انظار مردم قبط می‌داشت باید وسایل عظمت و ثروت در برداشته باشد بطلاها خود را مزین نماید و طوق طلا پیوسته بهمراه داشته و فرشتگان با او کمک و یاری نمایند و دعوی رسالت او را گواهی دهند» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۵: ۱۳۷). آمدن ملائکه در زبان بسیاری از منکران نبوت آمده است؛ آیه ۷ سوره فرقان به این موضوع اشاره می‌کند؛ «چرا به همراه او فرشته‌ای فرستاده نشد تا او را در ادای رسالتش کمک کند؟» طبرسی می‌نویسد: «کافران گمان می‌کردند اگر فرشته‌ای به

گمراه کند و برای همین هم هست که ثروتمندان در هر عصر به فرمانروایی دست می‌بایند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۶/۵۵۳).

۴- دشمنان و مخالفان فرعون

فرعون به عنوان حاکمی با تمام رذائل اخلاقی مانند: طغیانگری، استکبار، کفرپیشگی، جنایت، قساوت و سنگدلی دارای مخالفان و دشمنان زیادی بود که در این بخش به معرفی مخالفان او و حکومتش می‌پردازیم.

۱-۴ خدا

اولین، مهمترین و قدرتمندترین دشمن فرعون، خداوند بزرگ و بلند مرتبه است. قرآن می‌فرماید: «هنگامی که به مادرت آنچه را که [باید] وحی می‌شد وحی کردیم. که او را در صندوقچه‌ای بگذار سپس در دریایش افکن تا دریا [رود نیل] او را به کرانه اندازد [و] دشمن من و دشمن وی او را برگردد...» (طه/۳۸ و ۳۹) در واقع حضرت موسی(ع) دوران کودکی و شیرخوارگی را در دامن کسی می‌گذراند که او دشمن خدا و دشمن پیامبرش می‌باشد و طبعی است کسی که دشمن خدا باشد، خدا نیز دشمن اوست: «کسی که دشمن خدا ... باشد خداوند دشمن کافران است» (بقره/۹۸) درباره معنای دشمنی فرعون با خدا باید گفت فرعون از جهت کفر خود به خدا، دشمن خداوند شمرده می‌شود (رازی، ۱۴۲۰: ۲۲/۴۸).

۲-۴ پیامبران الهی

۱-۲-۴ حضرت موسی(ع)

فرعون، که بنا به تعبیر قرآن دشمن خداست، «عَدُوٌّ لِي» (طه/۳۹) قطعاً با فرستاده و پیامبر او نیز دشمن است «وَعَدُوٌّ لَهُ» (طه/۳۹). برخی مفسرین معتقدند تکرار واژه عدو از جهت مبالغه است و کثرت دشمنی از همه جهات را نشان می‌دهد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/۵۰۲). اما خداوند برای اینکه حجت خویش را بر همه انسان‌ها تمام کند، می‌بایست پیامبران را به عنوان بشارت دهنده و بیم دهنده بفرستد تا راه را بر هر عذر و بهانه‌ای برای تمام انسان‌ها ببندد. در این باره قرآن می‌فرماید: «پیامبرانی که بشارتگر و هشداردهنده بودند تا برای مردم پس از [فرستادن] پیامبران در مقابل خدا [بهانه و] حجتی نباشد...»

کمکش می‌آمد، بهتر بود. حال آنکه انسان با انسان که هم جنس اوست، بهتر انس می‌گیرد تا فرشته که هم جنس نیست» (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۷/۱۸۴).

۲-۵ انکار قیامت

فرعون روز واپسین را منکر بود: «سرانجام فرعون و لشکریانش به ناحق در زمین استکبار کردند، و پنداشتند به سوی ما بازگردانده نمی‌شوند» (قصص/۳۹). از این آیه معلوم می‌شود فرعون از سر تکبر و خود برتر بینی به آیات و نشانه‌های خداوند و نیز به روز واپسین باور نداشت (قطب، ۱۴۱۲: ۵/۲۶۹۵). این بیان در آیات دیگری از قرآن نیز آمده است: «موسی گفت: من به پروردگارم و پروردگار شما پناه می‌برم از هر متکبری که به روز حساب ایمان نمی‌آورد» (غافر/۲۶ و ۲۷). گفتار حضرت موسی نشان می‌دهد افرادی که دارای این دو ویژگی (تکبر و عدم ایمان به روز قیامت) باشند آدم‌های خطرناکی محسوب می‌شوند و باید از چنین افرادی به خدا پناه برد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰/۸۰).

۳- مبانی ارزشی فرعون؛ قدرت و ثروت

از دیدگاه فرعون و سایر مستکبران و طاغوت‌های تاریخ، معیار ارزشمندی انسانها، مال و ثروت و مقام ظاهری و شهرت آنها است. فرعون برای بی ارزش جلوه دادن موسی و تحقیر او دست به دامن ارزشهای پستی چون قدرت (ملک مصر) و ثروت و زیور آلات می‌زند و خود را با این امور مادی با موسی(ع) مقایسه می‌کند، تا برتری خویش را به اثبات رساند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۱/۸۶) قرآن می‌فرماید: «فرعون در میان قوم خود ندا داد و گفت: ای قوم من! آیا حکومت مصر از آن من نیست، و این نهرها تحت فرمان من جریان ندارد؟! آیا نمی‌بینید؟! مگر نه این است که من از این مردی که از خانواده و طبقه پستی است و هرگز نمی‌تواند فصیح سخن بگوید برترم؟! (اگر راست می‌گوید) چرا دستبندهای طلا به او داده نشده است، ...» (زخرف/۵۱-۵۳). این آیه نشان می‌دهد که منطق فرعون بر بزرگی، شان و عظمتش، همانا مال و ثروت، دستبندهای طلا و ... است؛ و بدین واسطه می‌خواهد مردم را

۵- شیوه مقابله فرعون با دشمنان و مخالفان خود

فرعون از هر شیوه و ابزاری برای سرکوب و تضعیف دشمنان و مخالفان و حتی قومش در جهت استقرار حکومت جابرانه و ظالمانه خویش بهره می‌گرفت. هدف او حکومت بود و او برای تحقق این هدف هر شیوه‌ای را به کار می‌بست، این شیوه‌ها را می‌توان به دو دسته «نرم» و «خشونت آمیز» تقسیم کرد که در این قسمت به بیان این شیوه‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۵ شیوه نرم

۱-۱-۵ احتجاج

احتجاج کردن به معنای اقامه برهان و دلیل بر خصم، از شیوه‌های نرم فرعون برای تضعیف موسی و نفی رسالت ایشان بود که در آیات ۵۲ و ۵۳ زخرف بدان اشاره شده است:

۱- فصیح نبودن موسی (ع) «وَلَا يَكَادُ بَيْنُ»

۲- نداشتن زیور آلات «فَلَوْلَا أَلْقَىٰ عَلَيْهِ أُسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ»

۳- عدم همراهی ملائکه با موسی (ع) «أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ»

در واقع فرعون با سفسطه‌بازی و مغلطه‌کاری می‌خواست جلو نفوذ موسی (ع) را در افکار مردم مصر بگیرد، دست به دامن ارزشهای پستی می‌زند که بر آن محیط حاکم بود و خود را با این ارزشها با موسی مقایسه می‌کند تا برتری خویش را به ثبوت رساند، چنان که قرآن در آیات مورد بحث می‌گوید: " فرعون در میان قوم خود ندا داد که ای قوم من! آیا حکومت سرزمین پهناور مصر از آن من نیست؟ و این نهرهای عظیم تحت فرمان من قرار ندارد؟ و از قصر و مزارع و باغهای من نمی‌گذرد؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۱/ ۸۴).

۱-۲-۵ ترور شخصیت

از دیگر روش‌های نرم فرعون برای تضعیف و سرکوب مخالفان خود، ترور شخصیت آنها بود. انواع تهمت‌ها و افتراهایی که فرعون به موسی (ع)، هارون و حتی ساحران پس از توبه کردن می‌زد، در راستای ترور شخصیت آنها بود که در آیات متعددی از قرآن بدان اشاره شده است. این موارد عبارتند از:

الف) ترور شخصیت موسی:

(نساء/۱۶۵) به هر حال در تعابیر قرآن هم فرعون دشمن موسی (ع) است «عَدُوًّا لَهُ» (طه/۳۹) و هم موسی (ع) دشمن فرعون و پیروانش و مایه حزن و اندوه آنها است «لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزْنًا» (قصص/۸) و این دشمنی در حدی است، که فرعون در صدد است که حضرت موسی (ع) را همان هنگام تولد از بین ببرد (طه/۳۷-۳۹ و قصص/۷).

۲-۲-۴ هارون (ع)

نام هارون (ع) ۲۰ بار در قرآن ذکر شده است. هارون (ع) با توجه به آیات قرآن از پیامبران مرسل بوده است (مومنون/۴۵) کسی که دارای نور و روشنایی و وسیله تشخیص حق از باطل بود (انبیاء/۴۸). قرآن کریم او را پیامبری می‌خواند که خداوند از باب رحمتش به موسی (ع) بخشیده است (مریم/۵۳). گفته شده هارون (ع) برادر بزرگتر موسی (ع) بوده و سه سال با او فاصله سنی داشته است. قامتی بلند و رسا، زیبایی گویا و درک عالی داشته است و سه سال قبل از وفات موسی (ع) از دنیا رفته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۳/ ۱۸۹). یکی از اولین دعا‌های حضرت موسی (ع) پس از مبعوث شدن به رسالت از زبان قرآن، این است که، هارون (ع) برادرش را به عنوان وزیر و پشتیبانش، او را در انجام رسالت خطیرش یاری کند (طه/۲۹-۳۲).

۳-۲-۴ شعیب (ع)

قرآن درباره ظالم بودن حکومت فرعون، از نظر شعیب (ع) می‌فرماید: «... هنگامی که موسی نزد او (شعیب) آمد و سرگذشت خود را شرح داد، گفت: ترس از قوم ظالم نجات یافتی» (قصص/۲۵). بعد از مهاجرت اضطراری موسی (ع) از مصر و آمدن او به مدین، این پیامبر بزرگ الهی در شهر مدین، با شعیب یکی دیگر از پیامبران خدا دیدار می‌کند و تمام حوادث و اتفاقاتی که در مصر از ناحیه فرعون بر او گذشته است را بیان می‌کند. شعیب موسی را بشارت می‌دهد که از قوم ستمگر نجات یافته‌ای (طوسی، بی تا: ۸/ ۱۴۲ و طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/ ۳۵). شعیب به عنوان پیامبر الهی، حکومت فرعون را ظالم می‌داند و طبیعی است که دشمن چنین حکومت و حاکمی نیز باشد.

ید بیضا که مکرر ذکر شده آنها در بدو امر خندیدند و تصور نمودند شعبده و سحر است» (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۴/۶۰۹).

۴,۱,۵. تحقیق

یکی از سیاست‌های فرعون این بود که مردم را از درون خالی می‌کرد کانون مقاومت مردم را منهدم می‌نمود تا ناگزیر مردم از او اطاعت کنند. اصولاً راه و رسم همه حکومت‌های جبار و فاسد این است که برای ادامه خودکامگی باید مردم را در سطح پائینی از فکر و اندیشه نگهدارند و با انواع وسایل آنها را تحمیق کنند، آنها را در یک حال بیخبری از واقعیتها فرو برند و ارزشهای دروغین را جانشین ارزشهای راستین کنند و دائماً آنها را نسبتاً به واقعیتها شستشوی مغزی دهند. چرا که بیدار شدن ملت‌ها و آگاهی و رشد فکری ملت‌ها بزرگترین دشمن حکومت‌های خودکامه و شیطنانی است که با تمام قوا با آن مبارزه می‌کنند! (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸۸/۲۱) برای همین قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «فرعون قوم خود را تحمیق کرد پس از او اطاعت کردند» (زخرف/۵۴). این چنین ترفندی باعث می‌شد، عوام از فرعون پیروی کنند نه از موسی (ابن عاشور، بی تا: ۲۵/۲۷۱).

۵,۱,۵. سوء استفاده از تعصب دینی

فرعون، ترس از تغییر دین مردم را دلیل قتل موسی می‌داند و به ظاهر خود را طرفدار دین و دلسوز به عقاید مردم معرفی می‌کند و از این عقاید دینی ولو اینکه باطل هم باشد سوء استفاده می‌کند تا بتواند باموسی و رسالت او مبارزه کند: «و فرعون گفت بگذارید موسی را بکشم و او پروردگارش را بخواند (تا نجاتش دهد) من از این می‌ترسم که آئین شما را دگرگون سازد...» (غافر/۲۶) چرا که این یک برنامه همیشگی است که اطرافیان شاهان مایلند همیشه فکر آنها مشغول کاری باشد و آنها آسوده خاطر به تامین منافع نامشروع خود بپردازند، لذا گاهی دشمنان خارجی را تحریک می‌کردند تا از شر فراغت "شاه" در امان بمانند! سپس فرعون برای توجیه تصمیم قتل موسی دو دلیل برای اطرافیانش ذکر می‌کند: یکی جنبه به اصطلاح دینی و معنوی دارد، و دیگر جنبه دنیوی و مادی می‌گوید: "من از این می‌ترسم که آئین شما را عوض کند!

- افترای افسون شدن به موسی (اسراء/۱۰۱)

- متهم شدن به جادوگری (یونس/۷۶- زاریات/۳۹- طه /۷۱- غافر/۲۴)

- متهم شدن به دروغگویی (قصص/۳۸- غافر/۲۴ و ۳۷)

- نسبت ناروای جنون (شعراء/۲۷- زاریات/۳۹)

- اتهام تصمیم برای آواره کردن فرعونیان با جادوگری (طه/۶۳)

- حقیر نشان دادن موسی(ع) و موقعیت اجتماعی او (زخرف/۵۱ و ۵۲)

ب) ترور شخصیت هارون

- نسبت جادو به هارون (ع) (یونس/۲۶- طه/۶۳)

ج) ترور شخصیت ساحران

- تهمت به جادوگران خود، مبنی بر تعلم سحر از موسی(ع) و

همدست بودن با او (طه/۷۰-۷۱- شعراء/۴۶-۴۹)

- تهمت به جادوگران خود، مبنی بر توطئه آنها برای آواره

کردن مردم از سرزمین خود (اعراف/۱۲۰-۱۲۳)

۳,۱,۵. تمسخر

خنده استهزاء آمیز فرعون در برابر معجزات موسی(ع) و تمسخر این پیامبر بزرگ الهی از دیگر شیوه‌های نرم فرعون برای تضعیف حضرت موسی(ع) و نفی رسالت ایشان بود. این شیوه در آیه ۴۷ سوره زخرف بدان اشاره شده است: «پس چون آیات ما را برای آنان آورد، ناگهان ایشان بر آنها خنده زدند.» این نخستین برخورد همه طاغوتها و جاهلان مستکبر در برابر رهبران راستین است، جدی نگرفتن دعوت و دلایل آنها، و همه را به سخریه و مضحکه پاسخ گفتن، تا به دیگران بفهمانند که اصلاً دعوت آنها قابل بررسی و مطالعه و جوابگویی نیست، و ارزش یک برخورد جدی را ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۷۹/۲۱). تقفی تهرانی ذیل این آیه می‌نویسد: «خداوند متعال برای تذکر بندگان بحسن عاقبت اهل ایمان و سوء خاتمت اهل عصیان و تسلیت خاطر پیغمبر خود از آزار کفار و گفتار ناهنجار قصه حضرت موسی را عنوان فرموده می‌فرماید ما او را با معجزاتی نزد فرعون و اکابر مملکت مصر فرستادیم و بعد از ادعای نبوت و ارائه معجزات از قبیل عصا و

ج) کشتار بی‌رحمانه بنی اسرائیل: اذیت و آزار بنی اسرائیل از جانب فرعون با کشتار پسران و زنده نگه داشتن زنانشان صورت می‌گرفت (اعراف/۱۲۷ و قصص/۴ و بقره/۴۹). این خشونت هم قبل از رسالت موسی (ع) و هم بعد از آن ادامه داشت (اعراف/۱۲۹). قرآن از عذاب‌های فرعون بر بنی اسرائیل به «عذاب مهین» (دخان/۳۱) یعنی عذاب خوار کننده تعبیر می‌کند.

د) خشونت فرعون نسبت به همسر خویش: «او خداوند برای مؤمنان، به همسر فرعون مثل زده است، ... و نجات بده مرا از فرعون و کار او و مرا از گروه ستمگران رهایی بخش» (تحریم/۱۱).

۶. فرجام فرعون در دنیا

۱.۶.۱. بلاهای هشدار دهنده به فرعون

قبل از اینکه فرعون به فرجام کار و مجازات نهائی اش که همان هلاکت و نابودی است برسد، خداوند بر او و پیروانش، بلاها و مصیبت‌هایی را نازل کرد تا شاید متذکر شوند (اعراف/۱۳۰). این بلاها و مصیبتها به خاطر این بود که فرعون روز به روز بر سرکشی و طغیانش افزوده می‌شد و بر اذیت و آزار بنی اسرائیل می‌افزود تا اینکه بنی اسرائیل شکایت به موسی (ع) بردند (اعراف/۱۲۹). موسی در برابر این وضعیت از خدا خواستار مجازات فرعون و پیروانش شد. خداوند دعای او را مستجاب کرد (یونس/۸۷-۸۹) و بدین ترتیب بلاها و مصیبت‌های متعددی که قرآن از آن تعبیر به «رجز» (اعراف/۱۳۵) می‌کند بر آنها نازل شد؛ البته در فواصل مختلف و جدا از یکدیگر (چنانکه قرآن می‌گوید آیات مفصلات) (اعراف/۱۳۳) تا مهلت کافی برای بیداری و تنبه داشته باشند. این بلاها عبارتند از:

- ۱- خشکسالی (أخذ بالسنين)، ۲- کمبود میوه و محصولات (نقص من الثمرات)، ۳- طوفان، ۴- ملخ (جراد)، ۵- شپش (قمل)، ۶- قورباغه (الضفادع)، ۷- خون (الدم).

فرعون و پیروانش برای رفع بلاها دست به دامن موسی (ع) شدند و به او گفتند: اگر بلاها از ما برداشته شود به تو ایمان می‌آوریم. بلاها بر اثر دعای موسی (ع) از فرعون و پیروانش

دین نیاکانتان را بر هم زند! (إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰/۷۹)

۲.۵. شیوه خشونت آمیز

شیوه خشونت آمیز فرعون در برخورد با مخالفان خود را می‌توان به دو دسته «تهدید کردن» و عملی کردن تهدید که همان «شکنجه و قتل» باشد، تقسیم کرد. در واقع اینکه فرعون مخالفین خود از جمله موسی را تهدید به قتل می‌کرد، برای این بود که به مردم نشان دهد که موسی توان معارضة با او را ندارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۱۶۰).

۱.۲.۵. تهدید

الف) تهدید موسی به حبس از سوی فرعون، در صورت عدم پذیرش الوهیت خویش: «(فرعون) گفت: اگر معبودی غیر از من برگزینی، تو را از زندانیان فرار خواهم داد» (شعراء/۲۹)
 ب) تهدید موسی به قتل از جانب فرعون: «او فرعون گفت بگذارید موسی را بکشم و او پروردگارش را بخواند.» (غافر/۲۶)

ج) تهدید شدن جادوگران ایمان آورنده به موسی (ع) به اعدام: سوگند می‌خورم که دست‌ها و پایهای شما را به طور مخالف قطع می‌کنم، سپس همگی را به دار می‌آویزم» (اعراف/۱۲۴ و طه/۷۱ و شعراء/۴۹).

۲.۲.۵. قتل، کشتار و شکنجه

الف) تصمیم فرعون به اعدام موسی (ع) و ناکامی او: براساس آیات قرآن موسی از زمان کودکی تا زمان نجات بنی اسرائیل سه بار با تصمیم جدی فرعون مبنی بر قتل خود، مواجه شد، اما هر بار کسی، فرعون را از قتل موسی (ع) مانع می‌شد و این توطئه با ناکامی روبه رو می‌شد بار اول همسر فرعون (قصص/۸ و ۹) و بار دوم و سوم مومن آل فرعون (قصص/۲۰ و غافر/۲۶) از قتل موسی (ع) ممانعت کردند.
 ب) اعدام و به دار آویخته شدن جادوگران: نحوه شکنجه و قتل دسته جمعی ساحران با توجه به آیات قرآن (اعراف/۱۲۴- طه/۷۱ و شعراء/۴۹) اینگونه بیان شده است: ۱) بریدن دست و پا به طور خلاف و ۲) به دار آویختن آنها بر تنه درخت خرما.

گشتند که این مسأله همان طور که قبلاً گفته شده در ۱۲ سوره از سوره‌های قرآن بیان شده است.

۱،۲،۶. عوامل غرق فرعون

قرآن برای غرق فرعون و سپاهانش عوامل متعددی را بیان می‌کند که عبارتند از:

- ۱- استکبار (قصص/۳۸-۴۰)؛ ۲- تکذیب انبیاء و معاد (ص/۱۲-۱۴-ق/۱۲-۱۴-قصص/۳۸-۴۰)؛ ۳- حق ناپذیری (ذاریات/۳۸-۴۰)؛ ۴- عهد شکنی (زخرف/۴۵-۵۵)؛ ۵- ظلم (قصص/۳۸-۴۰)؛ ۶- فسق (زخرف/۵۱-۵۵)؛ ۷- گناه (عنکبوت/۳۹ و ۴۰-حاقه/۹ و ۱۰)؛ ۸- انتقام (غرق پس از خشم الهی و انتقام گیری از وی) (زخرف/۵۵).

۲،۲،۶. اظهار ایمان فرعون هنگام غرق شدن

قرآن در این باره می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ» «... هنگامی که غرقاب دامن او را گرفت گفت: «ایمان آوردم که هیچ معبودی جز کسی که بنی اسرائیل به او ایمان آورده اند وجود ندارد و من از مسلمین هستم» (یونس/۹۰). در واقع هنگامی که پیشگویهای موسی یکی پس از دیگری بوقوع پیوست و فرعون بیش از پیش از صدق گفتار این پیامبر بزرگ آگاه شد، و قدرت‌نمایی او را مشاهده کرد، ناچار اظهار ایمان نمود، به امید اینکه همانگونه که «خدای بنی اسرائیل» آنها را از این امواج کوه پیکر رهایی بخشید، او را نیز رهایی بخشد، لذا می‌گوید: به همان خدای بنی اسرائیل ایمان آوردم! ولی بدیهی است چنین ایمانی که به هنگام نزول بلا و گرفتار شدن در چنگال مرگ اظهار می‌شود، در واقع یک نوع ایمان اضطراری است، که هر جانی و مجرم و گنهکاری دم از آن می‌زند، بی آنکه ارزشی داشته باشد و یا دلیل بر تکامل و حسن نیت و صدق گفتار او گردد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۸/۳۷۵ و میرزا خسروانی، ۱۳۹۰: ۴/۲۳۰).

۳،۲،۶. پذیرفته نشدن توبه فرعون و علت آن

قرآن در این باره می‌فرماید: «اما به او خطاب شد الان؟! در حالی که قبلاً عصیان کردی و از مفسدان بودی» (یونس/۹۱). بدیهی است ایمان فرعون یک نوع ایمان اضطراری بوده است

برداشته شد؛ اما باز هم پیمان شکنی کردند و ایمان نیاوردند. مسأله تقاضای فرعون و پیروانش از موسی (ع) برای برداشته شدن بلاها و پیمان بستن با موسی (ع) مبنی بر ایمان آوردن و نقض پیمان در سوره‌های اعراف (آیات ۱۳۳ و ۱۳۴) و زخرف (۴۹ و ۵۰) بیان شده است.

۲،۶. غرق شدن فرعون و پیروانش در نیل

ماجرای غرق شدن فرعون و لشکریانش در ۱۲ سوره از سوره‌های قرآن بیان شده است؛ اما در سوره‌های شعراء و یونس و دخان شرح ماجرا مفصل تر از بقیه سوره‌ها بیان شده است؛ به هر حال با بررسی آیات قرآن می‌توان شرح ماجرا را این گونه بیان کرد:

الف) خروج شبانه موسی و بنی اسرائیل به فرمان خدا از مصر: به موسی دستور داده شد: بندگان مرا شبانه حرکت ده که شما تعقیب می‌شوید» (دخان/۲۳).

ب) فرعون در تعقیب بنی اسرائیل و یافتن آنها در صبحگاهان: «آنها به تعقیب بنی اسرائیل پرداختند و به هنگام طلوع آفتاب به آنها رسیدند» (شعراء/۶۰). این موضوع در دو سوره دخان/۲۳ و یونس/۹۰ نیز مطرح شده است.

ج) نگرانی بنی اسرائیل و دلداری موسی به آنها: «هنگامی که دو گروه همدیگر را دیدند یاران موسی گفتند «ما در چنگال فرعونیان گرفتار شدیم (موسی) گفت: چنین نیست یقیناً پروردگارم با من است، بزودی مرا هدایت خواهد کرد» (همان/۶۱).

د) شکافته شدن دریا با عصای موسی به فرمان الهی و عبور بنی اسرائیل از آن با سلامتی: «و به دنبال آن به موسی وحی کردیم: عصایت را به دریا بزن (عصایت را به دریا زده) و دریا از هم شکافته شد، و هر بخشی همچون کوه عظیمی بود! و در آنجا دیگران (لشکر فرعون) را نیز (به دریا) نزدیک ساختیم و موسی و تمام کسانی را که با او بودند نجات دادیم» (همان/۶۳-۶۵).

ه) وارد شدن فرعون و لشکریانش در دریا و غرق شدن آنها: بعد از عبور بنی اسرائیل و موسی (ع) از دریا، فرعون و لشکریانش برای تعقیب بنی اسرائیل وارد دریا شدند و غرق

نُنَجِّكَ بِدِينِكَ" این است که: ای فرعون ما بدن تو را از دریا نجات می‌دهیم و در می‌آوریم. و اگر بیرون آوردن بدن مرده فرعون را نجات بدن او خوانده، باز به خاطر همان اتحادی است که بین نفس و بدن هست، و این اتحاد باعث می‌شود عملی که با یکی از آن دو واقع شود به نحوی بر آن دیگری نیز واقع شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰/۱۷۵).

می‌توان گفت منظور آیه باقی ماندن بدن فرعون به همان حالت برای نسل‌های بعدی است چون بدن چندین فرعون به صورت مومیایی در یکی از اهرام مصر گذاشته شده و هم اکنون نیز برجاست و شاید بدن فرعون زمان موسی نیز در میان آنها باشد و این به راستی مایه عبرتی برای نسل‌های بعدی و حتی نسل کنونی بشر است و می‌توان گفت که این یکی از معجزات قرآن است که از باقی ماندن جسد فرعون برای نسل‌های بعدی خبر داده، آنها در محیط مکه که کسی از اهرام مصر و بدن‌های مومیایی شده آن کوچکترین اطلاعی نداشتند (جعفری، بی تا: ۵/۱۴۲ و قطب، ۱۴۱۲: ۳/۱۸۱۸).

فرعون در عهد قدیم

۷. فراغه انبیاء

کلمه «فرعون» به عنوان لقب پادشاهان مصر، در «عهد قدیم» برخلاف «قرآن» که فقط برای پادشاه زمان موسی (ع) به کار رفته است، برای پادشاهان زمان ابراهیم و یوسف نیز به کار رفته است. در حالی که در قرآن برای حاکم زمان یوسف (ع)، لفظ «مَلِک» (یوسف/۴۳، ۵۰، ۵۴، ۷۲ و ۷۶) و برای حاکم زمان ابراهیم تعبیر «الذی... اَنْ اَتَاَهُ اللّٰهُ الْمُلْک» (بقره/۲۵۸) به کار رفته است. با توجه به اولین کاربرد لفظ «فرعون» در عهد قدیم برای پادشاه زمان ابراهیم (ع) و سپس یوسف (ع)، قبل از بررسی فرعون زمان موسی (ع) به بررسی اجمالی فرعون زمان ابراهیم و یوسف (ع) می‌پردازیم.

۱,۷. فرعون زمان ابراهیم (ع)

در عهد قدیم لفظ «فرعون» به عنوان لقب پادشاهان مصر برای اولین بار، برای پادشاه زمان ابراهیم (ع) به کار رفته است. براساس «سفر پیدایش» در زمان ابراهیم نیز فرعون وجود داشته و ابراهیم با او ملاقات و گفتگو داشته است؛ در واقع این

که هر جانی و مجرم و گنهکاری دم از آن می‌زند، بی آنکه ارزشی داشته باشد یا دلیل بر تکامل و صدق گفتار او گردد. از نگاه قرآن ایمان در حال ضرورت و پس از نزول عذاب الهی ارزشی ندارد و پذیرفته نیست بلکه انسان باید در حال اختیار و از روی آگاهی و اراده ایمان بیاورد. (جعفری، بی تا: ۵/۱۴۱) در آیه ۱۸ سوره نساء نیز به عدم پذیرش چنین توبه‌ای اشاره شده است: «برای کسانی که کارهای بد را انجام می‌دهند و هنگامی که مرگ یکی از آنها فرا می‌رسد می‌گوید: «الآن توبه کردم» توبه نیست».

۴,۲,۶. جسد فرعون

قرآن در مورد جسد فرعون می‌فرماید: «فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِدِينِكَ لِيَتَّكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً...» (ولی امروز، بدنت را (از آب) نجات می‌دهیم تا عبرتی برای آیندگان باشی) (یونس/۹۲). در اینکه منظور از بدن در اینجا چیست، در میان مفسران گفتگو است، اکثر آنها معتقدند منظور همان جسم بی جان فرعون است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴/۱۹۰ و ابن عاشور، بی تا: ۱۱/۱۷۲ و زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۳۶۸-۳۶۹)، چرا که عظمت فرعون در افکار مردم آن محیط چنان بود که اگر بدنش از آب بیرون نمی‌افتاد بسیاری باور نمی‌کردند که فرعون هم ممکن است غرق شده باشد، و ممکن بود به دنبال این ماجرا افسانه‌های دروغین در باره نجات و حیات فرعون بسازند، لذا خداوند بدن بی جان او را از آب بیرون افکند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۷/۸). اما یکی از شبهاتی که پیرامون این آیه مطرح است این است که آیه مذکور دلالت می‌کند که خداوند فرعون را از غرق شدن نجات داد، چرا که از واژه «نجات» مفهوم رهایی به ذهن می‌رسد و این با آیات دیگری که بیانگر غرق شدن فرعون و همراهان اوست، تناقض دارد (معرفت، ۱۳۸۵: ۴۴۵). در پاسخ باید گفت کسانی که این شبهه را وارد کردند به واژه «بدن» دقت نکردند، زیرا این واژه به معنای جسدی بی جان است و اگر خداوند فرعون را از آب گرفته بود باید واژه بدن را پس از ننجیک نمی‌آورد، از این رو چنین این دو واژه در کنار هم به معنای نجات جسد بی روح فرعون است (معرفت، ۱۳۸۵: ۴۴۶). علامه طباطبایی می‌نویسد: «معنای جمله»

اخناتون بین سالهای ۱۳۴۰ تا ۱۳۷۰ بوده است (اهوراکي، ۱۳۸۸: ۱۶).

۵,۷. فرعون زمان موسی (ع)

سومین پیامبری که بعد از حضرت ابراهیم و یوسف، «عهد عتیق» تصریح دارد که در زمان او فرعون در مصر حکومت می‌کرده، حضرت موسی (ع) بوده است. اما، نکته‌ای قابل تأمل اینکه، از زمان تولد موسی (ع) تا زمان خروج ایشان با قوم بنی اسرائیل از دریا، دو فرعون در مصر حکومت می‌کرده‌اند؛ فرعون اول تا زمان اقامت موسی (ع) در مدین بر تخت حکومت می‌نشیند و پس از مردن او (خروج، ۲: ۲۳) فرعون دیگری در مصر حکومت می‌کند. از این جهت است که، موسی (ع) همراه برادرش هارون (ع)، در بازگشت از مدین به سوی مصر، نزد فرعون که جانشین فرعون است که در اووان سلطنت او موسی متولد شده بود، می‌روند. در ادامه به معرفی کامل این دو فرعون و حکومت آنها می‌پردازیم.

۸ فرعون اول زمان موسی (ع)

۱,۸. هویت فرعون اول

«عهد قدیم» از هویت فرعون اول در زمان موسی (ع) همانند فراغه قبلی در زمان ابراهیم و یوسف (ع) ذکری به میان نیاورده، هیچ تصریحی به نام او نکرده و به همان لقب معروف پادشاهان مصر (فرعون) اکتفا کرده است؛ اما اکثر دانشمندان تاریخ مصر برآنند که این فرعون «رامسس ثانی» است. او پادشاه سیمین از طبقه نوزدهم سلاطین مصر است که در زمان یونانیان به «سوستر» معروف بوده است و او معروفترین فراغنه و پادشاه قاهر و غالب بوده شهرهای بسیاری را مفتوح ساخته است. این فرعون به فرعون تسخیر و جبار نیز معروف است (هاکس، ۱۳۸۳: ۶۴۹ و ۸۱۵). درباره‌اش گفته‌اند که شخصیت افسانه‌ای عجیبی داشته و تاریخ از کمتر پادشاهی به شگفتی او یاد می‌کند (دورانت، ۱۳۶۵: ۲۵۳/۱).

فرضیه‌های دیگری نیز درباره نام و هویت این فرعون، بیان شده است؛ از جمله اینکه گفته‌اند باتوجه به زمان‌بندی خروج بنی اسرائیل، (تقریباً ۹۶۶ ق. م) نام این فرعون «تتموز سوم» (Thutmose III) از پادشاهان سلسله هیجدهم بوده است. از

دیدار بعد از مهاجرت ابراهیم به خاطر خشکسالی به سوی مصر، قلمرو حکومت فرعون صورت می‌گیرد (پیدایش، ۱۲: ۲۰-۹).

۲,۷. هویت فرعون ابراهیم (ع)

قاموس کتاب مقدس درباره هویت فرعون ابراهیم (ع) دو نظریه را مطرح می‌کند (هاکس، ۱۳۸۳: ۸۱۵). بر طبق نظریه اول، چون زمام ورود ابراهیم (ع) به مصر بر طبق عقیده عبرانیان ۱۹۲۰ سال قبل از مسیح بوده است، به زعم بعضی‌ها، با سلطنت «هکسوس» مطابق است و بر طبق نظریه دوم، ابراهیم (ع) قبل از آن سال به مصر رفته است، یعنی ابتدای سلطنت سلسله دوازدهمین و آن مطابق با حکومت «سیرتاسن ثانی» می‌باشد.

۳,۷. فرعون زمان یوسف (ع)

بر طبق «سفر پیدایش»، یوسف پیامبر نیز با «فرعون» پادشاه مصر معاصر بوده است (پیدایش ۳۹: ۱)؛ اما از آنجائی که یوسف (ع) همراه با پدر و برادرانش در سرزمین کنعان اقامت داشت، از حیطة حکومت تحت فرمان فرعون خارج بود، ولی به خاطر حسادت و کینه برادرانش نسبت به او، به دنبال خواب‌هایی که یوسف (ع) دیده بود و برای برادرانش بازگو کرده بود، آنها او را (یوسف) به قافله اسماعیلیان به بیست پاره نقره فروختند. این قافله، یوسف (ع) را در مصر به «فوطیفار» خواجه فرعون و سردار او فروختند و بدین سان یوسف (ع) از روی اجبار، به مصر برده شد و تا پایان عمر در قلمرو حکومت فرعون مصر زندگی کرد (پیدایش، ۳۷: ۱-۳۶).

۴,۷. هویت فرعون معاصر با یوسف (ع)

عهد قدیم از هویت فرعون یوسف (ع) همانند فرعون ابراهیم (ع)، ذکری به میان نیاورده و به همان لقب پادشاهان مصر بسنده کرده است؛ اما گفته شده که اسم او «یوسف» از فراغه «هیکسوس» یا شبانان می‌باشد (هاکس، ۱۳۸۳: ۹۶۹). هم عصر دانستن یوسف با حکومت «اخناتون» که پادشاهی موحد در مصر بوده است بعید شمرده شده، چرا که دوران یوسف ۱۸۰۰ سال قبل از میلاد بوده و دوران حکومت

کشتی؟ پس موسی ترسید و گفت: یقیناً این امر شیوع یافته است» (خروج: ۲: ۱۱-۱۴)

فرعون اول از ماجرای کشته شدن یکی از مصریان توسط موسی (ع) با خبر می‌شود. لذا تصمیم به قتل موسی (ع) می‌گیرد. موسی (ع) به خاطر ترس از کشته شدن از مصر فرار می‌کند و در سرزمین مدیان ساکن می‌شود. (خروج: ۲: ۱۵)

۴.۸. فرجام فرعون اول

زمانی که موسی (ع) از ترس کشته شدن توسط فرعون اول به خاطر قتل یکی از مصریان به کشور مدین مهاجرت کرده در آنجا تشکیل خانواده داده بود، حادثه مهمی در سرزمین مصر اتفاق افتاد و آن مرگ فرعون اول بود. البته، عهد قدیم اشاره‌ای به نحوه مرگ فرعون اول نکرده است (خروج: ۲: ۱۵-۲۳). گفته شده که فرعون اول هنگام مرگ ۸۵ (پین، ۱۳۷۱: ۲۲۸) یا ۹۰ (دورانت، ۱۳۶۵: ۱/ ۲۵۴) سال سن داشته است؛ صد پسر و پنجاه دختر از وی برجای ماند، فرزندان و فرزند زادگان وی به اندازه‌ای زیاد بودند که از ایشان طبقه خاصی در مصر پیدا شد و مدت چهار قرن دوام پیدا کرد؛ فرمانروایان مصر در مدتی بیش از صد سال از میان همین طبقه انتخاب می‌شدند (دورانت، ۱۳۶۵: ۱/ ۲۵۴).

۹. فرعون دوم زمان موسی (ع)

۱.۹. هویت فرعون دوم

«عهد قدیم» از هویت فرعون دوم در زمان حضرت موسی (ع) همانند فرعون اول، ذکری به میان نیاورده و به همان لقب معروف پادشاهان مصر (فرعون) بسنده کرده است؛ اما نامهای چندی برای این فرعون مطرح شده است. قاموس کتاب مقدس می‌گوید: «علما را در جواب این سؤال اختلاف است، برخی را عقیده این است که نامش «ثوتمس ثانی» است که تخمیناً یک صدسال بعد از فرعون اول زمان موسی می‌زیسته است و برخی دیگر براین عقیده‌اند که نام او «منفثاه» بوده است (هاکس، ۱۳۷۷: ۸۱۵).

دایرة المعارف کتاب مقدس با ارائه دو دلیل از طرف محققان، دو هویت را برای این فرعون مطرح می‌کند (محمدیان و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۳۵) دلیل اول: با توجه به

طرف دیگر بسیاری با توجه به ذکر نام «رعمسیس» در عهد قدیم چنین نتیجه می‌گیرند که نام او «ستی اول» (Seti I) پدر رامسس دوم (Rameses II) بوده است. (محمدیان و دیگران، بی تا: ۱۳۵) نام (رعمسیس) در عهد قدیم پنج بار ذکر شده است. (پیدایش، ۴۷: ۱۱-۱۱ - خروج، ۱: ۱۱ و ۱۲: ۳۷)، اعداد، ۳۳: ۳ و ۵).

۲.۸. فرعون اول و موسی (ع)

فرعون اول برای جلوگیری از گسترش جمعیت و قدرت بنی اسرائیل به دو شیوه متوسل می‌شد. اول اینکه، بنی اسرائیل را در کارهای سخت و طاقت فرسا به کار می‌گرفت و آنها را استثمار می‌کرد تا در موقعیت ضعف قرار گیرند. دوم اینکه، به قابله‌های عبرانی دستور داده بود که اگر فرزند پسری متولد شد، او را بکشند و فرزندان دختر را زنده بگذارند، اما قابله‌ها از خدا ترسیدند و از این فرمان سرپیچی کردند. در این ایام است که حضرت موسی (ع) نیز متولد می‌شود. در «عهد عتیق» در این باره می‌خوانیم:

«و پادشاه مصر به قابله‌های عبرانی که یکی را شفره و دیگری را فوعه بود، امر کرده، گفت: چون قابله گری برای زنان عبرانی بکنید، و بر سنگها نگاه کنید، اگر پسر باشد او را بکشید و اگر دختر بود زنده بماند، لکن قابله‌ها از خدا ترسیدند و آنچه پادشاه مصر به آنها گفت نکردند، بلکه پسران را زنده گذاردند» (خروج، ۱: ۱۵-۱۷)

۳.۸. آغاز درگیری موسی (ع) با فرعون اول

در سفر خروج درباره چگونگی آغاز این درگیری، چنین آمده است: «چو موسی (ع) بزرگ شد، نزد برادران خود بیرون آمد، و به کارهای دشوار ایشان نظر انداخته، شخصی مصری را دید که شخصی عبرانی را که از برادران او بود می‌زد. پس به هر طرف نظرافکنند چون کسی را ندید آن مصری را کشت و او را در ریگ پنهان ساخت. و روز دیگر بیرون آمد ناگاه دو مرد عبرانی منازعه می‌کنند. پس به ظالم گفت: چرا همسایه خود را می‌زنی. گفت: کیست که تو را بر ما حاکم و یا داور ساخته است؟ مگر تو می‌خواهی مرا بکشی چنانچه آن مصری را

خواهم آورد و شما را از بندگی ایشان رهایی دهم...» (خروج، ۶: ۱، ۵-۷، و ۷: ۱-۲)

موسی و هارون در دومین ملاقات خود با فرعون مجدداً از او می‌خواهند تا بنی اسرائیل را آزاد کند؛ اما فرعون به جای اجابت درخواستشان از آنها می‌خواهد که معجزه‌ای برایش بیاورند. در برابر خواست فرعون، هارون(ع) عصایش را می‌اندازد و آن عصا تبدیل به اژدها می‌شود. واکنش فرعون در برابر این معجزه، کمک خواستن از جادوگران برای مقابله با آن بود که نتیجه‌اش شکست ساحران در برابر معجزه هارون(ع) است. هارون(ع) پس از شکست ساحران، باز هم به درخواست موسی و هارون توجهی نکرد و بنا به گفته تورات بر سنگدلی و لجajتش افزود (خروج، ۷: ۱۰-۱۴).

۱۰. بلاهای ده گانه و واکنش فرعون

پس از شکست ساحران در برابر معجزه هارون(ع) و لجajت و عناد فرعون در برابر خواسته این دو، خدا برای تنبیه کردن فرعون بلاهای متعددی را بر وی و قومش فرو فرستاد تا شاید فرعون متنبه شده و قوم بنی اسرائیل را رها کند. تعداد بلاهای نازل شده بر فرعون و قومش بنا به نقل تورات در سفر خروج، ده بلا است.

بلاي اول: اولین بلاي نازل شده بر فرعون، بلاي خون است؛ بلايی که بوسیله عصای هارون تمام آب‌های مصر اعم از آب نهر و دریاچه و حتی آب ظرف‌ها به خون تبدیل شد (خروج، ۷: ۱۹-۲۲، ۲۴ و ۲۵). واکنش فرعون در برابر اولین بلا، افزایش عناد و لجajت او بود (خروج، ۷: ۲۲ و ۲۳).

بلاي دوم: دومین بلاي نازل شده بر فرعون و قومش، بلاي وزغ است که تمام سرزمین مصر را در بر گرفت (خروج، ۸: ۱-۶). فرعون از موسی(ع) خواست که با دعایش در نزد خدا این بلا را برطرف کند تا او به بنی اسرائیل اجازه خروج دهد؛ اما با برطرف شدن این بلا باز هم فرعون اجازه خروج به بنی اسرائیل نداد و برسنگدلی و لجajت خود افزود (خروج، ۸: ۱۲-۱۵).

بلاي سوم: بعد بلاي پشه آمد؛ بلايی که تمام سرزمین مصر را در بر گرفت (خروج، ۸: ۱۶-۱۸). فرعون در برابر این بلا

زمان‌بندی خروج بنی اسرائیل از مصر (تقریباً ۹۶۶ ق.م) نام این فرعون «آمنهوتپ دوم» (Amunhotep II) بوده است. دلیل دوم: با توجه به ذکر نام «رع‌مسیس» در سفر خروج (۱: ۱۱) بسیاری نتیجه می‌گیرند که نام این فرعون «رامسس دوم» (Rameses II) بوده است. مورس بوکای در کتاب خود برای هویت این فرعون فرضیه‌هایی را از طرف بعضی محققان مطرح می‌کند و از میان آنها فرضیه «میفتاح» جانشین «رامسس دوم» را بر می‌گزیند. (بوکای، ۱۳۷۴: ۳۰۶-۳۰۹) فرعون دوم زمان موسی(ع) به «فرعون خروج» نیز معروف است. (هاکس، ۱۳۷۷: ۶۵۰ و محمدیان و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۳۵)

۲،۹. فرعون دوم و رسالت موسی(ع)

پس از آنکه موسی از حوریب باز می‌گشت، به گفته تورات خدا سه معجزه را به او عطا کرد: مار شدن عصا، مبروص شدن دست هنگامی که آن را به زیر گریبان می‌برد، و خون شدن آبی که موسی از نهر بگیرد و بر روی خشکی بریزد. (خروج، ۴: ۲-۹) از تقاضاهای موسی(ع) از خدا این بود که کسی را همراهش به نزد فرعون بفرستد تا زبان گویای او باشد؛ چرا که معتقد بود مردی فصیح الکلام نیست. ابتدا خداوند با یادآوری مسأله آفرینش انسان و عطا کردن زبان و بیان به او، به موسی(ع) اطمینان می‌دهد که زبانش را گویا می‌کند؛ اما با درخواست مجدد موسی(ع)، خداوند با خشم و تندی، هارون(ع)، برادرش را به همراهش رهسپار می‌کند (خروج، ۴: ۱۴-۱۶).

بعد از ایمان بنی اسرائیل به موسی و هارون، این دو برای اولین بار به سراغ فرعون می‌روند و از او می‌خواهند که قوم بنی اسرائیل را بنا به خواست یهوه، رها کند؛ اما فرعون یهوه، خدای بنی اسرائیل را منکر شده و خواسته موسی و هارون مبنی بر آزادی بنی اسرائیل را نمی‌پذیرد (خروج، ۵: ۶-۹).

موسی(ع) به خاطر افزایش فشار فرعون بر آنها، شکایت را به نزد خدا می‌برد و به او اعتراض می‌کند که با فرستادنش به سوی بنی اسرائیل به این قوم بدی کرده است و وعده خود را مبنی بر رهایی بنی اسرائیل عملی نکرده است: «خداوند به موسی گفت: ... شما را از زیر مشقت‌های مصریان بیرون

بلای دهم: دهمین و آخرین بلا، مرگ فرزندان ارشد است. این بلا علاوه بر مصریان، بر بهایم آنها هم نازل شد؛ اما طبق وعده‌ای که خدا داده بود به بنی اسرائیل و بهایم آنها آسیبی نرسید (خروج، ۱۱: ۶-۷ و ۱۲: ۲۹-۳۰). فرعون در برابر این بلا (مرگ فرزندان ارشد) چاره‌ای جز تسلیم شدن در برابر خواسته موسی (ع) نداشت؛ به همین خاطر در همان شب نزول بلا، دستور خروج بنی اسرائیل از مصر به فرمان فرعون صادر شد (خروج، ۱۲: ۳۳-۳۳).

۱۱. فرجام فرعون و قومش

۱.۱۱. خروج بنی اسرائیل با اجازه فرعون

بعد از نازل شدن دهمین بلا که همان مرگ فرزندان ارشد در همه خانه‌های مصریان بود، فرعون به بنی اسرائیل اجازه داد تا از مصر خارج شوند (خروج، ۱۲: ۲۹-۳۳). «سفر خروج» کوچ بنی اسرائیل را اینگونه بیان می‌کند: «و بنی اسرائیل از رع‌مسیس به سکوت کوچ کردند، قریب ششصد هزار مرد پیاده، سوی اطفال. و گروهی مختلفیه بسیار نیز همراه ایشان بیرون رفتند...» (خروج، ۱۲: ۳۷-۴۱ و ۱۷: ۲۲).

۲.۱۱. پشیمانی فرعون و تعقیب بنی اسرائیل

پس از رهایی بنی اسرائیل، فرعون از تصمیم خود مبنی بر آزاد کردن بنی اسرائیل پشیمان گشت. قوم فرعون نیز که بعد از بلای دهم اصرار به رفتن بنی اسرائیل داشتند، اظهار پشیمانی کردند؛ از این رو تصمیم گرفتند که به تعقیب بنی اسرائیل بپردازند: «خداوند دل فرعون، پادشاه مصر را سخت ساخت تا بنی اسرائیل را تعاقب کرد و بنی اسرائیل به دست بلند بیرون رفتند. و مصریان را با تمام اسبان و ارابه‌های فرعون و سوارانش و لشکرش در عقب ایشان تاخته، بدیشان در رسیدند، وقتی که به کنار دریا نزد فم الحیروت، برابر بعل صفون فرود آمده بودند» (خروج، ۱۴: ۵-۹).

۳.۱۱. معجزه موسی (ع) و نجات بنی اسرائیل

موسی (ع) به فرمان خدا عصای خود را به دریا می‌زند، دریا شکافته می‌شود و بنی اسرائیل به سلامتی از دریا عبور می‌کنند. طبق روایت تورات در حین عبور بنی اسرائیل از دریا، فرشته خدا به شکل ستونی از ابر میان مصریان و بنی اسرائیل حائل

نیز بر لجاجت و سنگدلی خود افزود؛ به نحوی که حتی نصیحت جادوگران را نیز نپذیرفت (خروج، ۸: ۱۹).

بلای چهارم: سپس بلای مگس بود و تمام سرزمین مصر را در بر گرفت به جز منطقه جوشن که بنی اسرائیل در آنجا مقیم بودند. (خروج، ۸: ۲۴) باز فرعون دست به دامن موسی (ع) شد تا با دعایش به درگاه خدا این بلا را برطرف کند؛ اما به محض برطرف شدن بلا، باز هم فرعون به بنی اسرائیل اجازه خروج نداد. (خروج، ۸: ۲۹-۳۲)

بلای پنجم: پنجمین بلای نازل شده بر فرعون و قومش بلای ویا است. این بلا بر مواشی فرعون و قومش اعم از اسبان و شتران و... نازل شد و همه مواشی مصریان مردند؛ اما بر مواشی بنی اسرائیل نازل نشد. (خروج، ۹: ۴-۶) «اما دل فرعون سخت شده، قوم را رهایی نداد» (خروج، ۹: ۷).

بلای ششم: ششمین بلا، بلای دمل است؛ بدین صورت که به فرمان خدا، موسی و هارون مشت‌های خود را از خاکستر کوره پر کردند و در حضور فرعون به طرف آسمان پرتاب کرده که بر اثر آن دمل‌هایی در مصریان و بهایم آنها بیرون آمد (خروج، ۹: ۱۰ و ۱۱) اما باز فرعون بی توجهی کرد (خروج، ۹: ۱۲).

بلای هفتم: هفتمین بلا، بلای تگرگ است؛ اما این بلا نیز، همانند بلاهای نازل شده، به بنی اسرائیل که در سرزمین جوشن بودند آسیبی نرساند (خروج، ۹: ۲۲-۲۶). واکنش فرعون به این صورت است که ابتدا اظهار پشیمانی و گناه می‌کند و از موسی می‌خواهد که برای برطرف شدن بلا دعا کند؛ اما به محض برطرف شدن بلا، باز هم به خواسته موسی توجهی نکرده و بر لجاجت خود می‌افزاید (خروج، ۹: ۲۷ و ۲۸، ۳۳-۳۵).

بلای هشتم: هشتمین بلایی که بر فرعون و قومش نازل شد، بلای ملخ بود (خروج، ۱۰: ۱۲-۱۵) و فرعون همان واکنش های سابق را انجام می‌دهد (خروج، ۱۰: ۱۶-۲۰).

بلای نهم: نهمین بلا، بلای تاریکی است. (خروج، ۱۰: ۲۱-۲۳) بلای تاریکی، همانند دیگر بلاهای نازل شده جز بر عناد و لجاجت فرعون نیفزود. (خروج، ۱۰: ۲۷)

می‌شود تا بنی اسرائیل فرصت کافی برای عبور از دریا داشته باشند (خروج، ۱۴: ۱۹-۲۲).

۴.۱۱. غرق شدن فرعون و قومش

پس از عبور تمامی بنی اسرائیل از دریا، فرعون و قومش برای تعقیب آنها وارد دریا می‌شوند؛ اما طبق روایت تورات، خداوند با جلوه کردن به صورت ستونی از ابر و آتش در دریا، حرکت فرعون و قومش را برای تعقیب بنی اسرائیل آشفته و کند می‌کند و همین امر باعث ترس و دلهره مصریان می‌شود به نحوی که تصمیم می‌گیرند که از تعقیب بنی اسرائیل دست بردارند؛ اما به فرمان خدا حضرت موسی (ع) دست خود را به دریا می‌زند و دریا به حالت اولیه خود برمی‌گردد و فرعون و قومش در میان امواج سهمگین غرق می‌شوند. طبق روایت تورات هلاکت فرعون و قومش در هنگام طلوع صبح است (خروج، ۱۴: ۲۳-۳۱). سفر خروج، باب ۱۵ آیه ۴ نام دریایی که فرعون و قومش در آن غرق شده‌اند را «بحر قلزم» معرفی می‌کند. غیر از «سفر خروج» اسفار دیگر از «عهد عتیق» نیز این دریا را «بحر قلزم» معرفی کرده‌اند. (تثنیه، ۱۱: ۴ - یوشع، ۲: ۱۰ و ۲۳: ۲۴ - نحمیا، ۹: ۹-۱۱ - مزامیر، ۱۰۶: ۷-۱۱ و ۱۳۶: ۱۳-۱۵)

۱۲. مقایسه

در این بخش، به طور فهرست وار به مقایسه قرآن و عهد قدیم در معرفی فرعون زمان موسی (ع) پرداخته می‌شود.

۱،۱۲. آنچه از همه جهات یا برخی جهات بین قرآن و عهد قدیم مشترک است

۱- در قرآن و عهد قدیم اشاره‌ای به نام فرعون زمان موسی (ع) نشده است.

۲- به نظر می‌رسد در قرآن از یک فرعون در زمان موسی (ع) حکایت می‌کند؛ اما عهد قدیم از دو فرعون در زمان موسی (ع) حکایت می‌کند. فرعون اولی تا زمان اقامت موسی (ع) در مدین زنده هست و عهد قدیم اشاره‌ای به نحوه مرگ او نمی‌کند. فرعون دومی، از زمان نبوت موسی (ع) تا زمان خروج بنی اسرائیل از مصر، حکومت می‌کند و در قضیه تعقیب بنی اسرائیل در دریا غرق می‌شود.

۳- قرآن و عهد قدیم هر دو فشار و ستم فرعون زمان موسی (ع) بر بنی اسرائیل، که کشتن پسران و بردگی آنها می‌باشد را حکایت می‌کند.

۴- هم قرآن و هم عهد عتیق در فرار موسی (ع) به مدین از ترس کشته شدن توسط فرعون، مشترک هستند.

۵- قرآن و عهد عتیق درباره تقاضای موسی (ع) از خدا برای انتخاب هارون به عنوان زبان گویا و پشتیبان موسی (ع) مشترکند.

۶- هر دوی قرآن و عهد عتیق، بر پیروزی موسی و هارون بر ساحران فرعون مشترکند.

۷- قرآن و عهد عتیق، افزایش اذیت و آزار بنی اسرائیل توسط فرعون، بعد از مبعوث شدن موسی (ع) و شکایت بنی اسرائیل از موسی (ع) را، حکایت می‌کنند.

۸- قرآن و عهد عتیق، حرکت بنی اسرائیل را در شب به سوی دریا می‌دانند، البته عهد قدیم مفصل‌تر بیان می‌کند.

۹- قرآن و عهد عتیق در شکافته شدن دریا با معجزه حضرت موسی (ع) و گذشتن بنی اسرائیل از آن و غرق شدن فرعون اتفاق نظر دارند.

۱۰- قرآن و عهد عتیق درباره زمان هلاکت فرعون و قومش در هنگام طلوع آفتاب اتفاق نظر دارند (شعراء/۶۰ و خروج، ۱۴: ۲۳-۳۱).

۱۲، ۲. آنچه با وجود اختلاف در کم یا کیف بین قرآن و عهد قدیم مشترک است

۱- در قرآن داستان فرعون (طاغوت زمان موسی) به طور گزینشی، موجز و پراکنده در سوره‌های متعددی مطرح شده، اما در عهد قدیم، تقریباً به صورت یکجا و به ترتیب زمانی در «سفر خروج» بیان شده است.

۲- در قرآن، کلمه «فرعون» تداعی کننده پادشاه زمان موسی (ع) است، اما عهد قدیم صراحت دارد که قبل از موسی (ع) در زمان حضرت یوسف و ابراهیم هم، فرعون‌هایی وجود داشته است.

۳- در قرآن، کلمه فرعون دارای بار کاملاً منفی است، اما در «عهد قدیم» این کلمه، چنین معنایی را تداعی نمی‌کند، حتی

۱۳- در قرآن از ۷ بلای نازل شده بر فرعون بر اثر نفرین موسی(ع) حکایت می‌کند، اما در عهد قدیم از ده بلا سخن به میان آمده و اشاره‌ای به نفرین موسی(ع) نشده است.

۱۴- قرآن خروج بنی اسرائیل از مصر را به اذن خدا می‌داند؛ ولی در عهد عتیق با اذن فرعون و اصرار مصریان.

۱۲، ۳. آنچه اختصاص به قرآن دارد

۱- قرآن ذکر می‌کند که همسر فرعون از حامیان و مؤمنان به رسالت موسی است و از کشته شدن موسی توسط فرعون هنگام گرفته شدن از آب جلوگیری می‌کند؛ ولی در عهد قدیم ذکری از همسر فرعون نشده است.

۲- در قرآن موارد متعددی از رذائل اخلاقی فرعون بیان شده است؛ اما عهد عتیق در مقایسه با قرآن به موارد کمتری اشاره کرده است.

۳- در قرآن، فرعون انواع تهمت‌ها و جسارت‌ها را به موسی و هارون انجام می‌دهد؛ ولی در عهد عتیق از این تهمت‌ها و جسارت‌ها خبری نیست.

۴- در قرآن به انکار نبوت یوسف(ع)، توسط فرعون و پیروانش اشاره شده (غافر/ ۲۸ و ۳۴)؛ ولی در عهد عتیق به ناسپاسی فرعون به خدمات یوسف(ع) اشاره شده است (پیدایش، ۴۰: ۱-۲۳).

۵- قرآن فرعون را، مدعی الوهیت و ربوبیت معرفی می‌کند؛ ولی در عهد عتیق از این امور سخنی به میان نیامده است.

۶- در قرآن، فرعون کسانی که الوهیت او را نپذیرند تهدید به زندانی شدن می‌کند؛ ولی در عهد عتیق سخنی از آن به میان نیامده است.

۷- قرآن از وزیری به نام هامان برای فرعون حکایت می‌کند که نقش مهمی در اذیت و آزار موسی(ع) و بنی اسرائیل دارد (غافر/ ۲۳-۲۵ و قصص/ ۳۸)؛ ولی در عهد قدیم، سخنی از هامان نیست.

۸- در قرآن، اشراف فرعون از بزرگترین دشمنان موسی(ع) هستند (اعراف/ ۱۲۷)؛ ولی در عهد عتیق سخنی از اشراف فرعون نیست.

می‌توان گفت که این کلمه دارای بار کاملاً مثبت در داستان یوسف(ع) و فرعون زمانش می‌باشد.

۴- قرآن و عهد قدیم هر دو از سپرده شدن موسی(ع) بر آب، توسط مادرش به خاطر ترس از کشته شدن موسی توسط فرعون حکایت می‌کنند، با این تفاوت که در قرآن، مادر موسی(ع) به امر خدا این کار را می‌کند، ولی در عهد قدیم، مادر موسی(ع) خود تصمیم به چنین کاری می‌گیرد.

۵- عهد قدیم ذکر می‌کند که موسی(ع) پس از سپرده شدن به آب، به دست دختر فرعون افتاد؛ ولی قرآن همسر فرعون را ذکر می‌کند.

۶- در قرآن فرعون سه بار تصمیم به قتل موسی می‌گیرد و در عهد قدیم یک بار، آن هم توسط فرعون اول.

۷- در قرآن وحی بر موسی را در زمانی میداند که او با خانواده اش در راه بازگشت از مدین به سوی مصر است؛ ولی عهد قدیم وحی بر موسی را در زمانی بیان می‌کند که او در حال چرانیدن گله پدرزن خود «یترون» است و این وحی درست در زمانی است که فرعون اول در مصر از دنیا رفته است.

۸- در قرآن، مأموریت موسی(ع) هدایت فرعون و نجات بنی اسرائیل ذکر شده، اما در عهد عتیق مأموریت موسی(ع) نجات بنی اسرائیل به عنوان قوم برگزیده از چنگال فرعون دوم، بیان شده است.

۹- به گفته قرآن موسی(ع) خود را فرستاده رب العالمین می‌داند؛ ولی در عهد قدیم موسی و هارون(ع) خود را فرستاده خدای عبرانیان معرفی می‌کنند (زخرف/ ۴۶ و خروج، ۵: ۶-۹).

۱۰- در قرآن موسی و هارون به سوی فرعون و اشرافش می‌روند؛ ولی در عهد عتیق به سوی فرعون.

۱۱- در قرآن معجزه اصلی موسی(ع) مار شدن عصا و سفید شدن دست، بدون عیب است و در عهد عتیق مار شدن عصا و سفیدی دست بر اثر برص است (خروج، ۴: ۲-۹).

۱۲- در قرآن موسی(ع) نزد فرعون عصا می‌اندازد؛ ولی در عهد عتیق هارون(ع) (خروج، ۷: ۱۰-۱۴).

۱۹- قرآن از ایمان و توبه فرعون هنگام غرق شدن و پذیرفته نشدن آن توسط خداوند سخن گفته (یونس/۹۰-۹۱)، که در عهد عتیق سخنی از آن نیست.

۲۰- در قرآن از نجات بدن فرعون بعد از غرق شدن حکایت شده (یونس/۹۲)؛ اما در عهد عتیق سخنی از آن نیست.

۲۱- قرآن از عذاب شدید فرعون در جهان برزخ و عالم قیامت حکایت می‌کند؛ اما در عهد عتیق سخنی از آن نیست.

۴، ۱۲. آنچه اختصاص به عهد قدیم دارد

۱- در عهد قدیم به سرپیچی قابله‌ها از دستور فرعون مبنی بر کشتن فرزندان پسر، هنگام تولدشان اشاره می‌کند و سرپیچی قابله‌ها را ناشی از خداترسی آنها می‌داند، اما در قرآن در این باره سخنی به میان نیامده است.

۲- عهد قدیم از ساخته شدن شهر «رعمسیس» به فرمان فرعون حکایت می‌کند (خروج، ۱۲: ۳۷-۴۱ و ۱۷: ۱۳-۲۲)؛ ولی در قرآن اشاره‌ای به آن نشده است.

۳- قرآن اشاره‌ای به تعداد بنی اسرائیل هنگام خروج نمی‌کند؛ ولی عهد عتیق، تعداد را بیان می‌کند.

۴- در عهد قدیم حکایت شده است که خدا هنگام خروج بنی اسرائیل از مصر، روزها، در ستون ابر و شهباء در ستون آتش پیشاپیش آنها راه می‌رفت (خروج، ۱۲: ۳۷-۴۱ و ۱۷: ۱۳-۲۲)؛ اما در قرآن به این مسأله اشاره‌ای نشده است و قرآن خداوند را از این امور مبرا می‌داند.

۵- در عهد قدیم حکایت شده است که فرشته خدا به صورت ستونی از ابر بین مصریان و بنی اسرائیل حائل شده تا بنی اسرائیل فرصت کافی برای عبور از دریا داشته باشند (خروج، ۱۴: ۱۹-۲۲)؛ اما در قرآن به این مسأله اشاره نشده است.

۶- در قرآن به نام دریایی که فرعون در آن غرق شده اشاره‌ای نشده است؛ اما عهد عتیق معتقد است نام دریا «قلزم» بوده است (خروج، ۴: ۱۵).

۱۳. نتیجه

با مقایسه قرآن و عهد قدیم درباره موضوع فرعون و شخصیت او به این نتیجه کلی می‌رسیم که این موضوع اگرچه در هر دو کتاب مقدس مطرح شده اند، اما تفاوت‌هایی نیز بین آنها

۹- مهمترین شاخصه و امتیاز قرآن در بیان سرگذشت فرعون و دیگر طغیان‌گران، تأکید بر جنبه عبرت آموزی و هدایتی داستان است که آن را در بیان کلیت داستان، از عهد عتیق متمایز می‌سازد.

۱۰- در قرآن به ساخته شدن برجی بلند توسط هامان، به دستور فرعون اشاره شده است (قصص/۳۸)؛ اما در عهد عتیق به این موضوع اشاره نشده است.

۱۱- قرآن، فرعون را فردی مشرک، کافر به خدا و رسالت موسی(ع) و معجزاتش و منکر قیامت و حسابرسی معرفی می‌کند؛ ولی در عهد قدیم به این موضوعات اشاره نشده است.

۱۲- در قرآن، فرعون معتقد به وجود فرشتگان می‌باشد؛ ولی در عهد قدیم به این اعتقاد فرعون اشاره نشده است.

۱۳- در قرآن از بلایای نازل شده بر فرعون بر اثر نفرین موسی(ع) حکایت می‌کند، اما اگرچه در عهد قدیم از بلایا سخن به میان آمده ولی اشاره‌ای به نفرین موسی(ع) نشده است.

۱۴- در قرآن ساحران فرعون به خداوند ایمان می‌آورند (اعراف/۱۱۳-۱۲۲- شعراء/۳۸-۴۸- طه/۶۴-۷۰)، اگرچه فرعون آنها را تهدید به قتل و به دار آویختن می‌کند (اعراف/۱۲۴- طه/۷۱ و شعراء/۴۹)؛ ولی در عهد قدیم سخن از ایمان ساحران و تهدید فرعون نیست.

۱۵- در قرآن، فرعون بر قدرت و ثروت خود برای تحقیر کردن موسی(ع) می‌بالد، ولی در عهد قدیم سخنی از آن به میان نیامده است.

۱۶- قرآن از پیشگامی فرعون در ورود به جهنم همراه پیروانش حکایت می‌کند (هود/۹۸)؛ اما در عهد عتیق سخنی از آن نیست.

۱۷- در قرآن، سپاهیان فرعون نیز همانند او افرادی ظالم و مستکبر معرفی می‌شوند؛ ولی در عهد قدیم به ویژگی سپاهیان فرعون اشاره نشده است.

۱۸- در قرآن، به مجادله و نزاع فرعون و پیروانش در جهنم اشاره شده است (غافر/۴۷-۵۰)؛ اما در عهد عتیق سخنی از آن نیامده است.

اما موضوعات دیگری نیز وجود دارند که اگرچه به ظاهر در هر دو آمده، اما اختلافاتی جزئی در کم و کیف بیان آنها وجود دارد. مثلا اگرچه قرآن و عهد عتیق به آب انداختن موسی توسط مادرش را گزارش کرده اند، اما قرآن این کار را به دستور خدا و تورات آن را از سر ترس بر کشته شدن موسی می داند. یا آنکه به بیان قرآن، همسر فرعون موسی را از آب می گیرد، اما عهد عتیق دختر فرعون را ذکر می کند. یا مثلا در هر دو کتاب فرعون تصمیم به قتل موسی می گیرد، اما در قرآن سه بار و در عهد عتیق یک بار. عامل خروج بنی اسرائیل از مصر، اصرار مصریان است، اما قرآن آن را اذن الهی می داند.

منابع

- ۱- قرآن حکیم و شرح آیات منتخب، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ۲- نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی.
- ۳- کتاب مقدس (عهد قدیم و جدید)، ترجمه فارسی قدیم.
- ۴- آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- ۵- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحریر و التنویر، بی جا، بی نا.
- ۶- ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۹۸۸م). لسان العرب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۷- احوارکی، امیر. (۱۳۸۸). «حلقه مفقوده سریال یوسف با وصیت یعقوب به بنی اسرائیل»، نشریه هفت اقلیم (ویژه ادیان و مذاهب)، پیش شماره ۵-۴، ص ۲۱-۱۹.
- ۸- بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت.
- ۹- بوکای، موریس. (۱۳۷۴). مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله صفا، بی جا: دفتر نشر.
- ۱۰- پین، الیزابت. (۱۳۷۱). فرعونها هم می میرند، ترجمه حسن پستا، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (شرکت سهامی)، چاپ دوم.
- ۱۱- تقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸ ق). تفسیر روان جاوید، تهران: انتشارات برهان، چاپ سوم.

مشاهده می شود. قرآن کریم داستان فرعون را به طور موجز، پراکنده و گزینشی مطرح ساخته است؛ اما عهد قدیم آن را یک جا و به ترتیب زمانی در «سفر خروج» مطرح می کند. برای مقایسه این داستان در قرآن و عهد قدیم، می بایست وجوه اشتراک و اختلاف این داستان را در هر دوی قرآن و عهد عتیق جست. نتیجه اینکه برخی موضوعات هستند که فقط مد نظر قرآن بوده اند. به عنوان مثال می توان گفت بیان رذایل اخلاقی فرعون تنها در قرآن آمده است. فرعون قرآن نسبت به موسی و هارون رفتاری بی ادبانه و موهنانه دارد، ثروت خود را به رخ موسی می کشد و اگر کسی الوهیت او را نپذیرد به زندان و قتل تهدید می شود. جنبه عبرت آموزی که قرآن در داستان فرعون و سایر طغیان گران بر آن تاکید می کند از ویژگی های منحصر به فرد ارائه داستان قرآن است. از جمله موارد دیگری که در داستان فرعون، به قرآن اختصاص دارد، توبه فرعون در لحظات پایانی عمر خود به هنگام غرق شدن در دریاست.

اما برخی موضوعات نیز هستند که فقط عهد عتیق به آن پرداخته است. مثلا عهد عتیق به سرپیچی قابله ها از دستور فرعون برای کشتن فرزندان پسر اشاره می کند. یا اینکه عهد عتیق کمیت بنی اسرائیل به هنگام خروج از مصر را بیان می کند. از جمله موضوعات دیگری که تنها در عهد عتیق مطرح شده است، نام دریای «قلزم» است که فرعون در آن غرق شد و نیز بیان شده که فرشته الهی به صورت ابر بین بنی اسرائیل و مصریان حایل شد، تا بنی اسرائیل فرصت عبور از دریا را پیدا کنند.

مباحثی نیز وجود دارند که هم قرآن و هم عهد عتیق به آنها پرداخته اند و تقریبا به طور مشابه آن مباحث را مطرح کرده اند. به عنوان مثال در هیچ یک از تورات و قرآن اشاره ای به نام فرعون زمان موسی نشده است. هر دوی قرآن و عهد عتیق بر ظلم و ستم فرعون اشاره کرده اند. فرار موسی به مدین از ترس کشته شدن توسط فرعون در هر دو کتاب مقدس گزارش شده است و در نهایت هر دو کتاب پیروزی موسی بر فرعون را متذکر می شوند.

- ۱۲- جعفری، یعقوب. (بی تا). تفسیر کوثر، بی جا: بی نا.
- ۱۳- حسینی همدانی، سید محمد حسین. (۱۴۰۴ ق). *انوار درخشان*، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران: کتابفروشی لطفی، چاپ اول.
- ۱۴- دورانت، ویل. (۱۳۶۵). *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام، ع. پاشایی، امیرحسین آریان پور، تهران: بی نا، چاپ اول.
- ۱۵- رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- ۱۶- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۸۷). *مفردات الفاظ قرآن کریم*، ترجمه حسین خداپرست، قم: نوید اسلام، چاپ اول.
- ۱۷- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ سوم.
- ۱۸- سازندگی، محمد مهدی. (۱۳۸۹). *تاریخ انبیاء از آغاز آفرینش تا عروج عیسی*، قم: مبارک، چاپ اول.
- ۱۹- شوشتری (مهرین)، عباس. (۱۳۷۴). *فرهنگ کامل لغات قرآن*، بی جا: گنجینه، چاپ سوم.
- ۲۰- طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
- ۲۱- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۲- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). *تفسیر جوامع الجامع*، ترجمه مترجمان، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۲۳- _____ (۱۳۶۰). *مجمع البیان*، ترجمه مترجمان، تهران: انتشارات فراهانی.
- ۲۴- طبری، محمدبن جریر. (۱۳۶۲). *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بی جا: اساطیر، چاپ سوم.
- ۲۵- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۶- طبیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات اسلام.
- ۲۷- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ ق). *تفسیر الصافی*، تهران: الصدر.
- ۲۸- قاسمی، حمید محمد. (۱۳۸۸). *اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستانهای انبیاء در تفاسیر قرآن*، تهران: سروش، چاپ چهارم.
- ۲۹- قرائتی، محسن. (۱۳۸۳). *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
- ۳۰- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
- ۳۱- _____ (۱۳۷۶). *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۲- قطب، سید بن ابراهیم شاذلی. (۱۴۱۲ ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت و قاهره: دارالشروق، چاپ هفدهم.
- ۳۳- محمدیان، بهرام. (۱۳۸۰). *دایره المعارف کتاب مقدس*، تهران: روز نو، چاپ اول.
- ۳۴- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۵). *نقد شبهات پیرامون قرآن کریم*، ترجمه حسن کلیم باشی، علی اکبر رستمی، میرزا علیزاده و حسن خرقانی، قم: نشر التمهید، چاپ اول.
- ۳۵- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ ق). *تفسیر الکاشف*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول.
- ۳۶- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۷- میرزا خسروانی، علی رضا. (۱۳۹۰). *تفسیر خسروی*، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران: انتشارات اسلامیه، چاپ اول.
- ۳۸- هاشمی رفسنجانی، اکبر و محققان مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۳). *فرهنگ قرآن*، کلید راهیابی به موضوعات و مفاهیم قرآن کریم، قم: بوستان کتاب، (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- ۳۹- هاکس، جیمز. (۱۳۷۷). *قاموس کتاب مقدس*، تهران: اساطیر، چاپ اول.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۳۹-۵۶

معرفت‌شناسی دینی؛ مقایسه دیدگاه‌های قاضی عضدالدین ایجی و علامه حلی

محمد سعیدی مهر* فرزاد فتاحی**

چکیده

معرفت‌شناسی دینی در واقع محصول رویکرد معرفت‌شناختی به معارف دینی است. در سنت اسلامی، دغدغه طرح منسجم مباحث معرفت‌شناسی دینی در میان متکلمان بیش از فیلسوفان مسلمان به چشم می‌خورد. علامه حلی و قاضی عضدالدین ایجی دو متکلم برجسته مسلمان‌اند که به مسائل مهمی در حوزه معرفت‌شناسی (به‌طور عام) و نیز معرفت‌شناسی دینی (به‌طور خاص) از جمله تعریف علم، اقسام علم، امکان دستیابی به علم، تعریف نظر، وجوب نظر و... پرداخته‌اند. هرچند در بسیاری از این مباحث معرفت‌شناختی، این دو متکلم رویکرد کمابیش مشابهی اتخاذ کرده‌اند، مهم‌ترین اختلاف آن‌ها بر سر نحوه وجوب نظر است؛ ایجی به پیروی از غالب متکلمان اشعری از شرعی بودن وجوب نظر دفاع می‌کند درحالی‌که علامه حلی به‌مثابه یک متکلم امامی که قائل به حسن و قبح عقلی است، به عقلی بودن این وجوب باور دارد.

واژه‌های کلیدی

معرفت‌شناسی دینی، علم، وجوب نظر، قاضی ایجی، علامه حلی.

مقدمه

مباحثی با عنوان «معرفت‌شناسی دینی» زاده می‌شود. این شاخه از معرفت‌شناسی در واقع محصول رویکرد معرفت‌شناختی به معارف دینی است. امروزه این مباحث عمدتاً از سوی فیلسوفان دین و غالباً ناظر به بررسی دو

تردیدی نیست که معرفت دینی، به‌مثابه بخشی از معارف بشری، می‌تواند موضوعی برای تحقیق و پژوهش معرفت‌شناسانه واقع شود و از همین‌جاست که مجموعه

رویکرد عقل‌گرایی و ایمان‌گرایی طرح می‌شود.^۱ معرفت دینی، از آن‌جا که در سنخ کلی معرفت با سایر معرفت‌ها یکسان است، مشمول تمام بحث‌های عام معرفت‌شناسانه قرار می‌گیرد. با این حال، ویژگی‌های خاص این نوع از معرفت موجب شده که افزون بر آن مباحث مشترک و عام، بحث‌های خاصی نیز درباره آن مطرح شود که چه بسا در سایر حوزه‌های معرفتی کاربرد ندارند.

به نظر می‌رسد دغدغه‌های ناظر به طرح منسجم مباحث معرفت‌شناسی دینی در میان متکلمان مسلمان بیش از فیلسوفان مسلمان است؛ با این‌که پرداختن به بحث معرفت‌شناسی در آثار جامع فلسفی کمتر دیده می‌شود و این مباحث به صورت پراکنده در منطق و نیز مباحث مربوط به علم و نفس‌شناسی وجود دارد اما در بین متکلمان، اهتمام به این‌که در مدخل آثار کلامی خودشان تحت عنوان «نظر» به این بحث بپردازند و آن را بر معرفت دینی تطبیق کنند، فراوان وجود دارد.

شاهد آن‌که در آغاز عموم کتاب‌های جامع کلامی در دوران میانه و متاخر کلام، با مجموعه‌ای کمابیش منسجم از این مباحث مواجه هستیم؛ بخشی از آن‌ها، مباحث عام معرفت‌شناختی است مانند ماهیت علم، اقسام علم، چگونگی کسب علم و معرفت، شکاکیت، محدودیت‌های معرفتی و... و برخی به معرفت دینی اختصاص دارد مانند وجوب نظر در مسائل اعتقادی، اولین واجب معرفتی و... به عنوان مثال نوبختی در کهن‌ترین و اولین منابع کلامی شیعی یعنی کتاب *الیاقوت*، هر چند به اجمال به بحث‌های معرفت‌شناختی پرداخته است. (نوبختی، ۱۴۱۳ق: ۲۷-۲۹)

صرف‌نظر از قضاوت در مورد آراء خاص متکلمان در این باب، این نکته قابل تامل است که آن‌ها دغدغه ارائه مباحث معرفت‌شناختی در قالب یک فصل مستقل را پیش از آن‌که

در غرب شکل بگیرد، داشته‌اند. ورود متکلمان به موضوعاتی چون تعریف علم و معرفت، تقسیمات مختلف علم، بحث از امکان معرفت دینی و به تبع آن مسأله شکاکیت، منابع و روش‌های شناخت، مسأله صدق و توجیه و... زمینه مناسبی را برای تبیین و تحلیل آراء متکلمان فراهم آورده است

ما در این مقاله با استخراج و تبیین مباحث مربوط به معرفت‌شناسی دینی مطرح در آثار علامه حلی به‌عنوان یک فقیه و متکلم امامی و قاضی عضدالدین ایجی به‌منزله یک متکلم اشعری مسلک، این مسأله را مورد مذاقه قرار می‌دهیم که قاضی ایجی و علامه حلی دقیقاً به چه سرفصل‌هایی از معرفت‌شناسی به‌طور عام و معرفت‌شناسی دینی به‌طور خاص پرداخته‌اند؟

با مروری بر آثار متکلمان مسلمان و از جمله آثار کلامی قاضی عضدالدین ایجی و علامه حلی می‌توان مباحث معرفت‌شناختی مورد توجه آنان را در محورهای زیر طبقه‌بندی کرد:

۱. تعریف علم و امکان حصول آن برای انسان (مقابله با شکاکیت)؛
۲. امکان حصول علم و معرفت نسبت به متعلقات ایمان دینی (مبدأ و معاد)؛
۳. راه عام کسب علم و معرفت خداوند، «نظر» است و نظر، علم را افاده می‌کند؛
۴. نظر کردن در معرفت خداوند متعال واجب و ضروری است (عقلاً یا شرعاً).

جرجانی در شرح عنوان «المرصد الثانی فی تعریف مطلق العلم»، ضمن برشمردن مراحل مباحث معرفت‌شناختی ایجی در المواقف، می‌گوید:

متکلم ناگزیر است که (قبل از پرداختن به مسائل علم کلام) چند چیز را تبیین کند: اول ماهیت «علم»؛ دوم تقسیم علم به ضروری و مکتسب؛ سوم اشاره به ثبوت علم ضروری که (علوم غیر بدیهی و غیر ضروری) به آن منتهی می‌شود؛

برای نمونه‌ای از این بحث بنگرید به: (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶،

فصل سوم؛ اکبری، ۱۳۹۰: ۱-۱۸)^۱

خود را بیان داشته و در پایان تحت عنوان «نظر مختار»، تعریف خویش از علم را ارائه کرده است. وی به طور کلی آراء و نظرات درباره مطلق علم را به شکل زیر برمی‌شمارد:

الف. کسانی که علم را بی‌نیاز از تعریف می‌دانند: فخررازی از جمله کسانی است که در یک موضع، تصور کنه ماهیت علم را ضروری، بدیهی و غیراکتسابی و در نتیجه بی‌نیاز از تعریف می‌داند و در این زمینه به دو استدلال تمسک می‌جوید.^۳

ب. نظر کسانی که علم را قابل تعریف می‌دانند:

قائلان به تعریف علم از طریق تقسیم:

امام محمد غزالی یکی از اندیشمندان است که معتقد است تصور حقیقت علم، ضروری نیست بلکه نظری است و برای دست یازیدن به آن، به تعریف نیاز است اما این کار سخت و دشوار است. در واقع غزالی بر این باور است که از طریق نوعی تقسیم و با ذکر مثال می‌توان تا حدودی به شرح معنی علم راه یافت. (غزالی، ۱۹۷۸م: ۷۴-۸۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳: ۴۰۴-۴۰۳)

قائلان به تعریف مطلق علم:

مدافعان این دیدگاه نه تنها تعریف حقیقت علم را ضروری نمی‌دانند، که آن را قابل تعریف دانسته و علم مطلق را تعریف کرده‌اند. البته در میان این مذهب نیز اختلاف وجود دارد؛ زیرا هر یک مطابق زاویه دید خود، حدی را ارائه کرده که لزوماً با تعاریف ارائه‌شده از سوی دیگران هم‌خوانی ندارد. صاحب‌المواقف به صورت فهرست‌وار به تعاریف مختلفی اشاره کرده است:

عده‌ای از طرفداران مکتب اعتزال علم را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «علم، اعتقاد مطابق با واقع درباره یک شیء است». (قاضی عبدالجبار، ۱۹۵۸م: ۱۷، ۱۳) قاضی ابوبکر باقلانی در تعریف علم گفته است: «علم، معرفت مطابق با واقع نسبت به معلوم است». (باقلانی، ۱۹۸۷م: ۲۵) ابوالحسن اشعری نیز در تعریف علم، از دو تعبیر متفاوت بهره برده است؛ یک بار

چهارم بیان احوال (و خصوصیات) «نظر» و توضیح این مطلب که نظر (صحیح) علم را در پی خواهد داشت؛ پنجم بیان مسیری که نظر در آن قرار می‌گیرد و به مطلوب (که همان علم است) می‌رسد. (متکلم از آن جهت به این مباحث می‌پردازد که) از راه همین مباحث به اثبات عقائد و نیز اثبات مباحث دیگری نائل می‌آید که عقاید، بر آن‌ها متوقف است. (یادآوری این نکته ضروری است که) متکلم در خود علم کلام به این‌گونه مباحث - یعنی گزاره‌های اکتسابی‌ای که اثبات عقاید دینی بر آن‌ها متوقف است - می‌پردازد تا در این زمینه به علم دیگر نیازمند نباشد.^۱

۱. چیستی علم و معرفت و اقسام آن

پرسش از ماهیت علم و معرفت، باب ورود در حوزه معرفت‌شناسی است و پیش از هرگونه بحث ناظر به معرفت، پرسش از چیستی خود معرفت است که سر برمی‌آورد. متکلمان مسلمان نیز به‌خوبی این نکته را دریافته و در ابتدای مباحث معرفت‌شناسی خویش، به تحلیل و نقد تعاریف مختلف علم و معرفت پرداخته‌اند.^۲

به‌طور کلی، دغدغه و انگیزه اصلی متکلمان مسلمان، ارائه تعریفی روشن و جامع و مانع از علم است؛ به‌گونه‌ای که با امکان تحصیل آن سازگار باشد. ما نیز به تبع مطالب موجود در آثار قاضی عضدالدین ایجی و علامه حلی، به توصیف و تحلیل بررسی‌های این دو متکلم مسلمان در باب تعریف علم می‌پردازیم.

در پاسخ به پرسش از حقیقت علم، دیدگاه‌های مختلفی مطرح می‌شود؛ برخی آن را ضروری و بی‌نیاز از تعریف می‌دانند و برخی آن را نظری می‌پندارند. این دسته دوم نیز یکسان نمی‌اندیشند؛ عده‌ای تعریف و تحدید آن را سخت می‌پندارند و در مقابل، پاره‌ای از اندیشمندان به تعریف علم دست زده و تعاریف متعدد و مختلفی را عرضه داشته‌اند.

قاضی عضدالدین ایجی دیدگاه‌های فوق را گردآوری کرده و به توضیح آن‌ها پرداخته و در کنار رد و قبول آن‌ها، نظرات

محل علم را در نظر گرفته و عبارت «هو الذی یوجب کون من قام به عالما» یا «هو الذی یوجب کون من قام به اسم العالم» را به عنوان تعریف علم ذکر کرده است. یک بار نیز با تأکید بر متعلق علم، آن را این گونه تعریف کرده است: «ادراک المعلوم علی ما هو به».

از سوی دیگر ابن فورک دست به تعریفی متفاوت زده و در عبارتی جالب و خواندنی آورده است: «ما یصح ممن قام به اتقان الفعل». همان طور که ملاحظه می شود به خلاف تعریف های پیش گفته، ابن فورک در تعریف علم از «اتقان فعل» بهره برده و شاید بتوان گفت علم را با عمل پیوند زده است؛ چراکه وی معتقد است علم، استحکام عمل و اتقان فعل را در پی خواهد داشت.

پیش تر گفتیم که امام رازی در یک موضع گیری معتقد است که علم، ضروری و بدیهی و بی نیاز از تعریف است اما وی در موضعی دیگر، نه تنها از تصور ضروری علم دست کشیده، بلکه آن را قابل تعریف دانسته و به تعریف آن همت گمارده است: «انه اعتقاد جازم مطابق لموجب». فخر رازی در این تعریف، علاوه بر مطابقت با عالم خارج به منزله شرط صدق، بر «سبب» و «موجب» (یعنی بدهت، ضرورت و استدلال) و نیز جزم تأکید کرده است و برای آن سه قسم (بدیهیات، ضروریات و نظریات) برشمرده است (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۲).

ایجی همچنین تعریف حکما و فلاسفه از علم را چنین نقل می کند: «هو حصول صوره الشیء فی العقل» (علم، حصول صورت شیء در عقل است) یا «هو تمثیل ماهیه المدرک فی نفس المدرک» (علم، تمثیل ماهیت مدرک در نفس مدرک است). (خواججه نصیر، ۱۳۸۵: ۲۶-۲۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۷۶-۶۲).

صاحب المواقف، پس از برشمردن دیدگاه های مختلف درباره مطلق علم و ذکر تعاریف متعدد آن، سعی می کند تعریفی ارائه کند که نقایص تعاریف پیش گفته را نداشته باشد

و در عین حال، تصور و تصدیق یقینی را نیز شامل شود. به عبارت دیگر قاضی ایجی در تلاش است تعریفی جامع و مانع به دست دهد. برای دستیابی به این هدف، وی علم را این طور تعریف می کند: «علم، صفتی است که باعث می شود محل آن صفت (شخص دارنده آن صفت)، میان معانی تمییز دهد؛ به شرط آن که خلاف آن تمییز، محتمل نباشد» (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۷۷).

در این تعریف، «معانی» در برابر «اعیان محسوس به حواس ظاهر» آورده شده است. به عبارت دیگر صاحب المواقف با ذکر این قید، ادراکات حواس ظاهری و تمییز میان آن ها را از دایره مصادیق علم خارج کرده است. به زبان ساده تر، با ملاحظه «تمییز بین معانی» پی می بریم که طبق دیدگاه قاضی ایجی، ادراکات ما نسبت به امور حسی، علم نیستند. صاحب المواقف، خود بر این نکته تأکید کرده است؛ چنان که عبارت او در این زمینه، کاملا گویاست: «معانی، اختصاص به امور عقلی دارد و بدین ترتیب، ادراک حواس از حد علم خارج می شود» (همان: ۸۴).

قید دیگری که در تعریف فوق خودنمایی می کند، «عدم احتمال [عقلی] خلاف آن تمییز» است. این قید، مواردی مانند ظن، شک، وهم و جهل مرکب را خارج می کند.

شاید بتوان به عنوان نقدی بر تعریف مختار ایجی، این نکته را ذکر کرد که این تعریف، جامع نیست؛ زیرا ادراکات حواس ظاهری را شامل نمی شود. همچنین، این تعریف شامل علم واجب تعالی نمی شود؛ مگر قائل به حلول صور علمی در ذات حق تعالی باشیم. افزون بر این، تعریف ایجی شامل علم حضوری هم نمی شود.

در مقابل، علامه حلی، علم را از اقسام اعتقادات می داند و اعتقاد را نیز چنین تعریف می کند: «هی امور غنیه عن التعریف یمكن الحکم فیها بالنفی و الاثبات»؛ اعتقادات، اموری بی نیاز از تعریف هستند که می توان درباره آن ها حکم به اثبات و نفی کرد. ویژگی دیگر اعتقادات، قابلیت اتصاف به

لزوما لا یجد الی الانفکاک عنه سیلا؛ علم ضروری آن است که با نفس مخلوق تلازم می‌یابد به‌گونه‌ای که نفس قادر نیست از این علم انفکاک یابد (باقلانی، ۱۹۸۷م: ۲۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۹۰-۹۱). ایجی در تعریفی مشابه از علم ضروری می‌گوید: «هو ما لا یكون تحصله مقدورا للمخلوق» (همان: ۹۳)؛ علم ضروری آن است که متعلق قدرت مخلوق قرار نمی‌گیرد.

باقلانی و به تبع او ایجی در تعریف علم ضروری بر ارتباط آن با قدرت انسان (یا سایر مخلوقات عالم) تأکید دارند؛ با این تفاوت که باقلانی به وضعیت پس از حصول این نوع علم و ایجی به وضعیت قبل از حصول آن نظر دارد. در نظر باقلانی علم ضروری علمی است که انسان پس از حصول قادر بر جدایی از آن نیست و در نظر ایجی علم ضروری، علمی است که در تحصیل آن قدرت انسان دخالتی ندارد.

ایجی متناظر با تعریف علم ضروری، علم کسبی را آن می‌داند که تحصیل آن با قدرت حادث در انسان مقدور است: «و الکسبی یقابل الضروری فهو المقدور تحصیله بالقدره الحادئه» (همان: ۹۵) توجه به این نکته لازم است که آوردن قید «حادث» برای قدرت، برخاسته از دیدگاه ایجی به‌مثابه یک متکلم اشعری در باب افعال اختیاری است که بر اساس آن قدرت بر انجام افعال اختیاری از سوی خداوند در فاعل مختار حادث می‌شود.

یکی دیگر از اقسام علم که قاضی عضدالدین ایجی سعی در تعریف آن داشته، علم «نظری» است. عبارت وی در این زمینه چنین است: «و اما النظری فهو ما یتضمنه النظر الصحیح»؛ علم نظری آن‌گونه از علم است که نظر صحیح، متضمن آن است (همان: ۹۶). همان‌طور که مشاهده می‌شود، ایجی قائل به نوعی رابطه تضمن میان نظر صحیح و علم نظری است. دو سوال عمده‌ای که در این‌جا مطرح می‌شود

نفی و اثبات و صدق و کذب است. با این قید، تصور، جملات انشائی، مرکب تقیدی و... از دایره اعتقادات خارج می‌شوند و تنها تصدیق است که عنوان اعتقاد بر آن اطلاق می‌شود. صاحب مناہج الیقین، اعتقاد را به جازم و غیر جازم تقسیم می‌کند. اعتقاد جازم یا مطابق با واقع است یا غیر مطابق با واقع. اعتقاد جازم مطابق با واقع نیز یا ثابت است که عنوان علم بر آن اطلاق می‌شود یا غیر ثابت است که تقلید نام می‌گیرد (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۰).

درست است که علامه حلی در کتاب مناہج الیقین فی اصول الدین، اعتقادات به‌عنوان مقسم علم را بی‌نیاز از تعریف قلمداد کرده است، با وجود این در کتاب نهاییه المرام فی علم الکلام نیز علم را بی‌نیاز از تعریف دانسته و اختلافات علما بر سر حقیقت علم را ناشی از شدت ظهور آن ارزیابی کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۹ق: ۶-۵).

با این تفصیل می‌توان این‌گونه جمع‌بندی کرد که هرچند از منظر علامه حلی علم بی‌نیاز از تعریف است، اما ایشان با بهره‌گیری از نوعی «تقسیم» به تعریف مدنظر خویش از «علم» دست یافته است: علم عبارت است از اعتقاد جازم مطابق با واقع ثابت. همچنین ایشان برای علم ویژگی‌هایی بر می‌شمارد؛ از جمله اتصاف به صدق و کذب، جازم بودن، مطابق بودن و ثابت بودن (ضروری یا مبتنی بر استدلال).

۲. اقسام علم

در یک تقسیم اولی، علم یا حادث است یا قدیم؛ علم قدیم به حق تعالی اختصاص دارد و به ضرورت یا کسب متصف نمی‌شود و علم حادث یا ضروری است یا مکتسب.

صاحب المواقف در ادامه سعی می‌کند به تعریف علم ضروری در برابر علم کسبی بپردازد و در کنار آن و برای وضوح و تمایز بیشتر و بهتر به تعریف علم بدیهی و علم نظری هم همت می‌گمارد.

بنابر نقل ایجی، قاضی ابوبکر باقلانی علم ضروری را این‌گونه تعریف کرده است: «هو الذی یلزم نفس المخلوق

این است که اولاً نظر صحیح چیست؟ و ثانیاً رابطه تضمن کدام است؟

پاسخ سوال اول را به بحث «نظر» موکول می‌کنیم. اما معنای تضمن میان نظر صحیح و علم نظری از نظر ایجی آن است که از یک طرف اگر نظر صحیح حاصل شود، لاجرم علم را در پی خواهد داشت و بعد از حصول علم اگر اضداد علم (مثل خواب یا غفلت) بر انسان عارض نشود علم از میان نخواهد رفت. از طرف دیگر نیز علم نظری حاصل نخواهد شد مگر از راه نظر صحیح (همان: ۹۶).

به نظر می‌رسد که تعریف قاضی عضدالدین ایجی از علم نظری، وضوح لازم را ندارد؛ چراکه به درستی مشخص نیست مراد وی از «تضمن» چیست. وی از یک طرف تأکید می‌کند که میان نظر صحیح و علم نظری رابطه تولید و ایجاب برقرار نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که رابطه‌ای علی میان نظر صحیح و علم نظری برقرار شود. از طرف دیگر وی قائل به رابطه توالی میان نظر صحیح و علم نظری هم نیست و از دیدگاه وی نمی‌توان گفت علم نظری آن است که به دنبال نظر صحیح حاصل می‌شود؛ چراکه این تعریف برخی ضروریات را نیز شامل می‌شود؛ زیرا در برخی از موارد، علم ضروری نیز (صرفاً) به دنبال نظر و التفات حاصل می‌شود و این توالی، منحصر به علم نظری نیست. همان‌طور که ملاحظه می‌کنید تنها حاصل توضیحات صاحب‌المواقف این است که تضمن به معنای تولید و ایجاب یا توالی نیست. اما این‌که معنای تضمن چیست، از توضیحات وی چیزی دست‌گیر خواننده نمی‌شود و از این جهت شاید بتوان گفت که تضمن از دیدگاه ایجی، معنایی سلبی دارد تا ایجابی.

علامه حلی نیز همانند قاضی ایجی، برای علم دو قسم کلی بر می‌شمارد: ضروری و مکتسب (یا کسبی). هریک از ضروری و مکتسب نیز بنا بر استقراء، مواردی را در بر می‌گیرد؛ وی به نقل از اندیشمندان کهن (اوائل) اولیات، بدیهیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و

قضایای فطریه القیاس را ذیل علوم ضروری قرار می‌دهد (خواجه نصیر، ۱۳۸۵: ۳۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۵).

در اندیشه علامه، علم ضروری یا خود به خود، ابتدائاً و بدون نیاز به واسطه و سبب حاصل می‌شود مثل استحاله ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین یا در حصول خود به شرایط و اسبابی نیازمند است که بدون آن‌ها، تحقق نمی‌یابد مثل مشاهدات و مجربات (همان: ۱۶۵).

او ضمن تقسیم علم ضروری به تصور و تصدیق، برای هر یک تعریفی جداگانه به دست می‌دهد: تصور ضروری آن است که محتاج به طلب و کسب نیست و تصدیق ضروری آن است که تصور دو طرف قضیه، برای حکم و تصدیق کافی باشد. تصور کسبی و تصدیق کسبی نیز مقابل تصور ضروری و تصدیق ضروری هستند و خود به خود روشن می‌شوند (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۴).

پیش‌تر گفتیم که علامه حلی علم را اعتقاد جازم ثابت مطابق با واقع ثابت می‌داند و قابلیت اتصاف به نفی و اثبات و صدق و کذب را از ویژگی‌های اعتقاد و به تبع آن از ویژگی‌های علم برمی‌شمارد و از این راه، تصور را از دایره علم خارج می‌سازد. اما در این‌جا مشاهده می‌کنیم که تصور را از اقسام علم (ضروری) به حساب می‌آورد. به نظر می‌رسد که این دو تقسیم با یکدیگر چندان سازگاری ندارند. علامه حلی فاعل علوم ضروری را خداوند می‌داند و این علوم را به الله تبارک و تعالی منتسب می‌کند اما در علوم مکتسب، فاعلیت نفس عالم را مورد تأکید قرار می‌دهد. (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۵) وی برای اثبات مدعای خویش این‌گونه استدلال می‌کند: فاعل علم مکتسب، نفس عالم است چراکه هر کدام از ما بالوجدان در درون نفس خود می‌یابیم که علم کسبی با قصد، داعی و انگیزه ما ایجاد و حاصل می‌شود و به سبب انصراف و بی‌توجهی مان نیز از میان خواهد رفت (همان: ۱۶۵). اما فاعل انواع علوم ضروری، خداوند است و این علوم پس از حصول استعداد در نفس

دور و تسلسل باطل هستند و آنچه که بر آن دو متوقف باشند نیز باطل هستند. در نتیجه اگر برخی از تصورها و تصدیق‌های ما ضروری نباشند لازمه‌اش این است که هیچ تصور و تصدیقی برای ما حاصل نشود اما بالوجدان می‌یابیم که این‌گونه نیست و برخی از تصورها و تصدیق‌ها برای ما حاصل است (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۹۸).

همان‌طور که از عبارات الموافق برمی‌آید، ایجی برای اثبات علوم ضروری به استحاله دور و تسلسل تمسک کرده است. چراکه تصور و تصدیق کسی، از راه تصور و تصدیق دیگر حاصل می‌شود. آن تصور و تصدیق دیگر، اگر ضروری باشد، مدعای ما (ضروری بودن برخی از تصورها و تصدیق‌ها) اثبات می‌شود و اگر ضروری نباشد پس مکتسب است. این تصورها و تصدیق‌های مکتسب نیز به نوبه خود به تصورها و تصدیق‌های دیگر متکی هستند. اگر این سلسله تصورها و سلسله تصدیق‌های کسی به تصورها ضروری و تصدیق‌های ضروری منتهی نشود، هیچ‌گاه هیچ تصور کسی و تصدیق کسی حاصل نخواهد شد.

علامه حلی نیز برای اثبات این که برخی علوم ما ضروری و پاره‌ای از آنها بدیهی‌اند، تنها به ذکر یک استدلال ساده و رایج بسنده می‌کند:

می‌دانیم که برخی از علوم ضروری هستند و بعضی دیگر، کسی [نمی‌توان پذیرفت که همه علوم ما بدیهی هستند یا همه علوم ما کسی هستند؛ چراکه] اگر همه دانستی‌های ما بدیهی باشند، معنایش این است که ما نسبت به هیچ امری جهل نداشته باشیم [چراکه همه امور به نحو بدیهی نزد ما حاضر هستند] و اگر همه ادراکات ما نظری باشند [و به ادراکات بدیهی منتهی نشوند] گرفتار دور یا تسلسل خواهیم شد [هر ادراکی مبتنی بر ادراک دیگر است؛ آن ادراک دوم نیز بر ادراک دیگر و ...] و اگر این سلسله به یک علم بدیهی نینجامد، لازمه‌اش این است که اساساً هیچ علمی برای نفس

حاصل می‌شوند؛ در حالی که علوم نظری، در اثر فعل ما و به دنبال استعداد حاصل از علوم ضروری تحقق می‌یابند (همان: ۱۶۵)

۳. امکان حصول علم و معرفت (مخالفت با شکاکیت)

مسأله شکاکیت، در تاریخ اندیشه بشری سابقه‌ای دیرین دارد و می‌توان رد پای آن را تا سوفسطایی‌های پیش از سقراط پی گرفت. آن‌گونه که از آثار علامه حلی و قاضی ایجی برمی‌آید، در زمانه این دو متکلم بزرگ نیز اندیشه‌ها و استدلال‌های شکاکان مطرح بوده است؛ تا جایی که این دو متکلم خود را ملزم به طرح و نقد این دیدگاه‌ها می‌دانسته‌اند. قاضی عضدالدین ایجی و نیز علامه حلی برای ویران کردن اساس شکاکیت و برای مقابله ریشه‌ای با این پدیده، با روشی یکسان، با پذیرفتن اصل «مبنای‌گرو»، نظامی معرفتی را بنا نهاده‌اند که در آن، هر تصور یا تصدیقی از دو حال خارج نیست؛ یا ضروری است یا کسی است که به ضروری منتهی می‌شود. بدین منظور، پس از تعریف علم و تقسیم آن به ضروری و کسی، علوم ضروری و اقسام آن را اثبات می‌کنند و در ادامه «نظر» را به منزله راه همگانی کسب معرفت و حصول علم، پیش روی طالبان حقیقت قرار می‌دهند.

۱,۳ اثبات علوم ضروری

پاسخ قاضی ایجی به این پرسش که چه دلیلی بر تحقق علوم ضروری داریم، در این عبارت مختصر و موجز خلاصه می‌شود: «بعضه ضروری بالوجدان»؛ وجدان حاکی از آن است که دست کم برخی از اقسام علم (تصور و تصدیق) ضروری‌اند. وی مدعی است که هر یک از ما با مراجعه به وجدان خویش درمی‌یابند که به برخی امور (تصوری یا تصدیقی) بالضرورة علم دارد. صاحب‌المواقف به این اندازه بسنده نمی‌کند و برای تحکیم و استواری بیشتر مدعا، استدلالی تنبیهی نیز ارائه می‌کند: اگر نپذیریم که برخی از تصورها و تصدیق‌های ما ضروری هستند، تصورها و تصدیق‌های ما به دور و تسلسل منتهی می‌شوند. می‌دانیم که

ما محقق نشود؛ حال آن‌که بالوجدان می‌دانیم که به برخی امور آگاه هستیم (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۴).

۲.۳ اقسام علوم ضروری و اثبات آن‌ها

قاضی ایجی، دلیل طرح این بحث را این‌گونه بیان می‌دارد: از آن‌جا که علوم کسی (عقاید دینی و غیر آن) به علوم ضروری منتهی می‌شوند، ما ناگزیریم تحقق (اقسام) علم ضروری را نیز ثابت کنیم. به بیان دیگر از آن‌جا که علوم ضروری، مبادی اولیه علوم کسی هستند، اگر علوم ضروری تحقق و ثبوت نداشته باشند، هیچ علم کسی تحقق و ثبوت پیدا نمی‌کند. لذا بر عالم دینی لازم است که پیش از هر چیز همت خود را مصروف اثبات علم ضروری و اقسام آن کند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۲۲).

از نظر قاضی ایجی، علوم ضروری به سه دسته وجدانیات، حسیات و بدیهیات تقسیم می‌شوند. این متکلم اشعری نفع وجدانیات در علوم را کم می‌داند و برای آن‌ها کاربردی در علوم قائل نیست؛ چراکه بین افراد مختلف، مشترک نیست و نمی‌توان با تمسک به آن، بر دیگران اقامه حجت کرد. در نتیجه از بحث در مورد وجدانیات صرف‌نظر کرده، صرفاً به حسیات و بدیهیات می‌پردازد.

براساس احتمال عقلی، دیدگاه‌ها درباره علوم ضروری و یقینی (حسیات و بدیهیات) به چهار دسته کلی تقسیم می‌شود: کسانی که هم حسیات و هم بدیهیات را یقینی و ضروری می‌دانند، دسته‌ای که حسیات را یقینی و ضروری نمی‌دانند اما بدیهیات از دیدگاه آنان ضروری و یقینی است، گروهی که حسیات را یقینی و ضروری تلقی می‌کنند اما ضروری و یقینی بودن بدیهیات را انکار می‌کنند و سرانجام عده‌ای که نه حسیات را یقینی و ضروری می‌دانند و نه بدیهیات را.

صاحب‌المواقف اکثر مردم را معترف به حسیات و بدیهیات می‌داند و از آن‌جا که سه دیدگاه دیگر در این زمینه را نفی

می‌کند، می‌توان وی را جزء دسته اول (قائلان به ضروری و یقینی بودن حسیات و بدیهیات) تلقی کرد.

دیدگاه دوم آن است که حسیات یقینی و ضروری نیستند اما بدیهیات، ضروری و یقینی هستند. ایجی این دیدگاه را منتسب به افلاطون، ارسطو، بطلمیوس و جالینوس می‌داند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۸۷) اما در صحت این انتساب تشکیک می‌کند؛ چراکه طبق نظریات این چهار شخصیت بزرگ، آن‌ها علوم خود را به حسیات منتهی می‌کنند و اگر پایه معرفتی حسیات سست شود، در واقع همه علمی که مایه فخر و مباهات آن‌هاست نیز سست و متزلزل خواهد شد. با این استدلال، صاحب‌المواقف مدعای این گروه را این‌گونه تبیین می‌کند که این افراد معتقدند به مجرد حس و حسیات، برای عقل جزم حاصل نمی‌شود بلکه باید امور دیگری به این حس منضم و ملحق شود تا عقل در امور حسی حکم جزمی دهد اما این‌که این امور انضمامی چیست و چه زمانی و چگونه برای ما حاصل می‌شود، برای ما معلوم و مشخص نیست (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۲۶).

مدافعان این دیدگاه برای اثبات مدعایشان این‌گونه استدلال می‌کنند: حکم عقل در امور حسی یا مربوط به قضایای کلی است یا درباره قضایای جزئی. درباره قضایای کلی عقل نمی‌تواند حکم جزمی دهد؛ چراکه حس فقط می‌تواند بعضی از مصادیق موجود را بررسی کند و نه همه مصادیق را. به‌عنوان مثال، حس فقط می‌تواند بعضی از مصادیق آتش را بررسی کند و نه همه مصادیق آتش را. در نتیجه عقل نمی‌تواند براساس این موارد حکم کلی دهد.

حکم عقل درباره قضایای جزئی نیز از دیدگاه این افراد پذیرفتنی، ضروری و یقینی نیست. این گروه با برشمردن موارد متعددی که حس در امور جزئی به اشتباه می‌افتد، سعی می‌کنند یقینی و ضروری بودن احکام عقل در قضایای جزئی مربوط به امور حسی را نیز منکر شوند. در واقع این افراد سعی دارند با نشان دادن اشتباهات حس در برخی موارد،

با این استدلال می‌توان بدیهیات را فرع بر حسیات دانست. کما این‌که مشهور است: «من فقد حسا فقد علما». مدافعان این دیدگاه با استناد به این موضوع که حسیات، اصل هستند و بدیهیات، فرع بر حسیات، مدعی هستند که از انکار و رد بدیهیات (به‌عنوان فرع)، انکار و رد حسیات (به‌عنوان اصل) لازم نمی‌آید! منکران یقینی و ضروری بودن بدیهیات موارد متعددی را مطرح می‌کنند که علی‌رغم حکم جزمی عقل در برخی موارد، بدیهی، یقینی، ضروری و صادق نیستند. این گروه با استناد به این موارد نقض، این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کنند که جزم عقل درباره قضایای بدیهی، یقینی، ضروری و قابل اعتماد نیست (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۸-۹۳).

پاسخ کلی صاحب‌المواقف این است که اگر تمام مواردی را که به آن‌ها استناد شده بپذیریم، باز نمی‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که احکام عقل درباره امور بدیهی، یقینی و ضروری نیست.

چهارمین و آخرین دسته‌ای که قاضی عضدالدین به آن‌ها اشاره می‌کند، سوفسطایی‌ها هستند که نه حسیات را یقینی می‌دانند و نه بدیهیات را. با توجه به این که سوفسطایی‌ها وثوق و اعتماد به علوم ضروری (حسیات و بدیهیات) را رد می‌کنند، در عمل به علوم کسبی نیز خدشه وارد می‌کنند؛ چراکه علوم کسبی و نظری به علوم ضروری و یقینی منتهی می‌شوند و در واقع علوم نظری فرع بر علوم ضروری هستند. اگر بپذیریم که علوم یا ضروری هستند یا کسبی، با توجه به این که سوفسطایی‌ها هر دو گونه (ضروری و کسبی) را مورد انکار قرار می‌دهند، می‌توان گفت آن‌ها قائل به بن‌بست معرفتی هستند و به‌طور کلی نسبت به ادراک، علم و معرفت انسانی به دیده تردید نگریسته‌اند.

سوفسطایی‌ها می‌گویند اگر اشکالات ما وارد باشد، سخن ما در انکار بدیهیات و نیز انکار حسیات، اثبات می‌شود و اگر با دقت و نظر پاسخ مناسبی در دفاع از یقینی و ضروری بودن حسیات ارائه شود، نشان‌دهنده این است که حسیات و

اثبات کنند که سایر احکام جزئی عقل درباره امور حسی نیز یقینی و ضروری نیستند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۹۳-۸۷؛ جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۲۷-۱۴۴).

ایجی به این استدلال، این‌گونه پاسخ می‌دهد: مقتضای شبهات و مواردی که این گروه درباره عدم اعتبار حکم حس (حکم عقل در امور حسی) چه در کلیات و چه در جزئیات مطرح می‌کنند، این است که عقل به مجرد حس و احساس، جزم حاصل نمی‌کند؛ خواه در قضایای جزئی خواه در قضایای کلی. اما ما می‌گوئیم جزم عقل چه در کلیات چه در جزئیات به مجرد تحقق احساسی از طریق حواس پنج‌گانه تحقق نمی‌یابد بلکه باید امور دیگری نیز به این حس اضافه و منضم شوند تا جزم عقل حاصل شود. حال اگر در مواردی (همچون مصادیقی که این گروه به آن استناد می‌کنند) این امور فراهم نشوند، عقل حکم جزمی صادر نمی‌کند و در این موارد احتمال خطا وجود دارد اما این بدان معنا نیست که جزم عقل (در مواردی که احساس با آن اموری که به آن‌ها اشاره شد، همراه است) در امور مربوط به حس، مورد وثوق و اعتماد نیست. علاوه بر این، بالبداهه مشاهده می‌کنیم که حکم عقل و جزم عقل درباره قضایایی مثل این‌که «خورشید نورافشان است» یا «آتش حرارت دارد» صادق است (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۴۴-۱۴۵).

دیدگاه سومی که صاحب‌المواقف به صورت تفصیلی به آن اشاره می‌کند عبارت است از یقینی و ضروری دانستن حسیات و انکار ضروری و یقینی بودن بدیهیات. این گروه بدیهیات را فرع بر حسیات و در نتیجه ضعیف‌تر از حسیات می‌دانند؛ چراکه در ابتدای خلقت انسان فطرت او خالی از هرگونه ادراکی است و سپس به مرور زمان با به‌کار بستن حواس درباره امور جزئی و انتزاع صور کلی از این جزئیات، عقل احکام کلی (اعم از بدیهی، ضروری و نظری) را صادر می‌کند.

بدیهیات، نظری هستند و نه ضروری! (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۱۲۰-۱۱۸)

با توجه به این نکته و با توجه به این که سوفسطائی‌ها منکر هرگونه علم ضروری و نظری هستند، قاضی عضدالدین ایچی با استناد به سیره علمای محقق توصیه می‌کند که با اهل سفسطه وارد گفت‌وگو و مناظره نشوید؛ چراکه آب در هاون کوبیدن است و حاصلی در پی ندارد.

صاحب المواقف پیشنهاد می‌کند که هنگام مواجهه با سفسطه‌بازان، آن‌ها را با مسائل و اموری مواجه کنید که ناچار به پذیرش آن‌ها هستند تا از این طریق عناد آن‌ها در انکار موجودات ظاهر و آشکار شود. به عنوان مثال از سوفسطائی بپرسید که آیا می‌پذیرید بین لذت و درد و بین وارد شدن در آتش و وارد شدن در آب و نیز بین دیدگاه‌های شما و مخالفان‌تان تمایز و تفاوتی دیده می‌شود؟ اگر پاسخ مثبت داد، معنایش این است که تحقق درد، لذت، آتش، آب و نیز وجود خودش را پذیرفته و از مذهب سفسطه خارج شده است و اگر پاسخ او منفی بود و باز به عناد و انکار دامن زد، پیشنهاد مشفقانه و عالمانه این متکلم اشعری و شاید همه فرزندگان عالم این است که او را در آتش بیندازید و آن‌قدر بزنید تا به درد (که از جمله امور حسی است) و تفاوت درد و لذت (که در زمره بدیهیات است) اعتراف کند (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۸۶-۱۸۸).

علامه حلی نیز با روشی تقریباً مشابه به مخالفت با شکاکان می‌پردازد. ایشان، ویژگی اصلی اهل سفسطه را «انکار علم، به طور مطلق» می‌داند و آن‌ها را به سه دسته عندی، عنادیه و لأدریه تقسیم می‌کند:

عندیه: عندی‌ه کسانی هستند که وجود اشیاء را انکار نمی‌کنند بلکه به وجود همه اشیاء معترف هستند اما معتقدند راهی برای شناخت اشیاء وجود ندارد.

عنادیه: عنادیه از سر عناد، لجبازی و تکبر، دست به انکار اشیاء خارجی می‌زنند.

لأدریه: لأدریه نیز همه اشیاء را انکار می‌کنند اما انکارشان از سر مکابره و معانده نیست بلکه به دو استدلال - هر چند ضعیف - تکیه می‌کنند.

لأدریه می‌گویند براهین، بر بنیان‌ها و مقدمات سست و ناصحیحی استوارند لذا نمی‌توان به وسیله آن‌ها علم به اشیاء خارجی پیدا کرد. اگر از لأدری‌گراها پرسیده شود که به کدامین دلیل، مقدمات استدلال‌ها (قضایایی که به عنوان مقدمات استدلال به کار می‌روند) از نظر شما مورد قبول و پذیرش نیستند؟ پاسخ خواهید شنید: واضح‌ترین، بدیهی‌ترین و صریح‌ترین قضایا، استحاله ارتفاع نقیضین و استحاله اجتماع نقیضین است. (علم به این که نفی و اثبات، نه قابل جمع هستند و نه قابل رفع). از آن‌جا که بدیهی‌ترین و واضح‌ترین قضایا، باطل هستند، دیگر به سایر قضایا نیز اعتماد و اتکایی نخواهیم داشت و وقتی بنیاد قضایا به عنوان مقدمات استدلال‌ها بر باد رود، هیچ علم تصدیقی نظری حاصل نخواهد شد.

هرچند علامه حلی برای پاسخ مستدل به اشکالات وارد بر استحاله ارتفاع نقیضین و اجتماع نقیضین و نیز نشان دادن سستی و بی‌رمقی استدلال‌های لأدری‌گرایانه جد و جهد تام از خود نشان می‌دهد اما در نهایت بر بی‌ثمری این تکاپو تاکید می‌کند:

۱. این گروه و سخن‌هایشان شایسته پاسخ‌گویی نیست چرا که گفت‌وگو و تبادل نظر، تنها در جایی تحقق می‌یابد که دو طرف بحث، بر یک سری مقدمات اتفاق نظر داشته باشند. لأدری‌گراها از آن جهت که حتی استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین را نمی‌پذیرند، قابلیت مناظره را ندارند چرا که حتی اگر استدلال شما را بپذیرند، خواهند گفت: البته سخن شما صحیح و متقن است و دلیلی بر مدعای شماست اما از کجا معلوم غیر دلیل نباشد؟! و بلکه دلیلی بر نقض مدعای شما نباشد؟! (چرا که از نظر آن‌ها دلیل بودن و غیر دلیل بودن، قابل جمع در یک شیء هستند!)

می‌کند تا تعریف دقیق و روشنی از «نظر» ارائه دهد. این متکلم اشعری، چهار تعریف از «نظر» برمی‌شمارد و حول آن‌ها بحث خود را سامان می‌دهد (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۸۹-۲۰۳).

الف. قاضی ابوبکر باقلانی در تعریف نظر می‌گوید: «نظر، آن فکری است که به‌وسیله آن، علم یا غلبه ظن طلب می‌شود». همان‌طور که از این عبارت برمی‌آید باقلانی نظر را یکی از اقسام فکر می‌داند. به عبارت دیگر، از نگاه او فکر، در حکم جنس نظر است و فصل آن، طلب علم یا غلبه ظن است. معنای این سخن آن است که نمی‌توان هرگونه فکری را نظر خواند بلکه تنها آن فکری که به علم یا ظن منتهی شود، نظر خواهد بود. با توجه به این‌که قاضی ایجی در دفاع از تعریف باقلانی جد و جهد تام از خود نشان داده و سعی در رفع همه اشکالات وارد بر این تعریف داشته است، می‌توان گفت که قاضی ایجی نیز این تعریف را پذیرفته است؛ هرچند به پذیرش دیدگاه باقلانی، تصریح نمی‌کند.

ب. کسانی که «ارباب تعالیم» نامیده می‌شوند و قائل به تعلیم و تعلم مجهولات به‌وسیله معلومات هستند بر این باورند که نظر عبارت است از اکتساب مجهول به‌وسیله معلومات سابق بر مجهول. آن‌ها نظر را این‌گونه تعریف می‌کنند: «ترتیب امور معلوم یا مظنون به‌منظور دستیابی به امری دیگر».

ج. برخی بر این باورند که نظر، مجرد تصور (و صرف توجه به) مطلوب ادراکی است. طبق این دیدگاه، از آن‌جا که فیض مبدأ هستی، عام و دائمی است، هرگاه ما به مطلوبی توجه کنیم، حق تعالی آن را بر ما افاضه می‌کند و در این راه نیازی به استعانت و طلب از معلومات پیشین‌مان نیست.

د. فخررازی، کسب و اکتساب درباره تصورات را منتفی و ممتنع می‌داند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۸۲-۸۱). لذا در تعریف نظر که راه اکتساب معلوم‌های نظری و کسبی است، فقط به تصدیق و راه آن پرداخته و می‌گوید: «نظر، ترتیب تصدیق‌ها

۲. بعضی گفته‌اند سوفیست‌ها را با چوب بزیند. اگر به وجود درد و رنج اعتراف نکردند، از حدود انسانیت خارج شده‌اند و اگر رنج و الم را احساس کردند و قائل به تفاوت میان ضرب و شتم دیدن و مورد ضرب و شتم قرار گرفتن شدند، در واقع به قضایای عقلیه (و از جمله استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین) اعتراف کرده‌اند.

علامه حلی چندان با طرح پیشنهادی موافق نیست چراکه یک سوفیست می‌تواند به وجود و احساس درد اعتراف کند و در عین حال بگوید: «این چیزی را که من احساس کردم، ممکن است خطا باشد. کما این‌که در سایر موارد، حس دچار اشتباه می‌شود» (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۱۷۶-۱۷۴).

به نظر می‌رسد نکته اخیری که ایشان بدان اشاره می‌کند، جالب است و حتی با فرض ضرب و شتم، یک سوفیست می‌تواند وجود حقایق خارجی را انکار کند! البته هدف این طرح، اقناع نظری به‌صورت مستقیم نیست، شاید هدف آن باشد که شخص به‌صورت بالفعل در موقعیتی قرار گیرد که از لجاج و عناد خود دست بردارد.

۴. معرفی و تبیین راه حصول علم نظری

راه رسیدن به معرفت، مرحله دوم کار متکلمان اسلامی در مباحث معرفت‌شناسی است. در مرحله قبل که شامل چیستی معرفت و اقسام آن بود، قاضی ایجی و علامه حلی به بحث نشستند و اینک نوبت آن رسیده که راه پیشنهادی آنان برای تحصیل علم و معرفت یعنی «نظر» را بازشناسیم. در این قسمت، پس از تعریف نظر، به اقسام نظر و ارتباط آن با علم و معرفت خواهیم پرداخت.

۱.۴ تعریف نظر

قاضی عضدالدین ایجی بعد از طرح مباحثی در باب علم، وارد بحث نظر می‌شود؛ چرا که راه تحصیل علم نظری را نظر می‌داند. علاوه بر این، وی به‌عنوان یک متکلم در راه اثبات عقاید دینی و به‌ویژه معرفت خداوند کوشش می‌کند و در این راه، به ابزار «نظر» محتاج است. بدین منظور، سعی

برای رسیدن به تصدیق‌های دیگر است» (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۱۲۱).

علامه حلی نظر را این‌گونه تعریف می‌کند: «ترتیب امور ذهنی به‌منظور دستیابی به امری دیگر» (علامه حلی، ۱۳۸۵: ۷۵؛ ۱۴۱۵ق: ۱۸۱؛ ۱۳۶۳ق: ۳).

امور ذهنی به دو دسته تصور و تصدیق اطلاق می‌شوند؛ لذا گاهی تصویرها (اعم از جنس، فصل، عرض خاص و عرض عام) را کنار هم قرار می‌دهیم تا تصویری دیگر حاصل شود که به این گونه از نظر، «تعریف» گفته می‌شود و گاه دو یا چند تصدیق را به‌دنبال یکدیگر می‌آوریم و درصدد علم به یک گزاره برمی‌آییم. این شق از نظر، «استدلال» نامیده می‌شود.

نکته مثبتی که در تعریف فوق قابل ردیابی بوده و خود علامه نیز به آن اشاره کرده است، این است که این تعریف همه علل چهارگانه را در خود جای داده است؛ به‌طوری که می‌توان ترتیب، امور ذهنی، دستیابی به امر دیگر و انسان ناظر را به ترتیب به‌مثابه علت صوری، علت مادی، علت غایی و علت فاعلی آن ذکر کرد. از این جهت، این «حد» را می‌توان دارای کمال دانست (علامه حلی، ۱۳۸۵: ۷۶).

۲،۴ وجوب نظر در معرفت خداوند متعال

آن‌گونه که صاحب‌المواقف ادعا می‌کند معتزله و اشاعره بلکه همه مسلمانان در این مورد اتفاق و اجماع دارند که معرفت خداوند متعال و نظر در معرفت حق تعالی واجب است. آنچه در میان معتزله و اشاعره سبب اختلاف و تضارب آراء شده، راه اثبات وجوب نظر است و نه اصل آن. در مسلک اشعری، راه اثبات وجوب نظر، «اجماع» و «نقل و سمع» است. اما معتزلیان ادعای متفاوتی دارند و راه آن را «عقل» می‌دانند.

قاضی ایجی، اصحاب و هم‌مسلکان اشعری‌اش را به دو دسته تقسیم می‌کند؛

دسته اول کسانی هستند که صرفاً به ظواهر آیات و روایاتی بسنده می‌کنند که دلالت ظنی و نه قطعی بر وجوب نظر در معرفت خداوند دارند؛ مانند «قل انظروا ماذا فی خلق السموات و الارض» (یونس/۱۰۱) و نیز «فانظر الی آثار رحمت الله کیف یحیی الارض بعد موتها» (روم/۵۰).

دسته دوم، گونه‌ای از استدلال را چاشنی اجماع و نقل کرده و می‌گویند: اجماع مسلمانان بر آن است که معرفت خداوند متعال واجب است و این معرفت حاصل نمی‌شود مگر از راه نظر و در واقع، نظر مقدمه معرفت به خداوند است و جز این طریق نمی‌توان به شناخت حق دست یازید. از طرفی می‌دانیم که به لحاظ فقهی و اصولی «مقدمه واجب، واجب است» پس می‌توان گفت نظر که مقدمه معرفت خداوند به‌عنوان امری واجب است، خود نیز وجوب دارد. در نتیجه باید اذعان داشت نظر در معرفت خداوند، واجب است (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۲۵۱-۲۵۲).

آنچه از عبارات قاضی ایجی برمی‌آید گواه این مطلب است که وی در زمینه وجوب نظر، دیدگاه معتزله را نمی‌پسندد و در میان اشعری‌ها نیز در دسته دوم جای می‌گیرد و با تمسک به اجماع مسلمین و نیز اعتقاد به نظر به‌عنوان تنها راه حصول معرفت خداوند، نظر را واجب می‌شمارد.

در مقابل، علامه حلی همگام با معتزله، وجوب عقلی نظر را می‌پذیرد و به دفاع از آن می‌پردازد و نیز مسلک اشعری‌ها مبنی بر وجوب شرعی نظر را مطرود می‌انگارد. وی در اثبات وجوب عقلی نظر، دقیقاً همان استدلال معتزلی‌ها را بیان می‌دارد:

انسان عاقل، هنگامی که پا به این عالم می‌گذارد و نشو و نما می‌کند، به اختلافاتی (میان آدمیان) پی می‌برد؛ این اختلافات در دل او خوف و هراس ایجاد می‌کند. از آن‌جا که دفع خوف واجب است، (در جست‌وجوی راه‌حل) به سراغ معرفت خداوند می‌رود تا از این خوف رهایی یابد. در نتیجه

دیگری سراغ داشتند، حتماً آن را می‌پیمودند (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۷-۳؛ ۱۳۸۵: ۸۳-۸۶؛ ۱۴۱۵ ق: ۱۸۹-۱۹۲؛ ۱۹۸۲م: ۵۲-۵۰).

صاحب‌المواقف پس از اشاره گذرا به دیدگاه معتزله در باب وجوب عقلی نظر، اشکالات وارد آمده بر این دیدگاه را برشمرده و کمال همراهی را با آن‌ها نشان داده است. در ادامه مروری بر برخی از این اشکالات خواهیم انداخت:

الف. ترس و خوفی که معتزله به آن اشاره می‌کنند و برای رهایی از آن، کسب شناخت خداوند را واجب می‌شمارند، امری (فرضی، اعتباری، موهوم و) غیر قابل قبول است؛ چراکه اکثر مردم اساساً به اموری مانند اختلاف در اثبات صانع و نیز نعمت‌های ظاهری و باطنی و خوف حاصل از این دو نمی‌اندیشند؛ چه رسد به این‌که با تمسک و توجه به این امور دچار ترس شوند و برای فرار از ترس، به ضرورت معرفت صانع پی ببرند!

ب. فرض کنیم که بپذیریم چنین ترس و خوفی برای غالب انسان‌ها حاصل می‌شود. باز این نکته قابل پذیرش نیست که عرفان و معرفت حاصل از نظر، این ترس را زائل می‌کند؛ چراکه بسیاری از نظرهای ما فاسد هستند و به نتیجه‌ای صادق و مطابق با واقع ختم نمی‌شوند، بنابراین نه تنها از ترس ما نمی‌کاهند بلکه آن را دوچندان می‌سازند.

ج. وجوب عرفان حق تعالی و وجوب نظر در معرفت خداوند متعال، شرعی است و نه عقلی. یکی از شواهد این امر، آیه زیر است: «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» (اسراء/۱۵) در این آیه، خداوند متعال هرگونه عذاب دنیوی و اخروی قبل از بعثت رسولان الهی را نفی کرده است.

طبق این آیه قبل از بعثت رسول اساساً نمی‌توان سخن از هیچ‌گونه وجوبی - و از جمله وجوب نظر - به میان آورد تا اگر شخص مکلف به انجام آن واجب اقدام نکرد، شایسته عذاب واقع شود. این سخن به صراحت وجوب عقلی را نفی خواهد کرد؛ چراکه اگر نظر واجب عقلی باشد، خود به خود

می‌توان گفت عقل انسان، به منظور زائل کردن خوف حاصل از اختلافات، حکم به وجوب معرفت خداوند می‌کند.

علاوه بر این، هنگامی که عقل آدمی به کمال می‌رسد، به تفکر در مبدأ و معاد (انسان) و هدف از آمد و شد در این عالم می‌پردازد. در اثر این‌گونه تأملات، در دل او خوف بروز می‌یابد. از آن‌جا که دفع خوف عقلاً واجب است، انسان عاقل و تکامل‌یافته برای رهایی از خوف حاصل از تأمل در مبدأ و معاد و هدف از خلقت، کسب معرفت خداوند را واجب و ضروری تلقی می‌کند و به سراغ معرفت خداوند می‌رود.

افزون بر این، «عبد» خود را غوطه‌ور در انواع و اقسام نعمت‌های ظاهری و باطنی‌ای می‌یابد که فزون از شماره هستند. این انسان از نعمت، پی به منعم می‌برد و بالضروره عقل او حکم به وجوب شکر منعم می‌کند. این نکته نیز بی‌نیاز از توضیح است که عقل، «شکر منعم بدون شناخت او» را امکان‌پذیر نمی‌داند. از این مقدمات چنین برمی‌آید که عقل انسان در مواجهه با نعمت‌هایی که او را در بر گرفته، بالضروره تصدیق می‌کند که شناخت منعم با هدف شکرگزاری از او واجب خواهد بود.

تا این‌جا با استدلال عقلی اثبات شد که معرفت (خداوند) واجب است. حال با در نظر گرفتن این قاعده فقهی و اصولی که «مقدمه واجب، واجب است» و از آن‌جا که مقدمه معرفت، نظر است و معرفت بدون نظر حاصل نمی‌شود، ناچاریم طبق این مقدمات به این حکم ضروری عقل تن دهیم که نظر، واجب است. علامه حلی این مطلب را که «معرفت الله تعالی کمال و تمام نمی‌شود مگر از راه نظر» بیّن، روشن و بی‌نیاز از استدلال می‌انگارد و تاکید می‌کند: معرفت خداوند ضروری نیست بلکه نظری است و در امور نظری، تنها نظر چاره‌ساز و راهگشا است و صد البته همه عقلا، در همه زمان‌ها و مکان‌ها برای دستیابی به مجهولات‌شان و نیز به هنگام خوف و حیرت، به دامان نظر پناه می‌برند و اگر راه

ثبوت دارد و ثبوتش متوقف بر بعثت انبیاء نخواهد بود. حال آن‌که براساس این آیه قبل از برانگیخته شدن رسول، سخن از هرگونه وجوبی مردود خواهد بود. معتزلی‌ها برای رد این اشکال گاهی می‌گویند منظور از رسول در این آیه همان عقل است؛ چراکه عقل، رسول باطنی است. لذا این آیه ارتباطی با بعثت رسول ظاهری ندارد و این اشکال خود به خود منتفی است و گاهی نیز می‌گویند منظور و مراد آیه، عذاب الهی در اثر ترک «واجبات شرعی» است و نه عقاب الهی به دنبال ترک «واجبات عقلیه».

صاحب‌المواقف این‌گونه توجیهات را شایسته و پذیرفتنی نمی‌داند؛ چراکه خلاف ظاهر آیه هستند و دلیلی برای عدول از ظاهر در تفسیر آیات مزبور وجود ندارد.

در مقابل، علامه حلی در رد دیدگاه اشاعره مبنی بر وجوب شرعی نظر، داد سخن داده است. وی تالی فاسد قول به وجوب شرعی نظر را خاموش و درمانده ماندن انبیاء در هنگامه تبلیغ رسالت‌شان و منکوب و مبهوت شدن آن‌ها می‌داند. توضیح مطلب این است که اگر وجوب نظر، عقلی نباشد بلکه شرعی باشد، هنگامی که پیامبر خدا سراغ مکلف می‌رود و او را امر به پیروی از خویش می‌کند، مکلف خطاب به پیامبر خواهد گفت: من بر اساس گفته تو به تفکر و نظر (درباره مبدأ و معاد و نبوت) نمی‌پردازم مگر این‌که سخن (و امر) تو را صادق بدانم. صدق تو بر من روشن نخواهد شد مگر از راه نظر. من (فعل) نظر را انجام نمی‌دهم مگر آن‌که بر من واجب باشد و نظر بر من واجب نمی‌شود مگر از راه سخن تو! سخن تو نیز قبل از نظر برای من حجت نیست و حجیت ندارد! در واقع طبق وجوب شرعی نظر، وجود و تحقق نظر متوقف است بر وجوب نظر، و وجوب نظر متوقف است بر وجود نظر و این چیزی جز دور (مضمر) باطل نیست و این دور باطل ثمره‌ای جز شکست انبیای الهی در امر تبلیغ در پی ندارد.

قاضی ایجی سعی کرده تا با یک جواب نقضی و نیز یک جواب حلی، ضمن رد اشکال وارد آمده بر وجوب شرعی نظر، در برابر وجوب عقلی نظر موضع اشاعره را بیش از پیش مستحکم کند که در ادامه به آن‌ها اشاره‌ای خواهیم کرد. صاحب‌المواقف در پاسخ نقضی خویش ادعا می‌کند که اشکال اخیر علاوه بر وجوب شرعی نظر، در مورد وجوب عقلی نظر هم قابل طرح است و همان پاسخی که از سوی معتزلی‌ها به این اشکال داده شود، پاسخ ما نیز همان خواهد بود! توضیح مطلب آن است که اگر وجوب نظر عقلی باشد، از آن‌جا که پذیرش این وجوب، ضروری (و بدیهی) نیست، نظری خواهد بود. یعنی پذیرش وجوب نظر از سوی دیگران، متوقف بر ارائه استدلال و چینش مقدمات خواهد بود و از آن‌جا که «مقدمه واجب، واجب است» در نتیجه نظر در معرفت الهی نیز واجب خواهد بود. حال اگر وجوب نظر، عقلی باشد هنگامی که پیامبر الهی مکلف را امر به نظر در مبدأ و معاد و صفات الهی و... می‌کند، مکلف در پاسخ می‌تواند بگوید در صورتی نظر خواهم کرد که نظر بر من واجب باشد و نظر نیز بر من وجوب (عقلی) ندارد مگر اینکه نظر کنم. در واقع نظر مکلف، متوقف بر وجوب نظر است و وجوب نظر، متوقف بر نظر مکلف است. در نتیجه ملاحظه می‌کنید که همان دوری که لازمه وجوب شرعی نظر بود، در مورد وجوب عقلی نظر نیز قابل طرح است.

به نظر می‌رسد آنچه از پاسخ نقضی ایجی سر زده، یک مغالطه واضح است! او آگاهانه یا ناآگاهانه خود را به نتیجه مطلوبش یعنی «دور» رسانده است. ما برای نشان دادن قیود حذف شده توسط او، این جواب نقضی را بازنویسی می‌کنیم: مکلف در پاسخ به امر رسول در مورد نظر در مبدأ و معاد، می‌تواند بگوید: در صورتی نظر در معرفت مبدأ و معاد خواهم کرد که «نظر در مورد معرفت خداوند» بر من واجب باشد و «نظر در معرفت خداوند» نیز بر من وجوب عقلی ندارد مگر این‌که «نظر» کنم. در واقع، «نظر مکلف در معرفت

به نظر می‌رسد تلاش ایجی در این زمینه، جهدی بی‌توفیق بوده است؛ چراکه محل نزاع اشکال اخیر، نفس الامر و مقام ثبوت و تحقق نبوده است بلکه اشکال اساسی زمانی نمودار خواهد شد که فارغ از مقام ثبوت و تحقق، از پذیرش مکلف و مقام اثبات سخن به میان می‌آید. علاوه بر این، پرسشی که مطرح است آن است که ثبوت شرعی نظر در نفس الامر چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟!

همچنین طرفداران وجوب عقلی نظر نیز می‌توانند این‌گونه ادعا کنند که ثبوت عقلی نظر، در نفس الامر تحقق دارد و متوقف بر نظر ناظر نخواهد بود! و صد البته ثبوت نفس الامری با وجوب عقلی تناسب و هماهنگی بیشتری دارد تا وجوب شرعی!

از آن‌جا که علامه حلی، وجوب عقلی را در تنگنای این اشکال اصلی و اساسی گرفتار می‌بیند، سعی می‌کند تا راهی برای خلاصی بیابد؛ لذا در تمهیدی شنیدنی، به ریسمان قضایای فطری القیاس چنگ می‌زند تا با تمسک به آن، از چاه این اشکال به درآید.

وی در توضیحی تفصیلی این‌طور می‌گوید: قضایای نظری دو گونه هستند؛ برخی فطری القیاس هستند و برخی فطری القیاس نیستند. مراد از فطری القیاس آن قسم قضایایی است که از دو مقدمه بدیهی تشکیل شده؛ دو مقدمه‌ای که همواره در ذهن حاضر است و ذهن هیچ‌گاه از آن خالی نیست و لذا نتیجه حاصل از آن دو مقدمه نیز همواره در ذهن ارتکاز یافته‌اند.

براین‌اساس ادعا می‌شود که «نظر در معرفت خداوند واجب است» نیز در زمره قضایای فطری القیاس قرار دارد به این معنا که اگرچه این قضیه، نظری است اما مقدماتی که این قضیه را نتیجه می‌دهند، همواره در ذهن حاضر هستند لذا این قضیه نیز همواره در ذهن حضور دارد. جان کلام این است که عقل انسان هیچ‌گاه از علم به وجوب نظر خالی

خداوند»، متوقف بر اثبات «وجوب نظر در معرفت خداوند» برای اوست و اثبات «وجوب نظر در معرفت خداوند» برای مکلف، متوقف است بر «(مطلق) نظر و اندیشه مکلف در مورد خود واجب بودن (یا نبودن) نظر در معرفت خدا» و پر واضح است که در این‌جا دوری در کار نیست بلکه این قاضی زیرک ماست که با حذف قیود، به اتهام دور متوسل شده است!

«نظر در معرفت خداوند» ← «وجوب نظر در معرفت خداوند» ← «نظر در وجوب نظر در معرفت خداوند»

قاضی ایجی در ادامه و در پاسخ حلی خود، جد و جهد فراوان به خرج می‌دهد تا وجوب شرعی نظر را از گرداب دور رهایی بخشد و به ساحل امن و آسایش برساند. گفتیم که در پی وجوب شرعی نظر، به هنگام ابلاغ رسالت، مکلف می‌تواند بگوید: «نظر نمی‌کنم مگر این‌که نظر، واجب باشد» و نظر واجب نخواهد بود مگر از راه شرع و شرع نیز پیش از نظر، قابل پذیرش نخواهد بود. صاحب‌المواقف پاسخ دوم خود را بر این نقطه متمرکز می‌کند که متبادر شدن این دور به ذهن به این سبب است که وجوب نظر - در نفس الامر - را متوقف بر علم به وجوب نظر (حاصل از علم به ثبوت شرع) پنداشته‌ایم و از طرف دیگر - بنا بر قاعده فرعیه - علم به وجوب نظر نیز متوقف بر (وجود و تحقق) وجوب نظر است. در نتیجه هر یک از «وجوب نظر» و «علم به وجوب نظر» بر دیگری توقف یافته و این معنای دور است (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۲۵۱-۲۵۷).

در واقع این متکلم اشعری معتقد است که نظر در نفس الامر وجوب شرعی دارد؛ چه مکلف به آن علم داشته باشد و آن را تصدیق کند و چه به آن علم نداشته باشد و آن را انکار کند! و هنگام دعوت مردم، در پاسخ به مکلفانی که می‌گویند: «تا نظر واجب نباشد، نظر نخواهیم کرد»، انبیاء الهی خواهند گفت: این نظر، واجب است؛ چه شما بپذیرید و به آن علم داشته باشید و چه شما نپذیرید و به آن علم نداشته باشید.

نیست؛ چراکه همیشه مقدمات حصول این علم در اختیار و در دسترس اوست.

با توجه به فطری القیاس بودن وجوب نظر، هنگامی که پیامبر به سراغ مکلف رفته و او را امر به تبعیت از خویش می‌کند، در صورتی که مکلف بگوید: من از تو تبعیت نمی‌کنم مگر آن‌که صدق تو را دریابم و صدق تو تنها از طریق نظر هویدا خواهد شد اما من نظر نخواهم کرد مگر این‌که به وجوب آن واقف شوم؛ نبی الهی خطاب به مکلف خاطر نشان خواهد کرد که تو وجوب نظر را می‌دانی و می‌پذیری؛ چراکه نظر، خوف را دفع می‌کند. در اینجا مکلف نسبت به وجوب نظر تنبه می‌یابد و در معرفت خدا و رسول نظر خواهد کرد و در نتیجه به صدق پیامبر و حقانیت رسالت او وقوف خواهد یافت (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۷-۳؛ ۱۳۸۵: ۸۳-۸۶، ۱۴۱۵؛ ق: ۱۸۹-۱۹۲؛ ۱۹۸۲م: ۵۲-۵۰).

نتیجه

اهتمام متکلمان مسلمان (و از باب نمونه علامه حلی و قاضی ایجی) نسبت به طرح مباحث معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی بسیار جدی بوده است تا آن‌جا که سرفصل‌های زیادی از مباحث امروز را می‌توان در آثار آن‌ها جست‌وجو کرد. علامه حلی به‌ویژه در *مناهج الیقین فی اصول الدین* و *عضدالدین ایجی به‌طور خاص و مبسوط در تنها اثر کلامی خود *المواقف فی علم الکلام* هر کدام با رویکرد کلامی خویش و طبق ساختاری کم و بیش مشابه، ابتدا به مباحث معرفت‌شناسی عام نظیر چیستی علم و معرفت، اقسام علم، علوم ضروری، راه حصول علم (نظر)، شکاکیت، امکان معرفت و... پرداخته و سپس وارد مباحث خاص معرفت‌شناسی دینی از جمله امکان معرفت خداوند و ضرورت و وجوب معرفت خداوند، اولین واجب معرفتی و... شده‌اند.*

از مقایسه دیدگاه‌های این دو متکلم برجسته نتایج زیر به دست می‌آید:

الف. تعریف علم: قاضی عضدالدین ایجی علم را این‌طور تعریف می‌کند: «علم، صفتی است که باعث می‌شود محل آن صفت (شخص دارنده آن صفت) میان معانی تمییز دهد؛ به شرط آن که خلاف آن تمییز محتمل نباشد». در مقابل، هرچند از منظر علامه حلی علم بی‌نیاز از تعریف است، اما ایشان با بهره‌گیری از نوعی «تقسیم» به تعریف مدنظر خویش از «علم» دست یافته است: علم عبارت است از اعتقاد جازم مطابق با واقع ثابت.

ب. اقسام علم: از نگاه ایجی علم یا حادث است یا قدیم. علم حادث نیز یا ضروری است یا کسبی. ضروری در برابر کسبی آن است که متعلق قدرت مخلوق قرار نمی‌گیرد. صاحب‌المواقف در یک تقسیم‌بندی دیگر علم را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کند. علم نظری در برابر علم نظری آن است که نظر صحیح، متضمن آن است. علامه حلی نیز برای علم دو قسم کلی - ضروری و کسبی - برمی‌شمارد و هرکدام از این اقسام را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند: تصور ضروری در برابر تصور کسبی آن است که محتاج طلب و کسب نیست و تصدیق ضروری در مقابل تصدیق کسبی آن است که تصور دو طرف قضیه برای حکم و تصدیق کافی باشد.

ج. امکان حصول علم و معرفت (مخالفت با شکاکیت): قاضی عضدالدین ایجی و نیز علامه حلی برای مقابله ریشه‌ای با شکاکیت، با روشی تقریباً یکسان و با پذیرفتن اصل «مبناگروی»، نظامی معرفتی را بنا نهاده‌اند که در آن هر تصور یا تصدیقی، یا ضروری است یا کسبی است که به ضروری منتهی می‌شود. بدین‌منظور علوم ضروری و اقسام آن را اثبات کرده و «نظر» - تعریف و استدلال - را به منزله راه همگانی کسب معرفت، پیش روی طالبان حقیقت قرار می‌دهند.

د. تعریف نظر: ایجی به تبعیت از باقلانی در تعریف نظر می‌گوید: «نظر، آن فکری است که به وسیله آن، علم یا غلبه

ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى ثالثا و من بيان أحوال النظر و افادته للعلم رابعا و من بيان الطريق الذي يقع فيه النظر و يوصل الى المطلوب خامسا إذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد و اثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد و قد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر» (جرجانی، ۱۳۲۵ق: ۶۱).

۲- علم و معرفت، هرکدام اطلاق‌های مختلفی دارند. برخی از اطلاق‌های علم با برخی از اطلاق‌های معرفت تفاوت معنایی دارد. در این بحث، از این تفاوت‌ها صرف‌نظر شده و دو اصلاح علم و معرفت به یک معنا به کار می‌رود.

۳- دلیل اول: هر یک از ما به صورت ضروری به وجود خود علم دارد. این علم، علمی خاص و متعلق به معلومی خاص است و از آن‌جا که «مطلق، ذاتی مقید است» [مانند تصور کلی «حیوان» که جزء ذاتی «انسان» (: حیوان مقید به ناطق) است]، مطلق علم، جزئی از این علم خاص خواهد بود [جزء اعم یعنی جنس منطقی علم خاص و جزئی]. از طرفی می‌دانیم که «علم به جزء، نسبت به علم به کل، مقدم و سابق است» و چیزی که بر یک امر ضروری سابق است، خود به طریق اولی ضرورت دارد. در نتیجه اگر برای هر یک از ما «علم به خویش» به صورت ضروری حاصل است، «مطلق علم» که جزئی از آن است نیز، به صورت ضروری حاصل خواهد بود.

دلیل دوم: هر آنچه غیر علم است، از راه علم دانسته می‌شود. حال اگر خود علم به وسیله غیر علم تعریف و دانسته شود، دور لازم می‌آید: شناخت غیر علم از طریق علم و شناخت علم از راه غیر علم (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۳؛ خواجه نصیر، ۱۳۵۹: ۱۵۵).

ظن طلب می‌شود». اما علامه حلی، نظر را این‌گونه تعریف می‌کند: «ترتیب امور ذهنی به منظور دستیابی به امری دیگر».

ه. وجوب نظر: قاضی ایجی و علامه حلی، در این امر اتفاق نظر دارند که نظر در معرفت خداوند واجب است. آنچه در این میان سبب اختلاف شده، راه اثبات وجوب نظر است و نه اصل آن. از نگاه ایجی راه اثبات وجوب نظر، «اجماع» و «نقل و سمع» است. البته وی گونه‌ای از استدلال نیز بر مدعای خود اقامه می‌کند. در مقابل، علامه حلی وجوب عقلی نظر را می‌پذیرد و مسلک اشعری‌ها مبنی بر وجوب شرعی نظر را مطرود می‌انگارد.

ایجی لازمه وجوب «عقلی» نظر را شکست انبیای الهی در امر تبلیغ می‌داند و از این جهت با آن سر ناسازگاری دارد. نکته جالب توجه این است که علامه حلی درست با همین استدلال، با دیده تردید به وجوب «شرعی» نظر می‌نگرد.

در پاسخ به اشکال اخیر، متکلم اشعری قائل به وجوب شرعی نظر در «نفس الامر» می‌شود و متکلم امامی با «فطری القیاس» دانستن وجوب نظر تلاش می‌کند از این تنگنا خلاصی یابد.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که قاضی ایجی و علامه حلی، هرکدام با رویکرد کلامی خویش و طبق ساختاری کم و بیش مشابه، به مباحث معرفت‌شناسی پرداخته و ساختاری نسبتا منسجم و جامع ارائه کرده‌اند؛ در برخی موارد دقت‌ها و باریک‌اندیشی‌های خوبی از خود نشان داده و در پاره‌ای دیگر توفیق چندانی نداشته‌اند. هر دو متکلم به صورت دامنه‌دار و پرحوصله وارد جزئیات شده‌اند اما دیدگاه‌های ایجی جامعیت، تفصیل و دقت بیشتری دارد؛ هرچند به سبب پایبندی به مسلک اشعری در برخی موارد با نارسایی‌هایی دست به گریبان است.

پی‌نوشت‌ها

۱- «لابد للمتکلم من تحقیق ماهیة العلم أولا و من بیان انقسامه الى ضروری و مکتسب ثانيا و من الاشارة الى

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۳). منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران: امیرکبیر.
- ۳- اکبری، رضا. (۱۳۹۰). «الگوهای خداپاوری در دوران معاصر و ظرفیت‌های فلسفه اسلامی»، حکمت معاصر، سال دوم، شماره اول، ۱-۱۸.
- ۴- ایجی، عضدالدین. (بی تا). المواقف فی علم الکلام و تحقیق المقاصد و تبیین المرام، بیروت: عالم الکتب.
- ۵- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب. (۱۹۸۷م). تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، بیروت: موسسه الکتب الثقافیه، چاپ اول.
- ۶- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- ۷- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۲۵ق). شرح المواقف، ج ۱، قم: الشریف الرضی.
- ۸- خواجه نصیر، محمد بن محمد. (۱۳۵۹). تلخیص المحصل، تهران: موسسه مطالعات اسلامی جامعه مک گیل.
- ۹- _____ . (۱۳۸۵). شرح مساله علم، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ۱۰- علامه حلی. (۱۳۶۳). انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: الشریف الرضی، چاپ دوم.
- ۱۱- _____ . (۱۳۸۵). معارج الفهم فی شرح النظم، قم: دلیل ما.
- ۱۲- _____ . (۱۴۱۵ق). مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران: دارالاسوه.
- ۱۳- _____ . (۱۴۱۹ق). نهایی المرام فی علم الکلام، ج ۲، قم: موسسه امام صادق (علیه السلام).
- ۱۴- _____ . (۱۹۸۲م). نهج الحق و کشف الصدق، بیروت: دارالکتب اللبنانی.
- ۱۵- غزالی، ابوحامد. (۱۹۷۸م). المستصفی من علم الاصول، بیروت: دارالفکر.
- ۱۶- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). المحصل، عمان: دارالرازی.
- ۱۷- قاضی عبدالجبار معتزلی. (۱۹۵۸م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۲، قاهره: الشركه المصریه.
- ۱۸- نوبختی، ابواسحق ابراهیم بن نوبخت. (۱۴۱۳ق). الیاقوت فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۵۷-۷۲

سازگاری جبر و اختیار نزد سازگارگرایان جدید غربی و ملاصدرا

فخرالسادات علوی* یوسف شاقول**

چکیده

مسئله جبر و اختیار (اجبار یا آزادی اراده انسانی) بعنوان یکی از مهم ترین و حیاتی ترین مسائل تاریخ اندیشه، همواره محل مواجهه طیف وسیع آراء متفکران بر له یا علیه اختیار آدمی بوده است. در این میان اندیشمندان سازگارگرا برآنند تا به ارائه مدلی از آزادی انسان بپردازند که در ضمن اجتناب از افراط های آزادی گرایان و جبر گرایان، سهم مؤثر عناصر هستی (خدا، انسان و جهان) را در امور عالم حفظ کند. در نوشتار حاضر به طرح و ارزیابی مدل پیشنهادی سازگارگرایان غربی و اسلامی از آزادی انسان پرداخته ایم؛ مدلی که چنانچه موفق ارزیابی شود، خواهد توانست به نزاع دیرینه آزادی و جبر پایان داده و سازگاری این دو سویه بظاهر ناسازگار را نشان دهد.

واژه های کلیدی

دترمینیسم، سازگارگرایی، آزادی گرایی، جبر گرایی، امر بین الامرین.

مقدمه

(Determinism) در برابر اعتقاد به آزاد بودن ما قد علم

می کند؛ ایده محوری دترمینیسم عبارتست از اینکه یک واقعه در صورتی موجب و خارج از حوزه آزادی است که شرایط متقدمی وجود داشته باشند که وقوع آنها شرط

مسئله اختیار انسان زمانی اهمیت واقعی خود را به ما نشان می دهد و در واقع به عنوان یک مسئله مطرح می شود که فرضیه دترمینیسم (جبرمحوری)

است که بسیاری از متفکران بنام را متوجه خود نموده و محبوبیتی ویژه به این آموزه بخشیده است.

نخستین طرح کنندگان سازگارگرایی با پوشش دادن معنایی محدود و حداقلی از آزادی (یعنی صرفاً آزادی فعل، و نه آزادی اراده) خوش بینانه انسان‌ها را آزاد می‌خواندند: رواقیون در دنیای قدیم و فلاسفه‌ای همچون هابز، لاک و میل در عصر جدید چنین شیوه‌ای را در پیش گرفتند؛ به زعم آنها وقتی که شخص عملاً آن چیزی را انجام می‌دهد که اراده کرده است فردی آزاد می‌باشد، ولو اینکه تصمیم و اراده او کاملاً متأثر از وقایعی^۲ باشد که خود وی به هیچ وجه مسؤول آنها نبوده است (چنین شخصی در فعل خود آزادی دارد چرا که با تصمیم شخص خودش اقدام به انجام آن نموده است ولی از آنجا که آن تصمیم در جوی آزادانه اتخاذ نشده، عمل مذکور در حالت آزادی اراده واقع نشده).

سازگارگرایان متأخر با وقوف به نقیصه جدی روایت اولیه سازگارگرایی در پی آن برآمدند که در عین حفظ اصل مدعا (مبنی بر سازگاری آزادی و جبر)، رویکردهای سازگار انگارانه جامع‌تر و پذیرفتنی‌تری را ارائه دهند؛ رویکردهایی که علاوه بر آزادی فعل، آزادی اراده انسانی را نیز تحت پوشش خود قرار دهد.

در مقاله حاضر برآنیم تا شمایی کلی از جریانات اخیر سازگارگرایی و نقدی کلی پیرامون آن را به دست دهیم. لازم به ذکر است که در اینجا رویارویی معروف شیعه (امر بین الامرین) را نیز تحت عنوان سازگارگرایی اسلامی در قالب همین جریانات گنجانده و متذکر نقاط قوت و ظرایف تفسیر فلسفی صدر المتالهین از آن، در مقایسه با بدیل‌های سازگار گرایانه و رقبای آزادی‌گرایانه غربی آن خواهیم شد.

معنا و لوازم آزادی

به گواهی تاریخ پرنزاع بحث جبر و اختیار، توافق کلی و فراگیری بر سر معنا، حدود و اقتضات واقعی آزادی در میان اندیشمندان این حوزه وجود ندارد اما از یک نگاه

کافی وقوع آن واقعه است؛ به بیان دیگر چنانچه این شرایط فراهم شوند آن واقعه مفروض ناگزیر روی خواهد داد. [انواع نظریات جبرمحور در اعتقاد به نوع این شرایط تعیین بخش با هم متفاوتند: خدا، تقدیر، علل طبیعی و ...]. همه انسان‌ها بطور طبیعی متمایل به آزادی هستند و در صورتی که بدانند چیزی (از انجام یک فعل جزئی کم اهمیت گرفته تا در سطح وسیع‌تر زندگی در یک جهان متعین با وقایعی از پیش معلوم شده و تغییر ناپذیر) به آنها تحمیل شده احساس ناخرسندی و حقارت و مهمتر از آن بی‌مسئولیتی و لاقیدی می‌نمایند (Strawson.Galen,2005:743).

به این ترتیب است که مسأله جبر و اختیار در پیوند با موضوع مهم مسئولیت قرار می‌گیرد، موضوعی که عدم پذیرش آن منجر به ویرانی همه بنیان‌های اخلاقی جوامع و بلکه فرو ریختن پیکره کل مراودات انسانی ما خواهد شد.

اندیشمندان در طول تاریخ پر فراز و نشیب اندیشه، با تدابیر مختلفی به رویارویی با این مسأله و تلاش برای حل و فصل آن پرداخته‌اند.

آزادی‌گرایان (libertarianists) با توسل به فرضیه متافیزیکی آزادی مطلق انسان، دترمینیسم را فرضیه‌ای باطل و بی‌اساس دانسته و تمام هم‌خود را مصروف تلاش [های نه چندان کامیاب شان] برای توجیه و تبیین فرض متافیزیکی خود نمودند؛ جبر گرایان در مقابل با استناد به یافته‌های علمی، جهان را تحت حاکمیت جبری همه‌جانبه دانسته و بعد از طرد آزادی و مسئولیت واقعی، برای حفظ مناسبات معمول زندگی به ناچار ما را به پروردن توهم آزادی و دل‌خوش داشتن به آن تشویق می‌کنند؛ گروهی موسوم به سازگارگرایان (compatibilists) نیز با توجه به تلاش‌های ناکام طرفداران آزادی و جبر مطلق، بر آن شده‌اند تا سازش‌پذیری و قابلیت جمع آزادی و جبر را هر طور که شده، به اثبات برسانند.^۱ همین سرشت میانه‌جو و آشتی‌دهنده

تأمل ورزی و صغری و کبری چیدن یکی را بر می‌گزینیم؛ و این بدین معناست که می‌توانستیم انتخابی دیگر و نحوه فعلی جز این که اکنون داریم را داشته باشیم. علاوه بر این بایستی منشأ و خاستگاه افعال و خواست‌های ما در خودمان، و نه در عواملی و رای کنترل ما باشد. با لحاظ نمودن این شروط به راحتی می‌توانیم در بایم که چرا دترمینیسم می‌تواند تهدیدی جدی علیه آزادی ما باشد؛ به نظر می‌رسد درستی فرضیه دترمینیسم ایجاب می‌کند که اولاً، بجای باز بودن راه‌های مختلف در پیش روی فرد تنها یک راه مشخص و از پیش معلوم برای او وجود داشته باشد. ثانیاً، خاستگاه افعال و انتخاب‌های فرد نه در خود او بلکه در چیزی دیگر خارج از کنترل وی باشد (خواست خدا، تقدیر، سلسله علل طبیعی ...).

اگر براسی لوازم و اقتضائات هر یک از دترمینیسم و آزادی همین شروطی هستند که برشمردیم به نظر می‌رسد ناگزیر بایستی بر تعارض و آشستی ناپذیری دترمینیسم و آزادی یا همان جبر و اختیار صحنه نهیم. به عنوان مثال یکی از عمده استدلال‌های جبرگرایان علیه اختیار (موسوم به استدلال پیامد (consequence argument) به این صورت اقامه می‌شود:

(۱) هیچ راهی وجود ندارد که ما بتوانیم در حال حاضر، گذشته را تغییر دهیم.

(۲) هیچ راهی وجود ندارد که ما بتوانیم در حال حاضر، قوانین طبیعت را تغییر دهیم.

این دو مقدمه را تلفیق نموده و می‌گویند

(۳) هیچ راهی وجود ندارد که ما در حال حاضر بتوانیم با اقدامی، گذشته و قوانین طبیعت را تغییر دهیم.

(۴) اعمال کنونی ما پیامد‌های ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند (و به عبارت دیگر با فرض گذشته و قوانین طبیعت و دترمینیسم حاکم بر آن، ضرورت دارد که اعمال کنونی ما واقع شوند)

بنابراین در صورت صحت دترمینیسم، بنظر می‌رسد که

کلی می‌توان ریشه نزاع‌های طرفداران جبر و اختیار را در اعتقاد به لزوم یا عدم لزوم دو لازمه عمده برای آزادی جست:

(۱) لازمه امکان‌های بدیل: به زعم بسیاری از اندیشمندان یک فاعل برای اینکه آزاد و به لحاظ اخلاقی مسئول اعمال خود باشد بایستی قادر باشد به طریقی جز آنچه که بدان عمل نموده عمل نماید. به عبارت دیگر بایستی علاوه بر عمل به نحو A، بتواند لاقلاً برخی از دیگر گزینه‌ها به جز A را نیز به انجام رساند: من در صورتی در انجام فعل حال حاضر خود آزاد هستم که برایم امکان‌پذیر باشد به جای نوشتن این مقاله به کار دیگری پردازم مثلاً استراحت کنم یا اتاقم را مرتب کنم، اما اگر راهی جز نوشتن مقاله آن‌هم همین مقاله را در برابر خود نداشته باشم عملاً خودم را آزاد و در نتیجه مسئول مطالب این نوشته قلمداد نمی‌کنم. هری فرانکفورت (Harry Frankfurt) از سازگارگرایان جدید، این فرضیه را به شکل یک اصل صورت‌بندی نموده و آن را اصل امکان‌های بدیل (Principle of Alternative Possibilities (PAP) نامیده است:

«اشخاص تنها در صورتی اخلاقاً مسئول اعمال خود هستند که بتوانند به نحوی جز این نیز عمل نمایند» (Frankfurt, 2003: 158).

(۲) لازمه مسئولیت نهایی: برخی نیز پا را فراتر نهاده و بر این اعتقادند که آزادی واقعی مستلزم این است که چپش و سهم عوامل دخیل در وقوع اعمال هر فرد بایستی به نحوی باشد که بتوانیم نهایتاً خود فرد را مسئول عملش بدانیم نه آن عوامل غیری را. به تعبیر کین از اختیارگرایان جدید، «شخص برای اینکه نهایتاً مسئول فعل خود باشد بایستی مسئول هر چیزی که انگیزه، علت یا دلیل کافی وقوع آن فعل است، باشد» (Kane, 2005: 194).

به این ترتیب بر اساس شروط مذکور، ما زمانی خود را آزاد می‌دانیم که احساس کنیم در آستانه تصمیم‌گیری و انجام فعل راه‌های مختلفی به رویمان باز است و ما با

باشد (یعنی صرفاً با مفروض گرفتن PAP). در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت. [

دوگروه در طول تاریخ در برابر این قبیل استدلال‌های جبرگرایانه قد برافراشته اند: آزادی‌گرایان و سازگارگرایان. گروه نخست در عین اینکه همچون جبرگرایان جبر و اختیار را ناسازگار با یکدیگر دانسته‌اند لیکن برخلاف آنها امورات جهان را نه بر مدار جبر بلکه بر آزادی مطلق و کامل می‌دانند و به این ترتیب خود را گرفتار محظوره‌های رهانند انسان از قید تمامی زمینه‌ها و شرایط پیرامونی‌اش می‌نمایند و گروه دوم با نگاهی (شاید بتوان گفت) واقع بینانه‌تر هیچ یک از دوسویه جبر و اختیار را بطور کامل نفی نکرده بلکه آنها را سازگار با یکدیگر تشخیص داده‌اند؛ در واقع سازگارگرایان با بازنگری پیرامون معنا و لوازم یک آزادی معقول و خردپسند و به مدد نفی کلی یا نسبی شروط مذکور آزادی، بر این باورند که حاکمیت احتمالی جبر بر جهان منافاتی با آزادی انسان نخواهد داشت.

راهبردهای سازگارگرایانه

۱- سازگارگرایی در غرب

۱-۱- سازگارگرایی سنتی و جدید

سازگارگرایی در روایت اولیه خود، با اذعان به لزوم امکان‌های بدیل برای آزادی، وجود امکان‌های بدیلی از این قبیل که شما اکنون می‌توانید خواندن این متن را ادامه داده یا به کار دیگری پردازید، را حاکی از آزاد بودن شما می‌گیرند و عنوان می‌کنند که وجود همین حد از آزادی (امکان عمل به جز این در سطح افعال ما، که آن را آزادی حداقلی می‌نامیم) برای پذیرش مسئولیت کفایت می‌کند؛ به عبارت دیگر فرض این که سوای از این اختیار حداقلی، عاملی جبری اراده و تصمیم شما بر انجام یکی از طرفین فعل را متعین ساخته باشد اهمیتی ندارد.

توجه به این نکته خالی از اهمیت نیست که اکتفا به این معنای حداقلی از آزادی بی تأثیر از حاکمیت فیزیکی

(۵) هیچ راهی برای تغییر دادن این واقعیت که افعال کنونی ما لوازم ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند، وجود ندارد.

اما چنانچه ما قادر نباشیم هیچ کاری برای تغییر گذشته و قوانین طبیعت (مقدمه سوم) بکنیم و نتوانیم این واقعیت را که اعمال کنونی ما پیامدهای ضروری گذشته و قوانین طبیعت هستند، تغییر دهیم (مقدمه پنجم) ظاهراً نتیجه این می‌شود که:

۶) اعمال کنونی ما لزوماً واقع می‌شوند و برای تغییر آن هیچ کاری از دست ما ساخته نیست (Ibid: 24).

به بیان دیگر، ما قادر نیستیم کاری بجز آنچه که عملاً انجام می‌دهیم را انجام دهیم. از آنجا که این استدلال برای هر عاملی و هر عملی در هر زمانی کاربرد دارد، می‌توانیم این چنین نتیجه بگیریم که به فرض صحت دترمینیسم، هیچ کس هرگز نمی‌تواند جز این را انجام دهد و چنانچه معنای مورد نظر ما از آزادی مستلزم توانایی انجام چیزی جز این (امکان‌های بدیل) باشد پس دیگر هیچ کس آزاد نخواهد بود.

می‌توان در این تقابل به ظاهر ناسازگار به جای دترمینیسم، علم پیشینی خداوند و اراده او را در مقابل آزادی اراده انسان نشانند و برهان جبرگرایانه را سبک و سیاقی کلامی بخشید: ما (بر طبق باورهای دینی خود) خدا را عالم به کل وقایع عالم از ازل تا ابد می‌دانیم، اعمال انسان‌ها نیز از جمله این وقایع است، پس خداوند به نحو پیشینی آنچه را که من در طول زندگیم انجام خواهم داد می‌داند و چون علم خدا هرگز خطا بردار نیست لذا من چاره‌ای جز عمل به نحوی خاص (همان نحوی که خدایم داند) ندارم و فاقد امکان‌های بدیل هستم؛ چنین چیزی جز به معنای سلب آزادی من نخواهد بود [توجه داریم که دترمینیسم و یا علم پیشینی خدا تنها در صورتی آزادی اراده را از صحنه می‌راند که در واقع هم معنای آزادی، وجود امکان‌های بدیل و قدرت بر انجام جز این

می‌دانیم؟ یا اینکه او را از آنجا که عملاً بیش از یک راه در پیش رو نداشته مجبور به حساب می‌آوریم؟!^۴

مثال‌های پیشرفته‌تر سبک فرانکفورتی ناظری را ترسیم می‌کنند که به انحاء مختلف و بدون اینکه فرد انتخاب‌گر متوجه شود، سیستم مغزی و عصبی وی را عملاً به نحوی دستکاری می‌کنند که به جز یک مسیر تصمیم‌گیری خاص بقیه مسیرها مسدود شود. به عنوان مثال قرار است انتخاب‌گر از بین چهار نامزد ریاست جمهوری یکی را برگزیند. او به انتخاب خودش به کاندیدای A رای می‌دهد و هر گونه عواقب آن را نیز پذیرا می‌شود. این درحالیست که بر اثر دستکاری‌های ناظر مذکور وی حتی اگر هم قصد می‌کرد به کاندیدایی جز A رای دهد نهایتاً از کار خود منصرف می‌شد. لیکن عملاً کار به اینجا نمی‌کشد و بدون عملی شدن دخالت ناظر، او انتخاب خودش را صورت می‌دهد، انتخابی که نمی‌توانیم آن را آزادانه قلمداد نکنیم؛ هر چند خبری از AP در آن نیست. مدعای فرانکفورت این است که چنانچه شخص بتواند امیال و خواست‌های خود را مورد ارزیابی نقادانه قرار دهد و آنگاه امیال برتر را جانشین امیال فروتر گذشته خود نماید (به تعبیر فرانکفورت دارای توانایی خود ارزیابی تاملی (reflective self evaluation) باشد)، در اینصورت وی مسؤول آنچه که انجام داده خواهد بود، حال هر چند که نتوانسته باشد به جز این عمل نماید (Frankfurt, 2003: 165).

ب. رفتارهای بازتابی استراسون: به عقیده پیتر استراسون (Peter. F Strawson) یکی از سازگارگرایان بنام غربی و مبدع رویکرد رفتار بازتابی در حل مسأله اختیار:

- ما آزاد هستیم چون مسؤول هستیم.
- مسؤول هستیم چرا که یکدیگر را (در زندگی روزمره و عادی خود) مسؤول به شمار می‌آوریم.
- عامل موجه عمل مسؤول دانستن یکدیگر "رفتارهای بازتابی (واکنشی)" (Reactive attitude) هستند: یعنی عکس‌العمل‌های خود انگیزه ما در قبال برداشت‌های

جبرمدار نیوتنی بر ساحت علم در آن زمان نبوده است. در چنین فضایی بود که لاپلاس فیزیکدان قرن ۱۷ به طرح موجود عقلانی همه دانی می‌پردازد که موقعیت دقیق همه ذرات جهان را در هر لحظه می‌داند و به این ترتیب وقایع جهان یکی پس از دیگری مطابق با علم او به وقوع می‌پیوندد. از دید این سازگارگرایان چنانچه نخواهیم گرفتار عواقب جبر گرایی بشویم، چاره‌ای نمی‌ماند جز توسل به امکان‌های بدیل (AP) خود در ساحت افعالمان که همه ما به کرات آن را در زندگی تجربه می‌نماییم.

سازگارگرایان جدید در پی اصلاح و تکمیل سازگارگرایی سنتی، از این معنای حداقلی از آزادی فراتر رفته‌اند و برخلاف سنت معمول سازگارگرایان اولیه - که اصل امکان‌های بدیل را پذیرفته و می‌کوشیدند نشان دهند ما به هنگام عمل از AP برخوردار هستیم - لزوم PAP را به چالش کشیده و به ارائه معنا و لوازم متفاوتی برای آزادی پرداخته‌اند. آنها در تبیین چرایی انکار این اصل به چند قسم دلیل استناد جسته‌اند:

الف. مثال‌های سبک فرانکفورتی: قسم نخست این دلایل، مثال‌های جالب توجه و تأمل برانگیز موسوم به مثال‌های سبک فرانکفورتی (Frankfurt style examples) است؛ در این آزمایش‌های ذهنی هیچ امکان بدیلی برای فاعل وجود ندارد و با این حال وی همچنان مسؤول عمل خود به شمار می‌آید، و به این ترتیب لزوم PAP برای آزادی و بالتبع مسؤولیت رد می‌شود.^۳

فردی را تصور کنید که همانطور که در طول مسیری به پیش می‌رود به یک دوراهی می‌رسد؛ وی به اختیار خودش یکی از راه‌ها را انتخاب می‌کند و به حرکت خود ادامه می‌دهد، غافل از اینکه راه دیگری نداشته و چنانچه مبادرت به عبور از مسیر دوم می‌نمود جلوش را می‌گرفتند، یعنی با اینکه عملاً نخواست به جز این عمل نماید لیکن اگر هم می‌خواست اجازه آن را به وی نمی‌دادند. حال آیا این انتخاب را اختیاری و مسؤولانه

مثبت یا منفی‌ای که از برخوردهای دیگران با خود داریم؛ چیزی از قبیل محبت، خشم، آزرده‌گی،

- رفتارهای بازتابی برخاسته از نیاز و میل درونی ما به احساس احترام و نیکخواهی دیگران است.

- این میل از طبیعت و سرشت انسانی ما بر می‌خیزد و لذا قابل حذف از شبکه روابط انسانی نیست.

- به این ترتیب زندگی روزمره ما و سبک معمول حیات اجتماعی انسانی ما، موجه مسؤولیت و آزادی اراده ما خواهد بود.

- صدق احتمالی انواع نظریه‌های جبر گرایانه، به هیچ وجه توان مقابله با این طبیعت جدایی ناپذیر آدمی را نداشته و نخواهد داشت (Strawson, 2003: 6-27).

ج: توانایی خود کنترلی تاملی والاس: آر. جی. والاس (R. J. Wallace) متفکر سازگارگرای دیگری است که از موضعی دیگر به مخالفت با اصل AP می‌پردازد. وی در ادامه راهبرد ابداعی پیتر استراسون (که ملاک خود را در رویارویی با مسائل بغرنج فلسفی و حل و فصل آنها رجوع به طبیعت انسانی و تحلیل نحوه نگرش و برخورد انسان‌های معمولی با این مسائل قرار داده)، در گام نخست با بررسی و تمرکز بر روال معمول افراد در جریان مسؤول دانستن یکدیگر، به این نتیجه می‌رسد که وجود AP ضرورتی برای آزاد و مسؤول بودن ما ندارد. وی خاطر نشان می‌کند که هر چند در برخی از موارد در حالی افراد را از مسؤولیت معاف می‌داریم که آنها توانایی عمل به جز این (AP) را نداشته‌اند، لیکن حتی در این موارد نیز عدم AP دلیل معذور داشتن آنها نیست، بلکه دلیل این معذوریت را بایستی در عوامل دیگری جست: عدم بلوغ، جنون، اعتیاد، کنترل رفتار بواسطه عوامل غیرخودی و

والاس در گام دوم خود و در مقام تکمیل نظریه استراسون عنوان می‌کند هر چند درست است که افراد معاف از مسؤولیت گاهی نتوانسته‌اند به چیزی جز این

عمل نمایند اما دلیل معاف نمودن آنها این است که فاقد توانایی "خود کنترلی تاملی" (reflective self-control) بوده‌اند - یعنی توانایی درک و به کار بستن دلایل اخلاقی به منظور کنترل و تنظیم رفتارهای خود در پرتوی چنین دلایلی را نداشته‌اند

(Wallace, 1994: 16) و آنچه شایسته توجه است اینکه برآورده ساختن چنین شرطی مستلزم AP نخواهد بود: اگر اشخاص عملشان را به انتخاب خودشان و اعمادانه انجام داده باشند، دیگر این عذرکه نمی‌توانسته‌اند به نحوی جز این عمل نمایند عذری موجه به شمار نخواهد آمد.

پس بر طبق آنچه گفته شد به نظر می‌رسد کاملاً متصور باشد که بنا به شبکه علی معلولی جهان یا بنابر آنچه که در علم الهی رقم خورده، همه چیز از قبل مشخص و قابل پیش بینی باشد و با این حال به اختیار و مسؤولیت من نیز لطمه‌ای وارد نشود.

اما مسأله اینجاست که موضوع به این سادگی‌ها قابل حل نیست، چرا که به نظر می‌رسد هر چند جستن AP در تک تک موارد و انتخاب‌های جزئی افراد درست نیست لیکن کنار گذاشتن آن به طور کلی از ساحت زندگی آنها نیز مسلماً درست نخواهد بود. در واقع برخورداری از امکان‌های بدیل در پاره‌ای از برهه‌های زندگی هر فرد، رفته رفته شخصیت و شاکله کلی وی را قوام می‌بخشد و با اینکه این قوام تدریجی بسیاری از امکان‌های بدیل آینده وی را سلب می‌کند اما منافاتی با آزادی و مسؤولیت او ندارد. مخالفان AP که اغلب از جرگه سازگار گرایان هستند بی توجه به لازمه دوم آزادی (شرط مسؤولیت نهایی)، سعی کرده‌اند به انحاء مختلف و با استنادات جالب توجهی لزوم کلی شرط نخست را به چالش بکشند. این درحالیست که به نظر می‌رسد به هر حال برای اینکه مسؤولیت واقعی عمل شخص متوجه وی باشد لازم است مسؤول واقعی و نهایی کیفیت اراده خود

گونه ای مقرر می‌کند که در نتیجه آن، یهودا عملاً قابلیت تأملش را در راه انجام عمل درست به کار نمی‌گیرد. به این ترتیب پربیراه نیست اگر نه یهودا بلکه خدا را مسؤول خیانت به عیسی بدانیم! (Rosen, 2002: 702-3)

اما والاس در پاسخ به روزن خاطر نشان می‌کند که لازم است "بین مفاهیم آشنای قابلیت، توانایی، قدرت و دشواری از یکسو و ... مفهوم فنی امکان ناپذیری یا ضرورت فیزیکی" برگرفته از قوانین طبیعت از سوی دیگر تمایز بنهیم. به استدلال والاس، در پرسش از این که آیا یهودا فاقد توانایی وفادار ماندن - در معنای روزمره آن - بوده یا نه، بایستی پرسش‌هایی از این قبیل را مطرح نماییم: آیا او از روی غفلت عمل کرد؟ آیا به صورت اتفاقی مرتکب این عمل شد (یعنی آیا هیچ عذری بر عمل خود دارد؟) آیا وی دیوانه یا عقب مانده یا بچه‌ای بوده که فاقد قابلیت درک دلایل اخلاقی و کنترل رفتارهایش بر طبق آن است؟ چنانچه پاسخ همه این پرسش‌ها منفی باشد در اینصورت یهودا فاقد قابلیت کلی وفادار ماندن در معنای روزمره آن نبوده، و [در واقع] همین معناست که در زندگی روزمره برای ما اهمیت دارد؛ و لذا یهودا مسؤول بوده است (Wallace, 2002: 681-82).

البته می‌توانیم با والاس موافقت کنیم که تفکر در باب دترمینیسم و علم پیشین الهی معمولاً در این مفهوم فنی وارد حیطه قضاوت‌های اخلاقی زندگی معمول ما نمی‌شود؛ به عنوان مثال هیچ یک از ما علی‌الاصول خوش نداریم در جریان محاکمه یک جنایتکار حق را به وکیلی بدهیم که در دادگاه به این ترتیب موکل جانی خود را تبرئه می‌کند که می‌گوید هیچ متهمی مسؤول نیست چرا که همه متعین و موجدند!...

با این حال اگر ژرف تر ببندیشیم نمی‌توانیم این فکر و سوسه انگیز را نیز نادیده بگیریم که شاید واقعاً چنین طراحی سازماندهی‌ای شده‌ای در کار باشد، حتی احساس مسؤولیتی که هر یک از ما در خود می‌یابیم و هنجارها و ضوابط اخلاقی‌یی که ما انسانها در زندگی معمول خود به

در آستانه آن انتخاب و عمل باشد، اما چنانچه AP را کاملاً غیر ضروری قلمداد کنیم منصفانه نمی‌نماید که فرد را به خاطر شخصیت **تحمیلی** کنونی‌اش مسؤول، و لذا سزاوار مدح یا نکوهش بدانیم. چرا که او در طول زندگی خود قادر به هیچ اقدامی برای متفاوت نمودن شخصیتش نبوده است.

اما والاس در جبران فروگذاری خود از شرط دوم آزادی سعی دارد با تعدیل معنای دترمینیسم مشکل را حل کند. وی متذکر تمایز قابل توجهی در میان دونوع امکان ناپذیری می‌شود: پاره ای از ناممکن‌ها ضرورت‌هایی برگرفته از قوانین طبیعت و اقتضائات آن هستند و موجد شرایطی می‌شوند که فرد در اثر آنها قادر به انجام برخی کارها نیست کما اینکه من قادر به طی یک کیلومتر فاصله مکانی در یک دقیقه نیستم، یا توان بلند کردن وزنه ۱۰۰ کیلویی را ندارم. به نظر والاس این معنای از امکان ناپذیری مراد ما از کاربرد متعارف و روزمره آن نیست. برای فهم قسم دیگر امکان ناپذیری به مثال معروف گیدن روزن (Giden Rosen) (که از کتاب مقدس گرفته شده) و پاسخ والاس به آن توجه نمایید.

روزن در اعتراض به ملاک والاس برای تشخیص آزادی اراده (یعنی توانایی خودکنترلی تأملی) خاطر نشان می‌کند که کاملاً متصور است با وجود کنترل کامل رفتار شخص از سوی دیگران همچنان وی برخوردار از خودکنترلی تأملی و لذا (آن‌طور که والاس می‌گوید) مسؤول و سزاوار سرزنش یا ستایش باشد: یهودا از روی بدخواهی و حسادت نقشه تحویل دادن عیسی به رومی‌ها را می‌کشد و با وقوف کامل بر عمل خود و تبعاتش آن را انجام می‌دهد. روزن می‌گوید بیایید فرض کنیم که همه چیز از روی یک برنامه صورت گرفته، طرح خدا برای رستگاری نوع بشر ایجاب می‌نموده که در حق عیسی خیانت شود و در نتیجه عامدانه حساب و کتاب عالم و قوانین طبیعت را به نحوی تنظیم نموده که یهودا عیسی را تسلیم دشمن نماید. به عبارت دیگر خدا شرایط را به

جریان انداخته ایم همگی تدابیر یک کنترل‌گر ماورایی باشد که خوش نداشته ما به مجبور بودن خود پی ببریم و لذا با مهارت تمام مارا سخت فریفته است!

تأمل در باب جبر به طرز عجیبی ما را به سوی خود جذب می‌کند و تمایلاتی پنهانی را برای اعتقاد به آن در ما بر می‌انگیزد؛ لیکن جبر گرایی آن چنان عواقب منفی و ناخوشایندی دارد که هیچ انسان عاقلی خود را به راحتی تسلیم آن نمی‌کند؛ اندیشه‌های جبرگرایانه می‌تواند سرپوشی برای هرگونه فساد، ظلم، عقب ماندگی... قرار گیرد و نتیجه آن چیزی جز رخوت و خمود اجتماعات بشری و بلکه فروپاشی آنها نیست. دقیقاً به همین دلیل است که جبرگرایان نظری بی توجه به اعتقاد خود، عملاً همانند معتقدین به اختیار زندگی می‌کنند و حتی اندیشمندان تیزبین را به پروردن توهم آزادی در ذهن مردم تشویق می‌کنند (Smilansky, 2000: 12)؛ زیرا همانطور که اسمیلانسکی جبرگرا می‌گوید: «بی پرده بگویم: بایستی این قانون را سرلوحه کار خود قرار دهیم که نباید افراد بطور کامل از اجتناب ناپذیر بودن نهایی آنچه انجام داده‌اند آگاهی یابند زیرا این آگاهی مسئولیت پذیری آنها را سست می‌کند... ما اغلب از شخص می‌خواهیم خودش را سرزنش کند، احساس تقصیر نماید و حتی به این توجه کند که سزاوار تنبیه شدن است. امکان ندارد که چنین شخصی تمامی این امور را انجام دهد اگر بر مسلک جبرگرایان بیندیشد و معتقد باشد که وی نمی‌توانسته دقیقاً چیزی بجز آنچه که هست باشد» (Kane, 2005: 78).

اما در سوی دیگر مسأله چه می‌گذرد؟ برخورداری ماز آزادی و اختیار محض: آیا ما می‌توانیم بدون زمینه و زمانه‌ای خاص به امروز برسیم؟ آیا می‌توانیم خودمان را در حالیکه در خلأ هرگونه شرایط جسمی، روحی، فرهنگی، جغرافیایی و ... هستیم فرض کنیم؟ خیلی‌ها (از جمله سازگارگرایان سنتی) این معنا از آزادی را یک آزادی وهمی دانسته‌اند، که اساساً نمی‌تواند موجودیت

بیابد. البته راه دیگری می‌ماند، راهی که کانت (Immanuel Kant) رفت: فرض یک خود نفس الامری برای انسان، که می‌تواند به رغم شبکه علی جهان، به گونه‌ای خودمختار و فارغ از ایجاب علل طبیعی عمل نماید.

به این ترتیب در واقع حوزه طبیعت و شبکه علی معلولی اش از حوزه نفس و اوامرش جدا می‌شود. در حوزه نفس - و لو اینکه در طبیعت قوانین تعیین مدار فیزیک نیوتنی حاکم باشد - ما صاحب اراده خیری هستیم که به صورت مستقل و اتونوموس فرمان صادر می‌کند و اخلاقی خودبنیاد را سامان می‌دهد.

اما بر فرض که این فرامین کاملاً خود بنیاد باشند، این خود محض چگونه قوام یافته؟ در یک خلأ عاری از هر گونه تعیین و زمینه‌ای؟! چنین چیزی بیش از آنکه اختیار آور باشد به سان امری ناگهانی و غیر منتظره و کاملاً شانسی می‌ماند که بصورت پیش بینی ناپذیری در ساحت عقل محض رخ می‌نماید! یک عمل کاملاً نامتعیین (و بظاهر کاملاً آزادانه) منحل اعمال کنترل فاعل بر فعل خود (و ازاینرو منحل آزادی) است؛ آرتور شوپنهاور نامعقول بودن چنین آزادی‌ای را در قالب مثال فردی به تصویر می‌کشد که ناگهان پاهای خود را می‌بیند که به صورت شانسی شروع به حرکت کرده و او را بر خلاف میلش در طول اتاق حرکت می‌دهند و آنگاه این پرسش تأمل برانگیز را مطرح می‌کند که آیا این همانچیزی است که اختیار گرایان در تأکید بر اینکه افعال آزادانه بایستی نامتعیین باشد، در سر دارند؟! (Kane, 2005: 35) به نظر می‌رسد اختیار محض نه نافی جبر بلکه چیزی است دقیقاً برخلاف اختیار و مسئولیت.

به همین صورت، به نظر نمی‌رسد ارمغان فیزیک کوانتومی و عدم تعین نهفته در آن (بر فرض صحتش) نیز برچیدن بساط دترمینیسم باشد: با باز شدن پایمال لحظات شانس مدارانه و عدم تعین گرایانه (که درمتون اسلامی "صدفه" نامیده شده) شاید دیگر خدای همه دان ادیان

دایره اراده و خلق الهی بیرون است. (در ادامه خواهیم دید که ملاصدرا با رد این ملاک و حتی ملاک معمول فلاسفه، با طرح بحث امکان فقری پرتوی نو بر بسیاری از مسائل فلسفی و از جمله بر موضوع مورد بحث ما می‌افکند).

این اشارات از آنروست که قول به میانه بودن حقیقت امر را باید در خلال درک این دو بدیل افراطی آن دریافت. بررسی های روایی نشان می‌دهد این نظریه نخستین بار از سوی حضرت علی علیه السلام مطرح شد (سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۶۱)؛ در اثنای سخنرانی ایشان درباره شگفتی های قلب و روح انسان، فردی به پاخاست و درباره قدر از حضرت سوال نمود. امام بعد از چند بار امتناع و اصرار مجدد سائل نهایتاً حقیقت را در امر بین الامرین دانستند (مجلسی، ۱۳۸۵: ج ۵ / ۵۷). این نظریه مورد قبول متکلمان امامیه و حکمای اسلامی نیز واقع شده و البته بنا بر اختلاف برداشت ها تقریر های مختلفی از آن ارائه داده‌اند.

۲-۱- حقیقت امر بین الامرین در روایات

سبک و سیاق روایات مختلفی که در توضیح امر بین الامرین آمده حاکی از قصور و عجز دریافت های معمول ما در درک کنه حقیقت این امر است که نمونه آن را در امتناع مصرانه امام علی (ع) در پاسخ به سائل از قدر مشاهده نمودیم؛ در مواردی مشابه معصومین یا نهایتاً از پاسخ به سوال خودداری نموده‌اند و یا بعد از اشاره به جایگاه میانه اختیار انسانی متذکر ظرافت درک موضوع شده و دست عقول عامه را از دامان فهم آن کوتاه دانسته‌اند.^۵

امام صادق علیه السلام امر بین الامرین را به این وضعیت تشبیه می‌کند که: فردی را در حال انجام گناه ببینی و او را از آن نهی کنی. ولی او اعتنا نکند، و تو او را به حال خود رها کنی، در اینصورت تو نه او را به گناه امر کرده‌ای و نه وی را بدان وادار نموده‌ای (کلینی، ۱۳۵۸: ۴۳۲). ملاصدرا در حالیکه روایت مذکور را بسیار روشنگرانه و رهگشای عقول عامه می‌داند در توضیح آن

و عقل کل لاپلاس نتوانند هر آنچه را که قرار است واقع شود از پیش بدانند، لیکن این چیزی بر اختیار ما نمی‌افزاید. هر لحظه ممکن است در اثر جهشهای نامتعیین کوانتومی اعمالی از من صادر شود که برای خودم نیز غیر منتظره هستند.

و به این ترتیب دوروبرما پر می‌شود از AP، لیکن APهایی که من و خدا هیچ یک گزینش گرآن نیستیم. چنین شرایطی را اگر جبر نخوانیم اختیار نیز نخواهیم نامید.

۲- سازگار گرایی اسلامی؛ راهی میان جبر و تفویض

متناظر با نحله های سه گانه مباحث آزادی اراده در فلسفه غرب، در عالم اسلام نیز شاهد جبهه گیری های مشابهی هستیم، جبهه گیری هایی که این بار با انگیزه های بسیار شدید دینی معتقدین خود نیز همراه بود.

اشاعره به نام دفاع از قدرت مطلقه الهی و به استناد پاره‌ای آیات و روایات (و البته با تفسیر خاص خود از آن) به اندیشه های جبر گرایانه روی آوردند؛ آنها تمامی افعال را فعل مستقیم خداوند به حساب آوردند و جالب اینکه بنا بر اعتقاد خاص آنها به حسن و قبح شرعی اعمال، دیگر در توجیه عدل و حکمت الهی نیز به مشکلی بر نمی‌خوردند (که هر آنچه آن خسرو کند شیرین بود). در مقابل معتزله به استناد پاره‌ای دلایل عقلی و نقلی دیگر و در زیر پرچم دفاع از عدل و حکمت بالغه الهی، قدرت طلق خدا را نادیده گرفته و انسان را خالق مستقل اعمال خود دانستند. لازم به ذکر است که عمده توفیق متکلمان معتزلی در پذیرش و تبیین چنین استقلالی (آن هم در یک جو کاملاً دینی و خداوورانه) این مبنای عقلانی آنها بود که ملاک و مناط نیاز معلول به علت را حدوث آن می‌دانستند، برخلاف فلاسفه که مناط نیاز را امکان مندی پدیده ها می‌دانند. به این ترتیب انسان ها صرفاً در پیدایش و به اصطلاح حدوث خود نیازمند به خدا هستند ولی در بقا مستقل از او و مفوض به خود می‌باشند. لذا کلیه افعال آنها نیز مطلقاً منسوب به خود آنها بوده و از

می‌فرماید: در این تمثیل دو مطلب مورد توجه واقع شده است: ۱- نهی گنهکار ۲- باز نداشتن جبری او از گناه. مطلب نخست بیانگر این نکته است که او به کلی به خود واگذاشته نشده است و در نتیجه اندیشه تفویض باطل است؛ چنانکه مطلب دوم حاکی از مجبور نبودن او در مورد گناهی است که انجام می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۱۶).

در روایتی دیگر امام رضا علیه السلام می‌فرمایند: خداوند به بندگان خود مهربان تر است از آنکه آنان را به انجام گناه مجبور سازد، آنگاه عذاب نماید؛ و خداوند تواناتر و عزیزتر از آنست که چیزی را اراده کند ولی تحقق نیابد. و آنگاه در ادامه فاصله دو سویه افراطی مسأله را گسترده‌تر از آنچه میان آسمان و زمین است دانسته‌اند (صدوق: باب ۵۹، روایت ۳). مقصود از این گستردگی این است که ما ناگزیر از پذیرش یکی از دو موضع جبر گرایایی و آزادی‌گرایی نیستیم، بلکه اندیشه ما در رویارویی با این مسأله و حل آن با ساحتی بس وسیع تر روبرو است؛ و به عبارت دیگر این دو راه حل افراطی تنها راه حل‌های ممکن مسأله نیستند و البته فهم این میانه فراخ و گسترده به سادگی و برای هر کسی میسر نمی‌شود بلکه دریایی ناپیداگرانه است که بهره ما از آن بهره‌ای محدود خواهد بود، و این نکته مهمی است که همواره در تأمل پیرامون مسائل مربوط به جبر و اختیار بایستی آن را مد نظر داشت.

۲-۲- تفسیر فلسفی امر بین الامرین

توجیحات و تفاسیر عقلانی مختلفی در شرح این رویکرد بیان شده است که از آن میان به دو تفسیر معقول‌تر آن اشاره می‌کنیم.

۲-۲-۱- اراده انسان؛ جزء اخیر علت تامه

به زعم بسیاری از فلاسفه اسلامی اراده انسان جزء اخیر علت تامه اعمال وی است. به این ترتیب نظام علی معلولی جهان در جای خود ثابت است و نمی‌توانیم دست آن را از مناسبات انسانی کوتاه نماییم. منتها انسانها به

عنوان موجوداتی برخوردار از عقل و اراده دارای موقعیتی خاص در جهان هستند و تا اراده آنها به وقوع فعلی از جانب خودشان تعلق نگیرد آن فعل محقق نخواهد شد ولو اینکه تمامی شرایط لازم مربوط به حوزه طبیعت مهیا باشد؛ نویسنده اصول فلسفه در این باره می‌نویسد: «اینکه گفته می‌شود حوادث جهان متصل و متسلسل و مرتبط است و مانند زنجیر پیوسته‌ای از علل و معلولات است پاسخش اینست که اراده و اختیار ما و سنجش ما نیز یکی از حلقه‌های این زنجیر پیوسته است و ما خود یکی از عوامل مؤثر این جهان هستیم که از خارج متأثر می‌شویم و به نوبه خود در غیر خود تأثیر می‌کنیم و ما را و اراده و اختیار ما را در خارج از این زنجیر پیوسته نیافریده‌اند که نتوانیم در این زنجیر ذی‌اثر باشیم» (علامه طباطبایی، ج ۳: ۱۶۶) اصطلاحاً گفته می‌شود اراده انسان جزء اخیر علت تامه است. به این ترتیب اعمال ارادی ما هم منتسب به خود ماست و هم منتسب به خدا، که مابقی اجزای غیر ارادی علت تامه را گرد هم آورده و علاوه بر این اراده ما را در آخرین حلقه این زنجیره قرار داده است.

در این چینش جدید به عنصر انسانی در کنار عنصر غیر انسانی (طبیعی یا الهی) اصالت داده شده. منتها آیا واقعا می‌توان عنصر انسانی را به این صورت مجزای از طبیعت در نظر گرفت؟ دیدیم که اراده ما در خلأ شکل نمی‌گیرد، به لوازِم اراده خیر کانتی (که این راهبرد بی‌شبهت به آن نیست) نیز اشاره‌ای شد. مسأله علم پیشینی خداوند نیز همچنان به قوت خود باقی است: اگر عمل ما با توجه به آن جزء اخیر علت تامه ذاتاً نامتعین و غیر قابل پیش‌بینی است که خداوند چگونه آن را از پیش می‌داند؟ اگر خدا می‌داند، لزوماً باید واقع شود (نفی AP) و این دیگر چه گونه اختیاری است؟ اساساً باید پرسید مگر خدا از کجا می‌داند؟ بواسطه علم سابق خود به کلیه مبادی و علل و اسبابی که مجموعاً منتهی به افعال و اراده‌های ما می‌شوند؟ اگر بله، پس جبر طبیعی همچنان پا برجاست و ظاهراً این تئوری سازگار گرایانه نیز با چالش‌هایی جدی

همینجا خاتمه نمی‌پذیرد. جزء اراده در میان مجموعه اجزای زنجیره علی یک جزء ویژه و متمایز و به عبارت دیگر یک جزء پویا است، که خروجی و برآمد فعالیت آن تنها جمع بندی ساده داده های آن یعنی سایر اجزای علت تامه، نیست (آزادی گرایان به نحوی یک سویه این ویژگی را مورد تأکید قرار دادند) و به این ترتیب نه اجزای غیر ارادی علت تامه اعمال ما اصالت مطلق دارند و نه جزء ارادی آن: نه جبر صرف است و نه اختیار صرف. با این مقدمات مراد صدرا از تعریف فاعل مختار دریافته می‌شود، وی در تایید نظر خواجه نصیر طوسی در این باره می‌گوید "هرگاه مبدأ تأثیر در یک شی عبارت باشد از علم فاعل و اراده او... فاعل مختار خواهد بود" (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۳۲). بدیل‌های امثال فرانکفورت، استراسون و والاس نیز عبارات اخراعی از همین دقیقه هستند.

به این ترتیب می‌توان اشکال وارد بر این تفسیر از امر بین‌الامرین (و گزارشهای مذکور) را مرتفع ساخت. این اشکال ناشی از پیرنگ نمودن بیش از حد نقش اجزای سابق علت تامه اعمال ارادی است. اما اشکال دیگری نیز می‌توان بر این تفسیر وارد آورد که این بار برخاسته از توجه بیش از حد به نقش جزء اخیر آن (یعنی اراده انسانی) است: بر اساس این تفسیر نسبت فعل انسانی به خدا مجازی است نه حقیقی آنطور که به خود انسان نسبت داده می‌شود؛ علاوه بر این برای خدا و انسان دو فعل جداگانه اثبات شده است، گویی خدا هستی و قدرت و شعور انسان را می‌آفریند و انسان عمل خود را (و به این ترتیب باز پای نوعی تفویض به میان کشیده می‌شود) (سبحانی، ۱۳۸۱: ۲۸۵).

این تفسیر با وجود اینکه از بسیاری از اشکالات نظریه های جبرگرا و آزادی گرا مبرا است ولی حق مطلب را آنطور که باید و شاید برآورده نمی‌ساخت. تفسیری لازم بود که به نحوی واقعا میانه روانه نقش انسان و خدا را در اعمال اختیاری ما به گونه ای مستدل و با مبانی دقیق

مواجه می‌شود؛ اما همانطور که پیشتر نیز اشاره شد اشکال اصلی نه متوجه سازگارگرایان بلکه ناشی از انتظار حداکثری ما از آزادی است. آزادی بی که آزادی گرایان (غربی و اسلامی) برای ما ترسیم می‌کنند در نگاه اول بسیار دلکش و مطلوب می‌نماید و به راستی می‌تواند ما را از سلطه سابقه و محیط برهاند، لیکن مهم‌ترین نقیصه آن این است که امر معقول و ممکن نیست؛

ملاصدرا نیز لازمه این نظریه را اثبات شریکان بسیار برای خداوند می‌داند و آنرا بدتر از اعتقاد به شفاعت بت‌ها و ستارگان در درگاه الهی می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۶: ۳۷۰). حتی اگر دقیق‌تر بنگریم چنین آزادی و اختیاری جبری مرموز را در بطن خود می‌پرورانند؛ و در واقع همانطور که شوپنهاور می‌گوید ارمان آن برای ما نه آزادی اراده بلکه انبوهی از پیشامدهای غیر منتظره و پیش بینی ناپذیر خواهد بود؛ چیزی که هیچ انسان عاقلی آن را دال بر اختیار مطلق خود به حساب نمی‌آورد.

در واقع به نظر می‌رسد ایراد اخیر ناشی از نوعی دید مکانیکی و ماشین انگارانه به انسان و امکاناتش باشد؛ نگاهی که بر هر دو رویکرد جبرگرایانه و آزادی گرایانه اندیشمندان غربی نیز حاکم است، چرا که حتی کانت و اتباع آزادی گرای او هم با اذعان به حاکمیت جبر علی بر جهان فیزیکی برای حل مسئله آزادی، صرفاً حوزه فرا طبیعی جدیدی را مفروض خود گرفتند؛ حوزه ای که در تبیین چند و چون واقعی آن چندان کامیاب نیستند و البته این ناکامی را نه نقص خود بلکه ناشی از طبیعت موضوع می‌دانند (Taylor, 1974: 55).

این در حالی است که لزوماً نباید اراده به یکی از این دو راه برود: یا تأثیر پذیری تام از شبکه علی معلولی (موضع جبرگرایان) یا استقلال کامل (موضع آزادی گرایان). اراده انسانی مسلماً متأثر از زمینه و زمانه ای که در آن واقع شده، است. اراده در همین بستر تراویده و رشد نموده و ناگزیر متحمل آثار آن بر خود است، (جبرگرایان در همین نقطه توقف می‌کنند) ولی کار به

فلسفی تبیین نماید و این، میسر نشد مگر در پرتو تلاشهای صدر المتالهین بنیانگذار و اندیشمند بزرگ حکمت متعالیه.

۲-۲-۲- تفسیر ملاصدرا از امر بین الامرین

ملاصدرا در رساله خلق الاعمال بعد از اشاره به آراء مختلف در باب مساله جبر و اختیار و بر شمردن اهم اشکالات آنها، تفسیر ویژه خود از امر بین الامرین را که راه راسخان در علم و خواص اولیاء الهی است، شرح و تبیین می نماید. به عقیده وی این راه از فهم گفتار ائمه هدی علیهم السلام (که راسخان در علم اند) به دست آمده است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۰۸).

تفسیر ملاصدرا مبتنی است بر اصول ابداعی مهم وی در حکمت اسلامی، که توانست بسیاری از مسائل حل نشده فیلسوفان گذشته را حل نماید و از جمله پرتوی نو بر مسأله مورد بحث افکند.

۱) بنابر اصالت و مجعولیت با لذات وجود آن حقیقتی که جهان خارج را پر کرده و ملاً بیرون را تشکیل داده خود وجود است با تنوع گسترده مراتب و درجات آن (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۴۰). وجود داشتن نیز برابر است با منشأ آثار بودن. از آنجا که حقیقت وجود در تمامی مراتب مذکور یکی است (و با توجه به اینکه وجود مساوق با ذی اثر بودن و فعلیت و بعبارت دیگر کمال است) لذا هر گاه این حقیقت در یکی از مراتب عالیه خود دارای اثری بود باید همین اثر در مراتب پایین هم باشد (البته در حد رتبه وجودی آن). به این ترتیب اگر واجب الوجود دارای علم و حیات و قدرت و اختیار است همین آثار وجودی به صورتی ضعیف تر در موجودات امکانی هم وجود دارد و حقیقتاً مستند به آنها است.

۲) بر اساس وجود رابط بودن معلول، که ملاصدرا آن را از افتخارات حکمت متعالیه می داند و همواره نظر ویژه‌ای روی آن دارد (همان، ج ۲: ۲۹۲)، تمام گستره آفرینش الهی موجوداتی امکانی هستند که فقر و عجز و نیستی عین ذات و هویت آنها است و هیچگونه استقلالی قطع نظر از

واجب الوجود برای آنها متصور نیست (همان، ج ۱: ۸۶). در واقع موجودات رابط فقط شانی از شئون خداوند (وجود مستقل) هستند که هر وصفی به آنها نسبت داده می شود و هر حکمی که در مورد آنها صورت می پذیرد نه وصف و حکم آنها بما هوهو بلکه وصف و حکم وجود مستقل است از آن جهت که در آن مراتب تجلی و تنزل کرده است. پس تمامی افعال و اراده‌های ما همانند اصل هستی ما منتسب به خداوند بلکه عین ربط و نسبت با او است (همان، ج ۲: ۳۷۷).

به این ترتیب از یک طرف بر اساس اصالت و وحدت حقیقت وجود ما حقیقتاً دارای قدرت و اختیار و از اینرو فاعل حقیقی افعال و آثار خود هستیم و از سوی دیگر این افعال و آثار عین تعلق و نسبت صرف به خداوند بوده و لذا او فاعل حقیقی آنها است؛ به عبارت دیگر فعل و اراده ما در عین انتساب به ما منتسب به خدا نیز است. در نظام صدرايي آدمی مختار مجبور یا مجبور مختار است (همان، ج ۶: ۳۷۵) یعنی در همانحال که افعال و آثار وی منتسب و مربوط به خودش است منتسب و مربوط به خداوند نیز است و در عین حال که خداوند فاعل حقیقی این آثار است او نیز فاعل حقیقی آن است. با این رویکرد ملاصدرا خود را موفق به پرده برداری از رمز و راز آیات غریبی از این قبیل می داند که «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال، آیه ۱۷)؛ [این آیه تیر انداختن را درست از همانجهت که به پیامبر نسبت داده از وی سلب نموده و آنرا به خدا نسبت داده است] (همان، ج ۶: ۳۷۷). به این ترتیب هر دو سویه افراطی اختیار مطلق (ماحصل ادعای اهل تفویض و آزادی گرایان) و جبر مطلق (نتیجه رویکرد جبرگرایان اسلامی و غربی) مهر بطلان می خورد و امر بین الامرین (سازگار گرایي) تفسیر بدیع خود را می یابد؛ مطابق با این تفسیر جدید آدمی از همانحیث که مختار است مجبور است و اجبار او نیز عین اختیار اوست (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۴).

است که مسبوق به اراده باشد نه اینکه اراده فاعل بر آن عمل نیز مسبوق به اراده دیگری باشد تا تسلسل اراده‌ها لازم آید. فاعل مختار فاعلی است که فعلش به اراده او انجام گیرد و نشانه این امر آنست که اگر در حقیقت ارادی بودن فعل اخذ شده باشد که اراده فعل هم به اراده فاعل باشد در اینصورت لازم می‌آید که خداوند فاعل ارادی نباشد زیرا اراده خداوند ارادی نیست بلکه عین ذات اوست و چون خداوند فاعل مختار است پس مقوم ارادی بودن فعل صرفاً صدور آن به منشا اراده است نه اینکه اراده هم از اراده صادر گردد (همان، ج ۶: ۳۸۸).

نتیجه

آزادی واژه‌ای با معانی بسیار است و ناهمداستانی اندیشمندان بر سر حدود و لوازم آن منجر به تاریخ پرتنش مسئله جبر و اختیار شده است. درحالی‌که جبر گرایان و آزادی گرایان در پی دستیابی به یک آزادی حداکثری در نظامی محفوف به علیت به دو سویه افراطی نفی کلی آزادی و یا نفی کلی جبر در ساحت اعمال انسانی افتاده اند، سازگارگرایان مدعی اند بدون فرو افتادن در هیچیک از این دو سویه افراطی و در واقع بدون نفی کلی هیچیک از جبر یا اختیار، توانسته‌اند حدود و شروط آزادی واقعی و ممکن الحصول بشری را برای ما ترسیم کنند.

سازگار گرایان با نادیده گرفتن شرط مسئولیت‌نهایی و غیر ضروری دانستن شرط امکان‌های بدیل، بایستی علاوه بر اثبات لزوم نفی کلی AP برای آزادی، به وضع جایگزینی کارا و مناسب برای آن پردازند؛ به این ترتیب است که سازگارگرایان غربی بجای تعریف آزادی به "توانایی عمل به جز این" به "توانایی خود ارزیابی تاملی"، "توانایی بروز رفتارهای بازتابی"، "توانایی خود کنترلی تاملی" و بدیل‌هایی از این دست متوسل شده اند، در میان اندیشمندان اسلامی نیز شاهد تفاسیر مختلفی از امر بین الامرین به عنوان مبنای اساسی سازگارگرایی اسلامی هستیم و همانطور که دیدیم تفسیر فلسفی

ملاصدرا برای توضیح چگونگی این انتساب توأمان به تمثیل نفس و قوای آن متوسل می‌شود؛ همانطور که افعال انسان از قبیل دیدن و شنیدن و ... هم قابل اسناد به چشم و گوش و ... هستند و هم حقیقتاً مستند به نفس انسانی هستند آثار وجودی ما نیز در عین اینکه آثار حقیقی وجود ما هستند شئون و اثرات یگانه وجود فی نفسه عالم هستند (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ج ۶: ۴-۳۷۳). با درک حقیقت این امر ناگزیر از همراهی با صدرا خواهیم بود، هر چند که درک این مهم چندان به سادگی میسر نخواهد شد؛ و این یادآور روایاتی است که متذکر ظرافت این مسئله و لزوم ژرف نگری در آن شده اند (که پیش تر به آن اشاره‌ای شد).

اما چنانچه کسی در اینجا این اشکال را مطرح کند که "بالاخره آیا اراده ما بر طبق این تفسیر جدید از اختیار، یک اراده متعین است یا یک اراده نامتعین؟ اگر متعین و لذا تحمیلی است که جبر از اعمال ما برداشته نشده و صرفاً از مرتبه فعل به مرتبه اراده منتقل شده است!" پاسخ کلی چنین پرسشی این است که همانطور که پیشتر متذکر اشکالات اساسی اعتقاد به یک اراده کاملاً آزاد و نامتعین شده‌ایم وجود این چنین اراده‌ای نا معقول و بی معنا است؛ پاسخ صدرا بی پرسش مذکور نیز این است که اراده انسان بعنوان شانی از شئون یک وجود رابط عین الربط به اراده بالذات وجود مستقل است. توجه داریم که چنین پاسخی هر چند مخل اختیار و اراده مطلق مورد نظر آزادی گرایان و اهل تفویض است لیکن به هیچ وجه دال بر جبر مطلق نبوده و منافاتی با آزادی تعدیل یافته سازگارگرایان غربی و امر بین الامرین اسلامی ندارد چرا که نظام اصالت وجودی ملاصدرا صریحاً شبکه علی معلولی جهان (که مجرای معمول اعمال نفوذ اراده الهی در این جهان است) و قدرت و اختیار موجودات را به رسمیت شناخته و صرفاً مخالف نگاه مستقل ما به آن است. قادر و مختار از نظر ملاصدرا کسی است که اگر اراده کاری را نمود آن کار از او صادر گردد (همان: ۳۷۸). به عبارت دیگر ملاک وی برای اختیاری بودن عمل این

ملاصدرا یکی از موفق‌ترین و دقیق‌ترین این تفاسیر است.

در نظام اصالت وجودی صدرا تمام صفات کمالیه (از جمله اختیار) ما انعکاسی از صفات مطلق الهی در حد و مرتبه موجود ممکن و عین الربط به وجود مستقل خداوند است؛ راز صعوبت و علاج ناپذیری مسأله اختیار را نیز در همین نکته باید جست.

لیکن حتی بر فرض خروج از مبانی صدرايي که به اشاره خود ملاصدرا راه خواص اولیاء الهی است و با تغییر افق دید ما در پرتو ترسیم نظامی نو معضل جبر و اختیار را به نحو موجه تری مرتفع می‌سازد، هنوز راهی فرا روی جویندگان اختیار انسان می‌ماند که به اندازه راه حل صدرايي پیچیده و پر محتوا نیست اما دقیقه‌ای بسیار مهم را در خود دارد. به قول پیتر استراسون مناسبات و مرادفات معمولی ما انسانها آنچنان بنای عظیم و مستحکم و پر اهمیتی است که مشتئی یافته‌های احتمالی دانشمندان و اندیشه‌ورزی‌های متفکران یارای فرو ریختن و انهدام آن را ندارد (Strawson, 2003:15). متناسب با همین تعبیر در عالم اسلامی راه حل شهودی و وجدانی اختیار را داریم: ما اختیار را به علم حضوری در خود می‌یابیم و چنین علمی نیازمند به برهان و استدلال نیست. و به این ترتیب در عین اینکه نظام علیت و بی‌اختیاری خود در بسیاری از امور را می‌پذیریم اما به صراحت نقش اراده و اختیار خود در تحقق افعال مان را نیز تایید می‌کنیم و نه آن بی‌اختیاری را دال بر جبر مطلق می‌دانیم و نه این اختیار را به معنی تفویض محض؛ و این چیزی نیست جز امر بین الامرین یا سازگاری جبر و اختیار. ساحتی که هر چند عقل نظری عرفی ما در دریافت حقیقت آن چندان کامیاب نبوده اما وجدان حقیقت بین ما آنرا به کرات برای ما یادآوری می‌کند. البته لازم به ذکر است که در بینش مکتب اسلامی حتی این اجبارهای غیر ارادی نیز موجد مشکل نخواهد بود زیرا به مقتضای "لا یكلف الله نفسا الا

وسعها" تکلیف و مسؤولیت هرکس به میزان وسع و ظرفیت وجودی وی است.

به این ترتیب در طول تاریخ پرفراز و نشیب مسأله جبر و اختیار، شاهد تلاشهای مشابهی با تبیین‌های متفاوت از سوی متفکران غربی و اسلامی در توجیه مختار بودن انسان هستیم. نظر نویسنده این مقاله اینست که سازگار گرای جبر و اختیار که به آزادی مطلق و فارغ‌العنانی قائل نیست و بر این باور است که جهان علی معلولی ما تاب وجود چنین اختیاری را ندارد و حتی اگر داشت چنان اختیاری به فرض ترتب فایده‌ای بر آن جبری مرموز و کنترل ناشدنی می‌بود، سازگاری بیشتری با عقل و خرد جمعی و جریان معمول زندگی دارد؛ و همان‌طور که دیدیم تفسیر صدرايي از سازگارگرای با مبانی و پایه‌های خاصی که در نظام ابداعی وی، حکمت متعالیه، می‌یابد می‌تواند به نحو معقول تری این سازگاری را توجیه و تبیین نماید.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- آزادی‌گرایان و سازگار گرایان هر دو معتقد به آزادی انسان هستند، منتها در حالیکه گروه نخست دترمینیسم را به کلی مردود می‌دانند، گروه دوم بررسی درستی یا نادرستی فرضیه دترمینیسم را به عالمان علوم طبیعی می‌سپارند و بر این باورند که حتی اگر روزی حاکمیت جبر بر جهان اثبات شود چنین چیزی تراحمی با آزادی انسان نخواهد داشت؛ اطلاق عنوان سازگار گرا بر آنها نیز بر همین اساس است.
- ۲- چیزی از قبیل وراثت، شرایط محیطی، تغییرات عصبی روانی ناشی از مصرف برخی دارو ها...
- ۳- انتساب این نمونه‌ها به فرانکفورت بدین جهت است که مثالی از این نوع را نخستین بار فرانکفورت در مباحث اخیر اراده آزاد مطرح نموده است.
- ۴- البته نمونه ذکر شده مثالی ساده به جهت تفهیم مطلب است و از خود فرانکفورت نیست.

10- ----- 1994. Responsibility and the Moral Sentiments. Harvard University Press

- ۱۱- الامر بین الامرین. (۱۴۱۷هـ ق). (دراسه فی مسأله الجبر و الاختیار)، قم: مرکز الرساله.
- ۱۲- دهباشی، مهدی. (۱۳۸۶). پژوهشی تطبیقی در هستی شناسی و شناخت شناسی ملاصدرا و وایتهد، تهران: علم.
- ۱۳- ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۰). عقاید استدلالی (ترجمه محاضرات فی الالهیات)، قم: انتشارات حوزه علمیه.
- ۱۴- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۱). جبر و اختیار (به نگارش و تنظیم علی ربانی گلپایگانی). مؤسسه امام صادق(ع).
- ۱۵- شیخ صدوق، التوحید، تصحیح و تعلیق: السید هاشم الحسینی الطهرانی، منشورات جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، قم.
- ۱۶- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۵۸). اصول کافی، مترجم: سید جواد مصطفوی، قم: انتشارات علمیه اسلامیة.
- ۱۷- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۰۴هـ ق، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (ج ۲ و ج ۶)، قم، مکتبه مصطفوی.
- ۱۸- _____ . (۱۳۹۱ هـ ق). شرح اصول الکافی، تهران: مکتبه المحمودی، چاپ سنگی.
- ۱۹- _____ . (۱۳۸۶). خلق الاعمال، ترجمه علی بابایی، تهران: مولی.
- ۲۰- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری)، تهران: دار العلم.
- ۲۱- مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۵). بحار الانوار (ج ۵)، قم: نشر فقه.
- ۲۲- عبودیت، عبد الرسول. (۱۳۸۸). درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱)، تهران: سمت.

۵- به عنوان مثال نگاه کنید به: اصول کافی، ج ۱، باب الجبر و القدر، روایت ۱۰-۸.

منابع

- 1- Frankfurt, Harry. (2003). "Alternative Possibilities and Moral Responsibilities" in Gary Watson, ed. Free Will. Oxford University Press
- 2- Kane, Robert. 2005. A contemporary Introduction to Free Will. Oxford University Press
- 3- ----- 1996. The significance of Free Will. Oxford University Press
- 4- Rosen, Giden. 2002. "The case for Incompatibilism" From Philosophy and Phenomenological Research 64. P.P. 700-708
- 5- Smilansky, Saul. 2000. Free Will and Illusion. Oxford University Press
- 6- Strawson, Galen. 2005. "Free Will" from *the shorter Routledge encyclopedia of philosophy*. p.p. 743-753. Routledge university press
- 7- Strawson, P.F. 2003. Freedom and Resentment and other essays. Oxford University Press
- 8- Taylor, Richard. 1974. Metaphysics. Englewood Cliffs: Prentice-Hall
- 9- Wallace. R. J. "Precis of Responsibility and the Moral Sentiments" from Philosophy and Phenomenological Research 64. P. p.709-729

۲۳- کانت، ایمانوئل. (۱۳۶۹). *بنیاد مابعد الطبیعه اخلاق*،

ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.

۲۴- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۹). *اصول عقاید*

(چاپ چهارم)، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۷۳-۹۰

بررسی مقایسه ای مفهوم ایمان از دیدگاه پولس و فخر رازی

قربان علمی* حامد نظر پور نجف آبادی**

چکیده

یکی از مسائل مهم ادیان ابراهیمی مسأله ایمان است. پولس رسول و فخر رازی، دو متفکر در دو حوزه دینی مسیحیت و اسلام، در این باره به تفصیل سخن گفته‌اند. آن دو ایمان را اساس دین و اخلاق و عامل اصلی سعادت و نجات انسان می‌دانند. اصل لغوی ایمان در عبارات پولس اعتماد و در آثار فخر رازی اعتماد، تصدیق و امان است. پولس ایمان را به صورت اطمینان و یقین به اینکه آنچه امید داریم واقع خواهد شد، هر چند نادیدنی باشند، تعریف می‌کند. فخر رازی نیز ایمان را «تصدیق همه آنچه که به ضرورت می‌دانیم از دین حضرت محمد (ص) است همراه با اعتقاد» می‌داند. تأکید پولس بر اعتماد و تأکید رازی بر تصدیق است. هر دو معتقد به مؤمن بودن پیامبرانشان هستند، با این تفاوت که عیسی در نظر پولس مکاشفه خدا است. پولس اقرار زبانی را شرط کمال ایمان و رازی آن را شرط حصول ایمان می‌داند. فخر رازی به بررسی معانی ایمان خداوند نیز می‌پردازد. پولس به پیوند میان ایمان، اعتماد، امید و محبت نیز اشاره می‌کند. هر دو عمل نیک را نتیجه ایمان می‌دانند و بر عطایی بودن ایمان تأکید دارند.

واژه‌های کلیدی

ایمان، پولس، فخر رازی، اعتماد، تصدیق.

طرح مسأله

این ارتباط تحقیق و تفحص کرده و در ارتباط با مفهوم ایمان آراء گوناگونی ارائه نموده‌اند. فخر رازی و پولس رسول، دو متفکر در دو حوزه دینی اسلام و مسیحیت، در این باره به تفصیل اظهار نظر کرده‌اند. این دو اندیشمند

ایمان در ادیان ابراهیمی از جایگاه اساسی برخوردار است. اندیشمندان و متفکران ادیان یهود، مسیحیت و اسلام در

هرچند در دو سنت دینی مختلف و در دو دوره زمانی متفاوت نظریه پردازی کرده‌اند و جایگاه و تأثیر آنها در سنت دینی خودشان متفاوت است (پولس به عنوان مؤسس دوم مسیحیت و فخر رازی متفکری متعلق به دوره‌ای از تفکر اسلامی)، در مسأله مفهوم ایمان در بسیاری از موارد برداشت‌های مشابهی دارند. لذا بررسی و مقایسه دیدگاه آنها می‌تواند به شناخت بیشتر مفهوم ایمان و درک اهمیت آن در سنت‌های مسیحی و اسلامی کمک کند. این پژوهش با رویکرد توصیفی، تحلیلی و مقایسه‌ای، دیدگاه این دو متفکر درباره مفهوم ایمان را بررسی می‌کند.

پولس رسول (وفات ۶۴م) بعد از عیسی مسیح معروفترین و تأثیرگذارترین شخصیت مسیحی (هانس کونگ، ۱۳۸۶، ۷۲) و به عنوان مؤسس دوم مسیحیت مشهور است (ناس، ۱۳۷۷، ۶۱۴). نقش پولس در این مورد آنقدر اساسی و تأثیرگذار بوده است که نیچه او را بنیانگذار واقعی مسیحیت و در عین حال بزرگترین تحریف کننده آن توصیف کرده و معتقد است مفاهیم، شریعت و نهادهایی را که پولس در مسیحیت پایه گذارد هیچ نسبتی با تعالیم عیسی نداشتند و بیش و پیش از هر کس، مسیح با آنها بیگانه بود (نک: نیچه، ۱۳۵۲، ۸۱-۹۶). او نقش غیر قابل انکاری در تنسيق آموزه‌های کنونی مسیحیت داشت. شاید بتوان ادعا کرد که آیین مسیحیت به دنبال تلاش و اصرار او به صورت یک آیین کاملاً متمایز از آیین یهود درآمد.

وی در ابتدا یهودی بود و شائول نام داشت، عیسی را ندیده و از تعالیم او مستقیماً بهره‌ای نبرده بود و حتی از تعقیب کنندگان و آزاردهندگان مسیحیان به شمار می‌رفت. تقریباً پس از ده سال از عروج عیسی مسیح مدعی می‌شود هنگامی که برای دستگیری برخی از مسیحیان از شهر اورشلیم به دمشق میرفته است، نور عیسی را در راه دیده و مأموریت یافته است که نام مسیح را به ملتها و پادشاهان

آنان و قوم اسرائیل اعلام نماید، است (نک: اعمال رسولان، ۲۸).

وی پس از مکاشفه عیسی، به دین مسیحیت تغییر آیین داده و به پولس مشهورگشت و خود را وقف تبلیغ مسیحیت کرد. او خود را مامور تبلیغ در میان غیر یهودیان می‌دانست و پایبندی به شریعت یهود را لازم نمی‌دانست. پولس به جوامع مختلف مسیحی نامه می‌نوشت و مؤمنان را راهنمایی می‌کرد و همچنین نظرش را درباره بحث‌های مختلف الهیاتی ارائه می‌داد. تنها گزارش های معتبر و منابع دست اول درباره زندگی و باورهای پولس، رساله اعمال رسولان و نامه‌ها و رساله‌های خود او در کتاب مقدس است. این نامه‌ها منبع اخلاق و الهیات مسیحی هستند و با توجه به اینکه مسیحیت امروزی به نوعی مسیحیت پولسی است، بررسی اندیشه و آراء وی اهمیت دارد (ایلخانی، ۲۰۰۲، ۱۳۷۴؛ حیدری، ۱۳۸۵، ۱۱۴؛ Schroeder, 2003: 5; Menzies, 1917: 694).

فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ق) متکلم، مفسر و فیلسوف مشهور مسلمان و پیرو مسلک اشعری بود. وی پس از به پایان رساندن تحصیلات رسمی، جهت مناظرات علمی، استفاده از کتابخانه‌ها و دانشمندان مناطق مختلف به شهرهای مختلف سفر کرد. رازی ابتدا عقل گرا بود ولی در اواخر عمرش به پژوهش‌های قرآنی- عرفانی روی آورد و در کنار آن از برهان‌های عقلی نیز استفاده کرد. او هم در تحلیل مسائل فلسفی و یافتن پاسخ‌های خاص علمی تلاش کرده و هم به تاریخ فلسفه و آرای فیلسوفان احاطه داشته و به نقد و تحلیل آنها پرداخته است. وی شاگردان بسیاری تربیت کرد و آثار فراوانی نیز در کلام، تفسیر، فلسفه و عرفان از خود به جای گذاشت (نک: ابراهیمی دینانی، ۱/۳۸۵، ۳۲۵؛ اولوداغ، ۳۹، ۱۳۷۸؛ دادبه، ۱۳۷۴، ۲۲۵؛ جوادپور، ۱۲۷، ۱۳۸۹).

۱) مفهوم ایمان از دیدگاه پولس

پیشینه طرح بحث ایمان به عهد قدیم بر می‌گردد. در عهد قدیم ایمان (که از واژه عبری 'amān مشتق شده

بخش قابل توجهی از عهد جدید را رسالات پولس تشکیل می‌دهند. پولس ایمان را اصل اساسی مسیحیت و ویژگی برجسته مسیحیان (Hatch, 1917:38) و علت اصلی نجات دانسته و در دوره مسیحیت اولیه گسترده ترین و عمیق ترین بیان از مفهوم ایمان را ارائه می‌دهد (Donfried, 1996: 327). ایمان فعل انسان نیست، بلکه فعل خدا است (رساله پولس به افسسیان، ۲:۸) ایمان هدیه خدا برای هر انسانی است که آن را بخواهد (رومیان، ۳/۱۲)، هر چند این ایمان قابل رشد است (Hatch, 1917: 49). در مفهوم پولسی ایمان دو عنصر عبرانی و یونانی وجود دارد. آن به یکباره در بردارنده اعتقاد، اعتماد و وفاداری است (نک: Hatch, 1925:9). ایمان اساس دین و اخلاق است (همان، ۱۱).

1-1) معنای لغوی

پولس در بیان مفهوم ایمان از واژه یونانی «pisteuo» و صورت اسمی آن (pistis) استفاده می‌کند که معمولاً به معنای ایمان، اعتماد و باور است (Hooker, 2005: 902). بنابراین ایمان ترجمه کلمه انگلیسی «faith» و کلمه لاتینی «fides, fide, fidere» و اسم عبرانی «emunah» و اسم یونانی «pistis» است که به معنی اطمینان (confidence)، توکل (reliance) و اعتماد (trust) می‌باشد (نک: Stein, 2011:397؛ Torrance, 1956:111؛ Knight, 2008:206؛ Hooker, 2005: 902؛ Bassett, 1998: 415؛ Hatch, 1917:82).

۲-۱) معنای اصطلاحی

۱-۲-۱) ایمان و اعتماد

پولس تعریف خود از ایمان را در رساله به عبرانیان بیان می‌کند. پولس در تعریف ایمان می‌گوید: «ایمان یعنی اطمینان به اینکه آنچه امید داریم واقع خواهد شد و ایمان یعنی یقین به آنچه اعتقاد داریم گرچه قادر به دیدنشان نیستیم» (عبرانیان، ۱/۱۱). در این تعریف ایمان همان اعتماد و اطمینان در نظر گرفته شده است.

است) به معنای اعتماد به خدا (تکوین، ۱۵، ۶)، تکیه بر او (Hatch, 1925:5؛ Driver, 1904:174) و شناخت و تصدیق رابطه خاصی است که خدا با اسرائیل برقرار کرده است (Pickar, 2003:590؛ Torrance, 1956:112). خداوند این رابطه عهدی را ایجاد کرده و انسان باید به او امیدوار بوده و به وعده‌های او باور داشته باشد. شروط این عهد نیز فرامین و دستورات او هستند (تثنیه، ۱/۵-۴). تمام واژه‌هایی که در عهد قدیم برای ایمان به کار می‌روند، متعلقشان خداوند است و دلالت بر این دارند که به او امیدوار بوده و به او و وعده‌های او اعتماد و باور داشت و متوجه بود که او به نحو حداکثری شایسته اعتماد است (Hatch, 1925:5). ایمان به خداوند شامل کل رابطه‌ای است که بین خدا و انسان وجود دارد؛ همچنین شامل تمام راه‌هایی است که انسان‌ها بدان وسیله رابطه خود با خداوند را ابراز می‌کنند. پس ایمان در عهد قدیم اشاره به پذیرش ذهنی، اعتماد قلبی و اطاعت عملی دارد و همچنین به معنای تصدیق فرامین خدا و اطاعت از آنهاست (در مورد بحث از ایمان در عهد قدیم نک: Garlington, 1990, 217؛ Hatch, 1917:2-17؛ Morgan, 1912:689؛ Pickar, 2003:590؛ 224؛ Peterson, 2007:44).

در عهد جدید نیز، مسأله ایمان جایگاه بسیار مهمی دارد. خود عیسی مسیح به خدا ایمان و اعتماد داشت و رسولان خود را سفارش اکید می‌کرد که اینگونه باشند (Hatch, 1925:5؛ Bousset, 1907:91). او هرگز از آنها نمی‌خواست که به جای خدا به خود او اعتماد کنند (متی، ۱۸، ۶) و در انجیل مرقس (۲۲، ۱۱) و انجیل متی (۲۱، ۲۱) خدا یگانه متعلق ایمان توصیف می‌شود (نک: Hatch, 1925:6).

ایمان در عهد جدید بیشتر جنبه معرفتی و شناختی دارد و به معنای اعتقاد یقینی و باور راسخ است (Treier, 2005: 226).

بیشتر بر آینده و ماهیت آینده نگرایی ایمان است. در این رساله نمونه‌هایی از ایمان افراد در عهد قدیم ذکر می‌شود تا جنبه آینده نگرایی ایمان بیشتر روشن شود (Rhee, ۴۳۵, 1998).

پولس وقتی از ایمان به عنوان اعتماد سخن می‌گوید، الگویی از هدایت الهی در حوادث گذشته که بیشتر برای پیامبران رخ داده است را نیز ارائه می‌کند. این امر این نتیجه‌گیری را که چنین هدایتی در آینده نیز ادامه خواهد یافت قابل اعتماد می‌سازد. حتی از لحاظ تاریخی و روانشناسی درک ایمان بدون چنین الگویی مشکل است. هرگاه ایمان به عنوان اعتماد بر اساس این الگوی هدایت الهی قرار گیرد، اشاره بر این دارد که بی اطمینانی در یک لحظه نمی‌تواند یا نباید موجب تضعیف این اطمینان شود (Pelikan, 2005: 2956).

یکی از الگوهای که پولس ارائه می‌کند ابراهیم است. پولس برای معرفی ایمان و مؤمن حقیقی ابراهیم را مثال زده و از این عبارت عهد قدیم که «آنگاه ابرام به خداوند اعتماد کرد و به همین سبب خداوند از او خشنود شده او را پذیرفت» (پیدایش، ۶/۱۵) استفاده می‌کند. از نظر پولس ابراهیم الگو و نمونه کامل این اعتماد است. به خاطر اعتماد به خدا بود که ابراهیم حاضر شد فرزند خود را، که وعده‌های خداوند قرار بود در او تحقق یابد، قربانی کند. خداوند هیچ نشانه‌ای در رابطه با وعده‌هایش، به ابراهیم نشان نداد؛ ولی او ایمان آورد و به وعده خداوند اطمینان داشت. همین که خداوند به ابراهیم وعده داد برای او کافی بود. استدلال و عقل او مانع عمل او نشد؛ زیرا او به خدا اعتماد داشت. در مورد فرزند دار شدن آنها نیز در رساله رومیان می‌خوانیم «ابراهیم صد سال داشت و سارا نود سال و هیچیک قادر نبودند صاحب فرزند شوند. با وجود این چون ایمان ابراهیم قوی بود به وعده خدا شک نکرد... او به خدا ایمان داشت و ایمانش روز به روز قویتر می‌شد و حتی قبل از آنکه خدا به وعده‌اش عمل کند او را سپاس می‌گفت زیرا یقین داشت که خدا

ایمان، الهام بخش اعتماد و اطمینانی است که می‌تواند کوهها را به حرکت درآورد و معجزاتی را انجام دهد (اول قرن‌تین، ۱۳-۲).

می‌توان گفت ایمان در عهد جدید بطور کلی به معنی متقاعد شدن ذهن به درست بودن و حقیقت داشتن حکمی است. وقتی حکمی درست است پس قابل اعتماد است. بنابراین، معنای اصلی ایمان اعتماد است (Eastons, 1897: 422؛ هاکس، ۱۳۸۳، ۱۴۵). البته طبق این تعریف، اموری که مورد اعتماد قرار می‌گیرند و پذیرفته می‌شوند ممکن است نادیدنی باشند (Popeshenouda, 1989: 25-38). اعتماد از مفاهیمی است که به شدت با ایمان مرتبط است و گاهی علاوه بر آنکه از نشانه‌های آن به شمار می‌آید، با ایمان یکی شمرده می‌شود. اعتماد به خدا^۱ بنیادی است که رابطه خدا و انسان بر اساس آن شکل می‌گیرد. باور و ایمان به خدا همان اعتماد و اطمینان و یا یقین تزلزل ناپذیر به حقیقت وعده‌های خداوند است هر چند شاهد و گواه دیگری بر آن نباشد. همچنین ایمان، اعتماد و اطمینان به تحقق وعده‌های اوست هرچند در ظاهر هر چه می‌بینیم بر خلاف تحقق آنها باشد (Torrey, 1997 : 363). از همین جهت پولس تأکید می‌کند که در ایمان باید به خدا اعتماد کرد نه بر عقل بشری: «تا پایه ایمان شما بر خود خدا باشد نه بر حکمت انسان» (اول قرن‌تین، ۵/۲).

به هر حال تعریف ایمان به عنوان اعتماد، روشی برای متمرکز کردن این اعتماد بر قابل اعتماد بودن مشیت الهی هم در سعادت و هم در شقاوت است. استعاره‌های مشهور که برای الوهیت به کار برده می‌شود، مانند پدر، بیانگر این اعتقاد است که چنین متعلقی شایستگی اعتماد و ایمان قلبی را دارد.

با توجه به رساله عبرانیان/۱۱ می‌بینیم که این اعتماد و ایمان شامل حال و آینده می‌شود؛ اما تأکید این رساله

«ایمان یعنی اطمینان به اینکه آنچه امید داریم واقع خواهد شد، و ایمان یعنی یقین به آنچه اعتقاد داریم گرچه قادر به دیدنشان نیستیم» (عبرانیان، ۱/۱۱). پولس از عناصر دیگری که در مفهوم ایمان دخیل است امید را ذکر می‌کند. در همین تعریف، پولس به پیوند ایمان و امید اشاره می‌کند. ایمان بر مبنای امید به چیزهایی است که وعده داده شده است. این امید ریشه در اعتماد به خدا دارد. به عبارت دیگر چون مؤمن به خداوند اعتماد دارد، امیدوار است وعده های او تحقق یابند. در این مورد نیز ابراهیم نمونه ای عالی است. با توجه به آیه ۱۸ از باب چهارم رساله رومیان که می‌گوید: «زمانی که خدا به ابراهیم فرمود که به او پسری خواهد بخشید و از نسل او اقوام بسیاری به وجود خواهند آمد ابراهیم به وعده خدا ایمان آورد گرچه چنین امری در عمل محال بود»، ابراهیم به نسل زیاد امیدوار بود. این امید فرا عقلانی یا امید به امری که در عمل محال است، از جانب خداست و در مقابل امید بشری قرار دارد؛ ولی ایمان، این دو امید را با هم جمع می‌کند.

پولس در تعریف امید می‌گوید «ما با امید نجات یافته‌ایم و امید یعنی انتظار دریافت چیزی که هنوز نداریم... پس وقتی برای چیزی که هنوز رخ نداده، به خدا امیدواریم، باید با صبر و حوصله منتظر آن بمانیم» (رومیان، ۲۴/۸-۲۵). در نظر پولس ایمان و امید باعث تقویت یکدیگر می‌شوند. ایمان و امید افزایش پذیراند. او می‌گوید: «الان خدای امید، شما را از کمال خوشی و سلامتی در ایمان پر سازد تا به قوت روح القدس در امید افزوده گردید» (رومیان، ۱۳/۱۵).

با توجه به تعریف پولس، ایمان به فرد مومن این اطمینان را می‌دهد که امور معنوی که به آنها امید دارد بطور کامل تحقق خواهند یافت و این اعتقاد که وحی الهی، که فراتر از شناخت حاصل از حواس است، حقیقت دارد. به عبارت دیگر در نگاه پولس ایمان جذب و کششی است به واقعیت جاودان نادیدنی (فضیحی، ۱۳۸۹، ۹۹).

قادر است به همه وعده‌های خود عمل کند» (رومیان، ۱۹/۴-۲۱). به خاطر همین ایمان و اعتماد به وعده الهی، آنها صاحب فرزند و نسل فراوان شدند (عبرانیان، ۱۱/۱۱).

پس ایمان به عیسی نیز به معنای اعتماد یا اطمینان به عیسی مسیح است. اطمینان به اینکه چیزهایی که از او درخواست می‌شود را انجام می‌دهد یا از اموری که در آنها به او اعتماد می‌شود مراقبت می‌کند (دوم تیموتائوس، ۱۲/۱). مؤمنان در کارهای مختلفی، مثل محافظت، درمان، کمک و بخشش، به مسیح پناه می‌برند و اعتماد می‌کنند. در اموری که به او اعتماد و تکیه می‌شود او آنها را انجام خواهد داد. اعتماد به او برای درمان موجب درمان می‌شود و به همین صورت برای یاری و بخشش و... (Torrey, 1997:365).

آیا پولس از اینکه عیسی نیز به خدا ایمان داشته نیز سخنی به میان می‌آورد؟ در برخی عبارات رسالات پولس عبارت ایمان مسیح^۱ دیده می‌شود که به صورت ایمان به مسیح ترجمه می‌شود (رومیان ۲۲/۳؛ غلاطیان ۱۶/۲). با توجه به این عبارات می‌بینیم که پولس از ایمان خود مسیح سخن می‌گوید. در این مورد نیز ایمان به معنای اعتماد است. ایمان مسیح به خدا به معنای اعتماد او به خداست، حتی وقتی اطاعت او از اراده خداوند منجر به مرگش شود (Hooker, 2005: 903).

البته هیچ^۲ معتقد است که ایمان پولس از اعتماد ساده عهد قدیم فراتر می‌رود و ایمان به صورت اعتماد همراه با حالتی عرفانی تبیین می‌شود، و همچنین معتقد است این تغییر مفهوم در اثر فرهنگ هلنیستی بوده است (Hatch, 1925:10; ۱۹۱۷:65).

۱-۲-۲) ایمان و امید^۳

1 - The faith of christ
2 - Hatch
3 - hope

«ما به آنچه در مقابل چشمانمان قرار دارد یعنی به ناملایمات و مشکلات اطراف خود اهمیت نمی‌دهیم بلکه نگاه و توجه ما به خوشی‌های آسمانی است که هنوز ندیده‌ایم» (دوم قرن‌تینان ۱۸/۴).

۱-۲-۳) ایمان، تصدیق و پذیرش

پولس در مواردی، ایمان را تصدیق و پذیرش معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد وقتی پولس از ایمان به خدا یا مسیح یا عمل مسیح سخن می‌گوید، منظورش پذیرش و تصدیق آنهاست. در نظر وی ایمان بازگشت و پذیرش دعوت خداست، خدایی که عیسی را دوباره زنده کرد. این مفهوم، از جریان ایمان آوردن خود پولس که رویگردانی از شریعت و روی آوردن به ایمان و تصدیق دعوت خدا و عیسی است، برمی‌آید. او معتقد بود ایمان، نه شریعت، به عدالت و تقوای الهی رهنمون است (Luhermann, 1922: 2833).

برای مثال وی در مورد ایمان به مسیح می‌گوید: «پس چنانچه مسیح عیسی خداوند را پذیرفتید، در وی رفتار نمایند که در او ریشه کرده و بنا شدید و در ایمان راسخ گشته‌اید» (کولسیان، ۶/۲-۷). در رساله به قرن‌تینان نیز می‌گوید «چیزی به شما نمی‌نویسم مگر آنچه می‌خوانید و آن را تصدیق می‌کنید و امیدوارم که شما تا به آخر هم تصدیق خواهید کرد» (دوم قرن‌تینان، ۱۳/۱).

پولس ایمان به معنای تصدیق و پذیرش را در برابر انکار قرار می‌دهد. برای مثال درباره ایمان عیسی می‌گوید: «اگر بی ایمان شویم او (عیسی) مومن می‌ماند زیرا خود را انکار نمی‌تواند نمود» (دوم تیموتائوس، ۱۳/۲).

پس از نظر پولس ایمان همان باور به خدا و پذیرش این است که مکاشفه^۱ او حقیقی و صحیح است. به عبارت دیگر ایمان پذیرش حقیقت وحی شده و آشکار شده است (Pickar, 2003: 589).

۱-۲-۴) ایمان، اقرار زبانی و اعتقاد قلبی

پولس در بیان مراتب ایمان، از اقرار زبانی و اعتقاد قلبی نام می‌برد. «اگر انسان با زبان خود نزد دیگران اقرار کند که عیسی مسیح خداوند است و در قلب خود نیز اعتقاد داشته باشد که خدا او را پس از مرگ زنده کرد نجات خواهد یافت» (رومیان، ۹/۱۰). در ادامه فایده هر مرتبه را این گونه بیان می‌کند: «زیرا بوسیله ایمان قلبی است که شخص رضایت خدا را حاصل می‌کند و بعد هنگامی که در برابر دیگران ایمان خود را به زبان می‌آورد نجات خود را تأیید می‌کند» (رومیان، ۱۰/۱۰).

در اینجا اقرار زبانی شرط ایمان شمرده نشده بلکه شرط ایمان کامل، نجات و دریافت وعده‌های الهی است. به عبارت دیگر ایمان همراه با اقرار زبانی موجب نجات می‌شود.

پولس در مفهوم ایمان برای کلام و سخن و دعوت شفاهی جایگاه خاصی قائل است. در نظر او ایمان شامل موعظه، شنیدن، پذیرش و فهم انجیل است که انجیل همان کلام خداست (Pickar, 2003: 592). به عقیده وی «ایمان از شنیدن مژده انجیل به وجود می‌آید» (رومیان، ۱۷/۱۰). باید فردی بشارتی یا خبری از چیزی بدهد تا دیگران ایمان بیاورند. چگونه به کسی که خبری از او ندارند ایمان بیاورند. به عبارتی فرستاده‌ای باید باشد تا از خدایی خبر دهد که دیگران به او ایمان بیاورند. کلام خداوند (انجیل) ابزاری است که خداوند برای ورود ایمان قرار داده است. ایمان از طریق کلام می‌آید و از طریق کلام رشد و افزایش پیدا می‌کند.

۱-۲-۵) ایمان و محبت^۲

دیدیم که در رسالات پولس ایمان بسیار مرتبط با امید و اطمینان است. ایمان الهام بخش اطمینانی است که می‌تواند کوهها را به حرکت درآورد و معجزاتی را انجام دهد (اول قرن‌تینان، ۱۳-۲). اما ایمان از طریق محبت و عشق عمل می‌کند: «مهم آن است که ایمانی داشته باشیم

یکدیگر نیز محبت ورزند (Papageorgiou, 1995:106).

۲) مفهوم ایمان از دیدگاه فخر رازی

در اسلام واژه ایمان از اهمیت و منزلت ویژه‌ای برخوردار است تاجایی که مشتقات اسمی و فعلی آن ۸۷۹ بار در قرآن به کار رفته است. در قرآن کریم ایمان شرط قبولی عمل صالح، ارزشمندی آن، وصول به حیات طیبه و بهره‌مندی از برترین و نیکوترین ثوابهای الهی به شمار رفته و ضامن سعادت و رستگاری انسان به شمار آمده است (نحل/۹۷).

ایمان همچنین از مهمترین مقولات دین اسلام است که مورد توجه متکلمان اسلامی بوده و زمینه ساز بسیاری از مناظرات کلامی شده است. یکی از مکاتب کلام اسلامی مکتب اشعری است. ابوالحسن اشعری، مؤسس این مکتب، ایمان را همان تصدیق به خدا و رسولش معرفی می‌کند و صحت این تصدیق را متوقف بر داشتن معرفت می‌داند. یکی از بزرگان مکتب اشعری و از افراد برجسته‌ای که در حوزه جهان اسلام به بررسی مفهوم ایمان پرداخته، فخر رازی است. وی به بیان دیدگاه‌های خود در باب معنا و مفهوم ایمان و مسائل مربوط به آن پرداخته و با ذکر دلایل و براهین نظرات خود را در این باره بیان کرده است. ایمان در نظر وی دارای جایگاه و اهمیت خاصی است. ایمان احسن طاعات، اشرف مخلوقات و برترین خوبی‌ها است (رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۲۲۴؛ همو، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۹۰؛ همو، ۱۴۱۴، ص ۷۶).

۲-۱) معنای لغوی

فخر رازی پس از اینکه تعریف فرقه‌های مختلف مسلمان از ایمان را در چهار گروه دسته بندی می‌کند، تعریف خود از ایمان را بیان می‌کند. فخر رازی در بیان معنای لغوی ایمان دو تقسیم بندی ارائه می‌دهد. در تقسیم اول آن را به معنای تصدیق و یا اعتماد، و در تقسیم دوم آن را از ریشه تصدیق و یا امان می‌داند.

۲-۱-۱) تصدیق و اعتماد

که از آن محبت بجوشد» (غلاطیان، ۶/۵). از این بیان و موارد مشابه معلوم می‌شود که ایمان در نظر پولس مفهومی پویاست که فعالیت خود را در محبت آشکار می‌کند (Donfried, 1996: 327). ایمان در کنار امید و محبت یکی از فضایل سه گانه است که ارزشی پایدار در زمین دارد و ابزاری برای کسب سعادت ابدی است (رومیان، ۱۳/۱۰-۱۵). البته محبت در این تثلیث والا تر است «پس سه چیز باقی می‌ماند ایمان امید و محبت، اما از همه اینها بزرگتر محبت است» (اول قرنطیان، ۱۳/۱۳).

پولس در سخنان خود چندین بار به تثلیث ایمان، امید و محبت اشاره می‌کند (اول تسالونیکیان، ۳/۱ و ۸/۵؛ اول قرنطیان، ۱۳/۱۳). از طرفی، همانطور که قبلاً گفته شد، ایمان در محبت عمل می‌کند، و از طرف دیگر ایمان باید با امید رشد کند و افزایش یابد تا جایی که تصدیق کند وعده‌های خداوند تحقق خواند یافت (Donfried, 1996: 327). ایمان سرچشمه محبت و فضایل متعدد است که این فضایل را می‌توان نتایج ایمان یا نشانه‌های آن دانست. هر فضیلت توانایی انسان را در فضیلت دیگر و ایمان تقویت می‌کند. مسیر نجات با ایمان آغاز می‌شود. سپس انسان در اعتماد، امید و محبت گام بر می‌دارد که به نوعی محصول ایمانند و ایمان را تقویت می‌کنند (Papageorgiou, Hatch, 1917: 82; 1995: 102).

پولس محبت مسیح را فراتر از زندگی و مرگ و فراتر از فرشتگان و همه مخلوقات آسمانی می‌داند. البته نه به خاطر تحقیر این چیزها بلکه به خاطر نشان دادن محبت والای خودش به مسیح (رومیان، ۳۸/۸).

پس از اینکه خداوند محبت خود به مسیح را نشان داد این مسئولیت بر عهده انسان هاست که از محبت مسیح تقلید کنند. زیرا مسیح انسان‌ها را دوست داشت و با مصلوب شدنش این محبت را نشان داد حتی وقتی دشمن او بودند. اکنون انتظار دارد او را دوست دارند و به

مصدر دوم یعنی امان است و با این بیان تصدیق را به امان می‌رساند که متکلم می‌ترسد شنونده او را تکذیب کند، پس وقتی شنونده او را تصدیق کرد این ترس از بین می‌رود، پس تصدیق ایمان نامیده می‌شود (رازی، ۱۴۰۶، ۱۸۹). بنابراین تقسیم‌بندی، ایمان از دیدگاه فخر رازی به معنی تصدیق و امان است که هر یک در مقابل واژه‌های تکذیب و اخافه است.

دیدیم که در هر یک از تقسیم‌بندی‌ها یکی از معانی، تصدیق ذکر می‌شود. علاوه بر این، فخر رازی در جاهای دیگر معنای ایمان را تصدیق دانسته و بر آن تأکید می‌کند. در تفسیر آیه چهارم سوره بقره، ایمانی که با حرف باء متعدی شود را به معنای تصدیق می‌داند. پس اگر بگوییم فلانی به چیزی ایمان آورد منظور تصدیق آن است، نه نماز خواندن و روزه گرفتن (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۷۷).

در تفسیر «يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِمُؤْمِنِينَ»^۱ بیان می‌کند که ایمان به خداوند با حرف باء متعدی شده زیرا به معنای تصدیق است که ضد کفر است؛ و ایمان به مومنین که با حرف لام متعدی شده به معنای گوش فرادادن و تسلیم شدن در مقابل سخن آنهاست (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶: ۹۰). در آثار دیگرش نیز ایمان را تصدیق می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۴۲۹؛ همو، ۱۳۸۳، ۷۵؛ همو، ۱۴۱۱، ۵۶۷).

با توجه به سیاق بحث و تعریف اصطلاحی که از ایمان ارائه می‌دهد، به نظر می‌رسد وی در بین معانی لغوی ذکر شده (تصدیق، امان و اعتماد) تصدیق را معنای اصلی می‌داند.

۲-۲) معنای اصطلاحی

فخر رازی در بیان معنای اصطلاحی ایمان، ایمان خداوند، ایمان رسول (ص) و ایمان مؤمنین را از یکدیگر تفکیک می‌کند.

۲-۲-۱) ایمان خداوند

فخر رازی در تفسیر آیه سوم از سوره بقره^۱ در توضیح معنای لغوی ایمان دو معنا را نقل می‌کند و هر دو را صحیح می‌داند. از زبان صاحب‌الکشاف نقل می‌کند که ایمان از ریشه امن و از باب افعال است. وقتی گفته می‌شود به او ایمان آورد (آمنه) یعنی او را تصدیق کرد (صدقه)؛ و در حقیقت به این معناست که او را از تکذیب و مخالفت در امان داشت. همچنین اگر با حرف باء متعدی شود در بردارنده معانی «اقرار کرد» و «اعتراف کرد» است. از زبان ابو زید نقل می‌کند که «ایمان آوردم» به معنای «اعتماد کردم» (وثقت) است. پس حقیقت ایمان این است که دارای امنیت (ذا امن) یا دارای سکونت و آرامش شدم. فخر رازی هر دو گفته را صحیح می‌داند، که بگوییم به او اعتراف می‌کنند یا اعتماد دارند که او حق است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۷۰).

رازی اصل لغوی ایمان را تصدیق و اعتماد می‌داند. وی در بحث از ایمان، به معنای تصدیق تعلق خاطر خاصی دارد. در اینجا اعتماد را در کنار تصدیق ذکر می‌کند؛ ولی با اینکه این دو را از یکدیگر جدا کرده، حقیقت هر دو را یک چیز می‌داند که همان سکونت و آرامش است. به نظر می‌رسد او در اصل، ایمان را به معنی آرامش گرفته که این معنا در دو واژه تصدیق و اعتماد ظاهر می‌شود.

۲-۱-۲) تصدیق و امان

رازی در توضیح اسم المومن اصل ایمان در لغت را از دو مصدر می‌داند: اولی تصدیق (در مقابل تکذیب) است؛ زیرا در آیه «و ما انت بمومن لنا»^۲، «بمومن» به معنای «بمصدق» است. دومی امان (در مقابل ترس) (اخافه) است. معنای دوم از آیه «و آمنهم من الخوف»^۳ به دست می‌آید.

وی در ادامه، نظر برخی از لغت‌دانان را بدون اینکه تأیید یا رد کند نقل می‌کند. آنها معتقدند اصل لغوی ایمان

۱- یومنون بالغیب

۲- یوسف/۱۷

۳- قریش/۴

۵) اینکه می‌فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۶، پس این وعده را تصدیق می‌کند.

پس تمام این معانی زمانی است که المؤمن را بر المصدق حمل کنیم.

ب) **ایمنی دهنده.** فخر رازی در ادامه بیان می‌کند که اگر المؤمن را بر این حمل کنیم که خداوند بندگان را از بدی‌ها ایمن می‌کند، این معنا می‌تواند بر احوال دنیا و آخرت حمل شود. درباره احوال دنیا نظر غزالی را نقل می‌کند که همانا زوال خوف معقول نیست مگر اینکه خوفی باشد و خوفی نیست مگر وقتی امکان عدم باشد و از بین برنده خوفی نیست مگر خداوند. پس فقط خداوند می‌تواند خوف را زایل کند. پس مؤمنی جز او نیست. سپس این گونه توضیح می‌دهد که شخص نابینا از این جهت که نمی‌بیند، می‌ترسد هلاک شود. پس چشم بینا به او امنیت از هلاک عطا می‌کند. پس خالق این اعضا همان کسی است که به واسطه خلق و عطای این اعضا، از انسان ازاله خوف می‌کند. بنده در اصل فطرتش ضعیف است و در معرض آفت‌ها و ترس‌های زیادی است. پس خدایی که برای او غذاها و امکانات فراوان فراهم کرده است بدون شکر هم او را از این آفات حفظ می‌کند. آفات تولد مثل گرسنگی و تشنگی و آفات خارجی مثل آتش و غرق و اسارت.

اما درباره امنیت خداوند در احوال آخرت توضیح می‌دهد که خداوند کسی است که دلایل را قرار داده و عقل را قوی کرده و ذهن را به معرفت توحیدش هدایت کرده و این معرفت را حصن قوی قرار داده است. بهشت نیز بازدارنده از انواع عذاب است. در آخر این سخن را از غزالی می‌داند و آن را سخنی نیک معرفی می‌کند (رازی، ۱۸۹، ۱۴۰۶، ۱۹۱-۱۹۱).

۲-۲-۲) ایمان رسول (ص)

رازی بحث از ایمان خداوند را از اینجا آغاز می‌کند که یکی از اسماء خداوند المؤمن است. او معتقد است اسم المؤمن، اشرف اسما و صفات خداوند است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۶۳۴). پس خداوند نیز ایمان دارد. اما ایمان خداوند و اینکه او مؤمن است به چه معناست؟ او در پاسخ به این سوال بیان می‌کند که مؤمن بودن خداوند دو معنا می‌تواند داشته باشد: تصدیق کننده و ایمنی دهنده.

الف) تصدیق کننده. از نظر رازی اگر اسم المؤمن خداوند را به المصدق تفسیر کنیم چند معنا دارد:

۱) اینکه او از وحدانیت خود خبر می‌دهد. چرا که می‌فرماید: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»^۱. پس آن اخبار است و این تصدیق، ایمان است.

۲) اینکه او پیامبران را با اظهار معجزه به دست آنها تصدیق کرد. پس آشکار کردن معجزه از صفات فعل است و همچنین المومن بر این دلالت دارد که او پیامبران را با کلامش در ادعای رسالت تصدیق کرده و برای همین فرمود: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»^۲. پس این اخبار و تصدیق، ایمان است.

۳) خداوند متعال در آنچه که به بندگان از ثواب آخرت و رزق دنیا وعده داده، بندگان را تصدیق می‌کند و در مورد ثواب می‌فرماید: «جَزَأَوْهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ»^۳ و در مورد رزق می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا»^۴.

۴) او در صفات مؤمنین می‌فرماید: «لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّوهُمْ الْمَلَائِكَةُ»^۵. پس او این اخبار را تصدیق می‌کند.

۱- ال عمران/۱۸

۲- فتح/۲۹

۳- بینه/۸

۴- هود/۶

۵- انبیا/۱۰۳

(رازی، ۱۳۸۳، ۷۵). در تفسیر آیه «وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا»^۲ نیز پس از اینکه معنای لغوی ایمان را تصدیق ذکر می‌کند بیان می‌کند که این معنا، در عرف شرع نیز حفظ می‌شود (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸: ۴۲۹).

(۲) ایمان رایج ترین واژه بر زبان مسلمانان بوده است، پس اگر به غیر از معنای اصلی اش به کار برده می‌شد، انگیزه و کنجکاوی برای علت این انتقال معنا زیاد بود و علت آن مشهور می‌شد. پس چون چنین نیست، ایمان بر اصل معنای وضعی خود، یعنی تصدیق، باقی است.

(۳) چون بر این مطلب که ایمان متعدی به حرف باء بر اصل لغت (تصدیق) باقی است اجماع کردیم، پس غیر متعدی آن نیز چنین است.

(۴) هر کجا خداوند ایمان را در قرآن کریم ذکر کرده آن را به قلب نسبت داده است؛ مانند نحل/۱۰۶^۳، مجادله/۲۲^۴ و حجرات/۱۴^۵. پس ایمان از جنس تصدیق است.

(۵) اینکه خداوند در بسیاری از آیات ایمان را همراه با معاصی و گناهان ذکر کرده است، مانند حجرات/۹^۶، نشانگر این است که عمل جزء یا تمام ایمان نیست.

ابن عباس در این مورد به قول خداوند در بقره/۱۷۸^۷ احتجاج می‌کند که قصاص بر قاتل عمدی واجب است. پس چون خطاب به مؤمنین است پس او مؤمن است. دلیل دیگر اینکه خداوند می‌فرماید: «فمن عفی له من اخیه» و این‌ها برادر ایمانی‌اند، زیرا می‌فرماید: «انما المؤمنون اخوه»^۸. شاهد سوم اینکه می‌فرماید: «ذلک

در تفسیر «ءامنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ»^۱ برای ایمان دو مرتبه قائل است ایمان رسول (ص) و ایمان مومنین. مرتبه متقدم ایمان را متعلق به حضرت رسول (ص) می‌داند. ایمان حضرت محمد (ص) به این معناست که ایشان می‌دانست که این احکام و شرایع، وحی از جانب خداست و کسی که از آن خبر داده فرشته مبعوث از جانب خدا و معصوم از تحریف است و شیطان گمراه کننده نبوده است. همچنین به این معناست که ایشان با دلایل قوی و معجزات آشکار دانست که این قرآن و احکام و شرایع درون آن از جانب خدا نازل شده است و القاء شیطان و سحر و کهنات و شعبده نبوده است و البته حضرت رسول (ص) به واسطه معجزات قوی که به دست جبرئیل نازل شد به این مطلب علم پیدا کرد (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۱۰۷).

۲-۲-۳) ایمان مومنین

فخر رازی تعریف های متعددی از ایمان مؤمنین ارائه می‌دهد که می‌توان آنها را در چند دسته طبقه بندی کرد (خادمی، ۱۳۸۸، ۷۳):

الف) تعاریف مشیر به متعلقات ایمان

الف-۱) ایمان عبارت است از تصدیق همه آنچه که به ضرورت می‌دانیم از دین حضرت محمد (ص) است به همراه اعتقاد (الایمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد (ص) مع الاعتقاد) (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۷۲).

وی برای اثبات این تعریف چهار قید را بیان می‌کند. قید اول اینکه ایمان همان تصدیق است و نکاتی را پیرامون آن ذکر می‌کند:

(۱) این، همان معنای لغوی آن است و اگر در عرف شرع به معنای غیر از تصدیق به کار رود لازم می‌آید که متکلم غیر عرب باشد و این در مورد قرآن صادق نیست

۲- یوسف/۱۷

۳- وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ

۴- أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ

۵- وَكَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

۶- وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا

۷- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَ

الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ

بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ

۸- حجرات/۱۰

رسول (ص) به ایمان کسی حکم کند قبل از اینکه در این مورد از او تحقیق کند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۷۳).

الف-۲) ایمان تصدیق خداوند است در همه آن چیزی که از او خبر داده شده (تصدیق الله فی کل ما اخبر عنه) (رازی، ۵۸، ۱۴۱۴، همو، ۱۴۰۷، ج ۳: ۳۰۶).

الف-۳) ایمان در شرع عبارت است از تصدیق حضرت رسول به همه آن چیزی که به ضرورت بدانیم او آورده است (تصدیق الرسول بکل ما علم بالضرورة مجیئه به). بر خلاف معتزله که آن را اسم طاعات می‌دانند و سلف که آن را اسم تصدیق قلبی و اقرار زبانی و عمل جوارحی می‌دانند (رازی، ۱۴۱۱، ۵۶۷-۵۷۰).

الف-۴) ایمان تصدیق این است که گناهان سموم کشنده‌اند. ذیل آیه ۴۸ سوره بقره، می‌گوید ایمان عبارت است از تصدیق به اینکه گناهان سموم کشنده‌اند و یقین همان تأکید بر این تصدیق و از بین رفتن شک است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۵۷).

الف-۵) ایمان اقرار است به تمامی آنچه که خداوند متعال آنها را واجب ساخته است (الإیمان عبارة عن الإقرار بجميع ما كلف الله تعالى به) (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۶۱۵).

ب) تعاریف مشیر به مقومات ایمان

ب-۱) تصدیق قلبی

رازی در تفسیر «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ»^۴ پس از نقل تعاریف فرق مختلف از ایمان، نظر خود را درباره حقیقت ایمان بیان می‌کند. او (در حالی که نماز و زکات را فعل اعضا می‌داند) ایمان را فعل قلب و مفهوم ایمان را نیز تصدیق قلبی می‌داند (الایمان عبارة عن التصديق بالقلب)؛ ولی این بیان را نیازمند شرح می‌داند و به توضیح آن می‌پردازد که ماهیت تصدیق قلبی چیست.

وی اینکه ایمان تصدیق قلبی است را حکم ذهنی می‌داند و اینگونه حکم ذهنی را توضیح می‌دهد: «اینکه کسی می‌گوید عالم حادث است به این دلالت نمی‌کند که

تخفیف من ربکم و رحمه» و این فقط شایسته مؤمن است.

آیات دیگری نیز وجود دارند که بر این مطلب دلالت می‌کنند. برای مثال در آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلِيَّتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا»^۱، کسی که مهاجرت نکرده و وعده عذاب به او داده شده هنوز مؤمن خوانده می‌شود. آیات ممتحنه/۱، انفال/۲۷، تحریم/۸ و نور/۳۱ نیز از این دسته آیاتند. البته این به معنای این نیست که هر مؤمنی گناهکار است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۷۲).

قید دوم اینکه ایمان فقط تصدیق زبانی نیست. دلیل آن سخن خداوند است که می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ»^۲. در این آیه کسی را که فقط اقرار زبانی به ایمان می‌کند مؤمن نمی‌داند و اگر ایمان به خداوند همان تصدیق زبانی بود این نفی صحیح نبود.

وی در پاسخ به این سوال که علما در آیه «لا تنكحوا المشركات حتى يؤمن»^۳ اتفاق بر اقرار زبانی ایمان دارند می‌گوید این اتفاق نظر به این خاطر است که در چنین موردی پی بردن به باور قلبی امکان ندارد و این عدم امکان قرینه شده برای حمل ایمان بر معنای ممکن که عبارت از اقرار زبانی است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۵۴۳). پس این مورد را استثنا می‌داند به دلیلی که ذکر شد.

قید سوم اینکه ایمان فقط تصدیق نیز نیست. زیرا کسی که جبت و طاغوت را تصدیق کند مؤمن نامیده نمی‌شود. قید چهارم اینکه شرط ایمان، تصدیق تمام صفات خداوند نیست. زیرا حضرت رسول (ص) برای کسی که به ذهنش حتی اینکه خداوند عالم بذات است خطوط نکرده حکم به ایمان کرده است. در صورتی که اگر این قید شرط معتبری در تحقق ایمان بود، جایز نبود حضرت

۱- انفال/۷۲

۲- بقره/۸

۳- بقره/۲۲۱

۴- بقره/۳

كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ^۱ نیز بر همین بیان تأکید می‌کند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۹۳). موارد متعدد دیگری در تفسیر کبیر رازی یافت می‌شود که دو رکن اصلی ایمان را معرفت و تنزیه قلبی و اقرار و توحید زبانی معرفی می‌کند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵: ۱۰۶ و ص ۸۶، ج ۲۳: ۲۸۳ و ج ۲: ۲۷۷).

یکی از دلایلی که رازی را به این تعریف سوق داده، به گفته خودش، آن است که فرعون، به حکم موسی، به الله معرفت داشت ولی چون اقرار نکرد کافر بود؛ پس نتیجه می‌گیرد معرفت شرط کافی برای ایمان نیست و اقرار نیز نیاز است (رازی، ۱۳۱، ۱۴۰۶).

وی استدلال دیگری در بیان این اعتقاد که تصدیق و اقرار تنها کفایت نمی‌کند و در حصول ایمان، معرفت نیز نیاز است، در تفسیر «وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ»^۲، که در مدح مؤمنان است، ارائه می‌دهد. در نظر او آیات خداوند، موجوداتی‌اند که دلالت بر وجود او دارند. در ادامه این گونه توضیح می‌دهد که ایمان به آیات خداوند به معنی تصدیق آنهاست و اگر منظور از تصدیق آنها، وجودشان باشد پس بدیهی است و صاحب این تصدیق مستحق مدح نیست و اگر منظور این باشد که آیات و دلایلی بر وجود صانعند، مشخص است که این مطلب با نظر و استدلال به دست می‌آید. پس انسان مؤمن، به وجود صانع و صفات او معرفت دارد و اگر معرفت قلبی حاصل شود اقرار زبانی حاصل می‌شود (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳: ۲۸۳). این دومین دلیلی بود که در آثار وی در تأیید تعریف ایمان به صورت معرفت قلبی و اقرار زبانی دیده می‌شود.

دغیم استدلال دیگری نیز از وی نقل می‌کند. بنا به نقل وی، فخر رازی این گونه استدلال می‌کند که برای ایمان احکامی است، برخی متعلق به باطن و برخی متعلق به

عالم متصف به صفت حدوث است. بلکه به این دلالت دارد که گوینده حکم به حدوث عالم داده است و حکم به ثبوت حدوث برای عالم مغایر با ثبوت حدوث عالم است. پس این حکم ذهنی به اثبات یا نفی امری است که در هر زبانی به لفظی خاص از آن تعبیر می‌شود و اختلاف عبارات و الفاظ، با اینکه حکم ذهنی بودن موضوع واحدی است، بر این دلالت می‌کند که حکم ذهنی امری غیر از این عبارات و الفاظ است و از آنجا که این عبارات دلالت بر این حکم می‌کنند و دال غیر از مدلول است پس می‌گوییم این حکم ذهنی غیر از علم است زیرا شخص جاهل به چیزی، گاهی به آن حکم می‌کند. پس دانستیم که این حکم ذهنی مغایر علم است و منظور از تصدیق قلبی این حکم ذهنی است» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۷۱).

رازی علاوه بر این، در موارد متعددی می‌گوید: جایگاه ایمان قلب است و ایمان را عمل و یا صفت قلب می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۵: ۲۶۶ و ج ۲۸: ۱۱۶ و ج ۱۶: ۶۰؛ همو، ۱۴۰۶، ۵۶؛ همو، بی تا، ۱۷۹).

او تأکید می‌کند که ایمان تصدیق به قلب است ولی شهادت اقرار به زبان؛ و این دو مغایر یکدیگرند. پس ایمان غیر از اقرار زبانی است و قائم به قلب است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۸: ۲۸۴). وی عبارت «یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک» را به عنوان شاهدی صریح برای قلبی بودن ایمان ذکر می‌کند (رازی، ۱۴۰۶، ۵۷).

ب-۲) معرفت قلبی و اقرار زبانی

رازی در موارد متعددی با تعبیری متفاوت ایمان را به صورت معرفت قلبی و اقرار زبانی تعریف می‌کند. وی معتقد است پس از حصول معرفت قلبی در درون، این معرفت به صورت اقرار زبانی ظاهر می‌شود، و این همان ایمان است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳: ۲۸۳).

در جای دیگر نیز آن را تصدیق قلبی و اقرار زبانی تعریف می‌کند (الایمان عبارة عن التصديق بالقلب و الاقرار باللسان) (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۵۴۳). در تفسیر «وَمَا

۱- بقره/۱۴۳

۲- مؤمنون/۵۸

الایمان الاعتقاد المبني على الدليل» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲: ۸۵).

بر مبنای این تعریف معتقد است که ایمان باید بر پایه دلیل و برهان باشد و اگر ایمان کسی برهانی و مدلل نباشد نمی‌توان نام مومن را بر او گذاشت. وی نقطه شروع ایمان را تلاش خود فرد برای یافتن حقیقت می‌داند که باید بر مبنای استدلال باشد. مرحله بعد، ایمان الهامی است که وارد قلب مؤمن می‌شود. رازی این مطلب را در تفسیر آیه ۱۴ سوره حجرات توضیح می‌دهد که «لم تؤمنوا» یعنی شما فعل ایمان را انجام نداد و جستجوی دلایل نکرده‌اید و اینکه فرمود: «لما يدخل الایمان فی قلوبکم» یعنی هنوز ایمان جدای از عمل شما وارد قلبتان نشده است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸: ۱۱۶).

با توجه به اینکه فخر رازی در مفهوم ایمان جایگاهی ویژه برای تصدیق قائل است، اگر ایمان را تصدیق قلبی بدانیم که به معنای شهادت دادن به حقایق و واقعیت آشکار شده و پذیرفتن آن واقعیت است، این حالت از یک طرف گونه‌ای خضوع و تسلیم درونی است و از طرف دیگر نوعی ارتباط فعالانه با موضوع تصدیق است. در این صورت، هم می‌توان ایمان مبتنی بر علم و معرفت داشت، یعنی مبتنی بر باور صادقی که صدقش اثبات شده است و هم ایمان مبتنی بر شهود و رویت باطنی. بر این اساس است که فخر رازی در برخی موارد علم و معرفت و در مواردی دریافت های درونی و الهام را علت ایمان می‌داند (مهدوی نژاد، ۹۳).

در موارد متعددی نیز ایمان همان معرفت معرفی شده است. در جایی ایمان را این گونه معرفی می‌کند: «الایمان به عبارة عن المعرفة به» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱: ۳۴۹). در تفسیر «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»^۳ توضیح می‌دهد که این آیه بر این دلالت می‌کند که محل ایمان قلب است و از این رو ایمان را معرفت می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰: ۲۷۵). در

ظاهر است. آنچه متعلق به باطن است احکام آخرت است و آن فرع بر علم و معرفتی است که بر مردم پوشیده است. آنچه متعلق به ظاهر است احکام دنیا است و این احکام اقامه نمی‌شود مگر بعد از اینکه دانستیم او مسلمان است و این شناخت به اقرار زبانی حاصل می‌شود. پس معرفت رکن اصلی در حق خداوند و سخن و اقرار زبانی رکن شرعی در حق مردم است (دغیم، ۲۰۰۱، ۱۲۸ و ۱۲۹). رازی در تعاریف گذشته عمل را ذکر نکرده و بر تصدیق و معرفت قلبی و اقرار زبانی تأکید کرده است. ولی در موارد اندکی عمل را نیز در تعریف ایمان داخل می‌کند.

ب-۳) معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی

او در مواردی ایمان را قائم به سه چیز می‌داند معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی. در توضیح این مطلب در تفسیر ابراهیم/۲۴ می‌گوید: «خداوند ایمان را به درخت تشبیه کرده زیرا درخت قائم به سه چیز است ریشه راسخ، اصل قائم و شاخه های بلند. ایمان نیز چنین است» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۹۲؛ رازی، ۱۴۰۶، ۱۹۷). در کتاب لوامع نیز ارکان ایمان را سه چیز ذکر می‌کند: اقرار، اعتقاد و عمل (رازی، ۱۴۰۶، ۷۵).

رازی در موارد متعددی بر اینکه عمل خارج از ایمان و از ثمرات آن است تأکید می‌کند. لذا به صرف این دو تعریفی که وی عمل را از ارکان ایمان معرفی کرده نمی‌توان حکم کرد که در نظر او عمل جزء ایمان است.

ج) تعاریف مشیر به ایمان مبتنی بر دلیل و همراه با معرفت

رازی در یک مورد ایمان را فقط اعتقاد مدلل تعریف می‌کند. در تفسیر آیه ۸۲ سوره طه^۲ منظور از ایمان را اعتقاد مبتنی بر دلیل می‌داند که می‌گوید: «المراد من

۱- ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ

۲- وَإِنِّي لَعَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا

«شناخت دو دیدگاه در پرتو مقایسه» و یا «توصیف و تبیین موارد خلاف و وفاق» تعریف کرد. به عبارت دیگر بررسی‌های مقایسه‌ای ابزاری است که از طریق شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌های دو دیدگاه به یک مسأله به شناخت عمیق‌تر دست پیدا می‌کند. در این راستا به منظور شناخت بهتر مسأله ایمان در این قسمت نظرات پولس و فخر رازی درباره مفهوم ایمان مقایسه می‌شود.

در نظام فکری هر دو متفکر، ایمان دارای اهمیت والایی است و نقش به‌سزایی دارد. هر دو ایمان را اساس دین و اخلاق و عامل اصلی نجات انسان می‌دانند. پولس، ایمان را اصل اساسی مسیحیت، ویژگی برجسته مسیحیان، علت اصلی نجات و سرچشمه فضیلت‌های اخلاقی می‌داند. رازی نیز از ایمان به عنوان احسن طاعات، اشرف مخلوقات و برترین خوبی‌ها یاد می‌کند.

در بیان معنای لغوی ایمان، هر دو به اعتماد اشاره می‌کنند. همانطور که بیان شد واژه ای که پولس برای مفهوم ایمان استفاده می‌کند (pistis) در لغت به معنای اطمینان و اعتماد است. فخر رازی نیز در بررسی لغوی ایمان، معانی اعتماد، تصدیق و امان را بیان می‌کند. البته رازی بر معانی اعتماد و تصدیق تأکید بیشتری می‌کند و معتقد است حقیقت آنها آرامش و سکونت است. پس می‌بینیم که فخر رازی درباره معنای لغوی ایمان نسبت به پولس، به معانی تصدیق و امنیت نیز اشاره می‌کند و معتقد است ایمان آوردن به نوعی در امان داشتن خود و در آرامش و سکونت بودن است. لازم به ذکر است که هرچند واژه یونانی «pistis» به صراحت معانی تصدیق و امنیت را نمی‌رساند ولی پولس در توضیح و بیان اصطلاحی ایمان از پذیرش و تصدیق نیز سخن می‌گوید و امنیت و آرامش را از نتایج ایمان می‌داند.

در تعریف مفهوم ایمان و بیان اصطلاحی آن، پولس و فخر رازی هر کدام بیان‌های متعددی دارند. مشهورترین تعریف رازی از ایمان این است که «ایمان عبارت است از تصدیق همه آنچه که به ضرورت می‌دانیم از دین حضرت

جای دیگر پس از تشبیه ایمان به نور، ایمان را معرفت خداوند و شرایع می‌داند (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳: ۳۸۶). علاوه بر این، متعلق این معرفت وحدانیت واجب الوجود و مخلوق بودن و حادث بودن ما سوای او نیز ذکر شده است (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۲۸۹).

همانطور که می‌بینیم فخر رازی در اواخر تفسیر خود (جلدهای ۲۲ و ۲۸) ایمان را به گونه‌ای عقل‌گرا تعریف می‌کند. او در دوره متأخر حیات فکری‌اش با توجه به محدودیت عقل و ناتوانی خرد در توحید، به ایمان‌گرایی خردپیشه گرایش پیدا می‌کند؛ که این گرایش او در تفسیرش از آیه ۱۴ سوره حجرات نمایان است. یک ایمان‌گرای خردپیشه شیوه‌ای دوگانه پیش می‌گیرد، آنجا که براهین خوبی دارد از آنها استفاده می‌کند. اما وقتی در بحث دچار مشکل می‌شود به ایمان محض متوسل می‌شود.

فخر رازی ایمان را ساحتی مستقل از عقلانیت نمی‌داند. بلکه بر آن است که علم و معرفت و تصدیق منطقی از اسباب و علل ایمان است، هر چند که جوهر ایمان معادل آنها نیست؛ یعنی این تصدیق ایمانی مسبوق به یک تصدیق منطقی است. با این تصدیق منطقی نبوت پیامبران و... به صورت یک قضیه خارجی معلوم انسان می‌شود ولی این معلوم شدن همان ایمان نیست؛ چرا که ممکن است شخصی صاحب این علم و معرفت گردد ولی در برابر آگاهی‌های خود سرسپرده نشود. پس معرفت یکی از علل موجه ایمان است (مهدوی نژاد، ۱۳۸۷، ۹۴).

پس به نظر می‌رسد او در تعریف ایمان، اصل را تصدیق قلبی می‌داند و اگر از اقرار زبانی و عمل سخن می‌گوید معتقد است آنها از تصدیق و معرفت قلبی حاصل می‌شوند و از نتایج آن هستند، نه اینکه به طور مستقیم در ایمان دخیل باشند.

۳) مقایسه دیدگاه پولس رسول و فخر رازی

مطالعات مقایسه‌ای در مطالعات پیشینیان نیز مورد توجه بوده است. مطالعه مقایسه‌ای را می‌توان به صورت

سخن خداوند (قرآن) که به او رسیده بود اعتماد و ایمان داشت. بنابراین می بینیم که وقتی این دو متفکر مسلمان و مسیحی از ایمان حضرت محمد (ص) و عیسی سخن می گویند، منظورشان همان تصدیق، پذیرش و اعتماد پیامبر به سخن خداست. هر چند پولس زمینه الوهیت مسیح را در آثارش بنیاد نهاده و ایمان به مسیح به عنوان مکاشفه خدا و خود خدا را اعلام می دارد اما رازی چنین اعتقادی در مورد مسیح و پیامبر اسلام (ص) ندارد.

هر دو متفکر مسیحی و مسلمان، در بیان مفهوم ایمان به اقرار زبانی نیز توجه دارند. پولس معتقد است ایمان کامل در صورتی حاصل می شود که هم قلبی باشد و هم زبانی. فخر رازی نیز ایمان را تصدیق قلبی و اقرار زبانی تعریف می کند. البته تفاوتی در نظر آنها وجود دارد و آن اینکه پولس اقرار زبانی را شرط کمال ایمان می داند ولی رازی اقرار زبانی را شرط صحت آن ذکر می کند، به این معنا که اگر زبان اقرار به ایمان نکند ایمان حاصل نشده است. به عبارت دیگر، به نظر می رسد در نظر پولس اقرار زبانی شرط ایمان شمرده نشده بلکه شرط ایمان کامل، نجات و دریافت وعده های الهی است و ایمان همراه با اقرار زبانی موجب نجات می شود.

در بیان معنای لغوی ایمان گفته شد که فخر رازی امان و امنیت را از معنای واژه ایمان می داند. وی از این معنا در بحث ایمان خداوند و توضیح اسم المؤمن خداوند استفاده می کند. رازی مؤمن بودن خداوند را به صورت تصدیق کننده و ایمنی دهنده معنا می کند. خداوند وحدانیت خود، نبوت پیامبران و تحقق وعده هایی که داده است را تصدیق می کند و همچنین در دنیا و آخرت ایمنی دهنده است و موجبات امنیت انسان را فراهم می کند. ولی پولس از ایمان خداوند به معنای امنیت سخن نمی گوید.

از مشخصه های ایمان پولس که در بیان فخر رازی دیده نمی شود آن است که پولس در عباراتی از مفهوم امید (امید به تحقق وعده های خداوند) نیز برای تعریف ایمان استفاده می کند. البته این امید ریشه در اعتماد به خدا دارد

محمد (ص) است به همراه اعتقاد». پولس نیز به صراحت ایمان را اینگونه تعریف می کند که «ایمان یعنی اطمینان به اینکه آنچه امید داریم واقع خواهد شد، و ایمان یعنی یقین به آنچه اعتقاد داریم، گرچه قادر به دیدنشان نیستیم». می توان گفت هر دو، ایمان را پذیرش، تصدیق و باور به آنچه که بوسیله کلام خدا به ما رسیده و اعتماد به آن می دانند.

در تعریف اصطلاحی ایمان، تفاوت در اینجاست که پولس بر باور و اعتماد به تحقق وعده های الهی تأکید دارد ولی فخر رازی به دنبال تعریف جامع از ایمان است که تمام متعلقات ایمان را شامل شود. بطور کلی، پولس در تعریف و تبیین ایمان بر مفهوم اعتماد بسیار تأکید می کند و معنای اصلی ایمان را اعتماد می داند. البته اموری که مورد اعتماد قرار می گیرند و پذیرفته می شوند ممکن است نادیدنی باشند. باور و ایمان به خدا همان اعتماد و اطمینان و یا یقین تزلزل ناپذیر به حقیقت وعده های خداوند است. البته علاوه بر این، پولس در مواردی، ایمان را تصدیق و پذیرش (در مقابل انکار) نیز معرفی می کند. در این موارد ایمان به معنی بازگشت و باور به خدا و پذیرش دعوت او و حقیقت آشکار شده توسط عیسی است. ولی فخر رازی بیشتر از مفهوم پذیرش و تصدیق استفاده می کند و ایمان را همان تصدیق قلبی می داند. از سوی دیگر، پولس مسیح را مکاشفه خدا و در نتیجه متعلق ایمان می داند در صورتی که فخر رازی چنین امری را نمی پذیرد.

مورد دیگری که در مسأله مفهوم ایمان از نظر پولس و رازی قابل مقایسه است، ایمان پیامبر است. همانطور که بیان شد به اعتقاد پولس، ایمان مسیح به خدا به معنای اعتماد کامل او در همه امور به خداست، حتی وقتی اطاعت او از اراده خداوند منجر به مرگش شود. رازی نیز ایمان حضرت محمد (ص) را به معنای پذیرش و تصدیق حقیقت وحی شده از سوی خداوند به ایشان بدون هیچ تحریفی می داند و معتقد است حضرت محمد (ص) به

و به عبارت دیگر چون مؤمن به خداوند اعتماد دارد، امیدوار است وعده‌های او تحقق یابند.

همچنین پولس پیوند عمیقی میان ایمان و محبت برقرار می‌کند. به نظر وی ایمان از طریق محبت و عشق عمل می‌کند و مفهومی پویاست که فعالیت خود را در محبت آشکار می‌کند. پولس از ایمان، امید و محبت به عنوان فضیلت‌های سه گانه یاد می‌کند که ارزشی پایدار در زمین دارند و ابزاری برای کسب سعادت ابدی اند.

درباره رابطه ایمان و عمل، رازی در مواردی ایمان را قائم به سه چیز می‌داند: معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل جوارحی. البته وی در موارد متعددی بر اینکه عمل خارج از ایمان و از ثمرات آن است تأکید می‌کند. به نظر می‌رسد او تصدیق قلبی را همان ایمان معرفی کرده و عمل را حاصل و نتیجه ایمان و نه دخیل در مفهوم ایمان می‌داند. از دلایل او این است که خداوند در بسیاری از آیات، ایمان را همراه با معاصی و گناهان ذکر کرده است و این نشانگر این است که عمل جزء یا تمام ایمان نیست.

در اندیشه پولس اعمال نیک، که همان اعمال اخلاقی مطرح شده توسط عیسی مسیح و اعمال گزارش شده درباره او است، ثمره و نتیجه ایمان هستند. در نظر پولس فرد مؤمن تسلیم محض فرامین خداست و امر او را اطاعت می‌کند و به وعده‌های او ایمان دارد. به عبارتی ایمان همان تعهد کامل به مسیح در تمام امور است.

پس پولس و فخر رازی عمل را شرط حصول و صحت ایمان نمی‌دانند و آن را از حوزه مفهومی ایمان خارج می‌کنند. با این وجود، هر دو، عمل را نتیجه و نشانه ایمان می‌دانند و به نوعی قائل به ملازمه خارجی آن دو هستند.

نکته دیگری که در نگاه پولس و فخر رازی نسبت به ایمان مشترک است، این است که هر دو معتقدند ایمان کار بنده نیست، بلکه فعل خدا است. ایمان هدیه، تفضل و عطای خداوند به بنده است.

فرجام سخن اینکه، این دو اندیشمند هرچند در دو سنت دینی و در دو دوره زمانی متفاوت نظریه پردازی

کرده اند، در مسأله مفهوم ایمان در بسیاری از موارد شباهت‌هایی دارند. در نظام فکری هر دو، ایمان عنصری اساسی و محوری است که اساس دین و علت اصلی نجات به شمار می‌آید. هر دو در معنای لغوی ایمان به اعتماد اشاره می‌کنند. پولس و رازی اصطلاح ایمان را به صورت پذیرش و باور به حقیقی بودن کلام خدا که به واسطه فرستادگان الهی به ما رسیده است تعریف می‌کنند. معتقدند پیامبرانشان نیز مؤمن بوده‌اند و سخن خداوند را پذیرفته‌اند و به آن اعتماد دارند. هر دو بر اقرار و اظهار زبانی به ایمان تأکید می‌کنند. پولس و فخر رازی عمل را شرط تحقق ایمان نمی‌دانند و عمل نیک را نتیجه و ثمره ایمان می‌دانند. شباهت دیگر اینکه هر دو به عطایی و تفضلی بودن ایمان اشاره می‌کنند.

البته تفاوت‌هایی در این مسأله در نظرات آنها نیز وجود دارد. در اصل لغوی ایمان، رازی علاوه بر اعتماد، پذیرش و امان را نیز ذکر می‌کند. تأکید فخر رازی بر معانی اعتماد و تصدیق است و حقیقت آنها را آرامش و سکونت می‌داند. رازی بر این باور است که ایمان آوردن به نوعی در امان داشتن خود و در آرامش و سکونت بودن است. در تعریف اصطلاحی ایمان پولس بر باور و اعتماد به تحقق وعده‌های الهی تأکید دارد ولی فخر رازی به دنبال تعریفی جامع از ایمان است که تمام متعلقات ایمان را شامل شود و بر پذیرش متعلقات ایمان تأکید می‌کند. بطور کلی پولس، نسبت به رازی، در تعریف و تبیین ایمان بر مفهوم اعتماد بسیار تأکید می‌کند. تفاوت مهم دیگر اینکه عیسی در اندیشه پولس الوهیت دارد ولی حضرت محمد (ص) در نظر فخر رازی بشری است که فرستاده خداست. درباره اقرار زبانی، پولس آن را شرط کامل شدن ایمان و رسیدن به نجات می‌داند ولی رازی آن را برای حصول ایمان لازم می‌داند. همانطور که بررسی شد، رازی از مؤمن بودن خداوند نیز سخن می‌گوید و آن را به معنای تصدیق کننده (تصدیق کننده وحدانیت خود، نبوت پیامبران و تحقق وعده‌هایی که داده است) و ایمنی دهنده

۱۴- _____ . (۱۴۱۱ق). المحصل، چاپ اول، عمان: دار الرازی.

۱۵- _____ . (۱۴۱۴ق). القضاء و القدر، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العربی.

۱۶- رازی، فخر الدین ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق).

مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۷- رازی، فخر الدین ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۹۸۶م).

الاربعین فی اصول الدین، چاپ اول، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.

۱۸- رازی، فخر الدین ابو عبدالله محمد بن عمر. (بی تا).

النبوت و ما يتعلق بها، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.

۱۹- فصیحی، محمدحسین، قاسم صفری. (۱۳۸۹). «عقل

و ایمان از منظر شهید مطهری و پولس»، طلوع، شماره

۳۳، ص ۸۷-۱۰۶

۲۰- کونگ، هانس. (۱۳۸۶). متفکران بزرگ مسیحی،

گروه مترجمان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و

مذاهب.

۲۱- مهدوی نژاد، محمدحسین. (۱۳۸۷). ایمان گرایی

خردپیشه در اندیشه فخر رازی، چاپ اول، تهران: نشر

دانشگاه امام صادق (ع).

۲۲- ناس، جان بی. (۱۳۷۷). تاریخ جامع ادیان، ترجمه

علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

۲۳- نیچه، فردریک ویلهلم. (۱۳۵۲). دجال، ترجمه

عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر آگاه.

۲۴- هاکس، جیمز. (۱۳۸۳). قاموس کتاب مقدس، چاپ

دوم، تهران: اساطیر.

25-The Holy Bible (1967). King James Version, the world publishing company, New York.

26-Bassett, Paul m.(1998). "Faith", encyclopedia of early Christianity, second edition, New York, garland publishing

27-Bousset, Wilhelm, (1907), Jesus, New York, G. P. Putnam's sons, London, Williams & Norgate.

(فراهم کننده موجبات امنیت انسان) می‌داند. پولس به

رابطه امید و محبت با ایمان نیز می‌پردازد ولی به نظر

می‌رسد رازی در این مورد سخنی ندارد.

منابع

۱- قرآن کریم.

۲- کتاب مقدس، انتشارات ایلام.

۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۵). ماجرای فکر

فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو.

۴- اولوداغ، سلیمان. (۱۳۷۸). زندگی آراء و آثار فخر

رازی، چاپ اول، ترجمه داود وفایی، تهران: نشر صدوق.

۵- ایلخانی، محمد. (۱۳۷۴). «پولس»، ارغنون، شماره ۵ و

۶، صص ۳۹۳-۴۰۹.

۶- جوادیپور، غلامحسین. (۱۳۸۹). «سنجش و سازش

عقل و ایمان از نظر فخر الدین رازی»، اندیشه نوین دینی،

شماره ۲۰، صص ۱۲۱-۱۳۸.

۷- حیدری ابهری، داود. (۱۳۸۵). «نقش پولس در شکل

گیری آیین مسیحیت»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه

شیراز، شماره ۲۰، صص ۱۰۷-۱۲۴.

۸- خادمی، عین الله، عبدالله علیزاده. (۱۳۸۸). «چیستی

ایمان و مقومات مفهومی آن از دیدگاه فخر الدین رازی»،

ادیان و عرفان، شماره ۱، صص ۶۹-۹۸.

۹- دادبه، اصغر. (۱۳۷۴). فخر رازی، چاپ اول، تهران:

طرح نو.

۱۰- دغیم، سمیع. (۲۰۰۱). مصطلحات الامام الفخر

الرازی، چاپ اول، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

۱۱- رازی، فخر الدین ابو عبدالله محمد بن عمر، شهاب

الدین سهروردی و دیگران. (۱۳۸۳ق). چهارده رساله،

چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۲- رازی، فخر الدین ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۰۶ق).

لوامع البینات، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.

۱۳- _____ . (۱۴۰۷ق). المطالب العالیه، چاپ

اول، بیروت: دارالکتب العربی.

- 41-Peterson, r.dean(2007). *A concise history of Christianity*, first edition, Thomson.
- 42-Pickar, c.h.(2003). "Faith". *New catholic encyclopedia*, second edition, gale, usa, v.5, p. 582.
- 43-Pope shenouda 3, h.h. (1989). *Life of faith*, dar el tebaa el kawmia, first edition.
- 44-Rhee, victor(1998). "CHIASM AND THE CONCEPT OF FAITH IN HEBREWS 11", *Bibliotheca Sacra*, 155 (July-September 1998), pp. 327-345.
- 45-Schroeder, f.(2003). "Paul apostle", *New catholic encyclopedia*, second edition, gale. Usa. V.11, p.1.
- 46-Stein, Murray Goldiwil (2011)." *Faith and the practising analyst*", *Journal of Analytical Psychology*, , 56, 397-406.
- 47-Torrance, T. F. (1956). *One Aspect of the Biblical Conception of Faith*. *ExpTim* 68 (57): 111-14.
- 48-Torrey, R.A. (1997), *what the bible teaches*, fleming h.revell company, new York.
- 49-Treier, Daniel J. (2005). "Faith", *Dictionary for theological interpretation of the Bible*, editor-in-chief, Kevin J. Vanhoozer, Baker Book House Company, North America.
- 28-Donfried, Karl Paul (1996). "*Faith*", *The HarperCollins Bible Dictionary*, editor-in-chief, Paul J. Achtemeier HarperCollins Publishers, New York.
- 29-Driver, S. R. (1904), *The Book of Genesis* (Westminster Commentary), London.
- 30-Easton, M.G. (1897). "Faith", *A Dictionary of Bible Terms*, Thomas Nelson.
- 31-Garlington, d.b. (1990). "*the obedience of faith in the letter to the Romans*", *Westminster theological journal*, 52, pp.201-224.
- 32-Hatch, William Henry Paine (1917), *The pauline idea of faith*, Harvard university press
- 33-Hatch, William Henry Paine (1925). *The idea of faith in Christian literature*, universite de Strasbourg, Imprimerie alsacienne
- 34-Hooker, morna d. (2005). "Paul", *Christianity the complete guide*, edited by john Bowden, continuum.
- 35-Knight, Jonathan (2008). *Christian origins*, t and t clark, great Britain
- 36-Luhermann, Dieter (1922). "*Faith*", *The Anchor Bible dictionary*, editor-in-chief, David Noel Freedman, Doubeday, New York.
- 37-Menzies, Allan and William edie(1917). "Paul", *encyclopaedia of religion and ethics*, edited by james hastings, t and t clark, new York, v.9, p. 680.
- 38-Morgan, w.(1912). "Faith (Christian)", *encyclopaedia of religion and ethics*, edited by James Hastings, t and t Clark, new York, v.5, p. 689.
- 39-Papageorgiou, fr. Panayiotis e. (1995). *A theological analysis of selected themes in the homilies of st. john Chrysostom on the epistle of st. Paul to Romans*, a dissertation for the degree ph.d, the catholic university of America, Washington.
- 40-Pelikan, jaroslay(2005). "Faith", *encyclopedia of religion*, second edition, gale, usa, v.5. p.2954.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۹۱-۱۱۴

بررسی و تطبیق مفهوم خدا و اصالت در اندیشه کرکگور و سارتر

امیرعباس علیزamani* علیرضا فرجی**

چکیده

دو مسأله و پرسش بسیار مهم که هم‌واره ذهن بشر را به خود مشغول کرده، یکی مسأله خداوند و دیگری جای گاه حقیقی انسان بوده که به وسیله یک انسان با اصالت و اصیل، به دست می‌آید. به نظر برخی از فلاسفه، انسان اصیل کسی است که رابطه‌ای استوار و محکم با خداوند داشته و از دستورات او به خوبی پیروی کند و به نظر برخی دیگر، اصالت انسان منوط به درک این واقعیت است که وجود انسان محور و نقطه ثقل هستی است. بر این اساس، نباید انسانیت خود را به بهای اندک و عده‌های آسمانی بفروشد. سورن کرکگور، فیلسوف اگزیستانسیالیست خدا‌باور معاصر، با نگاهی ایمان محور دیدگاه‌های گیرایی در این زمینه ارائه داده و در طرف مقابل، هم‌نحله او ژان پل سارتر، فیلسوف اگزیستانسیالیست ملحد، به گونه‌ای دیگر و با پیش‌زمینه‌ای انسان محور، پاسخهایی قابل تأمل به این مسائل ارائه داده. از این رو، در این مقاله، مسأله خدا و اصالت انسان به صورت دقیق از نگاه این دو اندیشمند، بررسی شده و با توجه به آثار گوناگون هر کدام از آنها و رویکرد ایشان به اثبات یا انکار خدا، تأثیر حضور یا عدم حضور خداوند بر اصالت یافتن انسان مورد کاوش قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی

خدا، اصالت، اگزیستانسیالیسم، الحاد، کرکگور، سارتر.

مقدمه

و مشخص شده هستند که هر انسان برای رسیدن به سعادت، آنها را پذیرفته و به آنها عمل می‌نماید، که گاهی این قواعد، با مفاهیم دینی و الهی و گاهی با قواعد عقلی هم‌عنان می‌گردند و در صورت نخست، پیش‌زمینه ایمانی را می‌طلبد اما در نوع دیگر، صرفاً موازین عقلی

مفهوم انسان همواره با علم اخلاق پیوندی دیرینه داشته که از آن ناگسستگی است. چنان که پیداست، قواعد و دستورات اخلاقی، مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای معین

amirabbas.alizamani@yahoo.com

farajireza25@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران

** دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه علوم و تحقیقات اصفهان (مسئول مکاتبات)

تاریخ وصول ۹۲/۷/۲۴ تاریخ پذیرش ۹۳/۲/۱

حکم می‌کند. یکی از مفاهیم بنیادین فلسفه، بحث اصالت است. به عبارتی، بحث چگونگی اصیل شدن انسان. با توجه به تعاریف موجود، انسان اصیل چه معیارهایی دارد و به چه افرادی انسان اصیل گفته می‌شود؟ پیش از بررسی ساختار مفهومی اصالت، باید اشاره نماییم که این اصطلاح به لحاظ لفظی مترادف گهرداشتن، والاتباری، و نجیب بودن است (فرهنگ معین، جلد ۱: ۲۹۱). اما به لحاظ مفهومی می‌توان به چند برداشت از واژه اصالت اشاره نمود:

۱) اصالت به مفهوم پیشینه تاریخی و مشخص داشتن (الاتباری).

۲) اصالت به معنای این که چیزی از ساختار محکم و خلل ناپذیر برخوردار باشد.

۳) اصالت به معنای این که از جای گاه انسانی خود درک درستی داشته و متناسب با این جای گاه به گونه‌ای زندگی کنیم که شایسته و درخور نام انسان باشد.

با توجه به موازین بنیادی انسانیت، که ریشه در فلسفه و ارزش‌های انسانی دارد، آن چه مورد نظر ما از مفهوم اصالت در این مقاله است، تعریف نوع سوم می‌باشد. از سوی دیگر، به این دلیل که تاریخ اندیشه، گستره بسیاری را شامل می‌شود که از حوصله این مقاله بیرون است، دو اندیشمند را انتخاب کرده‌ایم که متعلق به یک نحله فکری هستند اما جهان را با زوایای دید متفاوت می‌نگرند و وحدتی را در عین کثرت به نمایش می‌گذارند. به همین دلیل تطبیق این دو اندیشمند، می‌تواند جالب و بدیع به نظر آید. سورن کرکگور (۱۸۱۳-۱۸۴۶) اندیشمند اگزیستانسیالیست دانمارکی در یک سو قرار دارد، که محوریت را به ساجکتیویته انسانی (انفسی شدن وجود انسان) می‌دهد و راه‌هایی را در خلوص نیت و قرار گرفتن و روبرو شدن با خداوند می‌داند و خویشتن را هم‌واره در آزمون دشوار الهی می‌بیند و انسانیت اصیل را در تفرّد و یگانگی وجود مشاهده می‌کند و از سوی دیگر، ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰) فیلسوف و ادیب

اگزیستانسیالیست فرانسوی قرار دارد که حقیقت انسانی را در گریز از ایمان بد (خودفریبی) می‌داند و راه کار خلاصی از ایمان بد برای او، در درک صحیح و درست جای گاه انسانی به عنوان فردی در میان اجتماع، یافت می‌گردد و از نظر وی جای گاه درست انسانی، ربطی به ایمان الهی و باور دینی نداشته و صرفاً عاطفی و عقلانی می‌باشد. از این رو، برخلاف کرکگور که در جرگه، اگزیستانسیالیست‌های دین دار قرار دارد، سارتر فیلسوفی است با نگرش اگزیستانسیالیسم الحادی. در همین راستا، برای مشخص و محدود کردن دایره بحث، چهار مسأله بنیادین مطرح شده است که برای دستیابی به بحث اصلی (اصالت) از زاویه دید هر دو فیلسوف، آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

مسأله نخست: وجود خاص انسانی یا فردیت اگزیستانسیال و جای گاه آن در اندیشه کرکگور و سارتر چگونه تبیین و تحلیل می‌شود؟

مسأله دوم: روش و شیوه کرکگور برای رسیدن و وصول به اصالت چیست و از این جهت چه تمایزی با سارتر دارد؟

مسأله سوم: نقش باور یا عدم باور به وجود خداوند در کسب اصالت از نظر کرکگور و سارتر چیست؟
مسأله چهارم: معیار تشخیص انسان اصیل از نظر سارتر و کرکگور چیست؟ و چه تشابه یا تمایزی در دیدگاه این دو فیلسوف وجود دارد؟

۱- کرکگور

۱-۱- فردیت اگزیستانسیال و جای گاه او در اندیشه

کرکگور

در فلسفه کرکگور جنبه مادی وجود انسان مورد توجه قرار نگرفته است و بر طبق گرایش فکری وی، هم‌واره به سوی دیگر قضیه یعنی جنبه روحانی انسان التفات ویژه داشته است. از این رو در تعریف انسان می‌گوید:

انسان، روح است، روح چیست؟ روح خود است و خود چیست؟ خود، ارتباطی است که خویشتن را با

گاه خاصی دارد تا جایی که کل حقیقت را مربوط به ساجکتیویته دانسته و می‌گوید: «حقیقت، همان ساجکتیویته است» (Kierkegaard, 1987, 49). از سوی دیگر، آفرینش و خلق یک زندگی اصیل را رسالتی اگزیستانسیال می‌داند و چنان بر این مسأله پافشاری دارد که سبک و روش زندگی شخصی و واقعی خود را بر مبنای آن تدوین می‌نماید. نمودار زندگی واقعی کرکگور را می‌توان در تقسیم‌بندی مراحل یا سپهرهای زندگی توسط او مشاهده نمود. شاید دلیل اصلی ترسیم چنین نموداری توسط کرکگور، ترس از فروپاشی و گیر افتادن در دام سردرگمی زندگی و جذب شدن در توده مردم و نفی فردیت و هویت و معنا باشد. چرا که از نظر او، زمانی انسان به درک جای گاه اصیل خود در میان سایر موجودات مبادرت می‌ورزد که اسیر سردرگمی و بی‌هویتی شده باشد و آن گونه که از شواهد تاریخی بر می‌آید، شخص کرکگور چنین دورانی را پشت سر گذاشته است. از این رو انسان‌ها را در سه ساحت گوناگون ترسیم نموده که هم چنین بیان گر فرایند دیالکتیکی بسوی اصالت می‌باشند.

۱-۱-۱- دیالکتیک اصالت: به باور کرکگور عدم وجود کنترل و فرمان‌روایی بر زندگی باعث می‌شود به غلط فکر کنیم که زندگی امری شانسی و از روی اتفاق است و همین امر عامل گریز از حق انتخاب و داشتن آزادی است. وی فرایند دیالکتیکی خویش را در جهت به تصویر کشیدن یک انسان اصیل، از سه مرحله و سپهر اصلی، عبور می‌دهد. این مراحل به دو مسأله مهم اشاره دارد: الف) **فردیت باوری** ب) **وضعیت هولناک دین در عالم واقع** در مغرب زمین و در جهان مسیحی-یهودی. کرکگور بر این باور است که فردیت مدرن، جای گاه یگانه خود را از دست داده و در اجتماع ذوب شده است. انسان در میان توده عظیم ماشین‌های مدرن به یک نیستی سترگ بدل شده و باید تلاش کند که فردیت نخستین خود را بازیابی و ترمیم نماید. بنابراین، دیالکتیک سه

خودش مرتبط می‌سازد... انسان سنتزی است از نهایت (زمان) و بی‌نهایت (ابدیت)، انسانی که اراده ندارد، هیچ چیز نیست. تبدیل شدن به یک فردیت اصیل، با آگاه شدن از تعهد به خودمان بصورت همیشگی، و آفرینش خود، صورت می‌گیرد. (Kierkegaard, 1980, 34)

ما باید کیستی خود را درک کرده و اختلافمان را با سایر موجودات به درستی بشناسیم. اگر بتوانیم حتی به بخشی از این حقیقت مهم دست پیدا کنیم، به راحتی از کنار انسان بودنمان نخواهیم گذشت. از نظر کرکگور، انسان‌ها نباید در دام زندگی جمعی گرفتار شوند زیرا در این صورت، خویشتن خویش را ذوب در اجتماع خواهند دید و از آن فردیت اصیل دور خواهند شد، از این رو می‌بایست بر هر آن چه باعث می‌شود انسان «خود» درونی-اش را فراموش کند، تاخت:

به عقیده کرکگور، خطای انسان‌ها در این است که با هم متحد می‌شوند و بخاطر همین اتحاد است که امروزه همه چیز پوسیده می‌شود زیرا همه چیز سیاسی، همه چیز شمره توده و جماعت است، فرد به معنای واقعی اش در کار نیست (ژان وال، ۱۳۷۵، ۲۱).

در جای جای آثار کرکگور و شرح‌هایی که بر اندیشه وی آمده است فردیت یافتگی موج می‌زند، چنان که کرکگور سفارش کرده بود که پس از مرگش بر روی قبر او بنویسند: «یک فرد تنها». این همه تأکید بر فردیت بدین دلیل است که انسان از نظر کرکگور در راه کسب حقیقت اصیل و بنیادین که با اندیشه درونی و ساجکتیو میسر می‌شود، نباید غرق در توده و افکار مریض و مسموم آن‌ها شود. فرد واقعی و اصیل، می‌تواند با گریز از توده نسبت میان زمان و ابدیت را به نحو مطلوب برقرار کند. البته این خواسته کرکگور، بدان معنا نیست که ما در راه رسیدن به اصالت خویش، از دیگران کاملاً بریده شویم و راهی کاملاً متفاوت در پیش بگیریم. بلکه می‌بایست، خود بودن را که سرمنشأ حقیقت ساجکتیو است، در تنهایی و یگانگی خویشتن بیابیم. بعد ساجکتیو انسان، در فلسفه وی جای

جانبه‌ای را بازگو می‌کند تا جای گاه اصیل انسان را با توجه به ویژگی مراحل، بازگو کند. در فلسفه او نخستین سپهر، سپهر استحسانی یا سپهر نیازهای جسمانی است. دومین مرحله، سپهر اخلاق و سومین و آخرین آن، سپهر ایمان است. وی در کتاب خود با نام «یا این/ یا آن» و هم چنین در اثری با عنوان «مراحل زندگی» در جهت دستیابی به یک مفهوم دقیق از فردیت یافتن، به صورت اسامی مستعار، که شگرد ویژه کرکگور است، به توصیف این مراحل می‌پردازد. هر کدام از این سپهرها، شرایط و ویژگی‌ها و شخصیت‌های خاص خود را دارند و نشانگر فلسفه اصیل کرکگور می‌باشند.

۱-۱-۱-۱- سپهر استحسانی: سپهر نخست، یعنی سپهر استحسانی مرحله‌ای است که در آن، انسان اسیر خواست‌های روزمره و ارضای نیازهای جسمانی است: «این سپهر، مرحله گفتار زودگذر و آنی است ... فردی که در این مرحله به سر می‌برد و انسانی که می‌تواند تمام عمر خود را در این سپهر سپری کند، تکیه اش بر زمان حال است و به پشیمانی نسبت به گذشته و امید نسبت به آینده، چندان توجه نمی‌کند» (Flynn, 2006, 29).

شخصیت این مرحله، *دون ژوان* نام دارد که انسانی عیاش و خوش گذران می‌باشد. این انسان به تنها چیزی که اهمیت می‌دهد، خوشی‌های آنی و زودگذر زندگی است. به همین دلیل، از بین زمان‌های سه گانه گذشته، حال و آینده، صرفاً به لحظه حال، توجه دارد. کرکگور در «کتاب یادداشت های یک فریب کار» به تفصیل، شرایط روحی- روانی این دسته از افراد را به تصویر کشیده است. ژوهانس فریب کار، قهرمان این کتاب، سعی دارد دختران را فریب دهد و کسب لذت در لحظه حال برای وی، از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است به همین دلیل، با فردی به نام کوردلیا که دختری است ساده لوح، روابط عاطفی برقرار می‌کند و به وی می‌گوید:

«تو نباید هیچ پاسخی به من بدهی، فقط به من نگاه کن ... من نمی‌توانم، حالت عاطفی عمیقی را با تو به وجود بیاوریم، به نظر می‌رسد که من، مردی بسیار دل ربا هستم که شما و جهان به من نیاز دارید! هم چنین شما به من احساس نیاز شدید می‌کنید، چرا که برای رفع مشکلاتتان باید از من کمک بگیرید...» (Kierkegaard, 1997, 25).

از این جا روشن می‌گردد که کسب لذت کنونی، چه به لحاظ شهوت پرستی، چه کسب مال و ثروت و چه به دست آوردن مقام و منسب برای انسان هایی که در این مرحله به سر می‌برند، بسیار با اهمیت است. ژوهانس، تعهدات اخلاقی را مانعی بر سر راه خویش در جهت رسیدن به هدف می‌داند، هم ژوهانس و هم دون ژوان، عشقی سطحی و زودگذر دارند چرا که صرفاً به لحظه حال و ارضای نیاز خویش می‌اندیشند. اما در مرحله بعدی، قضیه فرق می‌کند.

۱-۱-۱-۲- سپهر اخلاقی: مرحله اخلاقی، گستره تعهدات فردی است، تعهداتی که ناشی از آزادی انسان است و آزادی او، قدرت انتخاب کردن را به او می‌دهد، اما با چه شیوه و روالی؟ این انتخاب، چه ارزشی به زندگی او می‌بخشد؟

تمایز نمادین که کرکگور میان سپهر استحسانی و سپهر اخلاقی قایل می‌شود، این است که اولی (سپهر استحسانی) امری بیرونی، امکانی، نا هم ساز و نابود کننده خویش است، اما دومی (اخلاقی) امری درونی، ضروری و هم ساز و خود آفرین می‌باشد. (Micheal watt, 199, 2003).

شخصیت این مرحله (اخلاقی) سقراط است که بسیار مورد توجه و احترام کرکگور قرار می‌گیرد. سقراط دنبال خویشتن بنیادین خویش است. به همین دلیل، سعی دارد از طریق کشف موازین بنیادین اخلاقی، به این مهم دست پیدا کند. «خود» بنیادینی که دون ژوان آن را فراموش کرده بود برای سقراط، نقطه ثقلی است که باید آن را بیابد و

کند. در این جاست که میان کنار گذاشتن و گذار از امر اخلاقی و تن دادن به فرمان الهی، در تردید است. کرکگور این حالت ابراهیم را با حالت خود در پذیرش ازدواج نامزدش رگینا اولسن (که او را کنار گذاشت) مقایسه می‌کند. از یک سو تن دادن به امر و دستور اخلاقی ازدواج است و از سوی دیگر، جستجوی امر الهی و تن دادن به حقیقت یکه و تنها بودن در ایمان که نهایتاً از رگینا گذر می‌کند و فردیت و تنهایی را تا پایان عمر می‌پذیرد.

«از این رو است که شهسوار ایمان همه چیز را به یاد می‌آورد؛ اما همین یادآوری عین درد است، با این همه او در ترک نامتناهی، با زندگی آشتی کرده است...» (ترس و لرز، ۱۳۸۸، ۶۹).

بنا به گفته مفسران، هیچ گونه دلیل عقلانی و اخلاقی برای این عمل ابراهیم نمی‌توان آورد و حرکت او را نمی‌توان با موازین اخلاقی سنجید بلکه تنها چیزی که عامل کنش ابراهیم است، عشق به خداوند می‌باشد. در آن لحظه، عشق به خدا اراده ابراهیم را به تسلط خویش در آورده بود. شاید چنین پنداشته شود که غرق شدن ابراهیم در عشق خداوند مصداق جبر و نداشتن اختیار است. اما باید یاد آور شد که از نظر کرکگور، فردیت اگزیستانسیال و آزاد، انتخاب حقیقی خود را در ساحت فعل خداوند به نمایش می‌گذارد. بنابراین، یکی از دلایل مخالفت و ضدیت او با فلسفه هگل، علاوه سیستم سازی و تفسیر غلط از مسیحیت راستین، پیروی از خرد و برگزیدن روش خردمندانه است. پیروی از هر چیز، به معنای پای مال کردن آزادی و اصالت است. بنابراین مسأله نخست را می‌توان چنین جمع بندی نمود که: مسیر اصالت در اندیشه کرکگور سه پلکان دارد و واپسین مرحله آن سپهر ایمان است. هر چند این سه مرحله تقدم و تاخر رتبی به لحاظ زمانی ندارند اما از نظر کرکگور، کمیت زمانی در آن‌ها ملاک نیست و کیفیت عمل، برتری آن‌ها را به اثبات می‌رساند و یک انسان با اصالت، انسانی است که

تقویت نماید. «خود» برای کرکگور، ساخته و پرداخته آزادی و انتخاب است:

«ایدهٔ محوری کرکگور در مفهوم خود برگزینی این است که فرد می‌بایست برای تمامی جنبه های زندگی خویش، مسئولیتی تمام عیار بپذیرد. برای دستیابی به چنین هدفی، نیاز است تا هویت فردی‌اش را با «خود» داده شده‌اش هم عنان ساخته و از درون آن فرایندی به وجود بیاورد که شامل اراده‌ای خود آئین و آزادی در انتخاب است» (Micheal watt. 2003 . 199).

بحث گزینش و انتخاب که نمودگار آزادی انسان است، از نظر کرکگور، بر خلاف سارتر، نه گزینش یک مورد جزئی بلکه انتخاب یک مرحله کلی از میان مراحل سه گانه زندگی است. پس برای وی، حق انتخاب بر خلاف سارتر که انتخاب را در امور جزئی می‌دید، امری است که به یک مسأله کلی باز می‌گردد. انتخاب آزاد، انسان را از میان مفاهیم بسیار زیادی از نیک و بد می‌گذراند تا با توجه به موازین اخلاقی و قدرت درک عقلانی قانده‌ای درست را برگزیند، همان طور که سقراط جام شوکران را نوشید و قاضی ویلیام فرزند خویش را به سزای اعمالش رساند. اما برای کرکگور، این عمل شامل حقیقت تام و تمام نمی‌شود. چرا که در چنین فرآیندی، انسان تن به هیچ دلهره ای نداده است و می‌بایست از محال گذر کند تا بتواند به حقیقت دست یابد و این امر، میسر نمی‌شود مگر در سپهر ایمانی.

۱-۱-۱-۳- سپهر ایمانی: قهرمان بلامنازع این مرحله ابراهیم پیامبر خداوند است، فردی که در جدال میان شک و ایمان، سعی دارد بهترین انتخاب را صورت دهد، تا هم به فرمان خداوند گوش فرا دهد و هم این که از موهبت وجود فرزند خویش بی نصیب نماند. کرکگور، شرایط دشوار ابراهیم را به شکلی زیبا در کتاب ترس و لرز به تصویر کشیده است و آزمون الهی را قدم به قدم دنبال می‌کند. ابراهیم می‌بایست شهسوار ایمان شود، به همین دلیل باید از هر حکمی که غیر از خدا بر او می‌رسد، گذر

خود را به روش غیر مستقیم نشان دهد
(Golomb, 1995, 28)

کرکگور، به شیوه‌های منحصر به فرد سعی دارد بدین مهم دست پیدا کند، از جمله به کارگیری شیوه استعاره و نوشتن با نام‌های مستعار. وی از نامهایی مانند یوهانس دوسلینتوس، کلیماکوس و ... استفاده می‌کند، چرا که به باور او هستی دار واقعی می‌بایست در حقیقت خویش تنها باشد و برای دست یابی به این امر ناشناخته بودن مهمترین مسأله است. او حقیقت را فردی می‌دید و دنبال ارزش و اعتباری می‌گشت که برای فردیت و ساجکتیویته اش ارزشمند باشد به همین دلیل، حقیقت را با ساجکتیویته یگانه تصور می‌کرد.

کرکگور می‌گوید: اگر من مسیحی هستم، نباید به دیگران بگویم مسیحی شوید. چنان چه از راهی دیگر وارد شوم و در وضع خصوصی خودشان برای آنان ثابت کنم که کارها و اندیشه هایشان تا چه حدی غیر کافی است، بهتر باور می‌کنند، پس اگر با نام خود (از راه مستقیم) رابطه داشته باشیم، مناسب نیست، بلکه با نام‌های فرضی بهتر است و این تنها راهی است که در این روزگار فاسد می‌توان مردم را به سوی حقیقت (مسیحیت) کشاند» (ژان وال، ۱۳۷۵، ۱۰).

بنابراین، روبرو شدن مستقیم با مخاطب در جهت گسترش فرهنگ مسیحی، مقبول نیست. سوال دیگری که در این جا پیش می‌آید این است که:

۱-۲-۲- روش غیر مستقیم در دیالکتیک اصالت کرکگور چه نسبتی با دیالکتیک روح مطلق هگل دارد؟

برای پاسخ به این پرسش، نخست باید یادآور شد که یکی دیگر از فلاسفه مورد توجه کرکگور که هم واره مورد هجوم او بوده، هگل می‌باشد. از آن جا که خرد و عقل در دستگاه دینی و عرفانی کرکگور جای گاهی ندارد و آن را دین ستیز می‌داند و دین را از آن گریزان می‌بیند، با هر گونه سیستم عقلانی دشمنی می‌ورزد و به دلیل این که هگل به روش عقلانی و انتزاعی در پی اثبات مسیحیت

شورمندانه با ایمان مضاعف به پیش واز فرمان خداوند می‌رود و رو در روی او قرار گرفته و خود را بدون هیچ دلیل عقلانی و صرفاً با پشتوانه عشق الهی، به دریای بی کران ایمان به خداوند پرتاب می‌کند.

۱-۲- شیوه دست یابی به اصالت از دیدگاه کرکگور
حقیقت از نظر کرکگور، امری شناختی (cognitive) نیست بلکه مسأله‌ای انگیزشی (conative) است. یعنی نمی‌توان با ابزار شناخت، به بررسی حقیقت پرداخت، بلکه امری درون جوش و ساجکتیو است که محصول انفعالات نفسانی و روحانی انسان است. از سوی دیگر با مفاهیم انتزاعی و سیستم‌های فلسفی پیچیده میانه خوبی ندارد و در جستجوی آن است تا فرایندی طراحی کند که عمل کردن به زندگی مطلوب را به انسان‌ها بیاموزد و از نظریه پردازی صرف آن‌ها را پرهیز دهد. از این رو، می‌توان به صراحت و روشنی یاد آور شد که بهترین راه برای القای حقیقت از نظر کرکگور، شیوه استفاده از نام‌های مستعار یا ارتباط غیرمستقیم است. کرکگور، دنبال حقیقتی می‌گردد که به روش غیر مستقیم، آن را به مخاطب خود برساند. آن حقیقت کجاست و چیست؟ چنان که پیش‌تر آمد، حقیقت از نظر کرکگور، ذهنیت (ساجکتیویته) است، به عبارتی حق و راستی برای او امری درونی و انفسی بوده و امر درونی، فردی و یگانه است. بنابراین، ما برای دست یابی به حقیقت کرکگور، با یک مفهوم فردی سروکار داریم نه یک ارزش و اعتبار جمعی. از این رو با چند پرسش مهم روبرو می‌شویم:

۱-۲-۱- چرا کرکگور از نام‌های مستعار و روش غیر مستقیم بهره می‌برد؟

اسم مستعار، به معنای پنهان کردن هویت نویسنده نیست. نوشتن با عناوین بدلی و اسامی مستعار، دلیل عقلانی ندارد بلکه حاکی از پیش زمینه بنیادین در شخصیت اوست. وی نام‌های مستعار را در دیالکتیک اصالت به کار می‌برد و سعی دارد مانند خداوند اصالت

خواهیم برد که این اختلاف نظر، نگاه دو اندیشمند را به مسیح و آیین مسیحیت، تا چه اندازه متمایز می‌سازد.

۱-۳- نقش باور یا عدم باور به وجود خداوند در کسب اصالت

یکی دیگر از مفاهیم کلیدی فلسفه کرکگور، مسیحیت واقعی است. اگر به درستی بتوانیم منظور وی را از مسیحیت و خدای مسیحی درک نماییم، به راحتی به بخش سترگی از ابهامات در فلسفه او روشنایی بخشیده‌ایم. از آن جا که مرحله ایمانی، مهم‌ترین مرحله است و در آن، رستگاری انسان اتفاق می‌افتد؛ می‌توان باز هم به اهمیت ایمان نزد کرکگور پی برد. تا آن جا که حتی از مهم‌ترین موازین اخلاقی به نفع ایمان گذر می‌کند. بنابراین، در تأیید ایمان از نظر کرکگور، می‌توان به چند موضوع کلیدی اشاره نمود:

۱-۳-۱- کرکگور، رابطه فرد با خدا را اصیل‌ترین نوع رابطه می‌پندارد که در دل آن، مقولات متعدد و حوادث کنیری نهفته است. از نظر کرکگور، برای یافتن این رابطه می‌بایست به گناه کار بودن خود اذعان داشته باشیم: «کرکگور، به تأثیر از لوتر گناه را امری تعیین کننده در سرنوشت انسان می‌داند. از این رو برای قرار گرفتن در پیش گاه خداوند، می‌بایست از گناه خود آگاهی داشته باشیم. زیرا در این جاست که به راحتی خود را روبروی خدا و در پیش گاه او احساس می‌کنیم» (ژان وال، ۱۲، ۱۳۷۵).

فاصله میان انسان و خدا، به واسطه گناه آشکار می‌شود. تا زمانی که انسان از گناه خود پشیمان نگردد، نخواهد توانست به جاودانگی دست یابد. بنابراین، گناه است که ما را در پیش گاه خداوند قرار می‌دهد. انسان با ایمان، کسی است که هم واره میان امر نیک و امر بد، انتخاب می‌کند و سعی دارد به واسطه ایمان خود، بهترین انتخاب را در راه رسیدن به خداوند و مسیحیت اصیل دامن زند. خاست گاه ایمان حقیقی کجاست؟ ایمان حقیقی در نامتناهی و ابدیت اتفاق می‌افتد، یعنی همان ساحت جاودانگی. اما مسأله

بود، با او سر جنگ داشت و با رندی و طنز او را «عالی جناب هگل» خطاب می‌کرد.

فرایند دیالکتیکی فلسفه هگل کاملاً خردورزانه و بر اساس روش منطقی شکل گرفته است اما در مقابل، دیالکتیک اگزیستانسیال کرکگور شورمندانه است و در لحظه اتفاق می‌افتد؛ هم چون ابراهیم که برای عمل خود دلیل عقلانی و استدلال علمی نداشت. دیالکتیک کرکگور بایک جهش بی واسطه از سپهری به سپهر دیگر اتفاق می‌افتد و انسان در جریان این فرایند، شور مندانه زندگی می‌کند. در دیالکتیک او بر خلاف هگل، سیر تز و آنتی تز و سنتز وجود ندارد. مراحل زندگی در فلسفه وی، مکمل یک دیگر نیستند و سلسله مراتبی می‌باشند. چه بسا انسانی تمام طول زندگی خود را در یک مرحله سپری کند. مثلاً در سپهر استحصانی به سر ببرد. اما مراحل در دیالکتیک هگل، سلسله مراتبی و مرتبط با هم هستند. مراحل در کرکگور، امکان‌های برابر بوده که قابل ترجیح بر یک دیگر نمی‌باشند، یعنی گذار از یک مرحله منوط به طی کردن و گذشتن از مرحله دیگر نیست. دون ژوان تمام عمر خود را در سپهر استحصانی سپری نمود. و هیچ گاه از آن سپهر به مرحله دیگر گذر نکرد. سقراط نیز به عنوان مرد اخلاق، مثال مرحله اخلاقی کرکگور است که هم واره در این سپهر ماندگار است. گذار از یک مرحله به مرحله بعد امری اختیاری است که نشانگر آزادی و حق انتخاب انسان است. اما سپهرهای هستی در هگل مبتنی بر یک فرایند دیالکتیکی است که به هم پیوسته و وابسته به یک دیگرند. این اختلاف، باعث شده تا شکاف عمیقی میان این دو اندیشمند به وجود بیاید. شکافی از دنیای ساجکتیو به عالم آجکتیو. کرکگور به شیوه غیر مستقیم قصد داشت تا حقیقت ساجکتیو را کسب کند. چرا که از نظر او، حقیقت همان ساجکتیویته است. اما روح مطلق در هگل، با حقیقت آجکتیو و جمعی نمایان می‌شود و این برای کرکگور بزرگترین لطمه به فردیت بود. در ادامه پی

یک مسیحی اصیل تبدیل شویم. اما در دنیای مدرن چه تعداد افراد اسیر درد تنهایی و ایمان هستند؟ پاسخ به این سوال باعث می‌شود که کرکگور، وضع دین را در دوران خود، اسفبار توصیف کند و بدنبال راه چاره بگردد. راهی که در دل به دریا زدن و جهش ایمانی به سوی نامتناهی نهفته است.

جهش ایمانی در اندیشه کرکگور، شامل ورود به سپهر دینی و شکلی از فردیت یافتگی متعال می‌باشد. آن چه در این (امر) تأثیر گذار است، نه درد و رنج، آن گونه که در سپهر استحسانی دیدیم و نه نیک و بد چنان که در سپهر اخلاقی بود، بلکه گناه و مشیت الهی است... (Flynn, 2006, 31).

برای کرکگور، ناامیدی واقعی آن جاست که در نظام اخلاقی بخواهیم قانده ای را وضع کنیم که بر اساس آن، خویشتن را جای گزین خدا بدانیم. بدین نحوه محور ثقل دیالکتیک هستی داری انسان در کرکگور، مرحله دینی است که آزمون ایمانی دشواری را برای انسان به دنبال دارد. در مرحله استحسانی و سپهر اخلاقی، شورمندی وجود دارد اما در حدی نیست که انسان را به اصالت برساند. به عبارتی دیگر، آن جا میان «چرایی» و «چگونگی» تمایز وجود دارد و چرایی قربانی چگونگی نمی‌شود. اما در سپهر ایمان میان چرایی و چگونگی فاصله‌ای نیست. شور بی نهایت، خاصیت وجود نامتناهی است و وجود متناهی شورمندی ندارد. شهسوار ایمان، نخست ابژه ایمانش را می‌آفریند سپس نسبت به آن تعهدی شورمندانه و سرشار از ایمان می‌یابد. بنابراین، رابطه میان «چگونگی» و «چرایی» ایمان، تماماً ساخته خودش است.

۱-۴- معیار تشخیص انسان اصیل از نظر کرکگور

با توجه به مقدمات سه گانه که پیش تر آمد و با التفات به خدامحوری کرکگور، پی می‌بریم که اصالت در فلسفه او، رابطه تنگاتنگی با مفهوم خدا و ایمان ناب دارد، از این رو می‌توان نتیجه گرفت که:

اخلاقی و نیک و بد اخلاقی و عقلی در کجاست؟ این مفهوم در زمان و زندگی محدود روزمره اتفاق می‌افتد. بنابراین می‌بایست از یک طرف، میان زمان و از طرف دیگر ابدیت، یکی را انتخاب کرد.

۱-۳-۲- به باور کرکگور، روزگار او عصر بی دردی و بی عملی است، چرا که انسان‌ها به دلیل نداشتن شورمندی برای کسب ایمان در دام از خود بیگانگی گرفتار شده‌اند و راه چاره آن بازگشت به مسیحیت اصیل است.

یکی از نتایج سپهرهای سه گانه هستی، اشاره به وضعیت هولناک و اسف بار دین در دنیای معاصر است. انسان‌های دین دار و کسانی که در ساحت دین نظر می‌دهند، به دلیل این که خود را گرفتار زرق و برق قواعد انتزاعی دین کرده‌اند و اسیر رسم و رسومات دشوار شده‌اند، عمل کردن به ایمان واقعی مسیح را به دست فراموشی سپرده‌اند. هگل با سر هم کردن آن سیستم سترگ انتزاعی و آبجکتیو کردن ایمان مسیحی، بزرگترین لطمه را از نظر کرکگور بر پیکر مسیحیت وارد نموده است. برای اصیل شدن و یافتن اصالت مجدد در حیطه فردیت اگزیستانسیال، می‌بایست خدای مسیحی را از نو بازیابی نمود. باید ساجکتیویته و محوریت فردی ذهن را دوباره به ایمان بازگردانیم و هم چنین به دنبال ابژه درد بگردیم. ابژه یا موضوع درد، همان مسیح مصلوب است که رنجور و دردکشان به پدر یا خدا پیوست.

ابژه مورد نظر کرکگور، خدای مسیحی است که درد بزرگی را در او بیدار می‌کند، درد بی نهایت و درد پیوستن به ابدیت. این درد، به روشنی فردی ساجکتیو است و از این جا است که ساجکتیویته به حقیقت بدل می‌شود (Golomb, 1995, 33).

ابراهیم شهسوار ایمان است چرا که از قواعد زمان مند اخلاقی گذر کرد و عاشقانه به فرمان خدا گوش فرا داد و پیروز و سربلند از آزمون الهی بیرون آمد. وی درد عشق داشت چرا که مرد درد بود و واهمه درد کشیدن نداشت. باید هم چون مسیح بر سر صلیب دچار درد باشیم تا به

شیوه غیرمستقیم است. در این جا مشاهده می‌شود که وی در انتخاب روش فلسفی خود نیز، الهی عمل می‌کند.

۱-۴-۳- از نظر کرکگور می‌توان یک انسان عادی بود و در میان انسان‌های معمولی زندگی کرد و در عین حال اصیل و شرافتمند نیز باشیم. این مسأله برای کرکگور، با تن دادن و پرتاب شدن و دل به دریا زدن در نسبت با امر محال صورت می‌پذیرد. محال است که یک انسان زمانمند بتواند به لحاظ عقلانی، به امر نامتناهی و غیر زمانمند اشراف پیدا کند. اما می‌توان با جهش ایمانی و انتخاب اصیل انسانی به این مهم، تا حدودی دست یافت. وی شور مسیحیت ناب داشت و به قیمت دست یابی به آن، بسیاری از خواسته‌های خویش را از دست داد. به عبارتی از مرحله استحسانی و لذات دنیوی گذر کرد و اخلاق را به تعلیق درآورد تا به ایمان اصیل ابراهیمی رسید. دلهره زیستن و ایمان، می‌توانست وی را یاری کند تا به اصالت دست پیدا کند، می‌بایست یک فرد تنها می‌شد تا در خلوت خود و درون ساجکتیویته‌اش امر محال را کشف و کسب کند. وی با خطرات این راه پرپیچ و خم به طنز و با رندی کامل برخورد می‌نمود. سعی داشت تا از روزمرگی و دنیا زدگی بگریزد و به بی‌نهایت بیبوندد. اما از سوی دیگر می‌بایست حد اعتدال را رعایت کند. چرا که اگر کفه ترازو را به سمت دنیا سنگین نماید، دنیا زده می‌شود و اگر آن را به سوی آخرت حرکت دهد، به آخرت زدگی گرفتار می‌آید. پس می‌بایست با هنر خود میان جهان زمان مند و مادی و آخرت غیر زمان مند و معنوی تعادل برقرار کند.

کرکگور در کتابی با عنوان «خلوص نیت» به تفصیل شرح می‌دهد که در زمان زندگی کردن و تحت لوای ابدیت به سر بردن را باید با نیت خالص و اراده‌ای ناب صورت داد. به عبارتی وی مقداری از فردیت خود را به نفع فردیت دیگران نادیده می‌گیرد:

برای کسب تعهد اگزیستانسیال و انجام عمل قطعی، انسان باید احساس شورمندانه‌ای نسبت به دیگران داشته باشد.

۱-۴-۱- نگاه کرکگور به انسان و تعریفی که از انسان ارائه می‌دهد بیان گر این نکته است که با اصالت بودن، منوط به ایمان راستین و پذیرش خداوندی است که ناب باشد و آن هم میسر نیست، مگر با شناخت درستی از جای گاه انسانی خود و درک درستی از دین مسیح و سبک و سیاق اصیل زندگی او. از آن جا که سه سپهر هستی را برای زندگی انسان در نظر می‌گیرد و استوارترین مرحله و سپهر را در مرحله ایمان می‌داند، اصالت یافتن انسان را مشروط به شناخت درست جای گاه انسانی و سپس در پای بندی به اصول بنیادین ایمان مسیحی و درک موقعیت دردمندانه زندگی می‌داند.

فردیت یافتگی شاه کلید نخست انسان برای درک جای گاه اوست. هنگامی که انسان به فردیت خود بازگردد، آن گاه است که نخستین گام را به سوی اصالت برداشته است. سپهر استحسانی به دلیل تعلقات فراوان مادی، انسان را از اصالت دور می‌سازد. سپهر اخلاقی علیرغم این که مرحله تعهد اخلاقی است، اما از تعهد شورمندانه برخوردار نیست. به همین دلیل نمی‌تواند انسان را به اصالت برساند. با این تفاسیر تنها در سپهر ایمانی است که انسان می‌تواند جای گاه حقیقی خود را باز یابد.

سعی کرکگور بر این است که برای شور داشتن نسبت به عمل اصیل، سرمنشایی عاطفی پیدا کند. می‌توان تعهد شورمندانه را در کرکگور به سر منشأ خلاق خود ما، احساس ما و باورهای ما برای دست یابی به اصالت متصل نمود (Golomb, 1995, 25).

۱-۴-۲- کرکگور، سعی داشت برای جلب رضایت انسان‌ها به مسیحیت ناب و اندیشه‌های خود، از شیوه‌های غیرمستقیم و نام‌های مستعار بهره ببرد. بدلیل این که خداوند با بندگان خویش به شیوه غیر مستقیم ارتباط برقرار می‌کند و با واسطه سخن می‌گوید، مخلوق او نیز می‌بایست به روش او حقیقت را به دست بیاورد. بنابراین بهترین راه برای کسب و ترویج حقایق از نظر کرکگور،

و از حقیقت آبیجکتیو گریزان بود، چرا که آبیجکتیویته، مأمّن نظریات محض است ولی در ساحت سابجکتیو انسان واقعیت عمل خود را می‌یابد.

۲- اصالت در نظر سارتر:

۲-۱- فردیت اگزیستانسیال و جای گاه او در اندیشه سارتر

۲-۱-۱- هستی شناسی پدیدار شناسانه: بدون تردید، می‌توان در بیشتر آثار سارتر ردپای فلسفه هوسرل را مشاهده کرد. فلسفه‌ای که با تغییر نگرش نسبت به عالم واقع بصورت بیرونی و آبیجکتیو به درون سوژه و ذهن انسان و محوریت دادن به آگاهی؛ کشف حقیقت را منوط به دقت بر ذهن انسان، جدای از محتویاتش می‌دانست. هوسرل با گذار از ایدئالیسم دکارتی که در آن عالم واقع بدون ذهن بی معنا بود، سابجکتیویسم جدیدی را بنا کرد که بر اساس آن هر ابژه، برای آگاهی انسان ابژه است. به عبارتی، اصل بنیادین فلسفه پدیدارشناسی، همین مطلب است که اشیاء در مقابل آگاهی انسان وجود دارند. بنا به گفته هوسرل، ذهن انسان قوام دهنده و قائم بر اشیاء عالم خارج است. هایدگر و سارتر از یک سو با تأثیر از پدیدارشناسی هوسرل و از سوی دیگر، با تحلیل هستی اگزیستانسیال انسان، فلسفه ورزی را به سوی اومانیسیم هدایت کردند. که در این مسیر، سارتر به نحو مطلق، اومانیسیم را مترادف با شیوه فلسفه ورزی اگزیستانسیال خود می‌داند. اما هایدگر چندان به این امر راغب نبود و بیشتر دغدغه هستی شناسی بنیادین که بر اساس مفهوم «دازاین» استوار بود را داشت. در سوی مقابل، بنیان متافیزیک سارتر را که مسأله هستی و وجود است، مشاهده می‌کنیم که در آن بر اساس محوریت آگاهی، موجودات را به چند دسته تقسیم می‌کند. وی برای دست یابی به حقیقت میان مخلوقات گوناگون تمایز قابل می‌شود و معیار این تمایز او، انسان و غیر انسان است. حال، پرسش این است که انسان از نظر سارتر چگونه

هر چند نیت خالص کافی نیست اما می‌بایست به ویژگی خلوص دست پیدا کرد. (Kierkegaard, 1938, 47)

۱-۴-۴- هستی دار اصیل، به این واقعیت مهم پی می‌برد که حق انتخاب دارد و آزاد است. آزادی انسان اصیل در آن جا نمایان می‌گردد که دست به انتخاب یک سپهرکلی برای هستی خود می‌زند. به عبارت دیگر، آن گونه که گفته شد، آزادی به باور وی عملی کلی است و به معنای گزینش موارد جزئی نیست. از این رو باید با شناخت درستی از موقعیت انسانی خود در پیش گاه خداوند، مرحله‌ای از مراحل زندگی را انتخاب نماییم که هر چه بیشتر ما را در برابر خداوند قرار دهد. اما نباید آزادی را حقیقت مطلق از نظر کرکگور بدانیم. زیرا آزادی از نظر وی، برخلاف سایر فلاسفه اگزیستانس، هدف نیست بلکه وسیله ایست برای رسیدن به هدفی والا و آن هم برگزیدن مرحله ایمانی است.

۱-۴-۵- کرکگور با جستجوی حقیقتی که برای او به معنای واقعی، حقیقت باشد، ابژه ایمان خود را می‌جست و این ابژه چیزی نبود جز مفهوم والای خداوند. از آن جا که عصر خود را دور از درد نسبت به خداوند احساس می‌کرد، خویشتن را ملزم به دردمندی نسبت به خداوند می‌دانست و این دردمندی نیاز به شور مضاعف دارد و شور با درک گناه به دست می‌آید چرا که به باور کرکگور گناه، شکاف میان خدا و انسان را پر کرده است. بنابراین، تن دادن به مشیت الهی والاترین عمل است برای اصیل شدن.

۱-۴-۶- کرکگور مرد عمل است و با نظریه پردازی صرف، میانه خوبی ندارد از این رو حقیقت را نه امری شناختی، بلکه مسأله‌ای درون جوش و انگیزشی می‌داند و با توجه به آن به گفتار و واژگان توجه نمی‌کند و در ساحت عمل به جستجو می‌پردازد. بنابراین، حقیقت و اصالت را در نظم گفتار و گزاره‌ها نمی‌بیند بلکه در هماهنگی و تعادل میان قلب و عمل می‌داند و چنان که پیش تر آمد، حقیقت را مساوی با سابجکتیویته می‌دانست

۲-۱-۱-۲ وجود- در- خود: نخست باید دانست که تمام گونه‌های هستی، در مقابل آگاهی ما قرار دارند و آگاهی ما است که آن‌ها را تشخیص می‌دهد و به عبارتی کشف می‌کند. چنان که گفته اند هر شیء برای یک آگاهی، شیء است و متعلق به یک آگاهی است و این نخستین قاعده پدیدار شناسی می‌باشد. سارتر در کتاب هستی و نیستی می‌گوید:

... باید بدانیم امتیاز هستی هر چیزی به این است که خودش به تنهایی نمی‌تواند خود را نشان بدهد بلکه باید آگاهی ما مانند یک واسطه، حقیقت آن را ظاهر سازد، سنگ، سنگ است و خودش نمی‌تواند بگوید من سنگ هستم مگر این که آگاهی من سنگ را خلق کند... (Sartre, 1975, ixxa)

سنگ، گربه، درخت، نمی‌دانند که چه هستند و به کجا می‌روند. این گونه از موجودات فقط موجودهایی درون خود و فرو بسته در خود می‌باشند. اما انسان، به عنوان وجود آگاه می‌داند که هم مکان مند است و هم زمان مند. به همین دلیل هم واره به تفکر و اندیشه می‌پردازد. در این فرایند است که به متناهی بودن خود پی می‌برد و می‌داند که در جهانی با انبوه امکانات قرار گرفته است که با توجه به عمر کوتاه خود می‌بایست از میان آن‌ها انتخاب کند و همین امر باعث می‌شود که به مسأله آزاد بودن آگاهی پیدا کند:

انسان، برای خود هستی دارد، خود را می‌شناسد و به هستی خود پی می‌برد اما یک سنگ یا یک چوب برای خود هستی ندارد، هستی او برای ما است، بنابراین در فلسفه، هستی اجسام را هستی- برای- دیگری، نام می‌نهند (Sartre, 1975, 27).

ناگفته پیداست که هستی انسان با هستی اشیاء متفاوت است چرا که انسان اختیار خود بودن دارد و این مسأله شاه راه اصالت از نظر سارتر است، اما اشیاء این گونه نیستند. بنابراین، باید دانست که وجود- برای- خود،

موجودی است؟ و در راستای این مقاله، موجود اصیل از نظر او کیست؟ در پاسخ به این پرسش، سارتر میان هستی آگاه به خود و زمان مند یا «وجود- برای- خود» و هستی غیر آگاه و غیر زمان مند یا «وجود- در- خود» تمایز قایل می‌گردد.

۲-۱-۱-۲ وجود- برای- خود: هستی برای خود، چون تنها به خود استوار است، واحد یا یگانه است و مقصود از یگانه این است که چیزی مخصوص خودش باشد و هر گونه رابطه با چیز دیگری را طرد کند یعنی وقتی هستی برای خود وجود داشته باشد، قائم به ذات خودش است و با نیستی بیگانگی دارد (Sartre, 1976, 91).

از این رو، نخستین گونه از هستی و شاید از نظر سارتر بنیادی‌ترین نوع هستی، آن هستی است که قائم و پای بند به خود باشد و این قوام یافتن، بر طبق آموزه های پدیدارشناسانه، میسر نخواهد شد مگر آن که پای آگاهی در میان باشد. به عبارت دیگر قوام یافتن و پایدار بودن هستی بنیادین بستگی به آگاهی دارد و منوط به خودآگاهی است. موجود آگاه، از جهان و موجودات اطراف خود باخبر است و آنان را چونان محتوایی برای آگاهی خود در نظر می‌گیرد از سوی دیگر، به متناهی بودن و محدودیت خویش آگاه است و می‌داند که روزی خواهد رسید که او وجود ندارد، پس یک جنبه اساسی دیگر از وجود آگاه یا همان هستی- برای- خود، «زمان مندی» می‌باشد. اما در نقطه مقابل، هستی و وجود- در- خود، از چنین قوه‌ای برخوردار نیست. یعنی وجودهای درون خود، موجوداتی هستند که قائم به خویش نبوده و به وجودهای دیگر وابسته‌اند و از متناهی بودن خود، اطلاعی ندارند و چنان که سارتر بارها در مثال هایش یادآور می‌شود حیواناتی مانند گربه، نمی‌دانند که روزی خواهد رسید که وجود نخواهند داشت. از این رو نه آگاهی دارند و نه به زمان مند بودن اهمیت می‌دهند. بنابراین، نه آگاه هستند و نه از زمان مند بودن خود باخبر می‌باشند.

اما تنها چیزی که مهم است، این است که برخی رفتارها و کنش‌های غیراستاندارد باعث می‌شود، انسان از آن، خودِ بودنِ نابِ خویش، فاصله بگیرد که برای اصلتش حکم مرگ را دارد و سارتر از آن به عنوان «ایمان بد» (bad faith) یاد کرده است که در جهت ورود به بررسی آن، می‌بایست نخست، به تشریح مسأله آگاهی انسان پردازییم، سپس فرو غلطیدن آگاهی در دام ایمان بد را بررسی خواهیم نمود.

۲-۱-۲- آزادی، رویدادگی و تعالی: انسان، موجودی آگاه است که درون موقعیت قرار گرفته است. موقعیت انسان نیز ایجاب می‌کند که خود را رو به روی امکانات فراوان ببیند و ناگزیر در میان این امکانات فراوان، دست به انتخاب بزند. از جمله این موقعیت‌های انسانی می‌توان به رویدادگی و تعالی اشاره کرد. برای سارتر، رویدادگی (Facticity) شامل تمامی شرایطی است که انسان ناخواسته آن‌ها را پذیرفته است. به عنوان مثال، رنگ پوست من زرد است و چشمانم میخی است و ۱۷۸ سانت بلندی قدم بوده و متولد فلان شهر هستم. این ویژگی‌ها از آن من هستند ولی به انتخاب من نبوده‌اند. بنابراین مجبور به پذیرش آن‌ها هستم. در موقعیت قرار داشتن انسان، به معنای این است که حضور انسان، بخشی جدایی ناپذیر از جهان مادی و جهان فرهنگی است.

رویدادگی شامل موقعیت داده شده ما، نژاد و ملیت، استعداد و محدودیت‌های ما و حاکی از دیگران یا کسانی است که با آن‌ها برخورد داریم و هم چنین انتخاب‌های نخستین ما است (Flynn, 2006, 119).

انسان، به عنوان یک موجود اجتماعی، هم‌واره به دیگر انسان‌ها نیازمند است اما این نیاز برای سارتر به نحوی دیگر تعبیر می‌شود، چرا که هم شامل جنبه منفی است و هم جنبه مثبت. جنبه مثبت آن است که از وجود انسان‌های دیگر استفاده کرده و خود را به تعالی برسانیم و جنبه منفی در صورتی است که دیگران، ما را از تعالی دور

حاوی یک سری مقولات بسیار ویژه است که هیچ نوع از موجودات دیگر آن‌ها را ندارند، از جمله این مقولات می‌توان به مرگ، مکان، زمان، امکانات، رویدادگی، تعالی اشاره کرد که در خلال این مقاله به آن‌ها پرداخته خواهد شد. در ادامه به این مسأله بر می‌خوریم که با توجه به آگاهی هستی-برای-خود و درک این قضیه که در جهان (به عنوان مکان همیشگی) قرار دارد، حضور دیگر اشیاء برای ما اهمیت خواهد یافت. از این نگرش است که جنبه اجتماعی انسان نمایان می‌شود و به این مسأله پی می‌بریم که درکنار هستی‌های یاد شده یک نوع وجود دیگر قرار دارد که متعلق به دیگران است و آن وجود-برای-دیگری است.

۲-۱-۱- وجود-برای-دیگری: هستی-برای-خود، حقیقت انسان است که خود را می‌شناسد اما سنگ یا چوب نمی‌توانند هستی-برای-خود داشته باشند زیرا هستی خود را نمی‌شناسند و هستی آنان برای دیگری است و این انسان است که هستی او را می‌شناسد. پس درمقابل هستی برای خود-یک هستی دیگر وجود دارد که وجود-برای-دیگری است. (Sartre, 1975, 271).

انسان موجودی است که به سایر موجودات می‌نگرد و آن‌ها را کشف می‌کند و به تعبیری پدیدار شناسانه آن‌ها را مُتعلق آگاهی خود می‌پندارد. این امر، جنبه تعلق اشیاء را به آگاهی انسان نمایان می‌سازد و جنبه دیگر بودن آن‌هاست. در میان این اشیاء، انسان‌های دیگر قرار دارند که نزد آگاهی من، تفاوتی با اشیاء دیگر ندارند؛ چرا که وابسته به آگاهی من هستند و آگاهی من است که آن‌ها را قوام می‌دهد.

بنابراین، یک انسان می‌تواند در مقابل انسان دیگر، هم چون وجود-برای-دیگری، شناخته شود و از این رو ستیز میان آگاهی‌ها در جهت قبضه کردن آن‌ها به نفع آگاهی خود، پیش می‌آید که چندان مرتبط به بحث نیست.

دقیقاً نقطه مقابل روکانتن است. ارزش برای او چیزی نیست که باید ساخته شود، بلکه چیزی است که از گذشتگان به وی می‌رسد. آینده روکانتن مبهم و غیرقابل پیش بینی است ولی لوسین در کودکی یک رئیس، آینده و سرنوشتی پیش بینی پذیر دارد.

از این رو می‌توان به آزادی، هم چون زیربنایی برای مسأله آگاهی و «وجود- برای- خود»، در سارتر اشاره نمود که هم واره مورد آماج و هجمه گم راهی و انکار است. سارتر در این جهت به بررسی مقوله دیگر از حالت های اگزستانسیالیست انسان می‌پردازد که برای تمامی اگزستانسیالیست‌ها مفهومی ریشه‌ای محسوب می‌شود. انسان، با آگاهی از موقعیت خود از یک طرف و آزادی مطلق از سوی دیگر، به دلهره و اضطراب هستی گرفتار می‌شود. زمان اندک، امکانات فراوان پیش رو و آزمون خطیر زندگی، دلهره را بر انسان مستولی می‌سازد و از نظر سارتر همین دلهره است که زمینه اصالت را برای انسان فراهم می‌آورد:

سارتر با اشاره فراوان به کیرکگور و هایدگر می‌گوید: در جریان دلهره است که آزادی به خود آگاهی می‌رسد. سارتر نمی‌تواند اصالت خود را به واسطه روشی معین تعریف کند. آزادی واقعیت انسان است بر همین اساس، از آن جا که آزادی برای انسان یک واقعیت است، ایمان بد چهره‌ای ذاتاً ویران‌گر برای هستی اوست. برای سارتر، اصالت با دلهره در تناقض و با آزادی در تفاهم است. آگاهی انسان از آزادی به واسطه دلهره صورت می‌گیرد (Golomb, 1995, 3)

در راستای تشریح آگاهی و آزادی، نقش زمان نمودار می‌شود. هایدگر، «دازاین» را موجودی زمان‌مند می‌داند که پرتاب شده در زندگی هر روزه بود و سه جهت زمانی داشت که در آن، گذشته به عنوان پرتاب شدگی و رویدادگی، آینده هم چون وجودی گزافه یا برجسته و حال به عنوان غوطه‌وری انسان در سیلی از ارتباطات هر روزه معنا می‌یافت و اما برای سارتر، بُعد زمان مند انسان،

بسازند و سعی داشته باشند ما را از مسیر خود در جهت به تعالی رساندن ساجکتیویته منحرف سازند. در این صورت است که سارتر در نمایشنامه معروف خود با نام «در بسته» می‌گوید، جهنم دیگرانند. اما تعالی چیست و کسب تعالی در چه صورتی ممکن است؟ چنان که پیداست، تعالی در جریان موقعیت‌های انسانی، نقطه مقابل رویدادگی است:

«تعالی» یا رسیدن به آن چه آگاهی ما فراسوی تمام امورات داده شده می‌گستراند، حاکی از موقعیت کسب شده ما، یعنی چگونگی استقرارمان در مقابل رویدادگی است» (Flynn, 2006, 120).

در رمان فلسفی سارتر با نام «تهوع» شخص اول داستان (روکانتن) سعی دارد با شناخت موقعیت‌ها و گریز از اجتماع، خود را به تعالی برساند و به عبارتی تلاش او گریز از اجتماع و پناه جستن در ساحت تنهایی است، چنان که در جای جای داستان، به گزافه بودن وجود خود اشاره می‌کند:

چند روزی است که معنای وجود داشتن را درک نمی‌کنم، ما انسان‌ها، تعدادی موجود بی قواره هستیم ... که دلیل کافی برای وجود داشتن نداریم. من در میان این انبوه، رخوت زده، تفکراتم را نشخوار می‌کنم بنابراین، وجودی ناضرور و گزافه هستیم. (تهوع، ۱۳۸۵، ۲۳۵)

اما در نقطه مقابل، در نمایش نامه «کودکی یک رئیس»، به تشریح شخصیتی می‌پردازد که برای گریز از واقعیات تلخ زندگی و فراموش کردن موقعیت و مسئولیت فردی خود، به دامن اجتماع پناه می‌برد و خود را به آن‌ها تحمیل می‌کند و چنان از خویشتن خود دور شده که آزادی و حق انتخابش را فراموش می‌کند. «لوسین»، شخصیت اصلی داستان، هم واره از مسئولیت پذیری شانه خالی می‌کند. وی، آگاهی خود را از دست می‌دهد و تا حدودی به اشیاء نزدیک می‌شود و به تعبیر سارتر از ساحت وجود- برای- خود، به درون وجود- در- خود گرفتار می‌آید و این به معنای دور شدن از اصالت و وجود اصیل است. لوسین

با آینده نمایان می‌شود چرا که آزادی در لحظات پیش رو، نقش خود را ایفا می‌کند نه در گذشته، از همین رو، هم‌واره به انکار ناخودآگاه فروید مبادرت می‌ورزید که انسان را بر طبق گذشته و اتاق تاریک خاطرات کودکی‌اش داوری می‌کرد. از نظر سارتر، ناخودآگاه فروید که به آینده انسان چندان توجهی ندارد نمونه شدیدی از ایمان بد و خودفریبی است. چراکه با تحلیل گذشته و کاوش در خاطرات کودکی تلاش می‌کند علت رفتار انسان را شناسایی کند و از آن جا که در فلسفه سارتر طرح اندازی به سوی آینده زیر بنای شکل‌گیری انسان است، بنابر این بازگشت به گذشته در مسیر تعالی یافتن او خلل ایجاد می‌کند و مصداق ایمان بد است. ایمان بد ناشی از انکار تعالی و فرو افتادن در دام رویدادگی است.

۲-۲- روش و شیوه دست‌یابی به اصالت از دیدگاه سارتر

۲-۲-۱- روش پدیدارشناسانه: (آگاهی اندیشنده و آگاهی پیشا اندیشنده)

از آن جا که سارتر مباحث بنیادین فلسفه خود را به تأثیر از فلاسفه‌ای مانند دکارت، هگل و هوسرل با رویکرد پدیدارشناسانه مورد بررسی قرار داده، روش رسیدن به حقیقت اصالت در فلسفه او نیز با همین شیوه انجام پذیرفته است. محوریت اندیشه ورزی در فلسفه سارتر، مسأله بسیار با اهمیت آگاهی است و مبحث آگاهی، بنیان اندیشه و اساس روش پدیدارشناسانه است. اگر بخواهیم بحث آگاهی را به طور دقیق مورد موشکافی قرار دهیم بهترین راه، مطالعه و بررسی کتاب «استعلای خود» سارتر می‌باشد.

در این اثر، سارتر سعی دارد وجود اصیل را در قالب «هستی- برای- خود» آگاه مورد تحلیل قرار دهد. چنان که آمد، به نظر سارتر آگاهی امری دو جانبه است. در جنبه نخست، چنان که در بیشتر آثار خود اشاره می‌کند برای رسیدن به خود استعلایی می‌بایست آگاهی را از

داده‌ها و متعلقات آن جداگانه منظور کرد. سارتر به تأثیر از دکارت، اندیشه را به هستی وابسته می‌داند و به نحوی با می‌اندیشم او توافق داشت اما از جهتی با قانده بنیادین پدیدارشناسی هوسرل یعنی «حیث التفاتی» آگاهی که بر اساس آن هر آگاهی، آگاهی نسبت به یک چیز است، هماهنگ بود. اما برای گریز از گرفتار شدن در دام ایدئالیسم مطلق قائلین به آگاهی ناب، سعی داشت مقوله آگاهی را از جهان حقایق و واقعیات درون آن جدا سازد. از این رو بخش اعظم آگاهی، آگاهی پس از اندیشه می‌باشد. که آن را آگاهی اندیشنده (reflective) نام می‌گذارد.

از نظر سارتر داده اصلی همان چیزی است که او آن را آگاهی پیشا اندیشنده یا التفات پیش از اندیشه مثلاً نسبت به این میز، این کتاب، یا این درخت می‌داند. چیزی که دکارت در «می‌اندیشم» با آن آغاز می‌کند آگاهی پیشا اندیشنده نیست بلکه آگاهی حاصل از اندیشه و تأمل است و این آگاهی، علمی است که خودش به عنوان متعلق آگاهی بدست می‌آید. بدین ترتیب او می‌خواهد از من فروبسته در خود، به عنوان متعلق آگاهی، به نفع اشیاء عالم خارج گذر کند. (Copleston, 1995, 343)

تلاقی آگاهی انسان با عالم خارج و برخورد پدیدارشناسانه با آن، سرمنشأ روش سارتر برای سخن گفتن از اصالت انسان است. اگر بخواهیم از آگاهی اندیش مندانه، که حاصل تأمل و اندیشه است به سوی آگاهی پیشا اندیشنده که پیش از تأمل و اندیشه است حرکت کنیم؛ دیگر نخواهیم توانست جهان و اشیاء آن را جدای از آگاهی در نظر بگیریم. آگاهی و جهان دو هم بسته لاینفک از هم دیگر هستند که پدیدارشناسان آن‌ها را قوام دهنده به هم می‌دانند. سارتر به تبع این پدیدارشناسان، انسان را به عنوان هستی- برای- خود و موجود آگاه ساکن جهان می‌داند که آزادی و دیالکتیک تکامل آگاهی خود را از همین جهان به دست می‌آورد. این حرکت سارتر، هایدگر را به ذهن متبادر می‌کند که انسان

سارتر برای تعیین یک فرد اصیل، هم‌واره کنش‌گرا عمل می‌کند و از آن‌جا که به آزادی و آگاهی انسان توجه ویژه دارد بر این باور است که انسان، چیزی نیست جز آن‌چه خودش ساخته است، بنابراین، نقب زدن به مسأله آگاهی، پر بی‌راه نخواهد بود.

۲-۳- نقش باور یا عدم باور به وجود خداوند در

کسب اصالت از نظر سارتر

۲-۳-۱- مرگ، ایمان بد و خدا شدن

دلهره آگزیستانسیال، تجربه ما از امکان است، چونان فضایی برای آزادی. آگزیستانسیالیسم به امور جهانی و

کیفانی فردیت می‌بخشد. (Flynn, 2005, 122)

دلهره، ناشی از درک متناهی بودن انسان است. انسان با مرگ به تنهای می‌رسد. سارتر باور دارد که مرگ، زندگی انسان را به سرنوشت تبدیل می‌کند. به عبارتی، موجود آگاه هم‌واره به نیستی می‌اندیشد و با خود نیستی را به ساحت وجود و هستی می‌آورد. از این رو می‌گوید: نیستی در قلب هستی - برای - خود چنبره زده است. چنین است که یکی دیگر از جنبه‌های امکانی و موقعیت‌های حساس انسان، مرگ است.

هایدگر، اصالت دازاین را در مرگ اندیشی می‌داند، از این‌جا است که سارتر علی‌رغم تأثیری که از هایدگر گرفته و توجه ویژه‌ای که به مرگ دارد، مرگ را یکی از مقولات بنیادین آگزیستانس می‌داند که زمینه اصالت را برای آن فراهم می‌کند. در داستان «کلمات» که شرح زندگی سارتر به قلم خودش است اشاره می‌کند که: هر شب، مرگ را در قامت پیرزنی زشت می‌بیند که او را از پشت پنجره نگاه می‌کند (Sartre, 1976, 63).

از نظر سارتر مرگ و تنهای انسان شرط ضروری است برای آزادی او، اگر انسان جاودانه می‌بود آن‌گاه برای آزمون امکانات پیش‌رو فرصت کافی داشت و از همین‌جا، دلیلی برای شتاب در انتخاب نداشت، به همین دلیل دلهره و اضطراب بر وی مستولی نمی‌گردید و در نتیجه دست‌خوش تحولات آگزیستانسیالیستی نمی‌شد. بنابراین

را پرتاب شده در عالم می‌دانست. اشیاء جهان، در مکان خود قرار دارند و اموراتی استعلایی هستند و نمی‌توان آن‌ها را حال در آگاهی انسان دانست. از این رو، روش سارتر برای کشف حقیقت بصورت ارتباط مستقیم با جهان خارج صورت می‌گیرد، برخلاف کرکگور که حقیقت را به شیوه غیرمستقیم بیان می‌نمود. بنابراین، تبدیل به شیء شدن یک انسان که نماد و نشانه خودفریبی در آثار سارتر است، با زایل شدن آگاهی انسان صورت می‌پذیرد و فراموش کردن قوه و توان آگاه بودن می‌تواند انسان را از اصالت خود دور کند.

سارتر برای روشن ساختن بحث آگاهی، میان من (I) یا من فاعلی و من (me) تمایز قابل می‌شود. من (I) یک گونه موجود است یعنی گونه‌ای که واقعی به نظر می‌رسد ... من (I) صرفاً در شرایط عمل اندیشمندانه نمایان می‌شود (Sartre, 1956, 48)

برای سارتر، اساس و بنیان هر آگاهی در این دو گونه «من» یافت می‌شود. که یکی پیش از عمل اندیشه است و دیگری خودش حاصل اندیشه بوده و متعلق اندیشه می‌باشد و امری واقعی و استعلایی است که باعث ایجاد خود استعلایی می‌شود. انسان، موجودی است در جهان که میان سایر انسان‌ها و اشیاء محصور است. بنابراین، حصاری که دور وجود انسان تنیده شده تعیین‌کننده وظایف او نسبت به آن‌ها است و در این‌جا است که به جنبه اجتماعی انسان پی می‌بریم. از این رو برای دست‌یابی به زندگی بهتر و رسیدن به اصالت، می‌بایست برخوردی مطلوب با سایر موجودات نشان دهیم. بنابر این، روش پدیدارشناسانه سارتر در راستای کشف اصالت انسان جنبه‌های اجتماعی - سیاسی پیدا می‌کند، چراکه سارتر به حوزه اخلاق و جنبه‌های اجتماعی آن علاقمند است و موید این امر، تأثیر‌گذاری بر انقلاب‌های متعدد قرن معاصر در گوشه و کنار جهان است. از این رو می‌توان روش سارتر در اصالت را به نحوی با سیاست و اجتماع مرتبط دانست.

فریبی است که انسان را از اصالت در جامعه دور می‌سازد.

مسئولیت پذیری، در اخلاق اگزیستانسیالیستی سارتر، مقوله‌ای تعیین کننده است که انسان گرفتار در دام ایمان بد، سعی دارد از آن بگریزد. تعهد، اصطلاح زیربنایی سارتر برای زندگی اجتماعی و سیاسی است. زندگی انسان با تعهد و مسئولیت پذیری معنا دار می‌شود. ما باید بیاموزیم که نسبت به وظایف خود متعهد و مسئولیت پذیر باشیم و اگر خود را فریب داده و زندگی دیگران را بی ارتباط با زندگی خود فرض کنیم، آن گاه است که به دام ایمان بد گرفتار می‌شویم. بنابراین، در خلال ایمان بد، یکی دیگر از پایه‌های اصالت انسان ویران می‌گردد. دلیل اصلی مخالفت سارتر با ناخودآگاه فروید این است که به نظر وی، ایده ناخودآگاه انسان را به کام ایمان بد فرو می‌برد و از مسئولیت پذیری در قبال اعمال و رفتارش می‌رهاند.

داشتن آگاهی زمان‌مند از آن چه هستیم در مدعیات سارتر ارجحیت دارد. این شکافی است که آگاهی زمان‌مند را به زندگی ما که به سوی آزادی در حرکت است، فرو می‌کاهد و حول محور مسئولیت می‌گردد. هم چنین سرمنشایی است برای دلهره اگزیستانسیالیستی مشهور نسبت به آگاهی ضمنی از آزادی، هم چون امکانی ذاتاً ممکن (Flynn 2005:72).

انسان گرفتار در دام ایمان بد، آگاهی اندیش‌مندانه خود را به حالت تعلیق در می‌آورد و از حرکت در رویدادگی به سوی تعالی باز می‌ایستد. انسان اصیل انسانی است که رویدادگی خود را آگاهانه به تعالی برساند و هر امری که در این مسیر، در حرکت وی خلل ایجاد کند، یک قدم او را به شیء شدگی و خروج از هستی - برای - خود نزدیک‌تر می‌کند. ایمان بد، فرایند اختلال در آگاهی انسان است که به واسطه انکار عامدانه آزادی صورت می‌گیرد. گریز از دلهره، نوعی آزادی است که ما را به سوی ایمان بد می‌کشاند و دوگانگی شرایط انسان در قالب

مرگ و تناهی، از دید سارتر برای انسان موهبتی است که او را به سوی اصالت می‌کشاند و اگر درک درستی از آن بدست بیاورد، یک قدم به سوی اصیل شدن خواهد برداشت. اما همین موهبت هم راه دلهره شکست از انتخاب آزادانه است که انسان را مجبور به خودفریبی می‌کند. خودفریبی یا ایمان بد، همان واژه ای است که سارتر بارها در آثار خود و به ویژه در کتاب هستی و نیستی به آن پرداخته است. به باور سارتر، این خود فریبی باعث دور شدن انسان از اصالت می‌گردد. سارتر در بحث آگاهی و در توضیح بیشتر این واژه، انسان‌ها را که موجوداتی آگاه هستند از اشیاء که موجوداتی بدون آگاهی شناخته می‌شوند، جدا ساخته است. اگر انسان در برخورد با مشکل یا مواجهه با شرایط دشوار و موقعیت نامطلوب سعی کند خود را از انسانیت اش دور کرده و واقعیت را نادیده بگیرد، در دام ایمان بد و خود فریبی گرفتار خواهد شد. انسان باید به اندازه‌ای اعتماد به نفس داشته باشد که حتی در دشوارترین شرایط اجازه ندهد انسانیت اش خدشه دار گردد. ایمان بد در سیستم فلسفی سارتر بسیار با اهمیت بوده و به جرات می‌توان گفت؛ کلید واژه فلسفه او است. انسان با نادیده گرفتن آگاهی و آزادی و حق انتخاب خود، به یک شیء در میان اشیاء تبدیل خواهد شد و این دقیقاً از بین برنده اصالت انسان است. سارتر در آثارش مثال‌های فراوانی را در روشن سازی این مسأله آورده، مثلاً عاملی که لوسین را در کودکی یک رییس به خود فریبی وا می‌دارد. مثال دیگر در کتاب هستی و نیستی در باب خود فریبی و ایمان بد، پیش خدمت قهوه‌خانه ایست که از خود اصلیش دور شده و سعی دارد حرکات و حالات یک پیش خدمت واقعی را به نمایش بگذارد، غافل از این که برای چنین شغلی مناسب نیست. یا دختری که به حالت تردید، دستش را در دست مردی که تظاهر به دوست داشتن او کرده، باقی می‌گذارد و خودش را فریب می‌دهد که دوستش دارد. همه این موارد، نمونه‌های گوناگون گرفتار شدن در دام ایمان بد و خود

دیگری هستی غیرآگاه و غیر زمان مند و چنان که می‌دانیم، هستی آگاه رودر روی موقعیت است و موقعیت او شامل رویدادگی و تعالی است. در فلسفه سارتر کمال و تمامیت انسان یا همان انسان کاملی که تمام انسان‌ها در جستجوی او هستند، حالتی است که بطور هم زمان مشتمل است بر موقعیت رویداده و متعال که هم شامل «هستی - برای - خود» است و هم «هستی - در - خود». از نظر سارتر حادث شدن چنین وجودی امری است محال، اگر موجودی با این ویژگی وجود داشته باشد که تمامی کمالات را در خود داشته باشد، آن موجود، خداست و از آن جا که وجود چنین موجودی غیر ممکن است پس سارتر نتیجه می‌گیرد که خدا وجود ندارد.

از آن جا که سارتر مرگ خدا را اعلام می‌کند، باید جای‌گزینی برای او تعیین کند زیرا با نبود خدا ارزش‌های معنوی و دینی رنگ می‌بازد و انسان درحالت بی‌خویشی معلق باقی می‌ماند. برای سارتر بود و نبود خدا تفاوتی ندارد، چنان که در نمایش نامه «مگس‌ها» به خوبی آن را نشان می‌دهد، جایی که اورست به زئوس پاسخ می‌دهد؛ همین که مختار آفریده شده است دیگر متعلق به زئوس نیست و اگر بخواهد می‌تواند با زئوس مخالفت کند ... از این جاست که نقش انسان پررنگ شده و تمام ارزش‌ها به وی متکی می‌شوند... بنابراین از موقعیت انسانی خود، دور شده و به سوی موجودی متعالی می‌نگرد (فرجی، ۱۳۸۹، ۱۱۵).

به باور سارتر، انسان میل خدا شدن دارد و طرح این مسأله را در پایان کتاب هستی و نیستی می‌ریزد. انسان در جستجوی صورت کامل خویش و یافتن مقامی خداگونه برای خود می‌گردد به همین دلیل به آرامی در دام از خودبیگانگی می‌افتد و از خویشتن خود، دور می‌شود و این سرآغاز فروغلطیدن در خودفریبی و ایمان بد است. برای جلوگیری از افتادن در این دام، سارتر قضیه مرگ خدا را اعلام می‌کند. به نظر سارتر ما انسان‌ها، شورمندی

رویدادگی (Facticity) و تعالی (Transcendence) باعث افزایش احتمال ایمان بد می‌شود. ایمان بد، تلاشی است برای گریز از نگرانی‌ها نسبت به دوگانگی فوق که با انکار یکی از آن‌ها شکل می‌گیرد. (Flynn.2005.74).

در همین راستا است که سارتر دو گونه ایمان بد را از یک دیگر متمایز می‌کند. در نوع همگانی و فراگیرتر آن، انسان سعی دارد که از تعالی خود به سوی شرایط پیشین حرکت کند همانند همان پیش خدمت که سعی داشت نقش دیگران را بازی کند یا دختری که دستش در دستان معشوق متظاهر قرار دارد و از نظر سارتر این گونه انسان‌ها، گرفتار در دام جبرگرایی یا به عبارتی همان ناخودآگاه فروید هستند. نوع کمتر همگانی ایمان بد درجایی اتفاق می‌افتد که انسان، امکانات خود را غرق در آرزومندی می‌کند، ولی برای رسیدن به اهداف خود هیچ گونه حرکت و عملی نشان نمی‌دهد. به عبارتی، در آینده موهوم زندگی می‌کند بدون هیچ ایفای نقشی مثبت. بنابراین، ایمان بد مفهومی از مقولات و مفاهیم بنیادین فلسفه سارتر است که انسان گرفتار در دام آن، سعی دارد با انکار آزادی، مسئولیت و خود اصیلش به وجود اشیاء نزدیک شده و اسیر از خودبیگانگی گردد. تنها وجودی که قوه و پتانسیل حرکت به سوی اصالت را دارد، «هستی - برای - خود» و وجود آگاه است که در صورت عدم درک درست جای‌گاه خود و دوری از بازی کردن یک نقش اصیل، در دام «هستی - در - خود» گرفتار خواهد آمد و هیچ تفاوتی با اشیاء و موجودات ناآگاه نخواهد داشت. بنابراین، می‌بایست به عنوان یک انسان اصیل، نقش خود را در اجتماع به نحو مطلوب انتخاب کرده و قاعده بازی اصالت در جامعه را به خوبی اجرا کند. پس می‌توان گفت، اصالت برای سارتر، صبغه‌ای اجتماعی دارد.

اما یکی دیگر از جنبه‌های بنیادین سارتر، اشاره مستقیم به مرگ خدا یا مسأله الحاد است. چنان که پیشتر آمد، هستی‌شناسی سارتر مشتمل بر دو جنبه «برای - خود» و «در - خود» است، که یکی هستی آگاه و زمان مند است و

بی فایده هستیم و با درک این واقعیت می‌توانیم تصمیم درستی در زندگی انسانی خود اتخاذ کنیم.

سارتر در «کتاب اگزیستانسیالیسم گونه ای امانیسم است»، پایه های امانیسم الحادی خود را با محور قرار دادن هستی انسانی، پی ریزی می‌کند.

آن چه جستجو می‌شود (ارزشمندی)، آمیزه‌ای است از گونه‌ای وجود ثابت (هستی - در - خود) با آگاهی روشن (هستی - برای - خود) حالتی از روشنی کامل و پایداری تمام. اما به طور واضح چنین آمیزه‌ای دست نیافتنی است (Sartre, 1968, 42).

۲-۴- اصلت

سارتر بارها در آثار خود، اصلت را امری دست نیافتنی دانسته که رسیدن به آن، صرفاً ذهنی و خارج از واقعیت است و تنها می‌توانیم به عنوان طرحی در زندگی بدنبال آن بگردیم اما با توجه به مطالب یاد شده می‌توان در باب اصلت از نظر سارتر چنین نتیجه گرفت:

۲-۴-۱- نخست آن که زمینه اصیل شدن انسان در فلسفه سارتر، ریشه در هستی شناسی بنیادین او دارد که بر اساس آن موجودات به دو دسته «وجود- برای - خود» آگاه و آزاد و زمان مند و «وجود- در- خود» غیرآگاه و غیرآزاد و غیرزمان‌مند، تقسیم می‌شوند. اگر شرایط مناسب در یک هستی آگاه فراهم نشود، آن هستی و وجود نمی‌تواند به سوی اصلت حرکت کند. نخستین شرط برای یک هستی آگاه در جهت حرکت به سوی اصلت، شناختن جهان و خود است که زمینه را برای خود آگاهی فراهم می‌کند. اگر وجود- برای- خود نتواند به این درک برسد که در میان موجوداتی زندگی می‌کند که همه متعلقات آگاهی او هستند و مخودش موجودی زمان مند است و هم چنین، مرگ هم واره پیش روی او قرار دارد، دیگر برای حرکت به جلو تحریک نخواهد شد و به درک درستی از خویشتن خودش نخواهد رسید. در این صورت است که به همان شرایط پیشین یا به تعبیر سارتر به رویدادگی خود بسنده می‌کند و در جهت تعالی یافتن هیچ

اقدامی صورت نخواهد داد. این در حالی است که هستی‌دار اصیل، همیشه مشغول طرح افکنی بوده و سعی دارد پروژه خود را به تکامل برساند.

۲-۴-۲- مرحله بعد اصلت را صرفاً می‌توان در میان هستی‌های آگاه (وجود- برای- خود) جستجو کرد، چرا که پیش زمینه ورود به بحث اصلت، مسأله آگاهی است که در آن حالت دلهره نسبت به انتخاب ایجاد می‌گردد و احساس دلهره، آفریننده آزادی انسان است، اگر در حالت درستی درک شود و اگر درک درستی از آن بوجود نیاید، به ایمان بد و خودفریبی خواهد انجامید و از نظر سارتر همین ایمان بد احساس عمیق دلهره، اصلت در انسان را نابود می‌کند ولی در نقطه مقابل داشتن درک درستی از آزادی خود، اصلت را شکوفا می‌کند.

۲-۴-۳- انسان موجودی است که در موقعیت قرار دارد و موقعیت او حاکی از زمان مندی است، بنابراین همواره دو صورت در روبروی انسان است. یک صورت، رویدادگی یا واقع مندی است که حاکی از موقعیت داده شده انسان است و ویژگی‌های انسان را شامل می‌شود که ناخواسته و اجباری هستند، در نقطه مقابل تعالی قرار دارد که انسان با آگاهی از آینده و زمان مند بودن خود و این که موجودی است رو به سوی مرگ، سعی می‌کند با بهترین انتخاب‌ها به سوی تعالی برود و خود را موجودی متعال بسازد که در واقع همان خود استعلایی سارتر است که دارای آگاهی اندیشمندانه صحیحی از خود و جهان اطرافش بود.

۲-۴-۴- از این جا است که به نکته اساسی دیگر در مبحث اصلت از نظر سارتر می‌رسیم و آن هم این که از نظر وی موجود اصیل، یک موجود اجتماعی است. برای سارتر، اصلت یک کنش فردی نیست بلکه عملکرد انسان است که در اجتماع داوری شده و حاصل می‌گردد. آگاهی انسان، فقط در اجتماع به تکامل و تعالی می‌رسد. از همین جاست که سارتر به جنبش‌های سیاسی به خوبی اشاره می‌کند و اصلت را یک کنش اجتماعی- سیاسی می‌داند.

سارتر اندیشه ناب است. اندیشه ناب انسان را از شیء شدن دور می‌کند. اندیشه ناب همان اندیشه‌ایست که حصار ارزش‌های انسانی را در اجتماع برای او مشخص می‌کند و جای گاه او را در جهان تعیین کرده و حدود رابطه‌اش را با محیط اطراف و اشیاء درون آن، به تصویر می‌کشد. اندیشه ناب حاصل آگاهی درست، آگاهی از خود و محتویات آن، یا به عبارتی خودآگاهی است. خودآگاهی به دست آمده از اندیشه ناب، کاستی‌های انسان را به او نمایان می‌سازد و او را در درک مخلوق بودن یاری می‌رساند. هم چنین او را از وجود برابر و آزادی مساوی با دیگران، باخبر می‌کند و در نهایت این که ایمان بد برای سارتر یک شر آبجکتیو است و اصالت یک خیر آبجکتیو می‌باشد. از نظر سارتر آرزوی خدا شدن، تصویری بیهوده است که جای گزین اصالت می‌شود و انسان اصیل نمی‌تواند بدون درک آزادی دیگران زندگی کند. پس اجتماعی بودن مهم ترین جنبه اصالت در تفکر سارتر است (Webber, 2009, 145).

بنابراین، در این رابطه نیز می‌توان گفت؛ گرفتار شدن در دام خود فریبی و دروغ، آفتی است در مسیر رشد اصالت انسان. به باور سارتر، شر چنان که دین داران می‌پندارند، دوری از مسیر و هدف الهی نیست، بلکه فاصله گرفتن از حیطه انسانیت حقیقی و اصیل می‌باشد و امر خیر برای سارتر، هر آن چیزی است که انسان را به انسانیت اش نزدیک نماید. در شیوه فلسفه ورزی سارتر، انسان گاه‌آرزوهای واهی در سر می‌پروراند و چون از متناهی بودن خود رنجور است، سعی دارد به اشتباه جنبه الهی به خود داده و هم چون یک خدا زندگی کند. از نظر سارتر این مسأله، نه تنها به انسان کمک نخواهد کرد بلکه او را بیش از پیش از خود درونی‌اش دور می‌سازد. دستیابی به ایده خداوند، از نظر سارتر امری غیرممکن و متناقض است زیرا همان طور که آمد، خدا شدن مستلزم جمع نقیضین است. یعنی از یک طرف ما باید وجود آگاه و لافسه باشیم و از طرف دیگر، وجود ناآگاه و فی لافسه

به عبارت بهتر، اصالت از نظر وی محصول دستورات اخلاقی ویژه‌ای است که از سوی اجتماع در قالب کنش‌های سیاسی اعمال می‌گردد.

۲-۴-۵- از نظر سارتر، ما انسان‌ها محکوم به آزاد بودن هستیم، چرا که آزادی از ذاتیات انسان است و انسان با توجه به این امر، میل دارد که تبدیل به خدا شود، غافل از این که همین تفکر او را در خود فریبی فرو می‌برد. اگر ما در جستجوی خدا شدن باشیم، دیگر نخواهیم توانست اصیل شویم. بنابراین می‌بایست دنبال کنشی اصیل باشیم و عمل اصیل به ما می‌آموزد که محکوم به آفریدن هستیم و در عین حال خودمان محصول آفرینش می‌باشیم و محکوم به این امر نیز هستیم. از این رو می‌گوید: «اصالت، رابطه-ای واقعی است با دیگران، با خود و با مرگ». در این جا منظور سارتر این است که یک هستی دار اصیل به دلیل آگاهی از خویشتن، به درستی آگاهی خود را درک می‌کند و می‌داند که از قوه‌ای به نام آگاهی برخوردار است. و پس از درک این مسأله، پی می‌برد که آزاد است و به جهان اطراف و هستی‌های آگاه و غیر آگاه شناخت پیدا می‌کند. از این رو است که به یک وجود- برای- دیگری تبدیل می‌شود و در تکمیل این فرایند، به متناهی بودن خود پی خواهد برد زیرا روزی می‌رسد که طرح افکنی و پروژه او به پایان می‌رسد و درک این واقعیات از نظر سارتر باعث اصیل شدن می‌گردد.

به نظر سارتر ما انسان‌ها شورمندی بی فایده هستیم و اگر بخواهیم دنبال اصالت بگردیم و با شورمندی در جستجوی آن باشیم، به نتیجه عکس گرفتار خواهیم شد و از آن فاصله خواهیم گرفت. اما هیچ گاه راه پیش رو به سمت اصالت مسدود و بسته نیست و نیازمند درک درستی از جای گاه انسانی ما و درک مرگ و هم چنین روابط ما با دیگران می‌باشد.

۲-۴-۶- در یکی دیگر از پیش زمینه‌های اصالت انسان، سارتر میان اندیشه ناب و اندیشه غیرناب تمایز می‌گذارد. یکی دیگر از ابزارهای حرکت به سمت اصالت برای

به عبارت دیگر، هم انسان باشیم و هم شیء. این حالت هرگز پدیدار نخواهد شد، از این رو است که سارتر اندیشیدن به یک موجود اولوهی را کنار گذاشته و وجودش را غیر ممکن می‌داند و به این نتیجه بسنده می‌کند که تنها انسان است که محور حقیقت قرار می‌گیرد و باید در راه درک حقیقت بیشتر تلاش در جهت تقویت انسانیت و صفات انسانی صورت گیرد. انسان، درون اجتماع و در کنار سایر انسان‌ها و هم نوعان خود، تعالی پیدا می‌کند و با کنش‌های اجتماعی مطلوب و راه کارهای بسیار ناب، انسانیت او بیشتر به چشم می‌آید. بنابراین، اصالت در فلسفه وی زیرساختی اجتماعی-سیاسی دارد.

۳-۴- نتیجه بررسی تطبیقی دیدگاه های کیرکگور و سارتر درباره اصالت

اگر بخواهیم در یک جمع بندی کوتاه و مفید به مقایسه مسأله اصالت در فلسفه کیرکگور و سارتر بپردازیم، خواهیم دید که یک سری تمایز و تشابه در فلسفه این دو اندیشمند قابل مشاهده است که از جمله تمایز میان آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۳-۴-۱- وجوه اشتراک کیرکگور و سارتر

۳-۴-۱- نخست آن که برای هر دو فیلسوف زمینه حقیقت بر بستر وجود انسانی یا اگزیستانس بنا شده است. زمین قابل کشت انسان است که می‌تواند تخم اصالت را به تعالی برساند. سارتر به روشنی اعلام می‌کند که اگزیستانسیالیسم گونه‌ای امانیسم است و این بیانیه، حاکی از این واقعیت است که وی اندیش مندی است انسان محور که قابلیت‌های انسانی را برای رسیدن به حقیقت، مهم و کارآمد می‌داند. از سوی دیگر، کیرکگور نیز هر چند اگزیستانسیالیستی است خدامحور، اما بنای آغازین اندیشه خود را با توجه و دقت بر قابلیت های انسانی فراهم می‌آورد.

۳-۴-۱-۲- دوم این که هر دو فیلسوف از شیء شدن انسان بیم دارند، چرا که شیء شدگی و عدم آگاهی انسان نسبت به جای گاه انسانی خود باعث ایجاد اختلال در

مسیر دست یابی به اصالت می‌شود. برای سارتر تکیه بر ناخودآگاه و آگاهی غیراندیشمندانه باعث و بانی این امر است و برای کیرکگور فاصله گرفتن از خود و بی ایمانی باعث شیء شدن انسان می‌شود که او را از رسیدن به متعال یا خداوند و اصالت دور می‌کند. بر طبق نظر هر دو فیلسوف، اگر انسان به درستی جای گاه ویژه خود را درک نکند، یقیناً نخواهد توانست مرتبه تعالی خود را به دست بیاورد. سارتر به «وجود- برای- خود» اشاره دارد که آگاه است و کیرکگور به «اگزیستانس اصیل» که با آگاهی و بصورت آزادانه راه خود را به سوی اصیل شدن می‌پیماید. از این رو می‌توان آگاهی انسان را وجه اشتراک دیگری در فلسفه هر دو فیلسوف دانست.

۳-۴-۱-۳- سومین وجه اشتراک در عمل گرایی دو فیلسوف است. هر دو اندیشمند، برخلاف کانت که اخلاق نظری را گسترش می‌داد، به عملکرد انسان‌ها در راه رسیدن به اصالت و حقیقت توجه ویژه دارند. کیرکگور اصیل شدن اگزیستانس را منوط به هماهنگی قلب و عمل انسان می‌دانست و از ساحت آبجکتیو و بی عملی‌گریزان بود. سارتر نیز همواره به عملکردهای انسان در سنجش اصالت انسانی دقت ویژه داشت. چنان که در زندگی واقعی خود، دمی از تلاش و نوشتن و فعالیت حزبی باز نه ایستاد.

رابطه پر رمز و راز زندگی کیرکگور با نوشته ها و آثار عجیبش، نشان دهنده دیالکتیک اگزیستانسیال اصالت برای او است. از سوی دیگر، فعالیت‌های سیاسی فراوان که باعث شرکت سارتر در انقلاب‌های متعدد می‌شد او را بیشتر علاقمند بر ساحت عمل نشان می‌دهد. هر دو فیلسوف بدنبال آزادی عملی هستند که محصول انتخاب آگاهانه از روی شعور انسانی است.

۳-۴-۲- وجوه اختلاف کیرکگور و سارتر

۳-۴-۱-۲-۱- با توجه به مسأله سوم، بنیادی‌ترین اختلاف میان کیرکگور و سارتر نه تنها در بحث اصالت، بلکه در کل سیستم فلسفی، مسأله باور دینی است. برای کیرکگور،

خودفریبی و دوری از مسئولیت ناپذیری دارد اما برای کرکگور، من بودن انسان در شور راستین به ایمان و پناه جستن در بارگاه الهی است که ناشی از درک گناه و تلاش در بخشوده شدن است.

۳-۲-۲- با توجه به مسأله نخست، چیزی که این دو فیلسوف را از هم دیگر متمایز می‌کند، مسأله تنهایی و فردیت است. طبق تعریفی که کیرکگور از انسان ارائه می‌دهد مثال اعلای انسانیت، کسی است که به شهسوار ایمان تبدیل گردد. از نظر او شهسوار ایمان، ابراهیم است. از این رو در فلسفه کرکگور، انسانیت با مفهوم ایمان به خداوند گره خورده است. اما برای سارتر، انسانیت را نمی‌توان در باور به خدا یافت بلکه انسان والا فقط در ساحت انسانی یافت می‌گردد، به عبارتی، وجودی است که میان خود و سایر موجودات تمایز قائل می‌شود و درک درستی از هستی خود دارد. از این رو، برای کرکگور اصل اساسی حقیقت جاودانه انسان در ساجکتیویته است. به عبارتی انسان با فردیت یافتن می‌تواند به سمت اصالت حرکت کند و خطای انسان در آن جا است که بدنبال متحد شدن با یک دیگر می‌گردند چرا که در همین اتحاد است که همه چیز پوسیده شده و سیاسی و حاصل توده می‌شود. درحالی که برای سارتر جنبه «برای- دیگری- بودن» انسان است که زمینه اصالت را فراهم می‌کند. انسان متعلق به جامعه است و در تحولات اجتماعی فرصت می‌یابد که خودش را پیدا کند. از این رو اصالت برای سارتر برخلاف کرکگور در حوزه سیاست و اجتماع جستجو می‌شود. فردیت اصیل، می‌بایست هم چون آفرینش‌گر خود، تنها باشد. یگانگی انسان، الهامی است از تنهایی و یگانگی خداوند. اگرچه سارتر به عنوان یک اندیشمند آگزیستانسیالیست، توجه ویژه‌ای به تنهایی و فردیت آگزیستانس اصیل دارد با این حال، به اصالت رسیدن انسان را صرفاً در نقشی که برای اجتماع خود به لحاظ سیاسی بازی می‌کند، می‌داند.

پذیرش وجودی که هم زمان، هم متعال باشد و هم غیر متعال، امری مسلم است. زیرا در فلسفه او انسان، می‌بایست به امر محال تن بدهد و امر محال همان برقرار کردن رابطه میان زمان (به عنوان معیار انسان و طبیعت) و ابدیت (به عنوان معیار خداوند و مسیح) است. از این رو در فلسفه کرکگور، تلاقی زمان و ابدیت غیرممکن نیست. اما در دستگاه اندیشه ورزی سارتر، محال است بتوان موجودی کامل یافت که هم از طرفی زمان مند باشد و از طرف دیگر، در ساحت ابدیت قرار گیرد. برای سارتر، هم زمانی تعالی و رویدادگی محال است، برخلاف کرکگور که به تناقض نمای مسیحیت تن می‌داد. ناگفته پیداست که برای کرکگور یگانه امر اصیل که انسان را جاودانه می‌سازد، خداوند است. در فلسفه کرکگور تمام تلاش انسان در رسیدن به امر متعال و بی نهایت است که چیزی نیست جز ایمان به خداوند. ابراهیم اخلاق را به تعلیق در آورد تا ایمان را کسب کند. ایمانی پایدار و مستحکم که پیامد آزمون الهی است. رودر روی خداوند قرار گرفتن و در پیش گاه او سر تعظیم فرود آوردن باعث اصالت می‌شود. به لحاظ اخلاقی کشتن یک انسان شرّاً حساب می‌شود، اما ابراهیم برای یک لحظه از حکم اخلاقی گذر کرد تا به یگانگی برسد و محال را تجربه کند، همان تناقض نمای مسیحی که کرکگور در ایمان راستین بدنبال آن است. بنابراین در فلسفه کرکگور واپسین مرحله اصالت یافتن، ایمان راستین است.

اما برای سارتر حکایت دیگری رقم می‌خورد. سارتر به هیچ وجه در پی ایمان نیست چرا که به صراحت خدا را انکار می‌کند و نماینده آگزیستانسیالیسم الحادی است. برای سارتر، کمال انسان در آن نیست که به جستجوی خدا بنشیند، چنان که در مسأله ایمان بد بارها اشاره کرده است، چرا که آرزوی خدا شدن آفت اصالت انسان است. بنابراین، برای سارتر اصالت انسان نه در حوزه ایمان که در حوزه مسئولیت اخلاقی قابل دست یابی است. من بودن و فردیت انسان در سارتر بستگی به گریز از

۳-۲-۴-۳- تمایز دیگر در آن جاست که برای کرکگور پایه اصالت در شورمندی است. انسان باید شور تعالی داشته باشد و از سر علاقه به سوی بی‌نهایت حرکت کند و در این مسیر خالصانه و با خلوص نیت گام بردارد. در حالی که برای سارتر، انسان شورمندی بی‌فایده است و خلوص نیت محلی از اعراب ندارد، چرا که با خلوص نیت، انسان در دام تفکرات فلاسفه سنتی نسبت به اصالت محو می‌شود. کرکگور شور، رنج و درد را می‌جوید تا به اصالت برسد ولی سارتر رنج را برای دست یابی به اصالت مناسب نمی‌بیند.

۳-۲-۴-۳- با توجه به مسأله دوم، اختلاف بعدی میان این دو فیلسوف، در شیوه و روش اندیشه ورزی آن‌ها است. کرکگور برای دست یابی به اصالت، به شیوه غیرمستقیم و با نام‌های مستعار مانند یوهانس دوسلینتوس، عمل می‌کرد چرا که از نظر وی طریق رندانه (Irony) و شیوه غیرمستقیم، روش الهی برای بیان حقیقت است و با شیوه غیرمستقیم می‌تواند هم چون موجودی اصیل و به روش الهی حقیقت را به مخاطب برساند. این روش، ایمان انسان را حفظ می‌کند و باعث نزدیک شدن بیشتر به یگانگی می‌شود. اما در فلسفه سارتر، روش پدیدارشناسانه، حقیقت را به شیوه‌ای پدیداری بیان می‌کند و بر اساس آن همه چیز عیان و آشکار است و بیشتر آثار سارتر از زبان خود او و تحلیل اندیشه‌های فردی خود وی هستند. حتی اگر نام گذاری در داستان‌هایش صورت می‌دهد؛ بیشتر قهرمانان، نماد خود وی می‌باشند مانند روکانتن در رمان «تهوع». از جهت دیگر، سارتر چندان اشاره‌ای به رندی نمی‌کند و بهترین راه بیان حقیقت را در هنر ادبی مثنوی یا همان رمان و داستان و نمایش نامه نویسی می‌داند.

۳-۲-۴-۳- سارتر و کرکگور در موضعشان نسبت به فلسفه هگل نیز اختلاف دارند. کرکگور شدیداً بر ضد فلسفه حاکم دوران خود که سیستم پرزرق و برق فلسفه هگلی بود، می‌تازد. در حالی که سارتر در هستی‌شناسی

اگزیستانسیال خود با چند واسطه از پدیدار شناسی هگل متأثر است و در مباحث کتاب «هستی و نیستی» او می‌توان رد پای پدیدار شناسی ذهن هگل را مشاهده کرد، البته با تفاوتی چشمگیر. حقیقتی که کرکگور بدنبال آن است، مثل حقیقت هگل، شناختی (Cognitive) نیست بلکه بدون هدف عقلانی و انگیزشی و غیرشناختی (Conative) است. به عبارت دیگر، فلسفه سارتر پیرو ساختار فلسفه مدرن است چرا که موازین راسیونالیسم در فلسفه وی به وفور یافت می‌شود. چنان که دیدیم، سارتر فیلسوف آگاهی است و آگاهی زیربنای مدرنیته است، همان گونه که بارها به نقد ناخودآگاه فروید پرداخته، اما فلسفه کرکگور قانون پذیر نبوده و بر آگاهی منظم تکیه ندارد، بلکه هرا انتخاب مبتنی بر لحظه و آن است. ممکن است در یک لحظه به فرمان خداوند گوش دهد و از امر الهی پیروی نماید و بر همین مبنا بنیان هر تفکر عقلانی را برهم بزند. از این رو، فلسفه کرکگور، قاعده مند و پیش بینی پذیر نیست و بر پایه عشق الهی استوار است. از این جهت، او را می‌توان سرمنشا نگرش‌های پست مدرن به حساب آورد. نتیجه این که سارتر، فیلسوف مدرنیته است و کرکگور اندیشمندی با رگه‌های پست مدرنیستی.

۳-۲-۴-۳- اختلاف دیگری که می‌توان به روشنی در اندیشه این دو فیلسوف دید، مربوط به بحث آزادی است. بنا به باور کرکگور آزادی، مقوله بنیادین اگزیستانس اصیل است، هم چون سارتر، اما با این اختلاف که حق انتخاب در کرکگور محدود به مرحله‌ای کلی از سپهرهای هستی است یعنی نمود آزاد بودن انسان، بسته به گزینش یک سپهر کلی از میان سه سپهر هستی است و وی انتخاب موارد جزئی را نمودگار آزادی نمی‌داند. اما برای سارتر آزادی انسان، در انتخاب لحظه به لحظه امکانات زندگی، تجلی می‌یابد. از نظر سارتر، ما انسان‌ها آن قدر آزادی داریم که محکوم به آزاد بودن هستیم. خارج از دایره آزادی، چیزی برای انسان وجود ندارد. ما در آزاد بودن خود دست و پا می‌زنیم و به عبارتی اسیر آزادی شده‌ایم.

9. Flynn, Thomas.R.(2006).Existentialism:A Very short Introduction.Oxford University press.
10. Heter, T Storm.(2006). Sartre's Ethics of Engagement.by continuum.
11. Guignon Charles.(2004).The Existentialists. Rowman&Littlefield Publishers” Inc.
12. Golomb, Jacob.(2005). In search of Authenticity, London and New York.
13. Jonathan Webber.(2009).The Existentialism of Jean Poul Sartre. by Routledge.
- 14- kierkegaard, Soren.(1962).Philosophical fragment, David Swenson, by Princeton University Press.
15. kierkegaard, Soren.(1987).Either/or: part 1, Howard V.Hong and Edna H. Hong” by Princeton University Press.
16. kierkegaard, Soren.(1997). The Seducer Diary, John Updike. by Princeton University Press.
17. kierkegaard, Soren.(1955) Gospel of suffering, James Clarke &Co Cambridge.
18. kierkegaard, soren.(1985). Purity of Heart. by Princeton University Press.
19. kierkegaard, Soren.(1962)Works of Love.London...press.
20. kierkegaard, Soren(1990).Eighteen upbuilding discoures, . by Princeton University Press.
21. kierkegaard, Soren(1980). Paper and journals. Howard V.Hong and Edna H. Hong” by Princeton University Press.
22. kierkegaard, Soren(1980). Sikness unto death. Howard V.Hong and Edna H. Hong” by Princeton University Press.
23. Mulder, Jack,Jr.(2010). Kierkegaard and The Catholic Tradition, Indiana University Press.
24. Sartre, Jean Poul.(1953).Being and nothingness,Washangton Square Press.
25. Sartre, jean Poul.(1956).Transcendenc of Ego, Oxford University press.
26. Sartre, jean Poul.(1983). Existentialism and Humanism, Oxford University press.

چراکه «وجود- برای- خود»، به دلیل آگاهی داشتن، همواره آزاد است و از بند آزادی راه گریز ندارد.

۳-۴-۷- نکته دیگری که درخصوص این فلاسفه می‌توان گفت این است که در اندیشه کرکگور، ما فرایند دیالکتیکی ایمان رامشاهده می‌کنیم که در آن سه مرحله وجود دارد و این سه مرحله، ساختار تکوینی و تکاملی مرتبط بایک دیگر ندارند. به عبارتی، مرحله پیشین هم بسته مرحله پس از خود نیست (برخلاف دیالکتیک روح هگل). هر کدام از سپهرهای هستی، چنان که یاد آور شدیم، جهانی جداگانه هستند و ویژگی مخصوص خود را دارند. اما در دیالکتیک آگاهی سارتر، ما با چهره‌های مختلف هستی روبه رو می‌شویم که با یک دیگر در ارتباط بوده و مرحله پیشین، صورت ناقص یا ناکامل مراحل پس از خود هستند. مثلاً آگاهی در مرحله پیشاندیشنده خالی از محتویات آگاهی در حالت اندیشنده است و صورت ناقص‌تری نسبت به آن دارد.

منابع

- ۱- سارتر، ژان پل. (۱۳۸۵). تهوع، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: نشر نیلوفر.
- ۲- _____ . (۱۳۸۴). کودکی یک رییس، ترجمه محمدعلی سپانلو، اصفهان: نشر فردا.
- ۳- فرجی، علیرضا. (۱۳۸۹). سارتر؛ اگزیستانسیالیسم و بن بست ایدئولوژیک، اهواز: نشر رسش.
- ۴- کرکگور، سورن. (۱۳۸۸). ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- ۵- معین، محمد. (۱۳۷۸). فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۶- وال، ژان و... (۱۳۷۵). پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
7. Daigle, Cheristine.(2010).Jean Poul Sartre.Rotledge Press.
8. David,De Tmer.(2008).Sartre Expanding, Sale press.

27. What, Michell. (2006). Kierkegaard. London and New York.
28. Copleston, S.J. Fredrick. 1997. A History of philosophy Volum XI.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۱۱۵-۱۳۶

نقش و جایگاه ملائکه تدبیرگر در عهدین

سید حسام الدین حسینی *

چکیده

ملائکه بخش قابل توجهی از مباحث عهدین را به خود اختصاص داده و از آنجا که یکی از مبانی اعتقادی ادیان الهی اعتقاد به ملائکه است، به تصویرکشیدن جایگاه و صفات و خصوصیات ملائکه می تواند بیانگر نوع نگرش و جهان بینی و میزان قوت مبانی اعتقادی پیروان عهدین و توجیه گر تفکر و اندیشه آنان باشد زیرا این موضوع به مسائلی چون: توحید افعالی، توحید ذاتی و صفاتی و حتی توحید در عبودیت، چگونگی ثبت اعمال و رسیدگی به آنها در برزخ و قیامت و ایمان به جهان غیب و چگونگی ارتباط با آن عالم و چگونگی مدیریت جهان توسط خداوند و تعریف دستگاه پر عظمت سلطنت الهی و ربوبی و چگونگی تقسیم ارزاق خلق و پاداش و مجازات آنها و... مربوط می شود که بیانگر و معرف جایگاه هر دین نسبت به سایر ادیان می باشد.

واژه‌های کلیدی

تدبیرگر، عهدین، ملائکه.

مقدمه

ویژگی دارند که در بسیاری از کتب مقدس دیگر دیده نمی شوند: یکی اینکه نوشته‌های متنوع این دو مجموعه را به نویسندگان زیادی نسبت داده‌اند؛ دوم این که این دو مجموعه در طی مدت زمانی طولانی نوشته شده‌اند؛ برای مثال می گویند عهد قدیم در طی قرن‌ها و عهد جدید در طی حدود یک قرن نوشته شده‌اند. از عهد قدیم دو نسخه مهم قدیمی در دسترس است: یکی به زبان اصلی، یعنی عبری، و دیگری به زبان

عهدین نام کتاب مقدس مسیحی است که اشاره به دو عهد و پیمانی دارد که خداوند از پیروان این دو آیین گرفته است. در عهد نخست یا قدیم خداوند از امت یهود پیمان گرفت تا بر شریعت خداوند پایدار باشند که از آن به ده فرمان نیز تعبیر می شود (سلیمانی، عبدالرحیم، ۱۳۷۸: ۳۳). این بخش‌ها دو

یونانی، که به ترجمه «سبعینیه» معروف است. گفته می‌شود که در قرن سوم ق م، عده‌ای از یهودیان، به دستور بطلمیوس فیلاذلفوس، حاکم مصر، مأموریت یافتند که کتاب عهد قدیم را به یونانی ترجمه کنند. از آنجا که تعداد این افراد بیش از هفتاد نفر بود، این ترجمه به «سبعینیه» معروف شد. تفاوت این دو نسخه در این است که برخی از کتاب‌های نسخه یونانی در نسخه عبری وجود ندارند. افزون بر این برخی از کتاب‌ها در نسخه یونانی مفصل‌ترند (سلیمانی، عبدالرحیم، ۱۳۷۸: ۱-۲) از میان هزاران نسخه قدیمی که شامل قسمتی یا همه عهد قدیم و جدید است، چهار نسخه از همه قدیمی‌تر و کامل‌تر است: ۱- نسخه واتیکانیه: که احتمالاً نسبت به سایر نسخه‌ها قدمت بیشتری دارد و کارشناسان با توجه به قراین موجود، مانند سبک کتابت، علائم نگارش، فقدان تصاویر و تزئینات و غیره تاریخ نگارش آن را به حدود ۳۲۵-۳۵۰ میلادی رسانده‌اند (الدر، ۱۳۷۵: ۱۰۳) این نسخه شامل کل عهد قدیم و قسمت بزرگی از عهد جدید می‌باشد (الغفالی، بی‌تا، ج ۲: ۲۵) ۲- نسخه سینائی: این نسخه دومین نسخه مشهور است و علت نامگذاری آن این است که در کوه سینا بدست آمده است و اکنون در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود (الدر، همان) ۳- نسخه اسکندریه: این نسخه در اسکندریه یافت شده و اکنون در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود (حیب، بی‌تا: ۱۰۹) ۴- نسخه افراسیه: که تاریخ نگارش آن به قرن پنجم میلادی می‌رسد و نسخه دوم کتابی است که قبلاً وجود داشته است (همان) سنّت یهودی می‌گوید که عهد قدیم از ۱۳۰۰ یا ۱۴۰۰ سال پیش از میلاد مسیح (زمان حضرت موسی) تا سال ۴۰۰ پیش از میلاد به نگارش در آمده است (بطرس، بی‌تا: ۹۷۱) در پیمان کهن، نجات از طریق قانون و شریعت و وعده و وعید به دست می‌آید، ولی در پیمان نو که توسط خدای متجلی یعنی عیسی مسیح علیه السلام بوده، نجات از طریق ایمان و محبت حاصل می‌شود. بنابراین مسیحیان به دو دوره و عصر قائلند: ۱- دوره عهد قدیم ۲- دوره عهد جدید آنها متناظر با این

تقسیم، کتاب‌های مربوط به دوره دوم را عهد جدید می‌خوانند و هر دو قسمت را مقدس و معتبر می‌شمارند. بنابراین نامگذاری به عهد قدیم و جدید مربوط به مسیحیت است و میلتیوس (Melitius)، اسقف ساردس، در سال ۸۰ میلادی برای نخستین بار واژه عهد قدیم را و ترتولیان (Tertulian) در سال ۲۰۰ میلادی برای نخستین بار واژه عهد جدید را برای این کتابها به کار بردند (یوسف القس، ۱۹۹۳: ۳۲) بنا به نقلی، اصطلاح عهد قدیم و جدید را اولین بار "پولس" مطرح ساخته است. در زبان فارسی و عربی، عنوان عهدین نیز برای این کتاب به کار می‌رود. عنوان مزبور، به این اعتقاد مسیحیان اشاره دارد که خدا دو عهد و پیمان با انسان بسته است، یکی عهد قدیم که در آن خدا از انسان پیمان گرفته است که بر شریعت الهی گردن نهد و آن را انجام دهد. این عهد و پیمان که نماد آن ختنه کردن است ابتدا با حضرت ابراهیم علیه السلام بسته شده و سپس در زمان حضرت موسی علیه السلام تجدید و تحکیم گردیده است (سلیمانی، همان) با ظهور حضرت عیسی علیه السلام دوران عهد و پیمان مزبور پایان یافته و خدا عهد دیگری با انسان بسته است. این عهد جدید، پیمان بر سر خدا و عیسی مسیح علیه السلام است (همان: ۲۰). عهد قدیم دو نسخه دارد یکی یونانی و دیگری عبری که اولی مشتمل بر ۴۶ نوشته و دومی مشتمل بر ۳۹ نوشته است. و یهودیان و پروتستان‌های مسیحی نسخه دوم و کاتولیک و ارتدوکس نسخه اول را قبول دارند. قسمت اول - عهد قدیم - با دو حرف OT مخفف Old Testament به معنای عهد قدیم و قسمت دوم - عهد جدید - با دو حرف NT مخفف New Testament به معنای عهد جدید مشخص می‌شوند (همان) مسیحیان نگارش کتب عهد قدیم را به پیغمبران یهودی از دوران حضرت موسی (ع) تا زمان حضرت عیسی (ع) نسبت داده‌اند. عهد جدیدی که مسیحیان معروف جهان آن را باور دارند، دارای بیست و هفت کتاب یا نامه مختصر است و مسیحیان نگارش قسمتی از آنها را به شاگردان

عوامل انسانی خداوند^۱ به کار می‌رود (کتاب حجی نبی ۱: ۳. ملاکی نبی ۲: ۷) برخی موارد فرشتگان، الوهیم (آلهه) معمولاً خدا یا خدایان) (سفر پیدایش ۶: ۲ و کتاب ایوب ۲: ۶) یا در بیشتر موارد بن الوهیم یا بن الیم (پسران خدایان) یا به معنای عام «موجودات روحانی» نامیده می‌شوند، آنها همچنین به عنوان «موجودات مقدس» (کتاب ایوب ۵: ۱ و کتاب مزامیر ۸: ۸۹) شناخته می‌شوند. اغلب فرشته به سادگی «انسان»^۲ نامیده می‌شود. اما هوشع نبی اورا Malak می‌نامد (کتاب هوشع نبی ۱۲: ۵). نتیجه‌ای که از این تنوع حاصل می‌آید آن است که در فرازهایی مشخص نیست که منظور پیام آوری انسانی است یا فرا انسانی.

۲-۲- تبیین بحث

برخی بر این فرضند که در نمونه‌های آغازین داستان‌های کتاب مقدس، یک موجود انسانی مستقیماً با خداوند رو در رو بوده است و بعدها نویسندگان متن تورات، برجستگی (استبعاد) این مفهوم را با واسطه قرار دادن فرشتگان کاسته‌اند» (هارولد، ۱۹۹۶: ۹۵۶). فیلون^۳ به عنوان یکی از بزرگ‌ترین مفسرین تورات که در زمان عیسی علیه السلام می‌زیسته است؛ در تحکیم مبانی اعتقادی یهود نقشی بسزا داشته است، جهان بینی که او از نظام عالم ارائه می‌دهد و سپس جایگاه ملائکه در این نوع نگاه که به شدت یهود را تحت تأثیر خویش قرار داده است مفاهیم یهودی را در قالب‌های فلسفی یونانی قرار داده و با این کار برای آنها اعتبار عقلانی فراهم آورد و از سوی دیگر، نشان داد که از دیدگاه یهودیت، بسیاری از عقاید یونانی بی‌نقص است و آنها را می‌توان با آموزه‌های یهودی خود فیلون و با معنای تمثیلی متون کتاب مقدس، سازگار تلقی نمود. خصوصیت موعظه‌گون بیشتر نوشته‌های او، مجال کافی را برای تلاش تفسیری به وی بخشید. او به دو مرجع استناد می‌جست: سنت دینی یهود و فلسفه یونانی و بر برتری اولی تأکید می‌ورزید. بر همین اساس «بسیاری از مفسران یهود (تلمود:

حضرت عیسی و قسمت دیگر را به رهبران دوره‌های اول مسیحیت استناد می‌دهند. از یک نظر عهد جدید را نیز به دو بخش تقسیم کرده‌اند: اول: اسفار تاریخی: متی، مرکس (مرقس)، لوقا (لوقا)، یوحنا و کردار پیغمبران (اعمال الرسل). دوم: علمی. قسمت دیگر عهد جدید، نامه‌های پیشوایان صدر مسیحیت است و از آن رو که احکام قسمتی از عقاید مسیحیان در آنها ذکر شده، اسفار یا فصول علمی اش می‌نامند که عبارت باشد از نامه‌های پولس بنیانگذار مسیحیت امروز جهان (آل اسحاق خوئینی، ۱۳۶۴: ۳۳۲) بنابراین کتاب مقدسی که نزد مسیحیان وجود دارد از عهد قدیم و عهد جدید تشکیل یافته است که عهد قدیم شامل تورات و برخی رساله‌های گوناگون است و عهد جدید که مشتمل بر اناجیل چهارگانه: متی، مرقس، لوقا، یوحنا و کتاب اعمال رسولان و نامه‌های متعدد و مکاشفه یوحنا است.

۲-معرفی ملائکه از دیدگاه عهدین

۲-۱- تفسیر لغوی ملائکه

ملائکه به طور مشخص در زبان انگلیسی با واژه Angel بیان می‌گردند. در اصطلاح شناسی عبری یهود، واژه‌ای که به صورت گسترده مورد استفاده قرار می‌گیرد کلمه Malak است که دقیقاً با معنای Angel همخوانی ندارد، این واژه عبری به معنی «پیام آور» یا «فرستاده» است. این واژه معمولاً در مورد عامل انسانی به کار می‌رود (سفر پیدایش ۴: ۳۲) و گاه کاربردی مجازی دارد (مزامیر ۱۰۴: ۴) این اصطلاح در نسخه یونانی کتاب مقدس به Angelos ترجمه شده است که همان تفاوت معنایی را دارد، هنگامی که همین واژه در ترجمه کتاب مقدس به عاریت گرفته شد و بعدها به دیگر زبانهای اروپائی وارد گردید معنای ویژه Angel به دست آمد. در متون عبری متأخر واژه malak فقط برای پیام آوران فرا بشری استفاده شده و برای عامل‌های انسانی، واژگان دیگری به کار رفت. ظاهراً به منظور وضوح بیشتر، کتاب مقدس در اکثر موارد فرشته را ملک خداوند می‌نامد، همین عنوان گاه به معنای

صفحه ۶۹-۶۸). وجود موجوداتی برتر از انسان در علم و قدرت را تأیید کرده اند. از نظر آنان این موجودات تنها از خداوند یکتا فرمان می‌برند و آفریده های وی هستند. این موجودات ملازمان وی هستند و مانند ملازمان یک پادشاه زمینی به خدمتگزاری مشغول هستند. آنها همچنین کارگزاران وی در رساندن پیامش به آدمیان و به انجام رساندن مشیئت الهی هستند «میکاه نبی رؤیایی را توصیف می‌کند که در آن خداوند بر عرش خود تکیه زده است در حالی که ساکنان بهشت در سمت راست و چپ وی ایستاده‌اند (کتاب اول پادشاهان ۲۲: ۱۹ و کتاب دوم تواریخ ایام ۱۸: ۱۸). اما در اکثر موارد ترکیب «ساکنان بهشت» به معنای «ابدان بهشتی» است (کتاب مرثی ارمیا: ۲ و سفر تثنیه ۴: ۱۹). به همین ترتیب، هوشع نبی خداوند را تکیه زده بر عرش خود می‌بیند، در حالی که سرافین با اعمالی نمادین او را تطهیر می‌کنند و با این عمل، وی برخلاف میکاه نبی نه یک شاهد صرف در تصمیمات شورا، بلکه شرکت کننده‌ای فعال می‌گردد (زکریای نبی ۳: ۷). در کتاب مزامیر، خداوند مهربان توسط مجموعه‌ای از موجودات مقدس نایش می‌شود. خداوند از تمامی آنها بزرگ تر است و آنان نسبت به ابهت وی احساس بیم و احترام می‌کنند (مزامیر ۸۹: ۹-۶). این تصویر در هر داستان دیگری نیز مورد تأکید قرار گرفته است (مزامیر ۲۹ و سفر خروج ۱۵: ۱۱) بعید نیست که این مضمون در عصری پدید آمده باشد که مسأله وجود «مجمع موجودات مقدس» یا «گروه موجودات ملکوتی» در معبد خدایان مورد قبول همگان بوده است. به همین دلیل ما شاهد تصاویری هستیم که در آن خداوند بر عرش خود تکیه زده است و این موجودات در برابر او به احترام ایستاده‌اند (کتاب اول پادشاهان ۲۲: ۱۹ و کتاب اشعیاء نبی ۶: ۲ و کتاب زکریای نبی ۳: ۷-۱ و کتاب ایوب ۱: ۶ و ۲: ۱) در فرازهای کتاب دانیال نبی نکته عمده‌ای به چشم نمی‌خورد، اما در سفر تثنیه این نکته به گونه‌ای برجسته مطرح شده است (سفر تثنیه ۳۲:

۹-۸) اصل بنیادین بر آن است که سرنوشت ملل بر مبارزه میان «وزرای آسمانی» قرار گرفته است. هریک از این وزرا به ملتی اختصاص یافته است و بنی اسرائیل نیز وزیر خاص خود را دارند که میکائیل است و همراه فرشته دیگر جبرائیل است. در کتاب مقدس از فرشتگان بسیار نام برده شده است. در عبرانیان می‌خوانیم تعداد فرشتگان بی شمار است و در واقع نمی‌توان آنها را برشمرد. همچنین در مآثورات یهودی، جبرئیل که تصور می‌شود از آتش ساخته شده، در کنار میکائیل، اوریل و رافائل جزء چهار فرشته‌ای است که در اطراف عرش‌اند. به علاوه، او در زمره فرشتگان ملاقات کننده با ابراهیم و نیز ویران کننده سدوم (از قرای قوم لوط) دانسته شده است» (هارولد، ۱۹۹۶، ج ۲: ۹۵۶).

«فرشتگان مقرب یا Archangels فرشتگانی هستند که از سایر فرشتگان، برتر و دارای درجه بالاتری هستند. این فرشتگان در تمامی ادیان یافت می‌شوند که بعضاً نام آنها اندکی متفاوت است. اسلام، مسیحیت، یهودیت و زرتشت، ادیانی هستند که این فرشتگان را در یک مضمون و زمینه قرار داده و تقریباً وظایف یکسانی را بر آنها می‌شمارند. اصل این لغت ریشه یونانی دارد. یکی از فرشتگان مقربی که در کتاب مقدس دین حضرت مسیح آمده Michael یا مایکل است که در دین اسلام از آن با نام میکائیل نام برده شده است. Gabriel (گابریل) که در انجیل لوقا نامش دیده می‌شود نیز یکی دیگر از این دسته فرشتگان است که در اسلام به او جبرائیل یا جبرئیل خطاب می‌کنند. از فرشتگان مقرب دیگر می‌توان از Raphael (رافائیل) مسیحی یا اسرافیل اسلامی نام برد و آخرین فرشته مقرب مشهور Azrael یا دوست شفیق نوع انسان همان حضرت عزرائیل است. سه فرشته اول در تاریخ ۲۹ سپتامبر در کلیساهای کاتولیک رومی مورد ستایش و تکریم واقع می‌شوند. هیچ منبع صریحی در متون شرعی (عهد عتیق) از فرشتگان مقرب یافت نمی‌شود. داستان های متفاوتی نیز از فرشتگان

کاتولیک ها و ارتدکس ها است نام Raphael یا رافائیل و برخی موارد Uriel و Phanuel هم دیده می شود. سنت ارتدکس ای شرقی معتقد است که فرشتگان مقدس ۱۰۰۰ (هزار) عدد هستند ولی فقط هفت عدد از آنها دارای نام مشخصند. آنها معتقدند علاوه بر ۳ فرشته مقدس نام برده Uriel, Selaphiel, Jegudiel و Barachiel (و گاهی هشتمین فرشته! Jeremiel) این فرشتگان نیز تیم هفت نفره را تکمیل می کنند. کلیسای ارتدکس مراسم جشنی را در ارتباط با گرامیداشت حضرت مایکل و نیز سایر قدرت های بدون بدن (Bodiless powers) در تاریخ ۸ نوامبر از تقویم عبادی خاص ارتدکس شرقی که مصادف است با ۲۱ نوامبر میلادی برگزار می کنند. مراسم دیگری نیز در ۲۶ مارچ ارتدکس یا ۸ آوریل میلادی و نیز معجزه مایکل در شهر باستانی Colossae را در تاریخ ۶ سپتامبر یا ۱۹ سپتامبر میلادی برپا می دارند. در ادامه هر دوشنبه سروده ای را برای مایکل و گابریل در کلیسا می خوانند. در سنت ارتدکس برای هر فرشته یک نماد سمبلیک طراحی شده است. کلمه مایکل در زبان عبری به معنی "Who is like unto God?" یا "چه کسی شبیه خداست"، است. به عبارتی دیگر چه کسی برابر با خداست یا "Who is equal to God?". از زمان های بسیار قدیم مایکل در مسیحیت به عنوان فرمانده شناخته شده است، کسی که در دست راست خود نیزه ای دارد که با آن به ابلیس یا Lucifer (لوسیفر) حمله می کند و در دست چپ یک شاخه سبز نخل. در بالای نیزه یک رویان از جنس کتان با یک صلیب قرمز است. به اعتقاد ارتدکس، ایشان حافظ و نگهبان آنان است و جنگجویی در مقابل کفار محسوب می شود. گابریل به معنی "Man of God" یا "Might of God" است یا همان "قدرت خداوند". او قاصد و منادی راز و رمزهای خداوند است بخصوص که به ایشان تجلی خداوند نیز می گویند. وی را به این شکل مجسم می کنند: در دست راستش فانوسی دارد که شمعی روشن در

آمده که در جای خود در خور توجه است مانند کشتی گرفتن حضرت یعقوب با خدا! که همان فرستاده وی یا فرشته ای بوده است که این نیز داستانی است برای پند آموزی! البته در تعالیم دینی یهود نظیر کابالا (کبالا یا قبلا) و کتاب Enoch یا همان انوخ (فصل ۲۰) همچنین در متن زندگی آدم و حوا تعداد فرشتگان مقرب که آمده حداقل هفت عدد! است که به آنان فرشتگان مرکزی یا کانونی نیز می گویند. و نیز سه فرشته مقربی که در قبل از آنان یاد شد (همه بجز عزرائیل) معمولاً به این عنوان یاد می شوند. هشت نام موجود است که در آن شک و شبهه ای وجود دارد که کدامیک از این اسامی از مقربین نیست:

Uriel - Sarial - Raguel - Zadkiel - Jophiel - Haniel - Chamuel در این اسامی بیشترین شک به Raguel است و نیز برخی مردم سروده ای را قبل از مراسم شام جمعه شب برای فرشتگان می خوانند. این شام شابوس یا Shabbos نام دارد. در این سروده عبارتی که معنی آن "رحمت بر تو باد" است خوانده شده که "تو" اشاره به فرشتگان دارد. در کتاب عهد جدید به مراتب از فرشتگان صحبت به میان آمده است. برای نمونه فرشتگانی که برای حضرت مریم و یوسف (Joseph) پیام می آوردند فرشته ای که به حضرت مسیح بعد از آزمایش ۴۰ روزه صحرا کمک نمود، فرشته ای که در هنگام مصلوب شدن حضرت، وی را ملاقات کرد، فرشته ای که بر مقبره ایشان دیده شد یا فرشته ای که دو حواری پیتر و پل را از زندان آزاد کردند، همه و همه از مصادیق بارز اشاره به فرشتگان در این دین است. ولی فقط در دو مورد به فرشتگان مقرب اشاره شده است، یکی به میکائیل یا مایکل در رساله Jude و دیگری در اولین نامه به Thessalonians که گفته شده هنگام بازگشت مسیح صدای یک فرشته مقرب شنیده می شود. پروتستان ها نام دو فرشته مقرب را در کتابشان دارند: Michael, Gabriel یا میکائیل و جبرائیل. در کتاب Tobit که بخشی از کتاب مقدس

آن است و در دست چپ یک آئینه از یشم سبز. این آیه نماد خرد خداوند به عنوان یک راز سری و مخفی است (اشاره به لقب امین در اسلام و نیز حروف مقطعه که رمز و رازی بین حضرت و جبرئیل و خداوند تبارک بوده است). لازم به توضیح است که از اینگونه نمادها و تمثیل‌ها در عهدین بسیار است. بخصوص در مورد توصیف موجودات عالم غیب. لذا مفسرین عهدین اموری همچون کشتی گرفتن خدا با یعقوب و... را توصیفاتی تمثیلی می‌دانند که برای نزدیک نمودن عالم غیب با فهم بشر صورت گرفته است، چرا که دستیابی و معرفت به عالم غیب برای کسانی که ابزار شناختشان حسی است، جز از طریق تمثیل امکان پذیر نیست. اما در رابطه با بحث فرشتگان در کتاب مقدس باید گفت که: در نخستین صفحات کتاب مقدس «فرشته یهوه» Yahweh به صورت پیام رسان خدا بر آدمیان ظاهر می‌شود. در مورد فرشتگان دیگر اشارات مبهم‌تری وجود دارند. در دوران پس از تبعید [یهودیان در بابل]، احتمالاً تحت تأثیر آیین زردشتی، سلسله مراتبی از فرشتگان پدید می‌آید که چهار فرشته یا بیش‌تر به نام فرشتگان اعظم (یا ملائک مقرب) خوانده می‌شوند. برخی از این فرشتگان بر ملت‌های جداگانه نظارت می‌کنند؛ گروه دیگری سرپرستی عنصرهای طبیعی مانند آتش و آب را به عهده دارند؛ عده‌ای دیگر با فرایندهای تاریخ در ارتباطند و از آنان انتظار می‌رود که نقشی الهی در داوری ایفا کنند. در نوشته‌های غیر کتاب مقدس مربوط به دوره معبد دوم، فرشتگان فریب خورده و رانده شده (پیدایش، ۶: ۱-۴) گاه به سبب وجود شرّ و بدی سرزنش می‌شوند. در مکاشفه [ی یوحنا] عهد جدید، فرشتگان فوق‌العاده فعال‌اند و نماینده قدرت خدا و نمونه پرستش حقیقی به شمار می‌روند» (نک به: فرهنگ ادیان جهان). در کتاب گنجینه تلمود که شرحی بر تورات است و به عنوان کتابی معتبر برای یهودیان قلمداد می‌شود ملائکه با اسامی و افعال مختلفی توصیف شده‌اند که بسیار با آنچه که در متون اسلامی آمده است شباهت دارد در

این کتاب آمده است: «بر هر یک از عناصر و عوامل طبیعت، فرشته‌ای به عنوان سرور و فرمانروا و حاکم، گمارده شده است: جبرئیل (جبرئیل) گماشته برآتش است (پساحیم، ۱۱۸ الف). یورقمی برتکرگ (مأخذ فوق) ریدیا، بربران (تعینت ۲۵ب). رهب، بردیا (باوایتر، ۷۴ب). لیلا، برشب (سندهرین، ۹۶الف) ونیز، برآبستنی (نیدا، ۱۶ب). دوما فرشته مرگ است (براخوت ۱۸ ب). (کهن، ۱۳۸۲: ۷۳) و در بخشی دیگر: هنگامی که ذات قدوس متبارک به موسی فرمود: برخیز و از اینجا زود پایین برو (سفر تشیه ۹: ۱۲) پنج فرشته آسیب رسان آن سخن را شنیدند و قصد کردند به موسی آسیب برسانند این فرشتگان عبارت بودند از: اف (خشم)، حما (قهر)، قصف (غضب)، مشحیت (تباه کننده) و مخله (فنا کننده) (دواریم ربا ۳: ۱۲) (همان، ۷۵).

۲-۳- ماهیت ملائکه در دین مسیحیت و یهود

پرداختن به ماهیت ملائکه از دیدگاه پیروان کتاب مقدس می‌تواند روشنگر نوع و چگونگی اعتقادات آنها به فرشتگان و بیانگر جایگاه ملائکه در نظرگاه آنان باشد به همین جهت: «فرشتگان در انجیل در موارد متعدد و مخصوصاً در ذکر حوادث خود مسیح ذکر شده‌اند. آباء نخستین کلیسا با همه اعتقاد به فرشتگان، در باره ماهیت آنها کمتر سخن می‌گفتند، و شاید این امر برای احتراز از اعتقاد به وجود وسائط در آفرینش (از قبیل صادر اول و صادر دوم و غیره) بوده است. بعدها به تدریج بحث در ماهیت فرشتگان به پیش آمد. قدّیس آوگوستینوس^۴ عقیده داشت که بدن فرشتگان از ماده‌ی اثیری است. فلاسفه مدرسی یا اسکولاستیک^۵، فرشتگان را مجرد محض می‌دانستند. به عقیده توماس آکویناس^۶ فرشتگان از شکل و ماده ترکیب نیافته‌اند و علم آنها حضوری است نه حصولی و همگی از شهبوات مبراً هستند. امروزه به عقیده کلیسای کاتولیک، فرشتگان موجوداتی مجرد از ماده هستند و آفرینش ایشان پیش از آفرینش انسان است. آنها دارای سلسله مراتب هستند و محافظ انسانند، درود و تحیت و به معنی دیگر

مربوط به دین یهود به انتخاب و دسته بندی مطالب آنها از قبیل تلمود و احیاناً به رفع تناقضات و شبهات موجود در آنها پردازند. یکی از شاخص ترین چهره‌های گروه دوّم را باید موسی بن میمون اندلسی دانست که یهودیان در باره او می‌گویند: **از موسی تا موسی چون موسی نیامده است.** مهم‌ترین اثر فلسفی او کتاب «دلالة الحائرين و هداية المضلین» است که آن را برای شاگردش یوسف بن عقیقین (که در کتب عربی به ابوالحجاج یوسف بن یحیی بن اسحاق سبتی معروف است) نوشته است. ابن میمون در این کتاب به تطبیق ظواهر کتاب عهد عتیق با قواعد عقلانی و فلسفی پرداخته است. از این رو ابن میمون از جمله متفکران بزرگ خردگرا و پیرو اصالت عقل به شمار می‌رود و شاید در این کار از همه نظایر و امثال خود پیشروتر باشد. ابن میمون امثال و کلماتی را که در تورات آمده است و با عقل ناسازگاری می‌کند به معنی لفظی آنها نمی‌گیرد و سعی می‌کند همه را تأویل عقلانی کند. روی سخن او با کسانی است که فلسفه و حکمت خوانده اند و با علوم عقلی آشنا هستند و هنگامی که به تورات روی می‌آورد، کلمات مبهم و امثال و رموز و اشارات آن را در نمی‌یابد و نمی‌داند که دین خود را چگونه حفظ کند به همین جهت به حیرت و سرگردانی می‌افتد. او به همین مناسبت کتاب خود را **دلالة الحائرين** (راهنمای سرگشتگان) نام نهاده است و در فصل ششم کتابش می‌نویسد: «ملائکه جسم نیستند و این مطابق با قول ارسطو است به جز اینکه یک اختلاف لفظی در اینجا وجود دارد. او می‌گوید: عقول مفارقه (مجرد) و ما می‌گوئیم ملائکه. ارسطو می‌گوید: عقول مجرد، واسطه بین خدای تعالی و موجودات است، و به واسطه آنها افلاک حرکت می‌کنند و همین موجب ادامه وجود کائنات می‌شود و ما می‌گوئیم هیچ کاری را خداوند انجام نمی‌دهد مگر به دست فرشته، و ملک به معنی رسول است. پس هر انجام دهنده امری فرشته است. حتی حرکات حیوانات غیر ناطق طبق نص کتاب تورات به دست فرشته است. گاهی به رسول از جنس مردم نیز

پرستش بعضی از فرشتگان در کلیسای مسیحیت رایج است و از آن جمله پرستش میکائیل، فرشته جنگجو است. از قرن چهارم میلادی به بعد در بسیاری از بلاد مسیحیت نمازخانه‌هایی برای میکائیل ساخته شده است. نقاش‌ها و مجسمه سازها در دوره‌های مختلف همگی، فرشتگان را با صورت انسان و با بال عرضه کرده‌اند» (مصاحب، ۱۳۴۵ ج ۲: ۱۸۷۸). اما در مورد یهودیان باید گفت که عقاید یهودیان درباره فرشتگان به دو گروه کلی تقسیم می‌شود: گروه اوّل: اکثر یهودیان هستند که مطالب کتاب مقدس را همانطور که هست با همه تناقضات بی چون و چرا پذیرفته اند. به عقیده این گروه به طور اجمال اشاره می‌کنیم:

«خود خداوند در کتاب اول سموئیل به عنوان ربّ الجنود (rabbol jonud) یا رئیس گروه فرشتگان یاد شده است. فرشتگان، ملکوت آسمانی خداوند را تشکیل می‌دهند و به منزله بندگان خداوند هستند که اوامر او را در زمین اجرا می‌کنند. آنها از مؤمنان حمایت می‌کنند و گناهکاران را تنبیه می‌کنند و وحی خدا را به انسان می‌رسانند. آنها ممکن است بر روی زمین به صورت انسان ظاهر شوند. در کتاب‌های تورات که پس از اسارت بابلی تألیف شده‌اند (از قبیل سفر: ایوب، حزقیل، دانیال، طوبیت) فرشتگان نقش مهم تری دارند و احتمال می‌دهند که این امر در نتیجه نفوذ ادیان مجاور و همچنین در نتیجه بالا بردن مقام الوهیت از پرداختن به امور عوالم پایین تر باشد. در این قسمت‌ها برای فرشتگان، سلسله مراتب قائل شده‌اند و فرشتگان نام‌های مخصوص پیدا کرده‌اند و نام‌های جبرئیل، میکائیل و رافائیل به عنوان ملائکه مقرب ظاهر شده است. ملائکه کرومیم (کروبیان) و سرافیم مقرب ترین ملائکه به خدا هستند. در زمان مسیح، در نتیجه نفوذ تفکر عقلی یونانی، فرقه صدوقیان از یهود، وجود فرشتگان را منکر شدند» (همان).

گروه دوّم: بعضی از دانشمندان یهودی هستند که در دوره‌های مختلف کوشیدند تا علاوه بر جمع آوری متون

ملک گفته می‌شود، چنانچه در تورات آمده است: و فرشته‌ای را مبعوث کرد و ما را از مصر بیرون برد. گاهی هم به عقول مجرد که در منظر نبوت بر انبیاء آشکار می‌شوند و گاهی هم بر قوای حیوانی رسول گفته می‌شود. سخن ما در اینجا این است که ملائکه عقول مجردند و شریعت ما منکر این مطلب نیست که خداوند عالم وجود را به واسطه ملائکه تدبیر می‌کند. قصد ما از این نصوص آن چیزی نیست که جاهلان می‌اندیشند. یعنی این نیست که خداوند کلام یا فکر یا روش یا مشورت یا استعانت به غیر دارد. چگونه جایز است خالق طلب یاری از مخلوق خود کند؟ بلکه همه اینها تصریح دارد بر این که حتی جزئیات مانند خلق اعضای حیوان همه و همه به واسطه ملائکه است. زیرا همه قوا همان ملائکه هستند و چقدر کوری جهل و ضرر آن فراوان است، زیرا هنگامی که به یکی از کسانی که خود را از حکماء بنی اسرائیل می‌داند بگوئی خداوند فرشته‌ای را بر می‌انگیزد تا داخل شکم زن شود و جنین او را شکل بخشد، گرچه به شگفت می‌آید اما می‌پذیرد و آن را عظمت و قدرتی از سوی خدا می‌داند. با آن که اعتقاد دارد که فرشته جسم است و از آتش سوزان ساخته شده و بزرگی او به اندازه یک سوم جهان است و همه اینها را از سوی خدا ممکن می‌داند. اما اگر به او بگوئی خداوند در نطفه مرد، قوه و صورتی قرار داده که این اعضا را تشکیل و آن را ترسیم می‌کند و آن قوه فرشته است، یا این که بگوئی همه صورت‌ها کار عقل فعال که فرشته و مدبّر جهان است و حکماء دائماً از او سخن می‌گویند می‌باشد این مطلب را نمی‌پذیرد. زیرا معنی عظمت و ضرورت حقیقی که همان ایجاد قوای فاعله در شیئی است و به وسیله حواس، درک نمی‌شود را نمی‌فهمد و حکماء تصریح کرده‌اند که هر قوه‌ای از قوای بدن، فرشته است و هر قوه، فعل مخصوصی به خود دارد و دو کار نمی‌کند. در تورات آمده است: او می‌داند که یک فرشته دو رسالت انجام نمی‌دهد و دو فرشته یک رسالت را انجام نمی‌دهند. این مطلب در همه قوا هست و آنچه مورد

تأکید است این است که قوای شخص طبیعی و نفسانی ملائکه نامیده می‌شوند. ابن میمون پس از ارائه نمونه‌های دیگر می‌گوید: و تصریح کرده‌اند... که قوه متخیله نیز ملک و عقل کروب نامیده می‌شود. اما درباره صورت‌هایی که فرشتگان به آن صورت‌ها در نظر انبیاء دیده می‌شوند می‌گوئیم: انبیائی را می‌بینی که ملائکه را به صورت انسان می‌دیدند چنانچه در سفر تکوین، ۱۸: ۲ آمده: (اینجا سه نفر مرد هستند) و بعضی فرشته را به صورت انسان ترسناک و مبهوت کننده می‌دیدند چنانچه در قاضیان، ۱۳: ۶ آمده: (دیدار او چون دیدار فرشته خدا بسیار ترساننده بود) و بعضی فرشته را به شکل آتش می‌دیدند چنانچه در سفر خروج، ۳: ۲ آمده: و فرشته خداوند در لهبی از آتش بر او تجلی کرد. گفته شده چون ابراهیم دارای نیروی (نبوت) عظیم بود فرشتگان بر او به شکل انسان ظاهر شدند و چون لوط دارای نیروی (نبوت) ضعیف بود بر او به شکل ملائکه ظاهر شدند!

بعضی از مردان قبل از اتمام رسالتشان و پس از آن از مراتب ملائکه سخن گفته‌اند پس تأمل کن و بین چگونه از هر جهت معنی فرشته را مساوی فعل تبیین کرده‌اند و نیز هر چه در نظر فرشته می‌آید در نظر پیامبر می‌آید و به حسب حال ادراک کننده است. پس در آنچه ارسطو ذکر کرده در این معنی چیزی مخالف شریعت (یهود) نیست. بلکه تنها آنچه در تمام اینها با ما اختلاف دارد این است که او می‌گوید این اشیاء قدیم هستند و ملازم حق تعالی می‌باشند و ما می‌گوئیم آنها مخلوق خدا هستند و خداوند خالق عقول مجرد است و خداوند در فلک، قوه شوق قرار داده است و خداوند است که عقول و افلاک را خلق کرده و به آنها نیروی تدبیر داده است. اسم ملک یک اسم مشترک است. که عقول و افلاک را در بر می‌گیرد. زیرا همه آنها مجریان امرند اما گمان نکن که افلاک یا عقل به منزله سایر قوای مادی طبیعی هستند که فعل خود را درک نمی‌کنند بلکه افلاک و عقول درک کننده افعال خودند و مختار و مدبّرند البته مانند اختیار و تدبیر ما نیستند. این امر در تورات به معانی

آید و در تمثیل عالم ملائکه انتظام می‌یابد و بدینگونه کتاب طوییا از هفت ملک که در مقابل پروردگار ایستاده اند یاد می‌کند: (طوییا ۱۲: ۱۵) و (ر.ک. رؤیا ۸: ۲) و اینها فرشتگانی هستند که تصاویری مقابل با تصاویری که پیش از آن در مذاهب فرشته پرستی مناطق فارس وجود داشته است دارند. ولی نقشی که به ملائکه نسبت داده شده تغییری نیافته است. آنها بشارت دهنده به انسان‌ها هستند (طوییا ۳: ۱۷) و (مزمور ۹۱: ۱۱) و (دانیال ۳: ۵۰-۴۹) و نماز نمازگزاران را به پیشگاه الهی بالا می‌برند (طوییا ۱۲: ۱۲) و سرنوشت امت‌ها را معین می‌سازند (دانیال ۱۰: ۲۱-۱۳) ملائکه در زمان حزقیال معنای رؤیای انبیاء را تفسیر می‌کنند (حزقیال ۴: ۴۰-۳) و (زکریا ۱: ۹-۸) و در مورد اخیر نشانگر ادبیاتی است که مشخصه ادبیات رؤیاگرا است (دانیال ۸: ۱۹-۱۵) و (دانیال ۹: ۲۳-۲۱) و ملائکه به نامهایی متناسب با وظایفشان نامبردار شده‌اند: رافائل خدای شفابخش است (طوییا ۳: ۲۵) و (طوییا ۱۲: ۱۵) و جبرئیل قهرمان خداست (دانیال ۸: ۱۶) و (دانیال ۹: ۲۱) و میکائیل از امثال خداوند است (دانیال ۱۰: ۱۳) و (۲۱) و (میکائیل ۱۲: ۱) و جماعت یهود تحت حمایت رئیس تمام ملائکه میکائیل هستند (دانیال ۱۰: ۱۳ و ۲۱) و (دانیال ۱۲: ۱).

۲-۵- اعتقاد به ملائکه در میان فرقه‌های یهود

آموزه‌های مربوط به فرشتگان به طور یکسان در میان مردم یهود منتشر نشده است. فرشتگانی که در دوران پس از تورات ظاهر می‌شوند به چند دسته تقسیم می‌شوند. فرشته‌ای که در یکی از مکاشفات زکریا ظاهر می‌شود (زکریا ۹: ۲)، به اسم نام برده نمی‌شود اما حمایت جانانه‌ای که از مسأله یهود می‌کند نشان دهنده آن است که وی تنها یک پیام آور به مفهوم دقیق کلمه نیست. در کتاب دانیال نبی، جبرئیل به عنوان مفسر مکاشفه دانیال ظاهر می‌شود (دانیال نبی ۹: ۲۱ و ۱۶) در ادبیات مکاشفه‌ای دین یهود فرشتگان گوناگونی به عنوان مفسران رؤیاهای نمادین ظاهر می‌شوند مانند: اورئیل، رعوثیل،

مختلفی آمده که آنها را بیان می‌کنیم: فرشته به لوط گفت: من نمی‌توانم چیزی را بسازم (سفر تکوین، ۱۹: ۲۲) و برای نجات او گفت: من برای تو شفاعت می‌کنم در این موضوع (سفر تکوین، ۱۹: ۱۲) و... اینها همه نشان می‌دهد که آنها فعل خود را درک کرده و در تدبیری که به آنها تفویض شده دارای اختیار و اراده‌اند، همانگونه که ما در آنچه به ما واگذار شده دارای اراده‌ایم و بر آن قادریم بجز آنکه ما گاهی ناقص عمل می‌کنیم و عدم بر تدبیر و فعل ما پیشی می‌گیرد اما عقول و افلاک چنین نیستند بلکه آنها همیشه کار خیر انجام می‌دهند و جز خیر از آنها صادر نمی‌شود (ابن میمون، ۲۰۰۶: ۲۸۵).

۲-۴- توصیف ملائکه پس از اسارت در بابل

پس از دوران اسارت (در بابل) می‌بینیم که وظایف ملائکه تخصصی‌تر می‌گردد و توصیفات ادبی که از ملائکه صورت می‌گیرد با نقش و جایگاه آنها، متناسب‌تر می‌شود، اعم از اینکه ملائکه نیکوکار باشند یا از شیاطین و ابلیس شمرده شوند و میان این دو، دائماً تعارض و نزاع است: و یهوشع رئیس کهنه را به من نشان داد که به حضور فرشته خداوند ایستاده بود و شیطان به دست راست وی ایستاده، تا با او مخاصمه نماید و خداوند به شیطان گفت: ای شیطان خداوند تو را نهیب نماید! خداوند که اورشلیم را برگزیده است تو را نهیب نماید. آیا این نیم سوزی نیست که از میان آتش ربوده شده است؟ و یهوشع به لباس پلید ملبس بود و به حضور فرشته ایستاده بودند خطاب کرده، گفت: لباس پلید را از برش بیرون کن. و او را گفت: بین عصیان را از تو بیرون کردم و لباس فاخر به تو پوشانیدم (زکریا ۳: ۱-۲). و چنین مفاهیمی از تقسیم بندی‌های صورت گرفته از عالم روحانی، تحت تأثیر غیر مستقیم ساکنان شهرهای واقع در میان بحرین تا ایران به وجود آمده است. تفکر یهود وقتی که با وفاق و همراهی ایران در بابل مواجه می‌شود دچار دگرگونی در عقاید پیشینش می‌گردد لذا در مواردی به رمز و استعاره سخن می‌گوید بدون اینکه به اندیشه توحیدی‌اش خلل چندانی وارد

رافائیل و میکائیل. گروهی مرکب از هفت فرشته معمولاً به عنوان رهبران دنیای فرشتگان توصیف می‌شوند. این گروه همچنین «فرشتگان مقرب» نیز نامیده می‌شوند، آنها اجازه ورود به درگاه خداوند را دارند. این گروه عبارتند از اورئیل که وظیفه وی نگهداری از عالم ارواح است، رافائیل که مسئول ارواح انسانی است، رعوئیل که از جهان روشنائی‌ها انتقام می‌گیرد، میکائیل که مراقب قوم اسرائیل است، سارئیل که وظیفه وی مشخص نیست، جبرئیل که بر بهشت حکمفرمائی می‌کند، جرمیل که بر اساس بخش دیگری از مکاشفات، نگهداری از عالم ارواح را بر عهده دارد.^۷ این هفت فرشته همیشه در جوار خداوند هستند و در میان فرشتگان برگزیدگانی هستند که همیشه وظایفی ویژه که تاریخ جهان را معنا می‌بخشد به ایشان واگذار می‌شود مانند: عقوبت فرشتگان سقوط کرده، یا عقوبت هفتاد فرشته‌ای که به عنوان شاهزاده‌های مردم زمین عمل می‌کنند، یا بالا بردن «لاوی» به مقام کاهنی، یا انتقال حکمت الهی به اخنوخ و غیره (هارولد، ۱۹۹۶: ۲: ۹۵۶).

فهرست مشابهی در عبادت های فرشتگان قمران به چشم می‌خورد که وظایف آسمانی هریک از هفت فرشته ذکر شده در فوق را تداعی می‌کند، هر چند نام های آنان حذف شده است. در این طومارها دو فرشته توصیف می‌شود که مهمترین فرشته‌ها هستند: «شاهزاده روشنائی» و «فرشته تاریکی» که به ترتیب با آنها «پسران پرهیزکاری» و «پسران تاریکی» همراه هستند. این فرشتگان در پیکار همیشگی با هم بوده و با دو لشکر در «نبرد واپسین» رو در روی یکدیگر قرار می‌گیرند و در آن فرشته تاریکی نابود می‌گردد. برخی بر این فرضند که شاهزاده روشنائی اورئیل است ولی برخی دیگر بر این باورند که وی میکائیل است زیرا در توصیفی که از وی شده است او موجودی است که از طرف خداوند به شکل «روشنائی جاودانه» فرستاده شده است (دانیال نبی ۱۵: ۱۳) به نظر می‌رسد فرشته تاریکی «بلیال» باشد «اما برای فساد بلیال آفریده شده که

فرشته نفرت است و قلمرو وی ظلمات، است». علاوه بر گروه متشکل از هفت فرشته یک گروه مرکب از چهار فرشته نیز وجود دارد که نام بسیاری از آنها مشترک است. این گروه «فرشتگان حضور» نامیده می‌شوند. اینان عبارتند از میکائیل، جبرائیل، رافائیل و فنوئیل (گاه رافائیل و جبرائیل جایگزین هم می‌شوند) آنان نقشی مهم در مجازات فرشتگان گمراه دارند. آنها در چهارگوشه عرش خداوند جای گرفته‌اند و برخلاف همه فرشتگان، آزادانه در دربار خداوند- فلک الافلاک- رفت و آمد می‌کنند. در کتاب آدم و حوا و در ادبیات ربانی این چهار فرشته میکائیل، جبرائیل، اورئیل و رافائیل هستند. گروه دیگری از فرشتگان، «هفتاد شاهزاده ملت ها» هستند که به هفتاد ملت جهان اختصاص دارند. برای اولین بار در ترجمه سبعینی کتاب مقدس در بخش سفر تثیبه- بدون ذکر تعداد آنان- به آنان اشاره شده است. وصیت نعتالی (پسر ششم حضرت یعقوب نبی) به زبان عبری آنان را هفتاد «فرشته وزیر» می‌نامد. مأخذی دیگر نقل می‌کند که خداوند به همراه هفتاد فرشته از آسمان بر زمین فرود آمد تا به ملل جهان‌هایشان را بیاموزد (پیدایش ۱۰: ۲۵) آنگاه، میکائیل به امر خداوند از مردم ملل خواست تا «فرشته سرور» خود را انتخاب کنند و نیز از آنان خواست تا هریک فرشته‌ای را انتخاب کنند که زبان را به آنان بیاموزد. در این امر اسرائیل مستثنی گردید و خداوند را به سروری خود برگزید. براساس بخش اول کتاب اخنوخ در زمان نابودی «معبداول» این هفتاد فرشته، به حکمرانی بر اسرائیل (که خداوند آن را طرد کرده بود) تا روز قیامت، گمارده شدند. فرشتگان با «ارواح عناصر» نیز در ارتباطند (مفهومی که بدون شک تحت تأثیر ادیان چند خدائی وارد دین یهود شده است) به عنوان مثال: فرشته روح آتش، فرشته روح باد، ابرها، تاریکی، برف، تندر، رگبار و روشنائی (ایوب ۲: ۲). بنابراین، در «زندگی آدم و حوا» میکائیل به عنوان Triptolemus ظاهر می‌شود^۸ و به آدم می‌آموزد که چگونه خاک را بارور سازد. علاوه بر لشکر فرشتگان که در تورات و کتب معجول، تحت

حکمت است، ناپاک و ناآگاه هستند (فکری، آنطونیوس، بی تا: ۸۷).

۲-۵-۲- فرشتگان قدیسین

در کتاب ایوب، ۵: ۱ و ۱۵: ۱ الی ۶ آمده است: (ای ایوب فکر می‌کردیم آدم عاقلی هستی، ولی سخنان احمقانه‌ای به زبان می‌آوری حرف‌های تو پوچ و تو خالی است. هیچ آدم حکیمی با این حرف‌های پوچ از خود دفاع نمی‌کند. مگر از خدا نمی‌ترسی؟ مگر برای او احترامی قائل نیستی؟ حرف‌های تو گناهانت را آشکار می‌کند، تو با حيله و نیرنگ صحبت می‌کنی لازم نیست من تو را محکوم کنم، چون دهان خودت تو را محکوم می‌کند) و (کتاب مزامیر، ۸۹: ۶) و آسمانها کارهای عجیب تو را ای خداوند تمجید خواهند کرد و امانت تو را در جماعت مقدسان. زیرا کیست در آسمانها که با خداوند برابری تواند کرد؟ و از فرزندان زورآوران که را با خداوند تشبیه توان نمود؟ خدا بی نهایت مهیب است در جماعت مقدسان و ترسناک است بر آنانی که گرداگرد او هستند (و کتاب دانیال، ۴: ۱۰). در این جهت که فرشتگان جماعت مقدسان توصیف شده‌اند میان قرآن و عهدین اشتراک وجود دارد.

۳- چگونگی تدبیر فرشتگان از دیدگاه عهدین

در کتاب مقدس از فرشتگان بسیار نام برده شده است. در عبرانیان آمده است، تعداد فرشتگان بی شمار است و در واقع نمی‌توان آنها را برشمرد. فرشتگان کارهای بسیاری نیز به انجام می‌رسانند، از جمله: خبر تولد یحیی، خبر تولد عیسی، خبر تولد عیسی به شبانان، فرشته‌ای سنگ قبر عیسی را می‌غلطاند (و عیسی به عروج می‌رود)، فوجی از فرشتگان تحت فرمان او هستند و در بازگشت ثانوی عیسی با او همراه خواهند بود، همراه عیسی در روز داوری، شادی ایشان به جهت توبه یک گنهکار، کودکان خردسال دارای فرشته نگهبان، خبر تولد اسحق، نجات هاجر توسط فرشته، خبر تولد شمشون، نجات دانیال از چنگ شیران، نجات ایلیاء نبی توسط فرشته، یاری

نام‌های عام کروبیون، سرافین و اوفانین آمده است، فرشتگان قدرت، فرشتگان حاکمیت، فرشتگانی که به عنوان سرور به بشر خدمت می‌کنند، (مزامیر ۹۱: ۱۱) فرشتگان صلح (اول اخنوخ ۵: ۵ و ۳: ۴ و ۲: ۵۶). و فرشتگان شفاعت کننده نیز وجود دارند. در کنار فرشتگان روشنائی، ظلمت و نابودی در ادبیات دینی بحر میت، فرشتگان قدوسی نیز وجود دارند (موسوی گرمارودی، ۱۳۷۸: ۲۱۰).

بنابراین، می‌توان گفت که تفکر یهود وقتی که با وفاق و همراهی ایران در بابل مواجه می‌شود دچار دگرگونی در عقاید پیشینش می‌گردد لذا در مواردی به رمز و استعاره سخن می‌گوید بدون اینکه به اندیشه توحیدی‌اش خلل چندانی وارد آید. در این اندیشه فرشتگان با «ارواح عناصر» نیز در ارتباطند مفهومی که بدون شک تحت تأثیر ادیان چند خدائی وارد دین یهود شده است. پس از دوران اسارت (در بابل) می‌بینیم که وظایف ملائکه تخصصی تر می‌گردد و توصیفات ادبی که از ملائکه صورت می‌گیرد با نقش و جایگاه آنها، متناسب تر می‌شود، اعم از اینکه ملائکه نیکوکار باشند یا از شیاطین و ابلیس شمرده شوند و نکته آخر اینکه به دلیل بیان استعاری عهد عتیق و قرآن در موارد متعدد بیانات آنها در باره فرشتگان اشتراک دارد.

۲-۵-۱- فرشتگان ناپاک

حتی فرشتگان آسمان نیز در نظر خدا پاک نیستند. چه برسد به آدمیانی که از خاک آفریده شده‌اند و مانند بید ناپایدارند (کتاب ایوب، ۴: ۱۸ و ۱۹) و همچنین در کتاب ایوب، ۱۵: ۱۵ خدا حتی به فرشتگان خود نیز اعتماد ندارد، در نظر او حتی آسمانها نیز پاک نیستند. چه رسد به انسان که گناه را مثل آب سر می‌کشد. آنطونیوس فکری در تفسیر این آیه می‌نویسد: گرچه فرشتگان بندگان خدا و ارواح نورانی و مقدسی هستند که حکیمانه عمل می‌کنند اما اینها اموری نسبی است یعنی آنها به نسبت انسان که گرفتار جسم است پاک و از عیب مبرا هستند، اما به نسبت خداوند که مظهر قدس و

نمودن زکریا در نوشتن، و... میکائیل به عنوان رئیس فرشتگان نامیده شده است و او در واقع نگهبان یهودیه است و در هنگام ظهور ثانوی مسیح با مسیح همراه خواهد بود. جبرئیل نیز از فرشتگان اعظم است. فرشتگان خدمتگزاران وارثان نجات هستند (عبرانیان، ۱: ۱۳-۱۴). **جبرئیل (جبرائیل)**، از فرشتگان مقرب الهی است. درباره جبرئیل در کتاب مقدس و سنت‌های یهودی و مسیحی، بحث شده است. در سنت یهودی - مسیحی واژه عبری آن که در یونانی **Gabriel** تلفظ شده لفظاً به معنای «خدا قدیر است» یا مرد خدا، و قهرمان خداست.^۹ نام جبرئیل چهار بار در عهدین آمده است: دو بار در کتاب دانیال نبی و دو بار در انجیل لوقا. در کتاب دانیال نبی (۸:۱۶)، جبرئیل به صورت انسانی بر دانیال پدیدار می‌شود تا معنای رؤیای او را برایش باز گوید. حضور جبرئیل با جذبه‌ای همراه است که دانیال از آن مدهوش می‌شود. در جای دیگری از کتاب دانیال نبی (۹:۲۱)، جبرئیل در زمانی که دانیال مشغول دعا و قربانی است، پروازکنان نزد وی می‌آید تا اسراری را برایش آشکار کند. در این موارد جبرئیل فرشته نامیده نشده، بلکه صرفاً موجودی آسمانی است که می‌توان او را پیام آور خدا دانست و حضورش با جذبه و قدرتی الهی همراه است (دانیال: ۱۸:۱۰) در انجیل لوقا، جبرئیل مژده تولد یحیی را برای زکریا (۱:۱۹) و مژده تولد عیسی را برای مریم (۱:۲۱) می‌آورد. گفته شده است که حضور جبرئیل در عهد عتیق صرفاً نشان دهنده قدرت الهی است اما حضور او در عهد جدید، علاوه بر آن، آرامش بخش و اطمینان آفرین نیز هست.^{۱۰} همچنین گفته شده است که هر چهار بار حضور جبرئیل در کتاب مقدس به نحوی ناظر به وعده الهی به ظهور مسیح است. جبرئیل در آثار غیر رسمی و مجعول بین عهدین (برای نمونه کتاب اول خنوخ) و بعد آن حضور برجسته‌ای دارد و در حد ملکی مقرب ارتقا یافته است. در ترجمه و تفسیر آرامی تورات، نقش جبرئیل بیشتر شده و به او فعالیت‌هایی نسبت داده شده که در دوره‌های اولیه عهد عتیق اتفاق افتاده است، مثلاً اوست که یوسف را راهنمایی

می‌کند (سفر پیدایش، ۳۷:۱۵) یا در دفن موسی شرکت دارد (سفر تثنیه، ۳۴:۶) همچنین در مآثورات یهودی، جبرئیل که تصور می‌شود از آتش ساخته شده، در کنار میکائیل، اوریل و رافائل جزء چهار فرشته‌ای است که در اطراف عرش‌اند. به علاوه، او در زمره فرشتگان ملاقات‌کننده با ابراهیم و نیز ویران‌کننده سدوم (از قرای قوم لوط) دانسته شده است.^{۱۱} هر چند جبرئیل هم در سنت یهودی و هم در سنت مسیحی، به مرور زمان، اهمیت و ارج و قرب بیشتری یافته و حتی تصویر او به صورت فرشته‌ای بالدار به آثار هنری راه پیدا کرده است، اما نه در سنت یهودی (که در آن میکائیل مدافع همیشگی قوم یهود تلقی می‌شده است) و نه در سنت مسیحی، جبرئیل هیچگاه به اندازه میکائیل اهمیت نیافته و همیشه مرتبه‌ای ثانوی داشته است (همان). طبیعت ناقص فرشتگان اغلب مورد تاکید قرار می‌گیرد. هرچند آنان جاودانه هستند (کتاب اول اخنوخ، ۱۵: ۶). وجود ایشان مقدم بر آفرینش نیست آنان در روز اول خلقت آفریده شدند (کتاب ایوب ۲: ۱) یا براساس مأخذ دیگری (کتاب دوم اخنوخ، ۲۶) در روز دوم. آنها نه تنها واقف به همه امور نیستند بلکه گاه پاسخی برای پرسش‌هایی که از آنان می‌شود ندارند و مجبورند به جهل خود اعتراف کنند (کتاب عزرا، ۴: ۵). نیایش خداوند مهمترین وظیفه‌ای است که به فرشتگان نسبت داده می‌شود (اول اخنوخ: ۴۰). واسطه بودن آنان میان خداوند و انسان وظیفه بسیار مهم دیگری است که بر عهده فرشتگان نهاده شده است. نقش مهم دیگر، نقش شفاعت‌کننده آنان و التماس آنان در برابر خداوند برای انسان است (کتاب اول اخنوخ، ۲: ۱۵ و ۹: ۴). گاه انسان ملتسانه از فرشتگان می‌خواهد که حاجت وی را به درگاه خدا منتقل کنند (کتاب اول اخنوخ: ۹: ۲). فرشتگان همچنین در مقام مخالفت با «فرشتگان بشر» که مایلند در عرش الهی به عنوان دادیار عمل کنند ظاهر می‌گردند. فرشتگان حامل و واسطه قوانین شریعت از جانب خداوند برای موسی هستند (کتاب ایوب نبی: ۱: ۲). اشاره ویژه به حضور فرشتگان به هنگام وحی بر موسی در سینا در ترجمه سبعینی

زمانی که «سرگروه درباریان خداوند» بر یوشع نبی ظاهر می‌شود، در ابتدا مشخص نیست که آیا ملاقات کننده وی یک فرشته است؟ (یوشع ۵: ۳) فرشته خداوند در سفر داوران (داوران ۱: ۲ و ۵: ۲۳). شاید یک پیامبر باشد، اما ملاقات کننده‌ای که جدعون را فرا می‌خواند تا عجایب را رهبری کند مشخصاً یک فرشته است (داوران ۶: ۱۱). در مورد فرستاده‌ای که تولد شمشون را پیش بینی می‌کند نیز به همین صورت است و ماهیت فرشته گونه وی زمانی آشکار می‌شود که به شکل محرابی آتشین به آسمان عروج می‌کند (سفر داوران ۱۳: ۲۰). فرشته‌ای با شمشیر از نیم برآمده در دست، در عهد داود عامل طاعون است (دوم سموئیل ۲۴: ۱۷-۱۶. اول تواریخ ایام ۲۱: ۱۵). پیامبر سالخورده‌ای ادعا می‌کند که از یک فرشته پیام وحی دریافت کرده است (اول پادشاهان ۱۳: ۱۸) فرشته در داستان‌های ایلیا (اول پادشاهان ۱۹: ۵) نیز یک بار ظاهر گشته است. لشگر سناحریب توسط فرشته خداوند نابود شده است (دوم پادشاهان ۱۹: ۳۵. اشعیاء نبی ۳۷: ۳۶. دوم تواریخ ایام ۳۲: ۲۱). فرشته خداوند دو بار در کتاب مزامیر ظاهر شده است: او محافظ صالحان است (۳۴: ۸). وی بر سیاهکاران عذاب فرود می‌آورد (۳۵: ۶-۵). (هارولد، همان) در تجلی‌های الهی که حزقیال توصیف می‌کند، حضور الهی بر عرش تکیه زده است و چهار آفریده شگفت انگیز که در باب اول حیات *hayyot* «حیوانات زنده» یا «حیوانات» نامیده شده‌اند وی را محافظت می‌کنند (حزقیال، باب اول). اما در باب ۱۰: ۸-۱۱ آنان به عنوان کروبیان (فرشتگان مقرب) مشخص شده‌اند. علاوه بر این، در بخش آخر، تخریب و نابودی اورشلیم وظیفه‌ای است که بر عهده شش «مرد» مسلح نهاده شده است، یکی از آنان مردی است که لباسی از کتان در بر دارد و کاتبی در کنار خود، و پیشانی مؤمنانی را که نجات یافته هستند علامت می‌گذارد (همان ۹: ۱) بعداً همین مرد کتان پوش، ذغال‌های آخته را از آتش میان کروبیان بر می‌دارد تا در آتش زدن شهر از آنها استفاده کند (همان ۱۰: ۱) در باب‌های ۱۲ تا ۳۹ کتاب حزقیال

سفر تنیه (۲۳: ۲) آمده است. با این وجود هیچ نشانه‌ای از آیین‌های فرشتگان در یهودیت رسمی دیده نمی‌شود (هارولد، همان)^{۱۲} در کتاب ایوب موجودات ملکوتی در پیشگاه خداوند دارای جسم هستند (که البته تأویل پذیر است) و شاید این امر به منظور ارائه گزارش وظایف متعدد ایشان و اخذ دستورهای جدید باشد، یکی از اینان شیطان است که وظایفش را تحت امر خداوند به انجام می‌رساند (کتاب ایوب ۱: ۶) به نظر می‌رسد فرشتگانی که یعقوب آنان را در حال بالا و پایین رفتن از نردبان مشاهده کرد، پیام آورانی باشند که برای انجام مأموریت به بیرون می‌آیند و سپس برای گزارش آنچه کرده‌اند به آسمان باز می‌گردند (هارولد، همان). کتاب‌های روائی نمونه‌های زیادی ذکر می‌کنند که در آن یک فرشته- و به ندرت دو یا بیشتر- پیامی را ابلاغ می‌کند یا عملی را انجام می‌رساند و گاه هر دو کار را توأمأً به عهده دارد. فرشته به شکل انسان ظاهر می‌شود و گاه فوراً شناخته نمی‌شود. ظهور فرشته بر هاجر (پیدایش ۱۶: ۷ و ۲۱: ۱۷) و بر ابراهیم در کوه موريا (پیدایش ۲۲: ۱۱) گواهی بر این مدعی است و در قرآن فرشته بر مریم ظاهر می‌شود. افزون بر آن، سه مرد بر ابراهیم وارد می‌شوند تا تولد اسحاق را به اطلاع وی برسانند (پیدایش ۱۸: ۱ و ۱۹: ۱). فرشته خداوند در خواب بر یعقوب ظاهر می‌شود و می‌گوید «من خدای بیت ایل-مشتق از کلمه عبری به معنی خانه خدا، محل پرستش خداوند- هستم» و به وی فرمان می‌دهد که به سرزمینش باز گردد (پیدایش ۳۱: ۱۱). در کتاب میثاق، خداوند پیمان می‌بندد که فرشته‌اش را برای راهنمایی بنی اسرائیل بفرستد تا آنان را به هنگام ورود به سرزمین موعود یاری رساند. اسم اعظم در وجود فرشته است و باید از روی ایمان کامل از وی اطاعت کرد (خروج ۲۳: ۲۰).

زمانی که بلعام درخواست بالاق را برای کمک می‌پذیرد فرشته خداوند به عنوان مشاور فرود می‌آید. فرشته برای الاغ بلعام قابل رؤیت است، اما بلعام تنها وقتی می‌تواند فرشته را ببیند که خداوند چشمان وی را باز کرده باشد (اعداد ۲۲: ۲۲).

۳-۱-۱- تمجید خداوند

ای فرزندان خدا، خداوند را توصیف کنید. جلال و قوت را برای خداوند توصیف نمایید. خداوند را به جلال اسم او تمجید نمایید. خداوند را در زینت قدوسیت سجده کنید (مزامیر، ۲۹: ۱) و (مزامیر، ۸۹: ۷) و (تثنیه، ۳۲: ۸). و در میان آنها کرویین هستند (و این اسم از اسامی مناطق بین النهرین است) که جایگاهشان عرش الهی است: به حضور افرایم و بنیامین و منسی، توانایی خود را برانگیز و برای نجات ما بیا! (مزامیر، ۸۰: ۲) و خداوند سلطنت گرفته است، پس قوم‌ها بلرزند! بر کرویین جلوس می‌فرماید، زمین متزلزل گردد! (مزامیر، ۹۹: ۱). اگر مفهوم فرزند خدا بودن استعاری و به عنوان کسب شرافت و مقام باشد این سخن با قرآن اشتراک دارد: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (الحجر، ۲۹) البته در قرآن تعبیر فرزند خدا، كَلِّمًا رَدًّا شده است چه عیسی باشد چه عزیر و چه ملائکه (التوبة، ۳۰ والانعام، ۱۰۰).

۳-۱-۲- ستایش سرافین از پروردگار

و سرافین (سرافیل) بالای آن ایستاده بودند که هر یک از آنها شش بال داشت، و با دو بال از آنها روی خود را می‌پوشانید و با دو بال از آنها روی خود را می‌پوشانید و با دو پای خود را می‌پوشانید و با دو پای پرواز می‌نمود. ویکی دیگری را صدا زده می‌گفت: قدوس، قدوس، قدوس، یهوه صباوت، تمامی زمین از جلال او مملو است (اشعیا، ۶: ۲-۳). در قرآن نیز تعبیر ستایش فرشتگان از خداوند آمده است. اما تعبیر بال داشتن تنها در آیه اول سوره فاطر آمده است و قرآن فقط به بالدار بودن آنها به عنوان ابزار حرکت اشاره دارد البته در کتاب مقدس نیز گرچه زبان استعاری است اما موارد آن متعدد و با ذکر جزئیات بیشتر، اشاره شده است.

۳-۱-۳- مرکب های خداوند

بر کروی سوار شده، پرواز نمود و بر بال های باد طیران کرد (مزامیر، ۱۸: ۱۰). آنطونیوس فکری در تفسیر این آیه می‌نویسد: کروب رمز معرفت است بنابراین وقتی می‌فرماید خدا (مسیح)

نبی به فرشتگان اشاره‌ای نشده است، اما در رؤیاهای مربوط به بازسازی معبد (باب‌های ۴۸-۴۰) پیامبر توسط مردی راهنمایی می‌شود که «مانند مس می‌درخشد» (همان ۴۰: ۳) و بناها و ساختمان‌های مختلف را ارزیابی می‌کند و نقش‌های هر یک را توضیح می‌دهد. در کتاب زکریای نبی، حضور فرشتگان چشمگیر است. کتاب شامل رؤیاهای نمادین بسیار است که توسط فرشته ای که با او سخن می‌گوید به پیامبر منتقل می‌شود (زکریای نبی ۴: ۵-۱۰ و ۵: ۱-۵). فرشته خداوند چندین بار ظاهر می‌شود. او نیمی از اسرائیل را نزد خداوند شفاعت می‌کند (همان ۱: ۱۳-۱۲). او در اعاده حیثیت یوشع، ریاست جلسه را برعهده دارد و شیطان را توبیخ می‌کند که چرا به یوشع تهمت زده است (همان ۳: ۱) در کتاب دانیال نبی بیش از بخش‌های اولیه کتاب مقدس از فرشتگان سخن به میان آمده است. در این کتاب آمده است که ملازمین بی شماری در اطراف عرش الهی گرد آمده‌اند (دانیال نبی ۷: ۱۰) و بیان می‌کند که یک فرشته، سه مرد را از دوزخ (همان ۳: ۲۸-۲۵) و دانیال را از چنگ شیران (همان ۶: ۲۳) نجات می‌دهد. گاه فرشته «مرد» خوانده می‌شود و گاه یک فرشته به عنوان مردی کتان پوش توصیف می‌شود (همان ۱۰: ۵ و ۱۲: ۷) (موسوی گرمارودی، ۱۳۷۸ ص ۲۰۳). «اسم "ملاک" به زبان عبری و انجلوس (angelos) به زبان یونانی برای بیان طبیعت وجودی آنها نیست بلکه بیانگر وظایف آنها است، بنابراین، ملائکه ارواحی هستند که مسخر فرامین الهی برای خدمتگزاری هستند و برای کمک و مراقبت از کسانی که مایلند نجات الهی را دریافت نمایند فرستاده می‌شوند (عبرانی، ۱: ۱۴). (نجیب، بی تا).

۳-۱-۳- تدبیر ملائکه از دیدگاه عهد قدیم

عهد قدیم یا عتیق به ابعاد گوناگون ملائکه و وظایف آنها اشاره نموده است که توجه به آنها می‌تواند بیانگر مبانی اعتقادی یهود و جایگاهی که آنها برای ملائکه در تدبیر عالم قائل هستند باشد که به موارد آن اشاره می‌شود:

تحقق حاکمیت و سلطنت الهی را بر جهان هستی: خداوند را متبارک خوانید، ای فرشتگان او که در قوت زور آورید و کلام او را به جا می‌آورید و آواز کلام او را گوش می‌گیرید! (مزامیر، ۱۰۳: ۲۰).

۳-۱-۷- پیوند دهنده میان آسمان و زمین

و خوابی دید که ناگاه نردبانی بر زمین برپا شده، که سرش به آسمان می‌رسد، و اینک فرشتگان خدا بر آن صعود و نزول می‌کنند. در حال، خداوند به سر آن ایستاده، می‌گوید: من هستم یهوه، خدای پدرت ابراهیم، و خدای اسحاق. این زمینی را که تو بر آن خفته ای به تو و به ذریت تو می‌بخشم... (تکوین، ۲۸: ۱۲) ولی در کنار این پیام آوران اسرارآمیز، داستانهای کتب عهد عتیق به معرفی فرشتگان دیگری نیز در دستگاه حاکمیت الهی پرداخته‌اند: و فرشته خداوند او را نزد چشمه آب در بیابان، یعنی چشمه‌ای که به راه شور است، یافت. (آفرینش، ۱۶: ۷) و همچنین (آفرینش، ۲۲: ۱۱) و (خروج، ۳: ۲) و (داوران، ۲: ۱) و در اینکه خداوند را در این دنیا نمی‌توان به گونه‌ای مرئی مشاهده کرد اختلافی نیست (آفرینش، ۱۶: ۱۳) و (خروج، ۳: ۲) و خداوند در جایگاهی نورانی قرار دارد که کسی را یارای نزدیک شدن به او نیست (اول تیموتائوس ۶: ۱۶) اما وجه خدا را هیچکس نمی‌تواند مشاهده کند: و گفت: روی مرا نمی‌توانی دید، زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند. (خروج، ۳۳: ۲۰) و انسان تنها سایه‌ای رمزگونه از خداوند را می‌تواند ارائه نماید و این فرشتگان که در نصوص کتب عهد قدیم ذکرشان رفته است تصویرگر عالم لاهوت نیز بوده‌اند و با ذکر نام فرشتگان ربوبی تأثیری عینی در کتب عهد جدید و تعلیمات مذهبی آباء کلیسا باقی گذاشته‌اند (متی، ۱: ۲۰ و ۲۴) و (متی، ۲: ۱۳ و ۱۹) و (لوقا، ۱: ۱۱) و (لوقا، ۲: ۹) و هرگاه سخن از وحی به میان آمده انتساب آن به نقش ملائکه در آوردن وحی، فزونی یافته است.

۳-۱-۸- در بر گرفتن مجموعه‌ای از مجسمه‌های کروبیان

تابوت عهد را با بال هایشان

بر کروبی سوار شد به معنای آن است که چون کروبیان به مقام او معرفت دارند و پیروان، او را دوست دارند، خداوند (عیسی) در نزد آنها در راحتی و آسایش است و منظور از طیران، صعود او به آسمانها است (فکری، بی تا: ۲۸۰) در قرآن به سیر و سفر پیامبر اسلام (ص) از مسجدالحرام به مسجد الاقصی و سپس عروج آن حضرت سخن به میان آمده است، اما اشاره نشده است که بر فرشته‌ای سوار شده است. گر چه در روایات معراجیه آمده است که پیامبر در این سفر مرکبی داشته است (ر.ک. تفسیر قمی ج ۲: ۳: ذیل سوره اسراء).

۳-۱-۴- لشکریان آسمان

و گفت: پس کلام خداوند را بشنو: من خداوند را بر کرسی خود نشسته دیدم و تمامی لشکر آسمان نزد وی به طرف راست و چپ ایستاده بودند (اول پادشاهان، ۲۲: ۱۹) و نیز (مزامیر، ۱۴۸: ۲، نحمیا، ۹: ۶).

۳-۱-۵- نگهبانی درگاه ملکوت الهی

پس آدم را بیرون کرد و به طرف شرقی باغ عدن، کروبیان را مسکن داد و شمشیر آتشی را که به هر سو گردش می‌کرد تا طریق درخت حیات را محافظت کند. (تکوین، ۳: ۲۴). مک دونالد در تفسیر این آیه می‌نویسد: اگر (آدم و حوا) از درخت حیات خورده بودند، تا ابد در بدنهایی که در معرض بیماری، فساد، و ناتوانی بود زندگی می‌کردند. کروبیین مخلوقات الهی بودند که وظیفه‌شان «حفاظت از قدوسیت خدا در برابر غرور انسان سقوط کرده بود» آدم و حوا باید تصمیم می‌گرفتند که آیا خدا دروغ گفته است یا شیطان. تصمیم آنها نشان می‌داد که خدا دروغ می‌گوید «بدون ایمان تحصیل رضامندی او محال است». از این رو نام های آنان در طومار افتخار عبرانیان باب ۱۱ یافت نمی‌شود (مک دونالد، بی تا: ۱۱-۱۲) تعبیر نگهبانی برای فرشتگان در قرآن نیز آمده است اما نه به این توصیف که مثلاً شمشیر آتشی دارند (الانعام، ۶۱).

۳-۱-۶- فرشتگان به عنوان رفعت بخش بهاء و کرامت و

مجدد و عظمت خداوند و گروگانان فرمان خداوند برای

گفت: وی را اغوا خواهی کرد و خواهی توانست. پس برو و چنین بکن (اول پادشاهان، ۲۲: ۱۹ الی ۲۲). و همچنین: (اشعیاء، ۶: ۱۱ الی ۳) در سالی که عزیزی پادشاه مرد، خداوند را دیدم که بر کرسی بلند و عالی نشسته بود و هیکل از دامن‌های وی پر بود و سرافین بالای آن ایستاده بودند که هر یک از آنها شش بال داشت، و با دو از آنها روی خود را می پوشانید و با دو پایهای خود را می پوشانید و باد و پرواز می نمود. و یکی دیگری را صدا زده، می گفت: قدوس قدوس قدوس یهوه صبايوت، تمامی زمین از جلال او مملو است». البته در قرآن نیز شبیه این تعبیرات آمده است «و جاء رُبُكَّ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا» (الفجر، ۲۲). که اشاره دارد بر اینکه خداوند با تمام شکوه و جلال، با فرشتگان در صحنه قیامت حضور می یابند.

۳-۱-۱۱- لمس لب های اشعیاء توسط فرشته

آنگاه یکی از سرافین نزد من پرید و در دست خود اخگری که با انبر از روی مذبح گرفته بود، داشت و آن را بر دهانم گذارده، گفت که اینک این لب هایت را لمس کرده است و عصیان‌ت رفع شده و گناهت کفاره گشته است... (اشعیاء، ۶: ۶-۷). آنطونیوس فکری اخگر را نماد عیسی و ریخته شدن خون او بر روی صلیب می داند که عالم لاهوت را به عالم ناسوت پیوند می زند و موجب تقدیس و تطهیر عالم ناسوت در آینده خواهد شد (فکری، بی تا: ۴۹).

۳-۱-۱۲- نزول عذاب توسط فرشتگان شریر

در رابطه با شرور فرشتگان در ابتدا بدون هیچ مشخصه‌ای وظایف شایسته یا ناشایست برای ملائکه قائل بودند (رک. ایوب ۱: ۲) لذا خداوند ملائکه نیک را برای نگاهبانی از بنی اسرائیل گسیل می دارد: اینک من فرشته‌ای پیش روی تو می فرستم تا تو را در راه محافظت نموده، بدان مکانی که مهیا کرده‌ام برساند (خروج ۲۳: ۲۰). و ملائکه بد را نیز می فرستد: (و آتش خشم خود را بر ایشان فرستاد، غضب و غیظ و ضیق راه، به فرستادن فرشتگان شریر (مزمور ۷۸: ۴۹). و در رساله دیگر، آنها نقش هلاکت را برعهده دارند: زیرا خداوند عبور

و در محراب دو کروبی از چوب زیتون ساخت که قد هر یک از آنها ده ذراع بود. و بال یک کروبی پنج ذراع و بال کروبی دیگر پنج ذراع بود و از سر یک بال تا به سر بال دیگر ده ذراع بود. و کروبی دوم ده ذراع بود که هر دو کروبی را یک اندازه و یک شکل بود. بلندی کروبی اول ده ذراع بود و همچنین کروبی دیگر. و کروبیان را در اندرون خانه گذاشت و بال‌های کروبیان پهن شد به طوری که بال یک کروبی به دیوار می رسید و بال کروبی دیگر به دیوار دیگر می رسید و درمیان خانه بال های آنها با یکدیگر برمی خورد و کروبیان را به طلا پوشانید. و بر تمامی دیوارهای خانه به هر طرف نقش‌های تراشیده شده کروبیان و درختان خرما و بسته های گل در اندرون و بیرون کند (اول پادشاهان، ۶: ۲۳-۲۹).

۳-۱-۹- ساختن تابوت عهد به شکل فرشتگانی از طلا

و دو کروبی از طلا بساز، آنها را از چرخکاری از هر دو طرف تخت رحمت بساز و یک کروبی در این سر و کروبی دیگر در آن سر بساز. کروبیان از تخت رحمت بر هر دو طرفش بساز (خروج، ۲۵: ۱۸-۱۹). آنطونیوس فکری منظور این آیه را تابوت عهد دانسته است (فکری، بی تا: ۱۹۲-۱۹۱).

۳-۱-۱۰- اغواء نمودن انبیاء

عهد قدیم اشکالی متناسب با داستانهای اساطیری شرق را در بیان وحی خدای واحد به کار برده است، در موارد زیادی مشاهده می شود که ملک و سلطنت خداوند، همانند سلطنت پادشاهان شرقی توصیف شده است. مثلاً: او گفت: پس کلام خداوند را بشنو: من خداوند را بر کرسی خود نشسته دیدم و تمامی لشکر آسمان نزد وی به طرف راست و چپ ایستاده بودند و خداوند گفت: کیست که آخاب را اغوا نماید تا به راموت جلعاد برآمده، بیفتد و یکی به اینطور سخن راند و دیگری به آنطور تکلم نمود و آن روح پلید بیرون آمده، به حضور خداوند بایستاد و گفت: من او را اغوا می کنم. و خداوند وی را گفت: به چه چیز؟ او جواب داد که من بیرون می روم و در دهان جمیع انبیایش روح کاذب خواهم بود. او

اینگونه افعال در قرآن نیز به فرشتگان نسبت داده شده است. مانند داستان عذاب قوم عاد و ثمود و...

۱-۱-۳- پیوند ملائکه و مسیح در تدبیر

ملائکه در تفکر مسیحی جایگاه خاصی دارند. پیروان انجیل از پیوندی عمیق میان مسیح و ملائکه خبر داده‌اند (متی ۴: ۱۱ و لوقا ۲۲: ۴۳) پس مسیح علیه السلام از آن جهت که فرشتگان وجودی فعال، حقیقی و تاثیرگذار در عالم خلقت دارند به آنها اشاره نموده است پس آنها در عین حضور در پیشگاه پدر آسمانی به این امور اشتغال دارند:

۱- به نگاهی از انسانها مشغولند (متی ۱۸: ۱۰) -۲- از نیازهای جسمانی بشری به دور هستند (متی ۲۲: ۳۰) -۳- در عین حال از آخرین روز دنیا که فقط پدر آسمانی از آن خبردارد، بی خبرند (متی ۲۴: ۳۶) مگر اینکه آنها را باخبر سازد (متی ۱۳: ۳۹ و ۴۹ و متی ۲۴: ۳۱) -۴- به سبب توبه گنهکاران همراه با خداوند شادی می‌کنند (لوقا ۱۵: ۱۰). علاوه بر اینها مسیح علیه السلام جایگاه ملائکه را نسبت به ابناء بشر مشخص نموده است و این به معنی رازی است که او آشکار نموده است بخصوص که این راز بیانگر مجد و مقام بزرگی است که در آینده کسب خواهد کرد. ۵- به زودی کاروان فرشتگان به هنگام آمدن مسیح همراهی‌اش خواهند کرد (متی ۲۵: ۳۱) -۶- در صعود و نزول خویش به نزد مسیح می‌آیند (یوحنا ۱: ۵۱). همانطور که در گذشته در مورد یعقوب اتفاق افتاده است (تکوین ۲۸: ۱۰) -۷- مسیح فرشتگان را می‌فرستد تا برگزیدگان را گرد آورند (متی ۲۴: ۳۱) -۸- همه بدکاران را از ملکوت خداوند بیرون برانند (متی ۱۳: ۴۱-۴۲) -۹- در شرایط بحرانی عیسی و یارانش می‌توانند از فرشتگانی که در خدمتش هستند یاری بجویند (متی ۲۶: ۵۳). مسیحیان اولیه توان فهم انعکاس سخنان عیسی علیه السلام را آن هنگام که تاکید می‌کرد مقام و درجه ملائکه پایین‌تر از او می‌باشد، نداشتند، با وجود این عیسی به واسطه جسد جسمانی‌اش خود را از ملائکه پایین‌تر قرار می‌دهد (عبرانیین ۲: ۷). در مقایسه خلقت، انسان در جایگاه اندکی پست

خواهد کرد تا مصریان را بزند و چون خون را بر سر در و دو قائمه‌اش بیند، همانا خداوند از در گذرد و نگذارد که هلاک کننده به خانه‌های شما در آید تا شما را بزند (خروج ۱۲: ۲۳) و (دوم سموئیل ۲۴: ۱۷-۱۶) و (دوم پادشاهان ۱۹: ۳۵). و حتی شیطان در کتاب ایوب از جمله درباریان بارگاه الهی است: و روزی واقع شد که پسران خدا آمدند تا به حضور خداوند حاضر شوند؛ و شیطان نیز در میان ایشان آمد و خداوند به شیطان گفت: از کجا آمدی؟ شیطان در جواب خداوند گفت: از تردد کردن در زمین و سیر کردن در آن. خداوند به شیطان گفت: آیا در بنده من ایوب تفکر کردی که مثل او در زمین نیست؟ مرد کامل و راست و خدا ترس که از گناه اجتناب می‌کند! شیطان در جواب خداوند گفت: آیا ایوب مجاناً از خدا می‌ترسد؟ آیا تو گرد او و گرد خانه او و گرد همه اموال او، به هر طرف حصار نکشیدی و اعمال دست او را برکت ندادی و مواشی او در زمین منتشر نشد؟ لیکن الآن دست خود را دراز کن و تمامی مایملک او را لمس نما و پیش روی تو، تو را ترک خواهد نمود. خداوند به شیطان گفت: اینک همه اموالش در دست تو است؛ لیکن دستت را بر خود او دراز مکن «پس شیطان از حضور خداوند بیرون رفت (ایوب ۱: ۱۲-۶) و (ایوب ۱۰: ۱-۲).

۱-۳-۱۳- شتاب در اجرای عذاب

پس نگرستم و اینک بر فلکی که بالای سر کروبیان بود، چیزی مثل سنگ یاقوت کیود و مثل نمایش شبیه تخت بر زبر آنها ظاهر شد و آن مرد را که به کتان ملبس بود خطاب کرده گفت: در میان چرخ‌ها در زیر کروبیان برو و دست‌های خود را از اخگرهای آتشی (آلام مسیح) که در میان کروبیان است پر کن و بر شهر (اورشلیم) بپاش. و او در نظر من داخل شد (حزقیال، ۱۰: ۱-۲). طبق تفسیر آنطونیوس فکری تمام کلمات در این آیه استعاره ای است از مسیح و درد و رنج‌های او که دامنگیر اورشلیم می‌شود (ر.ک. تفسیر کتاب حزقیال نبی). البته

اعتراف دارند (رؤیا: ۵: ۱۱-۱۲) در تفسیر این آیه مک دونالد نوشته است: سرایندگان بسیار بودند که گرداگرد تخت و حیوان و پیران بودند. سرایندگان بالغ بر میلیون ها و شاید میلیاردها بودند که همگی در یک نظم کامل خدا را می‌سرودند و (۷: ۱۱-۱۲). ۱۴- در جهان آخرت در رکابش هستند (تسالونیکی دوم: ۷: ۱ و رؤیا (مکاشفات یوحنا) ۱۴: ۱۴-۱۶ همچنین رک به: تسالونیکی (۱۶: ۴). ۱۵- بدینگونه فرشتگان که اسرار الهی را می‌دانند در مقابل مسیح فروتنند (تیموتائوس ۳: ۱۶ و پطرس ۱: ۱۲).

۳-۱-۱۵- تدبیر فرشتگان بر انسان

ملائکه وظایفی را که در کتب عهد قدیم به آنها نسبت داده شده، پیوسته متوجه انسانها می‌سازند، بنابراین، با توجه به این دیدگاه ملائکه حقیقتاً پیام آورانی هستند که هر دستوری را از آسمان به زمین می‌آورند. پس جبرئیل مژده تولد دو فرزند (عیسی و یحیی) را می‌دهد (لوقا: ۱: ۱۹ و ۲۶) و گروهی از سپاهیان آسمان در شب میلاد مسیح وارد می‌شوند (لوقا: ۹: ۱۴) و دسته ای دیگر قیامت را اعلام می‌کنند (متی: ۲۸: ۷۵) و برای رسولان معنای صعود را تفسیر می‌کنند (اعمال رسولان: ۱۰: ۱-۱۱) و یاری کنندگان مسیح در نجات انسانهای (نیکوکار) هستند (عبرانیان: ۱: ۱۴) و به نگاهبانی از بشر می‌پردازند (متی: ۱۸: ۱۰، اعمال رسولان: ۱۲: ۱۵) و درود قدیسان را به پیشگاه خداوند عرضه می‌نمایند (رؤیا: ۵: ۸، ۸: ۳) و روح نیکوکاران را به بهشت می‌برند (لوقا: ۱۶: ۲۲) و برای حمایت از کنیسه میکائیل را همراهی می‌کنند و به پیکار با شیطنانی که سابقه نبرد با او از آغاز آفرینش بوده است می‌پردازند (رؤیا: ۱۲: ۱-۹) (نجیب، بی تا).

بنابراین، از دیدگاه مشترک حاکم میان ادیان ابراهیمی در مورد فرشتگان، باید گفت که با توجه به استعاری بودن زبان، متون مقدس گر چه در ظاهر با یکدیگر اختلاف دارند اما یک حقیقت مشترک را بیان می‌دارند و البته زبان قرآن در این جهت بسیار گویاتر و متقن تر است؛ اما در رابطه با نگاه به

تر از فرشتگان قرار گرفته است. او نسبت به قدرت، تحرک و دانش، محدودتر از فرشتگان است و او نسبت به مرگ در امان نیست. ولی در نقشه خدا، سرنوشت انسان قرار گرفتن تاج جلال و اکرام بر سر وی می‌باشد. محدودیت بدنی و فکری او کاملاً برداشته شده و او در جهان سرافراز خواهد شد (مک دونالد، تفسیر رساله عبرانیان: ۱۳). ۱۰- به سبب فرزند خدا بودن این استحقاق را می‌یابد که فرشتگان بر او سجده نمایند (عبرانیان: ۱: ۶-۷). مک دونالد در تفسیر آیه می‌نویسد: سومین جنبه که از طریق آن مسیح از فرشتگان برتر است این می‌باشد که او مورد پرستش آنها واقع می‌شود و آنها پیغامبران و خدمتگزاران او هستند. برای اثبات این نکته، نویسنده از تثبیه ۴۳: ۳۲ و همچنین از مزمو ۷: ۹۷ نقل قول می‌کند. آیه‌ای که در تثبیه یافت می‌شود به زمانی نظر می‌اندازد که او به عنوان نخست زاده به جهان آمد. به بیانی دیگر، این به ظهور ثانوی مسیح اشاره دارد. در آن زمان او به طور عمومی مورد پرستش قرار خواهد گرفت و به وسیله فرشتگان نیز مورد ستایش و پرستش خواهد بود. این می‌تواند فقط بدین معنا باشد که او خداست. پرستش هر کسی یا چیزی به غیر از خدای حقیقی بت پرستی است. ولی خدا در اینجا فرمان می‌دهد که خداوند عیسی مسیح باید به وسیله فرشتگان پرستیده شود (مک دونالد، تفسیر کتاب عبرانیان: ۱۰). همچنین (ر.ک. به: مزمو ۹۷: ۷). ۱۱- تا هنگام قیامت خداوند (پدر) او را در مقامی برتر از ملائکه می‌نماید (افسیان: ۱: ۲۰-۲۱). ۱۲- ملائکی که خدا آنها را در مسیح و به سبب او و برای او، آفریده است (کولسیان: ۱: ۱۶). مک دونالد در تفسیر این آیه می‌نویسد: آیه ۱۶ به طور قطعی عنوان می‌کند که خداوند عیسی یک موجود آفریده شده نمی‌باشد بلکه او خودش خالق است. در این آیه ما می‌آموزیم که همه چیز، کل جهان و مخلوقات، نه فقط به وسیله او آفریده شدند بلکه برای او آفریده شدند... او یک شخصیت از ذات خدا است که از طریق او عمل آفرینش ظاهر شد (مک دونالد، تفسیر کتاب کولسیان: ۱۵). ۱۳- همه به ربوبیت او

انبیاء نیز باید گفت: «انبیاء سخنگویان الهام یافته از آسمان برای خدا بودند. ایشان تحت عنوان خادمین یهوه نامیده شده‌اند. توانایی روحانی خدمت ایشان در عهد عتیق حفظ شده است ولی خدمت ایشان جزئی و ناقص بوده است. هر کدام از انبیاء قسمت خاصی از مکاشفه خدا را به انجام رسانیدند ولی در هیچ موردی این مکاشفه کامل نبوده است (البته مسلمین اعتقاد به اتمام وحی و ختم نبوت پس از پیامبر اسلام دارند). ایشان به طرق مختلف با مردم ارتباط برقرار می‌ساختند، از قبیل شریعت، تاریخ و نبوت. گاهی شفاهی و گاهی مکتوب. بعضی وقت‌ها به وسیله رویاها، خواب‌ها، نشانه‌ها یا اعمال نبوتی. ولی از هر روشی استفاده می‌کردند، نکته در این است که مکاشفه قبلی قوم یهود مقدماتی، پیش رونده و به لحاظ چگونگی نمایش، متنوع بوده است. انبیاء تنها کانال‌هایی بودند که از طریق آنها کلام آسمانی گفته می‌شد» (مک دونالد، بی تا: ۷) بنابراین، می‌توان گفت که در محتوای دعوت انبیاء اشتراک وجود دارد: *إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ (النساء، ۱۶۳)* اگر چه در گذر زمان اختلافاتی در تشریح داشته‌اند.

نتیجه

پیروان عهدین همانند مسلمانان وجود فرشتگان را یکی از اصول ایمانی و از مهمترین ارکان هستی می‌دانند. و از آنجا که عهد قدیم اشکالی متناسب با داستانهای اساطیری شروق را در بیان وحی خدای واحد به کار برده است، در موارد زیادی مشاهده می‌شود که ملک و سلطنت خداوند، با وصف استعاری و بسیار مشابه قرآن که از وصف ملائکه در پیشگاه خدا همچون پادشاهان رژه می‌روند (الفجر، ۲۲)، همانند سلطنت پادشاهان شرقی توصیف شده است. در کتاب مقدس از فرشتگان بسیار نام برده شده است. در عبرانیان آمده است، تعداد فرشتگان بی شمار است و در واقع نمی‌توان آنها را برشمرد. فرشتگان کارهای بسیاری نیز به انجام می‌رسانند، از جمله: خبر تولد یحیی... نیایش خداوند مهمترین وظیفه‌ای است که به فرشتگان نسبت داده می‌شود (اول اخنوخ: ۴۰) واسطه بودن آنان

میان خداوند و انسان وظیفه بسیار مهم دیگری است که بر عهده فرشتگان نهاده شده است. نقش مهم دیگر، نقش شفاعت کننده آنان و التماس آنان در برابر خداوند برای انسان است (اول اخنوخ، ۲: ۹ و ۴: ۴) گاه انسان ملتسمانه از فرشتگان می‌خواهد که حاجت وی را به درگاه خدا منتقل کنند (اول اخنوخ، ۹: ۲) فرشتگان همچنین در مقام مخالفت با «فرشتگان بشر» که مایلند در عرش الهی به عنوان دادیار عمل کنند ظاهر می‌گردند. فرشتگان حامل و واسطه قوانین شریعت از جانب خداوند برای موسی هستند (ایوب نبی ۱: ۲) اشاره ویژه به حضور فرشتگان به هنگام وحی بر موسی در سینا در ترجمه سبعینی سفر تثنیه (۲۳: ۲) آمده است. با این وجود هیچ نشانه‌ای از آیین‌های فرشتگان در یهودیت رسمی دیده نمی‌شود (هارولد، ۱۹۹۶، ج ۲: ۹۵۶) پس از دوران اسارت (در بابل) می‌بینیم که وظایف ملائکه تخصصی تر می‌گردد و توصیفات ادبی که از ملائکه صورت می‌گیرد با نقش و جایگاه آنها، متناسب تر می‌شود اعم از اینکه ملائکه نیکوکار باشند یا از شیاطین و ابلیس شمرده شوند (نجیب، بی تا، ص) پیروان عهدین، ماهیت فرشتگان را به تناسب رتبه یا وظیفه‌شان گوناگون ارزیابی کرده‌اند، لذا پاره‌ای را از جنس آتش و پاره‌ای را از جنس قوا و پاره‌ای را مجرد و پاره‌ای را از شیاطین دانسته‌اند به سبب بیان گوناگون و متنوعی که در کتاب مقدس از وظایف فرشتگان صورت گرفته است وظایف فرشتگان در کتاب مقدس با ذکر جزئیات و بسیار مفصل‌تر از قرآن بیان شده است. در مواردی در کتاب مقدس وظایفی از قبیل آموختن زبان به ملل جهان (پیدایش ۱۰: ۲۵)، برای فرشتگان، اشاره شده است و به دلیل بیان وظایف بعضاً متضاد برای فرشتگان، در کتاب مقدس تصویر روشنی از عملکرد فرشتگان ارائه نمی‌شود. طبیعت ناقص فرشتگان اغلب مورد تاکید قرار می‌گیرد. هر چند آنان جاودانه هستند (کتاب اول اخنوخ، ۱۵: ۶). وجود ایشان مقدم بر آفرینش نیست آنان در روز اول خلقت آفریده شدند (کتاب ایوب ۲: ۱) یا بر اساس مأخذ دیگری (کتاب دوم اخنوخ، ۲۶) در روز دوم. آنها نه تنها

واقف به همه امور نیستند بلکه گاه پاسخی برای پرسش‌هایی که از آنان می‌شود ندارند و مجبورند به جهل خود اعتراف کنند (عزرا، ۴: ۵۱). البته این امر به دلیل استفاده از زبان استعاره است و مفسرینی چون آنتونیوس فکری اطلاق این نسبت‌ها به فرشتگان را در قیاس با خداوند که کامل مطلق است جایز می‌دانند و نکته آخر اینکه به دلیل بیان استعاری عهد عتیق و قرآن در موارد متعدد بیانات آنها در باره فرشتگان اشتراک دارد. فرشتگان با «ارواح عناصر» نیز در ارتباطند (مفهومی که بدون شک تحت تأثیر ادیان چند خدائی وارد دین یهود شده است) به عنوان مثال: فرشته روح آتش، فرشته روح باد، ابرها، تاریکی، برف، تندر، رگبار و روشنائی (ایوب ۲: ۲) عهد جدید عین تعبیر و اصطلاحاتی که معاصرین یهودی‌اشان به طور تقلیدی و از کتب مقدس دریافته بودند را به کار بسته است و بدینگونه به معرفی رؤسای ملائکه (اول تسالونیکیان ۴: ۱۶ و یهودا، ۹) و کروبیان (عبرانیان ۹: ۵) و ساکنان عرش و صاحبان سروری و ریاست و پادشاهی (کولسیان ۱: ۱۶) پرداخته و در بخشی دیگر صاحبان فضیلت و کمال (افسیان ۱: ۲۱) را به آنها افزوده است اما این رتبه بندی سلسله وار که با تعبیر و درجات متفاوتی همراه است از عقیده خاصی پیروی نمی‌کند بلکه همان شیوه عهد قدیم بطور جسته گریخته بر این کتاب (عهدجدید) حاکم است جزاینکه پیروان عهد جدید در شکل وحی خاص مسیحی آنها را مرتب نموده‌اند. امروزه به عقیده کلیسای کاتولیک، فرشتگان موجوداتی مجرد از ماده هستند و آفرینش ایشان پیش از آفرینش انسان است. آنها دارای سلسله مراتب هستند و محافظ انسانند، درود و تحیت و به معنی دیگر پرستش بعضی از فرشتگان در کلیسای مسیحیت رایج است، و از آن جمله پرستش میکائیل، فرشته جنگجو است (مصاحب، ۱۳۴۵، ج ۲: ۱۸۷۸). در مآثورات یهودی، جبرئیل که تصور می‌شود از آتش ساخته شده، در کنار میکائیل، اوریل و رافائل جزو چهار فرشته ای است که در اطراف عرش اند. به علاوه، او در زمره فرشتگان ملاقات کننده با ابراهیم و نیز ویران

کننده سدوم (از فرای قوم لوط) دانسته شده است». آنچه‌آن که مشاهده می‌شود رأی یهودیت و مسیحیت درباره فرشتگان بسیار متناقض و مبهم است. ماهیت ملائکه در طیفی وسیع از ماده تا تجرد و از خداوند تا حیوانات و اشیاء تغییر می‌کند و معرفی می‌شود. عدم دستیابی به یک تعریف صحیح و روشن از این موجود آسمانی سبب شده تا علاوه بر فرقه صدوقیان یهود که بکلی وجود فرشتگان را منکر شدند. امروزه نیز جنبش‌های اصلاح طلب یهودیت معاصر و برخی از بخش‌های جنبش محافظه کار، همه اشارات به فرشتگان را در نیایش‌ها و مناجات نامه‌ها حذف کنند و اگر برخی از موارد را حفظ کرده‌اند آنها را در مفاهیمی اساطیری و شاعرانه تفسیر می‌کنند. به عقیده آنان اعتقاد به وجود فرشتگان با دریافت‌های نوین از جهان و خدا همخوانی ندارد و نمی‌تواند با عقل‌گرایی مدرن‌سنجی داشته باشد (موسوی گرمارودی، ۱۳۸۷: ۲۱۰) در کتاب گنجینه تلمود فرشتگان دارای اختلاف رأی و استقلال هستند: «حتی اگر نهصد و نود و نه فرشته به محکومیت فردی رأی دهند، و فقط یک فرشته به براءت او رأی دهد، ذات قدوس متبارک شاخص ترازوی عدالت را به نفع او متمایل می‌سازد» (کهن، ۱۳۸۲: ۴۴-۴۵)، همچنین آنها را پدید آمده از نهری از آتش بر می‌شمرد (همان: ۶۹) (دانیال، ۷: ۱۰) بنابراین، گرچه کسانی مانند ابن میمون به تاویل و تفسیر نقل‌های مخالف و بعضاً متعارض کتاب مقدس در توصیف فرشتگان پرداخته‌اند و در مواردی این توصیفات مشابه توصیفات قرآن است، اما امتیاز قرآن در این است که اولاً: متن قرآن از این تعارضات به دور است و اگر هم تعارضی ظاهری در آن دیده شود، به دلیل آنکه شیوه بیان قرآنی معمولاً اختصار و بیان کلیات است، موارد آن بسیار کمتر از عهدین است و به دلیل اینکه لفظ به لفظ متن آن وحیانی است، ظرفیت و صلاحیت تأویل و رفع تعارض را دارد و ثانیاً: بیان قرآن در توصیف ملائکه بیان تنزیهی است در حالی که متن عهدین در توصیف ملائکه در مواردی آنچه‌آن تجسیمی است که کسانی چون ابن میمون به سختی به توجیه و تأویل آنها

آنان و نیز نوشته‌های مشهور به اسم اینها را به دلیل هماهنگی با اهدافش برگزیده باشد به یک معنا، "هرمنوتیک" کار اصلی فیلون در طول حیات بود.

۴- (Qeddis Agustinus) ۴۳۰-۳۵۴، مجتهد کلیسا، متوفی در آفریقای شمالی. متألهان مسیحی اعم از کاتولیک و پروتستان او را استاد الهیات می‌دانند و از آثارش استفاده‌های فراوان برده‌اند (ر.ک. به دائرة المعارف مصاحب، ۱۳۴۵، ج ۱: ۳۰۷).

۵- (Skolastik) عنوان تفکرات و نظریات و مباحث فلسفی، کلامی که در مدارس قرون وسطی از زمان شارلمانی تا آغاز رنسانس، تابع و مروج آن بودند... فلسفه اسلامی و یهودی را از جهت ارتباط و تأثیر آن در فلسفه قرون وسطی، فلسفه مدرسی می‌خوانند (همان ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۷۱۸).

۶- (Tomas akuinas) معروف به حکیم آسمانی (۱۲۷۴-۱۲۲۵) فیلسوف ایتالیایی، بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیک و واضع دستگاه فلسفی که پاپ لوئی هشتم آنرا فلسفه رسمی مذهب کاتولیک اعلام کرد وی معتقد بود که الهیات و عاوم نمی‌توانند متناقض باشند زیرا حقیقت قابل تجزیه نیست. براساس این فکر دست به کار تلفیق فلسفه ارسطو با عقاید مسیحی شد. ترکیبی که از این دو به عمل آورده است، از بزرگترین کارهایی است که در فلسفه صورت گرفته است و برجسته‌ترین مرحله فلسفه مدرسی، به شمار می‌رود (همان، ۱۳۴۵، ج ۱: ۶۹۱).

۷- Encyclopedia Judaica, v2, p.956.

۸- در اسطوره شناسی، قهرمانی که کشت و زرع را به انسان آموخت.

۹- نک. دانشنامه معیار کتاب مقدس، ذیل "Gabriel"؛ دایرة المعارف جدید کاتولیک، ذیل "Gabriel, Archangel".

پرداخته‌اند و ثالثاً: ملائکه در قرآن در تمام موارد مظهر قدرتمندی و تدبیر رب العالمین هستند در حالی که در عهدین در مواردی فرشتگان عصیانگر معرفی شده‌اند. رابعاً: متن کتاب مقدس با متون حدیثی ما قابل مقایسه است نه با قرآن که متنی صد در صد وحیانی است به گونه‌ای که تک تک حروف آن توسط خدا تألیف یافته است. تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (الحاقه، ۴۷-۴۳). فرو فرستاده‌ای است از جانب پروردگار عالم های آفریدگان. و اگر او برخی سخنان را بر ما ببندد. حتما او را به کیفر آن به چنگ قدرت بگیریم، آنگاه رگ قلب او را ببریم و در آن حال هیچیک از شما (کیفر را) از او مانع نتواند شد.

پی نوشت‌ها

- ۱- ظاهراً (انسانهای با ماهیت ملکوتی و ربانی) مراد است.
- ۲- مرد
- ۳- تلاش برای به کارگیری مفاهیم فلسفی یونانی به نفع اعتقادات یهودی، به وسیله فیلون یهودی (حدود ۲۰ ق. م- ۴۰ ق. م) انجام گرفت. وی عضو برجسته جامعه بزرگ اسکندریه بود. فیلون عالمی که تعالیم یونانی و یهودی را با هم درآمیخت فیلسوفی با دیدگاهی به غایت مشکل است. همچنین اطلاعات ما در مورد عقاید و تفکرات یهود در دوران پس از کتاب مقدس که می‌توان فرض کرد دیدگاه فیلون را حداقل تا حدی و شاید به نحوی تعیین کننده شکل داشته باشند، ناکافی است. به هر حال، به نظر می‌رسد فیلون با تورات شفاهی (۲) آشنایی داشته است که در زمان او و عمدتاً به وسیله "فریسی‌ها" فلسطینی رشد کرد و بعد ها در میشناه و دیگر آثار متعلق به نوشته های تلمودی به شکل مکتوب ثبت شد. او همچنین از "اسن‌ها" که بسیاری از آنها را تمجید کرده است آگاهی داشت. حتماً فیلون برخی عقاید کلامی فرقه دانش اخلاقی

۸- سلیمانی، عبدالرحیم، کتب ابوکریفایی عهد قدیم، مجله هفت آسمان شماره ۱۳۷۹، ۵ ش.
۹- عقیلی، علیرضا، نگرشی تطبیقی به قرآن و انجیل، نشریه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۱۳۷۶، ۱۶ ش.
۱۰- فکری، آنطونیوس، تفسیر کتاب مقدس، شبکه الكنيسة، بی تا.

۱۱- کهن، آبراهام، گنجینه تلمود، ترجمه: فریدون گرگانی، ترجمه و تطبیق با متون عبری یهوشوع، اساطیر، تهران: ۱۳۸۲ ش.

۱۲- مصاحب، غلامحسین، دائرة المعارف فارسی، بی نا، تهران: ۱۳۴۵ ش.

۱۳- مک دونالد، ویلیام، تفسیر کتاب مقدس برای ایمانداران، رساله به عبرانیان، بی نا، بی تا.

۱۴- موسوی گرمارودی، سید مرتضی، فرشتگان در آینه قرآن و حدیث و ادیان الهی دیگر، بی نا، ۱۳۸۷ ش.

۱۵- نجیب، آنطونیوس، المعجم اللاهوتی الكتابی، الطبعة الثانية، بیروت: دارالمشرق، بی تا.

۱۶- یوسف القس، صموئیل، المدخل الى العهد القديم، القاهرة: دارالثقافة، ۱۹۹۳ م.

منابع انگلیسی

1-Harold Louis Ginsberg. Michael and Gabriel. Encyclopedia judaica. House Jerusalem. Ltd Israel. 1966, v2, p.956.

2-Encyclopaedia judaica. v.2. p.952.

۱۰- رجوع کنید به دانشنامه معیار کتاب مقدس، همان.
۱۱- رجوع کنید به دائرة المعارف جودائیکا، ذیل

"Michael and Gabriel"

۱۲- نک به: دایرة المعارف جودائیکا، ذیل " Michael and Gabriel

۱۳- در گنجینه تلمود در ادامه آمده است که این نهر از عرق حیوت (نوعی فرشته آسمانی) در موقع حمل اورنگ جلال الهی، بیرون می‌تراود (برشیت ربا، ۷۸: ۱) فرضیه فوق مورد تردید و اعتراض قرار گرفته و فرضیه‌های دیگری ارائه شده است: از هر سخنی که توسط ذات قدوس متبارک ادا می‌شود، یک فرشته به وجود می‌آید و بنا به نظر دیگری فرشتگان از همان عناصری که آسمانها را تشکیل داده اند به وجود آمده اند.

منابع

۱- آل اسحاق خوئینی، علی، آشنایی با مکتب وحی: مسیحیت، قم: بی نا، ۱۳۶۴ ش.

۲- ابن میمون الاندلسی، موسی، دلالة الحائرین، تحقیق حسین اتای، القاهرة: مكتبة الثقافة، ۲۰۰۶ م.

۳- الدر، جان، باستان شناسی کتاب مقدس، ترجمه سهیل آذری، تهران: نورجهان، ۱۳۷۵ ش.

۴- الغفالی، بولس، المدخل الى كتاب المقدس، بیروت: منشورات المكتبة البولسية، بی تا.

۵- بطرس، عبدالملک، قاموس الكتاب المقدس، القاهرة: دارالثقافة، بی تا.

۶- حبیب، سعید، المدخل الى الكتاب المقدس، القاهرة: دارالتألیف و النشر الاسقفیة، بی تا،

۷- سلیمانی، عبدالرحیم، کتاب مقدس، قم: انجمن معارف اسلامی، بهار ۱۳۷۸ ش.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۱۴۸-۱۳۷

معناشناسی اوصاف الهی از نگاه ابن سینا در پاسخ به مسأله زبان دین

فاطمه سلیمانی*

چکیده

یکی از پرسش‌های دیرین در علم کلام و فلسفه، چگونگی فهم و تحلیل معانی اوصافی است که بین خدا و انسان مشترک است؛ آیا این اوصاف با معانی انسانی و متعارف به خداوند حمل می‌شوند یا این که واجد معنای دیگری هستند؟ این پرسش که ابتدا ناظر به اوصاف الهی بود. بعدها گسترش یافت و همه گزاره‌های دین را در بر گرفت و به این ترتیب نظرات مختلفی در مورد زبان دین پدید آمد. این نظرات تحت دو دیدگاه کلی تقسیم می‌شوند: ۱- دیدگاه معناداری زبان دین؛ ۲- دیدگاه بی‌معنا بودن زبان دین. در مقابل کسانی که برای گزاره‌های دینی معنای حقیقی قائل هستند، عده‌ای زبان دین را نمادین و سمبلیک می‌دانند و عده‌ای نیز معنای کارکردی برای آن در نظر می‌گیرند و عده‌ای نیز به کلی گزاره‌های دینی را فاقد هرگونه معنایی می‌دانند. در این مقاله دیدگاه‌های مختلف فیلسوفان دین غربی مورد ارزیابی و تحلیل قرار می‌گیرد و در پایان نگرش ابن سینا در این موضوع ارائه می‌گردد. البته در فلسفه اسلامی این مسأله تحت عنوان «شناخت صفات خدا» مطرح می‌شود و در این ارتباط سه نظریه: ۱- تعطیل، ۲- تشبیه، ۳- تشبیه در عین تنزیه، معرفی می‌گردد که به نظر می‌رسد نظریه سوم مورد تأیید فیلسوفان اسلامی به خصوص ابن سینا است. از نظر ابن سینا اتحاد مفهومی و مصداقی صفات که در اثر تنزیه ذات و صفات الهی از نواقص و امور عدمی حاصل می‌شود زمینه شناخت صفات الهی از طریق شناخت ذات و صفات خود و تنزیه و تعمیم آن به خداوند فراهم می‌شود.

واژه‌های کلیدی

زبان دین، صفات الهی، تحقیق پذیری، ابطال پذیری، زبان نمادین، بازی‌های زبانی، تشبیه در عین تنزیه، عینیت ذات و صفات، ابن سینا.

طرح مسأله:

سنت‌های دینی بزرگ همواره از یک زبان طبیعی استفاده می‌کنند و باورهای دینی خود را در قالب آن زبان عرضه می‌نمایند. زبان در صورتی دینی می‌گردد که اهداف متبوع دین را تعقیب نموده و باورهای گوناگون دینی را بیان کند. دینی بودن، ویژگی نوع خاصی از زبان نیست، بلکه ویژگی طریقی و شیوه‌ای خاص از کاربرد هر واژه یا جمله‌ای در درون زمینه‌ای از باورهای دینی یا آیین‌های عبادی است که برحسب آن همین واژه‌ها یا جملات نقش ویژه‌ای را ایفا می‌نمایند. به همین دلیل بسیاری از فیلسوفان دین به همان اندازه که از زبان دین سخن می‌گویند، به همان میزان درباره «کاربردهای دینی زبان» نیز سخن می‌گویند.

فیلسوفان به دو دلیل عمده، زبان دین را مورد توجه قرار داده اند؛ دلیل نخست آن است که آنان به مسأله معنا علاقه‌مندند و می‌خواهند بدانند که الفاظ راجع به خداوند چگونه افاده معنا می‌کنند. فیلسوفان درصدد پاسخ به این پرسش هستند که چگونه با کلماتی که برای سخن گفتن از پدیده‌های مخلوق به کار گرفته می‌شود، می‌توان به نحو معناداری درباره خداوند سخن گفت در حالی که مرتبه وجودی خداوند بسیار متعالی و برتر از مخلوق است.

دلیل دوم علاقه‌مندی فیلسوفان به بحث زبان دین آن است که آن‌ها در پی تحلیل و ارزیابی اعتقادات دینی هستند و البته اعتقادات در قالب گزاره‌ها بیان می‌شوند. درک زبانی که محمل بیان اعتقادات دینی گوناگون است، برای درک همه جانبه خود آن اعتقادات ضرورت دارد و مقدمه پژوهش‌های فلسفی بعدی است (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۵۴-۲۵۵).

بر همین اساس بحث درباره زبان دین به دو گونه خاص و عام مطرح شده است؛ گونه خاص آن مربوط به مفاهیمی است که درباره صفات و افعال خداوند به کار می‌رود؛ مانند خداوند دانا و مهربان است.

گونه عام زبان دین همه‌ی گزاره‌های دینی را شامل

می‌شود؛ خواه مربوط به اوصاف و افعال خداوند باشد و خواه مربوط به رخدادهای تاریخی، طبیعی یا تعلیم اخلاقی، رفتاری و غیره باشد.

از دو مسأله یاد شده آنچه بیشتر مورد بحث و گفتگوی فلسفی و کلامی قرار می‌گیرد، مسأله نخست است. این مسأله هم در الهیات مسیحی و هم در کلام و فلسفه اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد.

به طور کلی دیدگاه‌ها در این بحث به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته از آن‌ها که زبان دین را معرفت بخش می‌دانند و دسته دیگر، آن‌هایی هستند که زبان دین را معرفت بخش نمی‌دانند.

دیدگاه‌های معرفتی در کلام مسیحی شامل نظریه تمثیل و نظریه پیرایش زبانی می‌شود ولی در کلام اسلامی به دو نظریه تشبیه و نظریه تشبیه در عین تنزیه تقسیم می‌شود.

دیدگاه‌های غیرمعرفتی در کلام مسیحی شامل سه نظریه: ۱- پوزیتیویسم منطقی، ۲- فلسفه تحلیل زبانی، ۳- نمادگرایی یا تفسیر نمادین می‌شود و در کلام اسلامی شامل نظریه تنزیه صرف یا نظریه تعطیل عقول می‌گردد.

محور اصلی در این مقاله ارایه پاسخ ابن سینا به مسأله زبان دین است. با توجه به این که این مسأله از مسایل جدید در علم کلام است ابن سینا صریحاً به طرح آن نپرداخته ولی می‌توان از طریق بررسی و تحلیل نظرات او در خصوص رابطه صفات الهی با ذات و وحدت ذات و صفات و نیز بحث امکان شناخت صفات الهی، پاسخی استوار و متقن به مسأله چگونگی کاربرد زبان بشری در توصیف خداوند، بدست آورد.

فیلسوفان غربی و زبان دین**نظریه تمثیل**

متفکران بزرگ قرون وسطی به خوبی می‌دانستند که اگر برای سخن گفتن از خالق، از زبان ناظر به مخلوقات استفاده کنیم، با دشواری‌هایی مواجه می‌شویم. مسأله آن‌ها معناداری زبان دین نبود اما می‌دانستند که توضیح معنای این زبان کار دشواری است. پرسش آن‌ها در مورد

چگونگی شناخت خداوند و اسماء صفات او بود. توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) برای حل این مسأله، نظریه‌ای مشهور به نام نظریه «تمثیل» یا «حمل تمثیلی»^۱ را عرضه کرد.

پیش فرض این نوع تمثیل این است که میان صفات و افعال خداوند و صفات و افعال انسان شباهت‌هایی وجود دارد. در دو جمله «سقراط حکیم است» و «خداوند حکیم است»، سقراط با آنچه حکیم بودن خوانده می‌شود، نسبتی خاص دارد و این نسبت با نسبتی که خداوند با حکیم بودن دارد، واجد نوعی شباهت است. ما «حکیم بودن» را از آن حیث به خداوند نسبت می‌دهیم که میان فعل حکیمانه خداوند و فعل حکیمانه مخلوقاتش شباهتی می‌یابیم. اما در این دو جمله، «حکیم بودن» مشترک معنوی نیست؛ زیرا انسان و خدا مصداق دو نحوه متفاوت از «حکیم بودن» هستند. سقراط به نحوی حکیم است که یک انسان می‌تواند حکیم باشد، حکمت او با نحوه بودن مخلوقانه‌اش متناسب است یعنی محدود و متناهی است؛ حکمت خداوند نیز با نحوه بودن او متناسب است یعنی نامتناهی است (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۵۸).

مسأله معناداری و تحقیق پذیری

فیلسوفان سنتی دین همواره اطمینان داشته‌اند که می‌توان به نحو معناداری درباره خداوند سخن گفت. اما در اوایل قرن بیستم گروهی از فیلسوفان که پوزیتیویست‌های منطقی نامیده می‌شدند، این اطمینان را جداً مورد تردید قرار دادند. آن‌ها نظریه‌ای را بسط دادند که معنای زبان را در گرو مشاهده تجربی می‌دانست.

پوزیتیویست‌ها مدعی بودند گزاره‌هایی که قابل تحقیق تجربی نباشند، فاقد معنای معرفت بخش هستند. بنابراین بخش اعظم زبان عرفی و زبان علمی معنادار هستند ولی زبان دین چون به ضابطه تحقیق پذیری تن در نمی‌دهد، از این رو کاملاً بی معناست. مطابق دیدگاه آنان تمامی

گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی به کلی بی معنا هستند. اساس استدلال پوزیتیویست‌ها را می‌توان در قیاس زیر خلاصه کرد:

- (۱) احکام ناظر به واقع تجربی‌اند؛
 - (۲) احکام تجربی مشمول اصل تحقیق‌پذیری (یا ابطال‌پذیری) اند؛
 - (۳) گزاره‌های دینی مشمول اصل تحقیق‌پذیری (یا ابطال‌پذیری) نیستند؛
- : (= پس) گزاره‌های دینی، احکام ناظر به واقع نیستند (صادقی، ۱۳۸۳: ۷۶).

نقدی که بر نظریه تحقیق‌پذیری وارد است، این است که گزاره‌های کلی و قوانین علمی که از ویژگی کلیت و جهان‌شمولی برخوردار هستند، به هیچ وجه قابل تحقیق و آزمون تجربی نبوده و هیچ راهی برای اثبات صدق یا کذب قطعی آن‌ها وجود ندارد.

ایان باربور در این مورد می‌گوید: «نه تنها دین و اخلاق بلکه خود نظرات علمی نیز به لحاظ تجربی تحقیق‌پذیر نیستند، بلکه یک هیأت خوشه‌واری از مفاهیم و داده‌ها در زمینه مشترکی و در شبکه درهم تنیده‌ای که همزمان از معیارهای عقلی و فلسفی استفاده می‌کنند، آزموده می‌شود» (باربور، ۱۳۶۲: ۲۷۸-۲۷۹).

تحلیل کارکردی زبان دین

عده‌ای از متفکران معتقد هستند که بحث درباره معنای ناظر به واقع زبان دین، بحثی کم اهمیت یا نامربوط است و از این رو اگر چارچوب پوزیتیویست‌ها را برای بحث درباره زبان دین بپذیریم، خطا کرده‌ایم. به نظر آن‌ها سخن ناظر به خداوند غیر از اخبار از واقع جنبه‌های مهمتری نیز دارد. این فیلسوفان از ورود به بحث اثبات یا ابطال، امتناع کردند و به «تحلیل کارکردی»^۲ روی آوردند. آن‌ها در این راستا از لودویگ ویتگنشتاین^۳ (۱۸۹۹-۱۸۵۱) پیروی

1- Functional Analysis
2- Ludwig Wittgenstein

1- analogical predication

دیدگاه ویلیام آلتون (متولد ۱۹۲۱) درباره این که چگونه می‌توان به نحو حقیقی از خداوند سخن گفت، شبیه دیدگاه آکوئیناس است. به اعتقاد آلتون تمایزی که آکوئیناس میان «نحوه دلالت» (یعنی صورت زبان ما) و «کمال مورد دلالت» (یعنی واقعیتی که درباره آن سخن می‌گوییم) می‌افکند، کلیدی برای حل مشکلات ما در این زمینه است. آلتون می‌پذیرد که زبان ما برای سخن گفتن از خداوند قاصر است. ساخت این زبان (یعنی ساخت «موضوع - محمول») مبتنی بر فرض تمایز میان عین و اوصاف آن است. بنابراین، پس از حمل محمول بر موضوع، موضوع موجودی متمایز از سایر انواع موجودات می‌شود، اما خداوند صرف الوجود است؛ ذاتی الهی است که در او هیچ تمایزی راه ندارد و مصداق هیچ نوعی از وجود نیست. خداوند عین وجود است در حالی که مخلوقات صرفاً واجد وجودند، از این رو زبان انسان برای سخن گفتن از صرف الوجود چندان مناسب نیست. به عنوان مثال، وقتی که علم را به خداوند نسبت می‌دهیم گویی میان خداوند و صفت علم تمایزی هست نظیر تمایزی که میان مخلوقات و علم شان وجود دارد. اما این تمایز، تمایزی واقعی در خداوند نیست بلکه صرفاً یکی از ویژگی‌های زبان ماست (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۷۶).

اما این سخن بدین معنا نیست که الفاظ بشری ما برای بیان مضمون خاص خود قاصر باشد، یعنی ممکن است واقعیتی اصیل وجود داشته باشد که واژه‌های زبان ما ناظر به آن باشند؛ هیچ دلیلی ندارد که مفاهیمی نظیر علم، قدرت، حکمت ذاتاً غیرقابل انصاف به خداوند باشند. ممکن است بتوانیم مفاهیمی نظیر علم، قدرت، عشق را پالایش کنیم، یعنی آن‌ها را از تمامی ویژگی‌های مخلوقانه‌ای که متناسب با زمانمندی، جسمانیت و غیره است، بپیراییم و هسته‌ای از معنا را باقی نگاه داریم که قابل اطلاق بر خداوند باشد. چنین واژه‌های پیراسته‌ای را می‌توان به نحو حقیقی بر خداوند اطلاق کرد و با استفاده از آن‌ها گزاره‌هایی صادق درباره‌ی خداوند پدید آورد

کردند. براساس این دیدگاه معنای یک واژه یا جمله همان کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد. در این تئوری واژه‌ها مانند مهره‌های شطرنج هستند و معنای یک مهره همان نقشی است که در بازی دارد (هاوسون، ۱۳۷۸: ۹۵-۱۰۴).

این فیلسوفان، به جای بیان شروط معناداری که زبان را با واقعیتی بیرونی مرتبط می‌کند، کوشیدند کارکردهای زبان دین را دریابند. آن‌ها می‌خواستند بدانند این زبان چه وظایفی را انجام می‌دهد. آن‌ها دریافتند که زبان، پدیده‌ای اجتماعی و پیچیده است که خود را با مقاصد دائم‌التغییر انسانی تطبیق می‌دهد. زبان دین نیز در خدمت دسته‌ای از مقاصد خاص انسانی است. به رغم آن که فیلسوفان قائل به تحلیل کارکردی، درباره اصلی‌ترین کارکرد زبان دین اختلاف نظر دارند.

زبان دین، زبان حقیقی یا نمادین

اگر درباره خداوند به همان نحو سخن بگوییم که درباره مخلوقات سخن می‌گوییم، به ورطه تشبیه فرو خواهیم افتاد. به منظور پرهیز از این امر، تفاسیر متعددی ارائه شده که زبان دین را واجد معنای غیرحقیقی می‌دانند: عده‌ای «مدل‌های» دینی، عده‌ای دیگر «حکایات»، کسان دیگر «استعاره‌ها»، و دیگران «تمثیل‌ها» را گوهر اصلی گفتار دینی می‌دانند. در واقع همه این دیدگاه‌های گوناگون، سخنان ناظر به خداوند را تفسیری نمادین^۱ می‌کنند (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۷۵).

بسیاری از فیلسوفان^۲ معتقدند که کلام ناظر به خداوند اساساً نمادین و به نحوی تحویل ناپذیر، استعاری است و بنابراین، به احکام حقیقی قابل ترجمه نیست. این اعتقاد از یک مسأله وجودشناختی مهم نشأت می‌گیرد و آن این که خداوند موجودی «متعالی» یا «به کلی دیگر» است.

زبان دین و پالایش زبانی

^۱ - Symbolic

^۲. پل تیلیخ، کارل بارت، جان مک مورای، امیل بروئر و رودولف اوتو از آن جمله متفکران هستند.

(همو: ۲۷۹).

زبان دین در نزد اندیشمندان اسلامی

در فرهنگ اسلامی راه شناخت خداوند بر عقل بشری گشوده است؛ ولی توانایی عقل در شناخت خداوند محدود است و درک کنه ذات و صفات خداوند در ظرفیت عقل نمی‌گنجد. حضرت علی (ع) در این باره می‌فرماید: لا یطلع العقول علی تحدید صفته و لم تحجبها عن واجب معرفته (نهج البلاغه، خطبه ۴۹).

مسأله زبان دین (گزاره‌هایی که بیان‌کننده صفات و افعال الهی هستند) در کلام و فلسفه اسلامی پیشینه دیرینه دارد، هر چند که این بحث تحت عنوان «شناخت صفات خداوند» طرح شده است. از آنجایی که بسیاری از صفات الهی در مورد خدا و انسان به صورت مشترک به کار برده می‌شود، سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا معانی اوصاف در هر دو کاربرد یکسان هستند یا آن که در هر مورد، معنا و مفهوم متمایزی دارند؟ در پاسخ به این پرسش سه دیدگاه عمده وجود دارد:

دیدگاه نخست: گروهی بر این باورند که نه تنها معنای اوصاف در کاربرد الهی و غیر الهی آن متفاوت است، بلکه اساساً آدمی راهی به سوی درک معانی صفات الهی ندارد. در نظر اینان، تنها کار ممکن آن است که اجمالاً به ثبوت صفات مذکور در قرآن و روایات، برای خداوند اعتراف کنیم؛ در حالی که از حقیقت معانی این صفات آگاهی نداریم.

دیدگاه دوم: این گروه معتقدند که تفاوت جدی میان معانی اوصاف الهی و اوصاف مخلوقات در میان نیست و آن دسته از صفاتی که هم بر خدا و هم بر مخلوقات او اطلاق می‌گردند، معنای کم و بیش واحدی دارند که در دو مورد یکسان است.

دیدگاه سوم: در این دیدگاه معانی اوصاف الهی با معانی اوصاف موجودات دیگر تفاوت دارد، اما این مطلب به معنای فهم ناپذیری اوصاف خداوند نیست، پیروان این نظریه با الهام از مضامین قرآنی و روایی، تحلیلی از معنای

صفات الهی ارائه می‌دهند که از یک سو، تنزیه و تعالی خداوند از نقایص و محدودیت‌های مخلوقات را در بردارد و از سوی دیگر، بر شناخت پذیری اوصاف او صحه گذارد (سعیدی مهر، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۹۹-۱۹۶).

ابن سینا و زبان دین

صفات الهی از نگاه ابن سینا

ابن سینا بحث از صفات خداوند را از وحدت ذات آغاز می‌کند. او با نفی هر گونه کثرت از ذات و اثبات وحدت محض و حقیقی خداوند، افقی در مقابل دیده‌گان مخاطبین خود باز می‌کند که در عین تأکید بر وحدت مصداقی ذات و صفات (و به تبع آن وحدت صفات با یکدیگر) زمینه طرح وحدت مفهومی صفات با یکدیگر و نهایتاً وحدت مفهومی ذات و صفات را فراهم می‌سازد.

شیخ در مقام استدلال بر وحدت مصداقی ذات و صفات بیان می‌دارد که واجب‌الوجود، صفات مختلف ندارد؛ زیرا در این صورت ذات او از اجزا تشکیل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف: ۷۴) از این رو صفات خداوند حقیقت واحدی هستند که تکثر ندارند (همو، ۱۳۷۹ الف: ۶۹).

وحدت صفات الهی

ابن سینا به وحدت صفات در مقام عین و واقع قایل است. او معتقد است، اتصاف ذات واجب به اوصاف، به گونه ای نیست که مستلزم تکثر و ترکیب در ذات واجب الوجود شود؛ چراکه ذات الهی دارای وجوب وجود است. وجوب وجود که از مهمترین اوصاف الهی است اقتضای آن دارد که هیچ نحو تکثر ذات راه نیابد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۲۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۵۶).

از نظر او با توجه به معنای اوصاف الهی، صفات عین یکدیگرند و بدین ترتیب هیچ گونه تکثری در ذات راه ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۳).

ابن سینا سعی دارد صفات الهی را به گونه ای معنا کند که با بساطت ذات واجب ناسازگار نباشد و ذات واجب از

تکثر صفات می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۲۱۸). از طرفی اگر اوصاف به عنوان اجزاء در ذات واجب تعالی تقرر داشته باشند، وجوب وجود او امری ذاتی نبوده بلکه وابسته به اوصاف محسوب می‌شود. علاوه بر این اگر ذات، حامل اوصاف باشد، اوصاف مقرر در ذات، یا وجوب وجود دارند و یا امکان وجود، در صورتی که وجوب وجود داشته باشند واجب الوجود شریک پیدا می‌کند و در صورتی که امکان وجود داشته باشند واجب از جهاتی ممکن می‌شود و این با وجوب همه جانبه واجب تعالی منافات دارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۱).

عینیت مفهومی صفات الهی

سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا همانگونه که صفات حق تعالی وحدت مصداقی و عینی دارند، از جهت معنا و مفهوم نیز دارای وحدت هستند؟ یا این که همانند صفات انسانی کثرت مفهومی دارند؟ اکثر حکما اسلامی معتقدند که صفات الهی مصداقاً وحدت دارند ولی مفهوماً متکثر هستند؛ علت این قول نیز تشابه مفاهیم این صفات با مفاهیم بشری است. آنها معتقدند همانطور که مفهوم دانستن با مفهوم توانستن و خواستن در انسان متفاوت است در خداوند نیز این مفاهیم به همین معنای بکار می‌روند و دارای مفاهیم و معانی مختلف هستند. گویی قایل به اشتراک معنوی در مفاهیم اوصاف الهی و بشری هستند. اما ابن سینا بر خلاف دیگر فیلسوفان معتقد است اوصاف الهی، نه تنها عینیت عینی و مصداقی دارند بلکه در مقام معنا و مفهوم نیز عین یکدیگر و مترادف هستند (همو، ۱۳۶۳: ۲۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۶۱).

ابن سینا معتقد است صفات باری تعالی، نه تنها اتحاد مصداقی با یکدیگر دارند بلکه اتحاد مفهومی نیز دارند (همو، ۱۳۶۳: ۱۹) از نظر او علم، قدرت، اراده، حیات و ... همه از نظر مفهومی یکی هستند. اراده واجب با علم او تغایر ذاتی و مفهومی ندارد و هر یک از علم و اراده عین

هر گونه ترکیبی به دور باشد (همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴) او اعتقاد دارد اگر صفات به گونه‌ای که وی تبیین می‌کند در نظر گرفته شوند هیچ گونه غیریت و تکثر در آنها وجود نخواهد داشت. او از وحدت اوصاف علم، اراده و قدرت یاد می‌کند: قدرت او عین علم اوست و اگر خواست او به ایجاد شیء تعلق گیرد، آن را ایجاد می‌کند و اگر نخواهد آن را ایجاد نمی‌کند (همو، ۱۳۷۱: ۲۹۸).

در مورد وحدت حیات و علم می‌گوید: حق تعالی حی است و حیات در انسان متوقف بر ادراک و فعل است، اما حیات واجب تعالی توقف بر چیزی ندارد؛ بلکه حیات او عین علم اوست (همو، ۱۳۶۳: ۲۰).

در مورد اراده می‌گوید: اگر واجب تعالی امری را اراده کند، همین اراده علت وجود شیء است و خداوند نیازی به قوه تحریک و آلات محرکه ندارد. پس اراده او عین قدرت اوست. علاوه بر این معلومات حق تعالی، از مقتضیات ذات او محسوب می‌شوند و او علم به ذات دارد، دیگر موجودات را اراده می‌کند و این دو در وصف با هم عینیت پیدا می‌کنند (همو، ۱۳۶۳: ۳۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۳۸).

در نهایت در خصوص عینیت مصداقی همه صفات می‌گوید: در واجب الوجود از حیث تشخیص، تکثر راه ندارد. زیرا تشخیص او همان ذات و حقیقت اوست (همو، ۱۳۷۹: ۶۹).

عینیت ذات و صفات الهی

از نظر ابن سینا ذات و صفات وحدت و عینیت دارند، یعنی ذات واجب الوجود حقیقتاً و بدون هیچ گونه شائبه مجازی مصداق علم است، یعنی ذاتش حقیقت علم است و در همان حال حقیقت قدرت است و در همان حال حقیقت حیات است. یعنی ذات الهی در آن واحد هم حقیقت علم است و هم حقیقت حیات و هم حقیقت قدرت و اراده و سمع و بصر ...

از نظر او اگر ذات، حامل اوصاف متعدد باشد، متکثر به

ذات واجب تعالی هستند (همو، ۱۳۷۶: ۳۶۷ / همو، ۱۳۶۳: ۲۱). او تصریح دارد که اتحاد مفهومی اختصاص به علم و اراده ندارد بلکه در سایر صفات نیز چنین است و در واجب هیچ کثرتی نه از حیث مفهوم و نه از حیث تشخیص راه ندارد چون تکثر در شیئی به خاطر تکثر در معنا و مفهوم شیء است، که در ذات واجب تمام معانی واحد است و تکثر در تشخیص هم ندارد، زیرا تشخیص واجب الوجود عین ذات اوست (همان، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

او از صفت علم آغاز می‌کند و همه حقیقت صفت علم در خداوند را تعقل ذات از آن حیث که مبدأ کل عالم است می‌داند. خداوند ذات خود را و نظام خیر منبعث از ذات را یکجا تعقل می‌کند. تعقل خیر بودن نظام هستی به دنبال درک خیر بودن ذات، سبب مراد واقع شدن آن خواهد شد. بنابراین، اراده در خداوند چیزی جز تعقل خیر بودن نظام عالم نیست و قدرت نیز همان تعقل ذات است، از آن جهت که مبدأ مفیض کثرات است.

او پس از تحلیل صفات و اثبات عینیت مصداقی صفات با یکدیگر و نهایتاً عینیت صفات با ذات به طور صریح به وحدت مفهومی صفات اقرار می‌نماید.

بنابراین، ابن سینا همان‌طور که مصادیق اوصاف الهی و انسانی را متمایز می‌داند، در مقام مفهوم نیز بر تمایز مفهوم اوصاف الهی و انسانی معتقد است.

صدر المتألهین در مخالفت با ابن سینا می‌گوید: بسیاری از خردمندان اهل دقت چنین پنداشته‌اند که معنای عینیت ذات باصفات در خداوند بدین معناست که معانی و مفاهیم مختلف صفات هیچ‌گونه مغایرت و بیگانگی باهم ندارند، لیکن این گمانی اشتباه و پنداری بی ارزش است. (صدرا، ۱۴۱۰هـ، ج ۶: ۴۵) سپس ادامه می‌دهد که اگر الفاظ علم، قدرت، حیات و غیر این‌ها از مفاهیم دیگر، با هم مترادف باشند، یعنی آنچه از علم فهمیده می‌شود عین همان چیزی باشد که از قدرت فهم می‌شود، باید اطلاق یکی از صفات بر خداوند ما را از اطلاق سایر صفات بر او بی نیاز کند؛ یعنی چنانچه صفات در مورد خداوند تغایر

ذات واجب تعالی هستند (همو، ۱۳۷۶: ۳۶۷ / همو، ۱۳۶۳: ۲۱). او تصریح دارد که اتحاد مفهومی اختصاص به علم و اراده ندارد بلکه در سایر صفات نیز چنین است و در واجب هیچ کثرتی نه از حیث مفهوم و نه از حیث تشخیص راه ندارد چون تکثر در شیئی به خاطر تکثر در معنا و مفهوم شیء است، که در ذات واجب تمام معانی واحد است و تکثر در تشخیص هم ندارد، زیرا تشخیص واجب الوجود عین ذات اوست (همان، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

عینیت مفهومی صفات و ذات الهی

ابن سینا صفات الهی را از هر گونه نقص و محدودیت صفات امکانی منزه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۰-۲۱) و از همین جا به مسأله عینیت مفهومی صفات سوق داده می‌شود. بساطت و وحدت محض واجب‌الوجود سبب می‌شود که انتزاع مفاهیم متعدد، از حقیقت وجودی او، ممکن نباشد. به عبارت دیگر از ذات بسیط واحد احدی‌الذات، نمی‌تواند مفاهیم متعددی انتزاع کرد. اکثر حکما اسلامی در حمایت از دیدگاه اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی صفات الهی، برای اثبات دیدگاه خود، تعدد و تکثر مفاهیم را به تعدد و تکثر حیثیات ارجاع می‌دهند؛ با این تصور که تکثر حیثیات، به وحدت ذات خدشه‌ای وارد نمی‌کند (صدر المتألهین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴۵). ولی ابن سینا حتی اختلاف و تکثر حیثیات را در مورد حق تعالی نمی‌پذیرد. از نظر وی از ذات واحدی که از همه جهات بسیط است و هیچ نوع کثرتی در آن راه ندارد، نمی‌توان حیثیات متعدد و مفاهیم متکثری انتزاع کرد. او این اصل را به صراحت بیان می‌کند: «جایز نیست که شیء واحدی که به هیچ وجه کثرتی در او نیست، معانی کثیری داشته باشد که هر یک غیر از دیگری باشد» (ابن سینا، ۱۳۲۶هـ-۱۱۳). هرچند بعداً به جهت اضافه ذات به مخلوقات از جهات مختلف مفاهیم متعددی انتزاع می‌کند.

بنابراین، مفاهیم متعدد در ساحت ذات الهی، استقلال

نمی‌تواند معانی مختلف داشته باشد. او به این اختلاف در مورد خدا و مخلوقات عنایت دارد و می‌گوید:

«البته حیات علی الاطلاق، علم علی الاطلاق و اراده علی الاطلاق، مفهوم واحدی ندارند؛ اما مطلقاً، امور متوهمند و موجودات، امور غیر مطلقند ... و کلام ما در مورد خداوند و علم و قدرتی است که جایز است واجب‌الوجود به آن‌ها متصف شود» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۱).

تنها در توهم و ذهن این مفاهیم مختلف و متکثرند ولی در وجود محض و صرف که هیچ‌شانه‌ای از نقص و امکان در آن راه ندارد همه این مفاهیم نیز از جنبه‌های امکانی و نقص مبرا می‌گردند و همه دارای معنای واحد می‌شوند که همان «وجود» است (همو، ۱۳۷۹، الف: ۱۹۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴). به عبارت دیگر، علمی که «برای اوست» همان اراده و قدرتی است که «برای اوست» (همو، ۱۳۷۹ ب: ۶۰۰-۶۰۲؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱).

شیخ وقتی صفات خداوند را معنی می‌کند، معنای هر یک از صفات را به گونه‌ای ارایه می‌دهد که به معنای علم خداوند بر می‌گردد. به عنوان مثال او معتقد است اراده واجب‌الوجود از نظر حقیقت و مفهوم غیر از علم او نیست؛ چرا که اراده در افاضه وجود نمی‌تواند به غرض و مقصودی غیر از خود افاضه و ایجاد تعلق گیرد (همو، ۱۳۷۹ ب: ۱۶۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴) پس معنای اراده در خداوند همان ایجاد و افاضه وجود است؛ ایجاد و افاضه‌ای که لازمه ذات و علم خداوند به نظام احسن است. بنابراین معنای اراده همان علم خداوند به نظام احسن است. «هم‌چنین قدرت در خداوند عبارت است از علم خدا نسبت به تمامی معلولاتش، علمی که مبداء و سرچشمه معلولات است، نه مأخوذ از معلولات (یعنی علم فعلی است نه انفعالی). این علم ذاتاً مبداء پدیده‌ها است و در مبدائیتش متوقف بر وجود چیز دیگری و نیازمند به آن نیست» (همان‌جا) علم خدا به ذاتش منشأ علم او به فعلش است و این علم، علم حضوری است که

مفهومی نداشته باشند باید اطلاق یک صفت بر خداوند بار معنایی تمام صفات را داشته باشد و در نتیجه اطلاق سایر صفات بر او فایده‌ای نداشته باشد و این امری است که فساد آن بین و ظاهر است. بنابر این معنای صحیح عینیت ذات و صفات آن است که همه صفات کمال خداوند به یک وجود که همان وجود ذات است موجودند و ذات او تمایز وجودی از صفات ندارند و همچنین هیچ یک از صفات تمایز وجودی از یکدیگر ندارند، بلکه تمامی صفات در عین این که از نظر مفهومی مختلفند وحدت مصداقی و وجودی دارند (همان: ۱۴۵).

در پاسخ صدرای باید گفت: اگر بیان ابن سینا بر اتحاد مفهومی صفات الهی با یکدیگر به این معنا باشد که اطلاق یکی از مفاهیم صفات ما را از سایر مفاهیم صفات بی‌نیاز می‌کند، بدین معنا که اگر یک صفت در ذات ربوبی لحاظ شود، همان صفت بیانگر همه صفات کمالی است و دیگر نیازی به هیچ مفهومی که حکایت از دیگر صفات کند ندارد، در این صورت اشکال صدرای وارد است؛ اما به نظر می‌رسد مفاد کلام ابن سینا این نیست؛ زیرا افزون بر این که او تصریح دارد که صفات کمال خداوند متعدد است، در این جا می‌گوید: هر مفهومی که از خداوند حکایت می‌کند، با سایر مفاهیمی که آن‌ها نیز حکایت از او دارند تغییری ندارد و در حقیقت مفاهیم متعدد به لحاظ ذاتی که اطلاق بر او شده‌اند اطلاقشان را از دست می‌دهند و همه حاکی از یک حقیقتند و تغایر مفهومی صفات با لحاظ مصداقی که این صفات حکایت از او دارند، از بین می‌رود (ذبیحی، ۱۳۸۹: ۳۹۹).

از نظر ابن‌سینا مفاهیم اوصاف ممکنات، مختلف و متفاوت هستند چون مصداق این اوصاف متکثر هستند. به عبارت دیگر، اختلاف مصداقی اوصاف امکانی، مستلزم اختلاف مفهومی آن‌ها است. ولی در مورد خداوند، همه صفات چون در مصداق عین یکدیگرند، در مقام مفهوم نیز عین همند. به عبارت دیگر، از آن‌جا که مفهوم اوصاف واجب‌الوجود از ذات واحد بسیط او انتزاع می‌شود،

طی یک فرآیند سه مرحله‌ای، از طریق درک همین صفات بشری به فهم صفات الهی می‌رسد.

حقیقت صفات الهی از نگاه ابن سینا

همان‌طور که اشاره شد شیخ معنای حقیقی و اولیه صفات خداوند را همان «وجود» می‌داند و می‌گوید: «اگر تحقیق کنی می‌فهمی اولین صفت واجب‌الوجود، همان «موجود بودن» و «انیت داشتن» است (همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۶۱)

معنای صفات دیگر در او عبارت است از: این وجود با یک نسبت یا این وجود با در نظر گرفتن یک سلب به گونه‌ای که این صفات و مفاهیم آنها، سبب کثرت و مغایرت در ذات او نمی‌شود (همان).

به عنوان مثلاً اگر کسی به اشتباه فکر کند خداوند «جوهر» است، منظور او جز این نخواهد بود که واجب-الوجود «موجودی» است که «در موضوع بودن» از او سلب شده است. یا معنای صفت «واحد» برای او عبارتست از: «وجودی» که با اجزاء کمی و ذهنی قسمت‌پذیر نیست یا وجودی که شریک ندارد. به همین ترتیب معنای «قادر» در مورد خداوند آن است که او «موجودی» واجب است و وجود پدیده‌های دیگر از ناحیه اوست. معنای «اول» در خداوند آن است که این «وجود» با تمامی موجودات نسبتی دارد. معنای «عقل» و «عاقل» و «معقول» بودن در مورد خداوند آن است که او «وجودی» است که آمیزشی با ماده ندارد و علایق و عوارض مادی در او راه ندارد (همو، ۱۳۷۶: ۳۹۴-۳۹۵؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۶۱-۱۶۲).

نهایتاً شیخ به این نتیجه می‌رسد که شناخت اوصاف الهی به نحو ایجابی ممکن نیست و این شناخت باید به روش سلبی و اضافی صورت پذیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۱۱). از نظر او صفت اصلی واجب‌الوجود بالذات «وجوب وجود» است و معنای برخی از صفات دیگر، عین موجودیت همراه با اضافه به چیز دیگر است و معنای برخی دیگر، وجود همراه با سلب نقایص و عدم‌ها و

حقیقتش عبارت از حضور ذات در نزد ذات است؛ از آن جا که منظور از حضور همان وجود است پس حقیقت علم در خداوند چیزی جز ذات و وجود او نیست. بنابر این معنای صفات الهی همگی به علم الهی و معنای علم نیز به ذات و وجود بر می‌گردد.

همان‌طور که اشاره شد شیخ در نهایت با تحلیل معنای علم به وجود صرف و محض می‌رسد. بنابراین معنای صفات در خداوند عین یکدیگر و در نهایت عین ذات می‌شود. پس نه تنها صفات خداوند مصداقاً عین ذات او هستند بلکه مفهوماً نیز عین ذات هستند.

ظاهراً نتیجه چنین دیدگاهی آن است که مفاهیم اوصاف در خداوند همانند مفاهیم اوصاف در انسان نیست پس امکان انتقال به مفهوم اوصاف الهی از طریق مفهوم اوصاف انسانی نیست و از آنجایی که عقل انسان تنها با مفاهیم بشری سر و کار دارد، پس از درک صفات الهی عاجز و معطل می‌ماند.

به نظر می‌رسد ابن سینا ملتزم به این نتیجه نباشد. او در هیچ یک از آثارش به تعطیل بودن عقل از فهم و شناخت صفات خداوند اشاره‌ای نکرده است؛ بلکه همواره به کمک همین مفاهیم بشری چون علم، قدرت، اراده، تعقل، خیر، محض و ... و تنزیه این مفاهیم از محدودیت‌ها و نواقص امکانی به ارائه تصویری عقلی و شناختی مفهومی از ذات و صفات الهی می‌پردازد.

بنابراین، وحدت مفهومی صفات و ذات و ارجاع مفهوم صفات به معنای وجود محض و صرف، منافاتی ندارد با این که فرآیند شناخت صفات الهی را از فهم صفات بشری آغاز کنیم و سپس این معنا را از نواقص و محدودیت‌های امکانی تنزیه نمائیم و نهایتاً به معنای ناب و خالص صفات که همان معنای وجود صرف و محض است برسیم (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۹۴؛ همو، ۱۳۷۰: ۱۶۱). پس التزام به این فرآیند در سیر شناخت ذات و صفات الهی به معنای قایل شدن به تعطیل و عدم توانایی تحمل انسان در شناخت صفات الهی نیست، چرا که ذهن انسان

محدودیت، از آن است به طوری که هیچ یک از آنها مستلزم کثرت و مغایرت در ذات نیستند.

اوصاف سلبی همگی از حیث وجودی بودن، با هم مشترک هستند و در سلب‌های گوناگون با هم اختلاف دارند مانند واحد، بسیط و ...

اوصاف اضافی وجود خداوند را در اضافه او با دیگر موجودات، مورد ملاحظه قرار می‌دهد. این اوصاف در ارجاع به وجود واجب، همچون اوصاف سلبی، با هم مشترکند و هر یک با اضافه مشخصی، از بقیه اوصاف متمایز می‌شود مانند اول، قادر و دسته‌ای از اوصاف هم سلبی و هم اضافی‌اند؛ یعنی در این اوصاف هم نقص و کاستی‌ای مربوط به موجودات ممکن، از واجب سلب می‌شود و هم اضافه با عالم برای او لحاظ می‌گردد. از جمله این اوصاف، می‌توان به صفت عالم، مرید، جواد، ملک، خیر و حی اشاره کرد (همان: ۳۴۴ / رسائل: ۲۷۹-۲۸۰).

بدین ترتیب شیخ حقیقت تمامی صفات را صرف وجود و هستی می‌داند که نواقص و جنبه‌های امکانی از آن سلب شده است و واجد تمام کمالات وجودی است. این وجود صرف و نامتناهی منشا پیدایش تمامی موجودات عالم است و با تمام این موجودات دارای نسبت است. بنابراین صفات الهی معنای خود را از همین تنزیه و نسبت بدست می‌آورند و هرگز باعث کثرت و ترکیب در ذات او نخواهند شد. البته این تنزیه در کلام ابن سینا به معنای تنزیه صرف و تعطیل عقول در شناخت خداوند نیست؛ بلکه تنزیه بعد از تشبیه و منزّه کردن صفات الهی از جنبه‌های عدمی و نواقص امکانی موجود در صفات انسانی است.

صدرالمتألهین این موضوع را در کتاب شرح اصول کافی خود، در ذیل حدیث ششم باب دوم توحید، خیلی واضح و مشخص طرح کرده است؛ او در تفسیر کلام امام صادق (ع) که فرموده‌اند: «هو شیء بخلاف الاشیاء ارجع بقولی الی اثبات معنی و انه شیء بحقیقه الشیئیة غیر انه

لا جسم و لاصوره و لایحس و لایدرك بالحواس الخمس لاتدرکه الاوهام و لاتنقضه الدهور و لاتغیره الزمان فقال له المسائل فتقول انه سمیع بصیر فقال (ع) هو سمیع بصیر، سمیع بغیر جارحه و بصیر بغیر آله بل یسمع بنفسه و یبصر بنفسه (صدرالمتألهین، ۱۳۸۵: ۸۵) می‌گوید: خداوند مصداق برای مفهوم کلی و عام «شیء» قرار می‌گیرد و این مفهوم بر او نیز صدق می‌کند؛ ولی او در متن واقع و به حسب مصداق، شیئی متفاوت با سایر اشیاء است. امام مقصود خویش را در این تفاوت و تخالف چنین بیان می‌کند که او شیئی است که به معنای حقیقی کلمه شیء است و حقیقت شیئیّت در مورد او صدق می‌کند؛ ولی تفاوتی که با سایر اشیاء دارد این است که او متعالی و منزّه است. او نه جسم است و نه صورت جسمانی دارد؛ و نه به وسیله حواس پنجگانه ادراک می‌شود؛ نه اوهام او را درک می‌کند و نه گذشت زمان او را دگرگون می‌سازد. سپس سؤال کننده می‌گوید شما در عین تنزیه، خداوند را به اوصاف جسمانی و انسانی از قبیل سمیع و بصیر بودن متّصف می‌کنید و این امر با آن تنزیه و تمایز بیان شده سازگاری ندارد. حضرت در پاسخ می‌گوید: خداوند سمیع و بصیر است ولی او سمیع است بدون استفاده از اندامهای شنوایی و بصیر است بدون ابزارهای بینایی و در مقام توضیح، حضرت می‌فرماید: سمیع و بصیر در مورد خداوند اوصاف زاید بر ذات نبوده و عین ذات او هستند، بنابراین، او بنفسه سمیع و بصیر است (همو، ۱۳۸۵: ۸۷-۸۶).

از آنچه گفته شد به دست می‌آید که دیدگاه صدرا نیز دیدگاه «تشبیه درعین تنزیه» است که مورد تأیید قرآن و روایات نیز هست. در این دیدگاه معنای عام مشترکی برای این مفاهیم وجود دارد که در هنگام اطلاق آن بر مصداق واجب تعالی از هرگونه نقص و محدودیت تنزیه می‌شود. دیدگاه صدرا از این جهت شبیه دیدگاه ابن سینا است ولی وحدت معنایی صفات الهی را قبول ندارد و معتقد است که صفات تنها از جهت مصداق با ذات الهی

این وجه تشابه نیز بی دلیل نیست. چراکه دیدگاه آلستون از نظریه تمثیل آکوئیناس اخذ شده است؛ و آکوئیناس به عنوان مفسر ابن سینا همان نظریه فیلسوفان اسلامی در موضوع شناخت صفات خداوند را در قرن سیزدهم میلادی به جهان غرب معرفی کرده است و در سده بیستم آلستون این نظریه را تکمیل و بسط داد. او از جنبه زبانی و با نگاه تحلیل زبانی مسأله را دنبال می کند ولی ابن سینا از جنبه وجود شناسی و در مباحث الهیات بمعنی الاخص و ارایه نظریه وحدت معنایی و مصداقی ذات و صفات الهی به سؤال پاسخ می دهد.

۳- از بررسی و تحلیل کلام ابن سینا می توان این گونه نتیجه گرفت که علت اتحاد مفهومی صفات با ذات چیزی جز تنزیه ذات و صفات از نواقص امکانی و جنبه های عدمی نیست؛ چرا که تنزیه، کثرت در صفات و ذات را از بین می برد و آن را به معنای محض و بسیط نزدیک می کند. بدین ترتیب بر طبق قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء، ذات دارای تمامی کمالات وجودی به نحوه بساطت و وحدت می گردد (هم به لحاظ مصداقی و هم به لحاظ مفهومی). چون تنزیه ذات از جنبه های عدمی و نواقص وجودی منجر به رسیدن به حقیقت و معنایی محض و ناب وجود که در عین بساطت و محض بودن جامع جمیع کمالات وجودی است، می شود؛ هر چند ممکن است به جهت ضعف اصطلاحات زبانی و ناتوانی قواعد کلامی الفاظ متعددی بر این حقیقت و معنای واحد اطلاق شود. در واقع اطلاق الفاظ متعدد بر ذات به جهت اضافه و نسبتی است که ذات با مخلوقات دارد یا به جهت سلب نقص و جنبه های عدمی از ذات است؛ نه این که الفاظ متعدد حکایت از معانی مختلف در یک مصداق و حقیقت واحد داشته باشند، چون محال است از مصداق واحد معانی متعدد انتزاع شود به خصوص مصداقی که دارای وحدت حقیقی است.

و نیز با یکدیگر وحدت دارند. آنچه که ابتکار ابن سینا است وحدت معنایی صفات و ذات علاوه بر وحدت مصداقی است. همچنین او در راستای وحدت معنایی صفات همه صفات را سلبی یا اضافی که در نهایت به معنای وجود محض بازگشت می نماید، می داند در حالی که از نظر صدرا صفات و ذات تکثر مفهومی و وحدت مصداقی دارند.

به همین اساس افرادی مانند ملاصدرا و فیض کاشانی در خصوص معنای صفات خداوند می گویند: الفاظ برای ارواح معانی وضع شده اند، نه برای خصوصیت مصداقی (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۹۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۱۴۷).

یافته های تحقیق

۱. در کل می توان گفت نظر ابن سینا در خصوص امکان شناخت صفات خداوند، آن است که او شناخت صفات الهی را از طریق مفاهیم عقلی امکان پذیر می داند و در این مسیر به منظور اجتناب از وقوع کثرت در ذات و خدشه وارد شدن به توحید ذاتی و صفاتی، اعتقاد به وحدت مصداقی و مفهومی صفات با ذات الهی دارد و برای رسیدن به معنای حقیقی ذات و صفات بر تنزیه معنای بشری صفات از نواقص و جنبه های امکانی تأکید می نماید. چنانچه فیلسوفان اسلامی بعدی نیز بر همین منوال عمل کرده و با دیدگاه شیخ همراهی نموده اند و نهایتاً در بحث شناخت صفات الهی بر دیدگاه تشبیه در عین تنزیه تأکید نموده اند.

۲. همان طور که مشاهده شد در مسأله زبان دین فیلسوفان دین غربی پس از طی یک مسیر طولانی تاریخی و بیان دیدگاه های مختلف در خصوص معناداری یا بی معنا بودن زبان دین (بالاخص اوصاف الهی) در نهایت به دیدگاه پالایش زبانی آلستون رسیدند. این دیدگاه بسیار به نظریه «تشبیه در عین تنزیه» فیلسوفان اسلامی نزدیک است. هر چند که این دو دیدگاه با توجه به اصول و مبانی به کار رفته در تبیین آن ها، اختلافاتی نیز با یکدیگر دارند. وجود

منابع

- ۱- قرآن مجید.
 - ۲- نهج البلاغه.
 - ۳- ابن سینا. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
 - ۴- همو. (۱۳۷۶). *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 - ۵- همو. (۱۳۲۶ ه.ق). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعيات*، قاهره: دار العرب.
 - ۶- همو. (۱۳۷۹). *التعليقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 - ۷- همو. (۱۳۳۱). *دانش نامه علایی*، تصحیح و حواشی محمد معین، تهران: نشر انجمن آثار ملی.
 - ۸- همو. (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، قم: نشر بیدار.
 - ۹- همو. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تهران: نشر دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
 - ۱۰- همو. (۱۳۷۹ ب). *النجاه من الفرق من بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش پژوه، تهران: نشر دانشگاه تهران.
 - ۱۱- باریور، ایان. (۱۳۶۲). *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی تهران.
 - ۱۲- پترسون، مایکل. (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
 - ۱۳- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). *دین شناسی*، قم: مرکز نشر اسراء.
 - ۱۴- ذبیحی، محمد. (۱۳۸۶). *فلسفه مشأ با تکیه بر اهرم اراء ابن سینا*، تهران: انتشارات سمت.
 - ۱۵- سعیدی مهر، محمد. (۱۳۸۳). *کلام اسلامی*، قم: کتاب طه.
 - ۱۶- صادقی، هادی. (۱۳۸۳). *درآمدی بر کلام جدید*، قم: کتاب طه و نشر معارف.
 - ۱۷- علی زمانی، امیرعباس. (۱۳۷۵). *زیان دین*، قم: مرکز
- انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۸- صدرالمتألهین شیرازی. (۱۳۸۵). *شرح اصول الکافی*، تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۹- همو. (۱۴۱۰ ه.ق). *اسفار الاربعه فی حکمه المتعالیه*، بیروت: دارالتراث العربیه.
- ۲۰- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۷). *علم الیقین فی اصول الدین*، قم: انتشارات بیدار.
- ۲۱- هاوسون، ویلیام دانالد. (۱۳۷۸). *لودویگ ویتگنشتاین*، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات گروس.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۱۶۸-۱۴۹

منجی موعود در ادیان بزرگ قبل از اسلام

مهین عرب *

چکیده

از روزگار کهن، اعتقاد به ظهور مصلح، اصلی اساسی بوده است. بسیاری از پیامبران پیشین، آمدن دیگری را وعده می‌داده‌اند. همچنین در سرتاسر بشارتها و اشارتهای پیشینیان، همواره سخنانی درباره «موعودآخرین» و «منجی آخرالزمان» با عناوینی همچون کالکی، بودای پنجم، سوشیانس، مسیحا، پسر انسان و... وجود دارد. البته گونه‌های مختلفی از اعتقاد به مصلح آخرین در ادیان دیده می‌شود. در یک جا، نجات بخش صرفاً یک مصلح اجتماعی است و در گونه دیگر فقط در صدد رستگاری معنوی افراد بشر است و در حالت سوم هر دو رسالت را به عهده می‌گیرد. از طرف دیگر موعود آخرین گاهی قوم‌گرا و گاهی در صد نجات تمام جهانیان است. هدف اصلی این پژوهش بررسی دیدگاه‌های ادیان بزرگ قبل از اسلام از جمله آئینهای زرتشتی، یهودیت، مسیحیت، هندو و بودائی در باب منجی موعود است. در این مقاله با استفاده از روش اسنادی و تحلیل محتوا و رجوع به کتب مقدس و منابع غالباً درجه اول، پس از مروری مختصر به برخی از بشارتهای گذشتگان و سخنان پیامبران الهی به تحلیل و گونه‌شناسی اندیشه موعود در این ادیان پرداخته شده است و ماحصل اینکه هر چند تعبیر و گونه‌های منجی باوری در ادیان مذکور متفاوت است لیکن یک نقطه اشتراک مهم در همه ادیان بزرگ وجود دارد و آن چیزی جز ایمان و امید به ظهور منجی آخرالزمان نیست.

واژه‌های کلیدی

دین، منجی آخرالزمان، مسیحا، سوشیانس، بودای پنجم.

بسیار پیش آمده است که پیامبران پیشین برخی، آمدن مصلح

و منجی دیگری را وعده می‌داده‌اند. این امر، در میان پیامبران

مقدمه

مسئله «موعود» در تاریخ ادیان سابقه‌ای بسیار کهن دارد.

بزرگ بیشتر مشهور است و از طریق این وعده‌ها و بشارتها، در ذهنیت هر یک از امتهای موعودی مورد انتظار، شکل یافته است.

در آیات کتاب مقدس - تا آنجا که تحریف نیافته است - این بشارتها دیده می‌شود. از این نوع یکی بشارتهای حضرت موسای کلیم (ع) است که آمدن عیسی مسیح (ع) را بشارت داده بود. از این رو مردم سرزمینهای جلیل و یهود همواره در اشتیاق ظهور مسیح موعود بودند (حکیمی، ۱۳۷۶: ۹۶ و ۹۵). حضرت عیسی مسیح (ع) نیز آمدن پیامبر اکرم (ص) را بشارت داده بود و بدینگونه پیروان شریعت مسیح نیز منتظر موعود گشتند. در آئین مسیحیت این موعود به نام فارقلیط (لغت نامه دهخدا ذیل کلمه فارقلیط) مشهور است. فارقلیط معرب کلمه یونانی "پاراکتوس" است و به معنای (شفادهنده) و (شفیع) و راحت‌آور می‌باشد. عیسی (ع) به شاگردان خود وعده داد بود که پدرش (آب)، که اقنوم اول است) تسلی دهنده دیگری را می‌فرستد که همه چیز رابه آنان تعلیم خواهد داد (انجیل یوحنا، باب ۱۴: ۱۶-۲۶).

در قرآن کریم نیز از این بشارتها یاد شده است آنجا که می‌فرماید: "واذ قال عیسی بن مریم یا بنی اسرائیل انی رسول ا... الیکم مصداقاً لمابین یدی من التوراه و مبشراً برسول یاتی من بعدی اسمہ احمد فلما جاءهم بالبینات قالوا هذا سحر مبین" (سوره صف آیه ۶).

"و هنگامی را که عیسی بن مریم مردم گفت: ای اسرائیلیان من فرستاده خدایم تورات را که پیش از من آورد شده است را قبول دارم. همچنین مژده‌ای دهم که پس از من پیامبری بیاید به نام احمد و چون این پیامبر آمد و دلایل آشکار آورد، نپذیرفتند و گفتند اینها سحری آشکار است."

در این سوره از پیامبر اکرم با نام "احمد" یاد شده است. در لغت نامه دهخدا آمده است که فارقلیط به معنای احمد نیز هست چنانکه خاتم النبیین تسلی دهنده و رحمت برای همه انسانها بوده است. لذا این آیه مبارکه بصراحت وجود بشارت به آمدن پیامبر اکرم (ص) را در انجیل اعلام می‌کند. حضرت امام علی بن موسی الرضا (ع) نیز در مناظراتی که

با علمای مسیحی روزگار خویش کردند بر پایه استناد به انجیل و وجود بشارت به ظهور پیامبر اکرم و خیر آمدن او در دین عیسی به زبان وی، نمودند. بدین ترتیب پیامبر اسلام خود به عنوان پیامبر آخرالزمان، "نجات دهنده"، "شفیع"، "خاتم پیامبران" و... در نزد پیشینیان، موعود بوده است. بشارتهای بسیاری هست که همه درباره طلوع خورشید اعظم اسلام و ظهور طلعت اقدس محمدی است (برای اطلاع بیشتر در این باب رجوع کنید به کتاب بشارت عهدین، از محمد صادقی، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۲).

لیکن در سرتاسر بشارتها و اشارتهای پیشینیان که از پیامبران و دیگر دانایان و فرزندانگن رسیده است، همواره سخنانی در باره "موعود آخرین" و "موعود آخرالزمان" گفته شده است. این سخنان و وعده‌ها و بشارتها، همه و همه ناظر به قیام الهی منجی آخرالزمان است لذا هرگاه موعود گفته شود، منظور موعود نهایی است. از این موعود در دیانت‌های قدیم تعبیرهایی شده‌است و هر کدام به عنوانی از او یاد کرده‌اند که متعارف و آشنای مردمان خاص آن زمان بوده است همچنین نشانه‌ها و خصوصیات از او، آئین نجات بخش و علائم ظهور و وقایع پس از ظهور او در آثار کهن آمده است.

طرح مسأله:

در واقع با یک بررسی اجمالی در می‌ایم که مورد اتفاق‌ترین اصل اعتقاد در تعالیم فعلی ادیان بزرگ قبل از اسلام (که کم یا بیش از آموزه‌های اصلی الهی فاصله گرفته اند)، نه اعتقاد به خدای یگانه است (چرا که فی‌المثل در مسیحیت با تثلیث و در آیین زرتشت با نوعی از ثنویت مواجه خواهیم شد) و نه اشتراک کاملی در مورد معاد و نحوه زندگی پس از مرگ پیدا خواهیم نمود بلکه آن اعتقاد مشترک میان همه ادیان، ایمان و امید به ظهور مصلح نهایی و منجی آخرالزمان است که با یک انقلاب جهان شمول بساط ظلم و جور و پلیدی را از بن برخواهد کند. گرچه سیما و سیرت این آخرین منجی و شرایط ظهور او در اسلام به عنوان کاملترین دین الهی به دقیق‌ترین صورت با تکیه بر نصوص قرآنی و روایی ترسیم

منجی‌های آیین زرتشت به نام "سوشیانت" (Soshiant) یا "سوشیانس" (Saoshyant) به معنای "رهاننده" شناخته می‌شوند. در فرودین یشت، فقره ۱۲۹ می‌خوانیم: "او را از این جهت سوشیانت خوانند که به همه جهان مادی، منفعت و سود می‌رساند."

سوشیانت در سه مورد به صورت جمع بکار برده شده است، از جمله در گاتها (نخستین و مهم ترین بخش اوستا یسنا (Yasna) نام دارد که دارای ۷۲ باب (هات) است. ۱۷ باب اول سُورد هایی منسوب به خود زرتشت می‌باشند که به نام گاتها (Gatha) موسوم هستند) در هات ۳۴ فقره ۱۳ آمده است: "ای اهورامزدا آن راه نیک که به من نمودی همان راه آموزش رهاندگان است."

همچنین در هات ۴۸ فقره ۱۲ گفته شده است: "ای مزدا چنین خواهند بود رهاندگان سرزمین ها که با منش نیک خویشنداری می‌ورزند و کردارشان بر پایه خیر و نیکی و آموزه‌های توست، به راستی که آنان به در هم شکستن خشم برگماشته شده اند."

از دیگر فقرات گاتها چنین بر می‌آید که زرتشت واژه سوشیانت را به صورت جمع برای ایفای معنایی وسیع تر برای کسانی که پس از وی تا فرارسیدن فراشگرد خواهند آمد همچنین به معنای یاری دهنده نیز به کار برده است. در اوستا آمده است: "بشود که (ما هم چون) سوشیانت ها شویم، بشود که پیروز شویم، بشود که ما از دوستان ارجمند اهورامزدا شویم" (یسنا ۴، فقره ۷۱).

ظاهراً باور به منجی جهان، یعنی سوشیانت در دوره هخامنشی به باور انتظار برای سه منجی گسترش یافته است که هر یک از نطفه ی زرتشت و از زهدان مادری دوشیزه تولد می‌یافت، به نظر می‌رسد این تحول با چهارچوب هزاره گرای مرتبت بوده است. اعتقاد بر این بود که عمر جهان ۱۲۰۰۰ سال خواهد بود که به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم می‌گردد و خود زرتشت در اواخر سه هزاره سوم به دنیا آمده و وحی را دریافت داشته است. دوره وی زمان

شده است و همه مسلمانان اعم از شیعه و سنی به ظهور ایشان اعتقاد محکمی دارند (رک: الامام المهدی عند اهل السنه، گرد آورنده مهدی فقیه ایمانی، انتشارات مکتبه الامام امیرالمومنین (ع) العامه، اصفهان). لیکن اعتقاد به ظهور منجی آخرالزمان مختص به اسلام و مسلمانان نیست بلکه در همه ادیان بزرگ الهی و حتی غیر الهی مانند آیین هندو بشارت های متعددی بر آمدن ایشان داده شده است و عجیب تر آنکه میان نصوص کتب مقدس این ادیان شباهت های غیر قابل انکار و بسیار واضحی به چشم می خورد.

پیشینه تحقیق: همانطور که اشاره شد بشارتهای فراوانی در همه کتب مقدس در ادیان بزرگ در مورد منجی موعود وجود دارد به همین دلیل اکثر محققین در حوزه مطالعات دین شناسی که به کاوش در ادیان و کتب مقدس پرداخته‌اند، از جمله جان بی ناس و بویس، به بحث موعود پرداخته‌اند و از آنجا که در ادیان کهن مانند آیین هندو و بودا، خدا (خدایان) و همچنین منجی حالت اسطوره‌ای پیدا نموده‌اند در تحقیقات اسطوره شناسی نیز به این مبحث پرداخته شده است. در مطالعات تطبیقی نیز، پژوهشهایی در این باب صورت گرفته است (از جمله کتاب بشارت عهدین) لیکن هنوز جای تحقیقی جامع در موضوع منجی شناسی در ادیان بزرگ خالی به نظر می‌رسد. لذا در این مقاله سعی شده است که با مراجعه به متون مقدس اصلی در ادیان بزرگ قبل از اسلام قدمی هر چند کوچک در این راستا برداشته شود.

موعود آخرین در منابع زردشتیان

دین زرتشت در میان ایرانیان، تا قبل از ظهور اسلام، غالب بوده است. آیین ظهور نجات دهنده ظاهراً از تعالیم خود زرتشت است... این باور از بانفوذترین اعتقادات زرتشتی است. همچنان که منجی باوری در شرق در آیین بودایی و در غرب در دین یهود و مسیحیت و حتی در آیین میترا پرستی و انواع فرقه‌های عرفانی نفوذ فراوانی دارد (بویس، ۱۳۷۶:

جالب این جاست که نسبت این زن به جناب زرتشت می‌رسد، پس ایشان هم از جانب مادر و هم از جانب پدر منتسب به زردتشت هستند (ابراهیم، ۱۳۸۱: ۳۶).

چون پایان جهان فرا رسد دوشیزه‌ای در دریاچه کانستویه شستشو خواهد کرد و از نطفه (خود، زرتشت) آستن خواهد شد و او در موعد معین پسری خواهد آورد بنام "استوت ارته" به معنای آنکه پارسایی را تجسم می‌بخشد (بویس، ۱۳۸۱: ۶۸). مطابق کلام خود زرتشت که گفته است: "بشنو که پارسایی را تجسم بخشد" (یسن ۴۳، فقره ۱۶).

"بدان هنگام که "استوت ارته" پیک مزدا آفریده، پسر ویسب تئوروتری از آب کیانی (دریاچه هامون) به در آید، گزری پیروزمند به دست دارد... استوت ارته بدین گرز دروغ را از گیتی بیرون خواهد یافت... استوت ارته با چشم خرد به همه آفریدگان بنگرد." (اوستا، یشت ها، کرده ی ۱۴، فقره ۹۲ و ۹۴).

بر طبق اوستا سوشیانس و یارانش دارای فره کیانی و واجد یک نیروی آسمانی‌اند که قابلیت‌های ویژه‌ای به ایشان می‌دهد (ر.ک: اوستا، زامیاد یشت، کرده ۱ تا ۱۵).

بنا بر تعاریف فروهر (Fravehar) (فره یا فره وشی) عبارت از یک "خود" آسمانی و یک اصل مینوی و علوی است. در متون زرتشتی انسان به واسطه داشتن فره یا فروهر یعنی جزء الهی با پروردگار در اتحاد بوده و جزئی از نور بزرگ ازلی آفریننده عظیم است (ابراهیم، ۱۳۸۱: ۱۲۳).

"فر" یا "خورنه" جنبه لطف الهی داشته و زرتشتیان آنرا نماد توفیق و روحانیت می‌شمارند و تنها نصیب کسانی خواهد شد که مورد عنایت ایزدان باشد. صاحب آن دارای توانایی و سعادت بیش از اندازه خواهد شد (بویس، ۱۳۷۶: ۸۵).

سوشیانت که مظهر تمامی بشریت است نه تنها نطفه اش به گونه‌ای معجزه آسا بسته می‌شود، بلکه همانند پدرش (زرتشت) فر ایزدی یا خورنه همراه دارد (اوستا، یشت ۱۹، فقره ۸۹).

نیکی و پیشروی به سوی هدف نهایی آفرینش بود ولی از آن به بعد مردم آموزه‌های وی را از یاد می‌برند. هزار سال بعد نخستین منجی به نام "اوخشیت ارته" (Okshayat Ereta) به معنای "گسترنده پارسایی" بشارت پیامبر را احیا خواهد کرد. سپس هزار سال بعد از او دومین منجی به نام "اوخشیت نمه" (Okshayat Nemanke) به معنای "گسترنده نماز" پدیدار می‌شود. تاریخ تکرار خواهد شد و سرانجام در پایان آخرین هزاره بزرگترین منجی و سوشیانت یعنی "استوت ارته" (Ostvat Arata) ظهور خواهد نمود (بویس، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

این سه موعود به عنوان سه نقطه عطف دین زرتشتی محسوب می‌شوند، آنها بر طبق خیر و نیکی رفتار کرده و در عمل آن را تعلیم می‌دهند، ایشان حق نماز و تحیات به آستان اهورا مزدا را به جای می‌آورند و بر ضد اهریمن قیام نموده، او را در هم می‌شکنند و مردم را به راه راست آورده و دین را می‌گسترانند (دینکرد، فصل ۷، فقرات ۷ و ۷۵، به نقل از: ابراهیم، ۱۳۸۱: ۳۲).

لفظ "سوشیانس" ظاهراً به طور خاص متعلق به نفر سوم یعنی "استوت ارته" بوده و گاهی به صورت عام در مورد هر سه نفر ایشان استفاده می‌شود (پوردادوود، ۱۳۷۴: ۷).

آنجا که پای انتظارات آینده زرتشتیان به میان می‌آید، ظاهراً زرتشتیان ایران تنها چشم به راه آمدن یک سوشیانت هستند و می‌پندارند یاور اصلی او ایزد بهرام، خداوند پیروزی است (بویس، ۱۳۷۶: ۳۹۷).

در اوستا و متون پهلوی به سومین موعود که رهاننده اصلی و نهایی محسوب می‌شود با دیده خاصی نگریسته شده است. نام مادر وی "اردت فذری" (Eredat Fethri) و یا "ویسپ تئوروتری" (Vesip-Torveiry) می‌باشد و در باب سبب تسمیه وی به این عناوین آمده است که: "او پسری خواهد زایید که همه گزندهای دیوان و مردمان را دور خواهد کرد" (اوستا، فروردین تشت: ۱۴۲).

می‌گویند و به خود او که در راس سازندگان فرشگرد است "فرشگرد کردار" لقب می‌دهند (ابراهیم، ۱۳۸۱: ۶۳).

اوصاف این دنیای زیبا در بخش های مختلفی از اوستا مخصوصاً یسنا آمده است (ر.ک: اوستا، یسنا، فصل ۹، فقرات ۳۰، ۸۹-۹۱ و ۵۵-۵۶).

"... و هنگامی که سزای این گناهکاران فرا رسد، پس آنگاه ای مزدا کشورت را بهمن در پایان برپا کند، از برای کسانی که دروغ را به دست‌ها راستی سپرند، و خواستاریم از آنانی باشیم که زندگی تازه کنند..." (یسنا، هات ۴۶، فقره ۳) "و همه مردم دیندار شوند و سوشیانس را آنچنان که درخور نیرو و پیروزی اوست، بزرگ و ارجمند دارند." (دینکرد، فصل ۷۱، فقرات ۷ و ۴۵).

در کتاب جاماسب نامه در صفحه ۱۲۱ آمده است: گشتاسب پادشاه وقت می‌پرسد وقتی "سوشیانس" ظهور کرد چگونه فرمانروایی و دادستانی می‌کند و چگونه جهان را اداره خواهد کرد و چه آیینی دارد؟ جاماسب در پاسخ می‌گوید "سوشیانت (نجات دهنده بزرگ) دین را به جهان رواج می‌دهد مردم جهان را همفکر و همگفتار سازد." لازمه فرشگرد یا نوسازی جهان، نبرد با قوای اهریمنی و زشت کاری است و سپس سازمان دهی خرابی های گذشته و اصلاح امور انجام می‌گیرد. در کتاب دینکرد آمده است: "سوشیانس به همراه یارانش که همه زورمند و بلند بالا و فراخ‌شانه و ستر بازو و پر مو هستند، با دیوان و بدکاران نبرد کنند و تبهکاران از دیدن آن برومندان سیاهپوش به هراس افتند" (دینکرد، فصل ۷، فقرات ۷ و ۴۵). "یاران استوت ارته پیروزمندانه به در آیند، نیک اندیش و نیک گفتار و نیک کردار و نیک دین..." (اوستا، یشت‌ها، کرده ۱۴، فقره ۹۵).

طبق پیشگویی اوستا، جهان پیرو خیر و نیکی می‌شود. دروغ و دیوان پلید نیز به جایی رانده می‌شوند که از آنجا آمده اند (اوستا، زامیادیش، کرده ۱).

در ادامه آمده است: "منش بد شکست یابد و منش نیک بر آن چیره شود... اهریمن ناتوان بدکنش، رو در گریز نهد"

در جای جای اوستای نو (کل مجموعه اوستا منهای گاتها)، "فروهر" - روح الهی - وجود این سه منجی ستایش شده است و بر آنان درود فرستاده‌اند. از جمله در یسنا، هات ۲۴، فقره ۵ آمده است: "ما می‌ستاییم فروهر مقدس در گذشتگان پاک دین را و فروهرهای پاک دینانی که در حیات هستند و فروهر مردانی که هنوز متولد نشده‌اند و سوشنانس‌های نو کننده جهان خواهند بود." یا در فروردین یشت از اوستا فقره ۱۲۸ می‌گوید: "فروهر پاک دین اوخشیت ارته را می‌ستاییم، فروهر پاک دین اوخشیت نمنگه را می‌ستاییم، فروهر پاک دین استوت ارته را می‌ستاییم."

در اوستا در ستایش خورنه می‌خوانیم: "فر کیانی نیرومند مزدا آفریده را می‌ستاییم... فری که از آن سوشیانت پیروزمند و دیگر یاران اوست. بدان هنگام که گیتی را نو کنند (اوستا، یشت ۱۹، فقرات ۸۷ و ۸۸).

از آنجا که "استوت ارته" نقطه اوج کمال آدمی است، هر یک از بخش‌های فهرست بلند بالای نیکان (اشونان) فروردین یشت با ستایش فروشی او پایان می‌گیرد (ر.ک: یشت ۱۳، فقرات ۱۱۰، ۱۱۳ و ۱۱۷).

در مجموعه کتاب‌های روایی و تفسیری پهلوی چند کتاب وجود دارد که برای زرتشتیان اهمیت ویژه‌ای دارند، نمونه هایی چون دایره المعارف بزرگ "دینکرد" (Dinkerd) که به زبان پهلوی است و همچنین کتاب "بندهش" (Bondesh) که به دو متن ایرانی و هندی موجود است.

با این توضیح اشاره ای مختصر به برخی روایات موجود در کتاب دینکرد (به نقل از کتاب مهدویت در اسلام و دین زرتشت) پیرامون موعود مزدیسنا می‌کنیم.

در کتاب نهم دینکرد آمده است: "من - یعنی اهورامزدا - عامل نوسازی (جهان) را خلق نموده‌ام، سازنده و بر پادارنده نیکی و عدالت و پرهیزگاری، سوشیانس را، با آن شکوه و جلالی که چشمان همه را خیره کند" (فصل ۳۳، فقره ۱).

اصطلاحاً در متون زرتشتی جهان ساخته و پرداخته آخرین منجی (سوشیانس) را "فرشگرد" (Fraso-karati)

(اوستا، یشت ۱۹، فقرات ۹۲ و ۹۶).

همچنین در بندهش آمده است: "محللی که اهریمن از آن آمده و به دنیای انسانی قدم گذاشته پس از رفتن او با فلز گذاخته مسدود می‌شود" (بندهش ایرانی: ۱۴۸).

همچنین دسته‌ای از قوای علوی و آسمانی سوشیانس را در این نبرد یاری می‌کنند. در اوستا آمده است: "کسی را که برای بازداشتن دشمن دین مزدپرستی از (یاوری) آنان- هفت امشاسبند- یعنی فرشته‌های مقرب الهی بهره مند شود را می‌ستاییم" (اوستا، هفتین یشت کوچک: ۱۲).

در مورد نقش مردم در قیام منجی نیز در گاتها تسریع شده است که: "انسان باید با دیوان و مردمان پیرو آنها دشمنی ورزیده و راهش را از کسی که اهورامزدا او را خوار می‌شمارد جدا کند و چنین کسی است که در مورد اهورامزدا و رهانندگان دانا و یاوران دین پاک، نیک می‌اندیشد و مزدا او را دوست و برادر، بلکه پدر خواهد بود" (اوستا، گاتها، فقرات ۱۱ و ۴۵)

اعتقاد به ظهور سوشیانس در میان ملت ایران باستان به قدری رایج بود که در شکستهای جنگی و فراز و نشیبهای زندگی با یادآوری ظهور او خود را از یأس و ناامیدی نجات می‌دادند. در جنگ قادسیه پس از درگذشت «رستم فرخزاد» سردار نامی ایران، هنگامی که یزدگرد با کسان خود آماده فرار می‌شد، به هنگام خارج شدن از کاخ پر شکوه مداین، ایوان مجلل خود را خطاب کرد و گفت: «هان ای ایوان درود من بر تو باد من هم اکنون از تو روی می‌تابم تا آنگاه که با یکی از فرزندان خود که هنوز زمان ظهور او فرا نرسیده است بسوی تو برگردم» (صادقی، ۱۳۶۲: ۱۷).

موعود نجات بخش در عهد عتیق

از روزی که رومیان قدم به خاک یهود نهادند آن ملت مغلوب به امید نجات دهنده‌ای از غیب انواع شداید و مظالم را تحمل می‌کردند و منتظر ظهور منجی بودند. در آثار دینی یهود یعنی اسفار تورات و دیگر کتابهای انبیای آنان همواره، به موعود اشاره شده است. اگر در مجموع آنچه در آثار مقدس یهودی آمده است تامل شود، چهره سه موعود، در

آنها ترسیم می‌شود:

حضرت مسیح (ع)

حضرت محمد (ص)

حضرت منجی آخرالزمان (عج)

با این حساب، انتظار در یهودیت کیفیتی ویژه می‌یابد و چون این قوم، نه به حضرت مسیح و نه بر حضرت محمد به هیچ کدام نگرویدند، به طبع موعود آنان هنوز ظهور نکرده است. لذا در بحث موعود، بسیار حساس هستند و شاید بیشتر از سایر اقوام به انتظار و آمادگی برای ظهور فکری کنند (حکیمی، ۱۳۷۶: ۵۵).

در آیین یهود منجی با عنوان "ماشیح" ("Messiah" که از لغت عبری "Mashihk" مشتق شده است) شناخته می‌شود که به معنی کسی است که به وسیله خدا برای پادشاهی تدهین و غسل داده شده است و یهودیان را به سرزمین موعودشان باز می‌گرداند و دوران طلایی را آغاز می‌کند (The World Religions Reader, P.3). اعتقاد به منجی اغلب به کسی اشاره می‌کند که به وسیله خداوند برای نقشی حیاتی در وقایع و جریانات آخرالزمان انتخاب شده است. ظهور منجی از یک عصر اتوپایی خبر می‌دهد. برای بسیاری از یهودیان این به معنای پادشاهی خداوند و یا پادشاهی بهشتی است. در بسیاری از موارد عصر اتوپایی بعد از دوره‌ای با ظلم و جور و بحرانهای شدید به وقوع خواهد پیوست. دورانی از رنجها و فجایع بزرگ غالباً به عنوان علامتی از نزدیک بودن ظهور منجی در نظر گرفته می‌شود. جنبشهای منجی گرایانه اغلب زمانی که مردم تصور می‌کنند که دنیایشان قرار است پاره پاره شود و یا مورد تهاجم قرار گیرد، بروز پیدا می‌کند. براساس تلمود چنین اوقاتی نشان دهنده جای پای منجی است (Encyclopedia of Millennialism and Millennial of Movements, p.245).

بدین ترتیب ظهور مسیحا چنان که در کتب عهد عتیق آمده است، عبارت است از این معناست که در آخر الزمان، حق تعالی جهان را دگرگون خواهد فرمود و صالحان و ابرار

برخاست و آن زمان ننگی خواهد شد که از حینی که امتی به وجود آمده است تا امروز نبوده و در آن زمان هر یک از قوم تو که در دفتر مکتوب یافت شود رستگار خواهد شد و بسیاری از آنان که در خاک زمین خوابیده‌اند بیدار خواهند شد. آنان که بسیاری را به راه عدالت رهبری می‌نمایند مانند ستارگان خواهند بود تا ابدالابد. اما تو ای دانیال! کلام مخفی دار و کتاب را تا آن زمان پوشیده دار. بسیاری به سرعت تردد خواهند نمود... خوشا به حال آنانکه انتظار کشند" (باب ۱۲، بند ۱ تا ۴).

در باب ۷ بند ۱۴ کتاب دانیال نبی نیز آمده است: "پسر انسان با ابرهای آسمان آمد و سلطنت و جلال و ملکوت به او داده شد تا جمیع قومها و امتهای او را خدمت نمایند."

علائم ظهور منجی نزد یهودیان چنین است:

"و ملکوت و سلطنت و حشمت مملکتی که زیر تمامی آسمانهاست به قوم مقدسان حضرت اعلیٰ داده خواهد شد که ملکوت او ملکوت جاودانی است و جمیع ممالک او را عبادت و اطاعت خواهند نمود" (دانیال ۷، بند ۲۷).

۳- در کتاب حکمی نبی باب ۲ بند ۷ چنین آمده است که:

"تمامی امم را به هیجان می‌آورم و مرغوب همگی طوائف خواهد آمد و پر می‌کنم این خانه را از جلال، امر خدای لشگرهاست"

۴- همچنین در کتاب صفنیای نبی باب ۳ پس از آنکه در بند ۶ می‌فرماید:

"به منظور گرد آوری تمامی طوائف زمین بر یک دین حق سلاطین و دول مختلفه را نابود کنم... آنوقت برگردانیم به قومها لب پاکیزه، برای خواندن همه، به نام خدای و عبادت کردن ایشان به یک روش."

۵- در کتاب اشعیاء نبی آمده است:

"و در ایام آخر واقع خواهد شد... جمیع امتهای به سوی آن روان خواهند شد... او امتهای را داوری خواهد نمود و قومهای بسیاری را تنبیه خواهد کرد... امتی بر امتی شمشیر نخواهد

از ظالمان و اشرار جدا خواهند شد و این روزگار پر از ظلم و جور به پایان خواهد رسید. این پیروزی در آثار یهود به رهبری ماشیح با القابی مانند "فرزند متخب داود" انجام می‌شود. بدین ترتیب اندیشه ساده مسیحا از جنگاوری که قوم را در برابر بیگانه حفظ خواهد کرد، تحول یافت و به انتظار قیام پادشاهی بزرگ و شکوهمند از خاندان داود مبدل گشت که به فرمان الهی و با دمیده شدن روح خدا در او حکومت شایسته‌ای را بر تپه صهیون برپا خواهد کرد. آن سرزمین در همه جهان نمونه خواهد شد و ملتها برای آموختن راههای الهی به آن جا رهسپار خواهد شد (کریستون، ۱۳۷۷: ۳۰).

در پایان حکومت آخرین حاکم ظالم، یک کرنای آسمانی به صدا در می‌آید و منجی سوار بر ابرها با گروهی از ملائک در افق نمودار می‌شود آن وجود آسمانی که شباهت صوری با بنی آدم دارد به پسر انسان و القاب دیگر مانند مسیح و یا فرزند برگزیده داود ملقب است. او را قاضی عادل و سلطان صلح می‌دانند پس مردگان از گورها برخاسته، با زندگان و نیکوکاران صف واحدی تشکیل داده به مسیح می‌پیوندند (مشکور، ۱۳۸۰: ۱۳۷ و ۱۳۸).

اینک اشاراتی از چند کتاب عهد عتیق که در آنها سخنانی درباره موعود است:

۱- در تورات، سفر پیدایش بند ۱۰ و ۴۲ آمده که: "عصای قدرت و سلطنت یهود دور نخواهد شد و نه فرمانروایی از میان پاهای دی تا شیلو بیاید و او را اطاعت امتهای خواهد بود" (شیلو کسی است که دارای حق است و صلح و سلامتی می‌آورد).

۲- صحیفه "دانیال نبی" که مشتمل بر یاد ایام گذشته و تاریخ باستانی است و از دوره اسارت بابل سخن می‌گوید، بشارت می‌دهد که دنیای پر از آفت و شر، به پایان خواهد رسید.

در کتاب دانیال نبی می‌خوانیم که خداوند خطاب به حضرت دانیال می‌فرماید: "و در زمان میکائیل، امیر عظیمی که برای پسران قوم تو "ایستاده" (قائم) است، خواهد

زکریای نبی، باب چهاردهم، بندهای (۷ و ۸). جالب اینکه در این فراز که از تورات نقل کردیم یوم الله بودن آن روز و جهانی شدن کلمه توحید مورد تأکید قرار گرفته است.

۷- در کتاب حزقیال نبی در مورد منجی آخرالزمان و سرنوشت اسرائیل و جهانی شدن آیین توحید خبرهایی آمده است:

"... و اما تو ای پسر انسان خداوند یهوه چنین می‌فرماید: که به هر جنس مرغان و به همه حیوانات صحرا بگو: جمع شوید و بیایید... خداوند یهوه می‌گوید: که بر سفره من از اسبان و سواران و جباران و همه مردان جنگی سیر خواهید شد و من جلال خود را در میان امت‌ها قرار خواهم داد و امت‌ها داوری مرا که آن را اجرا خواهم داشت و دست مرا که بر ایشان فرود خواهم آورد، مشاهده خواهند نمود... (تورات، کتاب حزقیال نبی، ص ۱۲۶۵ باب ۳۹، بند ۱۷-۲۳).

۸- در کتاب حجی نبی:

"و تمامی امتها را متزلزل خواهم ساخت و فضیلت جمیع امتها خواهند آمد... این خانه را از جلال پر خواهم ساخت... جلال آخر این خانه از جلال نخستینش عظیمتر خواهد بود" (عهد عتیق، کتاب حجی نبی، باب ۲، بندهای ۷-۹).

۹- در کتاب حبقوق نبی آمده است که:

"اگرچه تاخیر نماید برایش منتظر باش زیرا که البته خواهد آمد و درنگ نخواهد نمود، بلکه امتها را نزد خود جمع می‌کند و تمامی قومها را برای خویش فراهم می‌آورد... زیرا که در آن زمان، زبان پاک به امتها باز خواهم داد تا جمیع ایشان اسم یهوه را بخوانند و به یک دل او را عبادت کنند" (باب ۳، بند ۸). همچنین: "زیرا که جهان از معرفت جلال خداوند مملو خواهد شد به نحوی که آنها دریا را مستور می‌سازد" (باب ۲ بند ۱۴).

۱۰- در قدیش که مشهورترین قسمت نماز یهودیان بعد از شمع اسرائیل است برای ظهور منجی عالم «ماشیح» دعا شده است که در ذیل اشاره می‌شود:

«نام "خداوند" بزرگ و مقدس است (آمین). در جهانی که

کشید و بار دیگر جنگ را نخواهند آموخت" (کتاب اشعیا، نبی، باب دوم، بندهای ۲-۴).

"بلکه مسکینان را به عدالت داوری خواهد کرد و به جهت مظلومان زمین به راستی حکم خواهد نمود... کمربند کمرش عدالت خواهد بود و کمر بند میانش امانت. و گرگ با بره سکونت خواهد داشت و پلنگ بابرغاله خواهد خوابید و گوساله و شیر و پرواری با هم، و طفل کوچک آنها را خواهد راند" (همان، باب ۱۱، بندهای ۱۶-۱۸).

"طفل شیر خواره بر سوراخ مار بازی خواهد کرد و طفل از شیر باز داشته شده دست خود را بر خانه افعی خواهد گذاشت و در تمامی کوه مقدس من ضرر و فساد نخواهند کرد. زیرا جهان از معرفت خداوند پر خواهد بود، مثل آبهای که دریا را می‌پوشاند" (همان، باب ۱۱، بندهای ۸-۹).

"آن گاه انصاف در بیابان ساکن خواهد شد و عدالت در بوستان مقیم خواهد گردید و عمل عدالت سلامتی، و نتیجه عدالت آرامی و اطمینان خواهد بود تا ابدالابد. و قوم من بر مسکن سلامتی و در مساکن مطمئن و در منزلهای آرامی ساکن خواهند شد" (همان، باب ۳۲، بندهای ۱۶-۱۸).

"برگزیدگان من از عمل دستهای خود تمتع خواهند برد، زحمت بی جا نخواهند کشید، اولاد به جهت اضطراب نخواهند زایید. زیرا که اولاد برکت یافتگان خداوند هستند و ذریت ایشان با ایشانند. و قبل از آن که بخوانند من جواب خواهم داد. و پیش از آن که سخن بگویند من خواهم شنید. گرگ و بره با هم خواهند چرید و شیر مثل گاو گاه خواهد خورد و خوراک مار خاک خواهد بود. خداوند می‌گوید که در تمامی کوه مقدس من ضرر نخواهند رسانید و فساد نخواهند کرد" (همان، باب ۶۵، بندهای ۲۳ و ۲۵).

۶- در کتاب زکریای نبی آمده است:

"و خداوند بیرون آمده با آن قومها مقاتله خواهد نمود، چنانکه در روز جنگ مقاتله نمود و در آن روز پای‌های او بر کوه زیتون که از طرف مشرق مقابل اورشلیم است، خواهد ایستاد... و آن یک روز معروف خداوند خواهد بود... و یهوه بر تمامی زمین پادشاه خواهد بود... (عهد عتیق، کتاب

(Mazameer) در لابلای "عهد عتیق" آمده است لیکن با توجه به اینکه مطالبی در قرآن کریم پیرامون حکومت صالحان از زبور نقل کرده که در زبور فعلی عیناً موجود است و از تحریف مصون مانده است لذا به اشارتهای این کتاب، جداگانه پرداخته شده است.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: "و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عباد الصالحون" و "علاوه بر ذکر تورات در زبور نوشتیم، بندگان صالحان من وارث زمین خواهند شد" (سوره انبیاء آیه ۱۰۵).

در زبور اشاره‌های متعددی به ظهور آن حضرت و نوبدی از پیروزی صالحان بر شریران و تشکیل حکومت واحد جهانی و تبدیل ادیان و مذاهب مختلف به یک دین محکم و آیین مستقیم موجود است.

اینک متن زبور:

۱- زیرا که شریران منقطع خواهند شد، و اما منتظران خداوند، وارث زمین خواهند شد، هان بعد از اندک زمانی شریر نخواهد بود، در مکانش تأمل خواهی کرد و اما حلیمان وارث زمین خواهند شد زیرا که بازوان شریر شکسته خواهند شد و اما صالحان را خداوند تأیید می‌کند. خداوند روزهای کاهمداران را می‌داند و میراث آنها خواهد بود تا ابد الابد." (زبور، مرموز ۳۷).

۲- در فصل دیگر می‌فرماید: "... قوم‌ها را به انصاف داوری خواهد کرد. آسمان شادی کند و زمین مسرور گردد. دریا و پری آن غرش نمایند. صحرا و هر چه در آن است به وجود آیند. آن گاه تمام درختان ترنم خواهند نمود به حضور خداوند دیار که می‌آید، زیرا که برای داوری جهان می‌آید. ربع مسکون را به انصاف داوری خواهد کرد... زیرا متبرکان خداوند وارث زمین خواهند شد، امام ملعونان وی منقطع خواهند شد صدیقان وارث زمین شده ابداً در آن ساکن خواهند شد" (زبور، مرموز ۲۲ و ۲۹).

۳- "به خداوند پناه بر راهش را نگاه دار که تو را به وراثت زمین بلند خواهد کرد و در وقت منقطع شدن شریران این

با رضایت خودش خلق نموده و سلطنت خود را بر آن استوار کرده است نجات انسانها را فراهم و ظهور ماشیح (مهدی موعود) را تسریع فرماید (آمین) دعا کنیم که در ایام زندگی ما و در دوران حیات جمیع افراد یهود بزودی و در زمانی نزدیک (ظهور ماشیح) اتفاق افتد (آمین). نام بزرگ "خداوند" در این جهان و در دنیای باقی متبارک است. نام مقدس او متبارک، ممدوح، مفتخر و بلند مرتبه برگزیده و مجلل و مورد تهلیل می‌باشد (آمین)...

در کتاب عاموس نبی (عهد عتیق، کتاب عاموس نبی، باب ۴ بندهای ۱۲ و ۱۳)، هوشع نبی (عهد عتیق، کتاب هوشع نبی، باب ۵ بندهای ۱۴ و ۱۵)، سلیمان نبی (باب ۲) و محوئیل نبی (باب ۲ و ۳) نیز از ظهور منجی و داوری آن حضرت سخن به میان آمده است مراجعه فرمائید.

همچنین در طومارهای بحر میت که به یکی از فرقه‌های یهودی (احتمالاً فرقه اسنی) دوران شاید اسنی یا فرقه ای نزدیک بدان تعلق داشته و در سال ۱۹۴۷ در ناحیه خربه کمران فلسطین در سواحل شمال غربی بحر میت از زیر خاک بیرون آمده است روز داوری و روز خداوند بسیار نزدیک تصور می‌شود و جامعه هر لحظه باید منتظر فرا رسیدن آن باشد.

یکی از این طومارها که جنگ فرزندان نور با فرزندان ظلمت نام دارد شرح جنگ بزرگی است که در آخرالزمان میان نیروهای خیر و شر در می‌گیرد و سرانجام پس از ۴۰ سال فرزندان نور به یاری خداوند و فرشتگان بر فرزندان ظلمت و نیروهای شیطانی که سپاه یاجوج و ماجوج نیز در شمار آنها است غالب می‌شوند. در طومار دیگری به آفت‌ها و بلاهایی که از هجوم نیروهای شیطانی پیش از مغلوب شدن بر جهان وارد می‌شود و نیز به داوری بزرگ و پاک شدن جهان از گناه و فساد و مرگ و نو شدن هستی اشاره شده است (دانیلو، ۱۳۸۳: ۱۹۷).

منجی آخرالزمان در زبور داود(ع)

با اینکه زبور داود (ع) تحت عنوان "مزامیر"

این معنا لغات آخرالزمان و نبوت ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند خصوصا اینکه پیامبران، بطور مشخص، این اعتقاد را ترویج کرده‌اند.

مسیحیان هزاره‌گرا، ظهور و بازگشت حضرت مسیح را مقدمه آخرالزمان قلمداد می‌کنند، هزاره‌ای که حضرت مسیح به مدت هزار سال حکومت خواهد کرد (Encyclopedia of Millennialism and Millennial of Movements, p.25).

اسطور هزاره، داستان روزهای واپسین بشریت است، زمانی که خدا شیطان را نابود می‌سازد و رستگاری را برای مردم به ارمغان می‌آورد و یک بهشت و یک زمین جدید را در یک هزاره روحانی بنیان می‌دهد. اسطوره هزاره به عنوان مدلی برای جریان کنونی، تصویر کلان تاریخ و سرنوشت بشر را بیان می‌کند تا آنجا که نوعی از خودآگاهی با ارزشهای مطلق و مقدس اعمال انسان را هدایت کرده و تاریخ بشر را جهت بخشد (Ibid, p.255).

در مسیحیت دو دیدگاه درباب اصلاحات مربوط به آخرالزمان وجود دارد. در یک دیدگاه، برخی اشخاص و گروه‌ها به عنوان شیطان مجسم قلمداد می‌شوند. پیروان این دیدگاه به دنبال مشخص کردن افرادی هستند که در گروه شیطان قرار دارند. اما نظر دیگر با دید معتدل تری از عقیده به آخرالزمان توسط مسیحیانی ابراز می‌گردد که ظهور شیطان را در انگیزه و تمایل افراد به سلطه طلبی و ستمگری می‌دانند. این گروه به آزادی ستم دیدگان در آن دوره عقیده دارند. این دو ترجمان وجود شکاف عمیقی در مسیحیت را نشان می‌دهد (Ibid, p.28).

بشارتهای بسیاری درباره موعود آخرالزمان در کتابهای مقدس این آیین آمده است. موعود آخر الزمان بیشتر در انجیل با عنوان "پسر انسان" ذکر شده است که این تعبیر بیش از ۸۰ بار در انجیل و ملحقات آن تکرار شده که فقط ۳۰ مورد آن با حضرت عیسی قابل تطبیق است و ۵۰ مورد دیگر آن از نجات دهنده‌ای سخن می‌گوید که در آخر الزمان ظهور خواهد کرد و عیسی نیز با او خواهد آمد و او را

راخواهی دید اما عاصیان مستأصل و عاقبت شریران منقطع خواهند شد" (زبور، مرموز ۳۴ و ۳۸).

۴- در مزمور ۷۲ زبور، آن حضرت به عنوان ملک زاده که بزرگترین و کاملترین مظهر عدل الهی است معرفی شده و به امتیازات وی اشاره کرده می‌فرماید: ای خدا شرع و احکام خود را به ملک و عدالت خود را به ملک زاده عطا فرما.

این که قوم تو را به عدالت و فقرا تو را به انصاف حکم نماید.

به قوم کورها سلامت و به مظلومین عدالت برساند.

فقیران قوم را حکم نماید و پسران مسکینان را نجات دهد.

بر گیاه بریده شده مثل باران و مانند امطار که زمین را سیراب می‌گرداند خواهد بارید.

از دریا تا به دریا و از نهر تا به اقصای زمین سلطنت خواهد نمود.

صحرائشیمان در حضورش خم خواهند شد و دشمنانش خاک را خواهند بوسید...

زیرا فقیر را وقتی که فریاد می‌کند و مسکین را، که نصرت کننده ندارد، خلاصی خواهد داد.

و به دلیل و محتاج ترحم خواهد فرمود و جانهای مسکینان را نجات خواهد داد...

اسم او ابد بماند اسمش مثل آفتاب باقی بماند بر او مردمان برکت خواهند یافت و تمامی قبائل او را خجسته خواهند گفت.

نویدهای منجی آخرالزمان در زبور بسیار است و در بیش از سی و پنج بخش از مزامیر ۱۵۰ گانه آن موجود است (محمد صادقی، ۱۳۶۲: ۲۳۸).

موعود آخرالزمان در عهد جدید

در مسیحیت لغت آخرالزمان (لغت آخرالزمان از ریشه یونانی Apocalypses گرفته شده است) که به معنی آشکار شدن اطلاعات پنهان یا بروز دانش نهانی است، به این مفهوم که باطن جریانات بشری را آشکار می‌نماید. همچنین ایده آخرالزمان به وحی و الهام الهی نیز معنا شده است. بر اساس

در شام یا نصف شب یا بانگ خروس یا صبح. مبادا ناگهان آمده شما را خفته یابد. اما آن چه به شما می‌گویم به همه می‌گویم، بیدار باشید" (کتاب مقدس، انجیل مرقس، باب ۱۳ بند ۷۷).

۳- در انجیل لوقا آمده‌است:

- " زیرا هر که از من و کلام من عار دارد پسر انسان نیز وقتی که در جلال خود و جلال پدر و ملائکه مقدسه آید از او عار خواهد داشت لیکن هر آینه به شما می‌گویم که بعضی از حاضرین در اینجا هستند که تا ملکوت خدا را نبینند ذائقه موت را نخواهند چشید" (کتاب مقدس، انجیل لوقا، باب ۹، بندهای ۲۶ و ۲۷).

- "پس خود را حفظ کنید، مبادا دل‌های شما از پر خوری و مستی و اندیشه‌های دنیوی سنگین گردد و آن روز ناگهان بر شما آید، زیرا که مثل دامی بر جمیع سکنه روی زمین خواهد آمد. پس در هر وقت دعا کرده بیدار باشید تا شایسته آن شوید که از جمیع این چیزهائی که به وقوع خواهد پیوست نجات یابید و در حضور پسرانسان بایستید" (انجیل لوقا، باب ۲۱ بندهای ۳۴ - ۳۶).

- "و در آفتاب و ماه و ستارگان علامات خواهد بود، و بر زمین تنگی و حیرت از برای امتها روی خواهد نمود، به سبب شوریدن دریا و امواجش و دل‌های مردم ضعف خواهد کرد، از خوف و انتظار آن وقایعی که بر ربع مسکون ظاهر می‌شود، زیرا قوت آسمان متزلزل خواهد شد. آنگاه پسر انسان را خواهند دید که بر ابری سوار شده با قوت و جلال عظیم می‌آید" (همان، باب ۲۱، بندهای ۲۵ - ۲۷).

۴- در انجیل یوحنا می‌خوانیم:

- " و پدر قدرت بخشیده است که داوری هم بکند، زیرا که پسر انسان است و از این تعجب می‌کند، زیرا ساعتی می‌آید که در آن جمیع کسانی که در قبور می‌باشند آواز او را خواهند شنید و بیرون خواهد آمد، هر که اعمال نیکو کرد برای قیامت حیات و هر که اعمال بد کرد به جهت قیامت داوری (کتاب مقدس، انجیل یوحنا، باب ۵، بندهای ۲۶ تا

جلال خواهد داد (قاموس کتاب مقدس، ماده پسر: ۲۱۸)؛ و اینک قسمتهائی از متن اناجیل و سایر کتب مقدس عهد جدید:

۱ - در انجیل متی، نویدهایی مبنی بر ظهور منجی آخرالزمان آمده‌است، از آن جمله:

- "پس اگر شما را گویند اینک در صحرا است بیرون مروید، یا آنکه در خلوت است باور مکنید. زیرا همچنان که برق از مشرق ساطع شده تا به مغرب ظاهر می‌شود ظهور پسر انسان نیز چنین خواهد شد. آنگاه علامت پسر انسان در آسمان ظاهر گردد و در آن وقت جمیع طوایف زمین سینه‌زنی کنند و پسر انسان را ببینند که بر ابرهای آسمان با قوت و جلال عظیم می‌آید" (انجیل متی، باب ۲۴، بندهای ۲۶ و ۲۷ و ۳۰).

- "اما چون پسر انسان در جلال خود با جمیع ملائکه مقدس خویش آید، آنگاه بر کرسی جلال خویش خواهد نشست و جمیع امتها در حضور او جمع شوند و آنها را از همدیگر جدا می‌کند، به قسمی که شبان میشها را از هم جدا می‌کند" (همان، باب ۲۵، بندهای ۳۱ و ۳۲).

- "عیسی ایشان را گفت: هر آینه به شما می‌گویم: شما که مرا متابعت نموده‌اید، وقتی که پسر انسان بر کرسی جلال خود نشیند، شما نیز به دوازده کرسی نشسته بر دوازده سبط داوری خواهید نمود. و هر که به خاطر اسم من خانه‌ها یا برادران یا خواهران یا پدر یا مادر یا زن یا فرزندان یا زمینها را ترک کرد، صد چندان خواهد یافت و وارث حیاتی جاودانی خواهد گشت" (همان، باب ۹، بندهای ۲۸ و ۲۹).

۲ - در انجیل مرقس: "... از آن روز و ساعت، غیر از پدر، هیچ کس اطلاع ندارد، نه فرشتگان در آسمان و نه پسر هم، پس بر حذر و بیدار شده دعا کنید، زیرا نمی‌دانید که آن وقت کی می‌شود. مثل کسی که عازم سفر شده خانه خود را واگذار و خادمان خود را قدرت داده، هر یکی را به شغلی خاص مقرر نماید و دربان را امر فرماید که بیدار بماند. پس بیدار باشید زیرا نمی‌دانید که چه وقت صاحب خانه می‌آید.

(۲۹).

- "و من از پدر سوال می‌کنم و تسلی دهنده‌ای دیگر به شما عطا خواهد کرد تا همیشه با شما باشد. یعنی روح راستی که جهان نمی‌تواند او را قبول کند زیرا که او را نمی‌بیند و او را نمی‌شناسند، اما شما او را می‌شناسید زیرا که با شما می‌ماند و در شما خواهد بود" (همان، باب ۱۴، بند ۱۷).

- "روح راستی که از پدر صادر می‌گردد، او بر من شهادت خواهد داد و شما نیز شهادت خواهید داد، زیرا که از ابتدا با من بوده‌اید" (همان، باب ۱۶، بند ۲۷).

در کتاب اعمال رسولان آمده است: "و چون دین را گفت، وقتی که ایشان همی نگریستند بالا برده شد و ابری او را از چشمان ایشان در ربود. و چون به سوی آسمان چشم دوخته بودند، هنگامی که او می‌رفت ناگاه دو مرد سفید پوش نزد ایشان ایستاده، گفتند: ای مردان جلیل چرا ایستاده به سوی آسمان نگرانید؟ همین عیسی که از نزد شما به آسمان بالا برده شد باز خواهد آمد، به همین طوری که او را به سوی آسمان روانه دیدید" (کتاب مقدس، اعمال رسولان، باب ۱: ۱۸۷)

مکاشفه یوحنا:

در عهد جدید شرح وقایع آخرالزمان از همه جا مفصل‌تر در کتاب مکاشفه یوحنا (مکاشفه یوحنا در اواخر قرن اول میلادی نوشته شده شامل روایاها و مکاشفاتی درباره پایان جهان است که غالباً به صورت تمثیل‌های عجیب از آن گونه که در کتاب دانیال نبی دیده می‌شود بیان شده است و تصویری از شهر آسمانی که جایگاه مؤمنان و رستگاران است ارائه می‌دهد) آمده است. براساس مطالب این کتاب پیش از رجعت عیسی مرگ، جنگ و کشتار، قحط و خشکسالی روی می‌دهد. سپس مسیح با سپاهی از فرشتگان از آسمان فرود می‌آید، آنان که جهان را به فساد کشیده‌اند و نیز دجال و پیروانش مغلوب و نابود می‌شوند دجال در دریای آتش افکنده می‌شود و پرندگان از خون و گوشت جباران و بدکاران سیر می‌شوند. چون قدرت‌های شیطانی نابود شدند، شهیدان زنده می‌شوند و مسیح بر جهان حکومت می‌کند و

صلح و خیر و برکت در جهان برقرار می‌گردد. در این کتاب می‌خوانیم:

- "و علامتی عظیم در آسمان ظاهر شد. زنی که آفتاب را در بر دارد و ماه زیر پای هایش و بر سرش تاجی از دوازده ستاره است و آبستن بوده، از درد و عذاب زاییدن فریاد بر می‌آورد. و علامتی دیگر در آسمان پدید آمد که اینک ازدهای بزرگ آتش گون که او را هفت سر و ده شاخ بود و بر سرهای هفت افسر و دمش ثلث ستارگان آسمان را کشیده آن‌ها را بر زمین می‌ریخت و ازدها پیش آن زن - که می‌زایید - بایستاد تا چون بزاید فرزند او را ببلعد. پس پسر نرینه را زایید که همه امت‌های زمین را به عصای آهنین حکم خواهد کرد..." (کتاب مقدس، مکاشفه یوحنا، باب ۱۲، بند ۵ تا ۱).

- "و دیدم آسمان را گشوده و ناگاه اسبی سفید که سوارش امین و حق نام دارد و به عدل داوری و جنگ می‌نماید... و لشگرهایی که در آسمانند بر اسبهای سفید و به کتان سفید و پاک ملیس از عقب او می‌آمدند... و امتهای او را به عصای آهنین حکمرانی خواهد نمود" (همان، باب ۱۹، بندهای ۱۱ و ۱۵).

با اندکی تأمل در جملات مذکور، این نتیجه به دست می‌آید که شخص مورد بشارت در مکاشفه یاد شده، بزرگترین موعود جهان است (صادقی: ۲۶۵).

در رساله اول یوحنا رسول آمده است:

- "ایمان این فرزندان در او ثابت نماند تا چون ظاهر شود اعتماد داشته باشیم و در هنگام ظهورش از وی خجل نشویم" (باب ۲ بند ۲۸).

- "...لکن می‌دانیم چون او ظاهر شود مانند او خواهیم بود، زیرا او را چنان که هست خواهیم دید. و هرکس که این امید را بر وی دارد خود را پاک می‌سازد، چنانکه او پاک است" (رساله اول یوحنا رسول، باب ۳، بندهای ۲ و ۳).

در رساله‌های پولس رسول می‌خوانیم:

- "لذا پیش از وقت به چیزی حکم نکنید، تا خداوند بیاید که خفایای ظلمت را روشن خواهد کرد و نیت‌های دلها را به

نمی‌آید لیکن اولاً به لحاظ قدمت تاریخی و همچنین به دلیل کثرت پیروان مناسب است اشاره‌ای هر چند کوتاه در مبحث مصلح جهانی از دیدگاه ایشان داشته باشیم. در کتابهای مقدسی که در میان هندیان به عنوان کتابهای آسمانی شناخته شده است تصریحات زیادی به آخرین موعود شده است.

مقدمتاً لازم به ذکر است که در آیین هندو که در سراسر هند مورد قبول برهمنان است سه خدا مورد پرستش قرار می‌گیرند که به آن‌ها به زبان سانسکریت تریمورتی گویند که عبارتند از:

برهما (Brahma) یعنی خدای خالق و آفریدگار کل.

شیوا (Shiva) یعنی خدای مرگ و مهلک کل.

ویشنو (Vishnu) یعنی خدای زندگی و حافظ کل.

در آیین هندو، منجی آخرالزمان دهمین جلوه یا تجلی ویشنو بشمار می‌رود با این توضیح که در این آیین خدای ویشنو منشاء خیرات و مظهر کامل مهر و محبت و لطف الهی است. هندوان معتقدند که خدایان و اهریمنان دو قطب رو در روی هم هستند و زمانی که بدی از نیکی پیشی گیرد تعادل به هم می‌خورد چنین دورانی برای انسان، دوران نا مطلوب و زمانی است که ویشنو چون پاسدار جهان نزول می‌کند و برای برانداختن بدی به شکل یک انسان و یا موجودات دیگر ظاهر می‌گردد (در کتب هندیان حکایات و داستانهای فراوانی در مورد تجلیات متعدد ویشنو وجود دارد). ایشان معتقدند که ویشنو در دهمین تجلی خود به هیئت پهلوانی بزرگ متجلی و به زمین نزول می‌کند تا انسان و جهان را نجات دهد، خطا کاران را نابود و حکومت قانون را برقرار سازد (ایونس، ۱۳۷۳: ۸۱).

دهمین و آخرین تجلی ویشنو با نام کالکی (Kalki) در نزد هندوان شناخته می‌شود که به نحو استواری با اصل "ادوار جهانی" و مفهوم "کالی یوگا" (Kaly-yuga) یا عصر کلی که آخرین دوران از ادوار چهارگانه جهان هندوست، ربط پیدا می‌کند.

از نظر هندوان چرخه جهان از چهار دوران ساخته شده

ظهور خواهد آورد، آن گاه هر کس را مدح از خدا خواهد بود" (رساله اول پولس رسول به قرنتیان، باب ۴، بند ۵).

- "به جنگ نیکو جنگ کردم و دوره خود را به کمال رسانیده، ایمان را محفوظ داشتم. بعد از این تاج عدالت برای من حاضر شده است که خداوند داور عادل در آن روز به من خواهد داد و نه به من فقط بلکه نیز به همه کسانی که ظهور او را دوست می‌دارند" (رساله دوم پولس رسول به تیمو تائوس، باب ۴، بندهای ۷ و ۸).

- "و آنکه برای حکمرانی امتهای مبعوث شود، امید امتهای بر وی خواهد بود" (جالب اینکه در ترجمه عربی انجیل، که از طرف انجمن پخش کتب مقدسه به عربی برگردان و در نیویورک به طبع رسیده است، تعبیر "قائم" وجود دارد و چنین آمده است: "...والقائم، لسود علی الامم، علیه سیکون رجاء الامم" (رساله بولس الرسول الی اهل ارومیه، الاصحاح الخامس عشر، رقم اثنی عشر، رساله پولس به رومیان، باب ۱۵ بند ۱۲).

بدین ترتیب شاید بتوان گفت یکی از محورهای اصلی تعلیمات عیسی بشارت، نجات و فرجام شناسی اوست. امروز در این که جوهر پیام عیسی نوید و بشارت تحقق ملکوت خداست توافق کلی برقرار است لیکن در چگونگی تفسیر آن اختلاف نظر وجود دارد و در مجامع علمی مسیحیت بحث بر سر این مسائل ادامه دارد که: آیا ملکوت امری است اجتماعی و به صورت یک تحول و انقلاب بزرگ جهانی به وقوع خواهد پیوست؟ آیا تحقق آن به تدریج و با پرورش اخلاقی و تکاملی روحی مؤمنین حاصل می‌گردد؟ و آیا چون مسیحیان بنیادگرا باید آنچه را که در کتاب مقدس آمده است عیناً با همان الفاظ و به همان معانی ظاهری پذیرفت و منتظر رجعت عیسی و وقوع تام علام آن بود؟ پاسخ این سوالات تا حدودی در بحث تحلیل و گونه شناسی اندیشه‌های منجی گرا روشن خواهد شد.

منجی آخرالزمان در کتب مقدس هندیان:

گرچه آئین هندوئیسم در زمره ادیان الهی توحیدی به شمار

است: دوران نخستین دورانی است خشن، زیرا که دارمه (Dharma) (قانون عدالت و پرهیزگاری) نیرومند است، اما در ادوار بعدی دارمه رو به زوال می‌گذارد. دوران چهارم کالی یوگا (دوران تاریک) نامیده می‌شود، دورانی که دارمه بسیار ناتوان است و مردم از انجام دادن وظایفشان قصور می‌ورزند و در پی تقوا نیستند. جهان به طور دائم در کالی یوگایی به سر می‌برد که از موقعی که دارمه به کلی ناتوان گشت شروع شده است، چنین جهانی نابود می‌گردد و دوباره آفریده می‌شود تا یک دوران طلایی جدید آغاز شود. این چهار دوران با هم، یک مانواتارا یا "زندگی منو" نامیده می‌شود (شاتوک، ۱۳۸۰: ۷۵).

البته زمان دهمین و آخرین تجلی ویشنو هنوز فرا نرسیده است و در آخر الزمان به وقوع می‌پیوندد. قبل از ظهور او زندگانی اجتماعی و معنوی به نازل ترین حد نزول می‌کند و موجبات زوال نهایی را فراهم می‌سازد. فرومانروایان رعایای خود را می‌کشند و مردمان همسایگان خود را آزار می‌دهند و هیچ چیز معنوی را ارزشی نیست. حتی برهمنان را یاری خاموش کردن مردمان نیست و آنان نیز به راه خود می‌روند. مردمان جویای زرو زورند و حقیقت و عشق از زمین ناپدید و دروغ معیار همه چیز خواهد بود. شعائر مقدس آئینی ناپدید می‌شود، شست و شو تنها بخاطر پاکیزگی انجام می‌گیرد، رضایت متقابل جای مراسم ازدواج را می‌گیرد، گرافه گویی و لاف زدن جای آموختن را فرا می‌گیرد، دزدان و غارت گران قوانین فرمانروایی را وضع می‌کنند و خود فروانروا می‌شوند در این موقع است که او خواهد آمد (همان: ۱۲۶).

هندوان معتقدند که ویشنو در آخرین تجلی خود یعنی در دفعه دهم به صورت کالکی ظاهر خواهد گردید او برای نجات عالم می‌آید و در حالیکه شمشیری از آتش در دست دارد و بر پشت اسب سفیدی سوار است قیام می‌کند تا حق را برقرار و باطل را محو سازد و آن وقت مرحله چهارم دور زمان است و از آن پس دنیا به آخر خواهد رسید (بی.ناس، ۱۳۸۰: ۲۸۳).

حال مرور مختصری بر برخی فقرات کتب مقدس هندوان:
۱- در کتاب «ریگ ودا» یکی از چهار کتاب مقدس وداها (Vedas) چنین آمده: "ویشنو در میان مردم ظاهر می‌گردد... او از همه کس قویتر و نیرومندتر است... در یک دست ویشنو (نجات دهنده) شمشیری بمانند ستاره دنباله‌دار و در دست دیگر انگشتری درخشانده دارد، هنگام ظهور وی خورشید و ماه تاریک می‌شوند و زمین خواهد لرزید»

۲- بشارت ظهور منجی آخرالزمان در کتاب اوپانیشادها:
در کتاب «اوپانیشادها» که یکی از کتب معتبر و از منابع هندوها به شمار می‌رود، بشارت ظهور منجی موعود چنین آمده است: «این مظهر ویشنو (مظهر دهم) در انقضای کلی یا عصر آهن، سوار بر اسب سفیدی، در حالی که شمشیر برهنه درخشانی به صورت ستاره دنباله دار در دست دارد ظاهر می‌شود و شریکان را تماما هلاک می‌سازد، و خلقت را از نو تجدید و پاکی را رجعت خواهد داد... این مظهر دهم در انقضای عالم ظهور خواهد کرد» (اوپانیشادها، ۱۳۹۸ ه.ق، ج ۲: ۶۳۷).

۳- در کتاب «باسک» از کتب مقدسه هندیان چنین آمده: "دور دنیا تمام شود به پادشاهی عادل در آخر الزمان که پیشوای ملانکه و پریان و آدمیان باشد. و حق و راستی با او باشد، و آنچه در دریاها و زمینها و کوهها، پنهان باشد همه را بدست آورد و از آسمانها و زمین آنچه باشد خبر می‌دهد، و از او بزرگتر کسی بدنیا نیاید" (به نقل از بشارت عهدین، صادقی: ۲۴۶).

۴- در کتاب «بهگود گیتا» از کتب مقدسه هندو آمده است: "آنجا که نیکو کاری از رونق برافتد و تبه کاری بالا گیرد

من در قالب تن مجسم شوم و در میان مردم آیم
تا اساس خیر نگهبانی کنم و شر براندازم
من در هر دور پیدا آیم تا آیین راستی برقرار سازم" (گیتا: گفتار چهارم).

۵- در کتاب «دید» از کتابهای مقدسه هندیان چنین آمده: «پس از خرابی دنیا، پادشاهی در آخرالزمان پیدا شود که پیشوای خلاق باشد و نام او منصور (جالب است که در

هندوستان، از ریشه بودیزم متفرع شده و رشد و تکامل حاصل کرد. یک سلسله اساطیر در متن کتابی قدیمی به نام جاتکه در نزد پیروان مهاییانه به وجود آمد که در ضمن آن چگونگی زندگانی بودا و وصول او را به مرتبه کمال، تا زمان صعود او به آسمان حکایت می‌کند. این طایفه بر آنند که بودا در اثنای ایامی که به سیر و سلوک مشغول بوده تا آن لحظه که به مرتبه اشراق و کمال رسیده حالتی داشته مخصوص به خود که آن را "بودهی ستوه" (Bodhisattva) می‌نامند. این اصطلاح، که در متون بسیار قدیم آمده، به معنای "بودا در حال کمون یا بودای مستور" می‌باشد. از این رو پیروان فرقه مهاییانه و حتی فرقه هینایانه (Hinayana) (چرخ کوچک) هم معتقد شدند که گوتمه تنها بودایی نبود که در زمین ظهور یافته باشد بلکه قبل از او بوداهای متعدد به جهان آمده اند و بوداهای دیگر نیز در آسمان هستند که در حال کمون و تکوینند، یعنی "بودی ستوه" می‌باشند که عن قریب ظاهر می‌شوند. کار به جایی رسیده که پیروان این طایفه اسامی و حتی سرگذشت‌های بوداهای ماضی و بوداهای مستقبل را بتفصیل به قلم آورده‌اند (جان‌بی‌ناس، ۱۳۸۰: ۲۱۶).

در مذهب مهاییانه، برای بودهی ستوه‌ها اهمیت زیادی قایل شده‌اند، ولی در کتب و نوشته‌های هینایانه (چرخ کوچک) فقط دو بودا از این قبیل ذکر می‌کنند که یکی عبارت است از "گوتمه" (Gautama)، قبل از وصول به مرتبه اشراق و شهود و دیگری بودای آینده یا "میتریه" که اکنون بودائیت او در حال کمون است. "میتریه" (Maitreya)، که بودای آینده است (و او را به زبان چینی می‌لوفو می‌نامند)، یکی از آن بودهی ستوه‌ها می‌باشد. میتریه را نخست در هند به بزرگی شناختند و ستایش کردند و سپس عقیده به او به دیگر ممالک پیرو مهاییانه سرایت کرد و از او، همه جا، تمثالها و پیکرها ساخته و پرداخته و او را در نهایت مجد و بزرگی نشان داده‌اند (همان: ۲۲۶).

در کتاب مهاوستو از کتب مقدس مکتب هینایانه در مورد

برخی روایات اسلامی "منصور" را یکی از اسامی مبارک حضرت مهدی (عج) معرفی شده است، از جمله در ضمن حدیثی از امام باقر (ع) روایت شده است که: "القائم منا منصور بالرب، موید بالنصر، تطوی له الارض، و تطهر له الكنوز، و یبلغ سلطانه المشرق و المغرب" (مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲: ۱۹۱) باشد. تمام عالم را بگیرد، و به دین خود آورد و همه کس را از مؤمن و کافر بشناسد و هر چه از خدا بخواهد بیاورد. در کتاب «وشن جوک» چنین می‌خوانیم: "سرانجام دنیا به کسی برگردد که خدا را دوست دارد و ازبندگان خاص او باشد و نام او فرخنده و خجسته باشد" (به نقل از بشارت عهدین، صادقی: ۲۴۵).

۶- در کتاب «پایتکل» از کتب مقدسه هندیان چنین آمده است: "چون مدت روز تمام شود، دنیای کهنه نو شود و زنده گردد و صاحب فلک تازه پیدا شود، از فرزندان دو پیشوای جهان یکی ناموس آخرالزمان و دیگر وصی بزرگتر وی که "پشن" نام دارد، و نام آن صاحب فلک تازه "رهنما" است به حق پادشاه شود و خلیفه "رام" باشد و حکم براند و او را معجزه بسیار باشد (به نقل از پیشین: ۲۴۶).

۷- در کتاب «وشن جوک» که از کتب مقدس جوکیان هندو است در مورد منجی آخرالزمان و رجعت گروهی از اموات در دوران حکومت عدالت گستر آن حضرت می‌خوانیم: آخر دنیا به کسی برگردد که خدا را دوست می‌دارد و از بندگان خاص او باشد و نام او "خجسته" و "فرخنده" باشد. خلق را که دین‌ها اختراع کرده و حق خدا و پیامبر را پایمال کرده‌اند، همه را زنده گرداند و بسوزاند و عالم را نو گرداند و هر بدی را سزا دهد (همان: ۲۷۲).

منجی آخرالزمان در آئین بودا:

در آئین بودیسم که پیروان زیادی در چین و ژاپن و سایر کشورهای آسیای جنوی شرقی دارد، اعتقاد به ظهور منجی آخرالزمان وجود دارد، خصوصاً در فرقه مهاییانه (Mahayana) (چرخ بزرگ) که در طول مدت زمانی بین قرن سوم ق.م، تا قرن اول میلادی در ناحیه شمال غربی

شرایط ظهور موعود می خوانیم: "در آن زمان، چرخه وارو می گردد پس زندگی متحول می شود تا آنجا که متوسط عمر مردم به هشتاد هزار سال می رسد. با این عمرهای طولانی و زمینه مناسب برای تعلیم بودا یک چکره ورتین یا "راهنما" خواهد آمد. او برای مردم رفاه و بهروزی می آورد و آموزه های بودا را ترویج می کند آنگاه که چنین فضایی بهشت گون فراهم آمد، میتریه از آسمان توشیته نزول می کند، بودایی خویش را به کمال می رساند درمه را به فرهیختگان می آموزد" (Encyclopedia of World Religions, Merriam-Webster, 9th edition, P.136).

تحلیل و گونه شناسی اندیشه موعود در ادیان بزرگ قبل از اسلام

منجی موعود در معنای عامش از خصایص اعتقادات و باورهای بشری است، تقریباً قوم و مردمی را نمی بینیم که به نوعی در سر این سودا را نداشته باشند. اما نگاه مردمان به افق تاریخ از یکدیگر متفاوت است و به تبع، موعودشان گوناگون. پس دو کار باید کرد: یکی اینکه موعود ملل و ادیان را بر اساس منابع خودشان باز شناسیم (که تا حدودی به آن پرداخته شد) و دیگر اینکه گونه های اصلی این باور را معلوم نماییم. در این تحلیل پس از طرح برخی گونه ها و انواع اصلی این اندیشه، تلقی های مختلف از موعود در ادیان بزرگ قبل از اسلام را در این گونه ها دسته بندی و تحلیل نماییم.

گونه های اصلی منجی باوری:

الف- در نخستین نگاه، منجی موعود در اغلب دینها و فرهنگها به صورت موعود نجات بخش جمعی و نه فردی، که غالباً در پی نجات عموم افراد بشر است نمودار می شود. اما موعود نجات بخش جمعی خود می تواند سه نوع عملکرد داشته باشد که عبارتند از:

۱. نجات بخشی صرفاً اجتماعی (اصلاح بنیانهای اجتماعی، فراهم آوردن رفاه، آزادی اجتماعی و برپایی حکومت عدالت محور).

۲. نجات معنوی انسانها و سکوت در باب وضعیت

اجتماعی.

۳. نجات اجتماع توأم با رستگاری معنوی انسانها.

ب- از طرف دیگر موعود نجات بخش جمعی یا قوم مدار است یعنی سامان بخشی و اصلاح وضعیت قوم و ملت خاصی راهبردار است و یا جهانشمول است یعنی حاکمیت عدالت و امنیت را برای همه جهانیان وعده می دهد.

ج- در نگاهی دیگر، موعود ادیان گاهی شخص مشخص (دارای شجره و ویژگی های معین و منصوص) است و گاهی وجودی غیر شخصی است (که رسالت او در نصوص مشخص است اما ویژگی های شخصی او معلوم نیست). (این مطلب در تعبیرات اسلامی با مهدویت شخصیه و مهدویت نوعیه مطرح می شود).

همچنین در فرهنگها و دینهای دارای موعود شخصی گاه برای این شخص جنبه الوهی نیز قائل اند (مانند حضرت مسیح در مسیحیت) و گاه او را صرفاً بشری برجسته و ممتاز می شمارند (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۲۳ و ۲۲).

بر اساس این گونه شناسی کلی، به تحلیل و تطبیق مصادیق منجی موعود در ادیان بزرگ قبل از اسلام می پردازیم.

در آئین زرتشت: موضوع موعود با مفهوم سوشیانت گره خورده است. این مفهوم، فی الجمله، اشاره به کسانی دارد که به نوبت در رأس هر هزاره از آخرین سه هزاره دوران عالم می آیند تا پلیدی را ریشه کن و جهان را نو کنند، مهمترین ایشان آخرین ایشان یعنی سوشیانس است. بر اساس گونه شناسی ذکر شده اندیشه منجی موعود در دین زرتشتی از رسته موعود نجات بخش جمعی است، زیرا آینده ای را نوید می دهد که تمام مردمان زمان یکجا به رهایی و آسایش می رسند. همچنین موعود زرتشتی را نمی توان نجات بخشی صرفاً اجتماعی شمرد زیرا فارغ دل از معنویت مردم نیز نیست، اما معنویتی بیشتر اخلاقی که آن را نیز در سمت و سوی آسایش و امنیت اجتماعی می خواهد. در نگاهی دیگر اندیشه منجی زرتشتی همانند موعود اسلامی، هندوئی و مسیحی اندیشه ای جهان شمول است و نه قوم مدار. همچنین

دیگری از اندیشه موعود مواجه می‌شویم (اعمال رسولان، باب ۱، بند ۱۱) و در حالت سوم، سخن از شخص دیگری است که خود عیسی مسیح وعده آمدنش را می‌دهد کسی که به عنوان "تسلی دهنده" و "روح راستی" می‌آید و عیسی را جلالت می‌بخشد و بر او شهادت می‌دهد (یوحنا، باب ۱۴، بند ۱۷). بر این پایه، مسیحیت دربر دارنده سه سنخ اندیشه موعود باوری است.

بر اساس گونه شناسی ذکر شده، گونه و چهره اول منجی در مسیحیت، نجات بخشی عیسی در عهد جدید نه با قیام اجتماعی و بر پایی حکومت و نه تنها با تربیت معنوی مردمان، تأمین نمی‌گردد بلکه با رنجی که در مقام "بنده رنج کش" به جان خرید، بار گناه نخستین را از پشت مؤمنان به خویش برداشت (اعمال رسولان، باب ۸، بند ۳۲). این تلقی مسیحیان از منجی منحصر به فرد بوده و مایه تمایز اندیشه موعود از دیگر جریان های منجی باور می‌شود.

اما در باب گونه دوم که رجعت عیسی مسیح را وعده می‌دهد گفتنی است که در عهد جدید هر چند عیسی با رنج محنت بار خویش به انتظار موعود نجات بخش (در آن زمان) پایان داد اما در اناجیل یادآوری شده است که او دوباره بر می‌گردد تا مردم را به کمال خود برساند (از جمله انجیل متی، باب ۳۷، بند ۲۴ تا ۲۷ - انجیل لوقا، باب ۱۸، بند ۱۸ و ۶۹ و باب ۲۲، بند ۱۸ و...). این مطلب شاید نجات بخشی وی در آخرالزمان را متفاوت از دیگر دینها ترسیم کند، هر چند رهاندگی معنوی مسیح عهد جدید در طی دوران و در ساز و کار ایمان به او تحقیقی مدام دارد اما باید توجه داشت که عهد جدید از سیاسی شمردن مسیح موعود و دخالت او در حکومت بر حذر است، لذا در این گونه موعود باوری ایشان از نوع نجات بخش معنوی جهان شمول و شخصی اما واجد الوهیت محسوب می‌شود.

درباره چهره سوم از موعود مسیحی به نکاتی باید توجه نمود: اولاً تلقی مسیحیان از "تسلی دهنده" و "روح راستی" همان "روح القدس" بوده است که به زعم ایشان در فقدان

منجی زرتشتی را موعودی نسبتاً شخصی می‌یابیم لیکن او از الوهیت بهره مند نیست بلکه صرفاً بشری اسطوره‌ای از نسل زرتشت است که در آخرین هزاره از عمر عالم ظهور می‌کند پس موعود باوری ایشان را باید در زمره اندیشه‌های موعودی هزاره گرا انگاشت (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۵۹).

در یهودیت: در عهد عتیق عنوان ماشیح (مسیحا) به معنای تدهین شده خداوند و همان کسی است که روح یهوه بر او قرار می‌گیرد و با کسب این فضیلت تمام خصلت های لازم یک شاه آرمانی اسرائیل در او حاضر می‌شود، "روح خداوند بر آن شاخه قرار خواهد گرفت، روح حکمت و فهم، روح مشورت و قوت، روح شناخت یهوه و ترس از او" (اشعیا، باب ۲، بند ۱۱) ماشیح تداعی کننده منجی و رهاننده ای سیاست مدار است. خصایص او در یهودیت عبارتند از: پادشاهی مورد عنایت خداوند، دین مداری عادل، فرستاده‌ای از نسل داوود (ارمیا، باب ۲۵، بند ۱۷) و فرمانروای همه عالم (زکریا، باب ۱۰، بند ۹). بنابر باور یهود، آنگاه که مسیحا بیاید پادشاهی خدا بر زمین مستقر می‌شود و همه ملت‌ها به اورشلیم باز خواهند گشت (اشعیا، باب ۱۴، بند ۴۵) و عصر طلایی سلطه قوم یهود بر جهانیان آغاز خواهد شد. در رده‌بندی موعود باوری یهود، شاید بایسته این باشد که آن را از گونه اندیشه موعود نجات بخش جمعی قوم مدار بینگاریم که بیشتر دغدغه بازگردانی سروری و رونق دنیای قوم یهود را در سر دارد و کمتر به نجات و رستگاری معنوی می‌اندیشد. همچنین موعود ایشان اگرچه فردی یهودی است اما چون ویژگی‌های شخصی او معین نیست لذا غیر شخصی (نوعیه) و فاقد الوهیت می‌باشد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

در مسیحیت: اندیشه موعود در مسیحیت به سه گونه نمودار گشته است: در یک گونه خود عیسی ناصری نقش منجی نجات بخش را ایفا کرده و انتظار را پایان می‌بخشد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۲۴۳). در چهره دیگر، با نوید رجعت عیسی به مثابه "داور جهان" در آخرالزمان با سنخ

بدین سان موعود هندو موعودی (شخصی) و دارای جنبه الوهی است. به لحاظ کارکرد، به نجات جمع می‌اندیشد و رسالتی معنوی و اجتماعی بر عهده دارد. اندیشه موعود مبنی بر آیین هندو به هیچ روی "قوم مدار" نیست و "جهانشمول" است (پیشین: ۷۷).

در آئین بودا: اندیشه منجی موعود در بودیسم با مفهوم میتریه تبیین می‌گردد. میتریه واژه‌ای است از سنسکریت به معنای مهربان. در الاهیات بودایی او را بودای پنجم و آخرین بودا از بوداهای زمینی می‌دانند که هنوز نیامده است اما خواهد آمد تا همگان را نجات دهد. او را در نماد نگاری بودایی به هیبت مردی در وضعیت نشسته ولی آماده برخاستن نمایش می‌دهند تا نمادی باشد از آمادگی وی برای قیام. در کتاب مهاوستو از متون فرقه هینه یانه (چرخ کوچک) که به تاریخ سریلانکا می‌پردازد، روزشمار حوادث مربوط به قیام میتریه به وضوح گفته شده است (بی ناس، ۱۳۸۰: ۲۲۶).

بر اساس گونه شناسی، منجی موعود بودائی، نجات بخشی معنوی است و اهداف اجتماعی بالاصاله مورد توجه او نیست. همچنین او موعودی شخصی و دارای خصایص "بشری- الوهی" است. از آنجا که رسالت بودای پنجم مربوط به نجات قوم و ملت خاصی نیست شاید بتوان رسالت او را جهان شمول دانست (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۷ و ۱۲۶).

نتیجه

از خلاصه مطالب یاد شده به این نتیجه می‌رسیم که انتظار مصلح غیبی به مسلمانان (خصوصاً شیعیان) اختصاص ندارد، بلکه در تمامی مذاهب و ادیان موجود و مشترک است، چرا که: زرتشتیان در انتظار ظهور سوشیانس، یهود در انتظار ماشیح و مسیحیان در انتظار بازگشت حضرت عیسی و پسر انسان می‌باشند. هندوها به امید ظهور کلکی و بودائیان منتظر آمدن بودای پنجم می‌باشند.

البته گونه‌های اعتقاد به منجی آخرالزمان در ادیان با یکدیگر متفاوت است. از جمله در یک تقسیم بندی اولیه،

مسیح خلاً او را پر می‌کند و کلیسا را به همه راستی‌ها هدایت می‌نماید. نکته دوم، به دریافت و استفاده مسلمین از مفاهیم یاد شده مربوط می‌شود. مسلمانان دو نحوه برداشت از این مفاهیم دارند، برخی اینها را بشارت آمدن نبی خاتم (ص) شمرده‌اند و برخی دیگر با قرار دادن این مفاهیم در کنار سایر فرازهای کتاب مقدس در باب "پسر انسان" و بشارت به ظهورش در آخرالزمان، همه را بر مهدی موعود (عج) منطبق می‌سازند.

اما در جمع بندی کلی موعود آخرالزمان مسیحی در زمره موعودهای صرفاً معنوی جای می‌گیرد. همچنین اندیشه موعود باوری ایشان "هزاره گرا" نیز هست. هنوز هم بسیاری از مسیحیان آمدن مسیح را در رأس هزاره‌ها انتظار می‌کشند و برای آن تدارک می‌بینند (همچنان که در آغاز سال ۲۰۰۰ میلادی میلیون‌ها مسیحی خود را آماده ظهور آن حضرت کردند). از طرف دیگر موعود مسیحی، موعودی شخصی اما دارای جنبه الوهی است. قابل ذکر است که عیسی ناصری در چهره اول اندیشه موعود در مسیحیت بیشتر در هیبت نجات بخشی شخصی و معنوی ظاهر می‌شود اما در چهره دوم یعنی رجعت مسیح به عنوان داور جهان در غالب نجات بخشی جمعی ظهور می‌نماید و در این حالت کارکرد او آشکارا جهان شمول و فراگیر خواهد بود (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

در آئین هندو: اندیشه موعود در آئین هندو با شخصیت کالکی شکل می‌گیرد که در آخرالزمان ظهور می‌کند، در آن دوره سراسر جهان را ظلم و تاریکی فرا می‌گیرد، ناشایستگان بر جان و مال مردم مسلط می‌شوند، و در پایان چنین دوران سیاهی، دهمین و آخرین تنزل (اوتاره) ویشنو که کالکی نام دارد، سوار بر اسبی سفید و با شمشیری آخته و شهابگون، ظهور می‌کند تا شرارت و ظلم را ریشه بر کند و عدالت و فضیلت را برقرار سازد (بی ناس، ۱۳۸۰: ۲۸۳).

در بهگوته پورانه آمده است: "فرمانروایی وی عالمگیر خواهد شد و رسالتش احیای درمه یا قانون و ناموس حقیقت و عدالت است" (به نقل از موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۷۲).

می‌خورد و در این دنیای تاریک از ظلم و فساد دروازه‌ای را به سوی نور امید و نوید ظهور مصلح جهانی بر دل جهانیان می‌گشاید.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اناجیل اربعه. (۱۳۷۵). ترجمه از میر محمد باقر بن اسماعیل حسنی خاتون آبادی، به کوشش رسول جعفریان، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
- ۳- اوستا. (نامه مینوی آیین زرتشت). از گزارش استاد ابراهیم پور داوود، به کوشش جلیل دوستخواه، تهران: انتشارات مروارید.
- ۴- اوپانیشادها. (تهران ۱۳۹۸ ه.ق). ترجمه محمد دارشکوه (از متن سانسکریت، ج ۲).
- ۵- بندهش ایرانی. (۱۳۶۱). ترجمه فرنیغ دادگی، گزارش مهرداد بهار، تهران: انتشارات توس.
- ۶- کتاب مقدس. (عهد عتیق و عهد جدید). (۱۹۸۷) مترجم انجمن کتاب مقدس، تهران.
- ۷- گات ها، سروده‌های زرتشت. (۱۳۸۲). ترجمه موبد فیروز آذرگشسب، تهران: انتشارات فروهر.
- ۸- گزیده‌های زاداسپریم. (۱۳۶۶). ترجمه محمد تقی راشد محصل، تهران: نشر مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۹- گیتا. (بهگود گیتا). یا سرود خدایان (۱۳۷۴)، ترجمه محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.
- ۱۰- ابراهیم، علیرضا. (۱۳۸۱). مهدویت در اسلام و دین زرتشت، تهران: انتشارات باز.
- ۱۱- ایونس، ورونیکا. (۱۳۷۳). اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۱۲- بویس، مری. (۱۳۸۱). زرتشتیان باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: انتشارات ققنوس.
- ۱۳- بویس، مری. (۱۳۷۶). تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی زاده، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
- ۱۴- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۷۴). سوشیانس، تهران: انتشارات

ایمان به ظهور آخرین مصلح غالباً به گونه جمعی است اما خود گونه جمعی می‌تواند واجد سه نوع عملکرد باشد که عبارتند از نجات بخشی صرفاً اجتماعی، صرفاً معنوی و یا اصلاح اجتماعی و معنوی توأمان. همچنین موعود جمعی، گاهی قوم گرا است و برای نجات ملت خود تلاش می‌نماید و یا اینکه رسالتی عمومی و جهان شمول را پی می‌گیرد. در تقسیم بندی دیگر موعود ادیان گاهی شخص مشخص است (شخصی) و گاهی غیر مشخص (نوعی) است که در حالت شخصی گاهی این شخص صرفاً مشخصات یک بشر مصلح را دارد و گاهی واجد جنبه الوهی نیز است.

بر اساس این گونه شناسی می‌توانیم در ادیان قبل از اسلام بگوئیم:

در آئین زرتشت، منجی موعود نجات بخشی است که رسالتی اجتماعی - معنوی و جهان شمول را بر دوش دارد، او موعودی شخصی است که در هزاره آخر عمر جهان ظهور می‌نماید.

در یهود، موعود صرفاً در صدد اصلاح جامعه به نفع قوم یهود، یعنی قوم گرا و همچنین غیر شخصی (نوعی) و بشری است.

در مسیحیت سه گونه باور به موعود دیده می‌شود اما به طور کلی، موعود ایشان صرفاً کارکردی معنوی ولی جهان شمول دارد، شخصی اما واجد جنبه الوهی است که احتمال ظهورش در رأس هر هزاره داده شده است.

در آیین هندو، موعود شخصی اما واجد جنبه الوهی است که احتمال ظهورش در دوران چهارم عالم داده شده است. او واجد رسالتی اجتماعی - معنوی و جهان شمول است.

در آیین بودا، موعود نجات بخش صرفاً کارکرد معنوی دارد همچنین آنها معتقد به موعود شخصی دارای خصایص بشری - الوهی که واجد رسالت جهان شمول است هستند.

بدین ترتیب اعتقاد مشترک به آمدن منجی موعود و بنیان‌گذار حکومت واحد جهانی بر اساس عدالت و آزادی، در ابعاد بسیار گسترده در کتب مقدسه و ادیان بزرگ به چشم

۲۷- هاکس، جیمیز. (۱۳۷۷). قاموس کتاب مقدس، تهران:

انتشارات اساطیر.

28-*Encyclopedia of world religions* (1998), edited by Doniger, W., 9th edition, Merriam-Webster, United States.

29-*The world religions reader* (2000), edited by Becherlegge, G., 2nd edition, Routledge, Great Britain.

30-*Encyclopedia of Millennialism and Milleial of Movements* (2000), edited by Landers, R., Routledge, New York.

فروهر.

۱۵- حکیمی، محمدرضا. (۱۳۷۶). خورشید مغرب، تهران:

دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دهم.

۱۶- دانیلو، ژان. (۱۳۸۳). ریشه های مسیحیت در اسناد بحر

المیت، ترجمه علی مهدی زاده، قم: نشر ادیان .

۱۷- شایگان، داریوش. (۱۳۴۶). ادیان و مکتبهای فلسفی

هند، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۸- صادقی، محمد. (۱۳۶۲). بشارت عهدین، تهران:

انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

۱۹- مجلسی، محمد تقی. (۱۴۰۳ ه.ق.). بحارالانوار، بیروت:

چاپ سوم.

۲۰- کای بای و دیگران. (۱۳۴۸). مجموعه مقاله از دیانت

زرتشتی، ترجمه فریدون وهمن، تهران: بنیاد فرهنگ.

۲۱- کری، ولف. (۱۳۵۸). درباره مفهوم انجیلها، ترجمه

محمد قاضی، تهران.

۲۲- گرینستون، جولوس هیلل. (۱۳۷۷). انتظار مسیحا در

آیین یهود، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۲۳- مشکور، محمد جواد. (۱۳۸۰). خلاصه ادیان در تاریخ

دینهای بزرگ، تهران: انتشارات شرق.

۲۴- موحدیان عطار، علی و جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۸).

گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۲۵- ناس، جان بی. (۱۳۸۰). تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی

اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم.

۲۶- هاردی، فریدهلم. (۱۳۷۶). ادیان آسیا، ترجمه

عبدالکریم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال پنجم، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۳

ص ۱۶۹-۱۸۸

بررسی تطبیقی برهان فطرت و برهان اجماع عام در اثبات وجود خدا

حمیدرضا عبدلی مهرجردی * محمد حسین دهقانی محمود آبادی **

چکیده

به گواه تاریخ، انسان‌ها همیشه به گونه‌ای «خداجو» و «خداگرا» بوده‌اند. برخی معتقدند این در سرشت انسان‌ها قرار دارد و هر انسانی با این تمایل الهی زاده می‌شود. از این ویژگی همه زمانی و همه مکانی انسان‌ها به فطرت تعبیر می‌شود. بسیاری از دانشمندان کوشیده‌اند با استفاده از این ویژگی مشترک در انسان‌ها به اثبات خداوند بپردازند. در اندیشه اسلامی از این تلاش به برهان فطرت یاد شده و در تفکر فلسفی و کلامی غرب به نام برهان اجماع عام شناخته می‌شود. اگر چه این دو برهان تفاوت‌هایی در شکل تقریر و رویکرد دارند؛ ولی ویژگی مشترک آنها استفاده از گرایش الهی همگانی انسان‌ها برای اثبات وجود خداوند است. در این مقاله کوشیده‌ایم به بیان دیدگاه‌های کسانی که به گونه مفصل‌تری به این برهان پرداخته‌اند، بپردازیم. تأمل در شکل کلی تقریرها نشان می‌دهد که تقریرهای برهان فطرت و برهان اجماع عام نمی‌توانند به تنهایی و بدون اتکا به اصل علیت یا فقر وجودی، وجود خداوند را اثبات کنند. در این مقاله ضمن بررسی تطبیقی این دو برهان، نقدهای وارد شده به هر کدام را بررسی نموده و به وجوه اشتراک و افتراق آن دو پرداخته‌ایم.

واژه‌های کلیدی

برهان فطرت، برهان اجماع عام، اصل علیت، فقر وجودی، عشق.

مقدمه

مسأله فطرت در متون دینی اسلامی الهام بخش اندیشمندان مسلمان در طرح مباحث انسان‌شناسی دینی و اخلاق و نیز تبیین گرایش‌های متعالی و خدا جویانه

خداگرایی و خداپرستی به صورت یک فطرت در درون همه انسان‌ها قرار دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۲۳).

hamidreza.abdoli@gmail.com
dhghanymhmod@yazduni.ac.ir

* کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (مسئول مکاتبات)

** استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه یزد

تاریخ وصول ۹۱/۲/۲ تاریخ پذیرش ۹۲/۱۲/۱۳

انسان بوده است. ملاحظه وجهی عام و فراگیر در ساختار روحی- روانی نوع بشر به مسلمانان اختصاص ندارد؛ بلکه دیگر اندیشمندان نیز کوشیده‌اند با تکیه بر همین ویژگی‌های مشترک در مقام دفاع از خداباوری و خداپرستی برآیند. در جهان غرب برهانی که به برهان فطرت نزدیک است، برهان اجماع عام نام دارد. در واقع، برخی از فلاسفه و متکلمان غربی نیز به توافق عمومی انسان‌ها به عنوان تاییدی برای برخی از نظریات، تمسک یافته‌اند؛ مثلاً «ریچارد هوکر» (Richard Hooker) به این توافق عمومی انسان‌ها در توجیه نظر خود مبنی بر اینکه خصیصه الزامی بعضی از اصول اخلاقی به نحو بی واسطه‌ای بدیهی است، تمسک جسته است. رایج‌ترین نتایجی که از این طریق به دست می‌آیند، وجود خدا و فناپذیری نفس انسانی هستند (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۳).

به هر حال، در هر یک از این دو برهان فلاسفه و متکلمان کوشیده‌اند توافق عمومی انسان‌ها را به عنوان تاییدی برای وجود خدا در نظر بگیرند و حالات و ویژگی‌های درونی و مشترک در همه نوع بشر را در اثبات وجود حق تعالی به کار برند. البته بین نظریه فطرت در عالم اسلام و برهان اجماع عام در غرب تفاوت‌هایی وجود دارد که به آنها اشاره خواهد شد. ما در این جستار در پی بررسی تطبیقی برخی از مهمترین تقریرهایی هستیم که در فلسفه اسلامی از برهان فطرت و در فلسفه غرب از برهان اجماع عام شده است. به نظر می‌رسد در بین فلاسفه مسلمان، از میان متقدمان، ملاصدرا و از میان متاخران، علامه طباطبایی، مرحوم امام خمینی، استاد جوادی آملی و مرحوم مطهری؛ توجه بیشتری به این برهان داشته‌اند. از میان دانشمندان غربی نیز ویلیام جیمز، چارلز هاج، جیمز جویس، پل تیلیخ و سنکا اظهارنظرهای مستقیم‌تری درباره این برهان کرده‌اند. جان لاک نیز نسبت به این برهان موضع مخالف دارد. برای همین در این مقاله به اهم آرای این دانشمندان پرداخته شده است.

۱- واژه شناسی فطرت

واژه «فطرت» کلمه‌ای عربی از ماده (فطر) است که به دو معنای «شکافتن در طول» و «آفریدن و ایجاد اولیه» و بدون سابقه است (ابن منظور، بی تا: ۵۵/۵). اما فطرت در اصطلاح به معنای کیفیت خاص خلقت است؛ یعنی ویژگی‌هایی که خداوند در خلقت انسان لحاظ کرد (مطهری، ۱۳۶۹: ۱۹) و برای همین به بینش‌ها و گرایش‌های خدادادی و غیراکتسابی گفته می‌شود که در انسان قرار داده شده‌اند (موسوی فراز، ۱۳۸۱: ۳۲). با تأمل در تعریف مرحوم مطهری در می‌بایم که انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود متمایل و خواهان خدا، آفریده شده است.

۲- واژه فطرت در قرآن کریم

مشقات واژه فطرت به هر دو معنای لغوی در قرآن آمده‌اند:

«أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم/

۱۰) به معنای آفریدن؛

«إِذَا السَّمَاءُ انفطرت» (انفطار/۱) به معنای شکافتن.

اما معنای اصطلاحی فطرت در قرآن کریم به چهار شکل مورد توجه قرار گرفته است:

۱. خلق بر فطرت توحیدی: آیه ذیل ساختار و شالوده آفرینش انسان را ذاتی و بر فطرت خداشناسی توصیف می‌کند. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَائِمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» «پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدا تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند» (روم/۳۰).

۲. صبغه الاهی: آیه دیگر از سرشت و خمیرمایه خداشناسی انسان به صبغه و رنگ الاهی تعبیر می‌کند. گویا خداوند وجود انسان را با اصل توحید در کوره آفرینش رنگ‌آمیزی کرده است. «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» «این است نگارگری

برخی آیه اخیر را که می‌فرماید: «مگر در باره خدا- پدید آورنده آسمانها و زمین- تردیدی هست؟ او شما را دعوت می‌کند تا پاره‌ای از گناهانتان را بر شما ببخشد و تا زمان معینی شما را مهلت دهد» مبنی بر بدیهی بودن وجود خدا دانسته‌اند؛ اما در مقابل برخی معتقدند مشکوک نبودن چیزی، اعم است از این که بدیهی باشد یا نظری. مرحوم بهشتی معتقد است مشکوک نبودن؛ یعنی یقینی بودن. ممکن است یقینی بودن چیزی بالذات باشد یا به کمک دلیل. در حقیقت، استفهام در آیه شریفه، استفهام انکاری است و نه استفهام حقیقی. پیامبران می‌خواستند با استناد به ادله و براهین موجود، از وجود خداوند یا حق مطلق، نفی شک کنند. وانگهی در خود آیه، برای خدا وصفی آورده که خود بهترین دلیل است بر وجود او. مگر ممکن است که آسمانها و زمین که تغیر و پویایی آنها خبر از حدوث و امکان آنها می‌دهد، بی‌نیاز از فاطر و آفریننده باشند؟! (بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۵).

بنابراین، از نگاه قرآن انسان‌ها بر فطرت الهی سرشته شده‌اند و اگر برخی هم اکنون خداوور نیستند به خاطر فراموشی آن فطرت الهی است. به نظر قرآن این فطرت در لحظه‌های حساس زندگی او را به یاد خدا می‌اندازد. قرآن می‌فرماید: «او کسی است که شما را در خشکی و دریا می‌گرداند، تا وقتی که در کشتی‌ها باشید و آنها با بادی خوش، آنان را ببرند و ایشان بدان شاد شوند. [بناگاه] بادی سخت بر آنها وزد و موج از هر طرف بر ایشان تازد و یقین کنند که در محاصره افتاده‌اند، در آن حال خدا را پاکدلانه می‌خوانند که: اگر ما را از این [ورطه] برهانی، قطعاً از سپاسگزاران خواهیم شد.» (یونس/۲۲) یا آنکه می‌فرماید: «و هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند، خدا را پاکدلانه می‌خوانند، و [لی] چون به سوی خشکی رساند و نجاتشان داد، بناگاه شرک می‌ورزند» (عنکبوت/۶۵).

۳-برهان فطرت

الهی و کیست خوش‌نگارتر از خدا؟ و ما او را پرستندگانیم» (بقره/۱۳۸).

۳. حنفیت: آیه دیگر از فطرت انسان به حنفیت تعبیر می‌کند (مطهری، ۱۳۶۹: ۲۷-۲۸). حنیف در لغت، مایل به حق را گویند: «وَ قَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةٌ إِبرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» [و اهل کتاب] گفتند: «یهودی یا مسیحی باشید، تا هدایت یابید» بگو: «نه، بلکه [بر] آیین ابراهیم حق‌گرا [هستم] و وی از مشرکان نبود» (بقره/۱۳۵) و البته، آیات مشابهی چون: نحل/۱۲۳ و آل عمران/۶۷ و ۹۵ و نساء/۱۲۵ و انعام/۱۶۱ و ... برخی روایات و به تبع برخی از مفسران حنفیت را به فطرت تعبیر کرده‌اند (خانی و ریاضی، ۱۳۷۲: ۲۶۸/۲). علی بن ابراهیم از پدرش از ابن ابی عمیر از ابن اذینه از زراره از ابی جعفر (ع) روایت کرده که گفت: من از آن حضرت از معنای جمله "حنفاء غیر مشرکین" سؤال کردم، فرمود: "حنفیت" از فطرتی است که خداوند بشر را بر آن فطرت سرشته است، و در خلقت خدا تبدیل نیست، و سپس فرمود: خداوند بشر را بر فطرت معرفت خود سرشته است (شیخ کلینی، ۱۳۶۲: ۱۲/۲؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰).

۴. رجوع به نفس: برخی آیات خاطر نشان می‌سازند که انسان در صورت بریدن از تعلقات دنیایی و پیش فرض‌های ذهنی خویش که فطرت را پوشانده و با بازگشت به نفس خود، اعتقاد به خداوند یکتا را در ضمیر خویش خواهد یافت. «فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمُ أَنتُمُ الظَّالِمُونَ» «پس به خود آمده و [به یکدیگر] گفتند: «در حقیقت، شما ستمکارید» (انبیاء/ ۶۴) (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵: ۷۱). یا آنکه می‌فرماید: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» «مگر در باره خدا- پدید آورنده آسمانها و زمین- تردیدی هست؟ او شما را دعوت می‌کند تا پاره‌ای از گناهانتان را بر شما ببخشد و تا زمان معینی شما را مهلت دهد» (ابراهیم/ ۱۰).

قدرت و نظایر اینها حقایق و صفات دارای اضافه هستند و بنابراین، هر یک از این صفات متعلق می‌طلبد و هرگز بدون تعلق وجود پیدا نمی‌کند. تفاوت این دلیل با دلیل قبلی در آن است که در مورد پیشین بر تضایف و معیت مفهومی وجود عاشق و معشوق تکیه شده بود؛ ولی در این دلیل بر تعلق عشق به معشوق و اینکه محبّ محبوب را می‌طلبد، استدلال شده است. تضایف در متضایفین یکسان و همسنگ و امری دوسویه است؛ اما تعلق معنایی یک سویه دارد و طرفینی نیست.

ج) صیانت فطرت از اشتباه: در تقریر سوم گفته می‌شود فطرت ما مشتاق کمال محض و دوستدار محبوب نامحدود است و از سویی فطرت انسان هرگز اشتباه نمی‌کند و آنچه می‌گوید موجود است، بنابراین، کمال محض و نامحدود موجود است. در این تقریر، علاوه بر آنکه باید وجود عشق و میل به خدا را در همه انسان‌ها تعمیم داد، باید صیانت فطرت از خیانت و عصمت از اشتباه را نیز اثبات کرد.

۴- تقریرهای برهان فطرت

در این بخش در نظر داریم برخی از مهمترین تقریرهایی را که فلاسفه و متکلمان مسلمان برای اثبات وجود خدا، با استفاده از فطرت آدمی ارائه کرده اند، بیان کنیم.

۴-۱. تقریر ملاصدرا

از دیدگاه ملاصدرا شناخت واجب الوجود با علم حضوری، به اندازه قابلیت و ظرفیت آدمیان، بهترین نوع شناخت است؛ هرچند این ظرفیت‌ها در انسان‌ها متفاوت است. به طور کلی، علم حضوری سه قسم است: اول، علم حضوری شیء به خودش مانند علم نفس به ذاتش که مساوی با وی است، یا علم خداوند به حقیقتش که عین ذات اوست. دوم علم حضوری علت به معلول. علم خداوند به موجودات که بر آنها احاطه وجودی کامل و تام دارد، از این قبیل است. سوم، علم حضوری معلول به علتش که ضعیف‌ترین علم حضوری نسبت به دو قسم پیشین است. بر این اساس، انسان چون شأنی از شئون

برهان فطرت یک برهان هستی‌شناختی بر اثبات خدا به شمار می‌رود. البته، برهانی که مسیر انفسی سیر به خدا را می‌پیماید. مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا طریق فطرت، تنها یک مسلک عرفانی و راه قلبی و در نتیجه راه شخصی است یا می‌توان شناخت فطری را هم برهانی نمود و آن را در قالب استدلال منطقی، چهره‌ای فلسفی بخشید. به عبارت دیگر، آیا اینکه انسان فطرتاً خدا آشناست، بدین معناست که به خداوند علم حضوری دارد؟ اما آیا علاوه بر این، فطرت می‌تواند دلیلی بر وجود خداوند باشد؟ آیا می‌توانیم به وسیله فطرت، وجود خداوند را اثبات کنیم؟ البته، می‌دانیم که خداشناسی حضوری به وسیله دلیل و برهان قابل انتقال نیست؛ یعنی نمی‌توان برای کسی، علم حضوری به خداوند را ایجاد کرد. مقصود از دلالت فطرت بر وجود خداوند این است که دلیلی اقامه شود که خداشناسی فطری یکی از مقدمات آن و علم حصولی به خداوند نتیجه آن باشد.

اگر چه هر دو نظر طرفدرانی دارد؛ اما در اینجا بر آنیم بنا به موضوع تحقیق خود سخن قائلان به برهان بودن فطرت را مدّ نظر قرار دهیم. گروهی از فلاسفه و متکلمان که قائل به برهان بودن فطرت هستند، سه تقریر کلی از آن بیان می‌کنند:

الف) تضایف مفهومی بین عاشق و معشوق: دو مفهوم عاشق و معشوق، تقابل تضایف دارند، همان‌گونه که عالم و معلوم، خالق و مخلوق، علت و معلول نیز این چنین‌اند. شکل منطقی این استدلال در قالب قیاس استثنایی به گونه زیر است: اگر انسان بالفعل عاشق خدا باشد، آنگاه خدا بالفعل موجود است. می‌دانیم که انسان بالفعل عاشق خداست، پس خدا بالفعل موجود است. اوصاف و حالاتی که در برهان فطرت حدّ وسط قرار می‌گیرند، اوصاف اضافی مختلفی می‌توانند باشند؛ مانند محبت و یا امید.

ب) ذات اضافه بودن حقیقت عشق: برخی برای تبیین فلسفی برهان فطرت گفته‌اند: محبت، اراده، عشق، علم،

مسبب الاسباب و آنکه دشواری‌ها را آسان می‌سازد، روی می‌آورد؛ هر چند به این گرایش فطری و غریزی خود توجه نداشته باشد. برای همین، بیشتر عرفا به حالتی که انسان در لحظه‌های خطر مانند غرق‌شدن و سوختن در خود احساس می‌کند، بر اثبات وجود خدا استدلال می‌کنند و در کلام الهی نیز به این نکته اشاره شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۳). در واقع، ملاصدرا در این تقریر بر احساس نیاز انسان‌ها به منبع ماورایی تأکید می‌کند و فطری بودن خداپرستی را یادآور شده است که با فطری بودن خداشناسی تفاوت دارد.

مرحوم بهشتی در کتاب *خدا در قرآن* می‌نویسد: «ملاصدرا در این بحث از آیاتی چند از قرآن کریم یاد می‌کند که در آنها از گرایش به خدا و پناه بردن به او در وقت بیچارگی صحبت شده است. در این آیات به این مسأله اشاره شده است که همه انسان‌ها حتی مشرکان نیز در لحظات حساس و در زمانی که با حوادث سهمگین برخورد می‌کنند، دست دعا را فقط به سوی خدای آفریدگار بر می‌دارند» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۵۲).

۲-۴. تقریر علامه طباطبایی (ره)

مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۵۳ سوره نحل برهان فطرت را بر اساس احساس نیاز و اینکه نیاز امری است دارای اضافه، تقریر می‌کند: «انسان هر چند دین نداشته و به خدای سبحان ایمان نیاورده باشد، با وجود این، هنگام هجوم شداید اگر به وجدان خود مراجعه نماید، می‌یابد که امیدش قطع نشده و هنوز به جایی دل بسته است، و ممکن نیست امیدی بدون امیدوار کننده‌ای تحقق یابد، پس همین وجود امید دلیل است بر وجود کسی که به او امید برده می‌شود، همچنانکه تحقق هر حالتی در انسان که معنای تعلق در آن باشد، مانند حبّ و بغض و اراده و کراهت و جذب و نظایر آن بدون طرف تعلقش در خارج ممکن نیست. پس اگر در خارج مراد و مطلوب و جاذبه‌ای نباشد، ممکن نیست اراده و طلب و

واجب الوجود است که از سوی خالق خود، بارقه‌ای از علم حضوری را به اندازه ظرفیت و قابلیت خویش دارد. این علم همراه وجودش افزوده شده است. همیشه میان مفیض و مفاض یک نوع تضایف و ارتباط وجودی برقرار است. هرگاه مفاض ذات خود را شهود کند، همزمان با آن، وابستگی و ارتباط خود را با مفیض شهود می‌کند. پس علم حضوری معلول به علت (مفاض به مفیض) از سوی فیاض علی الاطلاق، همراه با آفرینش وی افزوده شده است. هر چند آدمیان به دلیل شدت نور آن از ادراک کامل آن ناتوان هستند، اما به اندازه توانایی‌های خود معرفت دارند. بنابراین، انسان معلول خداست و هر معلولی به علت خود علم حضوری دارد. در نتیجه، انسان علم حضوری به خدا دارد و این علم و مشاهده خدا به صورت فطری در نهاد او قرار دارد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۳۷-۳۸).

ملاصدرا می‌گوید این مطلب در عبارت اسحاق کندی نیز وجود دارد: «إذا كانت العلة الأولى متصله بنا لفيضة علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهة فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفیض فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر و أوفر و أشد استغراقاً» (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۴-۱۱۵، همو، ۱۳۵۴: ۱ و ۳۹) «از آنجا که علت اولی به ما متصل است، زیرا بر ما افزوده می‌کند و ما به او متصل نیستیم، جز از سوی [خود] او، لذا برای ما امکان مشاهده او به اندازه‌ای که مفاض می‌تواند مفیض را شهود کند وجود دارد، پس نباید میزان احاطه او بر ما را به اندازه‌ای که می‌توانیم او را شهود کنیم، نسبت دهیم؛ چرا که احاطه او نیکوتر، فراوانتر و فراگیرتر است».

صدرالمتألهین در کتاب *مبدل و معاد*، فطری بودن وجود خدا را یادآور شده و گفته است: «وجود واجب تعالی - چنانکه بیان شده است - امری فطری است؛ چراکه انسان هنگام مواجه شدن با شرایط هولناک به طبیعت خلقت (فطرت) خود به خدا توکل کرده و به طور غریزی به

جذبی تحقق پیدا کند و این، وضع تمامی اموری است که خالی از نسبت نیستند.

پس همین که در هنگام شداید، در نهاد آدمی چیزی به نام رجا و امید هست، با اینکه اسباب ظاهری همه و همه قطع شده است، خود دلیل بر این است که ما فوق این سبب‌های قطع شده سببی است که حوادث بزرگ نمی‌تواند آن را قطع کند، و آدمی به هیچ وجه از آن بریده نیست، و سببی است که زوال و فنا و سهو و نسیان نمی‌پذیرد. این حقیقتی است که انسان در ذات خود آن را می‌یابد و فطرتش بدان حکم می‌کند؛ هر چند که اشتغال به اسباب ظاهری او را غافل ساخته و یا زخارف مادی و محسوس او را به خود جلب و جذب کرده باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۲۷۲).

ایشان در تقریر خود با این مقدمات به نتیجه رسیده است:

الف) انسان‌ها در سختی‌های شدید که سبب قطع امید از اسباب ظاهری می‌شود، به طور فطری خدا را می‌خوانند.

ب) لازمه امید، وجود متعلق امید است (زیرا تحقق خارجی مفاهیمی که معنای تعلق و نسبت دارند، مانند محبت، دشمنی و اراده، بدون تحقق متعلقشان ممکن نیست).

پس) متعلق امید که امری فراتر از اسباب ظاهری است، در خارج وجود دارد.

علامه طباطبایی در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* برهان فطرت را در قالب برهان علیت این‌گونه بیان کرده است: «آنچه مسلم است، این است که از روزی که تاریخ نقلی نشان می‌دهد و یا با کنجکاوی‌های علمی از روزگارهای ماقبل تاریخ به دست می‌آید بشر از اولین روزهای پیدایش خود هرگز در این موضوع آرام نگرفته و پیوسته به جستجو و کنجکاوی از آن پرداخته و همیشه مبارزه اثبات و نفی در این باب به پا بوده است. اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (بالینکه فطری است) اصل

بحث از آفریدگار جهان فطری است، زیرا بشر، جهان را درحال اجتماع دیده، یک واحد مشاهده می‌نماید و می‌خواهد بفهمد که آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهانی اثبات می‌کند، در مورد مجموعه جهان نیز ثابت می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۳۸/۵-۴۰). در این تقریر علامه طباطبایی اعتقاد فطری انسان‌ها به اصل علیت را به وسیله اصل تضایف، وسیله‌ای برای اثبات علت العلل قرار داده است.

۳-۴. تقریر امام خمینی (ره)

امام خمینی فطرت را لازمه وجود انسان می‌داند که در آن خطا و غلط راه ندارد (امام خمینی، ۱۳۷۸ ب: ۱۰۳) از نگاه ایشان نیز فطرت و امور فطری اثبات کننده وجود باری تعالی است. ایشان معتقد است عشق به کمال مطلق از امور فطری‌ای است که همه انسان‌ها دارند و عشق فعلی، معشوق فعلی می‌خواهد و نمی‌تواند موهوم و خیالی باشد؛ چون موهوم ناقص است و فطرت متوجه به کامل و نامحدود است. از نگاه امام، همه انسان‌ها معبودی دارند که با آن عشق بازی می‌کنند و معتقدند آن کامل است. جمله امام در ادامه چنین است: «... هیچ یک از آنها عشقشان و محبتشان راجع به آنچه گمان کردند نیست و معشوق آنها و کعبه آمال آنها آنچه را توهم کردند، نمی‌باشد؛ زیرا هر کس به فطرت خود رجوع کند، می‌یابد که قلبش به هر چه متوجه است، اگر مرتبه بالاتری از آن بیابد، فوراً قلب از اولی منصرف شود و به دیگری که کامل‌تر است، متوجه گردد و وقتی به آن کامل‌تر رسید، به اکمل متوجه گردد...» (امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۸۲-۱۸۳).

ایشان در پایان نتیجه می‌گیرد که: «پس این عشق فعلی شما معشوق فعلی خواهد و نتواند این موهوم و متخیل باشد، زیرا که هر موهوم ناقص است و فطرت متوجه به کامل است. پس عاشق فعلی و عشق فعلی بی معشوق نشود و جز ذات کامل معشوقی نیست که متوجه الیه فطرت باشد، پس لازمه عشق به کامل مطلق وجود کامل مطلق است» (همان: ۱۸۴). در اینجا ایشان از تقریر دارای

علت‌ها بوده است و همین جستجویی از علت‌ها او را به علت‌العلل رسانده است. اگر در انسان این انگیزه نبود که علت‌ها را کشف کند و به سرچشمه همه علت‌ها برسد، وقتی با پدیده‌های خارجی مواجه می‌شد، بی تفاوت بود؛ اما بحث این است که وقتی انسان یک پدیده خارجی را می‌بیند، آنچه او را وادار می‌کند به جستجوی علت آن پردازد، چیست؟ مگر نه این است که آن پدیده خودش را بر حیوان هم عرضه می‌کند، ولی آن چیزی که بعد از دیدن این پدیده‌های خارجی، انسان را وادار می‌کند که در جستجوی علت‌ها برآید، این است که چنین حسی در انسان هست که هر پدیده‌ای نیازمند به علت است و قهراً آن علت هم اگر مانند این پدیده، خود پدیده‌ای باشد و نیازمند به علت، این فکر در بشر پیدا می‌شود که آیا همه علت‌ها یک سرچشمه دارد، سرچشمه‌ای که آن، علتی باشد که خود پدیده نباشد؟ و این عین معنی فطری بودن است (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۸-۶۹). ایشان می‌نویسد: «بشر از قدیم‌ترین ایام به مفهوم علیت و معلولیت پی برده است، و همین کافی است که او را متوجه مبدأ کل کند و لافل این پرسش را برای او به وجود آورد که آیا همه موجودات و پدیده‌ها از یک مبدأ آفرینش به وجود آمده اند یا نه؟» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۵/۳۹)

استاد مطهری گذشته از توجه فطری انسان به اصل علیت، اصل دیگری را نیز در تفسیر فطری بودن خداجویی بشر یادآور شده و آن عبارت است از درک فطری انسان نسبت به وجود نظم دهنده برای هر واحد یا مجموعه‌ای از نظم طبیعی: «به علاوه، بشر از قدیم‌ترین ایام نظامات حیرت آور جهان را می‌دیده است، وجود خود را با تشکیلات منظم و دقیق مشاهده می‌کرده و همین کافی بوده است که این فکر را در او به وجود آورد که این تشکیلات منظم و این حرکات مرتب همه از مبدأ و منشایی مدبّر و دانا و خودآگاه ناشی می‌شود یا نه؟» (همو، ۱۳۷۹: ۵/۳۹-۴۰)

اضافه بودن حقیقت عشق در اثبات باری تعالی بهره برده است. استدلال ایشان با مضمّن گرفتن آن اصل از مقدمات زیر تشکیل شده است:

الف) همه انسان‌ها با فطرت عشق به کمال مطلق سرشته شده‌اند.

ب) موهوم ناقص است.

ج) فطرت متوجه کامل مطلق و نامحدود است.

پس) کامل مطلق نمی‌تواند موهوم باشد.

امام خمینی (ره) در کتاب دیگر از طریق تضايف وارد شده، می‌نویسد: عاشق و معشوق متضایفین هستند و متضایفین در قوه و فعل متکافئین هستند. پس باید معشوق‌های فطرت، بالفعل باشند. جمله ایشان چنین است: «... معلوم است که عشق فعلی و عاشق فعلی معشوق فعلی لازم دارد؛ چه متضایفین متکافئین در قوه و فعل هستند. پس باید معشوق‌های فطرت، بالفعل باشد تا فطرت به آنها متوجه باشد» (همو، ۱۳۷۸: ۱۰۳).

در اینجا نیز استدلال مرحوم امام به شکل زیر است:

الف) عاشق و معشوق متضایفین هستند.

ب) متضایفین در قوه و فعل متکافئین هستند.

ج) انسان به طور فطری عاشق خداست.

پس: معشوق فطری باید بالفعل باشد.

شایان ذکر است این برهان را مرحوم آیت الله محمد علی شاه آبادی، استاد عرفان و اخلاق امام خمینی در بحث «انسان و فطرت» خود آورده و از طریق تضايف به اثبات خدا پرداخته که به دلیل مشابهت با نظر امام، از ذکر مجدد آن خودداری می‌شود (نک: شاه آبادی، ۱۳۷۸: ۲۹۰-۲۹۱، همو، ۱۳۸۰: ۱۴۸-۱۴۹).

۴-۴. تقریر مرتضی مطهری (ره)

شهید مطهری در مورد برهان فطرت و توجه فطری انسان به خدا دو تقریر بیان نموده است: در تقریر اول ایشان اصل علیت را شاهد گرفته، معتقد است اگر بشر در جستجوی خدا بر آمده است، به این علت بوده است که «اصل علیت» بر روحش حاکم بوده؛ یعنی در جستجوی

علیه‌السلام- را نیز قبول می‌کند و می‌نویسد: حضرت ابراهیم علیه‌السلام- با این احتجاج، از محبوب نبودن امور غیر ابدی و غیر ازلی و امور محدود، بر نفی الوهیت ماه و ستارگان و خورشید استدلال می‌کند و از محبت و عشقی که دارد، بر وجود خداوند بی‌زوال، دلیل می‌آورد.

استاد جوادی آملی دو برهان فطری برای اثبات خداوند ارائه می‌دهد که هر دو تقریر آن مبتنی بر رابطه تضایف میان دو شیء است. هر گاه دو شیء با همدیگر تضایف داشته باشند، در وجود و عدم و یا قوه و فعل متکافیء و یکسان خواهند بود؛ مانند بالایی و پایینی. بر این اساس، محبت به کمال مطلق در انسان وجود دارد، پس محبوب که کمال مطلق است، باید وجود داشته باشد؛ چون میان محب و محبوب تضایف برقرار است: «حد وسط برهان فطرت، وصف محبت نیز می‌تواند باشد؛ زیرا محبت وصفی وجودی است و بدون محبوب نمی‌تواند موجود باشد... نفس محبت و دلدادگی... در جاذبه آن مجذوب است و این جاذبه عملی را بدون تردید، جاذبی واقعی است... قوام برهان فطرت به این است که محبوب حقیقی انسان، هیچ یک از کمال‌های دنیوی... [نباشد] بلکه انسان دوستدار حقیقت مطلق و نامحدود باشد» (همو، ۱۳۷۴: ۲۸۴-۲۸۶)

ایشان تقریر دیگری نیز دارد که با تقریر اول کمی متفاوت است. این تقریر نیز مبتنی بر تضایف طرفین است. هر دو تقریر ریشه قرآنی، روایی و حتی ریشه تاریخی در آثار ملاصدرا دارد (محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۹: ۶۱) که در بخش نقد برهان فطرت به آن اشاره خواهد شد. امید در هنگام سختی‌ها، رنج‌ها و حوادث مرگبار وجود دارد. امیدوار در چنین شرایطی خواسته یا ناخواسته چشم امیدی به امید دهنده و نجات دهنده‌ای که توانای مطلق است، دارد. پس امید دهنده مطلق، امر فطری در همه انسان‌هاست و باید چنین امید دهنده‌ای وجود داشته باشد. ایشان می‌گوید: «انسان طوفان زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و در هم

البتة، فطری بودن یک تمایل و گرایش در انسان، مستلزم این نیست که در همه انسان‌ها و در همه شرایط به طور یکسان فعال باشد و آثار عینی آن نمایان گردد. نقش فطرت نسبت به ترتب آثار عملی آن در حد مقتضی و زمینه است، نه علت تامه. بر این اساس، شرایط مختلف زندگی در قوت و ضعف و افزایش و کاهش آن مؤثر است. بدیهی است در شرایطی که آسایش خاطر فراهم و شرایط لازم برای کاوش‌های علمی در زمینه‌های گوناگون موجود باشد، حسن راستی و فطرت علم دوستی انسان فعالتر از زمانی است که چنین شرایطی فراهم نیست، و چه بسا در شرایط بحرانی زندگی، این نیروی درونی به کلی از فعالیت باز می‌ایستد، ولی هرگز چنین نوسانی دلیل بر فطری نبودن دانش دوستی انسان نیست (همو، ۱۳۷۹: ۴۱-۴۲). بنابراین، تقریرهای دوگانه شهید مطهری از برهان فطرت در قالب برهان علیت و برهان نظم جای می‌گیرد.

۵.۴. تقریر آیت الله جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی به تفصیل، به بحث فطرت پرداخته و برای تعلیل عقلی برهان فطرت برای اثبات خداوند، سه راه ارائه می‌کند:

(الف) تضایف مفهومی بین عاشق و معشوق؛

(ب) حقیقت دارای اضافه بودن محبت و عشق؛

(ج) صیانت فطرت از اشتباه (جوادی آملی، ۱۳۷۲:

۱۱۰-۱۱۳).

ایشان راه سوم را قبول نمی‌کند و معتقد است عصمت فطرت از آلودگی، بدیهی محض نیست و توسل به چند مثال مبنی بر این که پاسخ فطریات و احتیاجات انسان در عالم واقع وجود دارد؛ پس کمال نامحدود هم واقعیت دارد، تمثیل و استقرا ناقص است و چیزی را اثبات نمی‌کند؛ چرا که از نگاه ایشان تمثیل اثر قیاس را ندارد (همو، ۱۳۸۶: ۱۲ / ۳۱۲-۳۱۶). ایشان در کتاب تبیین براهین اثبات خدا، بر تقریر اول و دوم برهان فطرت تأکید می‌نماید و تعلیل عقلی بودن احتجاج حضرت ابراهیم-

علم حضوری درک می‌کند و چون واقعیت آنها دارای اضافه است، بدون متعلق امکان پذیر نیست، چنانکه واقعیت علم بدون واقعیت معلوم، محال است (همان: ۱۴۹).

آیت الله جوادی آملی در مقام دفاع از برهان تضایف نوشته است: «پاسخ اشکال این است که استدلال به فطرت مبتنی بر گمان و دانش حصولی افراد و یا پاسخی که اشخاص، خود نسبت به طرف امید و یا محبت خود می‌دهند، نیست. در مورد اول سخن از فردی است که امید خود را نسبت به همه علل محدود و مقید از دست داده است و در متن حادثه هیچ مفهوم و تصویری را نیز همراه ندارد، ولی واقعیت امید را به عنوان حقیقتی که در متن وجود اوست، درمی‌یابد و آن امید به دلیل این که یک واقعیت خارجی مضاف است، نیازمند دو طرفی است که در خارج محقق باشد و طرف آن بدون شک هیچ یک از امور مقید و محدودی نیست که شخص مزبور ناامیدی خود را نسبت به آنها در می‌یابد.

در مورد محبت نیز، استدلال مزبور مبتنی بر پاسخی نیست که افراد در ذهن و فکر خود نسبت به محبوب و مطلوب می‌دهند. محبتی که در متن هستی افراد و عین واقعیت آنها و منشا اثر است و تلاش و کوشش پی‌گیر زندگی را تأمین می‌کند، به یک صورت ذهنی تعلق نمی‌گیرد، بلکه متعلق آن، واقعیتی است که صورت ذهنی انسان در جهت شناخت و کشف آن بسیج می‌شود... . برای تقریب به ذهن می‌توان جریان تلازم بین وجود عطش انسان و وجود آب در متن واقع را مطرح کرد؛ زیرا عطش یک واقعیت خارجی است. گرچه موطن آن، درون انسان است، ولی رابطه عینی بین عطش و آب خارجی برقرار است و اگر تشنه‌ای به سراب دل بست و به دنبال آن حرکت کرد، از باب خطا در تطبیق است و هرگز باطل بودن پندار کسی که سراب را به جای آب ادراک می‌کند، نقضی بر تلازم بین وجود عطش و وجود آب در متن خارج نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۸۹-۲۹۰).

شکسته است، در حالی که همه اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترس او بیرون است و امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و مادی ندارد... در متن واقعیت و وجود خود همچنان امیدی به کمک را احساس می‌کند... این امید که با دعا و درخواست او همراه است، یک حقیقت اضافی است و ناگزیر برای آن طرف دیگری است که امید متوجه آن است... آن حقیقت مطلق که قدرت و اقتدار او به هیچ قیدی مقید نیست، واقعیتی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۸۴)

۵. برهان فطرت در بوته نقد

همان‌گونه که بیان شد، استدلال‌های اثبات وجود خداوند از طریق فطرت به سه شکل کلی تقیر یافته‌اند. این سه شکل به اجمال عبارتند از: الف) اصل تضایف مفهومی؛ ب) اصل حقیقت دارای اضافه بودن فطرت خداپرستی؛ ج) صیانت فطرت از خطا و اشتباه.

بر هر یک از این استدلال‌ها مناقشاتی وارد شده است؛ از جمله اشکال‌هایی که بر تقریر تضایف در کتاب «فطرت و دین» وارد شده، این است که حقیقت دارای اضافه بودن محبت، ارادت و عشق بیش از این اثبات نمی‌کند که تحقق این حالات بدون متعلق نیست، ولی باید توجه داشت که متعلق بالذات در همه این احوال همان معلوم بالذات است که خارج از حوزه نفس نیست و آن معلوم بالذات - یعنی صورت علمی - اگر حق و صدق باشد، صرف نظر از برهان فطرت وجود خداوند اثبات می‌شود و اگر پنداری و بافته خیال باشد، نشانه تحقق متعلق در خارج نخواهد بود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰: ۱۴۸).

برخی در مقام دفاع، معتقدند این اشکال بر برهان فوق وارد نیست؛ زیرا بحث در تصور کمال مطلق یا قدرت برتر نیست، تا گفته شود آنچه بالذات متعلق محبت، عشق و امید است، معلوم بالذات؛ یعنی صورت علمی کمال و قدرت برتر است، و وجود مفهوم اعم از تحقق مصداق است؛ بلکه بحث در وجود محبت و امید به عنوان دو احساس و تمایل روحی است که انسان آنها را به صورت

به نظر نگارنده اشکال بر سر جای خود باقی است، زیرا محبت و امید را هرچند در وجود خود و به صورت بالفعل احساس می‌کنیم، ولی ممکن است این حالت توسط مکانیزم‌های بدنی یا روانی در ما ایجاد شده باشد و یا حتی ما خود آن را ساخته باشیم، که البته متعلق خود را دارد، ولی نمی‌توان گفت متعلق آن خارج از نفس است و آن خداست. آری شاید انسان در طریق شناخت آن متعلق خطا کند و به جای متعلق عشق و امید کامل به سوی بت و سنگ برود، اما تنها وقتی می‌توان گفت متعلق آن خدای کامل است که از پیش خدا را شناخته یا به شکل دیگری اثبات کرده باشیم. از دیگر سو، اگر هم متعلق برای محبت، عشق و امید اثبات شود، امری کاملاً ذهنی خواهد بود که تنها برای شخص ادراک‌کننده قابل پذیرش است؛ بدان معنا که شخصی که از وجود عشق درون خود به معشوق می‌رسد، این معشوق برای او اثبات شده و تجربه شخص اوست.

نگارنده معتقد است در مورد پاسخ استاد جوادی نیز همین مسأله تکرار می‌شود. فرض کنید کسی احساس عطش کند، ولی تاکنون آبی ندیده باشد که بفهمد این احساس با آن رفع می‌شود. این اثبات‌کننده آب خارجی نیست؛ مگر آنکه از پیش حقیقت آب را شناخته باشد. تنها چیزی که می‌توان در اینجا اثبات نمود، این است که او عطش را به طور حضوری درک می‌کند.

همچنین، می‌توان گفت اشکال دیگری که به تقریر اصل تضایف وارد می‌شود، این است که به فرض اینکه با این تقریر بتوان معشوق حقیقی را اثبات کرد، این اثبات‌کننده خدای متعالی و کامل مطلق نیست. این تقریر در نهایت می‌تواند متعلق خارجی برای امید، نیاز، عشق و ... اثبات کند.

اما تأمل در تقریر دوم (دارای اضافه بودن حقیقت عشق) نشان می‌دهد که این استدلال وقتی تمام است که وجود عشق بالفعل نسبت به خداوند در همه انسان‌ها اثبات شود؛ در غیر این صورت، اگر کسی منکر عشق به

خدا در وجود خود شود، این استدلال برای او تمام نیست. به عبارت دیگر، این استدلال مفید علم و یقین شخصی است و نه همگانی و بنابراین، قابل تعلیم و انتقال به دیگران نیست. در پاسخ، ممکن است گفته شود؛ این استدلال بعد از فرض اصل وجود عشق به خدا در همه انسان‌هاست؛ یعنی پس از اینکه با علم حضوری اصل وجود عشق الهی را یافتیم، می‌توانیم این یافت حضوری را در قالب مفاهیمی حصولی؛ تبیین فلسفی کنیم و نتیجه آن را علمی همگانی و قابل انتقال و تعلیم بدانیم. اشکال عمده در این پاسخ و نظایر آن همان تعمیم یافت حضوری و همگانی دانستن آن است. تمثیل صرف همانند استقرای ناقص هرگز به یقین منجر نمی‌شود و در فلسفه و علوم عقلی نمی‌توان آن را پذیرفت.

درباره تقریر سوم باید گفت؛ مبراً از خطا بودن فطرت انسان‌ها یک استقرای ناقص است و همان‌گونه که پیشتر نیز بیان شد، استاد جوادی آملی هم راه سوم را قبول نمی‌کند؛ و معتقد است صیانت فطرت از خطا نه بین است و نه مبین، و توسل به چند مثال مبنی بر این که پاسخ فطریات و احتیاجات انسان در عالم واقع وجود دارد، پس کمال نامحدود هم واقعیت دارد، تمثیل و استقرای ناقص است و چیزی را اثبات نمی‌کند (همو، ۱۳۷۴: ۲۸۲-۲۸۴؛ ۱۳۷۲: ۱۱۳ و ۱۳۸۶: ۱۲ / ۳۱۲-۳۱۶).

در اینجا اشکالات کلی دیگری هم وجود دارد: اینکه گفته می‌شود چون همه میل‌ها موضوع‌ها و متعلقات خود را دارند، پس این میل نیز باید موضوع و متعلق خود را داشته باشد، صحیح نیست؛ زیرا بعضی از امیال انسان از جنسی دیگر است؛ مثل ترس و خشم. در این نوع امیال حقایقی بیرونی باعث می‌شود که ما بترسیم یا دچار خشم شویم. اگر میل به پرستش (خدا) از این نوع امیال باشد، آن وقت حقیقتی بیرونی باعث شده است انسان‌ها میل به پرستیدن (خدا) پیدا کنند که آن حقیقت، ممکن است طبق نظر بعضی از روان‌شناسان، تنهایی انسان در مواجهه با طبیعت و ترس و وحشت از آن باشد، نه وجود خدا. نکته

خود باز می‌گردد و سرگرم ملاقات خویشاوندان و گردش‌های دسته جمعی و غیره می‌شود، علاقه علمی‌اش کاهش می‌یابد، تا جایی که در خود رغبتی به فکر و مطالعه نمی‌یابد، با اینکه علاقه به تحقیق و کاوش یک علاقه فطری و ذاتی است در بشر» (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۴۱-۴۲).

اما اشکالاتی که به نظر می‌رسد به تقریرهای جدید مؤلف کتاب *خدا از نگاه امام علی(ع)* وارد است. به نظر می‌رسد تقریر اول ایشان علاوه بر اشکالات کلی طرح شده، با چند اشکال دیگر نیز روبه‌روست: اشکال اول اینکه در این تقریر اصل وجود خدا پیش فرض گرفته شده است و لذا با دور مواجه است. اشکال دیگر اینکه گزاره «خدا وجود دارد» نمی‌تواند یک گزاره بدیهی باشد؛ چه اینکه اگر بدیهی بود، باید همگان یا حداقل همه عقلا به آن اذعان داشته باشند و دیگر معنا نداشت بر وجود خدا برهان اقامه شود. اشکال سوم اینکه در یکی از مقدمات آمده است: «...اگر ما به ذات خداوند علم داشته باشیم...» مقدم این جمله شرطی اثبات نشده است تا بتوانیم از آن اثبات تالی را نتیجه بگیریم (در مقدمه قیاس نباید جمله شرطی فاقد تالی به کار برود؛ بلکه مثلا باید گفته شود «ما به ذات خداوند علم داریم. پس...»). اصلا ما نمی‌توانیم به ذات خدا علم پیدا کنیم، ما خدا را تنها از صفات ذاتی و فعلی‌اش می‌شناسیم.

تقریر دوم ایشان نیز با پیش فرض گرفتن وجود خدا دچار دور است. اشکال دیگر اینکه خداجو بودن انسان دلیل بر وجود خدا در خارج نیست.

۶. نتیجه بحث برهان فطرت

اگر چه اصل تضایف مفهومی و اصل دارای اضافه بودن برخی از حقایق، اصولی مسلم‌اند، ولی اینها بیش از این را اثبات نمی‌کنند که برای عشق و امید متعلقی وجود دارد؛ اما نمی‌توان گفت این متعلق باید خدای کامل باشد؛ مگر اینکه خدا را از قبل توسط برهان یا براهین دیگری اثبات کرده باشیم. نگارنده معتقد است تنها در صورتی که برهان

دیگر اینکه وقتی می‌گوییم برای همه امیال ما به جز یکی، موضوع و متعلق مناسب وجود دارد؛ این نکته را اثبات نمی‌کند که برای آن یکی هم باید موضوع و متعلق مناسب وجود داشته باشد؛ مگر اینکه وجود خدایی را که در آفرینش غرایز ما را مطابق با عالم حقیقی آفریده باشد؛ به عنوان پیش فرض مسلم گرفته باشیم.

ممکن است بر برهان فطرت با تقریر صیانت فطرت از خطا اشکال شود که اگر خداجویی در فطرت و ضمیر انسان ریشه می‌داشت، همه انسان‌ها در همه شرایط به مباحث مربوط به الهیات و خداشناسی رغبت نشان می‌دادند، درحالی که جریان زندگی انسان‌ها چنین رغبت همگانی را بازگو نمی‌کند. جان لاک می‌نویسد: «دریا نوردان کشف کرده‌اند ملت‌هایی هستند که معلوم شده است درمیان آنها تصور وجود خدا هم وجود ندارد. یا اینکه وقتی افرادی نابینا که هم کور و هم گنگ بوده‌اند، مطالعه شده‌اند، معلوم شده است که چنین اندیشه‌ای به خاطر آنها خطور نکرده است» (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۶ و ۱۳۸).

استاد مطهری به این اشکال جان لاک این‌گونه پاسخ داده است: «اولا: لازمه فطری بودن یک بحث این نیست که همه اوقات افراد را بگیرد؛ همچنانکه هیچ علاقه طبیعی دیگر نیز چنین نیست. علاقه به هنر و زیبایی یک علاقه فطری است؛ اما چنان نیست که یگانه سرگرمی بشر محسوب شود. بلی، در مورد هر علاقه فطری عمومی همیشه افراد خاصی پیدا می‌شوند که علاقه و ذوق شدیدتری نسبت به آن دارند و آن را به عنوان رشته تخصصی خود انتخاب می‌کنند.

ثانیا: چون امور مورد علاقه فطری بشر متعدد است، طبعاً سرگرمی به بعضی از علایق، از علایق دیگر می‌کاهد و احیانا آنها را به بوته فراموشی می‌سپارد. یک نفر دانش-آموز تا وقتی که در محیط دانش است، با علاقه وافر و عشق کامل به تحقیقات علمی می‌پردازد و از آنها لذت می‌برد، اما همین که محیط دانش را رها می‌کند و به وطن

بر این اساس، نگارنده معتقد است اگر با اتکا به هر یک از اصول تضایف یا دارای اضافه بودن برخی از حقایق بگوییم: هر امید، عشق و احساس نیازی متعلق دارد، این درست است، ولی نمی توان گفت این متعلق قطعاً امری حقیقی، خارجی و کامل است؛ اما با اتکا به همان دو اصل اگر بگوییم: هر معلولی علتی دارد و آن علت به علتی منتهی می شود که به خود قوام دارد، و یا اینکه بگوییم: همه موجودات فقر وجودی دارند و از لحاظ وجودی به یک غنی و بی نیاز مطلق وابسته اند؛ در این دو صورت برهان فطرت می تواند اثبات کننده وجود خدا باشد. ولی در تقریرهای دیگر باید اصل وجود خدا را از پیش فرض گرفت. بنابراین، تقریرهای ملاصدرا، علامه طباطبایی و شهید مطهری از استحکام بیشتری برای اثبات خدا برخوردارند.

البته، ناگفته نماند با تأمل دقیقتر در همین دو تقریر ارائه شده اخیر در می یابیم که این دو تقریر نیز یکی بر برهان علیت استوار است و دیگری بر برهان صدراپی در اثبات واجب الوجود؛ یعنی در واقع ما با این دو تقریر از تعریف برهان فطرت فاصله می گیریم و به براهین دیگر پناهنده می شویم. این مشکل در تقریرهای ملاصدرا، علامه طباطبایی و مرحوم مطهری نیز وجود دارد. در برهان فطرت قرار است عشق و امید الهی که در ساختار و سرشت آدمی تعبیه شده است و از آن به فطرت تعبیر می شود، واسطه اثبات خداوند قرار گیرد؛ در حالی که در تقریرهای اخیر به اصل علیت و اصل فقر وجودی رسیده و از معنای واقعی برهان فطرت فاصله گرفته ایم. لذا در پایان سخن باید اذعان نمود «برهان فطرت» نمی تواند به تنهایی اثباتگر وجود خداوند باشد، جز آنکه براهین دیگر را به مدد گیرد و از این رو، این برهان جنبه اقناعی دارد که ارزش خود را در کنار براهین دیگر اثبات وجود خدا می یابد؛ یعنی وقتی اصل تضایف برهان فطرت را در قالب علیت و فقر وجودی به کار می بریم، در واقع همان برهان علیت و فقر وجودی را اقامه کرده و از سرشت الهی انسان در این برهان غافل شده ایم. پس «برهان فطرت» به تنهایی شایسته نام برهان نیست.

فطرت را به اصل علیت یا به فقر وجودی (احساس نیاز وجودی) انسانها ضمیمه کنیم، می توانیم علت العلل را اثبات کنیم. در شکل اول، برهان فطرت به برهان علیت تکیه می زند و در آن گفته می شود: از آنجا که علت و معلول متضایفین و در نتیجه در قوه و فعل متكافئ هستند و از طرفی ما معلول بالفعل بودن خود را با علم حضوری درک می کنیم، بنابراین، علتی بالفعل برای ما موجود است که البته برای رسیدن به علت العلل باید به استحاله دور و تسلسل نیز پناه برد.

البته، ما بدین مسأله اذعان داریم که شکل دوم؛ یعنی تقریرهایی که بر فقر وجودی انسانها اتکا دارند، می توانند خدا را اثبات کنند؛ زیرا در این جا گفته می شود انسانها به طور بالفعل و وجودی درک می کنند که ناقص و فقیر هستند و این فقر متعلق دارد. متعلقش نمی تواند درونی باشد؛ چه اینکه او ناقص و فقر درونی را حضوراً درک کرده است، پس باید متعلقش امری خارجی باشد. آن متعلق نمی تواند فقیر باشد؛ چراکه از ضمیمه فقیر به فقیر جز فقر چیزی حاصل نمی شود، پس باید این فقیر به یک غنی بالذات متکی باشد؛ زیرا هر فقیر به یک غنی وابسته است و مجموعه فقرا، غنی نمی سازند؛ و این غنی بالذات همان خداوند است. این تقریر از تأمل در آیه «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/ ۱۵) «ای مردم، شما به خدا نیازمندید، و خداست که بی نیاز ستوده است» نیز به دست می آید.

به نظر می رسد تفاوت این دو تقریر در این است که در تقریر دوم معلول طبق نظر صدرا عین فقر و نیاز به علت هستی بخش خود دانسته شده است، ولی در تقریر اول علت و معلول به عنوان دو موجود متضایف (طبق نظر مشاء) در نظر گرفته شده اند. دلیل برتری این دو تقریر آن است که معلول بودن یا نیازمند و ناقص بودن از اموری هستند که وقتی حضوراً درک می شوند، نمی توان گفت شاید پای وهم در کار باشد. ممکن است انسان امید و عشق به وجود مطلق را تنها در ذهن داشته باشد (تحت تاثیر هر عاملی)، ولی اینکه او ناقص و فقیر است را با علم حضوری می یابد.

۷. برهان اجماع عام

همان‌گونه که بیان شد، در جهان غرب نیز از حس و ویژگی مشترک انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها به منظور اثبات خدا بهره گرفته شده است و مانند برهان فطرت برهانی به نام «برهان اجماع عام» (Common argument for the existence of God) بر وجود خدا با تقریرهای متفاوتی ارائه شده است. بر اساس گزارش دایره المعارف پل ادواردز، برنارد بویدر (Bernard Beodder) در کتاب *الهیات طبیعی برهان اجماع عام* را برهانی که فی‌نفسه ارزش مطلق دارد، لحاظ کرده است و می‌گوید: «اجماع عام ملل در قبول خدا را باید ندای عقل عام فرض کرد که دلیل قانع‌کننده‌ای در باره حقیقت ارائه می‌دهد؛ اما او بعداً اعلام کرد که این برهان قطعیت مطلق ندارد؛ مگر هنگامی که به برهان علت اولی ضمیمه شود. البته، برخی از طرفداران این برهان ادعای کمتری دارند؛ مثلاً «رابرت فیلت» متکلم قرن نوزدهم نوشته است: «به هیچ وجه نباید برهان اجماع عام به عنوان یک برهان اصلی لحاظ شود؛ این برهان شاهی است که دلایل مستقیمی وجود دارند و هنگامی که این برهان جایگاه مناسب خویش را بیابد، ارزشمند خواهد بود؛ ولی این برهان نمی‌تواند به عنوان برهان مستقل و اصلی لحاظ شود.» «کاردینال مرسیه» نیز به همین نحو این برهان را به عنوان یک برهان «غیرمستقیم خارجی» لحاظ کرده است؛ ولی جوینس که یکی از کاملترین و واضح‌ترین قرائت‌ها را از این برهان دارد، بسیار خوش‌بین‌تر است و ادعای بیشتری دارد. او این برهان را بدون هیچ شرطی «یک دلیل معتبر بر وجود خدا» محسوب کرده و به نظر می‌رسد که این نتیجه را با «قطعیت کامل» لحاظ کرده است (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۴). کروفرود در کتاب *مثلت خدا، جهان و انسان* می‌نویسد: «تنها در فطرت و ذهن نوع بشر این انرژی معنوی وجود دارد» (Crawford, 2000: 16). افرادی چون سیسرون، سنکا، کلمنت اسکندرانی، هربرت اهل چربری، افلاطونیان کیمبریج، گاسندی و گروتیوس از جمله طرفداران این برهانند. هگل این برهان را نپذیرفت؛ ولی بر آن بود که بهره‌ای از

حقیقت در آن هست. رودولف آیسلر در کتاب خود به نام *فرهنگ مفاهیم فلسفی* این برهان را در میان دلایل معروف وجود خدا، در ردیف پنجم اهمیت قرار داده است. «پل ادواردز» می‌گوید به نظر می‌رسد که این ارزیابی صحیحی از جایگاه این برهان در تاریخ فلسفه باشد. «جان استوارت میل» بر آن بود که این برهان در توده انسان‌ها تأثیر بیشتری نسبت به براهینی که منطقاً کمتر انتقادپذیرند، دارد (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۳-۱۳۴). به طور کلی، باید گفت برهان‌هایی را که فلاسفه غرب در این باره مطرح ساخته‌اند می‌توان به دو دسته کلی تقسیم بندی کرد:

یک: براهینی که در آنها عمومیت اعتقاد به خدا یا نشان دهنده این است که این عقیده فی‌نفسه غریزی است یا تابع نیازها و اشتیاق‌هایی است که غریزی‌اند. آنگاه نتیجه‌گیری می‌شود که این عقیده باید راست و درست باشد. به این نوع براهین، «تفسیرهای زیست‌شناختی» می‌گویند.

دو: براهینی که عمومیت اعتقاد به خدا به انضمام این ادعا که معتقدان برای رسیدن به این عقیده از عقل بهره گرفته‌اند، به عنوان دلیلی بر وجود خدا محسوب می‌شود. این نوع براهین را، قیاس‌های «ذوحدین ضد شکاکیت» نامیده‌اند (همان: ۱۳۵).

۱,۷. تقریرهای زیست‌شناختی

براهین دسته اول یا «صورت زیست‌شناختی برهان» به دو صورت تقریر شده است: ۱. اعتقاد غریزی به خدا؛ ۲. اشتیاق فطری به خدا.

۱,۱,۷. تقریر سنکا

نخستین بار سنکا (seneca) فیلسوف رومی سده اول میلادی عمومیت اعتقاد به خدا را مطرح کرد و نتیجه گرفت که این عمومیت نشانه و دلیل فطری بودن عقیده به وجود خداست. او تقریر خود را چنین بیان می‌کند که ما عادت داریم برای اعتقاد عمومی انسان‌ها، اهمیت فراوانی قائل شویم و این را یک برهان قانع‌کننده می‌انگاریم. ما از احساساتی که در ضمیر انسان قرار دارد، استنباط می‌کنیم که خدایانی وجود دارند و هیچ قوم و ملتی نبوده که وجود آنها را انکار کند؛ و همچنین، انکار

آنها نقض چارچوب قانون و تمدن است (همان: ۱۳۶).
شکل منطقی این برهان به این صورت است که:
الف) اعتقاد به اینکه «خدا وجود دارد» فطری و
غریزی است.

ب) هر اعتقادی که فطری باشد، درست و مطابق با
واقع است.
نتیجه: بنابراین، باور به اینکه «خدا وجود دارد» صادق و
مطابق با واقع است.

واژه «احساسات» که در بیان سنکا وجود دارد، توضیح
داده نشده است؛ اما دو تفسیر برای آن ذکر شده است:
برخی آن را به فطرت تفسیر کرده‌اند و معتقدند چنین
عقیده یا تصویری در هنگام تولد در ذهن و ضمیر انسان به
صورت استعداد حاضر است و هنگام مواجهه با او، این
استعداد خود را به صورت یک اعتقاد به خدا آشکار
می‌کند. اگر چنین توجه و مواجهه‌ای صورت بگیرد،
آدمیان چاره‌ای جز ایمان آوردن ندارند. بر این اساس، آنان
نیازمند آموزش دادن وجود خدا نخواهند بود.... برخی
دیگر احساسات را امری غریزی دانسته‌اند؛ یعنی آدمیان را
دارای استعدادی می‌دانند که نیازمند تلقین و آموزش به
داشتن چنین اعتقادی نیستند (محمدرضایی و الیاسی،
۱۳۸۹: ۶۶).

۲،۱،۷. تقریر چارلز هاج

تقریر دیگر برهان زیست‌شناختی را هاج (Hodge)
 مطرح می‌کند. به نظر او همه قوا و احساس‌های ذهنی و
بدنی ما، متعلقات مناسب خود را دارند. وجود این قوا،
وجود آن متعلقات را ایجاب می‌کند. بنابراین، چشم با
ساختاری که دارد، ایجاب می‌کند که نوری باشد تا دیده
شود، و گوش بدون وجود صدا، تبیین و درک نخواهد
شد. به همین طریق، احساس و میل مذهبی ما، وجود خدا
را ایجاب می‌کند. شکل منطقی برهان به این صورت
است:

الف) انسان‌ها اشتیاق فطری به خدا دارند؛

ب) هر اشتیاق فطری در انسان، متعلق خاص خود
را در خارج دارد؛

نتیجه: بنابراین، متعلق اشتیاق فطری انسان به خدا در
خارج وجود دارد و او خداست (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۴۰-
۱۴۱).

۳،۱،۷. تقریر ویلیام جیمز

از دیدگاه ویلیام جیمز (William James) انسان‌ها به
دلیل عیوب و نقایصی که در آنهاست همیشه در رنج بوده
و آن را ناخوش دارند؛ ولی از آنجا که فکر انسان‌ها امری
است کاملتر، این فکر آنها را به متوسل شدن به حقایق
برتر وامی‌دارد. این روند تا آنجا ادامه می‌یابد که بشر در
می‌یابد که با یک موجودی فراتر از همه این آلام و رنج‌ها
در ارتباط است؛ حقیقتی که از او جدا نیست و همواره از
خارج در او تاثیر مثبت می‌گذارد و او را یاری رسانده، به
عنوان نجات دهنده او به شمار می‌رود.

این که بشر می‌گوید: «این کنم یا آن کنم»، این
تلاش‌های درونی و اینکه مرکز نیرو و فعالیت خود را از
قسمت پایین به بالا منتقل می‌کند و جزء پایین را ترک
می‌گوید، اینها همه نشان می‌دهد که آن نیروی کمک‌کار
خارج از اوست و در عین حال، در درون انسان نیز
رسوخ دارد.

وی این موضوع را به شیوه معمول در روان‌شناسی
مورد بحث قرار داده و سرانجام نتیجه گرفته است که
مبنای مذهب، دل و جاذبه‌های روانی و اشراقاتی است که
از ضمیر ناخودآگاه انسان مایه می‌گیرد. بخشی از
استدلالات او بدین شرح است:

۱. ما یک قاعده خوبی در روان‌شناسی داریم و آن
این است که هرگاه بخواهیم یک عضوی را بشناسیم،
جستجو و مطالعه می‌کنیم که کار و عمل خصوصی آن
عضو کدام است؛ یعنی آن عضو چه عمل و کاری انجام
می‌دهد که عضوهای دیگر آن کار را انجام نمی‌دهند.
مطمئناً این روش در این کار ما نیز مفید خواهد بود.
خصوصیات آزمایش‌های مذهبی؛ یعنی آن چیزی که از
روی آن می‌توان آزمایش‌های مذهبی را از دیگر
رویدادهای زندگی جدا ساخت، عوامل و خصوصیتی
هستند که آنها را جز در آزمایش‌های مذهبی نمی‌توان
یافت و البته، یک چنین خصوصیتی را ما می‌توانیم در

می‌کنیم، ما را دگرگون می‌کند. ما آدم نویی می‌شویم؛ مثل اینکه روح نویی در ما دمیده باشند. اعمال و رفتار ما کاملاً عوض می‌شود. پس به چه دلیل بعضی از فلاسفه این عالم را عالم غیر واقعی و غیرحقیقی می‌دانند. آیا یک امر غیرحقیقی و غیرواقعی می‌تواند در عالم واقعی و حقیقی مؤثر باشد؟ در این جا من فقط اعتقادات قلبی و فطری نوع بشر را بیان می‌کنم و آن این است که: خداوند وجود دارد؛ چرا که او در زندگی ما اثر واقعی و حقیقی دارد (همان: ۲۰۰-۲۰۱).

۲،۷. تقریرهای ذوحَدّین ضد شکاکیت

۱،۲،۷. تقریر جیمز جویس

در مورد براهین دسته دوم؛ یعنی تقریرهای «ذوحَدّین ضد شکاکیت» که از آن به «تنگناهای شکاکیت» نیز تعبیر می‌شود، یکی از دقیقترین بیان‌های این صورت برهان در کتاب *الهیات طبیعی جویس* (G. H. Joyce) آمده است. از نگاه جویس انسان‌ها شیفته آزادی عملند و از هر موجودی با قدرت برتر متنفرند. اگر تقریباً همه انسان‌ها نسبت به مدبّر مطلق خود یقین کامل دارند، این فقط به خاطر ندای عقل است که بسیار روشن و قطعی است. همه انسان‌ها چه متمدن و چه غیر متمدن، به‌طور یکسان در این اعتقاد مشترکند که حقایق طبیعت و ندای وجدان، ما را وامی‌دارد که وجود خدا را به عنوان حقیقت قطعی تصدیق کنیم. اگر تمامی انسان‌ها در این نوع اعتقاد در اشتباه باشند، مستلزم آن است که عقل نقصی دارد و این که جست و جوی حقیقت برای انسان بیهوده است، در آن صورت، شکاکیت محض تنها راه چاره خواهد بود؛ ولی همه ما بر این امر مصریم که عقل انسان اساساً معتبر است. از آن‌جا که عقل اساساً قابل وثوق است، شکاکیت عمومی یک راه بدیل جدی برای پذیرش حکم وجود خدا نیست. بنابراین، اعتقاد به وجود خدا درست است (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۴۳). در این تقریر از برهان سه مرحله مشاهده می‌شود:

۱. چنانکه در صورت زیست شناختی برهان نیز آمد، همه پذیرفته‌اند که تقریباً همه انسان‌ها در گذشته و حال، می‌توان معتقد به خدا به شمار آورد. و از سوی

آزمایش‌های مذهبی، حالت‌های شدید آن را بررسی کرده و تحت مطالعه قرار دهیم (جیمز، ۱۳۶۷: ۲۳).

۲. مایه اولیه مفهوم‌های مذهبی از اعتقادات قلبی سرچشمه می‌گیرد و سپس فلسفه و استدلال‌های تعقلی، آن مفهوم‌ها را تحت نظم و فرمول در می‌آورند. آنچه در این ساختمان استحکام و اطمینان می‌دهد، از قلب بیرون می‌آید و آنچه سر و صورت به آن می‌بخشد، کار مهندس عقل و منطق است. فطرت و قلب جلو می‌رود و عقل به دنبال او همراهی می‌کند. او در ادامه می‌گوید: فراموش نفرمایید که من هیچ وقت نمی‌گویم در قلمرو مذهب، قلب و باطن باید پیشرو باشد. آنچه می‌خواهم بگویم، این است که عملاً این گونه است؛ نه آنکه باید و بهتر است که این‌گونه باشد (همان: ۵۷).

۳. در بیان سوم، ویلیام جیمز می‌نویسد: «ما حس می‌کنیم که در وجود ما عیب و نقصی هست که مایه ناآرامی ماست، و نیز حس می‌کنیم که هرگاه با قدرتی مافوق خود ارتباط حاصل کنیم، می‌توانیم خود را از این ناآرامی نجات دهیم. از آنجا که بشر از آن عیب و نقصی که در او هست، رنج می‌برد و آن را محکوم می‌کند، از لحاظ فکر کاملتر از این نقصان است، و همین امر برای او کافی است که به یک حقیقت عالیتر متوسل شود. آدمی به این جا که می‌رسد، می‌یابد که آن خودی از او که بالای این ناراحتی‌ها و ناآرامی‌هاست، با حقیقت عالیتری که از او جدا نیست، مرتبط است. این حقیقت عالیتر در هستی‌های خارج از او تصرف داشته و ممکن است مددکار او باشد، و هنگامی که وجود نازل او به گرداب و غرقاب است، پناهگاه و کشتی نجات او خواهد بود» (همان: ۱۹۳-۱۹۴).

۴. به نظر من هرگاه ضمیر آگاه خود را دنبال کنیم، به ماورای این جهان محسوس و عقلانی - که بُعد دیگری از هستی ماست - می‌رسیم. نام آن را هرچه می‌خواهید بگذارید: ماورای طبیعت یا عالم غیب و اسرار. این عالم غیب اسرارآمیز که مورد بحث ماست، یک عالم خیالی و وهمی نیست؛ زیرا چنانکه می‌بینیم، در این دنیای محسوس اثر و عمل دارد. وقتی ما با آن عالم ارتباط پیدا

است که در آنها یک مفهوم یا یک اعتقاد ممکن است گفته شود که فطری یا غریزی است. ممکن است معنای چنین سخنی این باشد که این ایده یا این اعتقاد در ذهن انسان در بدو تولد به عنوان یک تصور یا صورت هر محتوای واقعی دیگری حاضر باشد؛ یا به گونه معتدل‌تری ادعا کنیم که چنین مفاهیمی به صورت بالقوه در ذهن حضور دارند و هنگامی که انسان به اشیای خاصی یا به خود توجه می‌کند، به این اعتقاد می‌رسد.

داروین از اینکه افکار عمومی در مقابل برخی از فرایندهای کاملاً ناشناخته از واژه «آفریدگار (خالق)» استفاده می‌کنند، افسوس می‌خورد و در کتاب *هبوط انسان (Descent of Man)* که در سال ۱۸۷۱ منتشر شد، نوشت: هیچ مدرکی وجود ندارد که باور به وجود خدا در انسان نهاده شده باشد. برخی از نژادها هیچ تصویری از خدای واحد یا خدایان ندارند و بنابراین، نمی‌توان گفت که باوری عمومی به خالق، یا عوامل نامرئی و روحانی وجود دارد (Crawford, 2000: 19).

مدافعان این برهان معمولاً برای اجتناب از اتهام جزئی‌نگری و پرداختن به امور بی‌اهمیت، اصرار می‌کنند که به دلیل این تمایل (بالقوه بودن) است که به تعلیم و آموزش نیازی نیست. از این رو، «چارلز هاج» که تصریح کرده است حامی عقیده فطری باور به خدا در معنای بالقوه بودن آن است، اضافه می‌کند که انسان برای دانستن اینکه خدا وجود دارد، نیاز به آموزش ندارد، همان‌گونه که نیاز به آموزش ندارد که چیزی به عنوان گناه وجود دارد. او همچنین می‌نویسد آدم در همان لحظه که خلق شده، به خدا باور داشته؛ درست به همان دلیلی که او به جهان خارجی معتقد شده است. طبیعت بی‌حجاب و پاک‌دینی او، خداوند را با همان اطمینانی درک می‌کند که احساس او جهان خارج را درک می‌کند (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۳۷).

جویس به این اعتراض‌ها که بی‌اعتقاداتی در زمان حاضر وجود دارند و اینکه تاریخ کشورهای غربی نمونه‌هایی از نامعتقدان دیگر را گزارش داده است، این‌گونه پاسخ می‌دهد که اینها در مقایسه با تعداد معتقدان چنان اندک هستند که آنها نمی‌توانند «اجماع اخلاقی نوع

دیگر، انسان‌ها شیفته آزادی عمل هستند و اقتدار مرجع عالیتر را خوش ندارند (اعتقاد به وجود خدا، مانع آزادی عمل آن هاست). بنابراین، اگر تقریباً همه انسان‌ها «کاملاً مطمئن» هستند که «مرجع و مرشد مطلق» وجود دارد، این فقط از آن جهت است که «ندای عقل» روشن و قطعی است (نتیجه اینکه سائق انسان به سوی اعتقاد به خدا، عقل و اندیشه اوست؛ نه تمایلات او؛ چون این اعتقاد بر خلاف تمایل اولیه اوست).

۲. اگر کل بشریت در چنین استنتاجی بر خطا بود، از آن چنین برداشت می‌شد که عقل انسان نقصی دارد و جستجوی انسان در طلب حقیقت امری عبث است و در این صورت تنها شق ممدوح و پذیرفتنی شکاکیت مفرط است.

۳. به هر حال، همه ما اگر نخواهیم تباہ و بیراه باشیم، در می‌یابیم که عقل انسان اساساً قابل وثوق است و از آنجا که عقل قابل وثوق است؛ شکاکیت مفرط همگانی جانشین یا بدیل جلدی در برابر وجود خدا از سوی تمام انسان‌ها نیست (به عبارت دیگر باید یا گزاره «خدا وجود دارد» را صادق دانست یا در همه گزاره‌ها تردید کرد و چون نمی‌توانیم در همه گزاره‌ها تردید کنیم، باید بپذیریم که گزاره «خدا وجود دارد» صادق است (محمدرضایی و الیاسی، ۱۳۸۹: ۶۷).

۸. برهان اجماع عام در بوته نقد

به طور کلی، بر برهان اجماع عام انتقادات زیادی وارد شده است که بیشتر آنها با انتقادات مربوط به برهان فطرت مشترک است و بنابراین، در اینجا ضمن اشاره کوتاه، از تفصیل آنها خودداری کرده، انتقادات خاص بر برهان اجماع عام را مرور می‌کنیم. چنانکه پیشتر ذکر شد، لاک در ضمن انتقادات خود علیه نظریه مفاهیم فطری، مقدمات اولیه برهان سنکا را به عنوان خطای آشکار رد کرده است. او بیان کرده که در میان پیشینیان ملحدانی وجود داشته‌اند و همچنین امروزه نیز اقوامی بدوی کشف شده‌اند که در میان آنها حتی تصور وجود خدا هم وجود ندارد. گذشته از مسأله شیوع و یا حتی وجود بی‌اعتقادی، جواب عادی به این نوع انتقادات تمایز بین دو معنای

عام» هستند نیز ممکن است رخ بدهند که آنها به آسانی قابل دفع و رفع نیستند (همان: ۱۴۶).

اکنون به سراغ حاج می‌رویم. به تقریر حاج از برهان اجماع عام نیز این انتقادات را مطرح کرده‌اند که اولاً: به نظر می‌رسد که در این مورد استثنائاتی باشد؛ مثلاً مردمانی باشند که نه تنها اعتقادی به خدا ندارند؛ بلکه همچنین تهی از هر اشتیاقی به خدا باشند. به علاوه، حتی اگر این اشتیاق عمومی هم باشد، احتمال دارد آن را بر اساس دیگری غیر از فطرت تبیین کرد؛ به عبارت دیگر، قبل از اینکه کسی نتیجه بگیرد که این مسأله فطری است، باید اثبات کند که تفسیرهای دیگر نارساست. به طور جدی‌تر و صرف‌نظر از چنین اعتراضاتی در مورد تمثیل بین اشتیاق دینی و گرسنگی فیزیکی و یا داشتن اعضای مانند چشم و گوش، بی‌اندازه در مورد آن شک و تردید وجود دارد. اظهاراتی به این معنا به علت این که نور در جهان وجود دارد، ما چشمانی داریم، به چندین جهت مورد اشکال است. نه واقعیت‌های مشهور و نه نظریه زیست‌شناختی معاصر چنین ادعایی را تضمین نمی‌کنند. ما تنها محق هستیم که بگوییم: ما چشم داریم و اینکه نور در جهان خارج هم وجود دارد و اینکه چشمان ما به خاطر اینکه نور وجود دارد، مفید هستند.

در واقع، مدافعان این برهان به استدلال دوری متهم هستند. بنابراین، اشکال «استوارت میل» بر آنها وارد است. اگر وجود خداوند بخشنده مستقلاً اثبات گردد، گرفتار استدلال دوری نخواهیم شد (همان: ۱۴۲). در واقع، این اشکال معتقد است که باید خدا را از طریق براهین دیگری اثبات کرد، نه براهانی که مبتنی بر اجماع عام باشد. سارتر معتقد بود اصلاً خدایی وجود ندارد که تصویری از او در انسان مشاهده شود (Scruton, 2002: 262).

توضیح اینکه در بیان انتقاد برهان اجماع عام گفته‌اند: همان‌طور که از نام این برهان بر می‌آید، این برهان بر پایه اعتقاد عموم انسان‌ها در طول تاریخ بشریت و اجماع آنها بر وجود خدا، وجود خداوند را اثبات می‌کند (حال چه به صورت زیست‌شناختانه، چه به صورت ذوحیدین ضد شکاکیت) و از همین جهت، این برهان به برهان فطرت

انسان» را بر هم بزنند. او اضافه می‌کند که هرگز قصد چنین ادعایی را ندارد که هر کسی که زندگی می‌کند، وجود خدا را به طور جدی تصدیق کرده باشد. اشکال دیگر به این بخش از تقریر جویس که انسان‌ها از نظر روانی اقتدار مرجع بالاتر را خوش ندارند، اینکه برخی از روان‌شناسان بر این باورند که تنهایی و درماندگی انسان و همچنین، تمایلات جانمندانگاران، او را بر آن می‌دارد که به نیروهای کیهانی حمایتگر یا متخاصم اعتقاد پیدا کند.

جویس به این اعتراض که مردمان نخستین معتقد به خدا و یا حداقل خدای واحد نبوده‌اند، پاسخ می‌دهد که در واقع هیچ نژادی نبوده‌اند که بدون دین باشند و حتی در آنجایی که اعتقاد به چند خدایی وجود دارد، همواره چنین بوده است که دین به طور کلی یک خدای متعالی معرفی کرده است که حاکم و برتر از خدایان و انسان است. جویس اذعان دارد که خدای متعالی ادیان بدوی، اغلب بعضی از صفاتی را که به خدای یهودیت و مسیحیت نسبت می‌دهند، فاقد است؛ اما این نکته بر برهان تأثیری نمی‌گذارد؛ زیرا ایده خدا به جهت این که نارساست، شایستگی آن نام را از دست نمی‌دهد (همان: ۱۴۴). تقریر جویس مورد اعتراض‌های دیگری نیز واقع شده است: یکی اینکه این برهان مستلزم آن است که همه یا اکثر معتقدان به خدا به وسیله عقل و برهان به این باور رسیده‌اند و اگر چنین نباشد، بنابراین، برهان عقیم خواهد بود. این در حالی است که برخی معتقدند شواهد نشان می‌دهند که اکثریت انسان‌ها به مدد القا و تلقین سستی، به وجود خدا اعتقاد پیدا کرده‌اند. اشکال دیگری که به برهان جویس گرفته‌اند، این است که حتی اگر بتوان پذیرفت که همه انسان‌ها به وسیله عقل به باور به خدا می‌رسند، باز برهان او دارای اشکال است؛ زیرا اگر «شکاکیت عام» عبارت از این نظر باشد که ما هرگز پاسخ صحیحی برای هیچ پرسشی نمی‌یابیم، در این صورت نمی‌توان گفت که با انکار اعتقاد همگانی انسان‌ها به خدا، به دامان شکاکیت عام در غلتیده‌ایم. علاوه بر «وثوق ناپذیری اساسی» عقل بشر، تبیین‌هایی که متکی بر «خطای

در فلسفه اسلامی نزدیک می‌شود، زیرا در صورت قبول چنین اجماعی، باید به یک فطرت خداجو در همه انسان‌ها معتقد باشیم. مسأله و یا به عبارت دقیقتر، نقدی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که وجود نامعتقدان به خدا در طول تاریخ با توجه به این برهان چگونه سازگار است؟ برخی از جنبه‌های این اشکال را در ضمن انتقادات مربوط به برهان فطرت بررسی کردیم؛ اما پل ادواردز در مورد اعتقاد برخی از روان‌شناسان و فیلسوفان بر این باور است که اینان به هیچ وجه منکر این نیستند که به آشکارترین معنا جهان پر از انسان‌های بی‌اعتقاد به خداست؛ ولی برآند که عده عظیمی از این بی‌اعتقادان، احساس روانی شدید به پرستش چیزی یا کسی می‌کنند و لذا انواع و اقسام «خداگونه‌های جانشین» برای خود می‌تراشند.... این یک قانون بنیادین است که هر روح متناهی یا به خدا اعتقاد دارد یا به بت. این بت‌ها بسیار گوناگونند، آن‌هایی که به اصطلاح بی‌اعتقادند، چه بسا دولت، یا زن، یا هنر یا علم یا تعدادی از چیزهای دیگر را همچون خدا تلقی می‌کنند. به اعتقاد اومانو، آن‌هایی که به خدا معتقد نیستند یا اعتقاد دارند که به خدا اعتقاد ندارند؛ با وجود این، معتقد به خدای جیبی و یا حتی شیطان خود هستند (همان: ۱۵۸). کروفرود معتقد است: «سنت‌های دینی بیان می‌کنند که عبادت یا مراقبه، راهی است برای برقراری ارتباط با خدا. انسان تنها حیوانی است که چنین اعمالی را به کار می‌گیرد» (Crawford, 2000: 110)

همچنین، متفکران و فیلسوفان غربی در پاسخ به این انتقاد تلاش زیادی کرده‌اند و پاسخ‌های مختلفی مطرح کرده‌اند که خالی از اشکال نیست و علت آن این مسأله است که نگاه آنها به انسان‌ها نگاه مصداقی است؛ به این صورت که تک تک انسان‌ها باید این اعتقاد به خدا را در زندگی خود نشان بدهند، در حالی که چنین چیزی را مشاهده نمی‌کنیم؛ بنابراین برای حل این تناقض باید راه حلی اندیشید. عده‌ای مانند برخی محققان پروتستان «اعتقاد به خدا» یا «دین» یا هر دو را با چنان وسعتی تعریف می‌کنند که

عملاً خروج یا استثنای هر انسانی از دایره شمول آن ناممکن باشد و طبق این تعریف وسیع، همگان یا معتقد به شمار می‌آیند یا دیندار. در عصر ما این گونه محققان غالباً پیرو تعریف‌های پل تیلیخ هستند و ملحد را کسی می‌دانند که معتقد است زندگی سطحی است؛ یا انسان لامذهب را کسی می‌دانند که هدفی و غایت‌القصوایی ندارد (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۵۰). پل تیلیخ معتقد است همه انسان‌ها به چیزی نهایت دل‌بستگی را دارند که او آن به «دل‌بستگی نهایی» (Ultimate Concern) تعبیر می‌کند. از نگاه او همه جانداران دل‌بستگی دارند؛ مثلاً به غذا، ولی انسان در دل‌بستگی خود این گونه از سایر جانداران مجزا می‌شود که او می‌تواند به اموری معنوی چون زیبایی نیز دل‌بستگی داشته باشد. نهایی بودن این دل‌بستگی نیز به این معناست که شخص را به طور کامل سر سپرده و تسلیم خود نموده و به او وعده «تکامل تام» می‌دهد. او مدعی است که اگر چیزی متعلق این دل‌بستگی قرار گیرد، شخص را بر آن می‌دارد که حاضر شود تمام دیگر تعلقات خود را نیز به پای آن فدا کند. وعده تکامل تام نیز لزوماً نباید به امری معین باشد؛ بلکه این وعده می‌تواند به امری نامعین باشد؛ مثلاً عظمت یک ملت که شخص حاضر است حتی برایش بمیرد (Tillich, 1957: 1-4). عده‌ای دیگر چون گاسندی این ملحدان را «عجیب الخلقه‌های فکری» یا «کژ طبع» می‌دانند. در دوره جدیدتر یکی از متکلمان برجسته پروتستان قرن نوزدهم، از همین شیوه استفاده کرد. او «ا. ه. استرونگ» نام داشت. در متنی که در حوزه‌های علمیه پروتستان رایج بود، چنین نوشته بود که همان‌طور که بلوط را با فلان درخت بی گل و بی بار و عجیب و غریب قطبی نباید سنجید، همان‌طور در قضاوت در باب طبیعت بشری نباید نامعتقدان را به حساب آورد (ادواردز، ۱۳۷۱: ۱۵۱).

بنابراین، همان‌طور که مشاهده می‌شود، پاسخ‌های مطرح شده توسط متفکران جهان غرب ناظر به نحوه نگرش آنهاست که توجه به مصداق انسان‌ها در جهان خارج دارند و به همین دلیل نتوانسته‌اند به نتیجه روشن و

برهان فطرت صیانت فطرت از خطا را لحاظ می‌کند و برهان اجماع عام با تقریر ذوحلّین ضدّ شکاکیت (جوّیس) عقل انسان‌ها را معتبر و مبراً از نقص می‌داند. بنابراین، سؤال دیگری نیز در اینجا مشاهده می‌شود و آن اینکه آیا فطرت اسلامی معادل همان چیزی است که جیمز جوّیس از عقل مدّ نظر دارد؟ قطعاً این طور نیست (رشاد، ۱۳۸۴: ۱۰-۱۳) و بر این اساس، تفاوت اصلی در اینجا آن است که فطرت در اندیشه اسلامی خلقت ویژه انسانی است که امری الاهی، درونی و بالفعل است؛ ولی عقل اگر چه در درون انسان باشد، باید برای جستجوی خدا هر یک از بیرون یا درون را بجوید. به عبارت دیگر، عقل حکم ایزاری دارد که می‌کوشد خدا را بیابد؛ اما فطرت بیانگر نیاز وجودی انسان به خداست؛ و این به ندای درونی انسان را به سوی خدا می‌کشد. در راه فطرت به شهود و علم حضوری نیاز می‌افتد؛ ولی در راه عقل به کاوش، تأمل و تعقل نیاز داریم.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). لسان العرب، قاهره: نشر دارالمعارف.
۳. ادواردز، پل. (۱۳۷۱). خدا در فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۴. امام خمینی. (۱۳۷۷). شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ هجدهم.
۵. _____ . (۱۳۷۸). شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: نشر ستاد بزرگداشت یکصدمین سال تولد امام خمینی (ره)، چاپ پنجم.
۶. بهشتی، احمد. (۱۳۷۹). «نفی برهان از واجب الوجود»، مجله کلام اسلامی، ش ۳۳، (از ص ۲۴ تا ۳۳).
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، قم: انتشارات الزهراء، چاپ سوم.

صحیحی دست یابند. به علاوه، اینکه انتقادات وارد بر برهان فطرت نیز بر این برهان وارد است.

۹. نتیجه نهایی

هنگامی که تقریرهای متفاوت برهان فطرت و برهان اجماع عام را در کنار هم می‌نشانیم، به یک اصل کلی که به عنوان پایه هر دو برهان است، آگاه می‌شویم؛ یعنی وجود یک حسّ مشترک در همه انسان‌ها در گستره تاریخ و جغرافیا. به عبارت دیگر، هر دو برهان بر این اساس استوارند که درون آدمی تمایلی وجود دارد که او را به سوی امری برتر سوق می‌دهد و این تمایل در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها وجود داشته است؛ اما وقتی تک تک نظریه‌ها را مورد دقت قرار می‌دهیم، به اختلاف‌ها و اشتراک‌های جزئی‌تری رهنمون می‌گردیم.

به نظر می‌رسد تقریرهای زیست‌شناختی نوع دوم به دو تقریر تضایف و ذات اضافه بودن برهان فطرت نزدیک است. منظور تقریرهایی است که عمومیت اعتقاد به خدا را نشان‌دهنده عقیده فی‌نفسه و اشتیاق فطری به خدا می‌دانند: نوع اول که نیازها و اشتیاق به خدا را بیشتر جنبه غریزی می‌بخشد، نمی‌توان با فطرت یکی دانست؛ چه اینکه فطرت یک نوع خلقت ویژه انسان است. البته، باید در این نکته نیز دقت کرد که معمولاً فطرتی که برهان اجماع عام برای انسان‌ها قایل است، امری است استعدادی که باید آن را به فعلیت رساند، ولی فطرت در اندیشه اسلامی، بالفعل در وجود هر کسی قرار دارد؛ اگرچه مورد غفلت واقع شود.

درباره تقریرهای ذوحلّین ضدّ شکاکیت نیز باید گفت که این تقریر یک پیش‌فرض مقدماتی دارد و آن اینکه همه انسان‌هایی که به خدا باور دارند، عاقلانه وجود او را پذیرفته‌اند؛ مخصوصاً اینکه جیمز جوّیس که منادی اصلی این تقریر است، معتقد است اگر همه انسان‌ها نسبت به مدبّر خود یقین کامل دارند، این فقط به خاطر ندای بسیار روشن و قطعی عقل است. از این رو، به نظر می‌رسد که این تقریر از برهان اجماع عام به شکل سوم از برهان فطرت شبیه است؛ چون در هر دو صیانت و خطاناپذیری حسّ درونی انسان مدّ نظر واقع شده‌اند؛ با این تفاوت که

۸. _____ (۱۳۷۴). *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۶). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ چهارم.
۱۰. جیمز، ویلیام. (۱۳۶۷). *دین و روان*، ترجمه مهدی قائمی، قم: انتشارات دارالفکر، چاپ دوم.
۱۱. حسینی بهشتی، محمد. (۱۳۸۰). *خدا از دیدگاه قرآن*، تهران: انتشارات بقعه، چاپ دوم.
۱۲. خانی، رضا و حشمت الله ریاضی. (۱۳۷۲). *ترجمه بیان السعادة فی مقامات العباده*، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.
۱۳. ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۸۰). *فطرت و دین*، قم: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه، چاپ اول.
۱۴. رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۴). «فطرت به مثابه دال دینی»، *فصلنامه قبسات*، سال دهم، (ص ۵ - ۲۲).
۱۵. شاه آبادی، محمدعلی. (۱۳۸۰). *شذرات المعارف*، قم: نشر ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت.
۱۶. شاه آبادی، نورالله. (۱۳۷۸). *شرح رشحات البحار*، قم: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. شیخ صدوق. (۱۳۹۸ ه. ق). *التوحید*، قم: نشر جامعه مدرسین.
۱۸. شیخ کلینی. (۱۳۶۲). *الکافی*، قم: نشر الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۹. صدرالمألهین. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. _____ (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
۲۲. _____ (۱۳۷۱ ه. ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۲۳. قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۵). «اثبات خدا در قرآن کریم»، *مجله قبسات*، ش ۴۱، ص ۵۹ - ۷۸.
۲۴. محمدرضایی، محمد و محمد قاسم الیاسی. (۱۳۸۹). «برهان فطرت بر اثبات خدا»، *مجله قبسات*، ش ۵۵، ص ۵۱ - ۷۲.
۲۵. محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۹). *خدا از نگاه امام علی (ع)*، قم: نشر مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). *فطرت*، تهران: انتشارات صدرا.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. موسوی فراز، سید محمدرضا. (۱۳۸۱). «برهان فطرت»، *مجله معرفت*، ش ۶۲، ص ۳۲ - ۴۱.
29. Crawford, Robert. (2000). *The/God/Man World Triangle: A Dialogue between Science and Religion*, Great Britain: Macmillan Press LTD.
30. Scruton, Rojer. (2002). *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, London and New York: Routledge, Taylor & Francis e-Library.
31. Tillich, Paul. (1957). *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row Publishers.

11. Javadi Amoli, Abdollah. (1374). *tabyin barahin esbat khoda*, Qom: asra press, 1st edition.
12. Javadi Amoli, Abdollah. (1386). *tafsir mouzooei Quran karim*, Qom: markaz nashr farhangi raja, 4th edition.
13. Khani, Reza & Heshmat Allah riyazi. (1372). *tarjome bayan ul saade fi maqamat al ebade*, Tehran: daneshgah payam nor press, 1st edition.
14. Makarm Shirazi, Naser. (1374). *tafsir nemune*, Tehran: Dar ul kotob ul eslamiye press, 1st edition.
15. Motahhari, Morteza. (1369). *fitrat*, Tehran: sadra press, 1st edition.
16. Muhammadrezaei, Muhammad & Muhammad Qasem Elyasi. (1389). 'borhan fitrat bar esbat e khoda', Qabasat magazine, no. 55, pp. 51-72.
17. Muhammadrezaei, Muhammad. (1389). *khoda az negahe Imam Ali (AS)*, Qom: moassese boostan ketab press, 3rd edition.
18. Musavi Faraz, Seyyed Muhammad Reza. (1381). 'borhan fitrat', maarefat magazine, no. 62, pp. 32-41.
19. Qadrddan Qaramaleki, Muhammad Hasan. (1385). 'esbat khoda dar Quran Karim', Qabasat magazine, no. 41, pp. 59-78.
20. Rabbani golpaygani, Ali. (1380). *fitrat & din*, Qom: moassese farhangi danesh & andishe, 1st edition.
21. Rashad, Ali Akbar. (1384). 'fitrat be masabe dall dini', faslname qabasat, 10th year, pp. 5-22.
22. Sadr ul mutaalehin. (1354). *al mabda&al maad*, presented by seyed Jalal al din Ashtiani, Tehran: anjoman hekmat & falsafe iran press, 1st edition.
23. Sadr ul mutaalehin. (1981). *al hikamt ul mutaaliye fi asfar al aqliye al arbae*, Tehran: dar ehya al torath, 3rd edition.
24. Scruton, Rojer. (2002). *A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein*, London and New York: Routledge, Taylor & Francis e-Library.
25. Shahabadi, Muhammad Ali. (1380). *shazrat ul maaref*, Qom: nashr setad bozorgdasht maqam erfane & shahadat, 1st edition.
26. Shahabadi, Noor allah. (1378). *sharh rashahat ul behar*, Qom: pajooheshgah farhang & andishe eslami press, 1st edition.
27. Sheikh Kolyani. (1362). *al kafi*, Qom: al islamiye press, 2nd edition.
28. Sheikh Sadooq. (1398). *al towhid*, Qom: jamee modarresin press, 1st edition.
29. Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hosein. (1379). *osul falsafe & ravesh realism*, presented by Morteza Motahhari, Tehran: sadra press, 7th press.
30. Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hosein. (1417). *al mizan fi tafsir al Quran*, Qom: Daftar entesharat eslami jamee modaresin hawze elmiye press, 5th edition.
31. Tillich, Paul. (1957). *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row Publishers.

is an inborn disposition in man which pushes him/her toward the Supreme and this disposition has existed in all times and places. But when we analyze the theories one by one we become aware of the slightest differences and similarities.

It seems that the second type biological expositions are nearer to the exposition of argument from primordial nature based on correlation. We mean those expositions which regard the generality of belief in God an indication of a primordial disposition toward God. The first type of expositions which interpret the enthusiasm for God in terms of instinctual needs cannot be an indication of primordial nature; since primordial nature is an exclusive faculty of humanity. Of course it is also noteworthy that the primordial nature to which the argument from the general consensus refers is a potentiality which needs to be actualized while Islamic thought suggests that primordial nature exists in all human individuals in a fulfilled form even if it is neglected now and then.

As to anti-skeptistic expositions we have to say that this exposition has one premise to the effect that all human beings who believe in God have accepted his existence in a rational way; particularly James Joyce who is the main proponent of this exposition believes that all human beings are open to their creator due to the decisive and clear call of reason. Thus it seems that this exposition of the argument from general consensus is similar to the third form of the argument from primordial nature; since in both the infallibility of human inner sense has been taken into account; though this infallibility is attributed to primordial nature in Islamic argument but Joyce regards it a quality of human reason as such. Then it remains to be asked that if primordial nature as understood in Islam is the same thing Joyce calls it reason? It is not definitely so as primordial nature in Islamic thought is envisaged as an exclusive quality of human being which is divine, fulfilled and inborn; but reason despite its inhabitation in human inside has to search the inside and outside for God. In other words, reason is a means with which one searches for Divine Essence; but primordial nature is an expression of human existential need; and being an inner call it invites the man toward God; primordial nature works through intuition and presential knowledge while reason bases itself on intellection, research and reflection.

KeyWords: argument from primordial nature, argument from general consensus, the principle of causation, existential poverty, love

References

1. *The Holy Quran*.
2. Beheshti, Ahmad. (1379). '*nafye borhan az wajeb ul wojoood*', Islamic theology magazine, no. 33, pp. 24-33.
3. Crawford, Robert. (2000). *The/God/Man World Triangle: A Dialogue between Science and Religion*, Great Britain: Macmillan Press LTD.
4. Edwards, Paul. (1371). *Khoda dar falsafe*, translated by baha din khoramshahi, Tehran: moasese motaleat & tahqiqat farhangi press, 2nd Edition.
5. Hoseyni beheshtim, Muhammad. (1380). *khoda az didgah Quran*, Tehran: boqee press, 2nd edition.
6. Ibn Manzur, Muhammad Ibn Mokarram. (1998). *lesan al arab*, Beirut: Dar al torath al arabi.
7. Imam khomeyni. (1377). *shrhe chehl hadis*, Tehran: tanzim & nashr asar Imam press, 18th edition.
8. Imam khomeyni. (1378). *sharhe hadis jonood aql & jahl*, Tehran: nashr setad 100th sale tavallod Imam khomeyni, 5th edition.
9. James, William. (1367). *din & ravan*, tarjome mahdi qaeni, Qom: dar ul fekr press, 2nd edition.
10. Javadi Amoli, Abdollah. (1372). *dah maqale piramoon mabda & maad*, Qom: al zahra press, 3rd edition.

A Comparative Study of Argument from Primordial Nature and Argument from General Consensus on the Demonstration of Existence of God

Hamidreza Abduli Mehrjerdi*

Master of Arts in Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan

*Corresponding author, e-mail: hamidreza.abdoli@gmail.com

Mohammad Hossein Dehghani Mahmudabadi

Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology Dept. Yazd University

Abstract:

Historical evidences suggest that human beings have been always in search of God in some form. Some believe that man is born with this divine sense. This ubiquitous quality of human beings is called primordial nature (*fitrah*). Many scholars have tried to demonstrate the existence of God through this shared quality of human individuals. In Islamic thought this latter intellectual effort has been designated as "argument from primordial nature" and in western theological and philosophical thought it is known as "argument from general consensus". Although these arguments have some differences in their general settings and attitudes; but they both resort to human general divine attitude to demonstrate the existence of God. In this essay we have sought to propound the views of those scholars who have dealt with this argument at length. Reflecting on the general form of the expositions shows that the expositions of argument from primordial nature and argument from general consensus cannot demonstrate the existence of God without basing themselves on the principle of causation or human existential poverty. Via comparative assessment of these two arguments we have turned to the critiques which have been leveled against them and laid bare their similarities and differences. Of course there are some differences between the argument from primordial nature in Islam and the argument from general consensus in west. This essay seeks to assay the key expositions which have been offered of these arguments in Islamic and western philosophies. It seems that among Moslem philosophers, Mulla Sadra from the early generation, Allameh Tabatabaei, Imam Khomeini, Jawadi Amuli and Mutahari from later generation, have paid more attention to this argument. Among western scholars one can mention William James, Charles Hodge, James Joyce, Paul Tillich and Seneca who have made more direct remarks on this argument. John Locke is also against this argument. This is why we have devoted this essay to the key views developed regarding these arguments.

When we put together different expositions of the argument from primordial nature and the argument from general consensus we reach to a general principle which constitutes the foundation of both arguments; i.e. the existence of a common sense in all human individuals in all times and places. To put it differently, both argument are founded on the idea that there

5. Boyce, Mary. (1381). *Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Customs*, translated by Askar Bahrami, Tehran, Ghoghnoos Publications.
6. Danielou, Jean. (1383). *Les Manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme*, translated by Ali Mahdizadeh, Ghom, Adyan Publications.
7. Ebrahim, Alireza. (1381). *messianism in Islam and Zoroastrianism*, Tehran, Baaz Publications.
8. *Encyclopedia of Millennialism and Millennial of Movements*. (2000). edited by Landers, R., Routledge, New York.
9. *Encyclopedia of world religions*. (1998). edited by Doniger, W., 9th edition, Merrian-Webster, United States.
10. GATT, the poetry of Zarathustra. (1382). *translated by Firooz Azargoshasb Zoroastrian priest*, Tehran, Forouhar publications.
11. *Gita (Bhagwat Gita) or Hymn of the Gods*. (1374). translated by Mohammad Ali Movahed, Tehran, Kharazmy Publications, Second Edition.
12. Greenstone, Julius Hillel. (1377). *The Messiah Idea in Jewish History*, translated by Hossain Toafighi, Ghom, the Center for Religious Studies.
13. Hakimi, Mohammad Reza. (1376). *the Sun of the West*, Tehran, Daftar Nashre Farhang Islami, Tenth Edition.
14. Hardy, Friedhelm. (1376). *The religions of Asia*, translated by Abd Alkarim Govahi, Tehran, Dafatar Nashr Farhang Islami.
15. Hawks, James. (1377). *Dictionary of the Bible*, Tehran, Asatiir publications.
16. Ions, Veronica. (1373). *Indian mythology*, translated by Bajlan Farrokhi, Tehran, Asaatir.
17. Iranian Bundahišn. (1361). *translated by Farnabagh Dadegy*, Mehrdad Bahar report, Tehran, Toos publications.
18. Kerry, Wolfe. (1358). *about the Bible, the translation of Muhammad Ghazi*, Tehran.
19. Majlisi, Muhammad Baqir. (1403). *Oceans of Light (Bihar al Anwar)*, Beirut, 3rd edition.
20. Mashkour, Mohammad Javad. (1380). *Summary of the Major Religions in the History of Religions*, Tehran, Shargh publications.
21. Movahedian Attar, Ali and others. (1388). *The Typology of the Doctrine of Expected Savior in Religions*, Qom, the University of Religions and Denominations Press.
22. Noss, John Boyer. (1380). *Man's Religions*, translated by Ali Askar Hekmat, Tehran, Elmi – Farhangi Publications (Cultural and Scientific Publications), 11th edition.
23. Pourdawood, Ebrahim. (1374). *Saoshyant*, Tehran, Forouhar Publications.
24. Sadeghi, Mohammad. (1362). *Besharat Ahdayn*, Tehran, Dar al-Kotob al-Islami.
25. *Selections of Zadspram*. (1366). translated by Mohammad Rashid Mohassel, Tehran, Institute for Humanities and Cultural Studies Publications.
26. Shattuck, Cybell. (1380). *Hinduism*, translated by Mohammad Reza Badiiee, Tehran, Amir Kabir Publications.
27. Shayegan, Dariush. (1346). *Religions and Philosophical Schools of India*, Tehran University Press.
28. *The Bible (Old Testament and New Testament)*. (1987). *translated by the Bible Society*, Tehran.
29. *The Four Canonical Gospels*. (1375). *Translated by Mir Muhammad Baqir Ibn-Ismail Hassani Khatoon Abadi*, Compiled by Rasool Jafarian, Tehran, Daftar Nashr Miras Maktoob.
30. *The world religions reader*. (2000). edited by Becherlegge, G., 2nd edition, Routledge, Great Britain.
31. *Upanishads*. (1398). translated by Mohammad Darshokoh (from Sanskrit text vol. 2), Tehran.

Christianity: the idea of the Promised has revealed itself in Christianity in three forms: first in the form of Jesus of Nazareth who plays the role of Savior and fulfills the expectations; second, in the form of "Judge of worlds" who will reveal himself when Jesus returns to the earth at the Day of Judgment as he once left there (Acts, 1: 11). And third, in the form of a man whose advent is announced by Jesus Christ and is described as the "source of consolation" and "spirit of honesty" who will bless Jesus and approve him (John, 14: 17). Accordingly, Christianity contains three versions of the Promised idea.

According to the previously mentioned typology, the first countenance of the Savior in Christianity, i.e. Jesus as Messiah in the New Testament, not only does not indicate the occurrence of a social uprising for establishing a government or spiritual refinement of people but rather the Savior in this sense undergoes a severe agony to relieve humanity from the burden of original sin (Acts, 8: 32). This Christian taking of the Promised is unique in its kind and has no equivalent in other religions.

But in the second form which promises the return of Jesus to help people to reach their perfection (Mathew, 37: 24-27; Luke, 18: 69 & 22: 18). Then the Promised in this sense aims at universal spiritual flourishing and is a person but a divine person.

The third manifestation of the Promised which has been described as "the spirit of honesty" and the "source of consolation" is the Holy Spirit, according to the Christians, who leads the church in its quest for righteousness in the absence of Christ.

Typologically speaking, Christian taking of the Promised has a spiritual character. It is universal and pro-millennium.

Hinduism: Hindu taking of the Promised is built upon a figure called Kalki who emerges at the Last Day when darkness devours the whole universe and evil minds take the helm. By the end of this dark period the tenth and final incarnation (avatar) of Vishnu which is named Kalki, riding a white horse with a castrated sword and like a falling star rises to uproot the evil and wickedness and establish justice and virtue.

Bhagavata Purana indicates that: "his empire will be universal and his mission will be the resurrection of dharma (law) and justice and truth". Thus the Hindu promised Messiah is personal and divine and actually his mission is social and spiritual, so he is not ethnically motivated but is universal.

Buddhism: Promised Savior in Buddhism is explained by the concept of "Maitreya" which is a Sanskrit word meaning "loving-kindness". In Buddhist theology he is known as the fifth and the last ground Buddha who is yet to come but he will come to save all mankind. In Buddhism symbolism he is in shape of a sitting man who is ready to get up which is the symbol of his preparation to arise. In Mahavastu, a text book of sub sect Hinayana that is about history of Sri Lanka, chronology of events of Maitreya uprising is clearly mentioned. Based on the typology, the promised Buddhist Savior is spiritual saving and he does not have social purposes. He is a personal Savior and with human - divine characteristic. Since the mission of the fifth Buddha is not to rescue a specific nation it could be a universal mission. The result of this study is that although expressions and typology of belief in Savior in mentioned religions is deferent, however there is an important common belief among all them, which is faith and hope in uprising of Savior in apocalypse.

References

1. *The Holy Quran*
2. Avesta (Zoroastrianism divine letters), the report of Professor Ibrahim Poor Davoud. (1343). compiled by Jalil Doostkhah, Tehran, Morvaryd publications.
3. Barr, Kaj and others. (1348). *Diyānat-e Zartoštī: Maǰmūʿe-ye seh maqāle*, translated by Fraydoun Wahman, Tehran, Bonyad Farhang.
4. Boyce, Mary. (1376). *A History of Zoroastrianism*, translated by Homayoun Sanaatizadeh, Tehran, Toos Publications, second edition.

The Promised Savior in Pre-Islamic Great Religions

Mahim Arab

Assistant Professor of Islamic Azad University, North Tehran Branch
e-mail: mhn.arab@gmail.com

Abstract:

Since the ancient times the belief in the rise of the Reformer has been a fundamental principle. Many of the holy prophets have announced the advent of new prophet. Moreover in the announcements and indications of predecessors there are always allusions to "the Last Promised" and "the Savior of Last Days" under such titles as "Kalki", "Fifth Buddha", "Soshyans", "Messiah", "The Son of Man" and so on and so forth. Of course there are different types of belief in the last reformer in religions. In one place the Savior is merely a social reformer while in another place he is only after the spiritual salvation of people and even sometimes he undertakes both tasks. On the other hand, the Last Promised is once nationalist and once seeks to save the whole world.

This essay seeks to assay the views of pre-Islamic great religions including Zoroastrianism, Judaism, Christianity, Hinduism and Buddhism as to the Promised Savior. This essay is an analytico-descriptive research which has based itself on the first hand works comprising the sacred scriptures of religions and proceeds through the typological analyses of idea of the Promised in religions.

Zoroastrianism: the idea of the Promised has been tied to the notion of Soshyant. Generally speaking, this notion alludes to a group of people who periodically emerge at the end of every millennium of the last three millennia of world's age so as to uproot evil and renew the world, the last one of these reformers is Soshyans. According to the aforementioned typology, Zoroastrian idea of Last Savior is among the Promised who saves the whole world. Moreover Zoroastrian Promised cannot be declared only a social savior as he is not wholly detached from people's spirituality too. From another point of view, Zoroastrian idea of the Promised represents a universal and not nationalist savior who is relatively a human and not divine entity who emerges in the last millennium of world's age.

Judaism: in the Old Testament Mashih (Messiah) means the anointed one by God and is the one who has been exposed to the spirit of Yahweh and this virtue has equipped him with all qualities which are necessary for an ideal king of Israel "the spirit of God will perch on that branch, the spirit of wisdom and understanding, the spirit of council and power, the spirit of knowledge of Yahweh and fear of him." (Isaiah, 2: 11). Mashih recalls a Savior of political taste. According to Jews, when Messiah rises the kingdom of heaven becomes established on earth and all nations return to Jerusalem (Isaiah, 14: 45) and the golden age of Jewish rule over the world begins. Thus Jewish taking of the Promised is ethnically motivated whose main concern is reclaiming the dominance and prosperity of Jews and it is less concerned with spiritual salvation. Although this Savior is of a Jewish origin but since his personal qualities are not decided then it is impersonal and void of divinity.

existential aspects and it is not so that different terms have been coined to indicate different sides of the same reality as a purely simple reality does not tolerate any conceptual or extensional diversity whatsoever.

Key Words: Language of Religion, Divine Attributes, Verifiability, Refutability, Symbolic Language, Language Games, Immanence simultaneous with Transcendence, identity of attributes and essence, Avicenna

References

1. Avicenna, *Alesharat wa'l – Altanbihat*, Qom, ol Publishing. (1375).
2. Idem, *Alalahiyat – Alshefa'* books, research Hassanzadeh Amoli, Qom, Islamic Propagation Office of Qom Seminary. (1376).
3. Idem, *Nine treatises per-tul-Hekmah and Altbyyat*, Cairo, Dar al. (1326 AH).
4. Idem, *Altalyqat*, Qom, Islamic Tbylghat the Office of Qom Seminary. (1379) (a)
5. Idem, *Encyclopaedia of of Alaei*, corrections and margins Mohammad Moin, Tehran, published by the National Heritage Board. (1331).
6. Idem, *Almobahebat*, Research and Suspension M.Bidarfar , Qom, publishing Bidar. (1371).
7. Idem, *Almbda and Almaad*, Tehran, Tehran University and the Institute of Islamic Studies McGill University Publications. (1363).
8. Idem, *Alnejah*, MT Edition scholar, Tehran, Tehran University Publication. (1379). (b)
9. Barbur, Ian, *science and religion*, Baha al-Din Pickthall Translation, Tehran, Tehran University Mrkznshr. (1362).
10. Peterson, Michael, *Reason and Religious Belief*, translated by Ahmad Naraghi, Ibrahim Sultan, Tehran, New Publications. (1376).
11. Sadeghi, H., *An Introduction to the New's Theology*, Qom, books and NshrmarfTaha. (1383).
12. Ali Zamani, Amir Abbas, *language, religion*, Qom, Islamic Dftrtblyghat Publishing Center. (1375).
13. MullaSadraShirazi, *Describes the principles of al-Kafi*, correct and complete research Mahmoud F. Yazdi, Tehran, Sadra Islamic Philosophy. (1385).
14. FaizKashani, Molla Mohsen, *Elmolyaqin*, Qom, Bidar Press. (1377).
15. Havsvn, William Donald, *Ludwig Wittgeneshtain*, translated by M. Melikian, Tehran, Gross Publishers. (1378).

divine attributes requires no diversity whatsoever has access to the essence (Avicenna, 1379: 222; idem, 1376: 56).

Conceptual Identity of Divine Attributes and Essence

The majority of Moslem theologians believe that divine attributes are extensionally united and conceptually diversified; this idea has also its origin in conceptual similarities of these attributes with human attributes. However, Avicenna against other philosophers holds that divine attributes not only have extensional identity but rather they are also conceptually equivalent (idem, 1363: 21; idem, 1376: 394; idem, 1371: 161).

Avicenna purifies all divine attributes of every imperfection and limitation of human attributes (idem, 1363: 20-21) and thus he is led to the issue of conceptual identity of attributes. The absolute simplicity and unity of Necessary Being makes the abstraction of different concepts from it impossible. To state the matter otherwise, one cannot abstract various concepts from a purely simple essence Divine Essence (idem, 1326: 113). Though later due to the essence's correlation with creatures it can be the source of abstraction different concepts.

It seems that this attitude suggests that divine and human attributes are not conceptually similar and human attributes cannot lead us to divine attributes.

Avicenna does not seemingly stand by this conclusion. In no one of his key works He has not spoken of the inability of reason of knowing and understanding divine attributes; rather he always depicts a rational portrait of divine essence and attributes based on these very human concepts like power, knowledge, will, intellection, good and so on and so forth, of course after purifying them from all imperfections and limitation.

Then conceptual unity of attributes and essence and referring all attributes to pure existence does not stop us from beginning the process of knowing divine attributes from understanding human attributes which can be purified of imperfections and limitations and assist us in touching the meaning of pure and absolute existence (idem, 1376, p. 394; idem, 1371, p. 161). Thus human mind understands divine attributes through a triple staged process.

The Reality of Divine Attributes according to Avicenna

As previously mentioned, Avicenna considers existence as the primary and original meaning of divine attributes and says "the first attribute of Necessary Being is his 'being existent' and 'having existence'" (idem, 1376: 394; idem, 1371: 161).

Finally Sheikh concludes that divine attributes cannot be known in a positive way and they have to be understood in a negative and correlative fashion (idem, 1375: 311). According to Avicenna, the principal attribute of Necessary Being is "existential necessity" and the meaning of some other attributes is this very existence correlated with something-else and the meaning of some others is existence being stripped of imperfections and limitations in a way that no one of them requires diversity and difference in essence.

Conclusion

The analyses of Avicenna's words show that the cause of conceptual union of attributes with essence is nothing but the transcendence of essence and attributes from possible imperfections and non-existential aspects; since transcendence purifies the essence and attributes from diversity and pushes them nearer to simplicity and pureness. Thus according to the maxim of *simple truth is the totality of things and neither one of them*, essence contains all attributes of perfection in pure and absolute form (both extensionally and conceptually). The transcendence of essence from all non-existential aspects and existential imperfections leads us to a pure sense of **existence** which despite its pure simplicity contains all existential perfections together; although this pure reality would be mentioned via different terms due to linguistic restrictions and inability of theological principles. In fact the application of different terms regarding this reality is either due to the correlations which essence has with creature or because of purification of essence from imperfections and non-

The Semantics of Divine Attributes according to Avicenna and Its Relevance with the Issue of Language of Religion

Fatemeh Suleymani

Assistant Professor of University of Imam Sadegh
e-mail: fateme_soleimani@yahoo.com

Abstract:

One of the longstanding questions in philosophy and theology is how to understand and analyze the meanings of attributes which are shared by God and human beings; whether these attributes are predicated to God in ordinary human sense or they have an alternative meaning? This question which initially concerned divine attributes but it gradually got expanded and came to be applied to all propositions of religion and thus different theories were developed about the language of religion. These theories are classified under two general categories: 1- meaningfulness of language of religion, 2- meaninglessness of language of religion.

Epistemological views in Christian theology comprise theory of analogy and theory of linguistic adjustment but in Islamic theology they are divided into the theory of immanence and the theory of immanence simultaneous with transcendence. Non-epistemological views in Christian theology consist of 1- Logical Positivism, 2- philosophy of linguistic analysis and 3- symbolism or symbolic interpretation while in Islamic theology they are reduced to the theory of pure transcendence or agnosticism.

Moslem philosophers specially Avicenna have adopted the theory of immanence simultaneous with transcendence. According to Avicenna, the conceptual and extensional union attributes which is resulted due to the transcendence of essence and attributes from all defections and non-existential realities prepares the ground for knowing divine attributes through knowing one's own essence and attributes in a transcendent fashion.

Avicenna and Language of Religion

Avicenna begins his discussion of divine attributes by the unity of essence. Having denied all types of diversity from Divine Essence and demonstrated the pure and true unity of God, Avicenna opens a new horizon before his readers which while insisting on the extensional unity of essence and attributes (and after it the unity of attributes with each other) pave the way for propounding the conceptual communion of attributes with each other and finally the conceptual unity of essence and attributes.

To demonstrate the extensional unity of essence and attributes, Sheikh argues that Divine Essence has existential necessity. Existential necessity which is one of the most important

Bible and these descriptions are partly similar to some verses of Quran, but Quran has some privileges over Bible such as, firstly: the text of Quran is far from these conflicts and if there is apparent conflict, it is due to conciseness and generality of Quranic expression, the contradicting cases are much less than the Bible and because its verbatim text is inspirational, it has the capacity to interpret and resolve the conflicts, and secondly: Quran's expression in description of angels is a transcendence expression while the text of the Bible in description of the angels in some cases is very representational that for the people like Maimonides is hard to explain and interpret them, and thirdly: In Quran, angels in all cases are symbols of power and devise of the Lord of All Worlds while in Bible, in some cases, the angels are introduced as rebels. Fourthly, the text of Bible can be compared with our traditional texts not with Quran the text of which is completely revealed in the sense its author is the Almighty God. *This is a message sent down from the Lord of the Words. And if the messenger were to invent our sayings in Our name, we should certainly seize him by right hand, and we should certainly then cut off the artery of his heart, nor could any of you withhold him from Our wrath (AL HAQQAHA, 43-47).*

Key Words: Governing, the Bible, the Angels

References

1. Kho'ini Ishaq-al, Ali. (1364). *A Companion to School of Revelation: Christianity*, Qom, Bi Na, 1364 solar.
2. Andalusia Maimonides, Moses. (2006). *implying Alhayryn*, Huseyin Research, al-Qahira, Mktbh Alsaqafeh.
3. Elder, John, *Biblical Archaeology*, translated by Sohail Azeri, Tehran, Noure jahan. (1375). solar.
4. Alghafaly, Bols, *Almadkhal to the Holy book*, Jerusalem, Beirut, charter Almaktabah Albolsyeh, unique.
5. Betros, Abdul Malik, *the vocabulary of the Book Jerusalem*, al-Qahira, Daralsaqafiah, unique.
6. Habib, Said, *Almadkhal Book to Jerusalem*, al-Qahira, Daraltalyf Valnashralasqafiyeh, unique,
7. Soleimani, Abdul, *The Bible*, Qom, Islamic Society, Spring. (1378). solar.
8. Soleimani, Abdul, Apukarifaee, *Old Testament books*, magazines 5.(1379). Number Seven Heavens solar.
9. Aghili, Alireza, adaptive approach to the Bible or the Quran, *Quranic Research Bulletin*, Issue No. 16.1376.
10. Fekri, Antonius, *biblical interpretation*, Alkaniseh network, Wi-up.
11. Kohan, Abraham, *Treasures of the Talmudic*, translated by Fereydoun Gorgani, translate and implement the Yahushou Hebrew texts, mythology, Tehran, 1382 solar.
12. Mosaheb, GH, *Persian Encyclopedia*, without violence, Tehran. (1345). solar.
13. McDonald, William, *Interpretation of the sacred book to believers*, Hebrews, a non-unique.
14. Garmaroudi Mousavi, SM, *Angels in the Quran's Mirror and Hadith and other religions*, non-violence. (1387). solar.
15. Najib, Antonius, *Almajam Al-lahouti Book*, Alsaniyeh house, Beirut, Daralmashreq, unique.
16. Joseph Alqas, Samuel. (1993). *Almadkhal to Old Testament*, al-Qahira, Daralsaqafah.
17. Harold Louis Ginsberg.Michael and Gabriel. *Encyclopedia judaica*. House Jerusalem. Ltd Israel. 1966, v2, p.956.
18. Encyclopedia judaica.v.2.p.952.

followers of Bible have evaluated the nature of angels differently proportionate to their rank and duty, then some angels have been considered to be made of fire, some others to be faculty like and some to be immaterial while the others being demons. Due to the diverse and varied expressions offered of angels' tasks in Bible, this issue has been dealt with in Bible in more details and more accurate than Quran. In some cases, some tasks are counted for angels in Bible like teaching language to world nations (Genesis 10: 25) and due to the assignment of contradictive tasks to angels no clear picture is offered of angelic function. The imperfect nature of angels is often emphasized; although they are immortal. (First book of Enoch, 6:15) Their existence is not prior to the creation of the world; they are created on the first day of creation (Book of Job 2:1), or as another source suggests, on the second day. Not only they are unaware of everything but also sometimes they don't have any answer to the questions which are presented to them and they have to confess to their ignorance. (Ezra: 4:51) Of course this matter is due to the usage of metaphoric language and commentators like Antonius Fekri allow the predication of such attributes to angels in comparison to God who is Absolute. And the last point is that because of the metaphorical expressions used in Old Testament and Quran in several cases, they share the same statements of angels. Angels are in communication with "the souls of elements" (the concept which has entered into Judaism under the influence of polytheistic religions). For example, the angel of fire soul, the angel of wind soul, clouds, darkness, snow, thunder, rain and lighting. (Job 2:2) The New Testament has applied the same expressions which were used by Jews following the scriptures and thus it proceeds to introduce the head angels (First Thessalonians 4: 16 and Judas, 9) and Cherubim (Hebrews 9:5) and inhabitants of the empyrean and the owners of the lordship and the chairmanship and the kingdom (Colossians 16: 1) and in the next part it has added the owners of virtue and perfection (Ephesians 1:21), but this hierarchical ranking which is accompanied with different interpretations and degrees does not follow the specific idea but New Testament keeps its pace with Old Testament in a desultory fashion save the followers of the New Testament has arranged them according to Christian revelation. Nowadays the Catholic Church believes that angels are incorporeal creatures and their creation precedes the creation of man. They have hierarchies and are the savior of man. In Christian Church, angels are praised or even worshiped according to traditions like the praise of Michael, the warrior angel. (Mosaheb, 1345, vol 2, p. 1878) In Jewish scriptures, Gabriel who is believed to be made of fire, along with the Michael, Ariel and Raphael is one of the four archangels who hover around the Throne. Moreover, he is known as one of the angels who visited Abraham and also the destroyer of the Sodom. (The village folk of Lot)¹ The idea of Judaism and Christianity about angels as it can be seen is very contradictory and ambiguous. The nature of angels miscellaneously varies through a range of realities from the material to the immaterial and from God to the animals and objects. The lack of a correct and explicit definition of these heavenly creatures made the Sadducees Jewish sect to deny the very existence of angels. Nowadays both reformist movements of contemporary Judaism and some parts of the conservative movement remove all allusions to angels in prayers and liturgies and if they keep some of them, they interpret them in mythological and poetical terms. They believe that the belief in the existence of angels matches not with new understanding of world and God and cannot have any harmony with modern rationalism (Mousavi Garmaroudi, 1387, p. 210). In "Treasures of Talmud", angels have diverse ideas and independence: "even though nine hundred and ninety-nine angels vote to the condemnation of a person and only one angel vote to his/her innocence, the Blessed Divine Essence will turn the scales of justice in favor of him/her" (Kohan, 1382, p. 44-45), it also suggests that angels emerge from the river of fire (ibid, p. 69) (Daniel, 7: 10) Then, though some people like Maimonides have interpreted these contradictive descriptions of angels in

¹" Michael and Gabriel" 2-look at to: judaica encyclopedia

The Role and Place of Governing Angels in Bible

Seyed Hesamaldin Hosseini

Assistant Professor of Islamic Azad University of Ahwaz
e-mail: shesam_hosseini@yahoo.com

Abstract:

Angels have allocated a considerable part of Bible's discussions to themselves and since one of the dogmatic principles of the revealed religions is the belief in angels, depiction of the place and attributes of angels can be the indicator of the quality of attitude and worldview and the strength of dogmatic principles of Bible's followers and justify their thought and ideas; For this subject is related with the issues such as: transcendent unity of divine acts and essence and attributes and even unity in obedience, how to record the actions and investigate them in Purgatory and Resurrection and believe in the unseen world and how to connect to that world and how to manage the world by God and the definition of the Kingdom of Heaven and how to divide people's sustenance and their reward and punishment which is the indicator and representative of the position of each religion as compared to other religions. Like Muslims, the followers of Bible regard the existence of angels as one of the articles of faith and among the most important elements of the world of being. And whereas the Old Testament has described the revelation of One God using figures who appear in the Eastern mythological stories, it can be seen that in many cases the Kingdom of Heaven has been depicted by metaphors which match the similes used in Quran like angel's march before God (Fajr, 22) as if God is one of the kings from East. The angels are mentioned a lot in the Bible. In Hebrews it has been said that the numbers of angels is countless and in fact, they cannot be enumerated. Angels also do many things including: the report of the Birth of John... the most important task which is assigned to the angels is worshipping God. (1 Enoch, 40) The other significant task undertaken by angels is mediating between God and man. Intercession is another role assigned to angels. (1 Enoch, 2: 4, 4:9) Sometimes man asks the angels beseechingly to convey his/her request to Divinity. The angels also appear in opposition with "human angels" who wants to act as the prosecutor in Divine Throne. The angels are the media through which God revealed the religious law to Moses. (Job 1:2) specifically refers to the presence of angels in the time of revelation to Moses at Sinai that is expressed in Sabeyni's translation of Deuteronomy. However, there is no sign of angels doctrine in official Judaism. (Harold, 1996, vol 2, p. 956) After the periods of captivity (in Babylon) we see that the tasks of the angels become more specialized and the literary descriptions of the angels become more appropriate with considering their role and place, whether the angels are righteous or they are considered as evil and Satan. (Najib, B to P) The

philosophical tradition who despite their shared intellectual affiliation behold the world from different horizons. Soren Kierkegaard (1813-1846) the Danish existentialist thinker stands on the one hand, who gives the central position to human subjectivity and believes that the key to salvation is the honest encounter with God and always sees himself exposed to hard examinations and regards authenticity the result of individuation, on the other hand stands Jean Paul Sartre (1905-1980), the French existentialist thinker and literary figure, who believes human truth reveals itself in the escape from bad faith (self-deception) and the cure to this bad faith is being an individual in society.

Key words: God- authenticity- faith- atheism-Kierkegaard-Sartre

References

1. *histoire de la philosophie contemporarne. Philosophie de la existence.* Verneaux roger. Translated by: Y. Mahdavi. Tehran. Kharazmipub.(1375).
2. *Fear and Trembling,* Kierkegaard. Translated by: A.K. Rashidian. Tehran. Nashreneypub .(1388).
3. *La,nausea.* Jean–Paul Sartre. Translated by: A.J. Aalam. Tehran, Niloofarpub.(1384).
4. *La, Enfance De, un Chef.* Jean–Paul Sartre. Translated by: M.A. Sepanlou. Esfahan, Fardapub. (1384).
5. Sartre: Existentialism and Ideological blind. by: Alireza Faraji. Ahvaz, Raseshpub.(1389).
6. Persian Dictionary:vol. (1).by: M.Moein. Tehran, Amirkabirpub.(1378)
7. Daigle, Christine. (2010). Jean Poul Sartre. Rotledge Press.
8. David,De Tmer.(2008). Sartre Expanding, Sale press.
9. Flynn,Thomas.R. (2006).Existentialism: A Very short Introduction. Oxford University press.
10. Heter, T Storm. (2006). Sartre's Ethics of Engagement. by continuum.
11. Guingon Charles. (2004).The Existentialists. Rowman &Littlefield Publishers” Inc.
12. Golomb, Jacob. (2005). In search of Authenticity, London and New York.
13. Jonathan Webber. (2009). The Existentialism of Jean Poul Sartre. by Routledge.
14. kierkegaard, Soren.(1962). Philosophical fragment, David Swenson, by Princeton University Press.
15. kierkegaard, Soren. (1987). Either/or: part 1, Howard V. Hong and Edna H. Hong” by Princeton University Press.
16. kierkegaard, Soren. (1997). The Seducer Diary, John Updike. by Princeton University Press.
17. kierkegaard, Soren. (1955). Gospel of suffering, James Clarke &Co Cambridge.
18. kierkegard, soren. (1985). Purity of Heart. by Princeton University Press.
19. kierkegaard, Soren. (1962). Works of Love. London press.
20. kierkegaard, Soren. (1990). Eighteen upbuilding discoures, by Princeton University Press.
21. kierkegaard, Soren. (1980). Paper and journals. Howard V.Hong and Edna H. Hong” by Princeton University Press.
22. kierkegaard, Soren. (1980). Sikness unto death. Howard V.Hong and Edna H. Hong” by Princeton University Press.
23. Mulder, Jack,Jr. (2010). Kierkegaard and The Catholic Tradition, Indiana University Press.
24. Sartre, Jean Poul. (1953). Being and nothingness, Washangton Square Press.
25. Sartre, jean Poul. (1956).Transcendenc of Ego, Oxford University press.
26. Sartre, jean Poul. (1983). Existentialism and Humanism, Oxford University press.
27. What, Michell. (2006). Kierkegaard. London and New York.
28. Copleston, S.J. Fredrick. (1997). A History of philosophy Volum XI.

Kierkegaard and Sartre on God and Authenticity

Amirabasa Alizamani

Associate professor of Philosophy of Religion, Tehran University

Alireza Faraji*

Ph.D. in Philosophy of Religion

*Corresponding author, e-mail: farajireza25@yahoo.com

Abstract:

To evaluate and judge the notion of humanity, one has to use logic and logical criteria, since every notion's delimitation in logic requires an exact definition to be offered. And it is by definition that one can distinguish between one particular notion or extension and other notions and extensions. Different definitions have been suggested of the nature of humanity throughout the history of ideas every one of which casts light on an aspect of human existence. The intricate and deep nature of human being may have been the main obstacle in the way to an exact definition of human being. The past masters have defined man as a rational animal; i.e. man is inside the family of animals but an animal that have the power of thinking. Human rationality is not merely a matter of speaking, but rather it covers his all internal and external aspects. Since man is consisted of mind and body. Contemporary thinkers have left behind the traditional definition of man and approached him from different perspectives. In any case, what is important for us is human being's humanity.

On the other hand, the notion of humanity has always had an inseparable relationship with ethics. Needless to say, moral rules and maxims comprise a set of determinate oughts and ought-nots which should be adopted and followed by every human individual if s/he seeks to reach happiness. These moral rules are sometimes associated with religious and divine concepts which include a faith background and sometimes they go shoulder to shoulder with the rational rules where there is no occasion for extra-rational elements. One of the fundamental notions of ethics is authenticity, or to put it otherwise, how a man is authentic? What are the criteria of an authentic man? Authenticity can be verbally analyzed to the following notions:

- 1- Authenticity in the sense of having a determinate family background.
- 2- Authenticity in the sense of having a steady and impenetrable structure
- 3- Authenticity in the sense of having a sound understanding of our own human status and living in a way that deserves this sense of humanity.

Considering the fundamental principles of humanity which have their origin in morality, our notion of authenticity in this essay is what the third definition suggests. On the other hand, due to the unmanageable scope of history of ideas we have chosen two thinkers from one

27. Noss, John B. (1998). *History of Religions*, translated by Ali Asghar Hekmat, Tehran, Elmi Farhangi pub.
28. Olodagh, S. (1999). *Life, Ideas and Works of Fakhr Razi*, translated by D. Vafai, Tehran, Sadoogh
29. Papageorgiou, fr. Panayiotis e. (1995). *A theological analysis of selected themes in the homilies of st. john Chrysostom on the epistle of st. Paul to Romans*, a dissertation for the degree ph.d, the catholic university of America, Washington
30. Pelikan, jaroslav. (2005). "Faith", *encyclopedia of religion*, second edition, gale, usa, v.5. p.2954
31. Peterson, r.dean. (2007). *A concise history of Christianity*, first edition, Thomson
32. Pickar, c.h. (2003). "Faith". *New catholic encyclopedia*, second edition, gale, usa, v.5, p. 582
33. Pope shenouda 3, h.h. (1989). *Life of faith, dar el tebaa el kawmia*, first edition.
34. Razi, Fakhr al-Din. (1986). *al-Arba'in fi Osul al-Din*, first edition, Cairo, office of Azharian faculties.
35. ----- (1993). *al-Ghada va al-Ghadar*, second edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Arabi.
36. ----- (1986). *al-Mataleb al-Aliah*, first edition, Beirut, Dar al-Kutub al-Arabi.
37. ----- (1990). *al-Muhassal*, first edition, Oman, Dar al-Razi.
38. ----- (n.d.). *al-nubuwwat va ma Yata'alaghu beha*, Cairo, office of Azharian faculties.
39. ----- Surawardi, Shahab al-Din(1963), *Fourteen epistles*, second edition, Tehran, Tehran University pub.
40. ----- (1985). *Lawame' al-Bayyenat*, Cairo, office of Azharian faculties.
41. ----- (1999). *Mafatih al-Ghaib*, third edition, Beirut, Dar Ehya al-Turath al-Arabi.
42. Rhee, victor. (1998). "CHIASM AND THE CONCEPT OF FAITH IN HEBREWS 11", *Bibliotheca Sacra*, 155 (July-September 1998), pp. 327-345
43. Schroeder, f. (2003). "Paul apostle", *New catholic encyclopedia*, second edition, gale. Usa. V.11, p.1
44. Stein, Murray Goldiwil. (2011). "Faith and the practising analyst", *Journal of Analytical Psychology*, , 56, 397–406
45. Torrance, T. F. (1956). *One Aspect of the Biblical Conception of Faith*. *ExpTim* 68 (57): 111–14
46. Torrey, R.A. (1997). *what the bible teaches*, fleming h.revell company, new York.
47. Treier, Daniel J. (2005). "Faith", *Dictionary for theological interpretation of the Bible*, editor-in-chief, Kevin J. Vanhoozer, Baker Book House Company, North America.

Unlike Fakhr Razi, Paul resorts to the notion of hope in defining faith in some cases (hope to fulfill promises of God).

Keywords: Faith, Paul, Fakhr Razi, Trust, Acknowledge

References

1. *The Holy Quran*
2. The Holy Bible. (1967). *King James Version*, the world publishing company, New York
3. Bassett, Paul m. (1998). "*Faith*", *encyclopedia of early Christianity*, second edition, New York, garland publishing.
4. Dadbeh, A. (1995). *Fakhr Razi*, first edition, Tehran, Tarhe now
5. Daghim, S. (2001). *Mostalahat al-Emam al-Fakhr al-Razi*, first edition, Beirut, office of Lebanon Publishers.
6. Donfried, Karl Paul. (1996). "*Faith*", *The HarperCollins Bible Dictionary*, editor-in-chief, Paul J. Achtemeier HarperCollins Publishers, New York.
7. Driver, S. R. (1904). *The Book of Genesis* (Westminster Commentary), London.
8. Easton, M.G. (1897). "*Faith*", *A Dictionary of Bible Terms*, Thomas Nelson.
9. Ebrahimi Dinani, Gh. (2006). *Adventure of the philosophical thought in Islamic world*, Tehran, Tarhe now
10. Fasihi, M., Safari, Gh. (2010). "*Faith and reason in terms of Paul and Martyr Motahari*", *Tolu*, number 33, pp.87-106.
11. Garlington, d.b. (1990). "*the obedience of faith in the letter to the Romans*", *Westminster theological journal*, 52, pp.201-224
12. Hatch, William Henry Paine. (1917). *The pauline idea of faith*, Harvard university press
13. Hatch, William Henry Paine. (1925). *the idea of faith in Christian literature*, universite de Strasbourg, Imprimerie alsacienne.
14. Hawks, James. (2004). *Bible Dictionary*, second edition, Tehran, Asatir.
15. Heidari abhari, D. (2006). "*Paul's role in the formation of Christianity*", *Religious thought*, numbre20, pp.107-124
16. Hooker, morna d. (2005). "*Paul*", *Christianity the complete guide*, edited by john Bowden, continuum.
17. Ilkhani, M. (1995). "*paul*", *Arghanoon*, number 5 and 6, pp. 393-409.
18. Javadpour, Gh. (2010). "*Measure and reconciliation of faith and reason in Fakhr al-Din Razi's view*", *Modern Religious Thought*, number 20, pp.121-138
19. Khademi, E., Alizade, A. (2009). "*Concept and basic issues of faith in Fakhr al-Din Razi's view*", *Religions and Mysticism*, number 1, pp.69-98
20. Knight, Jonathan. (2008). *Christian origins*, t and t clark, great Britain
21. Kung, Hans. (2007). *Great Christian Thinkers*, Group translators, Qom, the Center for Religious Studies.
22. Luhermann, Dieter. (1922). "*Faith*", *The Anchor Bible dictionary*, editor-in-chief, David Noel Freedman, Doubleday, New York.
23. Mahdawi Nejad, M. (2008). *Reasonable Fideism in Fakhr Razi's Thought*, first edition, Tehran, Imam Sadegh(PBUH) University pub.
24. Menzies, Allan and William edie. (1917). "*Paul*", *encyclopaedia of religion and ethics*, edited by james hastings, t and t clark, new York, v.9, p. 680
25. Morgan, w. (1912). "*Faith (Christian)*", *encyclopaedia of religion and ethics*, edited by James Hastings, t and t Clark, new York, v.5, p. 689
26. Nietzsche, Friedrich W. (1973). *Antichrist*, translated by Abdul Ali Dastgheib, Tehran, Agah pub.

as the condition of faith but the condition of perfect faith, salvation and receiving divine promises. Faith is the source of love and numerous virtues. The path of salvation begins with faith, and then a man walks into trust, hope and love which are products of faith and strengthen faith.

In Islam, faith is an important notion. Faith in Quran is counted as the condition of acceptance of good act, its value, attaining pure existence, achieving benefit from the best collection of God's gifts and guarantor of prosperity and salvation of man. Fakhr Razi (543-606 AH) was a Moslem theologian, commentator and philosopher and follower of the Ash'ariah. He trained many students and wrote numerous books on theology, exegesis, philosophy and mysticism. Faith literally in Fakhr Razi's view means to acknowledge, to trust and secure. In explaining the meaning of faith, he distinguishes between God's faith, Prophet (PBUH)'s faith and believers' faith. That God is faithful, Razi argues, means He is verifier and security provider. That Prophet Muhammad (PBUH) was faithful implies he knew that the rules and laws are revelation from God and their reporter is God's infallible angle, not the misleading Satan.

Fakhr Razi offers various definitions of believers' faith some of which are developed according to issues of faith and some others according to constituents of faith. He sometimes defines faith as acknowledging what we necessarily know that belong to the religion of the Prophet Muhammad (PBUH) along with the belief. Occasionally he defines faith as confession of whatever God has made obligatory. Moreover, in several cases, he says that heart is the abode of faith and faith is the act or attribute of heart. In various cases, Razi defines faith as knowledge in heart and verbal confession. He believes that faith is based on knowledge in heart, verbal confession and bodily action. He emphasizes that action lies outside the faith and is the result of it. In one case he defines faith as reasonable belief. Based on this definition, faith must be built upon reason and argument, and if a man's faith isn't reasonable, he will not be a believer. Confession by heart, thus, stands at the foundation of Razi's definition of faith. He holds that the verbal confession and practice are results of confession and cognition by heart.

Although these two scholars have theorized in two different religious traditions and belong to two different periods and have different status and influence in their own religious tradition, they have many similar perceptions in many cases on faith. So comparing their perspectives can help us to understand the meaning and importance of faith in Christian and Islamic traditions.

Faith in their thought is a pivotal element that is the basis of religion and the main factor of salvation. As to the literary meaning of faith, both refer to trust. They define faith as acceptance and belief in truth of divine word that has come to us through divine messengers. They believe that their Prophets were faithful and accepted Divine Word and trusted on Him. Both emphasize on verbal confession. Paul and Razi hold that practice is the result and fruit of faith, not the condition of its realization. Another similarity is that both of them point out that faith is a gift and grace.

Of course, there are differences in their opinions regarding this issue. As literary meaning of faith, Razi adds acceptance and safety to trust. His emphasis is on the meaning of trust, acknowledgment and belief and seeks their reality in peace. According to Razi, believing is a matter of keeping oneself in peace and safety. Paul's definition of faith underlines the believing and having trust in the fulfillment of God's promises, but Razi looks for a comprehensive definition of faith which includes all issues of faith. Generally speaking, Paul lays more stress on trust than Razi. Another important difference is that Jesus in Paul's thought is divine, but the Prophet Muhammad (PBUH) in Fakhr Razi's thought is a man who is the messenger of God. Paul believes that verbal confession is necessary for a full blown faith and salvation, but Razi believes that verbal confession is necessary for realization of faith. Razi also speaks of God being faithful that means He is verifier and security provider.

A Comparative Study of Saint Paul and Fakhri Razi on Faith

Ghorban Elmi

Associate Professor of Comparative Religion and Mysticism in Tehran University,

Hamed Nazarpour Najafabadi*

Ph. D. Candidate in Comparative Religion and Mysticism, Tehran University

*Corresponding author, e-mail: hamed_nazarpoor@ut.ac.ir

Abstract:

Faith has a central place in Abrahamic religions. Jewish, Christian and Moslem thinkers have conducted several studies of the notion of faith and offered different ideas. Fakhri Razi and Saint Paul, two thinkers from Islamic and Christian religious traditions, have commented on the matter at length and these comments and ideas are studied in this essay.

Paul the Apostle (died 64 AD) is the most famous and influential Christian figure and is known as the second founder of Christianity. He has an indispensable role in formulating Christian doctrines. At first, he was a Jew and after the revelation of Jesus, converted to Christianity and dedicated himself to evangelism. The only credible reports and first hand sources about the lives and beliefs of Paul are the Acts of the Apostles and his letters and epistles in the Bible.

The background of the debate on faith should be sought for in the Old Testament. In the Old Testament, belief means trusting in God, relying on Him, and recognizing and acknowledging the special relationship that God has established with Israel. In the New Testament, belief has a significant position too. Faith in the New Testament is more epistemic and cognitive and means certain belief and conviction. According to Paul faith is the basic principle of Christianity and outstanding feature of Christians and the main cause of salvation. In the early Christianity, Paul offers the most extensive and most profound exposition of faith.

In defining faith, Paul uses Greek word «pistis» which means confidence, faith and trust. In definition of faith, he says: "Faith is the confidence that what we hope will be, and faith is the certainty of what we believe, although we are not able to see them "(Hebrews, 11/1). He mentions Abraham as a distinguished example for introducing true faith and faithful. Faith in Jesus means to trust or have confidence in Jesus Christ. According to Paul, faith is based on hope in things which have been promised. This hope is rooted in faith in God. In Paul's view, faith and hope strengthen themselves.

In some cases, Paul defines faith as recognition and acceptance. According to Paul, verbal confession and belief in heart are degrees of faith. Verbal confession has not been mentioned

approaches of three western influential compatibilist Frankfurt, Peter Strawson and Wallace); by total or partial rejection of the mentioned requirements of freedom and then displaying replacements for it, compatibilists have revealed that probable governing of determinism on universe is not in conflict with human freedom. After analyzing different sides and points of this compatibilistic model of freedom, we turn to the analysis of the Islamic moderate notion of freedom and point out the accuracy and elegance of Mulla Sadra's interpretation of this type of freedom.

References

1. Al-Amr bain Al-Amrein(An Investigation in Free Will Problem). (1417). Qom, Al-Resaleh Center- 1
2. Dehbashi, Mahdi. (1386). *A Comprative investigation in Mulla Sadra and 8 Ontology and Epistemology*, Tehran, Elm Press
3. Rabbany e Golpayegani, Ali. (1380). *Reasoning Ideas*, Qom, Hozeh Elmieh Press
4. Sobhani, Gaafar. (1381). *Determinism and Freedom* (Writed by Ali Rabbany e Golpayegani),Emam Sadeq Center
5. Sadouq, *Al-Tuhid* (Corrected by Al- seyed Hashem Al-Hoseini Al- Tehrani), Qom, Gamaat ol- Modarresin fi Al- Hozeh Al- Elmieh
6. Koleyni, Mohammad Ebn e Yaaqoub. (1358). *Kafi's Foundations* (Translated by Seyyed Gavad Mostafavi), Qom, Elmieh Eslamieh Press
7. Sadr ol-Din e Shirazi, Mohammad Ebn e Ebrahim. (1404). *The Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect* (Vol 2 and 6), Qom, Mostafavi Press
8. ----- . (1391). *The Explanation of Kafi's Foundations*, Tehran, Al-Mahmoodi Press
9. ----- . (1386). *The Creation of Acts* (Translated by Ali Babaei), Tehran, Mooly
10. Tabatabaei, Mohammad Hossein. (1350). *The Principles of Philosophy and the Method for Realism*, Tehran, Dar ol-Elm Press
11. Maglesi, Mohammad Bagher. (1385). *Bihar al-Anwar* (Vol 5), Qom, Feghh Press
12. Obudiyyat, Abd al-Rasul. (1388). *An Introduction to Mulla Sadra and Whitehead's Theosophical System*(vol 1), Tehran, Samt
13. Kant, Immanuel. (1369). *The Metaphysics of Morals* (Translated by Hamid Enayat and Ali Qeysari), Tehran, Kharazmi
14. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1379). *The Origins of Dogmas* (ed. 4), Qom, Tablighat Eslami Center.

The Compatibility of Free Will and Determinism in Modern Western Compatibilists and Mulla Sadra

Fakhrossadat Alavi*

Ph.D. Candidate of Philosophy, University of Isfahan

*Corresponding author, e-mail: f.alavi64@gmail.com

Yusof Shaghool

Associate Professor of Philosophy Dept., University of Isfahan

Abstract:

The significance of determinism/ free will dilemma is clear by all enlightened mind as our approach in this regard has a straight influence on our theoretical worldview and scientific orientations in individual and social life. Determinism in general is a theory according to which human activities are necessary and so not free. Determinism (or causal determination) is one of the most important type of determinism which challenges human freedom by appealing to causal order of universe: all events in the universe – and among them all human acts- are exposed to causal rules, and also causation requires effects to be necessitated by their preceding conditions. And if this is the case, our freedom and responsibility for all our acts will be nullified; and now the problem is that if we are really free and responsible?

Throughout the history of ideas different answers have been given to this question: libertarianists have sided by freedom and therefore declared determinism wrong and groundless at least in the domain of human actions; against them determinists relying on the findings of modern sciences like biology, biochemistry and neuroscience, have envisaged the universe under the authority of an absolute determination and thus rejected freedom and responsibility in favor of determinism; and compatibilists try to prove compatibility and reconcilability of determinism and freedom by any means they can.

In this essay we have accounted for the point that at an overall glance we can trace the history of free will/determinism dilemma back to the history of controversy on meanings and requirements of determinism and freedom in general; whereas deterministic and Libertarianistic approaches are after proving or rejecting a maximal freedom (freedom from all limitations even the necessities of human genes and environment), compatibilists have regarded this absolute freedom unintelligible and illusory, and improved and modified our expectations for being free and tried to explain a moderate notion of freedom which stands somewhere between the two extremes, i.e. between the minimalistic and maximalistic notions of freedom. Having analyzed the requirements of freedom into two general requirements of "Alternative Possibilities" and "Ultimate Responsibility", the author has turned to the aforementioned triple positions about this requirement (by highlighting the

methods of knowledge, truth, justification and the like, provides a suitable ground for analysis of theological ideas.

Considering the necessity of addressing the issues of religious epistemology according to theologians, this essay seeks to switch a comparative study of the epistemological ideas of Allama Helli and Azud Al-Din Iji. The results of this study show that both theologians have turned to significant issues in the domain of epistemology (in general) and religious epistemology (in particular) including the definition of knowledge, its kinds, the possibility of knowledge acquisition, definition of theory, the necessity of theory and so on and so forth. Although these two theologians share much regarding many epistemological issues there is still a point of diversity, i.e. their takings of the necessity of theory making. Following the mainstream Ashari thinkers Iji defends of the necessity of theorization as a Shariah prescribed reality but Allama Helli being a Shiah theologian who believes in rational good and evil sees this necessity as a rational one.

Needless to say this research is the first step taken in a course which does direly need to be noticed and trodden as before turning to the works of contemporary Moslem epistemologists and comparing them with the works of their western counterparts it is necessary to shed light on the neglected sides of the ideas of Moslem theologians and their strength in a systematic fashion. This essay is supposed to show the potentiality of Islamic epistemology for taking part in contemporary epistemological debates.

References

1. *Holy Quran*
2. Ibrahimi Dinani, Gholamhossein. (1383 A.H.S.). *Ghazalli on Logic and Knowledge*, Tehran: Amir Kabir.
3. Akbari, Reza. (1390 A.H.S.). "Contemporary Paradigms of Theism and the Potentialities of Islamic Philosophy", *Hekmate Moaser*, 2nd year, 1st number, 1-18.
4. Iji, Azu al-Din. (d.). *Al-mavaqef fi elm al-kalam va tahqiq al-maqased va tabyeen al-maram*, Beirut: Alam al-Kotob.
5. Baqelani, Abu-Bakr Muhammad bin Tayeb. (1987 AD). *Tamhid al-ava'el va talkhis al-dala'el*, Beirut: Moaseseh al-Kotob al-Saqafieh, 1st ed.
6. Peterson, Michel, et al. (1378 A.H.S.). *Aql va eteqad dini*, trans. Ahmad Naraqi and Ibrahim Soltani, Tehran: Tarhe No.
7. Jorjani, Ali bin Muhammad. (1325 A.H.). *Sharh al-mavaqef*, vol.1. Qom: Al-sharif al-razi.
8. Khajeh Nasir, Muhammad bin Muhammad. (1395 A.H.S.). *Talkhis al-Mohasel*. Tehran: McGill Islamic Studies Institute.
9. -----, (1385 A.H.S.). *Sharh Mas'aleh Elm*. Mashhad: Ferdosi University.
10. Allameh Helli, (1363 A.H.S.). *Anvar al-malakut fi sharh al-yaqut*, 2nd ed. Qom: Al-Shari al-Razi.
11. -----, (1385 A.H.S.). *Ma'arej al-fahm fi sharh al-nazm*. Qom: Dalile Ma.
12. -----, (1415 A.H.). *Manajej al-yaqeen fi osule al-din*. Tehran: Dal al-Osvah
13. -----, (1419 A.H.). *Nahayat al-maram fi elm al-kalam*, vol.2. Qom: Imam Sadeq (PBUH) Institute.
14. -----, (1982 AD). *Nahaj al-haq va kash al-sedq*. Beirut: Dar al-Ketab al-Lobnani.
15. Ghazalli, Abu Hamed. (1978 AD). *Al-mostasfa min elm al-osul*. Beirut: Dar al-Fekr.
16. Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (1411 A.H.). *Al-mohasal*. Oman: Dar al-Razi.
17. Qazi Abd al-Jabar Mo'tazeli. (1958 AD). *Al-moqni fi avbab al-tohid va al-adl*, vol.12. Qahereh: Al-Sherkat al-Mesryah.
18. Nobakhti, Abu Ishaq Ibrahim bin Nobakht. (1413 A.H.). *Al-yaqut fi elm al-kalam*. Qom: Ayatollah Mar'ashi Library.

**Religious Epistemology:
A comparative study of Ghazi Azud al-Din Iji and Allameh Helli's views**

Mohammad Saeedi Mehr*

Associate Professor of Philosophy, Tarbiat Modarres University

*Corresponding author, e-mail: saeedimehr@yahoo.com

Farzad Fattahi

Master of Arts in Islamic Philosophy, Tarbiat Modarres University

Abstract:

There is no doubt that religious knowledge, as part of human knowledge, could be a subject for epistemological researches and this is why a new discipline appeared called "religious epistemology". This branch of epistemology is in fact the result of application of epistemological approach to religious doctrines. Nowadays these issues are chiefly propounded by the philosophers of religion and often concern rationalism and fideism. Due to its general epistemic nature, religious knowledge is subjected to all general debates of epistemology. The peculiarities of this type of knowledge, nevertheless, have caused some particular issues to be propounded as to it beside the general and common issues and these new issues would have no application in other epistemic domain.

It seems that the concerns regarding consistent delineation of issues of religious epistemology are more colorful to Moslem theologians as compared to Moslem philosophers. Epistemology is less noticeable indeed in comprehensive philosophical works and issues of such bent are unsystematically dealt with in logic and through discussions concerning knowledge and psychology while among theologians one can see earnest endeavors to address these issues concerning religious knowledge.

The evidence to this is the fact that in most of theological works in middle and modern ages we find systematic collection of such debates; part of them are general epistemological issues like the essence of knowledge, kinds of knowledge, the quality of knowledge acquisition, skepticism, epistemic limitations, and so on and so forth, and some of them concern religious knowledge such as the necessity of deliberation on religious issues the first epistemic obligation and the like. For example, Nobakhti in the oldest Shiite theological books, i.e. *Al-Yaghut*, has discussed epistemological issues though in the shortest fashion.

Regardless of the value of specific ideas offered by theologians in this regard, it is noteworthy that in Islamic tradition theologians are more concerned regarding epistemological issues than philosophers. Theologians' debates of the definition of knowledge, its divisions, possibility of religious knowledge, skepticism, sources and

38. Toosi, Muhammad ibn Hasan, *al tebyan fi tafsir al Quran*, Beirut: Dar ehya al torath al arabi press.
39. Zamakhshari, Mahmud. (1407). *al kashaf an haqayiq ghawamez al tanzil*, Beirut: Dar ul Kotob al arabi press, 1st edition.

15. Jafari, Yaqub, *tafsir kosar*, no place, no press.
16. Makarm Shirazi, Naser. (1374). *tafsir nemune*, Tehran: Dar ul kotob ul elmiye press.
17. Marefat, Muhammad Hadi. (1385). *naqd shobahat piramoon Quran karim*, translated by Hasan Kalimbashi & Ali Akbar Rostami & Mirza Alizade & Hasan Kharagani, Qom: al tamhid press, 1st edition.
18. Mirza Khosrawani, Alireza. (1390). *tafsir khosrawi*, presented by Muhammad Baqir Behbudi, Tehran: Islamiye press, 1st edition.
19. Moghniye, Mohammad Javad. (1424). *tafsir ul kashif*, Tehran: Dar ul kotob ul elmiye press, 1st edition.
20. Muhammadiyan, Bahram. (1380). *dayerat ul maaref ketab moqadas*, Tehran: rooz no press, 1st edition.
21. Payne Elizabeth Ann. (1371). *The pharaohs of ancient Egypt*, translated by: Hasan Pasta, Tehran: entesharat va amuzesh enqelab eslami press, 2nd edition.
22. Qaraati, Mohsen. (1383). *tafsir noor*, Tehran: Markaz fahangi darshayi az Quran press.
23. Qasemi, Hamid Muhammad. (1388). *esraeiliyat va tasir an bar dastanhaye anbiya dar tafasir Quran*, Tehran: Soroush press, 4th edition.
24. Qorashi, Seyed Ali Akbar. (1376). *qamus Quran*, Tehran: Dar ul kotob al eslamiye press.
25. Qorashi, Seyed Ali Akbar. (1377). *tafsir ahsan ul hadith*, Tehran: Bonyad besat press.
26. Qotb, Seyed ibn Ibrahim Shazli. (1412). *fi zelal al Quran*, Beirut and Cairo: Dar ul shoruq press, 17th edition.
27. Raghob Isfahani, Hosein ibn Muhammd. (1378). *mofradat alfaz Quran karim*, translated by Hosein Khaodaparast, Qom: Nawid Islam press, 1st edition.
28. Razi, Fakhur ul din ibn umar. (1420). *mafatih ul ghayb*, Beirut: Dar ehya al torath al arabi press, 3rd edition.
29. Saqafi Tehrani, Muhammad. (1398). *tafsir ravan javid*, Tehran: Borhan press, 3rd edition.
30. Sazandegi, Mohammad Mahdi. (1389). *tarikh anbia az ahaz afarinesh ta orooj Jesus*, Qom: Mobarak press, 1st edition.
31. Shushtari, Abbas (1374), *farhang kamel loghat Quran*, Ghanjine press, 3rd edition.
32. Tabari, Muhammad ibn jorayr. (1362). *tarikh tabari*, translated by Abolghasem Payande, Asatir press, 3rd edition.
33. Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (1360). *majma ul bayan*, translated by translators, Tehran: Farahani press.
34. Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (1377). *tafsir javame ul javame*, translated by translators, Mashahd: Bonyad pajuheeshhaye eslami astan qods razawi press.
35. Tabatabaei, Seyed Muhammad Husein. (1374). *tafsir ul mizan*, translated by Seyed Baqir Musawi Hamadani, Qom: Daftar entesharat eslami jamee modaresin hawze elmiye qom press.
36. Taleghani, Seyed Mahmud. (1362). *partoei az Quran*, Tehran: Sherkat sahmi enteshar press, 4th edition.
37. Tayyeb, Seyed Abdul Hosein. (1378). *atyab ul bayan fi tafsir al Quran*, Tehran: Entesharat Islam press.

and tortures the Children of Israel and becomes drowned while he was chasing Jews and Moses.

This essay is an effort to depict Pharaohs' countenance according to the verses of Quran and the Old Testament in a comparative fashion.

There are some issues which have been only addressed in Quran and some others which been dealt with only in the Old Testament. There are also some issues which are addressed by both. Moreover, there are some issues which despite the apparent similarity have discussed in slightly different ways in two books.

Shared issues: both in Quran and Old Testament no allusion has been made to the name of Pharaoh of the time of Moses. Both allude to Pharaoh's oppressive actions against the Children of Israel. Both books give the same account of the victory of Moses and his brother over Pharaoh's witches.

Shared issues with partial differences: in Quran, "Pharaoh" reminds the ruler of the time of Moses but the Old Testament insists that there were some other Pharaohs during the time of Abraham and Joseph. The Old Testament says that Pharaoh's daughter caught Moses from the Nile but Quran has another story and tells that it was Pharaoh's wife who found Moses.

Quran's exclusive issues: Quran recounts several moral vices of Pharaoh; but the Old Testament attributes fewer vices to Pharaoh as compared to Quran. Quran introduces Pharaoh as the pretender of divinity and lordship; but there is no sign of such an issue in the Old Testament. In Quran Pharaoh threatens those who do not accept his divinity by imprisonment while nothing has been said in this regard in the Old Testament.

The Old Testament's exclusive issues: Quran says nothing of the number of the Children of Israel but the Old Testament expresses their numbers. Nothing is being said of the name of the sea in which Pharaoh got drowned but the Old Testament says it was the Red Sea.

Keywords: Holy Quran, Old Testament, Moses, Pharaoh, the children of Israel.

References

1. *The Holy Quran*.
2. *The Holy Bible*.
3. *Nahj ul-Balagha*, Imam Ali.
4. Ahvaraki, Amir. (1388). *halqe mafqude serial yusof ba vasiyat yaghubbe bani Israel*, Haft eqlim magazine, pre-number 4-5, p 19-21.
5. Alusi, Seyed Mahmud. (1415). *ruh ul maani fi tafsir al quran al azim*, presented by Ali Abdulbari Atiye, Beirut: Dar ul kotob ul elmiye press, 1st edition.
6. Bahrani, Seyed Hashim. (1416). *al borhan fi tafsir al Quran*, Tehran: Bonyad besat press.
7. Bucaille, Maurice. (1374). *La Bible ,Le Coran et la science*, translated by: zabih allah safa, Daftar nashr press.
8. Durant ,William James. (1365). *civilization*, translated by Ahmad Aram and other, Tehran: no press, 1st edition.
9. Feyz Kashani, Molla Mohsen. (1415). *tafsir ul safi*, Tehran: Al sadr press.
10. Haks, James. (1377). *Qamus Ketab Moqadas*, Tehran: Asatir press, 1st edition.
11. Hashemi Rafsanjani, Akbar & others. (1383). *farhang Quran: kelid rahyabi be mozuat va mafahim Quran karim*, Qom: Boostan ketab press.
12. Hoseini Hamadani, Seyed Muhammad Hosein. (1404). *anwar derakhshan*, presented by Muhammad baqir behbudi, Tehran: Ketabforosh lotfi press, 1st edition.
13. Ibn Ashur, Muhammad ibnTahir, *al tahrir va al tanvir*, no place, no press.
14. Ibn Manzur, Ibn Mokarram. (1998). *lesan al arab*, Beirut: Dar al torath al arabi.

A Comparative Study of Pharaoh's Countenance in Quran and the Old Testament

Seyed Abbas Kheyrollahi

Master of Arts in Quranic Sciences and Hadith, University of ULUM WA MARIF, Qom

Asghar Karimi Roknabadi*

Master of Arts in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of USULI DIN, Kashan University

*Corresponding author, e-mail: Golestan1345@yahoo.com

Alimohammad Mirjalili

Associate Professor, Quranic Sciences and Hadith Dept, Haeri Meybod University

Abstract:

Among the methods which have been used by divine scriptures for propagation and cultivation of people is storytelling; those stories which have their origin in historical facts are good warning for future generations. The adventures of Pharaoh and his followers and the challenges with which Moses and other prophets were grappled in dealing with them are among the important issues addressed in Quran and the Old Testament.

Part of the life, prophetic mission and efforts of Moses is related with the tyrant Pharaoh of his time. On the other hand, in Bible Moses has been described as the savior of the Children of Israel from Pharaoh's claws.

Throughout human history there were always some people who have not spared anything of enmity, torture and troublemaking in obstructing the path of prophets and their heavenly mission. Pharaoh's story is one of the frequently recited stories in Quran; on the other hand, since Pharaoh is an essential part of the adventures of Israelities before departing Egypt his name has been numerously repeated in their sacred books.

The story of Moses, Pharaoh and the adventures of Jews has been related in Quran more than any other story; the story of Moses, Pharaoh and the adventures of the Children of Israel have been recited in 27 chapters of Quran most of which are Meccan. But in the Old Testament we encounter two Pharaohs and the basic scheme of story is drawn almost completely and in historical order in Exodus and in other books only one or two verses have been devoted to the destiny of second Pharaoh and his drowning. Of course in the New Testament there are some cursory indications of the Pharaoh of the time of Moses.

Pharaoh, according to Quran, is a pagan, mammonist and filled with moral vices. During his despotic rulership, he does not surrender to the command of God and his prophet and is continuously in war with them. Pharaoh commits all crimes against the Children of Israel and eventually gets drowned along with his army in sea while he was chasing Jews and Moses. But in the Old Testament there are two Pharaohs one of whom rules until the time Moses escapes to Madyan and the second rules during the prophecy of Moses and persecutes

30. Hamadani, Omid. (1387). *Mystery and thought: from mystical reflections of Molavi to mystical elements of Heidegger's thoughts*, Tehran: Negah Maser press, second edition.
31. Yung, Julian. (1388). *Death and prosperity*, trans. Mohammad Saeed Hanaee Kashani, Arghenoon journal, N.26,27, pp-295-306.
32. ----- (1390). *Death, God and meaning of life*, trans. M.Azade, a collection of essays on philosophy and the meaning of life, first edition, Tehran: Negah Maser press, pp-215-261.
33. Heidegger M. (1977). *The Question concerning Technology and other Essays*. Trans. W. Lovitt. New York. Harper Row.
34. ----- (1987). *An Introduction to Metaphysics*. Tr. Ralph Manhim. New Hawan. Yaie University press

9. Zaker, Sedigheh. (1383). Frankl, Heiddgar and Motahari on the Reality of Humanity (second section), the quarterly of philosophy and Islamic words, the ninth year, N.30-31, pp78-100.
10. Zamani, Karim. (1386). *The Creator of Love, a Commentary of Masnavi and Manavi*, Tehran: Ney press, sixth edition.
11. ----- (1389). *the complete description of Masnavi Manavi*, Tehran, Etelaat, the 17th press.
12. Sooter, Fernando. (1389). *the questions of life*, trans. Abas Mokhber, Tehran, Tarh nov press, fifth press.
13. Abasi Dakani, Parviz. (1376). *An introduction to death reflection in the philosophy of Islamic career*, philosophical letter, N. one, pp. 131-165.
14. Elmi, Ghorban. (1388). *The Domain of Religion in Martin Heidegger's Thoughts*, the quarterly of philosophical researches and speeches, Qum university, the eleventh year, N.2, pp-35-56.
15. ----- (1387). *the mystical reigon in Marthin Heidegger's reflections*, essays and studies, n.90. pp-129-148.
16. Fadaee, Mehraban. (1391). *Standing beyond the death* (the replies of Carbon to Heidegger in the Shieh philosophy) Tehran, Nashr Ney press, the first.
17. Faramarz, Ghara Maleki, Ahad and Heidar Hemati. (1388). *the existence and kinds of death in Ibn Sina's and Mulla Sadra's views*, Rahnemoon: the quarterly of human Islamic sciences, the seventh year, N,4, pp-19-38.
18. Gheisar, Nazir. (1389). *the meaning of life according to Rumi and Eghbal*, trans. Mohammad Baghaee, Tehran, the first press.
19. Crovas, Pither. (1384). *death and Metaphysics*, non-existence and meaning of existence in the existence philosophy of Heidegger, trans. Mohammad Saeed Hanaee Kashani, Arghenoon, N.26,27, spring and summer, pp-273-295.
20. Kompany Zare, Mahdi. (1389). *existence in the mirror of non-existence*, an introduction to the death view in Heidegger and the application in existentialism, the moon book of philosophy, n.42, pp-131-136.
21. Metz, Tedeous. (1388). *new works on the meaning of life*, trans. Mohsen Javadi (book: meaning of life), a collection of writers, Qum, the center of Islamic science and culture, the first edition.
22. Malekian, Mostafa. (1387). *About Mystery and Thought: Rumi and Heidegger on Mystical Relevance of Death*, the moon book of philosophy, N.9, pp-26-30.
23. Manoochehri, Abas. (1387). *Marthin Heidegger*, Tehran, the center of cultural researches, first edition.
24. Mosavi, Saiedeh Masoomeh. (1389). *death and the meaning of life in Heidegger and Sartre*, M.A. thesis in Alame Tabatabaee university, The Faculty of foreign languages and literature.
25. Molavi, Jalal Al Din Mohammad Balkhi. (1389). *Masnavi Manavi*, Based on Nickelson's version, Tehran, Mohammad, seventh press.
26. ----- (1388) *Oeuvre of Shams Tabrizi*, ed. Badie al Zaman Foroozanfar, Tehran, Talaye press, fifth edition.
27. Nazari, Hamid Reza. (1373). *Marthin Heidegger's reflections*, Reflection journal, N.57, pp-26-36.
28. Heidegger, Martin. (1387). *Being and Time*, trans. Seyavash Jamadi, Tehran: Ghoghnoos press, second edition.
29. ----- (1383). *What is Metaphysics?* Trans. Seyavash Jamadi, Tehran: Ghoghnoos press.

life and seen death as essential part of life and factor of spiritual evolution. But according to Heidegger, death is a kind of "compulsory and frightening choice" and a "decisive and internal possibility" of human existence which stands for the "finish line" of his/her life; it is only through death that human "inauthentic existence" turns "authentic" and death is the final border of his/her life. He believes that death is not an event to be expected to happen in future, but rather it is a fundamental and inseparable structure of our "being-in-the-world". Thus an honest encounter with death and accepting her is the key to "autonomy", "concentration" and "authentic life". Heidegger's analysis of death and meaningfulness of life is an extension of naturalism; since contrary to Rumi he does not include meta-nature (God and soul) among the constituents of meaningfulness of life rather he analyzes the issue of meaningfulness of life and the influence of death on this meaning without referring to the problem of God and soul. This essay tries to offer a new analysis of one of the most fundamental needs of contemporary man via propounding the ideas of two renowned thinkers from East and West. Thus the basic questions of this essay are as follows:

- 1- What are the basic constituents of meaningfulness of life according to Rumi and Martin Heidegger?
- 2- How do Heidegger and Rumi approach the problem of death, meaning of life and their interrelationship?
- 3- What are the differences and similarities of Heidegger and Rumi's views on death, meaning of life and their relationship?
- 4- How can one distinguish between meaningful death and life and meaningless death and life?
- 5- Whether in their view death makes life meaningless? Or it transfuses meaning into life? Or there is no relationship (niether positive nor negative) between meaning and death?
- 6- Could these thinkers' views of death and meaningfulness of life be understood in terms of modern schools and theories?

This essay is an analytico-descriptive research which proceeds based on the principles of comparative philosophy. The key works of Rumi - *Spiritual Couplets* and *Shams Oeuvre* – and Heidegger – *Sein und Zeit* – and the renowned commentaries written on them have been the basis of the current research.

References

1. Ahmadi, Babak. (1388). *Heidegger and inter-textuality question*, Tehran: Markaz press, the third edition.
2. Azadeh, Mohammad. (1390). *Philosophy and Meaning of life* (a collection of essays: the chosen and edited cases) Tehran, Negah Maser press, first edition.
3. Akrami, Seyed Mohammad. (1382). Rumi on Death (Yaghma journal the thirtieth year, N.6, Shahrivar. (1356). *qut.World's Gifts*, Ali Dehbashi, 1382, the first edition, Tehran: Sokhan).
4. Altenbrand Johnson Patricia. (1388). *Heidegger's way*, trans. Seyed Majid Kamali, Tehran, Mehr Neusha, the first edition.
5. Ewenz, Robert. (1367). *Death and immortality in Heidegger's reflections and Islamic mysticism*, trans. Shahin Avani, Farhang journal, pp.209-245.
6. Eagleton, Terry. (1388). *Meaning of life trans.* Abas Mokhber, Tehran: Agah press, the first edition.
7. Belakham, H.G. (1388). *Six Existentialist thinkers*, trans. Mohsen Hakimi, Tehran: Markaz press, first edition.
8. Hosseini, Seyyedeh Zahra. (1391). *The expericed mood; a view to relation between death, life and meaning in Masnavi Manavi*, Tehran, Daftar Elam press, first edition.

A Comparative Study and Analysis of Death and Its Relationship with the Meaning of Life in Rumi and Heidegger

Fariba Akbarzadeh*

Ph.D. Candidate of Islamic Azad University, Sciences and Researches Isfahan Branch

*Corresponding author, e-mail: t_zinivand56@yahoo.com

Mehdi Dehbashi

Professor of Philosophy Dept. University of Isfahan

Jafar Shanazari

Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, University of Isfahan

Abstract:

Thinking of death and the meaning of life and their relationship has always been with man throughout the history of human thought. This question which is counted today among the major concerns of contemporary man has been discussed, analyzed and excavated more in the theories and works of western philosophers. Western thinkers' ideas in this regard represent two camps in general: 1- naturalists: these theorists believe that meaning can be meaningful even without the existence of God and soul and that particular types of life could be enough for a meaningfulness in material world; 2- meta-naturalists: this group of thinkers hold that the meaning or purpose and value of life lie in spiritual domain comprising God and soul and the criterion of meaningfulness of someone's life is the quality of his/her relationship with this domain. Mowlana Jalaluddin Rumi (604-672 A. H.) and Martin Heidegger (1889-1976) are among those thinkers who have propounded the issue of "death and the meaning of life" in their works in an outstanding fashion. Rumi's ideas in this regard are applications of "meta-naturalism"; since he has considered the love in God and movement toward him the major factor in meaningfulness of life and described death as part of life and what makes the evolution of soul possible. But Heidegger does not regard meta-naturalism (theism and spiritualism) among the constituents of meaningfulness of life rather he analyzes the fundamental reality and meaningfulness of life and the influence of death on it without relying on the problem of God and soul. Then one can say that Heidegger's doctrine belongs to the naturalist camp not because of the denial of the problem of God and soul but rather due to turning a blind eye to it.

Death in Rumi's view is not the "breaking off or end of life" rather it is the naissance and inception of "eternal life". According to Rumi, "death's encounter with man" is "proportionate to one's way of life" and "human encounter with death" is also "proportionate to one's way of life". Rumi's ideas in this regard belong to meta-naturalist camp; since he has regarded the love in God and moving toward him the underlying factor in meaningfulness of

Contents

A Comparative Study and Analysis of Death and Its Relationship with the Meaning of Life in Rumi and Heidegger.....	1-4
<i>Fariba Akbarzadeh, Mehdi Dehbashi, Jafar Shanazari</i>	
A Comparative Study of Pharaoh's Countenance in Quran and the Old Testament...	5-8
<i>Seyed Abbas Kheyrollahi, Asghar Karimi Roknabadi, Alimohammad Mirjalili</i>	
Religious Epistemology: A comparative study of Ghazi Azud al-Din Iji and Allameh Helli's views.....	9-10
<i>Mohammad Saeedi Mehr, Farzad Fattahi</i>	
The Compatibility of Free Will and Determinism in Modern Western Compatibilists and Mulla Sadra.....	11-12
<i>Fakhrossadat Alavi, Yousof Shaghool</i>	
A Comparative Study of Saint Paul and Fakhri Razi on Faith.....	13-16
<i>Ghorban Elmi, Hamed Nazarpour Najafabadi</i>	
Kierkegaard and Sartre on God and Authenticity.....	17-18
<i>Amirabasa Alizamani, Alireza Faraji</i>	
The Role and Place of Governing Angels in Bible.....	19-22
<i>Seyed Hesamaldin Hosseini</i>	
The Semantics of Divine Attributes according to Avicenna and Its Relevance with the Issue of Language of Religion.....	23-26
<i>Fatemeh Suleymani</i>	
The Promised Savior in Pre-Islamic Great Religions.....	27-30
<i>Mahim Arab</i>	
A Comparative Study of Argument from Primordial Nature and Argument from General Consensus on the Demonstration of Existence of God.....	31-34
<i>Hamidreza Abduli Mehrjerdi, Mohammad Hossein Dehghani Mahmudabadi</i>	

Comparative Theology
(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)

Editor- Chief: Dr. Mahdi Dehbashi

Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari

Editorial Board:

Hamid Reza Ayatollahi, Professor, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Mohammad Ilkhani, Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Ahmad Beheshti, Professor, University of Tehran, Tehran, Iran

S. Ahmad Toyserkani, Associate Professor, Islamic Azad University- Khorasgan Branch, Isfahan, Iran

Mohsen Jahangiri, Professor, University of Tehran, Tehran, Iran

Nasrollah Hekmat, Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Beman Ali Dehghan Mongabadi, Associate Professor, Yazd University, Yazd, Iran

Mohammad Zabihi, Associate Professor, University of Qom, Qom, Iran

Abbas Zeraat, Associate Professor, University of Kashan, Kashan, Iran

Rohollah Alami, Professor, University of Tehran, Tehran, Iran

Mohammad Kazem Emadzadeh, Associate Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Hossin Fallahi Asl, Assistant Professor, Lorestan University, Khorramabad, Iran

Ghasem Kakaei, Professor, University of Shiraz, Shiraz, Iran

S. Hashem Golestani, Professor, Islamic Azad University- Khorasgan Branch, Isfahan, Iran

Literary Editor (Persian): Naser Karimpour

Literary Editor (English): Beytollah Nadarloo

Office Manager: Zahra Beheshtinezhad

Publisher: University of Isfahan

Tel: +983117932175

Fax: +983117932177

Web Site: <http://www.uijs.ui.ac.ir/coth>

This Complete Text of the Journal is Available from:

Coth Electronic Database	http://uijs.ui.ac.ir/coth
ISC: Islamic World Science Citation Center	http://www.ISC.gov.ir
SID: Scientific Information Database	http://www.SID.ir
Magiran: Journals Database	http://www.magiran.com
DOAJ: Directory of Open Access Journals	http://www.Doaj.org
Ulrichsweb: global serials directory	http://Ulrichsweb.serialsolutions.com
Index Copernicus (IC Journal Master List)	http://journals.indexcopernicus.com
EBSCOhost databases	http://www.ebscohost.com

IN THE NAME OF GOD

Comparative Theology

A Biannual Scientific- Research Journal

Comparative Theology

University of Isfahan

Years: 5 No: 11

Spring & Summer2014