

روح القدس در آموزه‌های مسیحی و اسلامی

علی‌اله بداشتی*

چکیده

روح القدس یکی از ارواح مقدس یا از فرشتگان الهی است که حقیقتی مجرد دارد اما می‌تواند به فرمان خداوند تمثیل بشری پیدا کند و بر بندگان خدا فرود آید. روح القدس کارکردهای متعددی دارد که برخی از آنها در حوزه هستی‌شناختی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی در آموزه‌های مسیحی و اسلامی مشترک، و برخی از آنها مانند: شخص سوم تثلیث، و نقش او در تعمید، تأیید و زندگی مسیحی - با تفسیری که الهی‌دانان مسیحی از آنها دارند - ویژه فرهنگ مسیحی است، که در این مقاله بر اساس مستندات مسیحی و اسلامی بررسی می‌شوند تا برخی از پرسش‌ها درباره این روح مقدس پاسخ گفته شوند.

واژه‌های کلیدی

روح القدس، جبرئیل، تمثال، تأیید، تعمید، تثلیث.

مقدمه

قرآن کریم یکی از استوانه‌های ایمان را، ایمان به فرشتگان می‌داند (بقره، ۱۷۷).

در میان فرشتگان، روح القدس در سنت مسیحی و اسلامی و نیز فلسفه اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد؛ به گونه‌ای که یکی از ارکان مسیحیت ایمان به

فرشته‌شناسی یکی از مسائل مهم فلسفه الهی و الهیات است؛ از سوی دیگر ایمان به فرشتگان یکی از مؤلفه‌های ایمان مؤمنان است، و این اصل در ادیان الهی بویژه اسلام و مسیحیت، مهم تلقی شده است.

روح القدس است و در اسلام، علاوه بر آن « دشمنی با جبرئیل کفر است» (بقره، ۹۸). اما اینکه روح القدس همان جبرئیل است، محل بحث است.

روح القدس در سنت مسیحی، در مقام هستی-بخشی (انجیل، لوقا، ۱: ۳۶)، معرفت-بخشی (انجیل، یوحنا، ۱۶، ۱۵) و آموزه تثلیث (توماس میشل، کلام مسیحی، ۷۳-۷۸) و در سنت اسلامی در القای معرفت و حیانی (نحل، ۱۰۲) و تأیید انبیا و اوصیای الهی (مائده، ۱۱۰) و واسطه پروردگار در دمیدن روح حیات (مریم، ۱۷) و در فلسفه اسلامی به عنوان عقل فعال در رساندن انسان به کمالات عقلانی، کارکردهای ویژه‌ای دارد^۱ که در این مقاله به اختصار درباره آنها بحث خواهد شد.

۱- معناشناسی روح القدس: روح القدس واژه‌ای عربی است که مرکب از دو واژه «روح» و «القدس» است که روح به قدس اضافه شده است، اضافه موصوف به صفت؛ یعنی الروح-المقدس (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۶۱؛ جلالین: ۱۸)؛ این کلمه در عبری «ruach» و در انگلیسی با لفظ Holy spirit یا Holy Ghost به معنای روح پاک آمده است.

روح: در لغت به معنای جان و روان است که منشأ حیات است و زندگی موجود زنده وابسته به آن است. الروح به معنای نسیم و الريح به معنای نسیم باد و روح (به فتح راء): به معنای رحمت تنفس، راحتی و آسایش و روزی نیز از همین ماده است (جوهری، ۱۳۶۸: ۳۶۷؛ ابن فارس، ۱۳۸۷: ۴۰۲؛ راغب، ۱۹۹۲/م ۱۴۱۲: ۳۶۹).

روح در قرآن گاه با «ال تعریف» و گاه به «اضافه» آمده است و جز در یک مورد که از حقیقت آن سخن

گفته و آن را از عالم امر دانسته است (اسراء، ۸۵) بیشتر با کارکردهایش معرفی شده است؛ مانند: چیزی که در مجسمه آدم دمیده شد و از او موجودی زنده و متحرک ساخت (حجر، ۲۹) موجودی که همراه با ملائکه در روز حشر به صف می‌ایستد. (نساء، ۳۸) و در شب قدر همراه با ملائکه فرود می‌آید (قدر، ۴) موجودی که امانت وحی را به پیامبر می‌رساند (نحل، ۱۰۲؛ شعراء، ۱۹۳) مسیح، عیسی بن مریم (نساء، ۱۷۱) و خود قرآن (شوری، ۵۲) نیز روح نامیده شده‌اند.

وجه اشتراک بسیاری از این معانی حیات بخشی آنهاست؛ مثلاً مسیح، عیسی بن مریم (علیه السلام) روح نامیده شده است (نساء، ۱۷۱)، چون او به اذن خدا و با تأیید روح القدس با دمیدن در مجسمه پرنندگان به آنها حیات می‌بخشید و مردگان را زنده می‌کرد (آل-عمران، ۴۹). قرآن نیز روح نامیده شده است (شوری، ۵۲)، چون سبب حیات معنوی انسان است (راغب، ۱۹۹۲/م ۱۴۱۲: ۳۶۹؛ طباطبائی، ۱۹۹۷/م ۱۴۱۷: ج ۱، ۱۲: ۱۹۱) چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آوردید، دعوت خدا و رسولش را اجابت کنید؛ آنگاه که شما را می‌خوانند تا شما را حیات و زندگی ببخشند» (انفال، ۲۴).

بدیهی است که این زندگی معنوی با تلاوت آیات قرآن بر روان تشنگان حقیقت است. روح در پاره‌ای از موارد اضافه به خدای تعالی شده است، مانند «روحنا» در سوره‌های انبیاء آیه ۲۱ و تحریم آیه ۱۲. به گفته راغب، این اضافه تشریفی است.

قدس: قدس در لغت به معنای طهارت است (ابن فارس، ۱۳۸۷، ۸۰۷؛ راغب، ۱۹۹۲: ۶۶۰؛

رساندن وحی به انبیاء ملائکه را همراهی می‌کند (همو، ج ۱۳: ۱۹۲).

ایشان در وجه جمع آیاتی مانند (بقره، ۹۷) که جبرئیل را فرود آورنده قرآن به قلب پیامبر می‌داند و آیاتی که روح الامین (شعراء، ۱۹۵) یا روح القدس (نحل، ۱۰۲) را آورنده وحی می‌داند، می‌نویسد:

«روح در حالی که از جهتی غیر از ملائکه است، به جای جبرئیل - که از ملائکه است - قرار داده شده است، پس جبرئیل همراه با روح (یا به واسطه روح) بر پیامبر فرود می‌آید و روح است که این قرآن خوانده شده را حمل می‌کند (همان: ۱۹۲).

وی در ادامه می‌نویسد: روح از موجودات عینی و از عالم امر است که با «کن» وجودی حق بدون تدریج که از خواص موجودات مادی است، ایجاد شده است (همان: ۱۹۲-۱۹۳).

در برخی روایات از امام صادق (علیه السلام) ذیل آیه *يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا* (اسراء، ۸۵) آمده است که: «ملک اعظم من جبرئیل و میکائیل کان مع رسول الله و هو مع الأئمه»؛ یعنی روح در این آیه فرشته‌ای بزرگتر از جبرئیل و میکائیل است که با رسول خدا و با ائمه است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۸: ۲۵۴).

اما مفسران دیگر مانند طبرسی (۱۳۷۲، ج ۱: ۲۰۷) و محمدرضا قمی (۱۴۱۱ ق، ج ۲: ۷۸) و سیوطی (جلالین: ۱۸) ذیل آیه «و آتینا عیسی بن مریم البینات و ایدناه بروح القدس» (بقره، ۸۷) روح القدس را همان جبرئیل دانسته‌اند.

راغب اصفهانی بزرگان از ملائکه را ارواح نامیده است و روح الامین و روح القدس و جبرئیل را سه نام

طبرسی، ۱۹۸۶، ج ۱: ۳۰۷). به گزارش طبرسی برخی آن را به معنای برکت دانسته‌اند (همانجا).

روح القدس در لغت به معنای روح پاک یا Holy Spirit یا Holy Chost است که نام خاص یکی از موجودات مقرب خداست که در کتاب مقدس به همین نام (انجیل متی، ۱، ۱۸) و در قرآن نیز با این نام (بقره، ۸۷ و ۲۵۳، نحل ۱۰۲) و نام‌های الروح الامین (شعراء، ۱۹۳) و گاه به صورت «روحنا» (روح با اضافه به ضمیر متکلم «نا») آمده است.

- حقیقت روح القدس: لازمه شناخت روح القدس، شناخت حقیقت روح است.

حقیقت روح: روح مبدأ حیات هر نوع حیات اعم از حیات معنوی و مادی و فوق مادی است و حقیقت و احدی است که مراتب و درجات مختلف دارد. مرتبه‌ای از آن روحی است که در حیوان و عموم انسان‌هاست؛ مرتبه‌ای دیگر ویژه مؤمنان است؛ چنانکه خدای تعالی می‌فرماید: «وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله، ۲۲)، ما آنان را به روحی از خودمان تأیید کردیم.

مرتبه سوم روحی است که مؤید انبیاء و رسولان است، مانند روح القدس چنانکه خدای تعالی درباره حضرت عیسی (علیه السلام) می‌فرماید: «وَأَيَّدَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» ما او را به واسطه روح القدس تأیید کردیم.

روح از نگاه مفسران

علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، ۸۵) می‌فرماید: این روح غیر از ملائکه است و این روح است که گاه به پاکی و گاه به امانت توصیف شده است و این روح اگر چه غیر از ملائکه است، اما در

برای یک حقیقت و از ملائکه والا مقام می‌داند (۱۴۱۲، ۳۶۹).

نتیجه اینکه در نگاه مفسران مسلمان درباره حقیقت روح القدس دو نظر است: غالب مفسران روح القدس و جبرئیل را یک حقیقت می‌دانند، اما برخی مانند علامه طباطبایی روح القدس را از سنخ موجودات روحانی و از عالم امر و جبرئیل را از فرشتگان می‌دانند، از نظر نگارنده احتمال سومی هم قابل طرح است: اینکه جبرئیل از سنخ ارواح و همان روح القدس و روح الامین و برتر از ملائکه باشد. مؤید این نظر آیات ۹۷ و ۹۸ سوره بقره و آیه ۴ سوره تحریم است. در سوره بقره جبرئیل به عنوان نازل کننده وحی بر قلب پیامبر معرفی شده است؛ همان گونه که روح القدس و روح الامین با همین عنوان معرفی شده‌اند (نحل ۱۰۲، شعراء ۱۹۳). در سوره بقره (آیه ۹۸) جبرئیل به ملائکه و در سوره تحریم (آیه ۴) ملائکه به جبرئیل عطف شده‌اند؛ گرچه مفسران ذکر جداگانه جبرئیل به صورت عطف یا معطوف را از باب شرافت و برتری مقام جبرئیل در میان دیگر ملائکه می‌دانند.

حکیمان مسلمان

روح القدس در نگاه برخی حکیمان مسلمان مانند فارابی و شیخ اشراق و میرداماد همان عقل فعال است چنان که فارابی می‌نویسد: عقل فعال همان کسی است که شایسته است گفته شود که او همان روح-الامین و روح القدس است.

ابن سینا (۱۳۸۸: ۵۲۰) می‌نویسد که روح القدس برتر از ارواح است و جبرئیل امین و برید وحی است. سپس در ادامه می‌نویسد: روح القدس شریفتر

ارواح است... اوست واسطه میان واجب الوجود و عقل اول (همان: ۵۲۱). «در روح القدس قوتی است الهی؛ نه جسم است و نه جوهر و نه عرضی [عرض] امر ایزدی است (همان: ۵۲۲). وی در تأیید این مطلب به آیات «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»، «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء، ۸۵) و... استشهد می‌کند وی نیز جبرئیل را همان روح القدس می‌داند (همان: ۵۲۲).

شیخ اشراق معتقد است نفس‌های ما در آغاز قوه و استعداد است. سپس کمال پیدا می‌کند. واسطه وجود نفس‌های ما و مکمل و خارج کننده آن از قوه به فعل، چیزی است که حکما آن را عقل فعال و شرع آن را روح القدس می‌داند و نسبت او به عقل‌های ما مانند نسبت خورشید به چشم‌های ماست (سهروردی، بی تا، ج ۴: ۸۸).

میرداماد می‌نویسد: «العقل الفعال أَعْنَى روح-القدس و واهب الصدر» (۱۳۶۷: ۳۹۵). مراد من از عقل فعال روح القدس است که صورت بخش ماده است.

ملاصدرا نیز روح القدس را همان جبرئیل می‌داند. او در ذکر اصناف ملائکه می‌نویسد: جبرئیل از بزرگان ملائکه است و او صاحب وحی است «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» (شعراء، ۱۹۳) و او روح القدس نامیده شده است (۱۳۸۶، ج ۱: ۵۶۰-۵۹۹). وی در جای دیگری عقل فعال، جبرئیل و روح القدس را یکی دانسته است (۱۳۸۰: ۴۷۰).

خلاصه اینکه خواه روح القدس را از صنف فرشتگان بدانیم یا برتر از آنها، در هر صورت بر مبنای حکمت الهی وجودی مجرد و غیر مادی دارد^۲ و همان موجودی است که حکیمان آن را عقل فعال نامیده‌اند^۳ که پرداختن به ادله آن مجال دیگری

گرچه الهی‌دانان مسیحی بیشتر به کارکردهای روح القدس توجه کرده‌اند، اما برخی از آنان تفسیرهایی در حقیقت روح القدس بیان کرده‌اند که شایسته بررسی است. مک کراث، الهی‌دان مسیحی سه تفسیر از روح القدس ارائه می‌کند و می‌نویسند: «برای ترجمه واژه عبری (ruach) به زبان انگلیسی دست کم سه معادل پیشنهاد شده است: باد، دم، عطا» (مک کراث، ۱۳۸۵: ۳۰۶).

روح القدس به عنوان باد، در عهد عتیق یادآور باد پر قدرتی است که خداوند بنی اسرائیل را در ماجرای رهایی از اسارت فرعون مصر به وسیله آن باد نجات داد؛ باد پر قدرتی که دریای سرخ را می‌شکافت، مفهوم ruach در اینجا هم قدرت خدا را می‌رساند و هم نفس نجاتبخش او را (همان: ۳۰۶). در کتاب اعمال رسولان (آیه ۲-۲) آواز روح القدس به باد تشبیه شده است.

در تفسیر دوم روح به عنوان دم (نَفَس) مطرح می‌شود: مفهوم روح همواره بیانگر حیات است. خدا به هنگام آفریدن آدم در بینی او دم حیات دمید و در نتیجه [مجسمه] آدم تبدیل به موجودی زنده شد. تصویر خدا به عنوان روح، بیانگر این بصیرت مهم است که خداست که حیات می‌بخشد، بنابراین ruach اغلب با کار آفرینش خدا مربوط می‌شود... میان روح و دمیدن حیات در جهان خلقت آشکارا ارتباطی در کار است (همان: ۳۰۸).

سوم روح به عنوان عطا: این اصطلاح از نظر مک کراث به «پرشدن فرد از روح خدا» اشاره دارد؛ به طوری که چنین فردی قدرت انجام دادن کارهایی را پیدا می‌کند که معمولاً امکان پذیر نیست. عطای

می‌طلبد. از قرآن و کتاب مقدس نیز فهمیده می‌شود که روح القدس حقیقتی مجرد دارد، چون می‌تواند تمثیل بشری پیدا کند (مریم، ۱۶ و ۱۷)، لازمه تمثیل بشری پیدا کردن، این است که در ذات خویش بشر و از سنخ وجود بشر؛ یعنی موجودی جسمانی و مادی نباشد و اگر نه تمثیل بی‌معناست.

روح القدس در اناجیل: روح القدس در انجیل متی ۳۱ بار، در انجیل مرقس ۲۹ بار، در انجیل لوقا ۱۰ بار و در انجیل یوحنا نیز ۱۰ بار به کار رفته است (علی پور، ۱۳۸۷: ۹۶).

حقیقت روح القدس: در انجیل لوقا عبارتی است که آن را دو گونه می‌توان تفسیر کرد: نخست اینکه جبرئیل همان روح القدس است و دیگر اینکه روح القدس غیر از اوست.

«در ماه ششم جبرائیل فرشته از جانب خدا به بلدی از جلیل که ناصره نام داشت، فرستاده شد نزد باکره‌ای، نامزد مردی مسمی به یوسف از خاندان داود و نام آن باکره مریم بود، پس فرشته نزد او داخل شده گفت: «سلام بر تو ای نعمت رسیده؛ خداوند با توست و تو در میان زنان مبارک هستی... فرشته بدو گفت: ای مریم ترسان مباش... اینک حامله شده، پسری خواهی زایید و او را عیسی خواهی نامید... مریم گفت: این چگونه می‌شود و حال آنکه مردی را نشناخته‌ام؟ فرشته گفت: روح القدس بر تو خواهد آمد...» (انجیل لوقا، ۱: ۲۶-۳۵). از عبارت فوق فهمیده می‌شود اولاً جبرئیل از فرشتگان خداست، ثانیاً اگر جبرئیل بشارت از آمدن خودش می‌دهد، پس جبرئیل همان روح القدس است، اما اگر خبر از دیگری می‌دهد، پس روح القدس غیر از جبرئیل است

حکمت [نیز] به عنوان یکی از نتایج برخورداری از روح به تصویر کشیده می‌شود (همان: ۳۰۸).

در انجیل لوقا با نمونه‌ای از این تعبیر «پرشدن فرد از روح خدا» برای روح القدس مواجه می‌شویم؛ آنجا که درباره ذکر یا آمده است: «زکریا از روح القدس پر شده، نبوت نموده، گفت: خداوند خدای اسرائیل متبارک باد... سوگندی که برای پدر ما ابراهیم یاد کرد که ما را فیض عطا فرماید تا از دست دشمنان خود رهایی یافته، او را بی خوف عبادت کنیم (انجیل لوقا، ۱: ۶۷).

با توجه به آنچه از آیات قرآن و کتاب مقدس و سخنان حکیمان و غالب الهی‌دانان مسلمان و مسیحی آورده‌ایم، نظر غالب این است که روح القدس همان جبرئیل است و موجودی مجرد از ماده و عوارض جسمانی است، اما می‌تواند تمثیل بشری پیدا کند و مأموریت‌های الهی را انجام دهد.

- کارکردهای روح القدس: آنچه در این پژوهش بیشتر مورد نظر ماست، نقش روح القدس در جهان هستی است؛ آنچه از متون مقدس اسلام و مسیحیت و تاریخ مسیحیت فهمیده می‌شود، کارکرد روح القدس را در چند مقوله کلی مانند هستی‌شناختی، روان-شناختی و معرفت‌شناختی می‌توان برشمرد.

۱- هستی‌شناختی

از این منظر روح القدس در کتاب مقدس و در قرآن مجید و در نگاه حکیمان مسلمان به عنوان واسطه در فیض وجود عمل می‌کند که برخی از آنها عبارتند از:

۱-۱. در خلقت عیسی مسیح: همان گونه که اشاره شد، بر اساس گزارش کتاب مقدس روح القدس

بر مریم متمثل می‌شود و او را مژده فرزندی می‌بخشد به نام عیسی (انجیل متی، ۱: ۱۸-۲۵؛ لوقا، ۱: ۲۶).

این گزارش به وسیله قرآن نیز تأیید می‌شود؛ آنجا که می‌فرماید: «ما روحمان را به سوی او فرستادیم. او به صورت بشری خوش‌اندام بر وی [مریم] نمودار شد.

[مریم] گفت: از تو به [خدای] رحمان پناه می‌برم بر اینکه پرهیزکار باشی. [روح] گفت: همانا من فرستاده پروردگار تو هستم تا به تو پسری پاک ببخشم» (مریم، ۱۷-۱۹).

اگر چه در قرآن کلمه روح القدس در ماجرای خلقت عیسی (ع) تصریح نشده و با تعبیر «روحنا» (روحي که منتسب به خداست) آمده است، اما به قرینه آیاتی که می‌فرماید ما عیسی بن مریم را به وسیله روح القدس تأیید کردیم، می‌توان فهمید که مراد از «روحنا» همان روح القدس است (نک، بقره، ۸۷ و ۲۵۳؛ مائده ۱۱۰).

پس بر اساس فقره‌هایی که از کتاب مقدس و قرآن کریم گزارش کردیم، روح القدس از نگاه هستی-شناختی واسطه ولادت حضرت عیسی مسیح به اذن الله است؛ یعنی خالق فقط خداست و او در این میان واسطه‌ای بیش نیست و این در قرآن در آیاتی مانند: «فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا» (انبیاء، ۹۱)، «فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» (تحریم، ۱۲)؛ از روح خودمان در او دمیدیم، تأیید شده است. با دقت در دو آیه فوق آشکار می‌شود که خدای سبحان فعل دمیدن روح را به صورت «روحنا»؛ یعنی اضافه روح به ضمیر «نا» به خود نسبت می‌دهد، اما در عین حال به وسایط انتقال و دمیدن هم اشاره کرده است و این با سخن روح-القدس به مریم آنگاه که بر او متمثل شد و فرمود: من

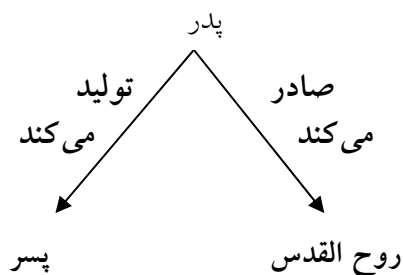
سال ۳۸۱م از سوی شورای قسطنطنیه الوهیت کامل روح القدس به رسمیت شناخته شد و همذات بودن پدر، پسر و روح القدس تأیید شد (مک کراث، ۱۳۸۵: ۳۲۵).

در سنت مسیحی، در نظام الهیاتی شرق و غرب در چگونگی ارتباط افراد تثلیث اختلاف چشمگیری وجود دارد که توجه به نمودارهایی که الهی دان مسیحی، مک کراث رسم کرده، قابل دریافت است (همان: ۳۳؛ برایان ویلسون، ۱۳۸۱: ۵۵).

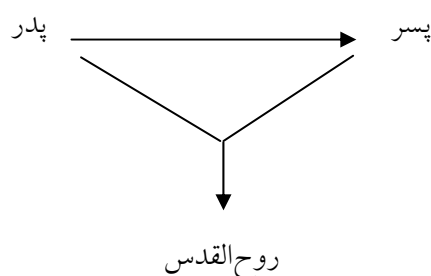
رسول پروردگار تو هستم تا به تو پسری ببخشم (مریم، ۱۹). قابل جمع است. در آیه اخیر، روح القدس خود را رسول پروردگار می‌داند، و رسول در فعلش استقلال ندارد و فعل او در طول فعل خداست و این سخن مورد اتفاق مفسران مسلمان است.

۱-۲. نقش روح القدس در تثلیث از نگاه هستی-شناختی، کلمه سه گانه (تثلیث) هرگز در کتاب مقدس وارد نشده است و نخستین کاربرد شناخته شده آن به تفویض انطاکی در سال ۱۸۰ میلادی باز می‌گردد (توماس میشل، ۱۳۷۷: ۷۲). حدود ۲۰۰ سال بعد در

الف) دیدگاه کلیسای شرق در خصوص تثلیث (اب، ابن و روح القدس):



ب) دیدگاه کلیسای غرب در این رابطه:



اما نظام کلیسای غرب بیشتر راغب بود وحدانیت خدا را ... نقطه آغاز تفکر خود قرار دهد و رابطه، سه شخص را در پرتو مشارکت و رابطه متقابل که با هم دارند، بررسی کند (همان: ۳۲۴). تونی لین یکی دیگر از محققان می‌نویسد که در کلیسای شرق باور بر این بود و امروز نیز چنین است که روح القدس از پدر و

توضیح اینکه نظام الهیاتی شرق بیشتر بر تمایز سه شخص یا سه اقنوم تأکید دارد و بر این نکته تأکید می‌کند که پسر و روح القدس هر دو از پدر مشتق می‌شوند و میان سه شخص یا اقنوم تثلیث رابطه‌ای هستی‌شناسانه وجود دارد (مک کراث، ۱۳۸۵: ۳۲۴).

که به امر الهی مأموریت ها یش را در جهان هستی انجام می دهد.

بسیاری از محققان که مایلند مسیحیت را در ردیف ادیان توحیدی به شمار آورند، تثلیث را تجلی خدا در سه صورت پدر، پسر و روح القدس توجیه می نمایند، در حالی که نظر کلیسا با این برداشت به هیچ وجه قابل تطبیق نیست. در اصول اعتقادی کلیسای مسیحی (کردو) اب و ابن و روح القدس سه شخصیت مستقل الهی هستند...

گپگن (Gepgen) می گوید: تثلیث را نباید تجلی خدای واحد در سه صورت دانست (آشتیانی، ۱۳۶۸: ۳۳۴-۳۳۵).

اف ای پترز (F.E.Peters) می نویسد: همه مفسران کاتولیک کتاب های الهی عهد عتیق و عهد جدید دیدگاهشان این است که پدر، پسر و روح القدس یک وحدت الهی در ذات واحد با برابری غیر قابل تقسیم هستند و از این رو آنها سه خدا، ولی یک خدا هستند...

روح القدس نه پدر است و نه پسر، بلکه تنها روح پدر و پسر است و خود او با پدر و پسر برابر است... پدر، پسر و روح القدس همان طور که غیر قابل تقسیم اند، کارشان نیز غیر قابل تقسیم است (پترز اف ای، ۱۳۸۴: ۴۰۵).

پس از نگاه کاتولیک ها، روح القدس ذاتی برابر با خدا و در کارکرد هم همراه خداست و این از نظر آموزه های اسلامی باطل است، چون روح القدس همچون سایر موجودات از مراتب روشنایی نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی است (نک، صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۲۹۱-۲۹۲) و وجودش عین فقر و ربط به واجب الوجود است.

توسط پسر صادر می گردد، اما در کلیسای غرب این باور نضج گرفت که روح القدس از پدر و از پسر صادر می گردد (تونی لین، ۱۳۸۰: ۶۹).

گرچه نظام الهیاتی کلیسای غرب با آموزه های اسلامی و ظواهر کتاب مقدس نزدیکتر است، اما اینکه روح القدس را نتیجه مشارکت پدر و پسر نشان می دهد، خلاف آموزه های قرآن و کتاب مقدس است، و پیداست که بر اساس آموزه های قرآنی، هر موجودی بخواهد در عرض خدای تعالی قرار گیرد، مستلزم شرک است. از این رو، برخی از نویسندگان مسیحی برای رهایی از شرک گفته اند:

خدای واحد [آنگاه که] در نقش خالق آشکار می شود از این جنبه از خدا با عنوان «پدر» یاد می شود...

[و آنگاه] که در نقش کسی که تقدیس می کند و حیات جاودان می بخشد مکشوف می گردد، این جنبه از خدا را «روح القدس» می نامند (مک کراث، ۱۳۸۵: ۳۲۸-۳۲۹). توماس میشل، کشیش و راهب کاتولیک در تحلیل فلسفی اش از تثلیث به گونه ای که ایمان به خدای یگانه مخدوش نشود، می نویسد: به خدای واحدی ایمان داریم که طبیعت او بر سه صفت استوار است... وی دارای وجودی فعال و حیات بخش در مخلوقات است (مسیحیان این وجود را روح القدس می نامند) (توماس میشل، ۱۳۷۷: ۷۶). گرچه در این تحلیل ها روح القدس به عنوان وجودی مستقل و برابر نهاده شده خدا نفی شده است و به عنوان صفت حیات بخش خدا آشکار می شود، اما ... این توجیه نیز با آموزه های قرآنی و حکمت اسلامی سازگاری ندارد، چون خدا همواره در جایگاه خالق مطلق و قادر مطلق جای دارد و روح القدس تنها رسولی است

در جریان تولد حضرت یحیی (ع) آمده است: «پدرش زکریا از روح القدس پر شده نبوت نموده» و درباره تأیید رسالت عیسی به واسطه روح القدس، حضرت عیسی (ع) به اصحابش می‌فرماید: چون روح القدس بر شما می‌آید، قوت خواهید یافت و شاهدان من خواهید بود (کتاب اعمال رسولان، ۱: ۲-۵).

در ادامه، در تأیید مؤمنان به حضرت عیسی مسیح آمده است: چون روز پنتیکاست^۴ رسید، به یک دل در یکجا بودند که ناگاه آوازی چون صدای وزیدن باد شدید از آسمان آمد و تمام خانه را که در آنجا نشسته بودند، پر ساخت... و همه از روح القدس پرگشته، به زبان‌های مختلف به نوعی که روح بدیشان قدرت تلفظ بخشید، به سخن گفتن شروع کردند (اعمال رسولان، همان).

در قرآن کریم نیز روح القدس به عنوان مؤید انبیاء آمده چنانکه می‌فرماید: «يُلَقِّى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ: روح را بر هر کس از بندگان بخواند، القا می‌کند تا [مردم را] از روز ملاقات بیم دهد.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: روح در این آیه مقید به «من امره» شده تا بیان کند مراد روحی است که در آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (غافر مؤمن، ۱۵) بیان فرموده است و مراد از القای روح بر هر کس که خدا بخواند، نازل کردن آن با ملائکه وحی است و مراد از عبارت «مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» رسولانی است که خدای تعالی آنها را برای رسالت خویش برگزیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ه.ج. ۱۷: ۳۱۹).

در قرآن آمده است که حقیقت وجودی روح القدس، از عالم امر است و در عالم امر هر موجودی با کُن وجودی حق تعالی که همان تعلق علم و قدرت و اراده او به موجودی خاص است، هستی می‌یابد.

قرآن می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي؛ ای پیامبر درباره روح از تو سؤال می‌کنند، بگو روح از [عالم] امر پروردگار من است» (اسراء، ۸۵). در آیات دیگر فرشتگان: «عِبَادٌ مُكْرَمُونَ» (انبیاء، ۲۶)؛ یعنی بندگان بزرگواری که به تسبیح و ستایش خدای تعالی مشغولند (زمر، ۷۵) و بر پیامبر درود می‌فرستند (احزاب، ۵۶) و برای اهل زمین از خدای تعالی طلب آمرزش می‌کنند (شوری، ۵) معرفی شده‌اند و اینکه موجودی در عرض خدای تعالی قرار گیرد و خدا سومی از سه تا باشد، کفر تلقی شده است؛ چنان‌که می‌فرماید هر آینه آنانی که گفتند خدا سومی از سه تاست، کافر شدند، در حالی که خدایی جز خدای یگانه نیست (مائدة، ۷۳). پس در فرهنگ اسلامی تثلیث باطل است و عیسی بن مریم و روح-القدس هر کدام بنده‌ای از بندگان خدا هستند (نساء، ۱۷۲) که حیات و مماتشان در دست خداست؛ نه فرزند خدایند و نه مستقل از خدا، بلکه در وجود و فعلشان وابسته به خدا هستند و هیچ عملی را بدون اذن الهی انجام نمی‌دهند.

۲- کارکرد روان‌شناختی روح القدس

از این نگاه، رسالت روح القدس تأیید پیامبران و مؤمنان و ایجاد محبت است. این سخن در کتاب مقدس و قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است: ۱-۲. در تأیید پیامبران و مؤمنان در کتاب مقدس:

در آیه دیگر جبرئیل به عنوان پشتیبان رسول اکرم (ص) معرفی شده است: «فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَ جِبْرِيلُ...؛ خدا ولی اوست و جبرئیل و ... پشتیبان او هستند» (تحریم، ۴).

در سه آیه شریفه از تأیید عیسی بن مریم به واسطه روح القدس سخن می‌گوید (بقره، ۸۷ و ۲۵۲، مائده، ۱۱۰): ما به عیسی بن مریم نشانه‌های [نبوت] بخشیدیم و او را با روح القدس تأیید کردیم (بقره، ۸۷ و ۲۵۲).

در روایات اسلامی ما آمده است که خدا در رسولان و برگزیدگان پنج روح قرار داده است: یکی روح القدس است که حامل نبوت است (کلینی، [بی تا]، ج ۱: ۲۷۲). در روایتی از امام صادق-علیه السلام- آمده است که رسول الله و ائمه مؤید به روح القدس هستند (مجلسی، ب ۱۴۰۴، ج ۱۸: ۲۵۴).

خانم مری جو ویور از محققان مسیحی می‌نویسد:

عهد قدیم به ما می‌گوید روح القدس بر انسان‌هایی نازل شد که رسالت خاصی داشتند (مانند انبیا و داوران). در سراسر کتاب اعمال رسولان می‌توان ملاحظه کرد که قدرت روح القدس چگونه تفسیر می‌شود. روح القدس نیروی محرک اظهار و اعلام بشارت است؛ یعنی عاملی که موجب گرایش و ایمان به عیسی به عنوان مسیح می‌شود. روح القدس به مردم توان می‌بخشد و در تحمل سختی به آنان کمک می‌کند» (جو ویور، ۱۳۸۱: ۸۸-۸۹).

گفتنی است که تأیید روح القدس در انبیا و مؤمنان برگزیده بیشتر از نگاه روان‌شناختی تحلیل می‌شود. این تأیید الهی به واسطه روح القدس انجام می‌پذیرد و آنان را در انجام رسالت الهی تبلیغ توحید

و دین الهی صاحب مسؤولیت و در انجام آن مسؤولیت سنگین یاری می‌کند. سخن حق را به قلب آنان الهام و بر زبان آنان جاری می‌سازد؛ چنان که عیسی در گهواره سخن می‌گوید. قرآن کریم می‌فرماید: «إِذْ أَيْدُتَكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ: آنگاه که تو را به واسطه روح القدس تأیید کردم و تو در گهواره با مردم سخن گفتی» (مائده، ۱۱۰) نتیجه اینکه تأیید روح القدس به اذن الله و برای آرامش و اطمینان روحی و شجاعت قلبی برای انجام رسالت بزرگ پیامبری است.

۲-۲. محبت: یکی دیگر از نقش‌های مهم روان-شناختی که آگوستین برای روح القدس بر شمرده است، پیوند محبت است، از نظر وی:

«روح القدس هم روح پدر [خدای پدر] است و هم روح پسر [خدای پسر] و این دو را در محبت به هم پیوند می‌دهد» (مک کراث، ۱۳۸۵: ۳۱۲-۳۱۳).

آگوستین این ایده را بر اساس یک قیاس منطقی بیان می‌کند: «خدا محبت است و روح القدس نیز خداست. پس روح القدس محبت است» (همان: ۳۱۳). به گزارش مک کراث، دیدگاه آگوستین در خصوص یکی بودن محبت و روح القدس بر استدلالی پیچیده استوار است. وی می‌نویسد: بر اساس این جمله یوحنا که می‌گوید: «ای حبیبان یکدیگر را محبت نمایم که محبت از خداست» آگوستین نتیجه می‌گیرد که روح القدس باعث می‌شود در خدا ساکن شویم و او در ما و این همان تأثیر محبت است. بنابراین، محبت خود روح القدس است یا آن خدایی که صرف محبت است (همان: ۳۱۳).

وی در ادامه از قول آگوستین می‌نویسد: روح-القدس از یک سو پیوند اتحاد بین پدر و پسر است و

۳. کارکرد معرفت شناختی روح القدس

یکی از مهمترین راه‌های معرفت، معرفت وحیانی است، چون انسان را به شهود یقینی می‌رساند. از سوی دیگر، یکی از وجوه و شاید مهمترین وجه فعالیت روح القدس در عالم انسانی جنبه معرفت-بخشی اوست؛ هرچند از این نگاه نیز روح القدس مستقل عمل نمی‌کند، بلکه رسول الهی در ارسال وحی اوست، و گاه الهامات ربانی را به مؤمنان القا می‌کند و گاه معارف عقلانی را. به هر حال، این افتخار به نام این ملک مقرب الهی ثبت شده است که واسطه خدای تعالی و انبیای الهی و عالمان ربانی و حکیمان حکمت جاودانی باشد. در قرآن کریم به این جنبه این روح پاک توجه خاصی شده است؛ چنانکه گاه با نام «جبریل» و گاه «روح القدس» معرفی شده است.

۳-۱. روح القدس به عنوان رسول وحی

یکی از رسالت‌های مهم روح القدس القای وحی است.

خداوند در پاسخ مشرکانی که به پیامبر افترا می‌زدند و او را جاعل آیات می‌دانستند، می‌فرماید:

«قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ: بگو [قرآن] را روح القدس از جانب پروردگارت بحق نازل کرده است تا کسانی را که ایمان آورده‌اند، ثابت قدم بدارد و برای کسانی که اهل تسلیم‌اند، هدایت و مژده‌ای باشد» (نحل، ۱۰۲).

در جای دیگر این روح معرفت‌بخش به اعتبار امانت داری‌اش در ارسال وحی الهی، با وصف «امین» آمده است: «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ

از سوی دیگر پیوند بین خدا و مؤمنان، روح القدس میان مؤمنان پیوند اتحاد به وجود می‌آورد... کلیسا معبد روح القدس است و روح القدس در آن ساکن است (همان: ۳۱۴).

جورج برانتل نیز در تبیین ایده کاتولیک‌ها در تثلیث مقدس به جنبه محبت بودن روح القدس اشاره کرده می‌نویسد: «روح القدس سومین شخص و روح محبت است که از پدر و پسر نشأت می‌گیرد... سنت کاتولیک... روح القدس را به عنوان حلقه اتصال محبت الهی و متحد کننده پدر و پسر تلقی می‌کند» (برانتل، ۱۳۸۱: ۸۳).

ایشان در ادامه می‌نویسد: «رویه مناسب کلیسا این است که آن دسته از کارهای الوهیت را که در آنها محبت تفوق دارد، به روح القدس نسبت دهد... او خیریت الهی و محبت متقابل پدر و پسر است» (همان: ۸۷-۸۸).

یکی دیگر از محققان آیین مسیحیت نیز در تأثیر روان‌شناختی روح القدس می‌نویسد: «انبیا و مردان خدا به وسیله روح القدس دارای نفوذ کلام و نیروی اعجاز می‌شوند و یا قادر به پیشگویی می‌گردند...» او نیرویی است که در مؤمنین جای گرفته، قدرت کلام حواریون را تقویت می‌نماید و یا در آنها سخن می‌گوید» (آشتیانی، ۱۳۶۸: ۳۳۵).

مجموع آنچه از زبان قرآن و کتاب مقدس و محققان درباره روح القدس از این نگاه گفته شد، بیانگر تأثیر شگرف روح القدس در نفس و روان انبیا و مؤمنان و ایجاد محبت و وحدت در میان مؤمنان است.

پس «روح القدس» از نگاه معرفت بخشی معلم انبیاست و انسان های دیگر به واسطه انبیا از آموزه های روح القدس بهره مند می شوند.

۳-۳. روح القدس، واسطه الهامات ربانی و حکمت های عقلانی

در کتاب مقدس در انجیل یوحنا از قول عیسی - بن مریم (ع) گزارش شده که فرمود: این سخنان را به شما گفتم که با شما بودم، لیکن تسلی دهنده؛ یعنی روح القدس که پدر او را به اسم من می فرستد، او همه چیز را به شما تعلیم خواهد داد و آنچه به شما گفتم، به یاد شما خواهد آورد» (انجیل یوحنا، ۱۴: ۱۵).

در ادامه این گزارش آمده است: چون او؛ یعنی روح راستی [روح القدس] آید، شما را به جمیع راستی هدایت خواهد کرد، زیرا که از خود تکلم نمی کند، بلکه به آنچه شنیده است، سخن خواهد گفت و از امور آینده به شما خبر خواهد داد» (همان، ۱۶: ۱۲).

در این فقره ها از کتاب مقدس نیز به روشنی به نقش معلمی و معرفت بخشی روح القدس اشاره شده است؛ با این تفاوت که در قرآن روح القدس پیام الهی را تنها بر پیامبر می فرستد، اما در کتاب مقدس بر اصحاب عیسی روح القدس فرود می آید و آموزش هایی می دهد.

در قرآن کریم نیز از الهام به مادر موسی (ع) سخن گفته شده است؛ چنانکه که می فرماید: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (قصص، ۷). ما به مادر موسی وحی فرستادیم که او را شیر دهد و ...

الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ؛ همانا این [قرآن] فرو فرستاده پروردگار جهانیان است که روح - الامین آن را بر قلب تو فرود آورده است تا از اخطار دهندگان باشی» (شعراء، ۱۹۲-۱۹۴). امیرمؤمنان در دسته بندی ملائکه می فرماید: «و منهم امناء علی وحیه؛ برخی از آنان امینان وحی او هستند»^۵.

از نگاه حکمت اسلامی نیز روح القدس روی خویش را به جانب نبی الهی متوجه می نماید تا او را از علوم الهی بهره مند کند و به گفته ابن سینا، آنچه از روح القدس به عقل پیوندد، نبوت است (ابن - سینا، ۱۳۸۸: ۵۲۱).

وی در ادامه می نویسد: روح القدس چون نقطه است و نبوت چون خط ... ابتدای همه چیزها نقطه است و ابتدای همه کارها روح القدس ... نبوت فیض نفس قدسی است که روح القدس به وسیله عقل کل بر روح قدسی نبی فرود آورد (همان: ۵۲۴)؛ یعنی وحی از مقام عقل از مقام روح نازل می شود. پس حقیقت قرآن کلام ایزدی است و آنچه نبی از روح - القدس می یابد، معقول محض است و آنچه بگوید محسوس محض است (همان: ۵۲۵).

نتیجه اینکه «روح القدس» حامل آیات الهی از سوی خدای تعالی بر پیامبر (ص) است. او به پیامبر معرفت می بخشد و پیامبری اش را مبتنی بر علم و معرفت می کند. می فرماید: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ: بخوان به نام پروردگارت که آفرید، انسان را از خون بسته آفرید. بخوان که پروردگار تو گرامی ترین است؛ همان که به وسیله قلم به انسان آموزش داد، و به او آنچه را که نمی دانست، بیاموخت» (علق، ۱-۵).

۲-۳. الهام انجیل

یکی دیگر از کارکردهای مهمی که در سنت مسیحی برای روح القدس قائلند، نقش او در الهام انجیل‌های چهارگانه به نویسندگان آنهاست. مسیحیان انجیل‌ها را وحی مستقیم روح القدس به پیامبر نمی‌دانند، بلکه بر این باورند که انجیل‌ها نوشته انسان‌های عادی؛ یعنی یاران بی‌واسطه یا باواسطه عیسی مسیح و با الهام از روح القدس است که پس از صعود حضرت عیسی نوشته شده است (نک، سلیمانی اردستانی ۱۳۸۴: ۶۴).

مک کراث درباره الهامی بودن کتاب مقدس می‌نویسد:

«کار روح القدس در قبال مهمترین منشأ سنت مسیحی از اهمیتی ویژه برخوردار است. آموزه (الهامی بودن کتاب مقدس) تصریح می‌کند که کتاب مقدس به سبب منشأ خود از اقتدار و مرجعیت الهی برخوردار است» (مک کراث، ۱۳۸۵: ۳۱۵).
وی از اعترافنامه گالیک (۱۵۵۹) نیز گزارش می‌کند که:

«می‌دانیم که این کتب برحقانند و مبنای قطعی ایمان ما؛ نه از آن رو که نظر کلیسای جامع چنین است^۶ بلکه به واسطه شهادت و الهام درونی روح القدس است که ما را قادر می‌سازد میان کتاب مقدس و دیگر کتب کلیسایی که هر چند مفیدند، اما هرگز نمی‌توانند مبنای ایمانمان قرار گیرند، فرق بگذاریم» (همانجا).

آنچه محققان مسیحی درباره الهام روح القدس می‌گویند، مانند سخنان حکیمان درباره عقل بشری با عقل فعال یا جبرئیل در ادراک معقولات است. چنانکه فارابی می‌گوید:

مفسران برای تمیز این نوع وحی از وحی نبوی آن را الهام نامیده‌اند. طبرسی در تفسیر خویش واسطه این الهام را جبرئیل می‌داند (۱۳۷۷، ج ۳: ۳۰۹). البته، از نظر طبرسی همان گونه که اشاره کردیم، جبرئیل همان روح القدس است. گفتنی است که این الهام گاه از نوع حکمت نظری و گاه از نوع حکمت عملی است؛ چنانکه حضرت عیسی به یاران خود فرمود: روح القدس شما را به جمیع راستی هدایت می‌کند. این از نوع حکمت عملی است و در ادامه فرمود: شما را از امور آینده خبر خواهد داد که حکمت نظری است. وحی به مادر موسی را نیز می‌توان از نوع حکمت عملی دانست.

مکاشفه نیز در سنت مسیحی یکی از کارکردهای روح القدس است؛ چنانکه مک کراث می‌نویسد:
«نقش تعیین کننده روح القدس در شناساندن خدا، به ابنای بشر نکته‌ای است که به طرز گسترده‌ای مورد تصدیق واقع شده است. ایرنایوس در این خصوص از روح القدسی سخن می‌گوید که از طریق او انبیا نبوت نمودند، پدرانمان خدا را شناختند...» (مک کراث، ۱۳۸۵: ۳۱۴). وی از مارتین بوستر، از مفسران انجیل در قرن شانزدهم م. نیز گزارش می‌کند که گفته است:

پیش از آنکه به خدا ایمان آوریم و از روح القدس الهام بگیریم، موجوداتی غیر روحانی هستیم و از این رو، از شناخت هر گونه واقعیتهای درباره خدا عاجزیم. به همین جهت، هر نوع حکمت و پارسایی که مستقل از روح القدس اندوخته شود، جز ظلمت و سایه موت نخواهد بود» (همان: ۳۱۵). در این گزارش نیز روح القدس واسطه در حکمت نظری و حکمت عملی است.

«نسبت عقل فعال به انسان به منزله خورشید به بینایی است؛ همان گونه که خورشید به چشم روشنایی می‌بخشد و چشم به واسطه نوری که از خورشید می‌گیرد، بالفعل بینا می‌شود، بعد از آنکه بالقوه بینا بود... عقل فعال نیز این گونه است که به انسان چیزی می‌دهد که موقعیت آن شیء به نفس ناطقه به منزله نور برای چشم است. پس به واسطه آن شیء نورانی که عقل فعال می‌دهد، نفس ناطقه عقل فعال را تعقل می‌کند و به واسطه او اشیایی که معقول بالقوه بودند، معقول بالفعل می‌شوند» (فارابی، ۱۳۶۶: ۳۵ و ۳۶).

دکتر حسین نصر از حکمای سنت‌گرای معاصر در این باره می‌نویسد: «عقل آدمی همچنان داری موهبت معجزه آسای استعداد شناخت درون و برون است» (نصر، ۷).

وی در ادامه با توجه به اینکه در دنیای جدید، عقل جزوی فربه شده و به جای عقل کلی نشسته، می‌نویسد:

علی رغم از دست رفتن تقریبی و تحت‌الشعاع قرار گرفتن این فره عقلانی و نشستن عقل جزوی به جای آن عقل کلی، معرفت همچنان ریشه در سرزمین «روح‌القدس» دارد و معرفت همچنان در گرایش آدمی به امر قدسی قطب اصلی خواهد بود» (همان: ۸).

کارکردهای اختصاصی روح‌القدس در مسیحیت

علاوه بر کارکردهای فوق که به نحوی در آموزه‌های اسلامی و مسیحی اشتراک دارند، کارکردهایی در مسیحیت برای روح‌القدس قائلند که اختصاص به آنان دارد.

الف) نجات: مک کراث، الهی‌دان مسیحی در این باره به سخنان نویسندگان و آباء کلیسا اشاره می‌کند که در توجیه الوهیت روح‌القدس به کارکردهای آن استناد می‌کردند و بسیاری از این کارکردها به آموزه نجات مربوط می‌شود...» (مک کراث، ۱۳۸۵: ۴۱۶).

وی برای نمونه در مسیحیت غرب به کالون اشاره می‌کند که در آموزه نجات خود روح‌القدس را واجد نقشی عمده می‌داند، زیرا [او] کسی است که میان مسیح و فرد مؤمن رابطه زنده ایجاد می‌کند (همان).

جورج برانتل بر اساس آیین کاتولیک می‌نویسد: مسیح بر ضرورت تعمید برای نجات تأکید کرد (برانتل، ۱۳۸۱: ۱۳۴).

ب) تعمید: یکی از آیین‌های مقدس مسیحیان تعمید^۷ است.

تعمید به دست کشیش و با نام پدر، پسر و روح-القدس انجام می‌شود. غسل تعمید کودکان در روم، پس از استقرار مسیحیت در آنجا رواج عام یافت و حال غسل تعمید نشانه عضویت در کلیساست (برایان ویلسون، ۱۳۸۱: ۵۸).

ج) تأیید: «تأیید آیینی است که نفس، روح‌القدس را در آن دریافت می‌کند تا اینکه او را به شخص مسیحی کامل و سربازی برای مسیح تبدیل کند. این آیین، بلوغ معنوی و تقویت کننده عطایای تعمید است» (همان: ۱۳۵).

د) زندگی مسیحی: به عقیده مک کراث «بسیاری از نویسندگان نقش روح‌القدس را، به خصوص در زندگی مسیحی -چه فردی و چه جمعی- بسیار مهم می‌دانند» (مک کراث، ۱۳۸۵: ۳۱۶).

وی به نقل از سیریل اسکندران، از نویسندگان قرن پنجم م. می‌نویسد:

دادیم و او را به وسیله روح القدس تأیید کردیم (بقره، ۸۷) و نیز نقش تأییدی ملائکه در یاری رساندن به مسلمانان و استغفار برای اهل زمین (شوری، ۵) در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است، اما این غیر از آن معنایی است که مسیحیان قائل هستند؛ تأیید در اینجا به معنای پشتیبانی برای انجام رسالت است؛ چنانکه به گزارش قرآن کریم «خدا ی سبّحان به ملائکه وحی می‌فرستد که من با شما هستم. پس مؤمنان را ثابت قدم بدارید...» (انفال، ۱۲).

در جای دیگر می‌فرماید خداوند شما را با سه هزار ملک یاری رسانده است (آل عمران، ۱۲۳). در ادامه می‌فرماید: اگر صابر و پرهیزکار باشید... پنج هزار ملک به یاری شما می‌فرستد (آل عمران، ۱۲۴). در پایان می‌فرماید: خدا این را تنها بشارتی برای شما قرار داد تا دل‌هایتان اطمینان یابد، اما نصرت و یاری تنها به دست خداست (آل عمران، ۱۲۵). در همه این آیات، تأیید فرشتگان برای پشت گرمی و اطمینان قلبی مؤمنان در انجام مسؤولیت‌های الهی است. همچنین خدای سبّحان می‌خواهد مؤمنان را به آیین توحیدی تربیت کند تا ملائکه را در عرض خدا قرار ندهند و بدانند آنها تنها مأموران و سفیران الهی برای تدبیر امور جهان هستند، اما سر رشته همه امور در نهایت به دست خداست.

نتیجه

۱- روح القدس براساس ظواهر و قراین کتاب مقدس و قرآن همان جبریل یا روح الامین است که در برخی آیات خداوند او را رسول امین و گاه «روحنا» نامیده است.

همه ما که یک روح واحد؛ یعنی روح القدس را دریافت کرده‌ایم، به تعبیری در یکدیگر و در خدا ادغام شده‌ایم... روح واحد و تفکیک ناپذیر خدا که در تمامی ما ساکن است، همگی مان را به سوی اتحاد روحانی سوق می‌دهد» (همان).

هاروی کاکس در اثر خویش پیرامون آینده مسیحیت، درباره زندگی مسیحی می‌نویسد: «در حالی که جهان به سرعت به سوی دو هزارمین سالگرد تولد مسیح می‌رود، چهار گرایش عمده وجود دارد که می‌تواند مسیحیت هزاره آینده را شکل دهد: یکی از آنها ظهور گسترده شکلی از زندگی مسیحی است که بر تجربه مستقیم روح القدس مبتنی است و اغلب با اموری مانند شفا دادن، سخن گفتن و دعا کردن با زبان‌های ناشناخته همراه است و پیروان آن مدعی‌اند که اینها «موهبت‌های روح القدس» هستند» (هاروی کاکس، ۱۳۷۸: ۱۲۱).

مک کراث نیز می‌نویسد:

«اهمیت نقش روح القدس در دعا، زندگی روحانی و عبادات مسیحی از سوی بسیاری از نویسندگان گذشته و حال مورد تأکید قرار گرفته است» (مک کراث، ۱۳۷۸: ۳۱۷).

وی در ادامه به توان بخشی روح القدس به مؤمنان که زندگی مسیحایی، بویژه در زمینه مسائل اخلاقی داشته باشند، اشاره می‌کند و از قول مارتین بوتسر می‌نویسد که مؤمنان اگر بناست احکام خدا را نگاه دارند، چاره‌ای جز یاری روح القدس ندارند» (همانجا).

در پایان، گفتنی است در قرآن نیز به نقش تأییدی روح القدس به عیسی بن مریم اشاره شده است و می‌فرماید: ما به عیسی بن مریم دلیل‌های روشن

۲- روح القدس موجودی مجرد و یکی از گرامی ترین ملائکه خداوند است.

۳- روح القدس تمثیل بشری پیدا کرد و بر مریم ظاهر شد و واسطه نفخه روح الهی در رحم مریم و ولادت عیسی شد.

۴- روح القدس مؤید انبیا و اولیای الهی و این تأیید مایه اطمینان روحی انبیا و اولیای الهی است.

۵- روح القدس واسطه در انزال کتب و وحی الهی و حکمت خداوندی به پیامبران و اولیای خاص اوست.

۶- در سنت مسیحی برخی کارکردها مانند نجات، تعمید و شخص سوم تثلیث را به روح القدس نسبت می دهند که در آموزه های اسلامی مؤیدی ندارد.

پنطیکاست یا گلریزان به معنای عید درو کردن محصول نزد یهودیان که پنجاه روز پس از عید فصح آن را جشن می گرفتند. این کلمه نزد مسیحیان به تجربه حواریون در آن عید یهودی دلالت می نماید که طی آن روح القدس در حواریون حلول کرد (توماس میشل، ۱۳۷۷: ۱۶۲ و ۱۶۵)

۵- ابن میثم، شرح نهج، ج ۱، ص ۱۷۱ در شرح این عبارت می نویسد: یکی از ملائکه مقرب الهی جبرئیل است و او امین وحی الهی است، چون امین کسی است که حفظ می کند چیزی را که مکلف به حفظ آن است، تا آن را به کسی که باید برساند، تحویل نماید (همان: ۲۰۷).

۶- مراد اینکه اعتبار کتاب مقدس از کلیسا گرفته نشده است، بلکه کلیسا آن را به رسمیت شناخت و این دیدگاه پروتستان- هاست (همان).

۷- تعمید آیینی است که در آن نفس از گناه اولیه پاک شده، فرزند خدا و وارث بهشت می گردد... شخص تعمید یافته... به واسطه شایستگی های عیسی مسیح تولد معنوی دوباره ای می یابد... (جورج برانتل، ۱۳۴).

منابع

قرآن

کتاب مقدس

۱- ابن سینا. (۱۳۸۳). رساله در حقیقت و کیفیت

سلسله موجودات، دکتر موسی عمید همدانی،

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

۲- _____ . (۱۳۸۸). مجموعه رسائل، سید

محمود طاهری، قم: انتشارات آیت اشراق.

۳- ابن فارس، احمد. (۱۳۸۷). ترتیب مقایس اللغه،

سید رضا علی عسگری و حیدر مسجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۴- ابن میثم. (۱۴۲۰ هـ / ۱۹۹۹ م). شرح نهج-

البلاغه ج ۱، بیروت: دارالتقنین.

۵- آریانپور، کاشانی. (بی تا). فرهنگ فشرده

انگلیسی - فارسی، تهران: امیرکبیر.

پی نوشت ها

۱- نک. فارابی، السیاسة المدنیة (مبادی موجودات)، ص ۳۵، ۳۴، ۳۲؛ ابن سینا، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات، ص ۳۰؛ ملاصدرا، اسفار، ج ۷، ص ۳۲ و نیز در الشواهد الربوبیه، ص ۲۴۵ و ۲۴۶.

۲- آیت الله العظمی منتظری در ذیل کلام امیرمؤمنان در خطبه اول نهج البلاغه که می فرماید: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» پس خداوند فاصله بین (آسمانها) را از ملائکه پر کرد، می نویسد: امکان دارد بگوییم ملائکه طبقات مختلفی دارند که عبارتند از نیروهای غیبی ... ممکن است بعضی از آنها مجرد کامل نباشند و مجرد برزخی باشند... و قسمتی از آنها... مجرد کامل باشند (درسهایی از نهج البلاغه، ج ۱: ۲۷۶).

۳- فارابی مبادی را که به واسطه آنها اجسام و اعراض قوام می یابند، شش مرتبه می داند: مرتبه اول، سبب اول و مرتبه دوم، سبب دوم و مرتبه سوم عقل فعال است. مرتبه اول یکتا و یگانه است، اما موجودات سایر مراتب کثرت دارند [کثرت ذاتی و عددی] سه طبقه اول موجودات نه جسمند و نه در جسم و آنان سبب اول و دوم و عقل فعال است... (فارابی، السیاسة المدنیة: ۳۱).

۴- عید پنجاهه گرا (Pentecost) در مسیحیت عیدی است در گرامیداشت نازل شدن روح القدس بر رسولان و کلیسا (مری جو ویور، درآمدی به مسیحیت، ص ۴۹۱). در تفسیر دیگر

- ۱۷- صدر المتألهین. (۱۴۱۰هـ، ۱۹۹۰م). **الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه** (اسفار). بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۸- _____ (۱۳۸۰). **مبدأ و معاد**، سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۹- _____ (۱۳۸۶). **مفاتیح الغیب**، نجفعلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- ۲۰- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۹۹۷، ۱۴۱۷م). **المیزان فى تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷). **جوامع الجامع**، ابوالقاسم گرگی، دانشگاه تهران: سمت.
- ۲۲- _____ (۱۳۷۲). **مجمع البیان**، تهران: ناصر خسرو.
- ۲۳- طوسی محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فى تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۴- علی پور فاطمه. (۱۳۸۷). **تحلیل فلسفی وعر فانی روح القدس در متون دینی**، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۵- فارابی، ابونصر. (۱۳۶۶). **السیاسة المدنیة**، تهران: الزهراء.
- ۲۶- قمی مهدی، محمد رضا. (۱۴۱۱هـ، ۱۹۹۱م). **تفسیر کنز الدقایق**، حسین درگاهی، تهران: وزارت ارشاد.
- ۲۷- کلینی، محمد بن یعقوب. (بی تا). **اصول کافی**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
- ۲۸- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). **بحار الانوار**، بیروت: الوفاء.

- ۶- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۶۸). **تحقیقی در دین مسیح**، تهران: نشر نگارش.
- ۷- ویلسون، برایان. (۱۳۸۱). **دین مسیح**، حسن افشار، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۸- اف ئی، پیترز. (۱۳۸۴). **یهودیت، مسیحیت و اسلام**، حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۹- میشل، توماس. (۱۳۷۷). **کلام مسیحی**، حسین توفیقی، قم: مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۰- لین، تونی. (۱۳۸۰). **تاریخ تفکر مسیحی**، روبرت آسریان، تهران: جهان کتاب.
- ۱۱- جوهری، اسماعیل بن حماده. (۱۳۶۸). **الصحاح**، احمد بن عبدالغفور، تهران: امیری.
- ۱۲- برانتل، جورج. (۱۳۸۱). **آیین کاتولیک**، حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۳- راغب اصفهانی. (۱۹۹۲، ۱۴۱۲م). **مفردات الفاظ القرآن**، صفوان عدنان داودی، دمشق: دارالقلم، بیروت: دارالسلامیه.
- ۱۴- سلیمانی اردستانی. (۱۳۸۴). **مسیحیت**، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
- ۱۵- سهروردی، (شیخ اشراق). (۱۳۸۰). **مجموعه مصنفات**، ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۶- شجاعی، محمد. (۱۳۸۳). **ملائکة**، محمد رضا کاشفی، قم: وثوق.

- ۲۹- مدرسی، سید محمد تقی. (۱۴۱۹ ق). **من هدی القرآن**، ج ۱۶، تهران: محبی الحسین.
- ۳۰- مری جو، ویور. (۱۳۸۱). **درآمدی به مسیحیت**، حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۳۱- مک کراث، الستر. (۱۳۸۵). **درآمدی بر الهیات**، عیسی دیباچ، تهران: کتاب روشن.
- ۳۲- منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۰). **درسهای از نهج البلاغه**، تهران: سراپی.
- ۳۳- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۶۷). **قبسات**، مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۴- نصر، سید حسین. (۱۳۸۰). **معرفت و امر قدسی**، فرزاد حاجی میرزایی، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.
- ۳۵- هاروی، کاکس. (۱۳۷۸). **مسیحیت**، عبدالرحیم سلیمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)
سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۸۹
ص ۱۹-۳۲

دجال شناسی تطبیقی در الهیات اسلامی و مسیحی

سیدمهدی امامی جمعه * آزاده جهان احمدی **

چکیده

یکی از نقاط مشترک در ادیان ابراهیمی وجود یک نجات دهنده در آخر الزمان است که بر اساس آن شاهد بر چیده شدن بساط ظلم در جهان هستیم. با بررسی در منابع دینی ادیان مسیحیت و اسلام به علایم مشترکی برای واقعه عظیم ظهور می‌رسیم که یکی از آنها ظهور دجال در اسلام و آنتی کریست (ضد مسیح) در مسیحیت است. هرچند که پیشینه و پسینه هر دو دین درباره این مفهوم باهم متفاوت است، اما نقاط مشترک هم در این زمینه یافت می‌گردد که از مهمترین نقاط مشترک رویارویی با مصلح در برپایی حکومت عدالت محور است. در این مقاله، ضمن بررسی این مفهوم مشترک در این دو دین، به بررسی عملکرد وی در منابع اسلامی اشاره کرده‌ایم و بر اساس کد رمزهای مطرح شده در منابع مسیحی و اسلامی، به بررسی مصادیق این مفهوم مشترک در الهیات مسیحی و اسلامی پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی

دجال، آنتی کریست، عدد وحش، تفسیر نمادین مفاهیم دینی، مصادیق دجال.

مقدمه

که با سامان بخشیدن مشکلات دیرینه انسان،
روزگاری همراه با آسایش را برای او رقم خواهد زد

به اعتقاد ادیان الهی و بشری، جهان در پایان عمر
خویش، شخصیت نجات بخشی را تجربه خواهد کرد

و در پی آن عدل در پهنه گیتی گسترش خواهد یافت و ایمان در جای جای جهان رخ خواهد نمود.

در مسیحیت پسر انسان، همان نجات بخش وعده داده شده است. مستر هاکس در **قاموس کتاب مقدس** بر این باور است که اصطلاح پسر انسان هشتاد بار در عهد جدید به کار رفته که فقط سی مورد آن با حضرت مسیح (ع) قابل تطبیق است و پنجاه مورد دیگر از مصلحی سخن می گوید که در آخر الزمان ظهور خواهد کرد (هاکس ۱۳۴۹: ۲۱۹).

در منابع اسلامی نیز به ظهور موعودی، از نسل آخرین پیامبر خدا در زمین به نام حضرت مهدی (ع) با عنوان مصلح و رهبر جهان در پایان روزگار بشری اشاره شده است (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۲۰-۱۶۷).

جدای از سخن مشترک ادیان از وجود یک نجات بخش در پایان دنیا، ادیان گوناگون، به ویژه ادیان الهی برای آمادگی هر چه بیشتر پیروان خویش، با پیشگویی نسبت به آینده آنان را از خطرات و مشکلات فرارو آگاه ساخته اند.

یکی از عناوین مشترک بین منابع اسلامی و مسیحی، اصطلاح دَجّال (ضدمسیح) است.

نام دَجّال هر چند در قرآن کریم برخلاف عهد جدید نیامده است، اما در منابع روایی، درباره این مفهوم آخر الزمانی با اخبار گوناگونی از جانب پیشوایان دینی مواجه هستیم.

در آموزه های آخر الزمانی ادیان مسیحیت و اسلام، یکی از مفاهیم مشترک و تا حدی منطبق بر هم مفهوم دَجّال است.

دَجّال از ریشه دَجَلَ به معنای دروغگو، حيله گر، حقه باز، افسونگر و متقلب است. در زبان عربی فعل آن به معنی آب طلا یا آب نقره است. از این رو، افراد بسیار دروغگو را که باطل را حق جلوه می دهند، دَجّال می نامند (تونه ای، ۱۳۸۴: ۳۱۸).

ازهری می گوید: «كُلُّ كَذَّابٍ فَهُوَ دَجَّالٌ وَ جَمْعُهُ دَجَّالُونَ، وَ قِيلَ سُمِّيَ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ يَسْتُرُ الْحَقَّ بِكَذِبِهِ» (ابن منظور، ۱۴۱۸: ۲۳۷/۱۱).

فراهِیدی مفهوم دَجّال را دقیقاً در برابر حضرت عیسی (ع) معرفی می کند: «الدَجَّال: هُوَ الْمَسِيحُ الْكَذَّابُ وَ أَمَّا دَجَلُهُ سَحْرَهُ وَ كَذِبُهُ» (همان، ۸۸/۶).

دَجّال صفت است که برای شخص یا جریانی که پیش از ظهور منجی آخر الزمان در دوره ای دنیا را پر از ظلم و ستم می کند و نهایت امر او هم نابودی به دست حضرت ولی عصر (عج) است که دنیا را از لوث وجود و ستم او پاک خواهد نمود (حسینی دشتی، ۱۳۶۹: ۳۶۲/۳).

در دین مسیحیت نیز در باب مقابله با حضرت مسیح در رجعت دوباره آن حضرت در آخر الزمان مفهومی به نام آنتی کریست یا ضد مسیح مطرح شده است.

هم دَجّال و هم ضد مسیح ماهیتی ضد موعودی دارند و تلاش آنها در راستای مقابله با اصلاح جامعه انسانی به دست منجی است.

آنچه درباره دجال در روایات اسلامی وارد شده است، شناخت مبسوطی از آن را برای ما میسر خواهد ساخت.

حضرت علی (ع) در پاسخ به اصبع بن ثباته که درباره دجال از ایشان پرسیده بود، چنین فرموده‌اند: «دجال صیاد بن صید است. شقی کسی است که ادعای او را تصدیق کند و سعادت‌مند کسی است که او را تکذیب کند، چشم راست ندارد و چشم دیگرش در پیشانی‌اش است و مانند ستاره صبح می‌درخشد. در پیشانی او نوشته است: این کافر است و هر شخص مومن با سواد و بی سواد آن را می‌خواند. داخل دریاها می‌شود و آفتاب با او می‌گردد. در جلوی رویش کوهی از دود است. پشت سر او کوه سفیدی است که مردم آن را غذا می‌بینند. او در یک قحطی سخت می‌آید و بر مرکب سفیدی سوار است. یک گام مرکب او یک میل راه است، زمین در زیر پای او در نور دیده می‌شود. با صدای بلند خویش، چنان ندا در می‌دهد که از مشرق تا مغرب جن و انس و شیاطین صدای او را می‌شنوند که می‌گوید: اَلّی اُولیایی انا الذی خلق فسوی و قدر فهدی انا ربکم الاعلی دجال دشمن خدا دروغ می‌گوید» (صدوق، ۱۴۲۲ ه.ق: ۳۱۳-۳۱۵).

درباره موضوع دجال و معرفی او و خصوصیات او احادیث و روایاتی دیگر نیز بیان شده است، اما پیش از بیان آنها و ادامه مطلب ذکر نکته‌ای لازم است که درباره موضوع دجال بیشتر آنچه در روایات شیعه آمده، از جانب اهل سنت نقل شده است و قسمت عمده روایات درباره دجال در اهل سنت را هم احمد

بن حنبل در مسند، ترمذی، مسلم بخاری در صحاح خویش، ابن ماجه در سنن، ابن اثیر در نهایه از عبدا... بن عمر و جابر بن عبدا... انصاری نقل کرده‌اند (تونه‌ای، ۱۳۸۴: ۳۱۹).

در اهل سنت، اعتقاد به خروج دجال همسنگ باور به مهدویت دانسته شده و منکر آن در شمار کافران معرفی می‌شود. جابر بن عبدالله انصاری از پیامبر (ص) نقل می‌کند: «من کذب بالدجال فقد کفر و من کذب بالمهدی فقد کفر» (کورانی، ۱۴۱۱: ۱۵۷). در نقلی دیگر از رسول خدا (ص)، سه باور مهدویت، خروج دجال و نزول حضرت حضرت عیسی (ع) امری ضروری در اعتقاد اسلامی ترسیم می‌شود: «من انکر خروج المهدی فقد کفر بما انزل علی محمد، و من انکر نزول عیسی فقد کفر و من انکر خروج الدجال فقد کفر» (همان، ۳۳۴).

در باب خصوصیات جسمانی و ظاهری او، آنچه ذکر شده است حاکی از ظاهر عجیب و تا حدی زشت اوست. به این موارد توجه کنید:

۱- او مردی چاق، سرخ رو، با موی سر مجعد و اعور (یک چشم) است. چشم او همچون دانه انگوری است که بر روی آب قرار گرفته است (بخاری، ۱۴۲۲ ه.ق: ج ۷۵/۹).

یک چشم بودن او در همه روایات مربوط به قیافه او وارد شده است و از ویژگی‌های مهمی است که در وهله اول معرفی او مطرح شده است.

۲- دجال یک چشمش می‌بیند، ولی چشم دیگرش نمی‌بیند. قامتی دراز و چشمانی زاغ دارد که از

آنها آب می ریزد. صورتش آبله روست و دهانش بوی بد می دهد. دندان هایش درشت است و ناخن هایش خمیده، پوست بدنش آبله دار و بی موست. در سرش نشانه شکستگی دارد. گردنش دراز، اخلاقش زشت و انگشتانش بسیار بلند است. صدایش طنین دار است. شانه هایش بلند و پیشانی اش فراخ است. یکی از چشمانش معیوب است و... (همان: ج ۶۰/۹ و مسلم، ۱۳۹۸ ه.ق: ج ۱۹۵/۸).

اما درباره محل خروج دجال دو نکته قابل ذکر است: ۱- اساساً درباره دجال از ظهور او صحبتی به میان نیامده است، بلکه هر چه وارد شده، خروج سخن رفته است. این می تواند مؤید این مطلب باشد که دجال هم اکنون هم هست، اما بحث تقابله با منجی آخر الزمان، خروج او را مطرح می کند و خروج هم؛ یعنی یورش و حرکت تهاجمی است. و نکته دوم هم این مطلب است که معمولاً درباره محل خروج دجال از سه مکان بیش از جاهای دیگر حدیث داریم؛ ۱- سجستان؛ ۲- خراسان؛ ۳- یهودیه اصفهان.

۱- رسول اکرم (ص) می فرماید: «يُخْرَجُ الدَّجَالُ مِنَ سَجِسْتَانَ» (مجلسی، ۱۴ ه.ق: ج ۲۲۴/۵۲ و صافی گلپایگانی، ۱۳۷۳: ۴۲۵).

۲- امام باقر (ع) می فرماید: «يُخْرَجُ الدَّجَالُ مِنْ قَبْلِ الْمَشْرِقِ مِنْ مَدِينَةِ خَرَّاسَانَ» (ابن حماد، ۱۴۲۳ ه.ق: ۱۲۶).

۳- حضرت علی (ع) می فرماید: «يُخْرَجُ مِنْ بَلَدٍ يُقَالُ لَهَا أَصْفَهَانُ مِنْ قَرِيهِ تَعْرِفُ بِالْيَهُودِيَةِ» (صدوق، ۱۴۲۲ ه.ق: ج ۳۱۳/۲).

از میان احادیثی که در این باره وارد شده است، ما به این سه حدیث بسنده کردیم و البته، از مجموع این احادیث حیطه تقریبی خروج او مشخص گردیده است.

دجال در اسلام آن گونه که معرفی شده است، به صراحت تمام ادعای خدایی و الوهیت دارد. به تواتر در احادیث وارد شده است هنگامی که دوستان خویش را می خواند، می گوید: ای دوستان من بیایید به سوی من، منم کسی که بشر را آفرید و اندام آن را معتدل و مناسب نمود و روزی هر کس را تقدیر نموده و همه را به یافتن آن راهنمایی می کنم. من آن خدای بزرگ شما هستم (صدوق، ۱۴۲۲ ه.ق: ج ۳۱۵/۲).

اما او در این راستا دست به اعمال زور و خشونت نمی زند، بلکه کاملاً عکس، دست به اعمالی می زند که جز با تصرف در امور ممکن نیست. به این حدیث از حضرت رسول اکرم (ص) توجه فرمایید: «... به آسمان می گوید: بیار، می بارد. به زمین می گوید: برویان و زمین می رویاند. به ویرانه ها آمده، می گوید: گنجهای را درآور. پس برمی گردد و گنج ها همانند زنبوران عسل به دنبالش حرکت می کنند» (اربلی، ۱۴۲۱ ه.ق: ج ۲۷۴/۳ و (مسلم، ۱۳۹۸ ه.ق: ج ۱۹۷/۸).

آدم را آفریده است، فتنه ای بالاتر از فتنه دجال نیست. خداوند پیامبری را نفرستاده است جز اینکه امت خویش را از فتنه دجال بیم داده است. من آخرین پیامبر و شما آخرین امت هستید. او بدون تردید در میان شما خروج می کند» (بخاری، ۱۴۲۲ ه:ق: ج ۹/۷۵).

آنتی کریست

عبارت ضد مسیح یا آنتی کریست معمولاً معادل دجال در عربی آورده می شود. جیمز هاکس در قاموس کتاب مقدس در سرتاسر اناجیل اربعه و ملحقات آن برای واژه دجال جایی جز مکاشفات و رسایل یوحنا پیدا نمی کند و مقصود از دجال را کسی می داند که با مسیح مقاومت و ضدیت می کند و مدعی جایگاه اوست (هاکس، ۱۳۴۹: ۳۷۵).

دقیقاً خلاف آنچه که در دجال مطرح است. که ادعای خدایی دارد، آنتی کریست ادعای مسیح بودن را دارد. درواقع، می توان ضد مسیح را به عنوان دشمن اصلی مسیح قلمداد کرد. کلمه ضد مسیح اولین بار در ادبیات فرجام شناسی مسیحیت آمده است.

تصویر حاکمی مقتدر که در آخر الزمان ظاهر شده و قدرتش در ضدیت با خداست، از یهودیت گرفته شده است و فرجام شناسی یهودیت تحت تأثیر افسانه های ایرانیان و بابلیان درباره پسر خدا و اهریمن در آخر الزمان است. نمادی از چهره ای تاریخی در قالب ضد مسیح، آنتیوخوس چهارم اپیفانس بود که یهودیان را آزار و اذیت و می کرد و تأثیری طولانی بر

نکته قابل تأمل این است که هر متصرف در اموری ضرورتاً از اولیاء... نیست، چنانکه مرتاضان هندی با مرارت بسیار و با ریاضت های سخت و طولانی جسمی و روحانی قدرت تصرف در امور را نیز می یابند، اما معمولاً عامه مردم با دیدن این مسائل احساس احترام و اکرام نسبت به شخص موردنظر دارند و او را از اشخاصی می بینند که محبوب خداوند است؛ در صورتی که اگر نیت غیر الهی، ادعا و حب نفس درون این اعمال نهفته باشد: اقسام سوء استفاده ها بر این گونه اعمال مترتب است (البته، اگر این مسائل را تأویل کنیم، دیگر بحث تصرف در امور منتفی است که در ادامه به این موضوع هم خواهیم پرداخت).

پس او همزمان با ادعای خدایی و کارهای خارق العاده و البته، بدون توسل به اعمال ایذایی و زور به مردم و سرزمین ها مسلط می گردد. فتح قلوب مردم و کشورها را با عوام فریبی و دروغ انجام می دهد. به عبارتی، با همراه ساختن مردم با خویش به اهدافش می رسد.

او به آنها می بخشد، حوایجشان را برآورده می سازد، برایشان کارهای خارق العاده می کند و در نتیجه مردم همراهش می شوند و البته باید متذکر شد که فتنه های آرام و بدون شورش و خون ریزی بسیار عمیقتر و تأثیرگذارتر و صد البته خطرناکتر از مقابله ها و برخوردهای خشن هستند و شاید به همین دلیل باشد که پیامبر اکرم (ص) از فتنه دجال به خداوند استعاذه نمودند. ایشان حتی امت خویش را از این فتنه نیز بر حذر می داشتند: «از روزی که خداوند/ولاد

همیشگی برای شناسایی جریانهای حق و باطل بدون مصداق یابی مدنظر ائمه معصومین بوده است.

رمزگشایی آنتی کریست

عدد هفت به طور سنتی عددی مقدس است، زیرا عدد کامل تلقی می‌شود، اما هر وقت یکی از آن کسر شود؛ شش، به وضع مخالف در می‌آید. عدد ۶۶۶ ظاهراً نمایانگر مرد معصیت؛ یعنی ضد مسیح است (Gasber, 1995: 213).

با همین توجیه بسیاری جانور کتاب مکاشفه یوحنا را منطبق بر ضد مسیح دانسته‌اند. وحش را یوحنا چنین توصیف کرده است: «در این وقت جاندار عجیب دیگری دیدم از زمین آمد. دو شاخش مثل شاخ‌های بره بود و صدای وحشتناکش مثل صدای ازدها، ... پیش چشمان همه دست به معجزات باور کردنی می‌زد؛ مثلاً از آسمان آتش به زمین می‌آورد، بزرگ و کوچک و فقیر و غنی را، برده و آزاد را وادار می‌ساخت روی دست یا پیشانی خویش علامت مخصوصی را خالکوبی کنند. هیچ کس نمی‌توانست شغلی به دست آورد یا چیزی بخرد، مگر اینکه علامت مخصوص این جاندار؛ یعنی اسم یا عدد او را بر خود داشته باشد. این خود معمایی است و هر که با هوش باشد، می‌تواند عدد جاندار را محاسبه کند. این عدد، اسم یک انسان است و مقدار عددی حروف اسم او به ۶۶۶ می‌رسد» (مکاشفه یوحنا، باب ۱۳: آیات ۱۱-۱۸).

این مفهوم داشته است. از آن هنگام ویژگی‌های دائمی این چهره توصیف شده است که او در قالب حاکمی مقتدر در رأس سپاهیان عظیم ظاهر شده است، سه تن از حکام را نابود کرده و افراد مقدس را آزار و اذیت نموده است و معبد خدا را ویران خواهد کرد (See: Encyclopedia of Britanica, 1995: 450).

نام ضد مسیح به صراحت در کتاب مقدس آمده، اما مشخصات او دقیقاً بیان نشده است. «دروغگو کیست؟ جز آنکه مسیح بودن عیسی را انکار کند. آن ضد مسیح است که پدر و پسر را انکار کند» (رساله اول یوحنا، باب ۲: آیه ۲۲).

«شنیده اید که ضد مسیح می‌آید. الحال هم ضد مسیحیان بسیار ظاهر شده‌اند» (رساله دوم یوحنا، باب ۱: آیات ۶-۷).

همان گونه که ملاحظه می‌شود، هیچ نام خاصی به ضد مسیح اطلاق نشده و از این نظر ابهام بسیاری در این موضوع مشاهده می‌گردد. تقریباً شبیه آنچه در دجال اسلام بینم، صیاد بن صید نامی است که در اکثر روایات از آن نام برده شده است، اما خیلی بعید است که نام حقیقی دجال این باشد؛ بیشتر به نظر می‌رسد که این نام ناظر به رمز است و حضرات معصومین از بردن نام صریح او خودداری فرموده‌اند. سکوت اکثر علمای علم کلام و حدیث در خصوص نام دجال می‌تواند مؤید این مطلب باشد. چنانکه از بودن نام صریح سفیانی، یمانی و نفس زکیه هم تا حدودی اجتناب فرموده‌اند. شاید حالت هوشیاری

اذهان مردم آن دوره، نگرانی بزرگی در قالب وحشت از سقوط اورشلیم و مصایبی که به واسطه شکنجه‌های نرون امپراتور روم کشیده بودند وجود داشت (Webster's Encyclopedia, 1968: 223).

یوحنا ی ق‌دیس یکی از رهبران کلیسای قرن اول میلادی بود که به دلیل ایمانش به عیسی مسیح (ع) به جزیره ای خشک به نام پطموس تبعید شده است (Borricke: 1969: 176). یوحنا در همان آیات ابتدایی باب اول درباره آنچه بیان خواهد کرد، گفته است: «این کتاب متعلق به عیسی مسیح (ع) است. از وقایعی پرده بر می‌دارد که به زودی رخ خواهد داد. خدا به مسیح اجازه داد این وقایع را در یک رویا برای خدمتگذار خویش، یوحنا فاش کند. بعد فرشته‌ای از آسمان آمد تا معنی این رویا را برای او تعریف کند. یوحنا هم تمام اینها را نوشت؛ یعنی هر آنچه خدا و عیسی مسیح فرمودند و هر آنچه که خود دید و شنید» (مکاشفه یوحنا، باب ۱: آیات ۱ - ۲).

یوحنا ی ق‌دیس مکاشفه را برای تشویق و روحیه بخشیدن به جامعه جوان مسیحیت تألیف کرد و از جانب دیگر او به خوبی با سنت یهودی و با ویژگی خاص زبان عبری آشنا بوده است. الفبای عبری مانند الفبای یونانی به ترتیب مقدار آن دو برابر می‌شود.

A ← ۱ B ← ۲ C ← ۴ و ...

پس هر واژه دارای ارزش عددی است و با جمع مقدار عددی حروف تشکیل دهنده آن به راحتی قابل محاسبه است. کتاب مکاشفه در دوره ای پرهیاهو که حکام مستبد بسیاری سعی در به دست گرفتن قدرت داشتند، نگاشته شد. در طول تاریخ کاربرد این روش

همان گونه که ملاحظه می‌شود، توضیحاتی که درباره این جاندار و خصوصاً اسم او داده شده است، بسیار مبهم و البته راز آلوده است. یوحنا تصریح دارد که مقدار عددی حروف اسم وحش که به عدد وحش معروف است ۶۶۶ است.

اساساً فقط این مطلب نیست که در مکاشفه یوحنا به صورت رمزی نگاشته شده است. چون این بخش از عهد جدید درباره وقایع آخر الزمان است، با بقیه فصول کتاب مقدس تفاوت دارد، زیرا نه موعظه و نه بازگویی تاریخ است، بلکه شرح رویدادهایی است که در آینده اتفاق خواهد افتاد.

راز آلودگی مکاشفات یوحنا

مرجع و منبع مهم درباره شرح وقایع آخر زمانی در دین مسیحیت، مکاشفات یوحناست. مکاشفه یوحنا، آخرین قسمت عهد جدید است که عمده‌تاً مجموعه‌ای از مکاشفات و بصیرت‌هاست. اکثر مطالب در مکاشفات یوحنا مربوط به آینده است، اما باید توجه داشت که اکثر قسمت‌های مکاشفه به زبان سمبلیک و استعاره است و مفاهیم عمیقی در این بخش از عهد جدید نهفته است. با این توضیح روشن می‌شود که چرا بیشتر از هر جایی رد پای ضد مسیح را باید در مکاشفه یوحنا جست (هلی، [بی تا]: ۷۴۰).

مفاهیم مطرح شده در مکاشفه یوحنا با وحشت و فاجعه در آخر الزمان و نبرد نهایی با نیروهای اهریمنی سرو کار دارد. در این نبرد، نیروی الهی پیروز می‌شود و بهشت زمینی نوین بنا خواهد شد. در

۱- کسینجر KISSINGER

$$۹۰+۸+۲۰۰+۲۰۰+۱۰+۵۰+۳+۵+۱۰۰ = ۶۶۶$$

۲- مردمان اروپای غربی LATINMAN

(LATEINOS)

$$۳۰+۱+۳۰۰+۵+۱۰+۵۰+۷۰+۲۰۰=۶۶۶$$

۳- چین CHINA

$$۶۰۰+۵+۱۰+۵۰+۱ = ۶۶۶ \text{ (همان، ۴۰۲)}$$

عده‌ای نیز بارکد را بر روی اجناس و کارت‌های شناسایی و اعتباری همان عدد وحش می‌دانند. همان گونه که پیش از این ذکر کردیم، در کتاب مکاشفه آمده است: هیچ کس توان خرید و فروش و یافتن شغلی را ندارد، مگر اینکه این عدد وحش را داشته باشد. اگر بارکد در جایگاه آنتی کریست قرار بگیرد، پس قابلیت تلقی جریانی آن قوت خواهد یافت، زیرا کتاب مقدس مشخصات دقیق ضد مسیح را بیان نکرده است و شورای کلیسا هم سعی داشته ذهن جامعه را به این قسمت از مکاشفات یوحنا ببرد که الحال دجالان بسیار ظاهر شده اند (Hinnelss: 1986: 170).

انگاشته امروزی جامعه مسیحیت به ضد مسیح پیروان کلیسای انجیلی آمریکا که حدود یک چهارم جمعیت این کشور؛ یعنی هفتاد میلیون نفر را تشکیل می‌دهند مهم‌ترین خاستگاه نظری راست گرایان مسیحی هستند. اوانجلیست‌ها نظر بسیار ویژه‌ای نسبت به ضد مسیح دارند (Adler: 1972: 23).

جری فال ول، از کشیشان تبشیری آمریکا تلاش کرده‌است تا هویت ضد مسیح را مشخص کند. او می‌گوید: «در ذهن میلیون‌ها مسیحی این اعتقاد راسخ

رمز گونه در مقتضیات سیاسی آشکار بوده است. هر گونه انتقادی از حکومت قدغن بوده و هر انتقاد و خرده گیری مجازات اعدام و شکنجه داشته است. عده‌ای نمی‌خواستند سکوت کنند و در عین حال نمی‌توانستند حرفشان را با آزادی بزنند. پس کاربرد نمادهای سِرّی یا پیام‌های رمزی را فرا گرفتند. قابلیت ویژه الفبای عبری به راحتی خویش را در اختیار کاربرد چنین نماد رمزی قرار داد (Carpenter, 1890: 237).

همین حالت رمز و به ویژه عدد ۶۶۶ و سوسه یافتن مصداق شخص ضد مسیح را به دنبال داشته و بر این اساس است که تلاش‌های بسیاری برای رمزگشایی این عدد صورت گرفته است. تقریباً ۲۰۰۰ سال است که گشودن رمز این عدد و دست یابی به نام حقیقی ضد مسیح فکر بشر را به خویش مشغول کرده‌است. مخصوصاً پاپ‌ها و پادشاهان اروپا هنگامی که با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کردند، این عنوان را به یکدیگر نسبت می‌دادند. برای مثال «ولین بار مارتین لوتر پس از اینکه در برابر کلیسای کاتولیک قیام کرد و مورد تکفیر پاپ قرار گرفت، دستگاه پاپی را دجال نامید».

این رمزگشایی به اندازه‌ای مورد توجه بوده و علاقه به دست یابی به مصداق مشخصی برای این مفهوم روز افزون گشته‌است که همواره در هر عصر و زمان عده‌ای به نام دجال معرفی شده‌اند و البته، ارزش عددی حروف اسم آنها هم همواره مدنظر بوده است.

دو از نظر نام ابهام دارند و البته، ابهام ضد مسیح بسیار بیشتر است.

هر دو ضدیت مستقیم با خداوند دارد. دجال در اسلام صراحتاً اعلام «انا ربکم الاعلی» می‌کند، اما ضد مسیح اعلام مسیح بودن دارد.

روند فتنه دجال در اسلام با صراحت و روشنی بیشتر اعلام و معرفی شده است، اما اعمال و کارکرد ضد مسیح با رمز بیان شده است. البته، شایان ذکر است آنچه درباره کارکرد و اعمال هر دو بیان شده، خارق العاده است.

تفسیر نمادین مفاهیم دینی

در این بخش درصدد هستیم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا باید به معنای ظاهری روایات آخر الزمانی اکتفا و بسنده کنیم یا می‌توانیم به تأویل آنها پردازیم؟

همیشه دو ادعا در کنار هم و به موازات هم به حیات خویش ادامه می‌دهند:

۱- اصرار به ظاهر این مسائل و دعوت به صبر و انتظار تا گذشت زمان، همه این امور را با همه جزئیاتش برای ما آشکار کند.

۲- اصرار بر تأویل مطالب مطرح شده.

هر یک از این موارد، نتایج خاص خویش را به دنبال خواهد داشت.

برداشت سمبلیک از احادیث و روایات و مفاهیم دینی و آخر الزمانی، در عین حال که مشکلات زیادی را حل می‌کند و پاسخ‌گوی بسیاری از شبهات است؛

وجود دارد که مسیح همیشه دشمنانی داشته است و در حال حاضر نیز در میان ما هستند» (همانجا).

به نظر او نمی‌توان قدرت ضد مسیح را از طریق بررسی قدرت رهبری و فرماندهی‌اش تصور کرد. ضد مسیح، دارای نفوذ گسترده است، قدرت جادویی فوق العاده‌ای دارد و چنان حاکمیتی بر جهان خواهد داشت که هیچ قدرت و جریانی نمی‌تواند به آن برسد. نکته قابل تأمل درباره آنتی کریست، این است که شیطان به او کمک می‌کند (Barkun, 1994: 270).

براساس باور برخی مسیحیان امروزی، شکل گیری حکومت ضد مسیح نزدیک است که بر اثر آن دیکتاتوری سیاسی و اقتصادی شدیدی حاکم خواهد شد، حکومت او هفت سال به طول می‌انجامد و دوره رنج بزرگ آغاز خواهد شد. در نیمه دوم هفت سال علیه اسرائیل اقدام خواهد کرد که به این ترتیب مجموعه گناهان بشر کامل شده و دوره بی‌سابقه‌ای برای آزار یهود آغاز می‌شود (ر.ک. H.Kah: 1992: 103-140).

با توجه به مطالب فوق می‌توان به جمع بندی زیر رسید:

۱- ضد مسیح حقیقتی انکارناپذیر در باور مسیحیان است.

۲- مسیحیان سعی در رمزگشایی نام او و تعیین مصداق برای این مفهوم داشته اند.

اکنون به بررسی جریانی یا شخصی دجال در اسلام می‌پردازیم و در ضمن، به صورت خلاصه جمع‌بندی می‌کنیم که دجال در اسلام و مسیحیت هر

دجّال شخص یا جریان؟

بر این اساس و با پذیرش این مسأله وبا توجه به صفات و ویژگی جسمانی و عملکردی که برای دجّال ذکر شده است، می‌توان دجّال را شخص معینی ندانست. به عبارت دیگر این مفهوم می‌تواند به یک جریان اشاره داشته باشد که با تأویل ویژگی‌های جسمانی، بسیاری از ابعاد این جریان مشخص می‌شود. به بیان دیگر، اگر خصوصیات ذکر شده درباره دجّال را سمبلیک تفسیر کنیم، دجّال دیگر شخص نیست، بلکه یک جریان است. جریانی که ضدیت آن با جریان خدایی و الهی منجی آخر الزمان مشهود است و در ضمن او دعوی خدایی دارد.

با این توصیفات و با توجه به پیشرفت علم و تغییر سبک زندگی بشر و افزایش سرعت در همه جزئیات زندگانی انسان و قابلیت تطبیق با وسایل امروزی که در دسترس بشر است، مسائل مرتبط با دجّال قابل توجیه و تأویل است.

مسائل مرتبط با او مانند اوضاع ظاهر، قیافه، ادعاها و کارها و اعمالش عجیب و خارق العاده نیست؛ مثلاً دعوی خدای این جریان در متن آن نهفته است که در ادامه به آن می‌پردازیم؛ جریانی که بر دجّال می‌تواند منطبق گردد، نظام سرمایه داری و لیبرال غرب است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۹۸).

برای مثال:

(۱) او یک چشم دارد، یا یکی از چشم هایش معیوب است، تفسیر می‌شود به اینکه این یک

راه را برای هر گونه توجیه و تأویل باز می‌کند و اسلام نیز ضررهای بسیاری از این طریق متحمل شده است؛ مثلاً فرقه‌های سیاسی چون اسماعیلیان و قرمطیان باطنی گرا، دست به این کار می‌زدند و نهایت سوء استفاده را از این عمل نیز می‌نمودند و البته، حربه برای سوء استفاده آنها نیز همین تأویل آیات و روایات بود.

همین تجربه های تلخ تاریخی و ضررهای غیر قابل جبران بر پیکر اسلام است که به ما این اجازه را نمی‌دهد به هر مفهومی از مفاهیم مذهبی شکل سمبلیک بدهیم، زیرا این امر به تفسیر به رای منجر خواهد شد.

اما از طرف دیگر، جمود و اصرار بر مفاهیم ظاهری الفاظ در جایی که قراین عقلی و نقلی در کار است، نیز صحیح نیست و موجب دور افتادن از مقصود و مفهوم اصلی سخن است (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۱۹۰). بنابراین، با توجه به جوانب فوق، تفسیر نمادین از مفاهیم دینی نه کاملاً مطرود و نه کاملاً مقبول است، بلکه باید به قرائت و نشانه‌های عقلی و نقلی در هر زمینه توجه دقیق داشت. با توجه به آنچه درباره دجّال آمده، بالاخص ویژگی‌های ظاهری او به نظر می‌رسد که درباره دجّال می‌توانیم برداشتی نمادین داشته باشیم.

در ضمن، درباره مسائل و مفاهیم مذهبی که توسط معصومین - علیهم السلام - بیان شده است این نکته حایز اهمیت است که همواره به زبان و لفظ مردمان همان عصر و زمانه بیان شده است.

(۵) دجال عمری طولانی دارد و از زمان حضرت رسول تا به الان وجود داشته است: نوعی تفکر سرمایه داری همراه با استثمار است که از زمان حضرت رسول بوده است. اتفاقاً این مسأله‌ای است که فرضیه جریان بدون مفهوم دجال را تشدید می‌کند، نه به این معنا که طولانی بودن عمر انسان با محدودیت روبه رو باشد زیرا این مسأله در جای خویش بحث و اثبات شده است، بلکه با توجه به این فرمایش حضرت رسول (ص) که فرمودند: «ما بین خلقت انسان تا روز قیامت امری و فتنه‌ای بزرگتر از دجال نیست» (بخاری، ۱۴۲۲ ه.ق: ج ۸/۹۰)؛ گویا دجال حرکتی فکری است که با حق عداوت داشته و همیشه با همه توان قصد ممانعت از اجرای احکام و اصلاحات الهی را دارد.

(۶) او در دریاها فرو می‌رود؛ دیگر مسأله‌ای خارق العاده نیست، زیرا زیر دریایی‌ها در این عصر متکلف همین امر هستند.

(۷) پیش روی او کوهی از دود است؛ می‌تواند تفسیر به این شود که مقابل او کارخانه‌های عظیم صنعتی است؛ گو اینکه پیشاپیش آن تحول و پیشرفت عظیم صنعت است.

(۸) و پشت سرش کوه سفیدی است که مردم آن را مواد غذایی می‌بینند؛ مردم دنبال مواد غذایی سالم هستند، اما نظام سرمایه داری با توجه به زندگی مادی و سریع زمانه حاضر، با فراهم کردن فست فودها که حقیقتاً بسیار مضر، اما ظاهراً رفع کننده نیازهای روزانه و بسیار خوشمزه هستند، دست

چشم، اقتصاد است و در زندگی مادی فقط یک بُعد از زندگی مدنظر است (همان، ۲۰۰).

(۲) هنگام ظهورش مردم گرفتار قحطی و کمبود مواد غذایی هستند؛ دجال همان نظام سرمایه داری است که عامل همه نابسامانیهاست. شکست این سیستم با توجه به بحران اقتصادی و همه جانبه در غرب مادی قابل تأمل است. بسیاری از افراد طبقات متوسط جوامع غربی و آمریکا با از دست دادن شغل و خانه و کاشانه خویش محتاج مایحتاج روزانه خویش هستند و این نیازها را از طریق بنگاههای خیریه رفع می‌کنند.

(۳) درباره ادعای الوهیت و خدایی که می‌کند و می‌گوید من کسی هستم که آفریده یا می‌آفریند؛ این یکی از ویژگی تمدن علمی و مادی غرب است، چون شرق و غرب را با وسایل ارتباط جمعی و مادی تصرف کرده است؛ انسان را از متافیزیک و خدا دور کرده و زمام اختیار بشر را به دست گرفته است. با انواع اکتشافات و فن آوری های گوناگون، اعم از ورود به عرصه بی نهایت ریزها (نانو) و تسخیر فضا و تحقیقات فضایی، نوعی از بی نیازی از خدا را در درون خویش احساس می‌کند.

(۴) هیچ زمینی باقی نمی‌ماند، مگر اینکه آن را از زیر پای خویش درگذراند: نوع تفکر مادی غرب همه زمین را تحت تأثیر خویش قرار داده است. تقریباً هیچ جایی در زمین نیست که این تفکر در او نفوذ نکرده باشد.

به فریب بشر زده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ۲۰۰).

۹) مرکب او سفیدست و هر گامش یک میل است: با وسایل تندرو و مافوق صوت عصر حاضر، دیگر این موضوع خارق العاده نیست و کاملاً قابل تطبیق است.

۱۰) با صدای بلند خویش چنان ندا در می‌دهد که از مشرق تا مغرب صدایش شنیده می‌شود: شاید ناظر به وسایل ارتباط جمعی عصر حاضر باشد که فراخوان احزاب، دسته‌ها و گروه‌ها در هر جای دنیا که باشند به گوش حامیان و طرفدارانشان می‌رسد. وسایلی مانند ماهواره، شبکه‌های تلویزیونی جهانی و در فضای سایبر و مجازی به وسیله شبکه جهانی اینترنت و پایگاههای رادیویی و ...

همان طور که ملاحظه می‌شود، می‌توان با تفسیر سمبلیک و تأویل ویژگیهای مفهوم دجال، از آن به عنوان یک جریان ضد حق که مقابل حکومت انقلابی منجی آخر الزمان می‌ایستد، تعبیر کرد.

بنابراین، درباره دجال به عنوان یک جریان یا یک شخص معین با مصداق شخصی خاص چند احتمال را ذکر می‌کنیم:

۱- نام شخص معینی نیست. هر کس با ادعای پوچ و بی اساس و یا حيله و نیرنگ در صدد فریب مردم باشد و بدین وسیله قصد ایستادگی در برابر نیروی انقلابی و اصلاحگر منجی آخر الزمان را داشته باشد، دجال است. دجال صفتی برای این

اشخاص است. بر اساس این تفسیر، دجال‌ها می‌توانند متعدد باشند و ویژگی‌هایی که برشمردیم و تفسیرش را بیان کردیم، بر آنان منطبق باشد.

۲- کنایه از جریان مادی گرای غرب است و اساساً مصداق شخصی خاصی ندارد.

۳- فرد معین و مشخصی است که یک مصداق دارد. البته، این احتمال بسیار ضعیف است، زیرا همان گونه که پیش از این بیان کردیم، ویژگی جسمانی و عملکردی مفهوم دجال که در روایات وارد شده است، مطابقت چندانی با ویژگی‌های یک انسان ندارد، بلکه به نظر می‌رسد بیشتر بر ابزار تکنولوژیک یک جریان دلالت دارد.

مصادیق دجال

آنچه به عنوان مصداق برای دجال می‌توان بیان نمود، نظام سرمایه داری و لیبرال است؛ حتی درباره ضد مسیح هم تلقی جریانی نظام سرمایه داری دارای قوت است، زیرا همان گونه که پیش از این ذکر کردیم، با توجه به این رمز در مکاشفات یوحنا که خرید و فروش و یافتن شغل منوط به در دست داشتن عدد وحش ۶۶۶ است، زیرا اگر مقصود از این عدد بارگد باشد، محصول نظام سرمایه داری است.

در ضمن، یکی از نمادهای مورد استفاده شیطان پرست‌ها FFF است. عده‌ای بر این باورند که FFF همان ۶۶۶ است، زیرا F ششمین حرف از حروف زبان انگلیسی است که با این توضیحات آنتی کریست

باز هم جریانی باطل است بر ضد حق پرستی
(Barkun, 1994: 103).

فرجام دجال

روایات فریقین پیرامون موضوع از میان بردن دجال را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: ۱- دسته‌ای از روایات امام عصر-علیه السلام- را از میان برنده دجال معرفی می‌کند؛ برای مثال، «القائم الذی یقوم غیبه فیقتل الدجال» (صدوق، ۱۴۲۲.ه.ق، ۳۳۵/۲) و یا از حضرت سجاد (ع) نقل است که فرمودند: «المهدی الذی یقتل الدجال» (همانج) ۲- دسته‌ای دیگر از روایات فاعل قتل را به حضرت عیسی نسبت داده‌اند. برای نمونه: «... و یقتله عیسی ابن مریم» (اربلی، ۱۴۲۱.ه.ق، ۲۷۳/۳).

در جمع این روایات با توجه به اعتقاد مسلمانان به بازگشت حضرت عیسی (ع) و مقام وزارت ایشان در حکومت آینده جهان به رهبری امام زمان باید گفت که هر دو دسته روایات قابل اعتنا و پذیرفتنی است. به عبارت دیگر، دسته اول روایات از میان بردن دجال را به رهبر این حکومت جهانی و دسته دوم به وزیر این حکومت انتساب می‌دهد.

نتایج مترتب بر تطابق دجال و ضد مسیح

۱- در الهیات اسلامی و مسیحی، یک مفهوم مشترک در ضدیت با جریان الهی و انقلابی منجی آخر الزمان، قد علم خواهد کرد که در مآثورات

اسلامی به نام دجال و در منابع مسیحی به نام ضد مسیح (آنتی کریست) نامیده می‌شود.

۲- دجال در اسلام ادعای خدایی می‌کند و ضد مسیح در مسیحیت مدعی مسیح بودن دارد و در واقع، مسیح بودن حضرت عیسی را انکار می‌کند.
۳- هر دوی این مفاهیم از نظر نام ابهام دارند، اما ابهام ضد مسیح با توجه به عدد وحش (۶۶۶) بیشتر است و به همین دلیل، تلاش برای رمزگشایی از این عدد سال‌هاست دغدغه جامعه کلامی مسیحیت است؛ به گونه‌ای که در طول تاریخ به دنبال معرفی مصداق برای این مفهوم بوده‌اند.

۴- کارکرد دجال در منابع دینی با جزئیات بیشتری بیان گردیده است. شرایط زمانی و مکانی خروج او و فعالیت‌های او تصویر دقیقتری نسبت به آنچه درباره ضد مسیح در اناجیل آمده است، در اختیار ما قرار می‌دهد تا جایی که به صراحت درباره قاتل او سخن به میان آورده است.

۵- تلقی جریانی درباره این دو مفهوم، از نکات مشترکی است که با توجه به قرائت به آن اشاره گردید. جریان سرمایه‌داری درباره هر دو مفهوم قابلیت انطباق دارد، لکن از آنجا که این مباحث مرتبط با وقایع آینده است، اظهار نظر قطعی درباره آن صحیح نیست.

منابع:

- انجیل
- قرآن کریم

- ۱- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۸). *لسان العرب*، بیروت: انتشارات دار الاحیاء.
- ۲- اربلی، علی ابن عیسی. (۱۴۲۱). *کشف الغمه فی المعرفه الائمه*، بیروت: دارالاصفاء.
- ۳- ابن حماد، نعیم. (۱۴۲۳). *الفتن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴- بخاری، محمد ابن اسماعیل. (۱۴۲۲). *صحیح*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ۵- تونه‌ای، مجتبی. (۱۳۸۴). *موعودنامه (فرهنگ الفبایی مهدویت)*، قم: میراث ماندگار.
- ۶- حسینی دشتی، سید مصطفی. (۱۳۶۹). *معارف و معاریف؛ اعلام و اصطلاحات اسلامی*، قم: انتشارات موسسه اسماعیلیان.
- ۷- سید حیدر کاظمی، سید مصطفی. (۱۴۱۰). *بشاره الاسلام*، تحقیق داوود میرصابری، تهران: موسسه بعثت.
- ۸- شفیع سرورستانی، اسماعیل. (۱۳۸۲). *پیش گویی ها و آخر الزمان*، تهران: موسسه موعود.
- ۹- صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۲۱). *منتخب الاثر*، قم: انتشارات معصومه.
- ۱۰- صدوق، محمد ابن علی. (۱۴۲۲). *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- ۱۱- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱). *کتاب الغیبه*، قم: موسسه معارف اسلامی.
- ۱۲- فاطمیان، علی. (۱۳۸۳). *نشانه های پایان*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۳- کورانی، علی. (۱۴۱۱). *معجم الاحادیث المهدی (ع)*، قم: معارف الاسلامیه.
- ۱۴- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۷۲). *بحار الانوار*، تهران: انتشارات اسلامی.
- ۱۵- نیشابوری، مسلم. (۱۳۹۸ ه.ق). *صحیح*، بیروت: دارالفکر.
- ۱۶- مفید، محمد بن نعمان. (۱۳۴۶). *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی.
- ۱۷- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۶). *حکومت جهانی مهدی (ع)*، قم: مدرسه الامام علی ابن ابیطالب.
- ۱۸- نعمانی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲). *کتاب الغیبه*، تحقیق فارس حسون کریم، قم: [بی نا].
- ۱۹- هاکس، جیمز. (۱۳۴۹). *قاموس کتاب مقدس*، تهران: [بی نا].
- ۲۰- هلی، هنری. [بی تا]. *راهنمای کتاب مقدس*، مترجم جسیکا بابائیان، تهران: انتشارات پاپلشیر.

21-Adler, selig, (1972) *American and Holyland*, Newyork.

22-Barkun, Micheal, (1994) **Religion and God**, London chapel Hill.

23-B. Norton, peter, (1995) **Encyclopedia of Britanica**, U.S.A.

24-BoRick, John, (1969) **the new testament Era**, London, Atc Black.

25-Carpenter, J. E, (1890) **The History of religion in theological study**, London, Black Press.

26-Gary, H.kah, (1992) **En Route to Grobal occupation** U.S.A, Huntington House.

27-Hinnells, John, (1986) **Penguin dictionary of religious London**, Black Press.

28-M. Adams, Luis, (1968) **Webster's Encyclopedia**, U.S.A. Book Inc.

نسبت بین الهیات و تاریخ در آراء ولفهات پانن برگ

زینب سالاری * مجتبی زروانی **

چکیده

یکی از مباحث مهم الهیات جدید مسیحی نسبت ایمان و تاریخ است. سرآغاز این بحث به نقد تاریخی کتاب مقدس باز می‌گردد. آنچه انگیزه پرداختن به تاریخ و نسبت آن با ایمان را به وجود آورده است، ارتباط میان الوهیت (به مثابه یک واقعیت) و دنیایی است که آن را حوادث تاریخی می‌سازد. پانن برگ تحت تاثیر سنت ایده آلیسم آلمان و تفکر فلسفی هگل در باب تاریخ و نیز فضای نقد تاریخی، الهیات مسیحی را در متن مباحث تاریخی مدرن قرار داد و با مواجهه‌ای انتقادی از منظر الهیات به بررسی آن پرداخت. پانن برگ در این راستا می‌کوشد، با ارائه تفسیری هرمنوتیکی از مسأله انکشاف الهی یا وحی متناسب با تفکر تاریخی مدرن، از الهیات مبتنی بر تاریخ رستگاری به الهیات تاریخی روی آورد.

واژه‌های کلیدی

پانن‌برگ، الهیات تاریخی، الهیات مسیحی، نقد تاریخی.

طرح مسأله

الهیات پیشامدرن به تبع شرایط حاکم، تصویری از نگرش و رویکرد تاریخی نداشتند و نحوه تفکر، صرفاً متافیزیکی بود، اما در الهیات مدرن این مبحث

یکی از مباحث مناقشه برانگیز الهیات مسیحی در قرن بیستم، ارتباط میان ایمان و تاریخ است. در

جای خود را تثبیت کرده است. سرآغاز این بحث به نقد تاریخی کتاب مقدس و به کارگیری روش انتقادی - تاریخی در آن باز می‌گردد. دو نمونه مهم در به کارگیری این روش، یکی در مسأله عیسای تاریخی بود که واکنشی به مسیح شناسی کلیسا محسوب می‌شد و دیگری بحث‌هایی در باب دامننه و گستره زمانی که بر اساس روش تاریخی - انتقادی قیام و احیای مجدد عیسی مسیح در آنها ممکن و قابل دستیابی می‌گشت. هدف این نوشته، پرداختن به موضوع روش انتقادی - تاریخی و تاثیرات آن در الهیات مسیحی نیست. آنچه انگیزه پرداختن به تاریخ و نسبت آن با ایمان را به وجود آورده است، ارتباط میان الوهیت به مثابه یک واقعیت و دنیایی است که آن را حوادث تاریخی می‌سازد. در این حوزه از بحث می‌توان سه شخصیت را پیشرو نامید: ارنست ترولتش^۱، رودلف بولتمان^۲ و ولفهارت پانن برگ^۳. هر یک از سه شخصیت یاد شده رهیافت فکری متفاوتی را خلق کردند. رهیافت نخست که به کاربرد تاریخی گری در مسیحیت باور داشت، از آن ترولتش است. او اعتبار روش تاریخی - انتقادی را که فان رانکه^۴ در قرن نوزدهم بنا نهاد، پذیرفت. ترولتش در مقاله‌ای با عنوان "روش جزمی و تاریخی در الهیات" که در سال ۱۹۸۹ به چاپ رسید، به سه عنصر اساسی روش جدید تاریخی اشاره می‌کند (See: Drescher, 1992:70-72). این سه عنصر عبارتند: از اصل نقادی

(Criticism)، اصل تمثیل (Analogy) و اصل تلازم (Correlation). ترولتش با کاربرد این اصول در مسیحیت، نسبت گرایی را در مسیحیت پذیرفت. به باور او، مسیحیت به حوزه تاریخ دینی و بشری به طور عام تعلق دارد و نمی‌تواند مدعی حقیقت مطلق باشد. اگر بخواهیم بر خصلت قطعی و نهایی مسیحیت تأکید کنیم، چاره‌ای جز این نداریم که آن را درون یک فرهنگ تاریخی خاص محصور کنیم؛ یعنی مسیحیت تنها برای ما مسیحیان، نهایی و نامشروط خواهد بود. ارتباط با تاریخ و دست کشیدن از وجه مطلق و ورود به حوزه نسبت برای مسیحیت این امکان را فراهم می‌آورد که نامعقول و غیر قابل فهم نباشد. کسی می‌تواند مسیحی باشد که مسیحیت را بخشی از تاریخ گسترده تر نوع انسان منظور کند (نک. جان مک کواری: ۲۲۹). اهمیت ترولتش در آن است که وی روش تاریخی - انتقادی را در ردیابی اهداف خداوند در حوادث تاریخی به کار برد. نکته‌ای که چالش سختی را در میان متألّهان مسیحی همزمان و بعد از او پدید آورد. بولتمان اصل بررسی تاریخی مورد نظر ترولتش را پذیرفت، اما در پی آن بود تا ایمان را از موشکافی‌های چنین بررسی‌ای حفظ کند. راه حفظ ایمان از نظر بولتمان با این فرض محقق می‌گشت که دنیای حوادث تاریخی و ممکن الوجودها را با واقعیت الهی متفاوت بدانیم. بنابراین، با جدایی میان قلمرو ایمان و قلمرو تاریخ، ایمان از ابهام و عدم قطعیت حاصل از نقد تاریخی مصون می‌ماند (نک. تفکر دینی در قرن بیستم، جان مک

1-Ernest Troeltsch

2-Rudolf Bultman

3-Wolfhart Pannenberg

4-Von Ranke

صرفاً پرداختن به دیدگاه‌های پانن برگ در نسبت متقابل الهیات و تاریخ است که در ابتدا زمینه‌های فکری و ابعاد بررسی وی در این خصوص را مرور خواهیم کرد و در نهایت، آرا وی در این زمینه را شرح خواهیم داد.

توجه به جایگاه تاریخ در الهیات مسیحی و نسبت آن با آموزه‌های کلامی مسیحیت، مهمترین بخش از آراء پانن برگ را شامل می‌شود، به طوری که بسیاری از مباحث وی در حوزه‌های دیگری، چون انسان‌شناسی و مسیح‌شناسی به منظور ایجاد بسترهای لازم برای مباحث تاریخی، پرداخت شده‌اند. توجه به اهمیت جایگاه تاریخ در الهیات، از زمان حضور در دانشگاه هایدلبرگ در سال ۱۹۵۱ و تاثیر پذیری از مقالات کارل لویت^۶ در باب ریشه‌های کلامی فلسفه تاریخ جدید و نیز تفاسیر گرهارد فون راد^۷ از عهد عتیق آغاز شد. این تجربه، پانن برگ را به این نتیجه‌گیری رساند که تاریخ آن جنبه‌ای از جهان مورد تجربه انسانهاست که بنابر شهادت ایمان یهودی و مسیحی، حضور خداوند را آشکار می‌سازد (Pannenberg, 1981) و از دیگر سو، جامعترین افق ممکن برای مباحث الهیات مسیحی را ترسیم می‌کند؛ به گونه‌ای که تمامی پرسش و پاسخ‌های کلامی و مسائل مربوط به ارتباط خدا با بندگانش و کیفیت و ماهیت آینده، تنها در چارچوب تاریخ معنا پیدا می‌کند (Koch Kurt, 1984:55). این تلقی و فهم پانن برگ از تاریخ و مسأله انکشاف الهی^۱ یا همان وحی و

کواری، ترجمه سالکی، نشر امیرکبیر، ۷۸، ص ۵۴۲). راهی که بولتمان را به تفسیر مسیحیت نزدیک می‌کرد، اگزیستانسیالیسم بود. او نمی‌توانست درستی ایمان را با ابتدای آن بر حوادث تاریخی بپذیرد. او کوشید عناصر اسطوره‌ای و تاریخی کتاب مقدس را که در جستجوی ایمان است، به زبانی که به تفسیر وجود انسان می‌پردازد، بازگرداند (نک عیسی مسیح در مسیحیت معاصر، جان مک کواری، الهیات جدید مسیحی، ص ۴۵۹). او مخالف هر نوع عینیت دادن به ایمان به مسیح بود و لازم نمی‌دانست که باید شواهد الوهیت عیسی را در حوادث تاریخی جستجو کنیم. خدا دانستن عیسی اعتراف به یک واقعیت تاریخی نیست، بلکه باور به اهمیت او برای وجود ما انسان‌هاست (همان: ۴۵۹).

از سوی دیگر، پانن برگ و مولتمان^۵ در تقابل با متألهانی چون ترولتش و بولتمان که به تمایز قطعی میان حوادث تاریخی و ایمان نظر داشتند و با قبول نسبی‌گرایی در حوزه الهیات مسیحی که حاصل پذیرش روش نقادی تاریخی در مطالعه مسیحیت و کتاب مقدس است (ترولتش) و نفی مطلق انگاشتن گزاره‌های دینی مسیحی و تفسیر وجودی کتاب مقدس و بی ارتباط دانستن حوادث تاریخی با توجیه ایمان مسیحی (بولتمان)، عکس العمل نشان دادند، این دو بر وحدت بنیادین قلمرو ایمان و قلمرو ممکنات تاکید می‌کردند. البته، رهیافت این دو متأله به مسأله یاد شده یکسان نبود و هدف این مقاله نیز

که مهمترین دستاویز پانن برگ در مباحث مربوط به الهیات تاریخی است.

پانن برگ در رویکرد تاریخی خود به الهیات، تاکید فراوانی نیز بر پیوند این مسأله با شخص عیسی مسیح و واقعه رستاخیز دارد. این تاکید به میزان زیادی متأثر از آراء کارل بارت،^{۱۰} متأله پرآوازه سوئیسی است. بارت در فضایی به ارائه دیدگاه‌های خود پرداخت که سرخوردگی از الهیات لیبرال منسوب به شلایرماخر و پیروان او به اوج خود رسیده بود، چرا که به زعم برخی متفکران، شلایرماخر در حقیقت مسیحیت را تا حد تجربه‌ای دینی تنزل داده و آن را به موضوعی بشر محور- و نه خدا محور- تبدیل نموده بود. بارت به شدت به مقابله با این رویکرد پرداخت و معتقد بود با تاکید بر دیگر بودگی خدا، می‌توان از بند الهیات بشر محور لیبرالیسم رهایی یافت. بر این مبنا، مهمترین و اساسی‌ترین آموزه بارت در تمامی آثارش، ضرورت جدی گرفتن انکشاف نفس خداوند در عیسی مسیح (ع) است، اما تاکیدي که پانن برگ در لحاظ مقوله تاریخ در مواجهه با الهیات دارد، علاوه بر مقابله با آراء متفکرانی چون بولتمان و ترولتش، بنابر علل دیگری نیز هست. از جمله این علل و در مواجهه با دیدگاه‌های شلایرماخر، تلاش در جهت اثبات اعتباری بین الاذهانی و فراتر از ذهنیت انسانی، برای دین است که به زعم وی تاریخ بخوبی می‌تواند این اعتبار را ایجاد کند. بر این مبنا، اتکاء به اهمیت نقش

ارتباط این دو مقوله در اینکه عرصه انکشاف نفس الهی است، به شدت متأثر از سنت ایده‌آلیسم آلمان، بویژه آراء فلسفی هگل در باب تاریخ تأثیر پذیرفته است. در سنت ایده‌آلیسم آلمان، وحی را بنابر زمینه‌های فکری متفکرانی، چون لسینگ^۸ و هردر^۹، انکشاف نفس خداوند می‌دانستند و مدعی بودند این انکشاف نفس، الزاماً هم تنها از طریق حقایق ماوراءالطبیعی چون روح القدس صورت نمی‌گیرد، بلکه به واسطه تاریخ و عقل تاریخی نیز قابل درک است (Seung Sung Oh, 2006: 129). هگل وارث این تفکر بود؛ در اندیشه وی، مقوله تاریخ و مسأله شناخت خداوند در ارتباط با یکدیگر قرار گرفتند؛ بدین نحو که به زعم هگل صورت معقول به تنهایی ضامنی استوار برای سیر تکامل تاریخ نبوده، بلکه خواست و مشیت خدای مسیحی نیز در آن دخیل است. بنابراین، از مهمترین راه‌های شناخت خدا از نظر وی، شناسایی او در پهنه تاریخ جهانی است و بر این مبنا، مسیحیت دینی است که ماهیت و ذات خدا را بر انسان آشکار کرده است و مسیحیان بدین ترتیب از رازهای خدا آگاه شده‌اند و بدینسان کلید تاریخ جهانی را نیز یافته‌اند، زیرا مشیت خدا و طرح آن را به طور قطعی شناخته‌اند (هگل گ.و. ۱۳۷۹: ۴۲-۴۶). بدین ترتیب، هگل با تفسیر خاص خود از تاریخ و پیوند آن با دیدگاه‌های مسیحی و مقوله انکشاف نفس خداوند، برداشت متفاوتی را در باب ماهیت تاریخ و ماهیت وحی و ارتباط این دو به دست داد

10-Karl Barth

8-Edmund Lessing (1729-1781)

9-Johan Gottfried Herder (1744-1803)

بر پیروی از آراء سنت ایده آلیسم آلمان، به ارائه شواهد متعددی از متون و نصوص عهد عتیق و عهد جدید پرداخته است و همزمان دیگر دیدگاه‌های موجود کلامی در این زمینه را نقد و بررسی کرده است که دیدگاه کارل بارت مبنی بر اهمیت نقش کلمه خدا در روند انکشاف نفس خداوند و همچنین دیدگاه معتقدان به انکشاف نفس مستقیم و بی واسطه خداوند از جمله آنهاست.

انتقاد از دیدگاه‌های مدرن فلسفه تاریخ، از دیگر ابعاد بررسی انتقادی پانن برگ است؛ به طوری که در این راستا درصدد ارائه قرائت و تفسیر نوینی از آنهاست؛ که به زعم وی با ماهیت و حقیقت تاریخ نیز هماهنگی و تطابق بیشتری دارد. از نظر وی مسأله محوری باور مسیحی در دوران معاصر با توجه به نقدهای تاریخی مطروحه در این دوران، این است که تاثیر خداوند در تاریخ و انکشاف نفس او در عیسی مسیح و نیز ارتباط این دو مسأله با یکدیگر را بتوان به نحوی با توجه به فضای حاکم بر تفکر مدرن قابل فهم نمود. در این راستا، پانن برگ معتقد است در دوران معاصر هیچ چیز نمی‌تواند بیش از مقوله تاریخ، ضامن حقانیت و واقعیت وجود خداوند و انکشاف نفس وی در عیسی مسیح باشد؛ هر چند تاریخ هم بدون تصور وجود خداوند فاقد انسجام و تداوم خواهد بود و ارتباطی متقابل در اینجا حاکم است. لذا پانن برگ الهیات مسیحی را در متن مباحث تاریخی مدرن قرار می‌دهد و با مواجهه‌ای انتقادی از منظر الهیات، به بررسی این آراء می‌پردازد (Kurt

(Koch, 1984: 117-118).

تاریخ در الهیات مسیحی برای پانن برگ، پناهگاه مهمی در جهت اثبات عینیت دین و فاصله گرفتن از آراء ذهنی محض در باب دین یا همان سوژکتیویسم دینی^{۱۱} است. مسأله دیگر، مواجهه با سنت هرمنوتیک رو به رشد و گسترش است که پانن برگ می‌کوشد تا در متن این سنت بدون درغلتیدن به نسبی گرایی و ذهنی گرایی، آگاهی تاریخی را بیش از پیش زنده نگه دارد و مورد تاکید قرار دهد. در این راستا، مقابله با قرائت‌های مطلقا سکولاریستی از تاریخ نیز از دیگر عوامل این تاکید به شمار می‌آید.

توجه به تاریخ در آثار پانن برگ از ابعاد متفاوتی نیز برخوردار است که شاید بتوان مهمترین ابعاد این بحث را اولاً اصرار بر ارتباط متقابل مباحث مربوط به ماهیت و محتوای تاریخ از طرفی و سنت دینی یهودی - مسیحی از سوی دیگر دانست. ارتباطی که ضرورتاً متقابل بوده، تصور یکی بدون دیگری محال است، چراکه این دو حوزه در اثبات بنیان‌های خود نیازمند یکدیگر هستند. بعد بسیار مهم دیگر که شاید بیشترین آوازه را هم برای پانن برگ در حوزه الهیات تاریخی به همراه داشته است، تاکید بر خصلت تاریخی وحی و انکشاف نفس خداوند در عیسی مسیح و واقعه رستاخیز است. از نظر پانن برگ، خداوند خود را به واسطه افعال و اعمال مهم و کلیدی، بویژه اعمالی که در تاریخ و زندگانی بنی اسرائیل و رستاخیز عیسی مسیح (ع) انجام داده است، آشکار می‌کند. وی در اثبات این دیدگاه خود، علاوه

از دیگر سو، مسأله تاریخ جهانی نیز اهمیت کلامی بسزایی برای پانن برگ دارد، چرا که در توجیه اعمال مهم و سرنوشت ساز خداوند در تاریخ به کار آمده، از آن طریق نیز شناخت غیر مستقیم او میسر می‌گردد. در اینجا به منظور آشنایی بیشتر با این مباحث، مراحل مختلف دیدگاه‌های پانن برگ در این خصوص را بررسی خواهیم کرد.

نسبت بین تاریخ و الهیات یهودی- مسیحی

پانن برگ همواره در مواجهه انتقادی با تفکر تاریخی مدرن در پی نشان دادن دلالت‌های ضمنی کلامی و دینی موجود در مفهوم تاریخ است تا بدین ترتیب تفکر وحیانی در الهیات را با تفکر تاریخی جدید وارد تعاملی انتقادی نماید. در این راستا، تلاش می‌کند تا عرصه متفاوتی از ارتباط بین تاریخ و الهیات را ترسیم نماید که قابل فهم برای عصر جدید باشد و از طرفی، با واقعیت نیز همخوانی داشته باشد. مقصود پانن برگ جدای از تشریح مفهوم مورد نظر خود از تاریخ، انتقاد از تفکر مدرن است، چراکه به زعم وی در تفکر جدید، انسان ضامن وحدت و عامل تعیین کننده در معنادگی به تاریخ معرفی شده است، در حالی که پانن برگ در انتقاد از این دیدگاه، خدامحور بودن تاریخ و در گرو امر متعال بودن وحدت آن را مطرح می‌کند (Kurt Koch, 1984: 64-66).

در راستای نیل به این تعامل دو جانبه، پانن برگ پس از توجه دادن به ابعاد متفاوتی از آراء کلامی و

اصول اعتقادی، با لحاظ این ابعاد، به بازخوانی آراء و دیدگاه‌های تاریخی می‌پردازد و سعی می‌کند این دو رویکرد را در ریشه‌ها و بنیادها، هماهنگ و منطبق معرفی نماید. به زعم وی، مهمترین عامل گمراهی تفکر تاریخی مدرن این است که از رویکرد یهودی-مسیحی که تاریخ انسانی را متأثر از الوهیت می‌داند، به مفهوم انسان به عنوان فاعلی مستقل و خود کفا در عرصه تاریخ، تعبیر کرده است. این در حالی است که طبق شواهد تاریخی، تجربه تغییرات تاریخی، همواره آگاهی انسان‌ها از افعال الهی را تحت تأثیر قرار داده است. بنابراین، ارتباط ناگسستگی بین آگاهی از تغییرات تاریخ از سویی و آگاهی از افعال الهی از دیگر سو وجود دارد. بنابراین، تاریخ آگاهی راستین زمانی حاصل می‌شود که الوهیت را منشأ تغییرات نظم تاریخی و اجتماعی بدانیم (Pannenberg 1985: 491-493). در تشریح این ادعای خود پانن برگ معتقد است، تاریخ در معنای حقیقی و راستین خود؛ یعنی تاریخ انضمامی که رخ داده و به وقوع پیوسته، نه مفاهیم انتزاعی و غیر واقعی چون تاریخمندی وجود انسانی در فلسفه اگزیستانس که نخستین بار در مسیر سرنوشت قوم بنی اسرائیل و نحوه مواجهه آنان با خدای خود؛ یعنی یهوه، شکل گرفت. در این راستا، پانن برگ از مقایسه تفکر فلسفی یونانی و تفکر اسطوره‌ای با سنت یهودی-مسیحی استفاده کرده، چنین استدلال می‌کند که خدای بنی اسرائیل مرجع و مبدأ تاریخ آنان محسوب می‌شد؛ بدین نحو که به واسطه ایمان و اعتقاد به وعده‌های او، توجه به امور

حادث و نو و آینده اهمیت می‌یافت و بر این مبنا خداوند عامل تغییرات تاریخی و هدایت کننده این تغییرات به حساب می‌آمد، در حالی که تفکر اسطوره‌ای و فلسفی یونان باستان، به زمان اسطوره‌ای ابدی و نظم کیهانی جاودان قائل بود که در تضاد با آینده و امور نو و حادث قرار داشت. فکر فلسفی یونان به آنچه در آغاز وجود داشت معطوف نبود، بلکه آنچه همواره موجود خواهد بود را می‌جست، بنابراین طبیعت انسانی را نیز همواره امری ثابت و بلا تغییر می‌دانست.

درواقع، تفکر اسطوره‌ای با تاکید بر زمان ازل و فلسفه یونانی با تاکید بر آنچه جهانی و غیر قابل تغییر است، خود را از نگرانی در باب آینده نامعلوم و تغییرات تاریخی غیر قابل پیش بینی، ایمن نموده بود و بر این مبنا تغییرات تاریخی را نیز بی اهمیت می‌دانست. در نتیجه این تفکر بود که ارسطو معتقد بود، علم تاریخ نمی‌تواند وجود داشته باشد. اینجاست که تفاوت دیدگاه یهودی-مسیحی در باب انسان و سرنوشت او از تفکر اسطوره‌ای و فلسفه یونان را می‌توانیم مشاهده کنیم، زیرا این درحالی است که در سنت یهودی-مسیحی تمام زمان‌ها و واقعیت در پرتو آینده معنادار می‌گردند (به واسطه اهمیت وعده‌های الهی) و بر مبنای همین آینده است که گذشته و حال نیز معنای حقیقی خود را می‌یابند. از این جهت است که روایت‌های کتاب مقدس دلالت بر آینده دارند. بر مبنای این خصلت حادث بودن، و اهمیت داشتن آینده بود که تلقی نوینی از زمان و سرنوشت به مفهوم تاریخی، شامل فرایند خطی با دارا

بودن سرآغاز و سرانجام شکل گرفت؛ بدین معنا که جریان حیات، در روندی قرار دارد که آغازی داشته است و نهایتاً پایانی خواهد داشت و تاریخ گردونه‌ای بی انتها از وقایع ازلی و ابدی و جاودانه و همیشگی نیست. بدین ترتیب، این فرایند خطی به مدد آغاز و پایان، معنا و وحدت و کلیت نیز حاصل کرد؛ بدین شکل که این حوادث متعدد در طول این فرایند، صرفاً وقایع و حوادثی بی ارتباط و نسبی در قبال یکدیگر نبوده، بلکه همگی دارای معنا و وحدتی هستند که از سیر مشخصی آغاز گشته، به سرانجام مشخصی نیز منتهی خواهند شد. در نتیجه این تلقی، بنی اسرائیل وحدت و کلیت و نیز دینی بودن ماهیت و محتوای تاریخ را در سایه شناخت خداوند دریافتند؛ بدین ترتیب که در نتیجه مواجهه با خداوند و انتظار تحقق وعده‌های وی چشم به آینده دوختند و از آینده و اهمیت آن آگاه شدند و بر این مبنا زمان و سیر آن؛ یعنی تاریخ را به صورت خطی و دارای آغاز و پایان تجربه نمودند و از دیگر سو حوادث و وقایع موجود در این سیر را بنابر برخورداری از آغاز و پایان، معنادار، متحد و دارای کلیت یافتند. بنابراین، آگاهی از تاریخ و به تبع خود تاریخ، نه تنها نخستین بار در نتیجه مواجهه با خداوند حاصل شد و نتیجتاً مقوله‌ای ماهیتاً دینی است که بر این مبنا فرایندی متحد و یکپارچه نیز هست. اما سوال مهم در اینجا این است که آیا تاریخ چنانکه پانن برگ ادعا می‌کند، حقیقتاً فرایندی یکپارچه و یکدست است، به طوری که بتوان از مفهوم وحدت تاریخ سخن گفت و اینکه معنا و مفهوم این وحدت چیست؟ اهمیت این

پرسش، بویژه با لحاظ بسیاری از رویکردهای تاریخی جدید که تاریخ را فاقد وحدت و کلیت می‌دانند و حتی بعضاً آن را روندی آکنده از تضادها و تنش‌ها و وقایع بی حساب و کتاب ترسیم می‌نمایند، بیشتر خود را نشان می‌دهد. در پاسخ به این سوال و در این مرحله است که پانن برگ به منظور استحکام موضع خود در باب وحدت و معناداری تاریخ، با تأثیرپذیری از اندیشه‌های فلسفی هگل در باب تاریخ، اهمیت و ضرورت قائل بودن به وجود یک تاریخ جهانی و عام را مطرح می‌کند که به زعم وی مهمترین عامل معنادار شدن تاریخ است، به طوری که بدون آن تاریخ فاقد معنا و مفهوم و صرفاً مجموعه‌ای از حوادث نسبی و بی ارتباط با یکدیگر خواهد بود (Kurt Koch, 1984: 65).

پانن برگ در حالی مسأله تاریخ جهانی را مطرح می‌کند که این مفهوم در میان مورخان، چندان محبوب و رایج نیست و از دید آنان تاریخ جهانی بیشتر قلمروی مناسب نظریه بافی است تا تحقیق تاریخی. اما در تقابل با این نظر، پانن برگ بر آن است که همه احکام و داوری‌های مورخان درباره معنا و اهمیت وقایع، مبتنی بر مفروضاتی هر چند ابتدایی و مبهم در باب معنا و مقصود کل تاریخ بشری است بنابراین، به اعتقاد او هر مورخی خواسته و ناخواسته یک متاله سری (آلن گالووی: ص ۴۵) و قائل به وجود نوعی تاریخ جهانی است، چراکه به زعم وی تنها آن تصور از روند تاریخ که گذشته را با وضعیت حال و افق آینده متصل سازد، می‌تواند افق

جامعی را شکل بخشد، زیرا فقط در افق آن چارچوب جامع است که گذشته و حال در تقابل با یکدیگر و در یکتایی و تفاوت تاریخی خاص خود حفظ می‌گردند. نحوه حفظ آنها به صورتی است که هر دو به منزله مواردی خاص در کلیت واحد یک زمینه تاریخی ادغام می‌شوند، به طوری که هر دو را در بر می‌گیرد (دیوید ک. هوی، ۱۳۸۵: ۳۶۳).

تاکید پانن برگ بر مقوله تاریخ جهانی تا بدان جا پیش می‌رود که اصولاً مقوله تاریخ را در چارچوب تاریخ جهانی فهم می‌کند. بنابر تفکر حاکم بر تاریخ جهانی معنای راستین تاریخ در گرو پایان آن است و حوادث جزئی و منفرد، معنا و مفهوم خود را بر پایه وحدت و کلیت تاریخ که آن نیز در گرو پایان تاریخ است، حاصل می‌کنند. از آنجا که انسان‌ها به خودی خود موجوداتی متناهی هستند و چه بسا قادر به حصول آگاهی از پایان تاریخ نیستند، پانن برگ از "مفهوم پیشگویی یا پیش بینی"^{۱۲} هگل در چارچوبی تاریخی- اجتماعی استفاده می‌کند و انکشاف نفس الهی در عیسی را به عنوان پیش بینی از پایان تاریخ معرفی می‌کند. بنابراین، فهم وی از تاریخ جهانی نیز نسبت نزدیکی با فهم وی از وحی و مسأله انکشاف نفس خداوند در عیسی مسیح پیدا می‌کند (Seung Sung Oh, 2006: 129).

مسأله دیگری که در این میان باید بدان پرداخت و از اهمیت بسزایی نزد پانن برگ به عنوان یک متاله مسیحی برخوردار است، نحوه ارتباط و تداوم سنت

"تاریخ انتقال سنت"^{۱۳} را برای رساندن معنای مورد نظر خود به کار می‌برد، چراکه این مفهوم توصیف روشتری از فرایند دگرگونی تاریخی سنت به دست می‌دهد؛ فرایندی که طی آن معنای واقعه‌ای خاص که به منزله وعده تجربه شده است، غالباً در جریان تحول و بسط تاریخی آن واقعه به شکلی دگرگون می‌شود که اکنون تفسیر معنای وعده از خلال و به میانجی تحقق آن صورت می‌پذیرد (آلن گالووی: ۴۲) و بر همین مبناست که ارتباط بین عهد عتیق و جدید نیز روشن می‌شود؛ بدین ترتیب که عیسی را تنها در سایه وعده‌های عهد عتیق می‌توان همان انکشاف الهی تلقی نمود (Kurt Koch, 1984: 79).

وحی به مثابه انکشاف نفس خداوند

همان طور که پیش از این خاطر نشان شد، از ابعاد بسیار مهم مباحث پانن برگ در باب ارتباط تاریخ و آراء کلامی، مسأله وحی و بررسی ماهیت و ارتباط آن با مقوله تاریخ است. به زعم پانن برگ، امروزه الهیات پروتستان تلاش می‌کند تا ویژگی اصلی خود را در نوعی الهیات وحیانی نمایش دهد و خود را از هرگونه گرایشهای مبتنی بر الهیات طبیعی و غیر مسیح شناختی جدا کند. این رویکرد میراث نزاع آلبرشت ریچل^{۱۴} بر سر اهمیت جایگاه عیسی مسیح و واقعه رستاخیز و مکاشفه وی در هرگونه تفکر و تأملی در باب خداوند در مقابله با متافیزیک یونانی است؛ رویکردی که بعدها بارت را نیز به

یهودی در آراء مسیحی و شخص عیسی مسیح و مسأله ماهیت پایان تاریخ است. در مواجهه با این مسأله پانن برگ بر اهمیت پس زمینه‌های معادشناختی و انتظارات آخرالزمانی در تفکر یهود، همزمان با دوران حیات عیسی نصرانی تأکید می‌کند. زمینه‌ای که به خوبی می‌تواند ماهیت و محتوای دعاوی و اظهارات عیسی، بویژه شارحان اولیه روایت حیات، مرگ و نهایتاً رستاخیز وی را توجیه کند. پانن برگ در این خصوص معتقد است که بشارت‌های عیسی مبنی بر نزدیک بودن ملکوت خداوند کاملاً هماهنگ با زمینه‌های انتظارات آخرالزمانی تفکر یهودیان در آن زمان بود که این خود نه تنها صدق دعاوی عیسی را نمایان می‌سازد که برآورده شدن انتظارات یهودیان و صدق دعاوی یهوه را نیز به همراه دارد و بنابراین، ارتباطی متقابل بین دو سنت برقرار است. از دیگر سو، عیسی با طرح آشکار شدن ماهیت سرنوشت همه انسان‌ها اعم از یهودی و غیر یهودی در زمان قضاوت نهایی به هنگام پایان تاریخ، از چارچوب سنت یهودی فراتر رفت و نهایتاً در نتیجه واقعه رستاخیز، صدق دعاوی خود را بر همگان روشن ساخت و بدین ترتیب، همه از ماهیت و کیفیت پایان تاریخ که عیسی آن را پیشتر تجربه نمود، آگاه شدند. بر این مبنا و در نتیجه واقعه رستاخیز، عیسی به طور ابدی، هم با الوهیت و هم با انسان‌ها پیوند خورد، به طوری که همگان نیز برای نیل به رستگاری و سعادت باید در پیوند با او قرار بگیرند. بنابراین، از نظر پانن برگ تاریخ سنت یهودی-مسیحی واقعه‌ای است بین وعده و تحقق که پانن برگ اصطلاح خاص

13-Uberlieferungsgeschichte

14-Albrecht Rischel

شدت تحت تأثیر قرار داد و تأثیر بسزایی در الهیات کلمه خدای وی گذاشت. بنابراین، اصطلاح مکاشفه یا وحی به اصطلاحی کلیدی در آراء و مباحث کلامی اخیر مبدل گشته است، اما هنگامی که به جستجوی معنای اصطلاح مکاشفه یا وحی برمی‌آییم، با تعابیر و معانی متفاوتی روبه‌رو می‌شویم، از جمله تجلی، الهام، انکشاف فعل یا انکشاف کلمه، مکاشفه ازلی و ... لذا یافتن معنایی مشخص برای اصطلاح وحی کاری بسیار مشکل است، زیرا اولاً آنقدر کاربرد آن در مباحث کلامی افزایش یافته و معمول شده است که عمده‌تاً آن را بدون مشخص کردن معنا، استفاده می‌کنند و ثانیاً در متون مقدس هم معنای دقیق و مشخصی برای آن ذکر نشده است. از طرفی، بررسی تاریخی در خور توجهی نیز از سیر تحولات این اصطلاح به عمل نیامده است: Pannenberg, 1970: (22) و از طرف دیگر، به زعم برخی از متفکران نمی‌توان فرایند وحی یا مکاشفه را تنها در انحصار تاریخ بنی اسرائیل و محدود به آن دانست، بلکه در طبیعت و به عنوان عنصر اصلی و کلیدی بسیاری از تجارب دینی متنوع نیز قابل شناسایی است. در مقابل این دیدگاه پلورالیستی و تکثرگرایانه، برخی از متفکران معتقدند که وحی حقیقی و راستین تنها منحصر به انکشاف نفس خداوند در شخص عیسی مسیح است. علی‌رغم این اختلاف نظرها و آراء، اجماع همگانی نیز به چشم می‌خورد؛ مبنی بر اینکه وحی یا مکاشفه در واقع همان انکشاف نفس الهی است؛ بدین معنا که خداوند در فرایند وحی یا

مکاشفه در پی انکشاف نفس خود و آشکار نمودن خود است. مسأله انکشاف نفس خداوند، مسأله‌ای اساسی و از اصول بنیادین باور به خدا و حقیقت الهی است. پانن برگ در مجموعه "وحی به مثابه تاریخ"^{۱۵} تلاش کرده است به واسطه نقد معانی و تعابیر موجود از مفهوم انکشاف نفس الهی، ارتباط آن را با تاریخ و آموزه‌های معاد شناختی نشان دهد (Kurt, Koch, 1984: 69-70).

از نظر پانن برگ این تعبیر را به نحوی می‌توان میراث سنت ایده آلیسم آلمان دانست که تلاشی بود در جهت بازسازی مجدد مفهوم وحی پس از حملات ویرانگر نهضت روشنگری به قرائت سنتی آن. در این سیر، هگل برای نخستین بار مفهوم وحی را با عنوان انکشاف نفس امر مطلق به کار برد. این تعبیر با واسطه تأکید بر نقش انحصاری خداوند در فرایند مکاشفه و نیز نشان دادن اینکه تنها در نتیجه قدرت اوست که وحی محقق می‌گردد، صورت گرفت. بارت در این راستا معتقد بود، تنها یک وحی حقیقی در کار است که همان انکشاف نفس الهی در عیسی مسیح بوده است و اگر قائل به تعدد وحی و مکاشفات مختلف باشیم، اعتبار و صحت تمام آنها را زیر سوال برده‌ایم. بنابراین، عده‌ای قائل به تعدد مکاشفات و عده‌ای نیز قائل به انحصاری بودن آن در وقایع یا فرایندهای خاص هستند. در بین انحصارگرایان یا معتقدان به انحصار وحی در وقایع خاص، دو رویکرد اصلی به چشم می‌خورد: یکی

افعال یهوه در تاریخ، شامل یک سری وعده و وعیدهایی در آغاز و نهایتاً تحقق آنان در پایان تاریخ خواهد بود که این تحقق نهایی اهمیت شگرفی در اثبات حقانیت خداوندی یهوه خواهد داشت. بنابراین، در تک تک وقایع و حوادث این تاریخ طولانی و با تحقق وعده‌ها در پایان آن است که حقانیت خداوندی یهوه نیز به اثبات خواهد رسید. لذا تنها در سایه کلیت وقایع است که یهوه کاملاً متجلی خواهد شد و تنها در پایان این وقایع و حوادث است که می‌تواند به عنوان خدای واحد و یگانه ظاهر شود. به زعم پانن برگ، چنین رویکردی از تاریخ، فلسفه تاریخ مغرب زمین تا زمان هگل و مارکس را نیز رقم زده است؛ بدین ترتیب که هردو متفکر، تاریخ را بر مبنای پایان آن تحلیل و بررسی کرده‌اند.

مسئله مهم دیگری که پانن برگ بنابر شواهد کتاب مقدس به آن توجه می‌دهد، این است که بر خلاف تجلی‌های خاص خداوند، ظهور و تجلی تاریخی در قالب افعال و اعمال خداوند، برای همگان قابل رویت است و از خصلتی جهانشمول برخوردار است. اغلب تصور می‌شود که انکشاف الهی، پدیده‌ای خارق العاده است که با چشمان طبیعی نمی‌توان آن را رویت نمود، در حالی که انکشاف خدای کتاب مقدس در قالب اعمال و افعالش به هیچ وجه امری سری و خارق العاده نیست (Pannenberg, 1970: 95-).

(98). البته، اینکه فرایند انکشاف، مقوله‌ای غیر طبیعی نیست، بدین معنا نیست که انسان‌ها به تنهایی و صرفاً با اتکا به قوای خود قادر به درک و فهم آن هستند. در واقع مسئله بدین کیفیت است که واقعه

معتقدان به ظهور و بروز مستقیم قدرت الهی به واسطه آثار الهی که ریشه در آراء شلینگ دارد و رویکرد دوم شامل معتقدان به ظهور غیر مستقیم خداوند به واسطه آثار و تبعات افعال و اعمال الهی (Pannenberg, 1970: 7-11).

از نظر پانن برگ، تنها روش صحیح در بررسی ماهیت مقوله انکشاف نفس الهی، مراجعه به شواهد و نصوص کتاب مقدس است. بر این مبنا به زعم وی، بنابر شواهد کتاب مقدس، انکشاف نفس خداوند به طور مستقیم نبوده، بلکه به شکل غیرمستقیم و در قالب افعال و اعمال تاریخی صورت گرفته است. در توضیح این مطلب به زعم پانن برگ، بنابر شواهد عهد عتیق در سفر خروج، بنی اسرائیل بر این باور بودند که یهوه با افعال و اعمال تاریخی، خود را آشکار می‌سازد، چراکه برای نشان دادن قدرت و عظمت خود به فراعنه مصر و نیز قوم بنی اسرائیل می‌بایست معجزات خود را در قالب وقایع عینی آشکار می‌نمود. درواقع، اعتقاد و باور بنی اسرائیل هم در نتیجه این اعمال قدرت در افعال تاریخی محقق گشت. این سنت در مسیحیت با رستاخیز عیسی مسیح تداوم یافت. بنابراین، در سنت مسیحی نیز انکشاف نفس خداوند غیر مستقیم و به واسطه عیسی مسیح صورت گرفته است (Pannenberg, 1970: 91-).

از دیگر سو، بنابر شواهد کتاب مقدس، انکشاف نفس الهی در پایان تاریخ محقق خواهد شد و این امر نیز ارتباط تنگاتنگی با خصلت غیر مستقیم بودن آن دارد؛ بدین ترتیب که بنابر سنت بنی اسرائیل اعمال و

انکشاف و پیام‌هایی که در بر دارد، انسان‌ها را به شناختی رهنمون می‌سازد که متعلق به خود آنان و از جانب خودشان نیست، اما اگر واقعی پنداشته شود و بخشی از فرایند تاریخی تلقی گردد، در قالب زبان حقایق مسلم به سخن در خواهد آمد. بنابراین، این مسأله فراتر از درک و فهم انسان‌ها و شناخت متعارف آنان نیست، بلکه در طی آن انسان‌ها به مرتبه و درجه‌ای از شناخت می‌رسند که آنها را قادر می‌سازد بدرستی این واقعیت را رویت کنند. بر این اساس، نمی‌توان گفت باید از ابتدا ایمان داشت، چراکه ایمان فرایندی است که باید حاصل شود. نکته کلیدی دیگر در این راستا، طبق شواهد کتاب مقدس، این است که انکشاف نفس نهایی خداوند، نه در تاریخ بنی اسرائیل که در عیسی نصرانی به وقوع پیوسته است، چراکه دربرگیرنده پایان تمامی رخدادها و وقایع خواهد بود و از دیگر سو، بنابر تاریخ بنی اسرائیل، یهوه خداوندی خود را بر تمامی انسان‌ها عرضه ننمود، بلکه خود را تنها خدای بنی اسرائیل معرفی کرد. از طرفی، اثبات صحت وعده‌های یهوه که از ملزومات اثبات حقانیت خداوندی او نیز محسوب می‌شود، تنها در پایان تمامی وقایع حوادث رخ داده، مشخص خواهد شد. پایان وقایع هم لزوماً باید در پایان تاریخ باشد و پایان تاریخ هم صرفاً در گرو باور معادشناختی است که این باور هم به بهترین نحو با وجود عیسی مسیح قابل درک است، چراکه به شهادت عهد جدید، در روایت عیسی مسیح آمده است که پایان تاریخ نه تنها پیش بینی شده، که

به وقوع نیز پیوسته است؛ بدین ترتیب که با رستاخیز عیسی از میان مردگان، سرنوشت انسان‌ها پیش بینی و تضمین شده است. از طرفی، کلیت تاریخ نیز تنها با در نظر گرفتن پایان آن قابل فهم است و نیز در صورتی که پایان تاریخ را آنچه بر عیسی مسیح از پیش رخ داده است، بدانیم. البته، مطالب گفته شده بدین معنا نیست که تاریخ پس از مسیحیت متوقف خواهد شد، بلکه تاریخ ادامه دارد، اما باید تمامی وقایع تاریخی را در پیوند با قرائت مسیحی از تاریخ فهم نمود. با این حال روایت، مسیحیت از انکشاف نفس خداوند در تداوم با تاریخ بنی اسرائیل قابل فهم است. همچنین توجیه انکشاف نفس الهی برای غیر یهودیان نیز به واسطه تجلی معاد شناسانه و همگانی خداوند در عیسی مسیح صورت می‌گیرد. بنابراین، این دو سنت در ارتباط تنگاتنگ بایکدیگر قرار دارند، به طوری که هیچ یک بدون دیگری معنای راستین و تحقق نهایی خود را تجربه و فهم نخواهد کرد (Pannenberg, 1970:100-111).

بنابراین، به زعم پانن برگ در هیچ جای کتاب مقدس نامی از انکشاف نفس مستقیم و بی واسطه الهی سخن به میان نیامده است، بلکه همواره خداوند، چیزی یا کسی را آشکار می‌کند، نه خود را؛ حتی مواردی چون اعلام قوانین از سوی یهوه در کوه سینا و یا رستاخیز مسیح را هم نمی‌توان به عنوان انکشاف نفس مستقیم و بی واسطه خداوند محسوب کرد، چراکه اینها پیامد و نتیجه عمل انکشاف به حساب می‌آیند، نه خود آن. درواقع، با کمی دقت و تأمل

متوجه خواهیم شد که صحبت از نوعی انکشاف نفس غیر مستقیم به واسطه افعال و اعمال خداوند در ظرف تاریخ است (Pannenberg, 1970:15).

از دیگر سو، اگر وحی را انکشاف نفس مستقیم خداوند بدانیم، محتوای آن خود خدا خواهد بود، در صورتی که انکشاف نفس غیر مستقیم خود خدا را در بر ندارد، بلکه هرگونه فعل و عمل الهی می‌تواند بازگویی وجود او و کیفیت اعمال او باشد. اما انتقادی به این دیدگاه وارد است، مبنی بر اینکه اگر قرار باشد هرگونه فعل و عمل الهی را وحی تلقی کنیم، نتیجه این می‌شود که گونه‌های بسیاری وحی در روند تاریخ و همچنین در طبیعت خواهیم داشت و معنای انحصاری انکشاف نفس خداوند از بین می‌رود. در پاسخ به این انتقاد، پانن برگ توضیح می‌دهد که این مشکل عمدتاً از آنجا ناشی می‌شود که کلیت تاریخ یا به تعبیر هگل، تاریخ جهانی را زمینه انکشاف نفس غیر مستقیم الهی تلقی کنیم که این گونه تلقی، خصلت انحصاری و بی‌همتایی روایت عیسی مسیح را به عنوان معنای راستین و حقیقی انکشاف نفس الهی خدشه دار می‌سازد. بنابراین، مسأله انکشاف نفس غیر مستقیم به واسطه تاثیر خداوند در روند تاریخ را باید با لحاظ مشخصه انحصاری وحی در عیسی مسیح، مورد توجه قرار داد، چراکه انکشاف نفس حقیقی خداوند پهنه تاریخ جهانی نبوده است، بلکه مشخصاً در مواجهه قوم بنی اسرائیل با یهوه آغاز گشته و در روایت عیسی مسیح تداوم داشته و به پایان رسیده است. از دیگر سو، اینکه گفته می‌شود خداوند خود را ظاهر می‌کند نیز تفسیری کاملاً

ساختگی و مجعول است. در هر جایی هم که به طور انسان وار از اعضا و جوارح الهی سخن به میان آمده، بلافاصله اشاره به قدرت یا امداد رسانی یا خشم او شده است که باز می‌توان مشاهده نمود که این اشارات نیز به افعال و اعمال الهی ناظرند (Pannenberg, 1970: 16-27). در مواضعی هم که به طور مستقیم خداوند خود را به عنوان یهوه معرفی می‌کند، هدف صرفاً شناساندن خود است و اشاره به سابقه و هویت خود و اینکه همان خداوند ابراهیم و یعقوب است (Pannenberg, 1970: 33).

بر این مبنا در عهد عتیق نیز یهوه خود را با دستاویز قرار دادن شرایط و موقعیت‌هایی به منصفه ظهور می‌رساند و این ظهور و بروز همواره با محل و مکان خاصی آمیخته است و در هیچ جا سخن از تجلی ذات یا تثوفانی^{۱۶} نیست، بلکه همواره صحبت از وعده‌های الهی در میان است. بنابراین، می‌توان آن را بیشتر با افعال و اعمال خداوند مربوط دانست، تا ظهور و بروز و تجلی مستقیم و بی‌واسطه الهی. مطلب مهم دیگر هم اینکه اصطلاح کلمه خدا هم که دستاویز الهیات دیالکتیکی بارت قرار گرفته است، در هیچ جای انجیل به معنای انکشاف نفس مستقیم خداوند به کار نرفته است و هر جا هم چنین تعبیری به کار رفته، قطعاً تحت تاثیر تفکر گنوسی بوده است (pannenberg, 1970: 12-14).

به زعم پانن برگ، کلمه حکم مقدمه و پیشگویی انکشاف نفس را دارد؛ بدین معنا که همچون انکشاف

نفس، آموزه کلمه را نیز نباید خارج از چارچوب افعال و اعمال تاریخی خداوند که ریشه در کتاب مقدس دارد، فهم نمود (Kurt Koch, 1984: 77-78). از دیگر سو، از آنجا که غالباً روشن نیست منظور بارت از کلمه الهی همان متون مقدس است یا شخص دوم تثلیث یا کلام و عظم یا هر سه آنها، چنین تصویری در برابر انتقادهای عصر روشنگری آسیب پذیر خواهد بود (آلن گالوی: ۳۶). مسأله مهم دیگری که پانن برگ در مسیر معرفی دیدگاه مورد نظر خود از ماهیت وحی به انتقاد و مبارزه با آن پرداخته است، مفهوم تاریخ مقدس یا تاریخ رستگاری^{۱۷} از واقعه انکشاف الهی و ارتباط دادن آن با عرصه‌ای خاص از تاریخ است. طرح این مفهوم راه حلی بود که متألهین تلاش کردند به واسطه آن، آموزه جوهری مسیحیت را با تفکر تاریخی مدرن پیوند بزنند و خاطر نشان سازند که باور مسیحی، باوری معمولی و عادی نیست، بلکه بر تاریخ و واقعیت تاریخی استوار است. مقصود از تاریخ رستگاری، تاریخ روایت افعال و اعمال خداوند است؛ افعالی که بنابر طرح کلی و علم پیشین الهی از ازل تا ابد جریان خواهد داشت. در این راستا، تفسیرهای متعددی از ماهیت و محتوای تاریخ رستگاری ارائه شده است. برای مثال، کارل بارت با تأکید بر نقش کلمه، آن را نوعی تاریخ ازلی^{۱۸} یا تاریخ آغازین می‌داند که از باقی تاریخ جداست و درک معنای آن فقط با تکیه بر ایمان ممکن می‌شود، نه از طریق تاریخ انتقادی. از نظر پانن برگ این

تفسیر، چونان تقلیل تاریخ انضمامی به تاریخمندی وجود انسانی در فلسفه وجودی گوگارتن^{۱۹} و بولتمان است و بیشتر به تفکر اسطوره‌ای شباهت دارد تا تاریخ انضمامی و واقعی. پانن برگ در این خصوص تلاش می‌کند، با ارائه تفسیری هرمنوتیکی از مسأله انکشاف الهی یا وحی متناسب با تفکر تاریخی مدرن، از الهیات مبتنی بر تاریخ رستگاری به الهیات تاریخی روی آورد (Kurt Koch, 1984: 57-60).

همچنین پانن برگ بر خلاف برخی از متألهین، قائل به جدایی بین تاریخ رستگاری و تاریخ جهانی نیست و آن را عرصه‌ای خاص و ویژه از تاریخ جهانی نمی‌داند و بر خلاف متفکران سکولار معتقد است، اعتقاد به تاریخ رستگاری، نه تنها نوعی فرافکنی دینی از تاریخ جهانی نیست، که عمیقترین و بنیادی‌ترین مضمون و معنای درونی تاریخ جهانی در گرو تاریخ رستگاری است، به طوری که تاریخ تنها در سایه تاریخ رستگاری قابل فهم و معنادار است و آنچه در روند تاریخ بر انسان‌ها خواهد گذشت را تنها از زبان دین و حیات دینی می‌توان پیش بینی نمود. بنابراین قرائت، می‌توان ادیان را بازگوکننده کیفیت روند رستگاری تاریخ حیات انسان‌ها دانست که این مسأله از سوی دیگر بدین معناست که شناخت و تجربه روند رستگاری تنها در روند تاریخ قابل حصول است. بنابراین، ارتباط متقابلی بین شناخت روند رستگاری و آگاهی از تاریخ وجود دارد. از طرف دیگر، تاریخمندی فرایند رستگاری نیز

تنها در قالب تجلی خداوند در عیسی مسیح فهمیده می‌شود که این مطلب از دیگر سو نشان دهنده این واقعیت است که تجلی نهایی خداوند در قالب تاریخ زندگی و رستاخیز عیسی مسیح صورت می‌پذیرد و این دو مقوله پیوند متقابل و ناگسستنی با یکدیگر دارند (Kurt Koch, 1984: 93-97).

نتیجه گیری

پانن برگ در شرایطی بر اهمیت نقش تاریخ در الهیات تأکید می‌کند که نه تنها نقدهای تاریخی جدی و مهملکی بر پیکره الهیات مسیحی وارد شده و بسیاری از متالهان را به فکر جایگزینی برای بنیان تاریخی دین انداخته است که رویکردهای تاریخی نیز در تعریف بنیان های خود، از دین و الهیات فاصله زیادی گرفته‌اند. پانن برگ نه تنها به مقابله با این دو رویکرد حاکم بر زمانه خود می‌پردازد که بیش از پیش تلاش می‌کند تاریخ و الهیات را با یکدیگر آشتی داده، حتی وابسته به یکدیگر نشان دهد. این رسالت را پانن برگ بنابر قرائت خاصی از ماهیت و محتوای تاریخ از سویی و ماهیت سنت یهودی-مسیحی از دیگر سو و ارتباط این دو مقوله با یکدیگر پیگیری می‌کند. از نظر پانن برگ، تاریخ لزوماً فرایندی خطی، دارای آغاز و پایان، متحد و معنادار است؛ به طوری که بدون حضور این عناصر، تاریخی نیز وجود نخواهد داشت. این ویژگی‌ها نیز برای نخستین بار در تجربه سنت یهودی-مسیحی از زمان درک شدند. بنابراین، تاریخ آگاهی به معنای حقیقی، نخستین بار

در سنت دینی حاصل شده و کیفیت ابتدا، انتها، اتحاد و معناداری آن نیز در این سنت بازگو شده است. لذا تاریخ و دین ارتباط ناگسستنی با یکدیگر دارند. این استدلال نکته کلیدی مباحث پانن برگ در باب ارتباط میان الهیات و تاریخ است و تمام تلاش وی در این حوزه، معطوف اثبات این مسأله است. بررسی اینکه در اثبات این مسأله چقدر موفق بوده است و چه کاستی‌ها و نقاط ضعفی در آراء وی به چشم می‌خورد و چه انتقاداتی به این رویکرد شده است، خود مجال مستقلی می‌طلبد، چراکه هدف این نوشته صرفاً تشریح این آراء بوده است. با این حال، باید توجه داشت که آراء پانن برگ در این خصوص و پیش فرض‌هایی که در استدلال‌های خود لحاظ نموده است، صرفاً محدود به مباحث مطروحه در این مقال نیست و پیش زمینه های بسیاری از این مباحث را باید در حوزه های دیگری از آراء وی چون انسان شناسی و مسیح شناسی جستجو کرد. آنچه در ارتباط با این نوشته قابل توجه است، کیفیت مواجهه منحصر به فرد و قابل تأمل پانن برگ با یکی از مهمترین مسائل الهیات مسیحی معاصر است؛ مواجهه‌ای که تأثیرات مهمی بر این مباحث داشته است و مطمئناً خواهد داشت و پرداختن به این مباحث، آشنایی با آراء پانن برگ را نیز می‌طلبد. این ضرورت با توجه به مراودات و تبادلاتی که پانن برگ با مباحث هرمنوتیک، بویژه آراء گادامر داشته است نیز بیش از پیش نمایان می‌شود.

Perspective, The Westminster press Philadelphia, Translated by Matthew J.O Connel.

- 10- Seung Sung Oh, (2006) **Critical Reflection on Wolfhart Pannenberg's Hermeneutics and Theology of history**, Frankfort university.
- 11-Wolfhart Pannenberg, **Jesus, God and Man**,
- 12- Wolfhart Pannenberg, (1963) **Offenbarung als Geschichte**, Gottingen.
- 13- Kurt Koch, (1984) **Der Gott der Geschichte**, Tübingen.

پی‌نوشت‌ها

۱- Offenbarung ترجمه آلمانی اصطلاح revelation در زبان انگلیسی است. اینکه این اصطلاح را می‌توان معادل اصطلاح "وحی" بکاربرد یا نه همواره مسئله مهمی در ترجمه متون مسیحی به فارسی بوده است. بنظر می‌رسد بهترین راه بمنظور حفظ فرایند ترجمه روان، استفاده از اصطلاح وحی در کنار مکاشفه یا انکشاف نفس الهی باشد با اینحال باید تفاوت زمینه مسیحی و اسلامی آن را مد نظر داشت.

منابع

- ۱- مک کواری، جان. (۱۳۷۸). **تفکر دینی در قرن بیستم**، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: امیرکبیر.
- ۲- مک گراث، آلستر. (۱۳۸۴). **درسنامه الهیات مسیحی**، ترجمه بهروز حدادی، قم: انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۳- لین، تونی. (۱۳۸۶). **تاریخ تفکر مسیحی**، ترجمه روبرت آسریان، تهران: انتشارات فرزانه.
- ۴- گالوی آلن و پانن برگ. (بی تا). **الهیات تاریخی**، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- ۵- هوی، دیوید.ک. (۱۳۸۵). **حلقه انتقادی**، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- ۶- هگل گ. و. (۱۳۷۹). **عقل در تاریخ**، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات شفیعی.

- 7- Hetzel Peter, (1999) **Wolfhart Pannenberg**,
- 8- Wolfhart Pannenberg, (1981) **Gods Presence in History**, Christian Century,
- 9- Wolfhart Pannenberg, (1985) **Anthropology in Theological**

سرگذشت انسان از اختیار تا نجات (بررسی تطبیقی اختیار انسان از دیدگاه ایرنائوس و ترتولیان)

ندا خوشقانی* امیرعباس علیزمانی**

چکیده

بحث اختیار انسان و سوء استفاده وی از اختیار، یا گناه، یکی از آموزه‌های اصلی کتاب مقدس و همچنین اندیشمندان مسیحی بوده است. از این میان، ایرنائوس و ترتولیان - از نخستین آبای کلیسا - هر دو اختیار انسان را به منزله ضرورتی در آفرینش آدمی برای به کمال رسیدنش می‌دانند، اما انسان همواره اختیار خود را به درستی به کار نمی‌برد و چه بسا موجبات گناه خود را فراهم آورد. ایرنائوس هرچند به مفهوم بازدارنده گناه در راه کمال توجه دارد، گاه برای آن کارکرد مثبت نیز قائل است و آن را وسیله تجربه آدمی و تشخیص سره از ناسره می‌داند، اما بر خلاف ایرنائوس، ترتولیان به این دگردیسی مفهوم گناه قائل نبوده، گناه را همانا منتهی به مرگ و هبوط می‌داند، چنان‌که آدم و حوا هبوط کردند و از بهشت رانده شدند. برخلاف ترتولیان، ایرنائوس در اینجا نیز گناه آدم و حوا را ناشی از ناتوانی ایشان در آغاز آفرینش می‌داند و هبوط ایشان را محرکی برای ورود ایشان به این جهان برای به شباهت رسیدن با خداوند تفسیر می‌نماید، نه مانعی بر سر راه کمال. البته، در نجات‌شناسی ایرنائوس و ترتولیان تنها اختیار آدمی شرط کافی نیست، بلکه حضور پدر، پسر و روح القدس را نیز در فرآیند نجات و کمال انسان می‌طلبد.

واژه‌های کلیدی

اختیار، گناه، هبوط، نجات، ایرنائوس، ترتولیان.

مقدمه

ایرنائوس (۱۳۰-۲۰۰م) و ترتولیان (۲۲۵؟-۱۶۰؟م) -دو تن از آباء نخستین و برجسته کلیسا- سهم بسزایی در بنیان آموزه‌های اصلی مسیحیت داشته‌اند و آرای ایشان در باب خداشناسی، انسان‌شناسی، مسیح‌شناسی و نجات‌شناسی بسی پیشتر از سایر آباء مسیحی چون آگوستین بوده است؛ با وجود این بازنمایی اندیشه‌های این دو متفکر مسیحی بس مغفول مانده است. یکی از مهمترین اندیشه‌های این دو متفکر در باب اختیار آدمی است که همواره مورد توجه اندیشمندان مسیحی نیز واقع شده و حتی بر دیدگاه ایشان در باب آفرینش، زندگی و نجات انسان نیز تأثیر داشته است. انسان در تفکر ایشان موجودی مختار است که از داستان آفرینش گرفته، تا زندگی و نجات، آزادی و اختیارش مسیر او را تعیین می‌کند، اما تعبیر و بازنمایی ایرنائوس و ترتولیان هر یک در باب اختیار آدمی و سوء استفاده از آن؛ یعنی گناه با هم تفاوت‌هایی دارد که نیازمند مقایسه و تطبیق است. از این‌رو، دغدغه و مسأله تحقیق حاضر آن است که دیدگاه این دو اندیشمند را که پیش از آبابی چون آگوستین بوده‌اند و دیدگاه‌های موثری بر الهیات مسیحی داشته‌اند، بررسی کرده، به شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها دست یابد. اما پیش از آن مناسب است تا مختصری در باب معرفی این دو متأله برآیم و قبل از بیان دیدگاه آن دو، در قسمت بعد دیدگاه کتاب مقدس را در باب اختیار و سوء استفاده از اختیار، که خود منبع الهام آرای ایرنائوس و ترتولیان است، بازگو نماییم.

ایرنائوس، نویسنده، متأله و دفاعیه‌پرداز مسیحی، در قرن دوم میلادی است که دیدگاه‌های نافذ وی

حتی تا زمان حاضر بسیاری از اندیشمندان مسیحی را همچون جان هیک- فیلسوف دین معاصر- تحت تأثیر قرار داده است. چیز زیادی از تبار یا تاریخ و مکان تولد ایرنائوس معلوم نیست. احتمالاً وی حدود سال ۱۳۰م در آسیای صغیر متولد شده است. پس از سال ۱۶۴ وی به لیون رفت و در آنجا به‌عنوان کشیش وضع شد. بعد از آن قراین تاریخی و سنن گویای این هستند که ایرنائوس در اوایل قرن سوم درگذشت (یا چنانکه گریگوری تورز می‌گوید، او تحت شکنجه سپتیموس سوروس شهید شد). دو اثر اصلی و باقی‌مانده از وی عبارت است از *علیه بدعت‌ها (Against Heresies)* و *سند موعظه رسولی (Proof of the Apostolic preaching)*. ایرنائوس در مقابل تعالیم مبهم، سری و غیرمکتوب گنوسی‌ان و بدعت‌گذاران، بر قدرت و اعتبار کتاب مقدس و ایمان مبتنی بر سنت رسولان، سلسله اسقفان کلیسا، و الهام از اناجیل تأکید می‌کند (Hinson, 1987:280-22; Betenson, 1982: 21-283).

ترتولیان نیز همچون ایرنائوس از پدران بزرگ کلیساست که علیه عقیده گنوسیانی، همچون مرقیون (Marcion) مدافعات زیادی از مسیحیت داشته است. وی در اواسط قرن دوم در کارتاژ واقع در شمال آفریقا متولد شد و در دهه سوم زندگی خود به مسیحیت گروید. وی در سال ۲۰۳ کلیسای بزرگ را ترک کرد و به مونتانیست‌ها (montanist) ملحق گردید؛ کسانی که عقیده داشتند دوران جدید روح القدس توسط آنها آغاز شده است و خود را با تکیه بر روح القدس بانی تفسیر و بسط انجیل می‌دانستند. ترتولیان را پدر الهیات لاتینی خوانده‌اند و دلیل این امر تأثیر عمده وی بر کلیسای غرب و نویسندگان

۱- اختیار و گناه انسان در کتاب مقدس

کتاب مقدس، که ایرنائوس و ترتولیان مجدانه درصدد پایبندی و دفاع از آن بودند، انسان را موجودی مختار می‌داند که می‌تواند بین خیر و شر اخلاقی را برگزیند و چه بسا با سوء استفاده از اختیار خود مرتکب گناه شود. البته، هرچند انسان در طول زندگی خود موجودی مختار و فعال است، ولی در پاره‌ای از آموزه‌های عهدین در باب سرشت آدمی، انسان منفعل و ذاتاً گناهکار است. در واقع، کتاب مقدس به دو گونه از گناه توجه دارد: یکی، گناه بالقوه‌ای که از سوء استفاده انسان از اختیار خود ناشی می‌شود و باعث عذاب، رنج و مصیبت وی می‌گردد، و دوم، گناه بالذاتی که از هنگام تولد در درون انسان‌ها وجود دارد و آدمیان بالفعل بدان آلوده‌اند. این دو جنبه از گناه هم در عهد عتیق و هم در عهد جدید وجود دارد.

در عهد عتیق می‌خوانیم: «ای خدای رحیم و کریم، بر من رحم فرما و گناهانم را محو کن. مرا از عصیانم کاملاً شستشو ده و مرا از گناه پاک ساز. به عمل زشتی که مرتکب شده‌ام، اعتراف می‌کنم؛ گناهم همیشه در نظر من است. به تو ای خداوند، بلی، تنها به تو گناه کرده‌ام و آنچه را که در نظر تو بد است، انجام داده‌ام. حکم تو علیه من عادلانه است و در این داوری، تو مصون از خطا هستی. من از بدو تولد گناهکار بوده‌ام، بلی، از لحظه‌ای که نطفه من در رحم مادرم بسته شد، آلوده به گناه بوده‌ام» (مزامیر، ۵۱: ۵-۵. و نیز قس: ارمیا ۹: ۱۷؛ امثال ۹: ۲۰؛ اول پادشاهان ۴: ۸).

در عهد عتیق این گناه، هرچند انسان از بدو تولد با خود به همراه دارد، به مثابه امری موروثی نیست که

لاتینی است. ترتولیان به شدت با هر نوع اقدامی که به آلودن ایمان از راه ارتباط با افکار بت‌پرستان منجر شود، مقابله می‌نمود؛ برخلاف برخی آبا همچون ژوستین که درصدد معرفی مسیحیت با فلسفه یونانی بودند. ترتولیان اذعان می‌نمود که «چگونه آتن می‌تواند با اورشلیم ارتباط داشته باشد؟ بین مکاتب فلسفی و کلیسا چگونه می‌تواند هماهنگی وجود داشته باشد؟» ترتولیان همچون ایرنائوس بر آن بود که تعالیم کلیسا تنها بر کتاب مقدس استوار است و باید تنها طبق سنتی که از رسولان به کلیساها منتقل گشته، تفسیر شود (Betenson, 1982:22-24). از این رو، وی اولین شخصی است که کتاب اعمال رسولان را با این نام در برابر مرقیون، که تنها بخش‌هایی از عهد جدید را قبول داشت و اعمال رسولان را قبول نداشت، به کار می‌برد. همچنین او به عهد جدیدی نظام‌مند در کنار عهد عتیق اذعان نموده، از نوشته‌های پولس دفاع می‌نمود (Ferguson, 1998:15; knight,2008:255-256). علاوه بر این، از مهمترین آرای ترتولیان آموزه تثلیث است که آن را به طور نظام‌مندی برای اولین بار مطرح ساخت که در نجات‌شناسی به آن خواهیم پرداخت.

به طور کلی، آثار ترتولیان به موضوع‌هایی چون دفاعیاتی از مسیحیت، رسائلی در باب زندگی مسیحی، و آثار ضد بدعت‌گذارانه مربوط است که از جمله آنها می‌توان به: علیه پیروان مرقیون، علیه پیروان پراکسس (Praxeas)، در باب روح، در باب رستخیز جسمانی، در باب تعمید و در باب پرهیزکاری اشاره کرد (Hinson,2005:v.13, pp.9085-86).

از آدم نخستین آن را به ارث برده باشد. گناهکاری تنها یک وجه از آفرینش انسان دو وجهی است. در سفر پیدایش (۱:۲۶) آمده است که انسان‌ها شبیه و به صورت خداوند آفریده شده‌اند. چیزی شبیه این در آموزه‌های بین‌النهرین وجود دارد که پادشاه شبیه خداوند و در تقابل با سایر انسان‌ها آفریده شده است. برخی معتقدند یهودیت این معنا را اسطوره‌زدایی کرده و به عموم انسان‌ها سرایت داده است. دیگر تنها این پادشاه نیست که به صورت خداوند آفریده شده، بلکه همه انسان‌ها این گونه‌اند. خداوند به آدمیان توانایی‌های چون تکلم، آمیزش، و وجدان را داده است. وجدان ویژگی ذاتی انسان نیست، بلکه موهبتی از جانب خداوند است؛ و همان چیزی است که فرد را موجودی اخلاقی می‌سازد و او را از انجام خیر و شر آگاه می‌سازد (برای مثال نک: خروج ۳۵: ۲۱-۲۲ و ۲۹).

اما انسانی که به صورت خداوند آفریده شده است، گناه او نیز در رابطه با خداوند شکل می‌گیرد. در اینجا دیگر گناه به معنای اشتباهی اخلاقی یا جرمی قضایی نیست، بلکه انسان مؤمن در عهدی با خداوند است که وجهی از قداست را دارد و گناه وی به منزله انحراف و دوری از مرزها و معیارهای این قداست است. در عهد آدمی با خداوند، گناه وی به معنای جرمی علیه حرمت و تقدس خداوند است، که در این حالت، دوری از صورت خداوند را برای انسان خاطی دارد و نتیجه‌ای جز رنج و فلاکت و مصیبت برای او در بر نخواهد داشت. در عهد عتیق، گناه و انحراف انسان، هم نتیجه قلب و جان آدمی است که به انحراف از خداوند گراییده و هم نتیجه قدرتی بیرونی است که در باب سوم سفر پیدایش در

چهره مار نمایان می‌گردد که انسان‌ها را وسوسه می‌کند؛ چه آدمی نیز به انجام شرور تمایل دارد. در اینجا همان‌گونه که شر ذاتی لحاظ نیست و شر فقط به معنای وسوسه‌ای دائمی است، گناه ازلی نیز که به معنای امری موروثی و فاسد در طبیعت آدمی باشد نیز منظور نیست. گناه وجه دوم طبیعت آدمی، در کنار وجه قدسی اوست که به صورت خداوند آفریده شده است (LaCocque, 1987: v.13, pp.325-26).

اما در عهد جدید در کنار گناه بالقوه‌ای که ناشی از سوء استفاده از اختیار است، گناه بالفعلی نیز در ذات انسان‌ها وجود دارد که از گناه نخستین آدم ابوالبشر ناشی می‌گردد؛ ولی در اینجا این گناه ذاتی موروثی نیز هست. مهمترین پیامد این گناه که گریبانگیر همه انسان‌ها شد، مرگ بود. این معنا از گناه در آموزه‌های پولس بسط یافته و طرح نجات‌شناسی مسیحیت بر اساس آن بنیاد نهاده شده است.

مفهوم گناه نقطه ثقل انسان‌شناسی پولس است و ریشه آن در استغنا جستن و عجب و کبر در برابر اراده خداوند است (وستفال، ۱۳۸۶: ۱۶۱-۲۱۱). «خود را به دور از خدا، دانا و خردمند می‌پندارند، اما همگی، نادان و بی‌خرد شده‌اند» (رومیان، ۱: ۲۲). همچنین در رساله رومیان (۷: ۲۵، ۸: ۲) می‌خوانیم که تمام انسان‌ها چه یهودی و چه غیریهودی گناهکارند. هیچ کس از گناه فرار نکرده و نخواهد کرد. انسان برده گناه است و گناه اساس و بنیان زندگی انسان را تشکیل می‌دهد.

اما نتیجه این نوع گناه بدتر از آن است که تاوان آن رنج باشد؛ این گناه همراه خود مرگ را آورده است، و چون همه گناهکارند، پس مرگ همه را در

وضع گناه آلودمان آزاد سازد، و از ما قومی خاص برای خود به وجود آورد؛ قومی که دلی پاک داشته، مشتاق خدمت به مردم باشند» (تیطس ۲: ۱۱-۱۴).

ایرنائوس و ترتولیان نیز همچون آموزه‌های عهدین انسان را دارای آزادی در انتخاب خیر و شر می‌دانند و البته، در تفسیر و بازنمایی این اختیار در جریان آفرینش، زندگی و نجات، تفاوت‌هایی نیز با هم دارند که نیازمند بازنمایی است. اما پیش از مقایسه این دو آرای بزرگ مسیحی بهتر است ابتدا به تفصیل دیدگاه هریک را در این باره بیان کنیم و درنهایت، به ارزیابی تطبیقی دیدگاه ایشان بپردازیم.

۲- ایرنائوس

۲-۱ آفرینش انسان و هدف از آن

دیدگاه ایرنائوس در باب اختیار انسان و نحوه به کارگیری انسان از اختیارش با آفرینش و هدف آفرینش انسان نسبت تنگاتنگی دارد. این که در دیدگاه ایرنائوس انسان چگونه آفریده شده است و چرا چنین خلقت خاصی دارد، موضوع بحث کنونی است. در میان مفسران و آباء مسیحی آشفتگی درباره معنای صورت و شباهتی که در سفر پیدایش آمده است، وجود دارد: «و خدا گفت: آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم» (سفر پیدایش ۱: ۲۶). ایرنائوس در آفرینش دو مرحله‌ای انسان، بین صورت خداوند (image of God) و شباهت خداوند (likeness of God) به انسان تمایز قائل است. صورت خداوند که در شکل جسمانی انسان نمود یافته است، ظاهراً ماهیت انسان را به عنوان مخلوقی خردمند و پذیرای دوستی با صانع (Maker) خود

برمی‌گیرد: «وقتی آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل بشر را آلوده ساخت و باعث شیوع مرگ در سراسر جهان شد. در نتیجه، همه چیز دچار فرسودگی و تباهی گشت، چون انسان‌ها همه گناه کردند» (رومیان، ۵: ۱۲). در واقع، همان‌طور که گناه روح آدمی را متلاشی می‌کند، زندگی را نیز منقطع می‌سازد و او را به سوی مرگ می‌کشاند «هرکه گناه کند، تنها دستمزدی که خواهد یافت، مرگ است» (رومیان، ۶: ۲۳).

نظر پولس این است که گناه امری است که در جهان وارد شده است. انسان در ابتدا و هنگام خلقت گناهکار نبود ولیکن با ورود گناه، ذات او گناهکار شد و چون گناه امری ذاتی شد، انجام ندادنش برای انسان غیرممکن شد. عامل ورود گناه به این جهان آدم ابوالبشر بود، اما گناه آدم گناه شخصی نبود و تنها نزد او باقی نماند و به همه سرایت کرد، چراکه او با گناه خود جوهر انسان را فاسد کرد و بدین ترتیب، انسان تحت سلطه گناه درآمد. هرچند انسان به سبب سرپیچی آدم گناهکار شد، اما او اینک می‌تواند با ایمان و تبعیت از آدم ثانی - عیسی مسیح - از گناه پاک شود و جلال خود را درک کند: «و چه فرق بزرگی است میان گناه آدم و بخشش خدا! آدم با گناه خود، باعث مرگ عده بسیاری شد؛ اما عیسی مسیح از روی لطف خدا، سبب بخشش گناهان بسیاری گشت» (رومیان، ۵: ۱۵؛ در این باره نک: ایلخانی، ۱۳۸۳: ۳۹۹-۴۰۰ و نیز LaCocque, 1987: v. 13: 554-5). اینجاست که پولس طرح نجات‌شناسی خود را از عیسی مسیح برای نجات انسانها از گناهان ارائه می‌کند و عیسی را فدیۀ گناه انسان می‌داند: «او جان خود را در راه گناهان ما فدا کرد تا ما را از آن

نشان می‌دهد، در حالی که شباهت با خداوند به کمال رسیدن نهایی انسان را توسط روح القدس بیان می‌دارد که در این مرحله انسان در جاودانگی شبیه به خداوند است (Hick, 2007: p.211). در واقع، صورت صریحاً متوجه بدن و جسم انسان است و شباهت متوجه روح است (A.H, 5.6.1).^۱ صورت همان ویژگی‌های جسمانی و عقلانی است که انسان با آنها متولد می‌شود و نمی‌تواند از دست برود، حال آنکه شباهت به خداوند می‌تواند کنار گذاشته شود و یک انسان به شباهت به خداوند نرسد، چنان‌که در این باره می‌گوید آدم شباهت را از دست داد، ولی مسیح آن را دوباره به دست آورد (Osborn, 2003, p212). در واقع، در مرحله نخست، افراد بشر تنها به‌عنوان حیوانات هوشمندی که دارای قوه و استعداد تکامل اخلاقی و روحی فراوان هستند، پا به عرصه هستی می‌گذارند، و در مرحله دوم لازم است این قوه را با اطاعت و بندگی به فعل رسانند و به رشد و تکامل روحانی برسند (هیک، ۱۳۷۲: ۹۹). در واقع، این همان تفسیر خاص ایرنائوس از صورت و شباهت است، که در سفر پیدایش آمده است.

اما خداوند از این نحوه آفرینش انسان چه هدفی داشته است؟ چرا انسان را در ابتدا به صورت خود آفرید و بعد خواست او به شباهت به خداوند دست یابد؟ پاسخ ایرنائوس آن است که خداوند از سر رحمت می‌خواست بنده‌اش نیز در فناپذیری و جاودانگی با او شریک شود. در واقع، انسان با عبور از مرحله صورت به شباهت به خداوند، نعمت حیات و جاودانگی را به دست می‌آورد. خداوند انسان را این‌گونه آفریده است تا با اختیار خود و اطاعت از دستورات خداوند به شباهت، که همانا فناپذیری را

دربدارد، نائل گردد. انسان برای رسیدن به این هدف، امر به خدمت و فرمانبری از خداوند شده تا به نجات، زندگی، جاودانگی و جلال ابدی برسد: «خدا در ابتدا آدم را آفرید، نه به‌خاطر نیاز او به انسان، بلکه تا مخلوقی وجود داشته باشد که نعمت‌های خود را به وی ارزانی دارد. او ما را به پیروی از خود امر نمود، نه به این خاطر که نیازمند خدمت ماست، بلکه تا نجات را به ما بخشد. خدمت ما به خدا هیچ نفعی ندارد و به اطاعت انسان‌ها هم محتاج نیست. اما خداوند به آنها که پیرو او باشند و او را خدمت کنند، زندگی، جاودانگی و جلال ابدی عطا می‌کند. او نعمت‌های خود را به خادمانش به پاس خدمت‌های آنان و به پیروانش به پاس پیروی آنان عطا می‌کند، اما خود هیچ بهره‌ای از آنان نمی‌برد، زیرا او غنی و کامل است و محتاج چیزی نیست» (A.H, 4.14). خدایی که خود غنی و کامل است، اینک می‌خواهد انسان را نیز در کمال و ابدیت خویش سهیم ساخته است و «خدا از آغاز انسان را به این منظور آفریده که سخاوتش را به نمایش بگذارد».

ایرنائوس فرآیند جاودانگی و رسیدن به شباهت به خداوند را این‌گونه بیان می‌کند که انسان‌ها با اطاعت و فرمانبری می‌توانند در ابدیت به شباهت با خداوند رسند و تفاوت ایشان با خداوند در ازلیت خداوند است. ایرنائوس بیان می‌کند که موجودات به خاطر اینکه آغازی دارند، ازلی نیستند؛ اما به خاطر اینکه متحمل رنج در دوران‌های طولانی می‌شوند، کیفیت جاودانگی را به دست خواهند آورد و خدا آنها را به رایگان بقای ابدی می‌بخشد. بنابراین، خدا از تمامی جهات اولین است و تنها اوست جاودان

قدیم و سرچشمه وجود تمامی موجودات، و همگی مخلوقات تابع و مطیع او هستند. اطاعت از خدا بی‌فسادی است و تداوم بی‌فسادی، جلال ابدیت. انسان که موجودی مخلوق و فانی است، به واسطه چنین اطاعت، نظم و تربیتی به صورت و شباهت خدای جاودان در می‌آید (A.H. 4, 38: 2-3). در نگاه وی، انسان از آن حیث که ازلی نیست، با خداوند متفاوت است اما خداوند او را به گونه‌ای آفریده است که بتواند در ابدیت با او سهیم گردد و به شباهت با او برسد. ایرنائوس روند رسیدن به این شباهت را چنین بیان می‌کند که پدر، پسر، روح القدس هر سه در به شباهت رساندن انسان به خدا دخیلند:

پدر این روند را تعیین کرده، پسر نقشه پدر را به انجام می‌رساند، و روح القدس آن را تسریع و انسان به سمت کمال پیش می‌رود و به جاودانگی (immortality) نزدیک می‌شود. جاودانگی کمال است و این کمال همانا خدا و دیدار اوست. دیدار خدا همان رسیدن به جاودانگی است. کسی که خدا را دید، در فناپذیری با او شریک می‌شود. «اراده خدا بر این است که دیده شود و دیدار خدا در واقع کسب جاودانگی است و جاودانگی انسان را به خدا نزدیک می‌کند» (A.H. 4, 38: 2-3).

بنابراین، از دیدگاه ایرنائوس هدف خلقت همانا به شباهت رسیدن انسان به خدا فراتر رفتن او از مرحله صورت است؛ و این عمل خدا از خلوص و مهربانی‌اش ناشی می‌شود تا کسی او را حسود و بخیل نپندارد، ولی انسان‌ها خود تحمل پذیرش الوهیت را ندارند. هرچند در مزامیر ۸۲: ۶-۷ آنها فرزندان خدا خوانده می‌شوند (من گفتم که شما

خدایان هستید و جمیع شما فرزندان حضرت اعلی)، ولی در ادامه می‌گوید: «لیکن مثل آدمیان خواهید مرد». ایرنائوس در اینجا توضیح می‌دهد که خداوند هم سخاوت بی‌حد خود را بیان می‌کند و هم ضعف ما را و اینکه ما دارای اراده و اختیار هستیم، چرا که گاه از اراده و اختیار خود سوء استفاده می‌کنیم و نمی‌توانیم همواره در مقام فرزندان خدا باشیم (A.H. 4, 37: 4).

اما مسأله اینجاست که خداوند چرا انسان را در ابتدا- در مرحله صورت- ناتمام آفرید و از همان ابتدا در کنار صورت، شباهت را نیز به وی ارزانی نداشت؟ چرا او را این گونه مختار آفرید تا گناه کند و شر را بیازماید؟ ایرنائوس خود می‌پرسد: «آیا خدا نمی‌توانست انسان را از همان ابتدا به صورت کامل بیافریند؟» وی برای پاسخ به این سؤال انسان را در آغاز به عنوان موجودی اصالتاً بی تجربه و ناتوان می‌پندارد که خداوند نمی‌تواند بر وی، به نحو سودمندی، بزرگترین موهبت‌هایش را ارزانی دارد. خدا قدرت دارد تا در آغاز، کمال را به انسان اعطا کند، اما موجوداتی که پا به حیات گذاشتند، نمی‌توانستند کمال و ابدیت را دریافت کنند، یا اگر می‌توانستند کمال را دریافت کنند، نمی‌توانستند بر آن مسلط شوند، یا اگر بر آن مسلط می‌شدند نمی‌توانستند آن را حفظ کنند (A.H. 4, 38: 2). در واقع، اینکه خدا شباهت را به انسان در آغاز به او عطا نکرد به علت ضعف و ناتوانی خود انسان بود که توانایی این موهبت عظیم را که همان جاودانگی است، نداشت. جاودانگی با ضعف و ناتوانی سازگار نیست و باید انسان به کمالی می‌رسید که بتواند این موهبت را دریافت کند.

را از صورت به شباهت بگستراند و به ابدیت نائل شود. در ادامه، به دیدگاه اصلی ایرنائوس از اختیار آدمی می‌پردازیم.

۲-۲ کمال در گرو اختیار

ایرنائوس معتقد است غایت خداوند از آفرینش، ساختن بهشتی نبوده که ساکنان آن حداکثر لذت و حداقل درد و رنج را ببرند، بلکه به جهان به‌عنوان مکانی برای «پرورش روح» یا انسان‌سازی (making soul) نگریسته شده که در آن انسان‌های آزاد بتوانند با انجام تکالیف و دست‌وپنجه نرم کردن با تعارضات هستی به «مقربان خداوند» و «وارثان حیات ابدی» تبدیل گردند. درواقع، جهان ما با همه سختی‌ها و مشقاتش، قلمروی است که در آن این شق ثانوی خلقت انسان- به شباهت رسیدن به خدا- در حال رخ دادن است (هیک، ۱۳۷۲: ۱۰۱). درواقع، داشتن اختیار خود اصلی‌ترین عامل در رسیدن به کمال است. ایرنائوس انسان را تماماً موجودی مختار می‌داند که اصلی‌ترین آموزه وی در باب اختیار انسان در این قسمت از کتاب معروفش علیه بدعت‌ها آمده است، و ما به دلیل اهمیت آن تماماً آن را می‌آوریم:

«خدا در ابتدا انسان را آزاد آفرید. انسان همان‌گونه که صاحب اختیار زندگی خود است، قدرت تصمیم‌گیری نیز دارد تا بتواند آزادانه خود را با اراده خدا وفق دهد، بدون اینکه هیچ اجباری از طرف خدا بر او باشد، زیرا خدا زور و اجبار به کار نمی‌برد، بلکه قصد او همیشه خیریت انسان است، لذا نقشه او برای همه نیکوست. او انسان را همانند فرشتگان قدرت انتخاب داد (زیرا به عقیده ایرنائوس فرشتگان موجوداتی عقلانی و مختار هستند) تا هرکه

البته، ایرنائوس پاسخ دیگری نیز به این شبهه می‌دهد و آن اینکه خلقت موجودات به‌گونه‌ای است که تنها به مرور زمان به کمال می‌رسند و از این رو، نمی‌توانند از آغاز موهبت ابدی بودن را داشته باشند. او در این باره می‌گوید: «موجوداتی که تازه به وجود آمده‌اند، ابتدا کودک و نابالغ هستند و هنوز روش زندگی بزرگسالان را نیاموخته‌اند و همان‌گونه که مادر می‌تواند به کودک خود غذا بدهد، اما کودک قادر به هضم غذای نامتناسب با سنش نیست، خدا هم خودش از همان آغاز می‌تواند انسان را به کمال برساند، اما انسان خود در ابتدا همانند کودک توانایی دریافت آن را ندارد» (A.H,4.38.1; & see: Hick,2007:212). درواقع، این طرح خداوند است که انسان را این‌گونه ناتمام بیافریند تا اولاً بُعدی وجودی و معرفتی از خداوند داشته باشد و ثانیاً قرب خود را به خدا به‌تدریج، با اختیار، کوشش و اطاعت خود به دست آورد.

از آنجا که هدف آفرینش در الهیات ایرنائوس، رسیدن به شباهت به خداوند- یعنی فناپذیری و جاودانگی- از طریق اطاعت و بندگی است، لازم است انسان موجودی مختار باشد تا از راه بندگی به هدف آفرینش نائل گردد. اگر قرار بود انسان بدون هیچ اختیاری از همان ابتدای خلقتش به چنین کمالی رسیده باشد، آفرینش این موجود بی‌تلاش و بی‌اختیار که در مسیر کمال خود هیچ نقشی نداشته، امری عبث بود. انسان تنها تدریجاً و آزادانه در طول زندگی و گذر از مراحل مختلف می‌تواند به آن کمال همیشگی و جاودان دست یابد و این حاصل نخواهد شد، مگر آنکه این انسان مخلوق دارای اختیار و آزادی باشد که خیر و شر را از هم تشخیص داده، با انتخاب خود راه

از او اطاعت می‌کند، شایسته کسب خوبی از طرف او باشد، اما حفظ آن بستگی به خود انسان‌ها دارد... اگر ذاتاً بعضی‌ها بد و دیگران نیکو بودند (اختیار نداشتند)، نیکان به خاطر خوبی‌هایی که ذاتاً دارند، قابل تمجید نخواهند بود و بدان هم مسؤول بدی خود نیستند، زیرا بدین صورت آفریده شده‌اند، اما درواقع، همه دارای یک سرشت هستند و همه قدرت پذیرش و انجام نیکی و همچنین قدرت نپذیرفتن و انجام ندادن آن را دارند. بنابراین، اینکه در میان انسان‌ها و در یک جامعه منظم نیکان تمجید و بدان مواخذه شوند، عین عدالت است... و این حقیقت دیگری از ارتباط خدا با انسان‌هاست... اگر در قدرت ما نبود که کاری را انجام داده یا از انجام آن سرباز زنیم، به چه دلیل رسول و مهمتر از آن به چه دلیل خداوند انجام بعضی کارها را توصیه می‌کند و از بعضی کارها انسان را باز می‌دارد؟ اما چون انسان از آغاز دارای اختیار بود و خدا هم انسان را همانند خود آفرید، بنابراین آزاد است و به وی توصیه شده خوبی‌ها را بگیرد؛ خوبی‌هایی که در کاملیت و در نتیجه اطاعت از خدا به دست می‌آیند. **خدا انسان را نه تنها در اعمال، بلکه در اعتقاد و ایمان نیز آزاد و صاحب اختیار گذاشته است**، زیرا می‌فرماید: «بر وفق ایمانتان به شما بشود» (متی ۹: ۲۹) و اینچنین نشان می‌دهد که ایمان چیزی است از آن انسان، همان‌گونه که صاحب اختیار نیز هست» (A.H,4, 37:1).

در اینجا ملاحظه می‌شود که انسان حتی در ایمانمندی نیز مختار است و با اختیار و آزادی خود می‌تواند حسن استفاده را از آن ببرد و با انتخاب‌های درست خود، تمیز خوب از بد و خیر از شر، و

اطاعت از خداوند، راه خود را به سوی کمال ببیماید. ایرنائوس ایمان را در عمل کردن انسان بر اساس دستورات خداوند می‌داند: «ایمان به او، همانا عمل به خواسته اوست. کسانی که ایمان نمی‌آورند و بنابراین، از روشنایی او دوری می‌جویند، خداوند ایشان را به حق در ظلمتی که خود برگزیده‌اند، خواهد انداخت» (A.H 4,6:4).

البته، انسان می‌تواند از اختیار خود سوء استفاده کرده (گناه) موجبات رنج و مرگ خویش را فراهم آورد، اما ایرنائوس همیشه برای گناه کارکرد و مفهومی منفی قائل نیست، و چنانچه خواهیم دید، گاه نیز آن را دارای کارکردی مثبت می‌داند. درواقع، چنان‌که خواهیم دید، وی گناه را هم دارای کارکردی منفی می‌داند و هم دارای کارکردی مثبت.

الف- کارکرد منفی گناه

از نظر ایرنائوس کارکرد و مفهوم منفی گناه، همان است که به ذهن همه ما متبادر می‌شود و آن عبارت است از اینکه سوء استفاده از اختیار انسان را به نافرمانی از خالق خویش می‌کشاند و او را از مسیر کمال باز می‌دارد. او انسان‌ها را به مثابه فرزندان خدا می‌داند که ذاتاً پسران خداوند، اما در اعمالشان پسران خدا نیستند. در واقع، این اعمال آنهاست که نشان می‌دهد آنها چگونه از اختیار خود استفاده کرده‌اند. ایرنائوس اذعان می‌کند که آنانی که از خدا اطاعت نمی‌کنند، عاق می‌شوند و پسرانش نخواهند بود (A.H,4,41:2-3).

اما انسان‌ها کاملاً در انتخاب خود میان خیر و شر آزاد و مختارند و همان‌طور که گفتیم، خداوند هیچ‌گاه خیر و ایمان را بر آنان تحمیل نخواهد کرد. نور هرگز

خود را برخلاف میل کسی بر او تحمیل نمی‌کند و خدا هم انسان را تحت فشار نمی‌گذارد، هرچند از قبول کار خدا (کاری که خدا به واسطه آن انسان را به کمال می‌رساند) سر باز زند. بنابراین، همه کسانی که از نور پدر روی برمی‌گردانند و از قانون آزادی سرپیچی می‌کنند، به خاطر تقصیراتشان که ناشی از سوء استفاده از آزادی و اختیار خدادادی است، کنار گذاشته می‌شوند. خدا با پیش‌دانی کامل خود برای هر طبقه جایگاه مناسبی در نظر گرفته است. به کسانی که نور جاودانگی را می‌جویند و در رسیدن به آن شتاب می‌کنند، از بخشندگی خود آن نوری را که در آرزوی آن بوده‌اند، به آنها عطا می‌کند و به دیگرانی که به این نور پشت می‌کنند و در واقع خود را کور نموده‌اند، تاریکی می‌دهد (A.H, 4, 39:3). بدین ترتیب، جزای هر چیزی نتیجه انتخابی است که فرد بین نور و ظلمت و خیر و شر کرده است؛ گناه نیز نتیجه انتخاب‌های نادرست و سوء استفاده از اختیار است و البته بازدارنده کمال و نجات.

ب- کارکرد مثبت گناه

اما در دیدگاه ایرنائوس گناه و سوء استفاده از اختیار، همواره مایه نگون‌سازی و بازیابی از کمال نیست و چه بسا گاهی انسان را به تبعیت و خیر رهنمون گردد. از این رو، دیدگاه متفاوت ایرنائوس با عهدین و سایر آباء در باب گناه، این است که گناه همیشه مایه رنج و بلای بنده نیست، گاه نیز کارکردی مثبت در ایمانمندی هرچه بیشتر وی دارد و حتی می‌توان گفت در کمال انسان ضرورت نیز دارد (A.H, 4, 28.3; 4.29.1-2, 5.29.2).

ایرنائوس معتقد است هرچند انسان در انتخاب خوب و بد مختار است، ولی این قوه نیز به ذهن وی داده شده که خوب و بد را در جهانی که خیر و شر در آن توأمان است، با تجربه و آزمودن شناسایی کند و خیر را انتخاب کند. از این رو، تجربه بدی برای درک خوبی ایرادی ندارد؛ بلکه ایراد آن است که انسان خود را از این آزمودن خیر و شر محروم ساخته، کناره گیرد. سخن وی در این باره چنین است که: «ذهن انسان توانایی شناخت خوب و بد را از طریق تجربه درمی‌یابد تا بتواند برای انتخاب بهتر تصمیم‌گیری کند. همان‌گونه که زبان به وسیله حس چشایی مزه تلخ و شیرین را می‌فهمد و چشم با دیدن سیاه و سفید را تشخیص می‌دهد و گوش با شنیدن انواع صداها را تشخیص می‌دهد، ذهن هم خوب و بد را تجربه می‌کند و با پذیرش خوبی از طریق اطاعت از خدا در حفظ آن مصمم‌تر می‌شود. نخست انسان در می‌یابد که نافرمانی بد و تلخ است و با توبه آن را از درون خود پاک می‌کند. سپس از طریق ادراک می‌آموزد چه چیزهایی با شیرینی و خوبی مغایرت دارد و پس از آن حتی برای چشیدن طعم نافرمانی نسبت به خدا کوشش نمی‌کند. اگر انسان از روبه‌رو شدن با خوبی و بدی و درک متقابل آنها پرهیزد، باعث مرگ خود می‌شود، هرچند از آن بی‌خبر باشد» (A.H, 4, 39:1-2).

از این رو، چه بسا عصیان و بدی ما در برابر پروردگار نیز به اجازه خود خداوند است، چراکه انسان را آزاد و مختار آفریده است تا بدی را نیز بیازماید و خوبی را از آن تمیز دهد. به خاطر منفعت ما بود که خداوند بدی و نافرمانی را اجازه داد تا به واسطه آنها مورد تعلیم و تربیت قرار گیریم. خدا

لطف و محبت خود را به هنگام نافرمانی انسان نشان می‌دهد، زیرا انسان از آن طریق تعلیم می‌یابد؛ همان طور که نبی می‌گوید "ارتداد تو تو را توبیخ نموده است" (ارمیا ۲: ۱۹). خدا همه موجودات را این گونه مقرر فرموده است تا انسان به غایت کمال و تهذیب خود برسد و شخصیت خود را نشان دهد تا خدا نیکویی‌اش نمایان شود و عدالتش به کمال برسد و کلیسا (جماعت مسیحی) به شباهت پسرش درآید و در نهایت، بر اثر این تجارب رشد کرده، به بلوغ برسد تا به دیدار خدا و لذت‌های او نائل شود (A.H,4,37:7).

مثال دیگری که ایرنائوس در باب اینکه بدی و عصیان می‌تواند خود مایه اطاعت و بینش بیشتر شود و راهی به سوی کمال باشد، داستان حضرت یونس (ع) است؛ به عقیده ایرنائوس در نافرمانی او، نجات بوده است. به امر خدا حضرت یونس (ع) توسط نهنگی بلعیده شد، نه به خاطر اینکه اینچنین ناگوار هلاک شود، بلکه به خاطر اینکه دوباره از دهان نهنگ بیرون آید و بیشتر مطیع خدا باشد و او را به خاطر این رهایی غیر منتظره بیشتر ستایش کند و مردم نینوا را به توبه‌ای خالصانه وادارد... به همین ترتیب، خدا این فرصت را به انسان داد تا توسط نهنگی که همانا نافرمانی وی است، بلعیده شود، نه اینکه بدین شکل هلاک شود، بلکه تا نجات غیرمنتظره‌ای را از طرف خداوند دریافت کند، زیرا او برای انسان نجات را تدارک دیده است (A.H, 3,21:1). با این رویکرد مثبت به گناه و رنج برخاسته از آن، دیدگاه ایرنائوس در باب گناه اولیه آدم و هبوط نیز تغییر می‌یابد.

اما همان گونه که پیشتر اشاره شد، اختیار و انتخاب خیر و شر برای انسان، شرط لازم به کمال رسیدن اوست، ولی شرط کافی نیست. چنان که خواهیم دید، آدمی برای به شباهت رسیدن به خداوند، به وجود و فعل عیسی مسیح و روح القدس نیز نیاز دارد.

۲-۳ نقش مسیح و روح القدس در کمال انسان مختار

ایرنائوس در مسیح‌شناسی خود نیز بسیار تحت تأثیر آموزه‌های یوحنا رسول و عقاید پولس رسول است. مسیح آدم دوم است که بشریت را به مقامی که پیش از هبوط داشت، باز می‌گرداند یا بهتر بگوییم انسان را قادر می‌سازد که آن نیروهای ذاتی را که آدم به هنگام خلقت از آن برخوردار بود، به کمال رساند، زیرا انسان کامل و جاودانی خلق نشده، بلکه تنها قوه به کمال رسیدن و جاودانگی در او وجود دارد. این عمل نجات‌بخش که توسط آن مسیح «آخر را با اول متحد می‌سازد»؛ یعنی انسان را به سوی خدا باز می‌گرداند، یکی از مفاهیم آموزه معروف «جمع آمدن همه چیز در مسیح» است (Bettenson, 1982 : 22).

عیسی در نجات انسان که در بند شریر و شیطان گرفتار آمده بود، مؤثر است. البته، نجات‌بخشی عیسی تنها با مشارکت انسان و اطاعت اوست که توفیق می‌یابد (A.H,5,24:4). شیطان به خاطر ماهیتش افشا می‌شود و از پسر انسان که احکام خدا را نگاه می‌دارد، شکست می‌خورد، زیرا از آنجا که در آغاز آدم را به تخطی از احکام آفریدگار تشویق می‌کرد، وی را در چنگال قدرت خود به بند کشید، چرا که قدرت شیطان در نافرمانی و عصیان نهفته است و با

این بند نافرمانی نیز انسان را به بند می‌کشید (A.H, 5, 21:3).

در آرای ایرنائوس، خدا در قالب عیسی انسان شد و در همان صورت ما را نجات داد. «خداوند ما، عیسی مسیح کلمه خدا، به‌خاطر محبت بیکران پدر، همانی شد که ما هستیم، تا ما را همان‌گونه که خود اوست، بسازد». عمل نجات‌بخشانه عیسی را در مورد انسان این‌گونه بیان می‌دارد که عیسی ما را توسط خورش نجات داد و زندگی خود را به‌جهت زندگی ما و جسمش را به عوض جسم ما داد و روح پدر را افزه نمود تا ما را یکی گرداند و خدا و انسان را با هم مصالحه دهد. او توسط روح القدس خدا را نزد انسان پایین آورد و از طریق تن‌گیری‌اش انسان را نزد خدا بالا برد و با آمدنش به‌صورت مطمئن و حقیقی، جاودانگی را از طریق مصاحبت ما با خدا به ما بخشید (A.H, 5, 1:1-2). درواقع، مسیح توسط تن‌گیری خود «واسطه بین خدا و انسان» شد و ما را به دوستی و مصاحبت خداوند باز گرداند. او از جانب ما رضایت پدر را که علیه او مرتکب گناه شده بودیم، به دست آورد و نافرمانی ما را با طاعت خویش از بین برد و ما را به دوستی با خالقمان و اطاعت از وی باز گرداند (A.H, 1, 17:5).

ایرنائوس به رنج خدا نیز در نجات انسان توجه دارد. او می‌گوید از طرفی خداوند عیسی خود با انسان رنج کشید، چراکه اگر او حقیقتاً رنج نمی‌کشید (در بخشایش رنج‌دهندگان) هیچ فیضی هم وجود نداشت، اما از آنجا که عیسی خداوند ما یگانه استاد واقعی ماست، پس واقعاً پسر رنج‌دیده و نیکوی خداست؛ کلمه خدای پدر که وی را پسر گردانید. او زحمت کشید و غلبه یافت. او انسانی بود که به جای

پدران مبارزه نمود و با اطاعت خویش نافرمانی را باطل کرد. زورمندان را به بند کشید و ضعیفان را خلاصی داد و با نابودکردن گناه آفریدگان خود را نجات بخشید، چون که او خداوند بسیار مقدس ما و دوستدار مهربان آدمیان است. همان‌طور که گفتیم، او انسان را با خدا متحد ساخت. چنانچه انسان بر دشمن انسان غلبه نیافته بود، دشمن به راستی مغلوب نمی‌شد و اگر نجات انسان از جانب خدا نبود، آن را چون مایملکی مطمئن در اختیار نمی‌داشت.

عیسی با خدا یکی شد، چراکه اگر انسان با خدا یکی نشده بود، نمی‌توانست در جاودانگی سهمی داشته باشد، زیرا واسطه بین خدا و انسان باید به واسطه خویشاوندی خود با هر دو بین ایشان دوستی و موافقت ایجاد نماید، انسان را به حضور خدا ببرد و خدا را به انسان بشناساند. عیسی که باید گناه را نابود کند و انسان را از خطا برهاند، باید در همان شرایط انسانی قرار گیرد؛ انسانی که اسیر شده و در بند مرگ گرفتار آمده بود تا مرگ به دست انسان مغلوب گردد و انسان از اسارت مرگ رهایی یابد، زیرا همچنان‌که به واسطه نافرمانی یک انسان؛ یعنی انسان اول که از خاک بکر آفریده شد، بسیاری گناهکار گردیدند، به همین نحو لازم بود که به واسطه اطاعت یک انسان؛ یعنی اولین مولود از باکره بسیاری عادل شوند و نجات یابند (A.H. 3, 18:6-7).

اما در آرای ایرنائوس از به کمال رسیدن انسان، روح القدس هم مشارکت دارد. در تعالیم ایرنائوس، مهمترین کارکرد روح القدس در فرآیند نجات و کمال همان چیزی است که در آفرینش دو مرحله‌ای انسان بیان کردیم. به‌عقیده وی، انسان در مرحله دوم آفرینش - یعنی رسیدن به شباهت - توسط

روح القدس بدان دست می‌یابد. در آموزه‌های او، ما از قبل سهمی از روح القدس را در وجودمان به‌عنوان «بیعانه» دریافت نموده‌ایم تا کامل شویم و برای جاودانگی آماده گردیم و به‌تدریج آماده شویم خدا را بپذیریم و حامل او گردیم.

ایرنائوس به سخن پولس رسول در رساله‌اش به افسسیان ۱: ۱۴ اشاره کند که از وجود بیعانه‌ای در انسان سخن می‌گوید که آدمی را هر روز بیشتر روحانی می‌سازد و «ازاین‌رو، میرایی ما در حیات غرق می‌شود» (دوم قرن‌تیا ۵: ۴). ایرنائوس معتقد است این بیعانه همان روح القدس است که ما را شبیه خدا خواهد ساخت و اراده پدر را در ما کامل خواهد کرد و انسان را به صورت و شباهت خدا در خواهد آورد (A.H. 5, 8:1).

۲-۴ تفسیر ایرنائوس از گناه اولیه

مشکلی که در انسان شناسی ایرنائوس مشهود است، این است که ایرنائوس همچون دیدگاه پولس آشکارا نمی‌گوید که گناه یا شر اخلاقی امری موروثی است یا دستاوردی شخصی یا هر دوی آنها، اما به هر حال، از آنجا که وی متعلق به سنتی است که در مرکز آن تعالیم کتاب مقدس و به‌خصوص رسائل رسولان قرار دارد و وظیفه‌اش به‌عنوان یک متأله و مدافع مسیحیت، دفاع از آموزه‌های کتاب مقدس و سنت رسولان است، به آموزه گناه نخستین و اسطوره آن نیز باور دارد و آن را ارزشمند و بس‌هدفمند در طرح آفرینش نشان می‌دهد. البته، در تفسیر و تبیین این آموزه نیز نگرشی متفاوت و معنادار در آرای ایرنائوس می‌یابیم که وی بیش از آنکه گناه آدم و حوا

را حسیض و مایه هبوط ایشان بداند، آن را ناشی از طبیعت ناتمام و ناتوان ایشان در آغاز آفرینش می‌داند. او بیان می‌دارد که اسطوره گناه و اغوای آدم، صحنه جدال بین حق و باطل است. خدا حق است و شیطان باطل. شیطان در شکل مار حوا را در برگرفت و بدین وسیله قدرت و تسلط بر انسان یافت (A.H, 5, 21.1). و مخلوق خدا را اغوا کرد و نافرمانی او را به دنبال داشت (A.H, 5, 24.4). نافرمانی آدم و حوا سبب شد که بخورند و دستور خدا را زیر پا بگذارند. با وجود این، ایرنائوس گناه آدم را به‌عنوان بدترین گناه نمی‌بیند: گناه قابیل، کسی که انسانی را کشت و بدون پشیمانی و تأسف عمل کرد و شرارتش را حفظ کرد، بسیار بدتر بود و نفرین خدا را به همراه داشت (A.H, 3.23.3,4). بر خلاف قابیل، آدم بلافاصله احساس ندامت و تأسف کرد و خداوند خطایش را در جریان راهی با چیزهای بس بهتر برطرف کرد (A.H, 4.39.1; see: Osborn, 2003: 217).

ایرنائوس نگاه خوش‌بینانه‌ای نسبت به واکنش خداوند در برابر گناه نخستین دارد و آن را چنین تفسیر می‌کند که بعد از اغواشدن آدم، خدا به‌عنوان پدری مهربان رحمتش از مخلوقش دریغ نکرد، بلکه مهربانانه نجات را بدو می‌بخشد (A.H, 5, 21.3). ایرنائوس معتقد است خدا از شیطان، اغواکننده انسان، نفرت داشت، اما نسبت به انسان اغفال‌شده ترحم عمیقی نشان داد و به همین علت بود که انسان را از فردوس بیرون انداخت و او را از درخت حیات دور نمود. و این امر آن‌گونه که بعضی‌ها با اصرار می‌گویند، به این صورت نیست که خدا درخت حیات را از انسان دریغ کرد، بلکه بر او رحمت نمود.

غایت رنج، که همانا رسیدن به کمال و جاودانگی و شباهت با خداوند بود، دست یابد.

پیداست آنچه دیدگاه ایرنائوس را در باب اختیار و گناه انسان در میان سایر آبا برجسته می‌سازد، همین نگرش دگر یسانه‌ای است که وی به آموزه اختیار و گناه بخشیده است و از ضرورت و معناداری آن در طرح آفرینش انسان سخن می‌گوید.

۳- ترتولیان

۳-۱ انسان مختار و هدف از آفرینش او

ترتولیان نیز همچون ایرنائوس، انسان را در جریان زندگی خویش موجودی کاملاً آزاد و مختار می‌یابد که می‌تواند سرشت خود را فعالانه تغییر دهد. وی در مخالفت با فلسفه جبرگرایی گنوسی‌های پیرو والتینوس که می‌گویند طبیعت انسان تغییرناپذیر است، با استناد به این آیه که «نمی‌تواند درخت خوب میوه بد آورد، و نه درخت بد میوه نیکو آورد» (متی ۱۸:۷) می‌گوید اگر اینچنین باشد، خدا قادر نخواهد بود که «از سنگ‌ها فرزندان برای ابراهیم برانگیزاند» (متی ۸:۳) درخت بد میوه نیکو نخواهد آورد، مگر با پیوندزدن و درخت خوب میوه بد نخواهد آورد، مگر اینکه مراقبت و مواظبت نشود. این‌اولا در قدرت و فیض خداوند است که یقیناً قدرتمندتر از طبیعت است و ثانیاً به قدرت انتخاب و اختیار ما بستگی دارد که خود را تغییر دهیم. این توانایی برای خوب یا بد شدن، مربوط به طبیعت ما و تغییرپذیر است و بنابراین، به هر طرف که متمایل می‌شود، طبیعت ما نیز به همان راه تمایل پیدا می‌کند (On the soul, 21).^۲ از این‌رو، ترتولیان کاملاً به طبیعت آزادانه انسان باور دارد.

بنابراین، خدا خواست انسان را از ادامه نافرمانی تا ابد باز دارد و از گناهی که او در آن دست داشت و مانع جاودانگی‌اش بود و شرارتی که هیچ پایان و علاجی برایش نیست، جلوگیری کند. لذا با به میان آوردن مرگ و توقف گناه انسان، نقطه پایانی بر شرارت وی گذاشت... تا اینکه انسان از گناه بمیرد و در خدا زیست نماید (A.H, 3, 23:5).

نگاه ایرنائوس همان‌گونه که نسبت به واکنش خداوند در برابر نافرمانی آدم مثبت است، در مورد گناه آدم و حوا و هبوط ایشان نیز چنین است. در دیدگاه وی، در وضعیت اولیه، انسان نخستین (آدم و حوا) در طفولیت و کودکی بود (A.H, 3.23.5). در کتاب موعظه رسولی نیز، ایرنائوس آدم و حوا را در بهشت عدن به‌عنوان کودکانی فرض می‌کند و از این‌رو، گناه آنها را به‌عنوان یک طغیان و عصیان زشت نشان نمی‌دهد، بلکه ناشی از ضعف و ناتوانی ایشان می‌داند: «خدا انسان را سرور زمین گردانید، اما او کودکی بیش نبود. می‌بایست رشد می‌کرد و به بلوغ کامل می‌رسید. پس خدا مکانی بهتر از این دنیا برای او فراهم آورد؛ فردوسی آن چنان زیبا و نیکو که کلمه خدا مرتب از آن دیدن می‌کرد و از پیش آینده‌ای را نشان می‌داد که انسان با او زندگی می‌کرد و هم‌صحبت می‌شد، همراه انسان‌ها شده، عدالت را به آنها می‌آموخت، اما انسان کودکی بیش نبود و ذهنش به‌طور کامل رشد نکرده بود. بنابراین، فریب‌دهنده او را به آسانی گمراه کرد» (Betenson, 1982:78. & See: Quasten, 1952:53-57). در واقع، در ابتدا آدم در آغاز راهی بود که لازم بود به تدریج با مواجهه با هستی توأم با خیر و شر و چه بسا ارتکاب گناه، اختیار خود را به کار گیرد و به

اما او نیز همچون ایرنائوس، هدف از آفرینش انسان مختار را ناشی از نیکویی و خیر خداوند می‌داند که می‌خواهد شناخته شود. او می‌گوید این نخستین نیکویی خالق محسوب می‌شود. خداوند نمی‌خواهد تا ابد نا شناخته باقی‌بماند. هیچ خیری بالاتر از شناخت خدا و بهره‌مند شدن از او نیست (Against Marcion, 3:2). او می‌گوید برای شناخت خدا باید موجودی وجود داشته باشد که شایسته شناختن خداوند باشد و آیا موجودی شایسته‌تر از «صورت و شباهت خدا» وجود دارد؟ واقعاً عجیب بود اگر انسان بر همه دنیا تسلط می‌داشت، بدون آنکه ابتدا بر فکر و ذهن خویش تسلط داشته باشد، یعنی فرمانروای دیگران و برده خود باشد! لذا برای اینکه انسان نیکویی داده شده از جانب خداوند را از آن خود سازد، از همان ابتدای آفرینش خود به قدرت اختیار و اراده آزاد مجهز گردید تا آن خیر عطاشده از جانب خدا را به دیگران برساند و منتشر سازد. از این رو، آزادی کامل برای انتخاب خوب و بد به بشر اعطا شد تا بتواند بی‌تزلزل فرمانروای خویش باشد و با میل و رغبت به نیکویی بپیوندد و از پلیدی بپرهیزد. ترتولیان استدلال دیگری نیز بر وجوب اختیار انسان می‌آورد که اگر انسان در فعل خود آزاد نباشد، هیچ قضاوت عادلانه‌ای در مورد پاداش خوبی و بدی برای موجوداتی که نه از روی اختیار، بلکه به خاطر ضرورت، عملی انجام داده‌اند وجود نخواهد داشت، چون اساساً در مورد موجود مجبور پاداش و عقاب معنا ندارد (Against Marcion, 5,2-6).

اما اگر هدف از آفرینش انسان مختار، شناخت خداوند است، این شناخت چگونه به دست می‌آید؟

ترتولیان شریعت را راه تحقق هدف خداوند از آفرینش انسان مختار می‌داند؛ بدین معنا که انسانی که قرار است با اختیار خود به شناخت خداوند دست یابد، وسیله حصول آن اطاعت از شریعت و فرامین خداوند است. او می‌گوید شریعت وضع شد تا انسان از نظر فکری شکوفا شود و بداند تنها او شایسته دریافت شریعت خداست و به عنوان موجودی دارای عقل و شعور و هوش و معرفت، باید با همان اختیار و آزادی محدودیت‌هایی بیابد، زیرا انسان باید مطیع کسی باشد که همه چیز را مطیع انسان کرده است. البته، خداوند در کنار این شریعت که برای انسان خیر می‌آورد، برای فرمان اطاعت از قانون، هشدار می‌دهد و می‌گوید «در روزی که از آن بخورید، خواهید مرد» (پیدایش، ۳:۳). ترتولیان در این باره می‌گوید یکی از زیباترین و والاترین کارهای لطف و نیکویی خدا آن بود که پیامدهای نافرمانی و عقوبت آنها را نشان دهد تا مبادا غفلت از خطر نافرمانی باعث نادیده گرفتن اطاعت شود (Against Marcion, 4:2).

۲-۳ فطرت در کنار اختیار

ترتولیان، همچون آموزه‌های کتاب مقدس به طبیعت دو وجهی انسان اذعان دارد. در دیدگاه وی، با آنکه انسان موجودی مختار است، اما فطرت او دارای دو کیفیت اصلی است که از ابتدا در او وجود دارد: یکی آنکه انسان ذاتاً به دین و خدا گرایش دارد و دیگر آنکه ذاتاً و به‌نحو موروثی گناهکار است. استدلالی که وی برای این رأی بیان می‌کند، چنین است که هرچند روح در زندان تن مجبوس شده و نیروهای شرارت مانع انجام کار آن می‌شوند و با

شهوات و امیال جسمانی ناتوان و بنده خدایان دروغین می‌گردد، اما وقتی ادراکات از خواب غفلت بیدار می‌شود سلامت خود را باز می‌یابد. در آن هنگام، صمیمانه از خدا سخن می‌گوید، چراکه خدای حقیقی واحد است. چه مدرکی بالاتر از اینکه روح فطرتا مسیحی است (Apology, 17).

علاوه بر اینکه ترتولیان معتقد است که انسان فطرتاً به دین‌گرایی دارد، گناه را نیز در او امری فطری و موروثی می‌داند که با وسوسه شیطان از آدم به فرزندان وی منتقل شده است. به واسطه شیطان، انسان فریفته شد تا از فرمان خدا سرپیچی کند؛ از این رو تسلیم مرگ شد. در نتیجه بنی‌آدم را نیز با سقوطی که خود بدان دچار شده بود و با نفرین ابدی آلوده کرد (On the testimony of the soul, 3). گناهان، شهوات جسم، بی‌ایمانی و خشم در طبیعت مشترک همه انسان‌ها وجود دارد، و علت آن، این است که شیطان، طبیعت و ذات انسان را در قبضه تملک خود گرفته و با قرار دادن دانه گناه در ذات انسان، آن را آلوده کرده است (Against Marcion, 5: 17).

۳-۳ حل تعارض گناه انسان با صفات خدا

ترتولیان، همچون یک فیلسوف دین در باب مسأله شر، شبهه تعارض صفات خداوند را با مسأله شر اخلاقی که از سوی مخالفان مطرح بود، بازگو می‌سازد و بعد به حل این تعارض می‌پردازد. مسأله این است: «اگر خدا خیر است و از پیش همه چیز را می‌داند و قدرت دفع شر را دارد، چرا اجازه داد انسان‌ها فریفته شیطان شوند و از اطاعت احکامش سرپیچی نموده، گرفتار مرگ شوند، در حالی که انسان به صورت و شباهت خداست و به خاطر

موقعیت روحانی‌اش از ماهیتی چون خدا برخوردار است، زیرا اگر او خیر است نباید اجازه دهد چنین امری اتفاق بیفتد. اگر از پیش همه چیز را می‌داند، نباید از وقوع چنین چیزی غافل شود و اگر قدرتمند است، می‌تواند از وقوع چنین چیزی جلوگیری کند: هر واقعه‌ای باید با این سه صفت (خیر، علم و قدرت) الهی مطابقت داشته باشد. در غیر این صورت، اگر واقعه‌ای خلاف این صفات رخ دهد، نشان می‌دهد خدا خیر، پیشدان و قدرتمند نیست».

ترتولیان در مقام حل مسأله بر می‌آید و در ادامه توضیح می‌دهد که در پاسخ به این سؤال‌ها، اولین کار دفاع از این صفات مربوط به خالق هر نوع نیکویی، پیش‌دانی و قدرت است. او می‌گوید ما باید این صفات را از طریق کارهایش ثابت کنیم. کارهای خالق همه شاهد نیکویی اوست، زیرا اعمال دست وی هم خیر هستند و هم شاهد قدرت اویند که کارهایی اینچنین عظیم کرده و همه موجودات را از هیچ آفریده است (ترتولیان خود به آفرینش از عدم قائل است). در حقیقت، عظمت کارهایش به همان اندازه است که نیکویی آنها.

درباره اثبات پیش‌دانی و علم خداوند، باید گفت که انبیایی که از پیش‌دانی خداوند الهام گرفته‌اند، شاهد گویایی در این خصوصند. پیداست که چون پیش‌دان است، نظام آفرینش را قبل از پیدایی و آفریدن آن می‌دانست و با همان پیش‌دانی آن را نظم و ترتیب بخشید. مطمئناً او حتی نافرمانی انسان را از قبل می‌دانست چون در غیر این صورت نمی‌بایست آن تهدیدی که با خطر مرگ همراه بود، مطرح می‌کرد. پس چرا شرارت برای انسان اتفاق افتاد و وی از حدود اختیار خویش تخطی نمود و خداوند او را از

این کار باز نداشت؟ ترتولیان می‌گوید این مسأله هیچ ارتباطی با خداوند ندارد. تعبیر وی از صورت و شباهت انسان به خدا با دیدگاه ایرنائوس، که آفرینش دو مرحله‌ای انسان را پیش می‌کشد، متفاوت است. ترتولیان مراد از صورت و شباهت را اختیار و اراده انسان می‌داند که از این جهت شبیه خداوند است. انسان‌ها در اختیار و اراده است که شبیه خداوندند، نه در شکل و صورت ظاهری (Against Marcion, 2, 5-6).

از این رو خدا خیر، عالم و قادر مطلق است و می‌تواند از انجام شرور از جانب انسان‌ها جلوگیری کند، ولی انسان نیز موجودی مختار آفریده شده است تا انتخاب کند و مسیر تحقق هدف آفرینشش را که همانا شناختن خداوند است، تعیین نماید.

۳-۴ تفسیر ترتولیان از گناه اولیه

در تفسیر ترتولیان از گناه نخستین، اولین گناه آدم به واسطه ناخشنودی و حسادت اتفاق افتاد. او می‌گوید در این ماجرا منشأ ناخشنودی را در خود شیطان می‌بینیم، آن هنگام که در همان ابتدا ناراضی شد و از اینکه خداوند همه آفرینش را مطیع انسان گردانید که به صورت و شباهت خود او بود، رنجیده خاطر شد، زیرا اگر شیطان با خشنودی و صبر آن را تحمل می‌کرد، دیگر آزرده‌خاطر نمی‌شد و اگر آزرده نمی‌شد، به انسان حسادت نمی‌ورزید و حسادت علت فریب‌دادن انسان توسط او بود. سپس وقتی آن حوا با شیطان روبه‌رو شد، در نتیجه گفتگوی آن دو، وجود آن زن از روحی آلوده به نارضایتی مملو گردید؛ زیرا بدیهی است که زن هرگز گناهی مرتکب نمی‌شد، اگر با تسلیم به فرمان الهی تن می‌داد. به

علاوه، وی بعد از ملاقات با شیطان آنچه از شیطان شنیده بود، به آدم گفت و او را نیز ناراضی ساخت. در باور ترتولیان سرچشمه اصلی گناه همین نارضایتی بود که خشم خدا را برمی‌افروخت و انسان را تسلیم گناه می‌کرد. قبل از آنکه انسان به واسطه نارضایتی گناهی مرتکب شود، گناهی مرتکب نشده بود که به واسطه آن شرمسار باشد، بلکه دوست صمیمی خدا و باغبان فردوس بود، اما وقتی تسلیم نارضایتی شد، از توجه به الطاف خدا و راضی بودن از نعمات بهشتی دست کشید. از این رو، انسان به زمین وابسته شد و از محضر خدا بیرون انداخته شد (On patience, 5).

ترتولیان در جایی به مقایسه تفاوت حوا و مریم می‌پردازد و می‌گوید: «شیطان صورت و شباهت انسان با خدا را به اسارت خود در آورده بود، اما خدا آن را با عملی متقابل احیا نمود، زیرا کلام شیطان معمار مرگ بود و راه خود را با نجوا در گوش حوا، هنگامی که حوا هنوز باکره بود، پیدا کرد. در مقابل آن کلمه خدا، که بانی حیات بود، می‌بایست به باکره‌ای عطا می‌شد تا آنچه توسط جنس زن نابود شده بود، توسط همان جنس به نجات احیا می‌شد. حوا سخن مار را باور نمود و مریم به سخن جبریل ایمان آورد. یکی به واسطه باورکردن، گناهکار شد و دیگری با ایمان آوردن گناه را زدود، اما آیا حوا با سخن ابلیس به چیزی باردار نشد؟ مطمئناً چنین چیزی به وقوع پیوست، زیرا سخن ابلیس همچون بذری برای او بود، به طوری که بعد از آن وی مطرود گردید و با غم و اندوه می‌زایید. در واقع، او ابلیسی را به دنیا آورد که برادر خود را به قتل رساند، در حالی که مریم به دنیا آورنده کسی بود که نجات را برای قوم خود به همراه داشت. بنابراین، خدا کلمه خود و برادری نیکو برای

انسان‌ها را در رحم قرار داد تا خاطره برادر شری را نابود سازد. ضرورت ایجاب می‌کرد که مسیح برای نجات انسان از همان جایی عازم شود که قبلاً انسان به خاطر محکومیتش وارد آن شده بود» (On the flesh of Christ, 17).

چنان‌که پیداست، تفسیر ترتولیان از گناه نخستین چندان متفاوت با آموزه‌های کتاب مقدس نیست و به مثابه عاملی در هبوط انسان مطرح است. تفاوت دیدگاه ایرنائوس یا ترتولیان در این مورد نیز به خوبی مشهود است، که ترتولیان بر خلاف ایرنائوس هرگز به گناه اعتبار نمی‌بخشد و آن را همچنان به مثابه تخطی انسان از امر پروردگار و بازدارنده کمال آدمی می‌داند.

۳-۵ کارکرد تثلیث در نجات انسان

هرچند ترتولیان به شدت بر اختیار انسان در مسیر کمال و نجات تأکید می‌کند، و راه نجات از مرگ و رسیدن به ابدیت را در انتخاب خیر و عمل به شریعت خداوند می‌داند، علاوه بر این، وی همچون ایرنائوس در جریان نجات این موجود مختار و آزاد وجود تثلیث پدر، پسر و روح القدس را بسیار ضروری می‌یابد و کارکرد اصلی تثلیث را در همین نجات انسان می‌داند. ترتولیان اولین فردی است که آموزه تثلیث را به صورت نظام‌مندی بیان می‌کند، و برای آنها اصطلاحاتی چون اقنوم، شخص، مقام و صورت را به کار می‌برد (Esler, 2000, v:2, pp.1034-35). از این رو، در حالی که ایرنائوس تنها بر آن بود که انسان‌ها از آنجا که پسر و روح القدس را دربردارند، در ذات ایزدی با هم مشترک هستند،

ترتولیان اصطلاح تثلیث را به‌طور خاص به کار می‌برد (Marty, 1974, p.90).

ترتولیان ضمن اینکه بر یگانگی مطلق خداوند صحه می‌گذارد، بر تمایز سه اقنوم موجود در تثلیث بسیار تأکید می‌کند، چرا که وی وجود هر یک از آنها را در تدبیر نجات انسان به صورت متمایز کاملاً ضروری می‌بیند. ترتولیان در برابر پراکسئاس که تمایز اقانیم تثلیث را نافی یگانگی مطلق خداوند می‌داند، می‌گوید: «گمراهی و اشتباه پراکسئاس در این مورد، آن است که فکر می‌کند با تمایز میان پدر، پسر، روح القدس غیرممکن است بتوان به یگانگی خدا ایمان آورد، ولی پراکسئاس از دیدن این واقعیت عاجز است که یکی می‌تواند همه باشد؛ به این مفهوم که همه از یکی هستند. اگرچه اینها سه شخص هستند، ولی نه در صفات بلکه در مقام، نه در ذات، بلکه در شکل، نه در قدرت، بلکه در تجلی. هر سه یک صفت، یک ذات و یک قدرت دارند؛ زیرا خدا یکی است و از او این مقام‌ها و شکل‌ها، نام پدر، پسر و روح القدس را به خود می‌گیرد» (Against Praxeas, 2).

از این رو، تأکید ترتولیان بیش از هر چیز بر تمایز موجود در تثلیث است. او همچون ایرنائوس به صراحت به رنج خدا اشاره نمی‌کند و برای آن حدودی قائل است؛ به طوری که وی اذعان می‌دارد که این کفرگویی است که بگوییم در جریان نجات انسان پدر با پسر رنج کشید و بر صلیب کشیده شد. در واقع، در مسیح دو طبیعت بود: یکی انسانی و دیگری الهی، که ذات الهی او فناپذیر و ذات انسانی‌اش فناپذیر است. پدر از پسر در طبیعت انسانی‌اش متمایز است، ولی در ذات الوهی یگانه

است. این بعد انسانی مسیح بود که رنج کشید و به صلیب کشیده شد (Against Praxeas, 29).

ترتولیان برای روح القدس نیز کارکردهایی در جریان نجات فرد قائل است: نخست اینکه روح القدس به مسیح و ایمان انسان نسبت به مسیح شهادت خواهد داد. همچنین خداوند را جلال خواهد داد و در خاطر و ضمیر انسان او را زنده خواهد کرد. سپس به واسطه قانون اولیه ایمان، تعالیم بسیاری در باب نظم و انضباط را در انسان تعلیم خواهد داد (On monogamy, 2). علاوه براین، روح القدس که سومین نام الوهیت است، اعلام کننده سلطنت واحد الهی، و در عین حال مفسر نقشه خدا، و هدایت کننده انسان به سوی تمام حقیقت است؛ حقیقتی که در مکاشفه مسیحی در پدر، پسر و روح القدس است (Against Praxeas, 30).

ارزیابی و مقایسه

همان طور که در بررسی ها نشان دادیم، ایرنائوس و ترتولیان هر دو انسان را موجودی مختار دانسته، آزادی و اراده ای او را به منزله ضرورتی در آفرینشش می دانند. آموزه اختیار و اراده انسان در دیدگاه این دو متأله مسیحی سطح گسترده ای از انسان شناسی ایشان، از آفرینش تا نجات، را در بر گرفته است، اما مهمترین تفاوت ایشان در موارد زیر است:

۱- ایرنائوس هدف از آفرینش انسان مختار را همانا به مثابه ضرورتی در مرحله دوم آفرینش می داند که عبارت است از به شباهت رسیدن انسان به خداوند. انسان با انتخاب خیر و شر و با اراده آزاد خود می تواند به کمال نهایی که همانا فناپذیری است، دست یابد، اما ترتولیان هدف از آفرینش انسان

مختار را شناخت خداوند می داند. خدا از سر رحمت و فیض لایتنه ای خود بالاترین خیر را، که همانا شناخت خود است، به انسان عطا می کند و تنها این انسان است که می تواند با اراده آزاد خود به شناخت خدا دست یابد.

۲- هم ایرنائوس و هم ترتولیان راه نجات و کمال را در اطاعت و فرمانبری از خداوند و دستورات رسولان می دانند، اما ایرنائوس تخطی از فرمان پروردگار را به مثابه خطایی جبرانناپذیر و مانعی بر سر راه کمال انسان نمی داند. درواقع، مهمترین نکته ای که از دیدگاه ایرنائوس برمی آید، دیدگاه خوش بینانه و کارکرد گرایانه ای است که وی نسبت به اختیار و حتی سوء استفاده از اختیار یا گناه قائل است. او بر این باور است که انسان موجودی مختار است که برای به کمال رسیدن و شباهت به خداوند آفریده شده تا خیر و شر را بیازماید و با تجربه آنها راه کمال را پیش گیرد؛ چه بسا در این تجربه همچون یونس (ع) خطا کند، ولی نافرمانی و خطای وی موجبات خیری برای وی در جریان اطاعت و کمال گردد.

ایرنائوس معتقد است انسان در آغاز به عنوان مخلوق ناقص و ناشی خلق شد (؛ صورت) که در مسیر کمال و رشد اخلاقی قرار گیرد و نهایتاً روی به کمالی آورد که صانعش به او اختصاص داده است (؛ شباهت). در این به کمال رسیدن چه بسا انسان دچار خطا و اشتباه نیز بشود.

۳- در حالی که ترتولیان اختیار آدم را در جریان هبوطش دخیل دانسته، و آن را به عنوان واقعه ای شیطانی و اسف بار می داند، ایرنائوس آن را به عنوان چیزی تصور می کند که در کودکی نژاد بشر اتفاق افتاده و تنها لغزش قابل درکی، ناشی از ضعف و

منابع

- ۱- کتاب مقدس.
- ۲- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۳). «پولس»، الهیات جدید، مجموعه مقالات ارغنون، ش ۵۶، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، صص ۳۹۹-۴۰۰.
- ۳- وستفال، مرالد. (۱۳۸۶). «پولس قدیس را جدی بگیریم: گناه به منزله مقوله‌ای معرفت‌شناختی»، سیری در سپهر جان، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نگاه معاصر، صص ۱۶۱-۲۱۱.
- ۴- هیک، جان. (۱۳۷۲). فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاءالدین خرمشاهی، تهران: الهدی.
- 5-Bettenson, Henry. (1982), *The Early Christian Fathers*, Oxford University.
- 6-*Encyclopedia of early Christianity*. (1998), Everett Ferguson ed, new York & London.
- 7-Esler, Philip F. (2000), *The early Christian World*, v:2, London & New York: Routledge.
- 8-Hick, John. (2007) *Evil and the God of love*, palgrave Macmillan.
- 9-Hinson, E.Glenn. (1987) "Irenaeus", *Encyclopedia of Religion*, v:7, Mircea Eliade ED, New York: Macmilan.
- 10-Hinson, Glenn E. (2005) "tertullian", *Encyclopedia of religion*, second edition Lindsay Jones ED, Thomson Gale, pp.9085-87.
- 11-knight, Jonathan. (2008), *Christian Origins*, T&T clark.
- 12-LaCocque, Andre. (1987) "sin and guilt", *Encyclopedia of Religion*, v:13, Mircea Eliade ED, New York, Macmilan, 325-26.
- 13-Marty, Martin E. (1974) *A short history of Christianity*, Clevenda, William Collins.
- 14-Osborn, Eric. (2003), *Irenaeus Of Lyons*, Cambridge university press.
- 15- Quasten, Johannes. Plumpe, Joseph G. (1952) *Ancient Christian writers*, London, new man.
- 16-Schaff, Philip, (2001) *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- 17-Schaff, Philip, (2006) *Latin Christianity: its founder, Tertullian*, Edited by Allan Menzies, Edinburg T&T Clark.

ناتوانی وی بوده است و اینکه خداوند نه تنها نعمت جاودانگی را با هبوط آدم و حوا از ایشان دریغ نداشت، بلکه با وارد کردن ایشان به زمین، این نعمت را بدیشان بخشید تا با اختیار خود به شباهت به خداوند برسند. به عبارتی، وی گناه آدم و حوا را اولاً ناشی از ناتوانی و ضعف ایشان در تشخیص خوب و بد می‌داند و ثانياً آن را محرک ایشان در مسیر کمال می‌داند که وارد دنیا شوند و با اختیار آزادانه خود از صورت به شباهت با خداوند دست یابند.

۴- علاوه بر این، در نجات‌شناسی نیز تفاوت‌هایی میان ایرنائوس و ترتولیان وجود دارد. هرچند ایرنائوس و ترتولیان هر دو به وجود پدر، پسر، و روح القدس در نجات انسان اشاره می‌کنند، اما تفاوت ایشان در آن است که ایرنائوس، مسیح را خود خدا می‌داند که برای نجات انسان‌ها وارد زمین شده و با آنها رنج می‌کشد و در نهایت مصلوب می‌گردد، ولی ترتولیان بر تثلیثی توجه دارد که در آن هر سه اقنوم در ذات و الوهیت یگانه‌اند، ولی در مقام و شکل نه از این رو، در آموزه ترتولیان برخلاف ایرنائوس، پدر با پسر رنج نمی‌کشد، بلکه این بعد انسانی مسیح است که بر صلیب رنج کشیده و مصلوب می‌گردد، نه بعد الوهی او.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- «A.H.» مخفف *Against Heresie* است که متن کامل آن در این کتاب آمده است:
- Schaff, Philip, *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- ۲- متن رسائل ترتولیان از این کتاب نقل و استفاده شده است:
- Schaff, Philip, *Latin Christianity: Its founder, Tertullian*, Edited by Allan Menzies, EDINBURGH T&T CLARK, 2006.

بررسی قلمرو جامعیت قرآن در نگرش تفسیری فخر رازی و آلوسی بغدادی

ماشاءالله جشنی* خدیجه خدمتکار**

چکیده

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم و باورهای بنیادی مسلمانان، جامعیت کلام الهی است که همانند جهان شمولی و جاودانگی قرآن مورد توجه مفسران و قرآن پژوهان از گذشته تاکنون بوده است. امام فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶) صاحب تفسیر مفاتیح الغیب و آلوسی (۱۲۱۷-۱۲۷۰)، مؤلف تفسیر «روح المعانی فی تفسیر العظیم و السبع المثانی» از جمله مفسرانی هستند که به موضوع جامعیت قرآن توجه کرده‌اند. با توجه به اینکه فخر رازی از مفسران متقدم به شمار می‌رود، در تفسیر جامعیت قرآن رویکردی حداقلی دارد و قرآن را در حوزه اصول و فروع دین جامع می‌داند، در حالی که به نظر وی مسأله اشتمال قرآن با جامعیت تفاوت دارد و در موضعی از تفسیر خود، از اشتمال قرآن بر بسیاری از علوم سخن به میان آورده است، اما آلوسی هر چند در تفسیر خود از امام فخر رازی بسیار تأثیر پذیرفته و به نقل و نقد آرای تفسیری او پرداخته است، در تبیین قلمرو جامعیت قرآن از آراء مطرح شده در باب جامعیت بهره گرفته و در کنار پذیرفتن نظریه حداقلی فخر رازی، رویکرد حداکثری در حوزه جامعیت را مطرح کرده است و دامنه آن را به اشتمال آن بر بسیاری از علوم گسترش داده است. با توجه به اینکه امروزه مقایسه تطبیقی بین اندیشه‌های متفکران مسلمان در حوزه پژوهش‌های قرآنی مورد نیاز است و از رهگذر این تطبیق‌ها، منشأ اصلی یک اندیشه و یا اثر پذیری یک مفسر از مفسر دیگر و همچنین تحول موضوعهای قرآنی آشکار می‌شود، لذا نویسنده این نوشتار در

پی آن است تا نگاه دو مفسر قدیم و جدید از اهل سنت را نسبت به موضوع جامعیت قرآن بررسی کند و تحول و گستردگی این موضوع را در دو زمان با هم مقایسه کند.

واژه‌های کلیدی

جامعیت، فخر رازی، آلوسی، قرآن.

مقدمه

جامعیت قرآن از مباحث زیر بنایی و اصولی در ارتباط با شناخت کتاب الهی است که در هر عصری بعد جدیدی از آن تجلی پیدا می‌کند و همواره بین مسلمانان و گاه غیر مسلمانان مطرح بوده است. با توجه به این که مبانی تفسیر قرآن، به آن دسته از پیش فرض‌ها و باورهای اعتقادی و یا عملی اطلاق می‌شود که مفسر با پذیرش آنها به تفسیر قرآن می‌پردازد و از جمله مبانی تفسیری، مبانی صدور است که صدور قرآن را به تمام و کمال از ناحیه خداوند به اثبات می‌رساند (محمد کاظم شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰)، می‌توان گفت موضوع جامعیت قرآن ارتباط زیادی با حوزه تفسیر قرآن دارد و یکی از اصول و مبانی تفسیری به شمار می‌رود. به دیگر سخن، هر مفسر با باورهای خاصی به سراغ تفسیر قرآن می‌رود که جهت‌گیری او را در پرداختن به تفسیر تحت تأثیر قرار می‌دهد. یکی از این باورها، پذیرش یا انکار جامعیت قرآن است. قبول یا رد جامعیت قرآن از سوی مفسر، نوعی اقرار به کامل یا ناقص بودن قرآن است. لذا اگر مفسری منکر جامعیت قرآن باشد، در اصل به کمال قرآن و مبنای صدور تفسیر خدشه وارد ساخته است؛ اما آنچه در بحث از جامعیت قرآن در فرایند تفسیر دخیل است، بیشتر به قلمرو جامعیت برمی‌گردد. هر دیدگاهی که در مسأله جامعیت قرآن اتخاذ شود، محدوده فهم مفسر را درباره آیات،

محدود یا گسترده می‌سازد. چگونگی تفسیر هر مفسری تا حد زیادی به نوع نگرش آن مفسر به مسأله جامعیت و دامنه آن بستگی دارد. برای مثال، اگر مفسری قرآن را جامع همه نیازهای دینی و دنیوی در راستای هدایت انسان بداند و معتقد به استخراج اصول و ضوابط نظام‌های حقوقی و اجتماعی از قرآن باشد، آیات ناظر به مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که بتواند نکات قابل توجهی را در زمینه امور اجتماعی از آن استنباط کند، اما کسی که معتقد است قرآن کریم فقط برای فراخواندن مردم به سوی خداشناسی و معادشناسی نازل شده است و قرآن تنها جامع نیازهای معنوی است، آیات ناظر به مسائل اجتماعی را به گونه‌ای توجیه می‌کند که اعلام‌کننده دو موضوع توحید و معاد باشد (مهدی بازرگان، ۱۳۷۷: ۴۷).

با توجه به ویژگی هدایتگری قرآن مجید نسبت به انسان‌ها، دو سؤال اساسی ذهن انسان را مشغول می‌کند: یکی اینکه با توجه به این ویژگی، قرآن چه موضوعها و مسائلی را شامل می‌شود و از سوی دیگر، شمول و جامعیت آن نسبت به اقوام و ملت‌ها چگونه است؟

تبیین موضوع جامعیت قرآن و تعیین دقیق قلمرو آن در زمان حاضر، توان پاسخگویی قرآن به نیازهای هدایتی همه انسان‌ها را در تمامی حالت‌ها به اثبات

می‌رساند. بحث در مورد قلمرو بیانات قرآنی را می‌توان در اولین نگارش‌های تفسیری بزرگان صحابه و تابعین و روایاتی که از معصومین - علیهم السلام - ذیل آیات مشتمل بر تعبیری، چون «تبیاناً لکل شیء» (نحل ۸۹/۱) یا «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» (انعام ۳۸/۱) یا «تفصیل کل شیء» (یوسف ۱۱۱/۱) نقل شده، مشاهده کرد. پس از این دوره، مفسران و قرآن پژوهان در آثار خود به این موضوع پرداخته‌اند.

در بررسی سیر تاریخی بحث جامعیت قرآن، معلوم می‌شود آنچه در این موضوع بحث برانگیز است و سبب شده تا دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شود، به دامنه جامعیت کلام الهی مربوط می‌شود و دوره به دوره تفاسیر متعددی از آن صورت گرفته و قلمرو قرآن محدود یا گسترده شده است. برای مثال، مجاهد با تفسیر جامعیت قرآن به بیان همه حلال‌ها و حرام‌ها، قلمرو قرآن را محدود کرده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ هـ، ج ۴: ۵۱۰) یا ابو حامد غزالی که معنای آیه «تبیاناً لکل شیء» (نحل ۸۹/۱) را توسعه بخشید، زیرا از دیدگاه وی افعال و صفات الهی مشتمل بر همه دانش‌ها هستند و چون قرآن شرح ذات، افعال و صفات خداوند است، پس مشتمل بر همه دانش‌هاست (غزالی، بی تا: ۱۳۵) البته، در سده‌های اخیر نیز، با توجه به پیشرفت‌های علوم، کسانی مانند طنطاوی به منظور دفاع از قرآن و اسلام و جامعیت آنها مجموعه‌ای از مقالات علمی صحیح و غیر صحیح را در تفسیر خود جمع‌آوری کرده و بسیاری از علوم بشری را به قرآن نسبت می‌دهد (خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۱۰۶). پس از غزالی، مفسرانی چون طبرسی و زمخشری با تفسیر آیه ۸۹ سوره نحل، به بیان هر امر مشکل (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۶:

۵۸۵) یا همه امور دینی (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۲۸) راه اعتدال و میانه را در تعریف جامعیت برگزیدند. در چند سال اخیر نیز، پژوهش‌ها و مقالات زیادی پیرامون جامعیت قرآن و زوایای آن نگاشته شده و هریک از دریچه‌ای، به کاوش در این موضوع را پرداخته‌اند. نکته شایان در مورد اکثر قریب به اتفاق این نوشته‌ها، توجه نویسندگان آنها به شأن و هدف قرآن و تعریف جامعیت بر اساس آن است.

مفهوم جامعیت قرآن

جامعیت از ریشه «جمع» اشتقاق یافته است. واژه «جمع» که مصدر ثلاثی مجرد این ماده است، به جمع کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸: ۵۳) و پیوند اجزای یک چیز (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ: ۲۰۱) معنا شده است.

اصطلاح جامعیت قرآن از اصطلاحاتی است که به طور مستقیم در آثار پیشینیان یافت نمی‌شود و در عصر جدید وارد حوزه علوم قرآنی شده است. برای مثال، در کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» فصلی زیر عنوان «العلوم المستنبطه من القرآن» آمده است که مؤلف در آن می‌کوشد با استناد به آیات و روایات، وجود انواع علوم را در قرآن اثبات کند (سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۵-۳۸).

آیت الله معرفت، از قرآن پژوهان معاصر، در کتاب «التمهید فی علوم القرآن»، در بحث اعجاز علمی قرآن به موضوع جامعیت قرآن اشاره کرده است (معرفت، ۱۴۱۷ هـ: ۶: ۱۳).

واژه جامعیت در قرآن و روایات هیچ کاربردی ندارد. خداوند متعال به جای استفاده از کلمه جامعیت یا مشتقات آن، عباراتی چون «تبیاناً لکل شیء» (نحل

۸۹/ و «ما قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام/۳۸) و امثال آن را آورده است.

در روایات هم مشتقات واژه جمع، مانند «جميع» و «جوامع» آمده است. در روایتی از امام رضا (ع) نقل شده است که ایشان فرمودند: «وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ بَيَّنَّ فِيهِ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ وَالْخُدُودَ وَالْأَحْكَامَ وَجَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَا...» (صدوق، ۱۴۰۴ هـ، ج ۲: ۱۹۵).

در روایات زیادی از پیامبر (ص) آمده است که ایشان در بیان فضیلت‌های خود نسبت به پیامبران دیگر فرمودند: «اوتيت جوامع الكلم» و خود پیامبر (ص) در پاسخ به سؤال حاضران که مراد از «جوامع الكلم» چیست، گفت: مراد، قرآن است» (حرعاملی، ۱۴۱۸ هـ، ج ۲: ۹۷).

علاوه بر این، روایات متعددی از ائمه اهل بیت - علیهم السلام - نقل شده که همگی مؤید جامعیت قرآن است. این روایات با اندک تفاوتی در تعبیر، دارای مضمونی یکسانند و همگی بر اصل جامعیت قرآن تاکید کرده‌اند و تنها اختلاف در این روایات در زمینه حد و مرز جامعیت است. تعدادی از روایات، به طور مطلق، بر این مطلب که هر چیزی در قرآن آمده است، دلالت دارند. برای مثال، از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود:

«...و انزل عليك الكتاب، و ليس من شيء الا و في كتاب الله تبينه» (برقی، بی تا، ج ۱: ۲۶۷)؛ بر تو قرآن را نازل کرد، هیچ چیزی نیست مگر اینکه بیان آن در کتاب خدا آمده است. در شمار زیادی از احادیث، مقصود از موضوعها و علوم موجود در قرآن مشخص شده است. برای نمونه از امام صادق (ع) نقل شده که فرمود: «قد ولدني رسول الله و انا اعلم

کتاب الله و فيه بدؤ الخلق و ما هو كائن الى يوم القيامة و فيه خبر السماء و خبر الارض و خبر الجنة و خبر النار و خبر ما كان و خبر ما هو كائن اعلم ذلك كانما انظر الى كفى ان الله يقول فيه تبیان كل شيء» (کلینی، ۱۳۸۸ هـ، ج ۱: ۶۱)؛ من زاده رسول خدا هستم. من کتاب خدا را می‌شناسم. آغاز آفرینش و هر آنچه تا روز قیامت رخ خواهد داد، در آن آمده است. خبر آسمان و زمین، بهشت و جهنم، و اخبار مربوط به گذشته و حال در آن وجود دارد. همه اینها رامی‌دانم، گویا به کف دستم می‌نگرم. همانا خداوند می‌گوید در آن تبیان هر چیزی هست.

در دسته‌ای از روایات تصریح شده است که بیان همه چیز در قرآن و سنت پیامبر (ص) - با هم - آمده است. برای مثال، امام کاظم (ع) فرمودند: «... بل كل شی فی کتاب الله و سنه نبیه» (حر عاملی، ۱۴۱۸ هـ، ج ۱: ۴۸۴)؛ هر چیزی در کتاب خدا و سنت پیامبرش وجود دارد. از برخی از احادیث فهمیده می‌شود که ائمه -علیهم السلام - به همه علوم موجود در قرآن آگاهی دارند. برای مثال، امام علی (ع) می‌فرماید: «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ينطق لكم، اخبر کم عنه، ان فيه علم ما مضی، و علم ما یاتی الی یوم القیامه، و حکم ما بینکم، و بیان ما اصبحتم فيه تختلفون، فلو سالتمونی عنه لعلمتکم» (کلینی، پیشین، ج ۱: ۶۰)؛ آن قرآن است آن را به سخن در آورید. گرچه هرگز سخن نمی‌گوید، اما من از جانب او شما را خبر می‌دهم. همانا در قرآن علوم گذشته و آینده و احکامی که بین شماست و آنچه در آن اختلاف دارید، بیان شده است. اگر از من در مورد آنها سؤال کنید، شما را آگاه می‌کنم.

در معنای اصطلاحی جامعیت قرآن سه نظریه ارائه شده است که عبارتند: از دیدگاه حداکثری، حداقلی و اعتدالی.

دیدگاه حداکثری که به جامعیت مطلق باور دارد و اینکه علوم اولین و آخرین در ظواهر الفاظ به دلالت لفظی به صورت بالفعل موجود است.

دیدگاه حداقلی بر این باور است که قرآن اساساً در مقام بیان علوم بشری نبوده و نیست و تنها امور معنوی و آخرتی را بیان کرده است.

دیدگاه اعتدالی بر این ایده است که قرآن برای اهداف خاصی نازل شده است که در آن حوزه های به خصوص، از جامعیت لازم و کامل برخوردار است و در بیان هیچ چیزی - چه مادی و چه معنوی - فروگذار ننموده است (کریم پور قراملکی، ۱۳۸۲ ش: ۲۹۳).

در میان دیدگاه‌های سه گانه، دیدگاه اعتدالی پذیرفتنی و قابل قبول است، زیرا مستند به هدف نزول قرآن است. بر اساس این نظریه، هر آنچه در هدایت انسان مؤثر باشد - اعم از دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی - در قرآن بیان شده است. این دیدگاه نه مانند دیدگاه اول - که ادعا می‌کند همه علوم و مسائل علمی به نحو تفصیل در قرآن وجود دارد - راه افراط و اغراق را پیموده و نه مانند نظریه دوم است که بگوید قرآن فقط در تأمین سعادت اخروی از جامعیت برخوردار است.

بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان با استناد به اهداف و مقاصد نزول قرآن، قلمرو قرآن را در محدوده مسائلی می‌دانند که برای هدایت بشر لازم است. برای مثال، علامه طباطبایی در مورد جامعیت قرآن می‌نویسد: چون قرآن کریم کتاب هدایت برای

عموم مردم است و جز این کار و شانی ندارد، لذا ظاهراً مراد از «لکل شیء» همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ، ج ۱۲: ۲۳۴).

آیت الله مکارم شیرازی معتقد است که جامعیت قرآن به معنای بیان تمام اموری است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه های معنوی و مادی لازم است؛ اما نه چنانکه قرآن دایره المعارف بزرگی باشد که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه شناسی و مانند آن در آن آمده باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۱: ۳۶۱).

بنابراین، تعریف جامعیت قرآن در گرو شناخت اهداف نزول قرآن است. با توجه به اینکه اصلی ترین هدف قرآن، هدایت به طور مطلق است و انسان نه تنها در مسائل معنوی، بلکه در مسائل مادی نیز نیازمند هدایت است، لذا قرآن در هر دو جنبه به ارائه رهنمود پرداخته است.

در برخی از مقالات و پژوهش‌ها به جای واژه جامعیت از واژه شمولیت استفاده شده است (ایازی، ۱۴۲۴ هـ). شمولیت یا اشتغال در فرهنگ نامه‌های لغت به معنای پوشاندن و در برگرفتن آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ هـ، ج ۶: ۲۶۵).

بررسی لغوی دو واژه جامعیت و شمولیت نشان می‌دهد که دو واژه مزبور مترادف بوده، معنایی شبیه به هم دارند، زیرا در هر دو مسأله، سؤال اساسی این است که قرآن در بردارنده چه موضوع‌هایی است. لذا منعی برای کاربرد این دو واژه به جای یکدیگر وجود ندارد.

قلمرو جامعیت قرآن در اندیشه فخر رازی

فخر رازی ذیل آیه «...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ..» (نحل/۸۹) برای تعیین محدوده جامعیت قرآن ابتدا علوم را به دو بخش دینی و غیر دینی تقسیم می‌کند. سپس تعلق علوم غیردینی را به این آیه رد می‌کند و تنها دلیل ستایش خداوند را از قرآن، اشمال آن بر علوم دینی می‌داند (رازی، ۱۴۱۰هـ، ج ۱۰، جزء ۲۰: ۱۰۱).

بر اساس اعتقاد فخر رازی، قرآن به تبیین علوم غیر دینی، یعنی علوم طبیعی و ریاضی، نپرداخته است و تنها در بیان علوم دینی، بیانی شفاف و آشکار دارد. از سوی دیگر، در این آیه که خداوند از قرآن با وصف، «تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» تمجید می‌کند، فقط به خاطر علوم دینی موجود در قرآن است، نه علوم دنیوی.

رازی در بخش دیگری از سخنان خود علوم دینی را نیز به طور کلی به دو شاخه اصول و فروع تقسیم‌بندی می‌کند و بیان کامل اصول دین را در قرآن می‌پذیرد، اما در مورد فروع و احکام دین در ذیل آیه «... مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ..» (انعام/۳۸) دو دیدگاه را نقل می‌کند:

الف: دیدگاه اول اینکه چون قرآن بر حجیت اجماع، خبر واحد و قیاس در شریعت دلالت می‌کند، پس هر چیزی که یکی از این اصول سه گانه بر آن دلالت کند، و هر حکمی از احکام که با یکی از این اصول اثبات شود، در حقیقت آن حکم در قرآن وجود دارد. با این استدلال قرآن تبیان هر چیزی است. وی برای این نظریه به نقل از واحدی سه مثال را ذکر می‌کند.

در مثال اول طبق حدیثی که از ابن مسعود روایت شده، وجود لعنت خدا بر چهار گروه از زنان در قرآن اثبات شده است. در این حدیث ابن مسعود با استناد به آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر/۷) که مبتنی بر اتخاذ سخنان پیامبر اکرم (ص) و اجتناب از منهیات اوست، و نیز روایت «لعن الله الواشمه و المستوشمه» که منقول از پیامبر اکرم (ص) است - معتقد است که خداوند زنانی را که پوست های بدن خود یا دیگران را با سوزن سوراخ می‌کنند و با سرمه و غیر آن خال‌کوبی می‌نمایند و آنان که موهای صورتشان را می‌کنند و زنانی که به خاطر زیبایی بین دندان هایشان را باز می‌نمایند، در قرآن لعنت کرده است (بخاری، بی تا، ج ۶: ۱۸۴).

اما امام فخر رازی با استناد به آیه «وَإِنْ يَدْعُواكَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا * لَعَنَهُ اللَّهُ...» (نساء/۱۱۷ و ۱۱۸) معتقد است که لعنت خدا بر این گروه از زنان به شکل واضحتری در کتاب خدا وجود دارد. خداوند در این آیه بر لعنت شیطان حکم کرده است، سپس زشتی‌های اعمال او را بر شمرده و از جمله افعال قبیح او را با این قول بیان کرده است: «وَلَا مَرْئَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» (نساء/۱۱۹) ظاهر این آیه اقتضا می‌کند که تغییر خلقت موجب لعنت می‌شود (رازی، پیشین، ج ۶، جزء ۱۲: ۲۲۷).

در مثال دوم وجود حکم محرمی که زنبوری را کشته، در قرآن اثبات شده است. در این روایت آمده است که شافعی گفت از من در مورد چیزی سؤال نکنید، مگر اینکه در مورد آن از کتاب خدا جواب شما را بدهم. مردی در مورد کسی که در حال احرام زنبوری را کشته بود، سؤال کرد. شافعی به اینکه هیچ

این مثال را با استناد به آیه «لُبَّيْنِ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل/ ۴۴) و داخل شدن هر آنچه پیامبر (ص) بر اساس این آیه تبیین کرده، صحیح می‌داند.

فخر رازی در پایان دیدگاه اول، تفسیر آیه «ما فرطنا فی الكتاب من شیء ...» (انعام/ ۳۸) را بر این وجه که «هر حکمی که به طریق سه گانه اجماع، خبر واحد و قیاس قابل اثبات باشد، در حقیقت در قرآن نیز ثابت است» جایز نمی‌داند، زیرا معتقد است که آیه مذکور، متضمن مدح و ستایش از قرآن است و در مقام تعظیم قرآن نازل شده است؛ در حالی که اگر این آیه را بر اساس دیدگاه فوق تفسیر کنیم، وجوب تعظیم قرآن از آن به دست نمی‌آید و این نظریه که از سوی اکثر فقها نقل شده، بیانگر عظمت قرآن نیست (رازی، پیشین: ۲۲۷-۲۲۸).

ب: دیدگاه دوم این است که آن دسته از احکامی که به تفصیل در قرآن بیان شده، دلالت می‌کنند که تکلیفی از سوی خدا بر بندگان نیست، چون در قرآن آمده است. انسان‌ها مکلف به انجام یا ترک احکامی هستند که خدا برای ایشان معین کرده است، اما تکالیفی که حکم آنها مشخص نشده است، با توجه به اینکه این قسم از تکالیف بسیار زیاد و مشخص کردن حکم آنها محال است، لذا بنا بر اصل برائت ذمه انسان تکلیفی ندارد و از هر گونه مسؤولیتی آزاد است (همان: ۲۲۸).

فخر رازی در ذیل همین آیه به ایراد یک شبهه اساسی در باب جامعیت قرآن می‌پردازد و آن شبهه این است که چگونه خداوند می‌فرماید: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» در حالی که تفصیل علم طب،

کفاره و گناهی بر او نیست، حکم داد. آن مرد از آیه‌ای که در آن به این موضوع اشاره شده، سؤال کرد. شافعی با اشاره به آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» (حشر ۷) و روایت پیامبر (ص) که فرمود: «علیکم بسنتی و سنن الخلفاء الراشدين من بعدی» و روایت عمر که گفت: «للمحرم قتل الزنبور» حکم به بی گناهی محرم داد (بیهقی، بی تا، ج ۵: ۲۱۲).

رازی طریق دیگری غیر از طریق شافعی در مورد این مسأله بیان می‌کند و می‌گوید اصل در اموال مسلمانان، حفظ و نگهداری است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره/ ۲۸۶) «وَلَا يَسْئَلُكُمْ أَمْوَالُكُمْ» (محمد/ ۳۶) و «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء/ ۲۹) خداوند از خوردن اموال مردم، مگر به شکل تجارت نهی کرده است. پس زمانی که تجارتی صورت نگیرد، خوردن مال مردم حرام است. این معلومات اقتضا می‌کند که بر محرمی که زنبوری را کشته چیزی واجب نیست (رازی، پیشین).

در مثال سوم از عسیف که تجاوز به عنف نموده بود، روایت شده که پدرش از پیامبر (ص) خواست تا بین ایشان به کتاب خدا قضاوت کند. پیامبر (ص) هم قسم یاد کرد تا بین ایشان به کتاب خدا داوری کند. سپس پیامبر (ص) به تازیانه زدن بر عسیف و سنگسار کردن زن در صورتی که اعتراف کند، حکم کرد (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۴: ۱۱۶).

رازی به نقل از واحدی می‌گوید ذکری از تازیانه و تبعید در قرآن نیست و این دلالت می‌کند که هر آنچه پیامبر حکم کرده، عین کتاب خداست. رازی

حساب و بسیاری از علوم و عقاید مردم و دلایل هر یک از آن‌ها در علم اصول و فروع در قرآن نیست؟ به نظر فخر رازی این فرموده خداوند مخصوص بیان چیزهایی است که شناخت و احاطه بر آن‌ها واجب است، چرا که اولاً: لفظ تفریط، چه در مقام نفی و چه در مقام اثبات، در امری به کار می‌رود که بیان آن واجب باشد. بنابراین، بیان نکردن چیزی که لازم و نیاز نیست، تفریط و کوتاهی نخواهد بود؛ ثانیاً: از تمام یا اکثر آیات قرآن از طریق دلالت مطابقی یا تضمینی و یا التزامی استفاده می‌شود که مقصود از نزول قرآن، بیان دین، و معرفت خداوند و احکام الهی است. وقتی این قید از کل قرآن معلوم گردید، روشن می‌شود که اطلاق موجود در آیه هم، باید بر آن قید حمل گردد (همان: ۲۲۶).

براساس اظهارات فوق از فخر رازی، تبیین علوم طبیعی و ریاضی، نه تنها از سوی خدا واجب نیست، بلکه بیان نکردن آن نیز، نشانه کوتاهی و قصور خداوند در این زمینه به شمار نمی‌آید. علاوه بر این، باید جامعیت قرآن را با توجه به اهداف و مقاصد قرآن که عبارت است از بیان توحید و تشریع قوانین، تعریف کرد و تنها بیان این امور بر خداوند واجب است و جز از ناحیه او امکان پذیر نیست و این قید در تمامی آیاتی که به طور مطلق از تبیان بودن قرآن و فرو نگذاشتن خداوند از چیزی سخن به میان آورده است، لحاظ می‌شود. آنچه سخن فخر رازی را در باب جامعیت قرآن در حوزه امور معرفتی کامل می‌کند، تعیین نوع «مِنْ» در جمله «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» است که وی این «مِنْ» را «مِنْ

تبعیضیه» و عدم کوتاهی خداوند را در تبیین برخی از نیازهای مکلفان می‌داند.

هر چند گفته شد واژه اشتغال و جامعیت در لغت معنایی نزدیک به هم دارند، اما در تفسیر «مفاتیح الغیب» مسأله جامعیت با اشتغال تفاوت دارد (ایازی، ۱۳۸۰: ۹۰)، چرا که صاحب این تفسیر جامعیت قرآن را تنها در حوزه تبیین اصول و فروع دین تعریف می‌کند و معتقد است قرآن در این جهت روشنگری و بیانگری کرده است، نه بیشتر از آن، و تفریط و غفلتی از ناحیه خداوند در این محدوده صورت نگرفته است، در حالی که در موضوع اشتغال قرآن، مباحثی از قبیل مسائل مربوط به اخلاق، سرگذشت انبیا و تاریخ پیشینیان، اسرار طبیعت، چگونگی خلقت آسمان و زمین و ... را مطرح می‌کند و این موارد را از باب اشتغال قرآن می‌داند، نه از باب جامعیت.

فخر رازی در بحث از اشتغال قرآن، همانند جامعیت، در رأس همه علوم و موضوع‌ها، ابتدا علوم دینی را مورد توجه قرار داده است و چون متکلمان، به علم کلام و مسائل متعلق به آن عنایت ویژه‌ای دارد. وی از طرق مختلف می‌کوشد جایگاه و اهمیت این علم را در میان سایر علوم دینی و غیر دینی برجسته سازد و در نخستین مرحله، از اشتقاق این علم از قرآن سخن می‌گوید و در مراتب بعدی به انشعاب علوم دیگر از قرآن اشاره می‌کند.

رازی علاوه بر اشتغال قرآن بر علوم دینی، قرآن را مشتمل بر تفصیل تمام علوم عقلی و نقلی می‌داند (رازی، پیشین، ج ۹، جزء ۱۷: ۱۰۰). وی در جایی دیگر، قرآن را مشتمل بر همه علوم می‌داند (همان، ج ۱۳، جزء ۲۶: ۲۷۱). این تعبیر نشان می‌دهد که فخر

رازی بین مسأله جامعیت و اشتغال قرآن تفاوت قائل است، لذا در مسأله جامعیت و ذیل عبارات "تبیاناً لكل شیء" (نحل/ ۸۹) و "ما فرطنا فی الكتاب من شیء" (انعام/ ۳۸) سخن از علوم عقلی و نقلی به میان نمی‌آورد و تنها در حوزه اصول و فروع بر این باور است که قرآن از جامعیت برخوردار است، اما در مسأله اشتغال، چون مفهوم آن را وسیعتر از مفهوم جامعیت می‌داند، لذا غیر از علوم دینی، قرآن را مشتمل بر همه علوم عقلی و نقلی می‌داند. بنابراین از نظر او اشتغال قرآن نسبت به جامعیت قرآن عامتر است.

فخر رازی و تفسیر علمی

یکی از موضوعهای مرتبط با جامعیت قرآن، آیات علمی قرآن است. تردیدی نیست که آیاتی از قرآن کریم به مسائل هستی‌شناختی و علوم طبیعی اشاره دارد و خداوند در لابه لای معارف، قصص، حکم، احکام، امثال و... رموز هستی، کیفیت پیدایش و آفرینش آسمان، زمین و انسان، فرجام جهان، شکل‌گیری باد و باران و مانند آن را گنجانده است. موضوعهای علمی قرآن از مباحث اثبات‌کننده جامعیت قرآن به شمار می‌روند. هر دیدگاهی که در باب مسائل علمی قرآن اتخاذ شود، بر تعیین موضع در قبال مسأله جامعیت قرآن و قلمرو آن تأثیری جدی می‌گذارد.

اگر مفسری بپذیرد که قرآن همه علوم و معارف بشری را در بردارد، طبیعی است که در تفسیرش به دنبال استخراج مسائل علمی از قرآن و تطبیق آن بر داده‌های علمی باشد. چنین مفسری بدون شک به

جامعیت حداکثری و همه‌جانبه قرآن روی خواهد آورد و با تکلف نشان خواهد داد که قرآن مشتمل بر همه علوم است، ولی کسی که معتقد باشد قرآن کتاب علمی نیست و خداوند به شکل استطرادی به مسائل هستی‌شناختی پرداخته است و هدف از این حقایق، هدایت بشر است، در پی استنباط مسائل علمی از آیات قرآن نخواهد بود و در راه تعدیل در مقوله جامعیت قرآن گام بر خواهد داشت.

فخر رازی مانند اکثر مفسران، علوم طبیعی و تجربی را در تبیین آیات مورد توجه قرار داده و تلاش کرده است میان آیات علمی قرآن و علوم طبیعی روزگار خود سازش و هماهنگی ایجاد کند؛ اما به این نکته درباره تفسیرهای علمی رازی باید اذعان کرد که همه گزارش‌های علمی وی در باب هستی‌شناسی صحیح نبوده و بطلان برخی از آن‌ها در زمان خود او نیز به اثبات رسیده بود، ولی فخر رازی به آن اعتقاد داشته و در تفسیر خود نقل کرده است و برخی از این حقایق علمی در زمان او صحیح بوده، ولی اکنون سستی و بی‌اساس بودن آن‌ها معلوم شده است (عبدالحمید، ۱۳۹۴ه: ۲۷۱).

ویژگی معلوماتی که رازی در مسائل مختلف علمی به ما می‌دهد، این است که وی با استناد به احوال خلقت اجرام آسمانی و زمینی و عجایب و صفات آنها، در پی اثبات وجود خداوند و صفات الهی است. رازی پدیده‌های هستی را آئینه وجود خداوند و صفات او می‌داند و آنها را به منزله پلی که از طریق آنها می‌تواند به معرفت خداوند برسد، تصور می‌کند؛ چنان که خود او برای دفاع از پرداختن به مسائل علمی قرآن، دلایلی ارائه می‌دهد که عبارتند از:

۱- خداوند متعال با بیان احوال آسمانها، زمین، ماه و خورشید و ... به علم و قدرت و حکمت خویش استدلال کرده است. اگر بحث از این امور و تأمل در چگونگی آنها جایز نبود، خداوند در قرآن با نمونه‌های فراوان از آن یاد نمی‌کرد.

۲- براساس آیه «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ» (ق ۶/ مگر آسمان را بر فراز سرشان نمی‌نگرند که چگونه بنا نهاده‌ایم و آن را آراسته‌ایم، بی آنکه شکافی در آن باشد) خداوند تشویق به تأمل و بررسی در کیفیت بنای آسمانها کرده است.

۳- طبق آیه «لَخَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (غافر/ ۵۷) [آفرینش آسمانها و زمین از آفرینش مردم بزرگتر است ولی بیشتر مردم نمی‌دانند] شگفتی‌های آفرینش بیشتر و بزرگتر و کاملتر از بدن انسان‌هاست. پس آنچه شأنش بلند مرتبه تر و برهانش قویتر است، شایسته تر است که احوالش بررسی گردد.

۴- خدای متعال تفکر کنندگان در خلقت آسمانها و زمین را مدح کرده و فرموده است: «... وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ...» (آل عمران/ ۱۹۱) [در آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند پروردگارا! این جهان را بیهوده نیافریده‌ای ...]

۵- قرآن کریم به دلیل اشتمالش بر جزئیات عقلی و نقلی با هیچ کتابی قابل قیاس نیست. معتقدان به شرافت قرآن دو گروه اند: کسانی که اجمالاً بر اشتمال قرآن بر جزئیات علوم عقلی و نقلی آن اعتقاد دارند و کسانی که بر این جزئیات و دقایق

به صورت تفصیلی آگاهی دارند. قطعاً اعتقاد گروه دوم کاملتر، قویتر و موفقتراست و هرکس از جزئیات و لطایف قرآن بیشتر آگاه شود، اعتقادش به عظمت و جلالت مصنف آن بیشتر است (رازی، پیشین، ج ۷، جزء ۱۴: ۱۲۶).

پیام‌ها و اهدافی را که فخر رازی از آیات علمی قرآن استنباط می‌کند، می‌توان در چند مطلب خلاصه کرد که عبارتند از: اثبات وجود خداوند، اثبات صفات الهی، اثبات معاد و اعجاز علمی قرآن در تفسیر «مفاتیح الغیب» می‌توان نمونه‌های فراوانی را برای هریک از موارد یاد شده پیدا کرد.

هدف از طرح مسائل علمی در تفسیر «مفاتیح الغیب» در این قسمت، اثبات این مطلب است که هر چند رازی به تطبیق مسائل علمی بر آیات قرآن روی آورده است، برخلاف طرفداران افراطی تفسیر علمی، هرگز بر این باور نیست که جزئیات علوم طبیعی و ریاضی در قرآن وجود دارد و به نظر محسن عبد الحمید، رازی اعتقاد ندارد که همه علوم و معارف انسانی بالفعل در قرآن وجود دارد، بلکه او براین باور است که قرآن حاوی علوم و معارف به صورت بالقوه است (عبد الحمید، پیشین: ۲۸۰).

رازی اظهار نظرهای علمی قرآن را مقصد و مقصود اصلی آن قرار نداده و از چگونگی پیدایش نظام هستی و راز و رمز آن برای هدایت و توجه و تنبه ذهن انسان به مبدأ و معاد و اعجاز عقلی و علمی قرآن استفاده کرده است. او دیباچه معلومات علمی خود را در تفسیر کبیر، با گرایش دادن انسان به سوی معرفت خداوند و درک عظمت و یادآوری نعمت‌های الهی آغاز کرده و با نقل این حقایق در پی اهداف مقدسی بوده است. در این موضوعها نیز رد

پایی از شرافت مسأله معرفت خداوند و وجوب آن دیده می‌شود.

بنابراین، فخر رازی نه تنها در مسئله جامعیت، قرآن را بیانگر همه علوم دنیوی نمی‌داند، بلکه در موضوع اشتغال هم که آن را وسیعتر از جامعیت می‌بیند، معتقد نیست که قرآن تمام علوم ریاضی و تجربی، نظیر هندسه، جبر، جدل، هیئت، پزشکی و مانند آن را در بر دارد و هیچ گاه نخواسته برای اثبات نظر خود مبنی بر اشتغال قرآن بر علوم عقلی و نقلی، به تفسیر علمی قرآن پردازد.

قلمرو جامعیت قرآن در اندیشه آلوسی

با سیری اجمالی در مطالب تفسیر «روح المعانی» و آیات مرتبط با مبحث جامعیت می‌توان انواع و اقسامی از نظریات ارائه شده را در باب جامعیت قرآن یافت که موضع آلوسی در برابر این دیدگاه‌ها یکسان نیست. برخی از آنها را طبق روش و قاعده معمول خود در سایر مباحث، نقد و رد می‌کند و برخی دیگر را نقل می‌کند، اما مورد انتقاد قرار نمی‌دهد و این نشان می‌دهد که او آن دیدگاه را پذیرفته است و دلیل و مانعی برای عدم قبول آن نمی‌بیند. در این بخش به تک تک این نظریات اشاره می‌کنیم:

الف: قرآن بیانگر امور دینی

آلوسی در تفسیر آیه ۸۹ سوره نحل، در وهله نخست مراد از «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» را بیان رسا و روشن قرآن برای متعلقات دین، مانند احوال امت‌ها و انبیا می‌داند (آلوسی ۱۴۰۸ هـ، ج ۷، جزء ۱۴: ۲۱۴).

دلیل آلوسی برای تخصیص «شیء» به امور دینی، قرینه مقامیه است. وی بعثت انبیاء را صرفاً برای بیان دین می‌داند (همان: ۲۱۵)؛ یعنی هر چند خداوند در این آیه لفظاً مشخص نکرده که چه چیزهایی را در قرآن بیان کرده است، از مجموع آیات قرآن و با ملاحظه هدف بعثت انبیاء و نزول قرآن، انسان به این نتیجه می‌رسد که قرآن و پیامبران به منظور هدایت انسان‌ها فرستاده شده‌اند و قرآن نیز در این محدوده «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» است.

آلوسی در پاسخ به این سؤال که آیا قرآن، خود، همه امور دینی را بیان کرده است یا نه، معتقد است قرآن برخی از اموردین را خود مشخص و بیان کرده و برخی دیگر را به سنت، اجماع و قیاس واگذار نموده است، زیرا به پیروی از رسول خدا (ص) در آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» (حشر/۷) امرنموده و سخنان آن حضرت در آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم/۳) مبرا از هوا و هوس معرفی شده است. همچنین بر اجماع در آیه «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء/۱۱۵) تشویق شده و پیامبر با پیروی از صحابه بنا به حدیث «علیکم بستی و سنه الخلفاء الراشدين من بعدی عضوا علیها بالنواجز» موافقت کرده است (همان).

علاوه بر قرینه مقامیه، آنچه بیانگری قرآن را در حوزه امور دینی اثبات می‌کند، حدیث «انتم اعلم بامور دنیاکم» (نیشابوری، بی تا، ج ۷: ۹۵) است که آلوسی با استناد به این حدیث قائل به تفکیک میان امور دینی و دنیوی شده و تبیین امور دنیوی را از حوزه رسالت پیامبر (ص) خارج کرده است.

آلوسی در ادامه تفسیر آیه ۸۹ سوره نحل، در برابر این سؤال که کل، افاده عموم می‌کند یا تکثیر،

دو دیدگاه را نقل می‌کند و به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازد:

دیدگاه اول این است که واژه «کل» برای تکثیر و تفخیم است، نه به معنای شمول و عمومیت. بر اساس این قول، «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» یعنی قرآن، تبیان بسیاری از مسائل است، نه همه مسائل. چنانکه مراد از آیه «تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا» (احقاف/ ۲۵) این است که خداوند تمام خانه‌های قوم عاد را نابود کرد، نه همه چیز را.

این گروه برای اثبات اینکه «کل» در این آیه به معنای کثرت است، دو دلیل آورده‌اند: یکی اینکه «تبیان» مصدری است که بر مبالغه در بیان دلالت می‌کند، لذا «کل» دیگر، افاده مبالغه و تعمیم نمی‌کند، زیرا اگر بپذیریم که «کل» نیز افاده تعمیم می‌کند، صنعت تکرار به وجود می‌آید، در حالی که هریک از واژه‌های «تبیان» و «کل» باید معنایی غیر از دیگری داشته باشد. دیگر آن که برخی از امور دینی هستند که مقام اقتضا نمی‌کند از سوی خدا بیان شده باشد؛ یعنی وقتی ما می‌بینیم همه مسائل دینی بیان نشده، نتیجه می‌گیریم که «کل» به معنای عمومیت نیست، بلکه برای کثرت است و با این دلیل «کل» شیء را به امور دینی تخصیص می‌زنیم.

آلوسی به نقد این دو دلیل پرداخته و اولی را به این دلیل که مبالغه در تبیان به حسب کمیت است، نه کیفیت، رد می‌کند؛ یعنی اگر می‌گوییم قرآن تبیان همه چیز است، این بیانگری به گستره موضوع‌ها بر می‌گردد، نه بیان عمق و جزئیات مسائل، و دومی را نیز به همان دلیلی که در آغاز بحث آورده بود؛ یعنی

قرینه مقامیه اقتضا می‌کند که خداوند همه امور دینی را بیان کند، نه همه مسائل را، رد می‌کند.

آلوسی برای دلایل این گروه به نقل از برخی از آنها، وجهی را ذکر می‌کند و آن، این است که علت ترجیح دادن دلیل اول، «ابقای کل بر معنای حقیقی آن در جمله» است؛ یعنی «کل» افاده عموم حقیقی می‌کند و علت ترجیح دادن دلیل دوم، ابقای «شیء بر عموم و اجتناب از تقدیر و مجاز است». البته، آلوسی دیدگاه اکثر مفسران را در تخصیص «شیء» در رد مرجح دوم آورده است (همان).

دیدگاه دومی که آلوسی درباره «کل» از قول برخی نقل می‌کند، این است که آیه غیر قابل تخصیص است و نمی‌توان «کل» را به معنای تکثیر گرفت، بلکه قرآن، هر چیزی از امر دین و دنیا را بیان کرده و نسبت به هر چیزی توضیح آشکار و گویایی دارد، و ممکن است بتوان همه چیزها را از قرآن استخراج کرد، اما نباید مراتب فهم مردم را نادیده گرفت؛ چه بسا مطلبی برای گروهی گویا، ولی برای گروهی دیگر چنین نباشد، بلکه گاه برای کسی اشاره، بیان است، ولی برای دیگری بیان نیست؛ قطع نظر از اینکه آن بیان، بلیغ یا غیر بلیغ باشد. آلوسی این قول را که به نظر وی قابل اطمینان و قانع کننده نیست، رد می‌کند (همان). بنابراین آلوسی با رد این دیدگاه، دیدگاه اول را پذیرفته و تنها دلایل معتقدان به این قول را رد کرده است، نه اصل دیدگاه را.

ب: جامعیت قرآن در حوزه امور اصلی دینی

آلوسی در بخشی از سخنان خود ذیل آیه ۸۹ سوره نحل، بدون اینکه اسمی از فخر رازی ببرد، دیدگاه وی را پیرامون جامعیت قرآن در زمینه تقسیم امور به دینی و دنیوی و همچنین تقسیم امور دینی به اصلی و فرعی آورده است و بر این اساس که هدف اصلی بعثت انبیا و مراد از خلقت انسان ها، توحید و شناخت خداوند متعال است، قرآن کریم را متکفل بیان امور اصلی دینی به کاملترین وجه می‌داند و برای این قول مستندی از قرآن: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات ۵۶) [من جن و انس را جز برای عبادت نیافریدم] - بنابر تفسیر عبادت به معرفت - و حدیث قدسی: «كنت مخفياً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لأعرف» [مخفی بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم] را به عنوان دلیل آورده است و معتقد است که شارع به بیان امور دنیوی اهتمام نورزیده است (همان: ۲۱۶).

تفاوت این دیدگاه با دیدگاه قبلی این است که در اینجا امور دینی را به طور مطلق آورده است، ولی در اینجا فقط به امور دینی اشاره کرده و در این محدوده قرآن را جامع دانسته است.

ج: قرآن تبیان همه چیز

دیدگاه دیگری که آلوسی در ذیل آیات مربوط آورده، این است که قرآن در همه چیز از جامعیت برخوردار است. وی برای اثبات این نظر از برخی از بزرگان نقل می‌کند که می‌توان از قرآن، حوادث جهان، حوادث اهل محشر و حوادث اهل جهنم را

استخراج کرد. حتی دیدگاه ابن ابوالفضل مرسی را پیرامون جامعیت قرآن که عبارت است از «جمع علوم اولین و آخرین در قرآن و احاطه خداوند، پیامبر(ص)، بزرگان صحابه و تابعین به آن ها، آورده است». (همان)

همچنین آلوسی درباره آیه «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» (انعام ۳۸) می‌نویسد که تفریط به معنای تقصیر (غفلت و ترک) است و «من شیء» در مقام مفعول به است و حرف «من» زائد است و معنای استغراق را می‌رساند. ایشان تبعیضیه بودن «من» را بعید دانسته و معنای آیه مذکور را بیان تمام نیازمندی‌های مردم در امر دین و دنیا، حتی اموری غیر از آنچه لازم دارند، چه به صورت تفصیلی و چه به صورت اجمالی می‌داند.

آلوسی برای تأیید این تفسیر روایاتی را به ترتیب از شافعی، ابن ابی حاتم و ابن عباس نقل می‌کند:

« لیست تنزل بأحد فی الدین نازلہ الا فی کتاب الله تعالی الهدی فیها»؛ هیچ مسأله دینی برای شخص اتفاق نمی‌افتد، مگر اینکه در کتاب خدا به آن رهنمون شده است.

«انزل فی هذا القرآن کل علم و بین لنا فیہ کل شی و لكن علمنا یقصر عما بین لنا فی القرآن»، دراین قرآن هر علمی نازل شده و در آن هر چیزی برای ما بیان شده است؛ اما علم ما از آنچه که در قرآن برای ما بیان شده، قاصر است. پیامبر(ص) فرمود: «ان الله سبحانه و تعالی لو أغفل شیئاً لاغفل الذرء و الخردله و البعوضه»؛ اگر قرار بود خداوند از چیزی غافل شود، از ذره و خردله و پشه غافل می‌شد.

«لوضاع لی عقل بعیر لوجدته فی کتاب الله»؛ اگر افسار شترم گم شود، آن را در کتاب خدا می‌یابم، وی نیازی به اختصاص شیء به دلایل توحید و تکالیف نمی‌بیند (همان، ج ۴، جزء ۷: ۱۴۴).

با نگاهی اجمالی به مطالب تفسیر «روح المعانی» به این نکته می‌توان واقف شد که آلوسی برای قرآن، وصف جامع را در عین حال که در مورد عقاید و احکام شرعی به کار برده (ر.ک: همان، ج ۱، جزء ۱: ۵)، برای اتفاقات گذشته (ر.ک: همان، ج ۲، جزء ۳: ۷۵) صفات کمال (ر.ک: همان، ج ۵، جزء ۹: ۱۵۳) نیز از این واژه استفاده کرده است، حتی اشمال قرآن بر فواید فنون دینی و دنیوی (ر.ک: همان، ج ۴، جزء ۸: ۶۰)، اسرار مخفی از عقول بشر (ر.ک: همان، ج ۹، جزء ۱۸: ۲۳۶)، اصول علوم مهم در اصلاح معاش و معاد (ر.ک: همان، ج ۱۴، جزء ۲۷: ۱۵۳) را پذیرفته است.

آلوسی در بخش‌های دیگری از سخنان خود نیز با اشاره به این مطلب که پیامبر (ص) معدن علوم اولین و آخرین است (ر.ک: همان، ج ۷، جزء ۱۴: ۲۳۳) و اینکه تمام اسرار الهی و احکام شریعت نزد اوست، قرآن را مشتمل بر همه این اسرار و احکام دانسته و میان جامعیت علم پیامبر (ص) و جامعیت قرآن پیوند برقرار کرده و به گستردگی قلمرو جامعیت قرآن معترف شده است (ر.ک: همان، ج ۳، جزء ۶: ۱۹۰).

وی هرچند دیدگاه جامعیت قرآن را بر همه چیز یا همه علوم نخستین و واپسین مطرح کرده است، در هیچ کجا مدعی جامعیت قرآن نسبت به تمام علوم طبیعی و ریاضی و جزئیات آن‌ها نشده است. البته، او در تفسیر آیات علمی قرآن، از حقایق علمی بهره

گرفته، اما هدف وی در این دسته از آیات، سوق دادن انسان نسبت به مسأله وحدانیت خداوند و اثبات صفات و سایر کمالات اوست. بدین منظور، او با استناد به بیت: "و فی کل شیء له آیه تدل علی انه واحد" این معنی را می‌رساند که هر ذره‌ای از ذرات عالم، دلیلی بر توحید خداوند هستند (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۵، جزء ۹: ۱۲۸؛ جزء ۱۳: ۶۶ و ۱۶۶).

د: بیانگری اجمالی قرآن در همه چیز

آلوسی به نقل از برخی از متأخران «کل شیء» را بر ظاهرش حمل کرده و «تبیان» را به تبیان اجمالی تفسیر نموده است؛ بدین معنا که قرآن، به اجمال، همه چیز را بیان کرده است و بیان بعضی از احوال تمامی اشیاء در قرآن کفایت می‌کند و تبیین تک تک جزئیات و مسائل مربوط به اشیاء ضرورتی ندارد، چرا که مبالغه در تبیان به اعتبار کمی است، نه کیفی. وی همچنین تفسیر، «تبیان» را بر تبیان اجمالی و تفصیلی با در نظر گرفتن مراتب روشنگری قرآن جایز می‌داند (همان، ج ۷، جزء ۱۴: ۲۱۶).

هـ: جامعیت قرآن به فراخور فهم مخاطبان

آلوسی در تفسیر آیه «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف ۱۱۱)، به نقل از بعضی، «کل» را به معنای استغراق می‌داند و قائل به تخصیص «شیء» نشده و معتقد است که در قرآن تبیین هر چیزی از امور دینی و دنیوی و غیر آن آمده، ولیکن

مراتب تبیین بر حسب تفاوت صاحبان علم متفاوت است. وی این دیدگاه را برای خردمندان بعید نمی‌داند (همان، ج ۷، جزء ۱۳: ۷۳).

و: جامعیت ذاتی قرآن

دیدگاه دیگری که آلوسی به صورت «قیل» آورده این است که گفته شده معنی تبیان بودن قرآن این است که آن ذاتاً آشکار و روشن است و نیازی به چیزی دیگر برای تبیین و توضیح ندارد. گذشته از این، نسبت به روشنگری قرآن به همه چیزها، نسبتی تساوی است و احوال هر چیزی از قرآن به کاملترین وجه فهمیده می‌شود. همانند خورشید که در ذات خود روشن است و نیازی به طلب کننده نور یا بیننده‌ای که به او نگاه کند، ندارد. بر اساس این نظر، این دیدگاه که «مبالغه به حسب کمیت است، نه کیفیت» بی فایده است؛ زیرا وقتی قرآن به طور مساوی همه چیز را بیان می‌کند، فرقی نمی‌کند که این تبیان بر حسب کمیت باشد یا کیفیت (همان، ج ۷، جزء ۱۴: ۲۱۵).

تقریر پژوهشگران معتقد به مسأله بطن یا بطون قرآن در بحث از جامعیت قرآن، این است که آن‌ها ریشه بسیاری از علوم و مسائلی را که به فکر ما نمی‌رسد، در باطن قرآن ولایه های درونی آن جستجو می‌کنند. به عبارت ساده تر، معتقدان به جامعیت حداکثری قرآن، چون قرآن را مشتمل بر تمام علوم و معارف بشری می‌دانند، در صدد کشف و استخراج علمی که می‌توانند در ظاهر قرآن بدان دست یابند، برآمده‌اند و درباره علوم می‌گویند که نتوانند از ظاهر قرآن به دست آورند، اعم از علمی که مردم صدر اسلام با آن آشنا بودند و علمی که بشر در عصر جدید بدان دست یافته یا در آینده کشف خواهد کرد، می‌گویند باطن قرآن مشتمل بر آن‌هاست. آن‌ها معتقدند وقتی قرآن می‌گوید: «تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ» یا «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» همه علوم و حقایق در ظاهر قرآن جمع نشده و انسان با معنا و تفسیر ظاهری قرآن نمی‌تواند به تمام علوم موجود در قرآن دست یابد، بلکه برای دست یابی به بخشی از حقایق و معارف قرآن باید به باطن و تأویل آیات قرآن مراجعه کرد.

ز: اشتغال قرآن بر علوم ظاهری و باطنی

آلوسی در فایده دوم از مقدمه تفسیرش، پس از بحث درباره روش صوفیه در تفسیر قرآن و مسأله ظاهر و باطن در این روش تفسیری، با استشهاد به این حدیث ابن مسعود که: «مَنْ أَرَادَ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ فَلْيَتْلُ الْقُرْآنَ» استخراج این علوم را از قرآن به مجرد تفسیر ظاهر قرآن امکان پذیر نمی‌داند (همان، ج ۱، جزء ۱: ۷).

مقایسه دیدگاه های فخر رازی و آلوسی در باب

قلمرو جامعیت قرآن

یکی از ادعاهایی که در مورد تفسیر «روح المعانی» وجود دارد، این است که تفسیر مذکور مقتبس از تفسیر «مفاتیح الغیب» فخر رازی است، (عبد الحمید، ۱۳۸۸: ۱۹۶)، در حالی که تنها در بررسی موضوع «جامعیت قرآن» در هر دو تفسیر، شاهد تفاوت های اساسی در دیدگاه این دو مفسر

بزرگ هستیم و ایشان در این مسأله از دیدگاه یکسانی تبعیت نکرده‌اند. هر چند شباهت‌ها و وجوه اشتراکی نیز میان دیدگاه آنان وجود دارد، نمی‌توان ادعای فوق را به طور کامل و مطلق پذیرفت. در اینجا به خلاصه‌ای از وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های فخر رازی و آلوسی در موضوع جامعیت می‌پردازیم.

الف) وجوه اشتراک:

- فخر رازی و آلوسی به هدف نزول قرآن و بعثت پیامبر استناد کرده و در نتیجه قائل به جامعیت قرآن در حوزه امور دینی شده‌اند. موضوعی که اکثر قریب به اتفاق اندیشمندان عصر حاضر نیز با استناد به آن، جامعیت قرآن را در چارچوب هدف آن تعریف می‌کنند و این نقطه اشتراک میان فخر رازی و مفسران جدید، حاکی از آن است که توجه به علت نزول قرآن و بعثت انبیاء در تعریف جامعیت قرآن مسأله مهمی است.

- هر دو مفسر در تعریف قلمرو جامعیت قرآن نسبت به امور دینی، به تفکیک میان امور دینی و دنیوی معتقدند و جامعیت قرآن را تنها در حوزه علوم دینی پذیرفته‌اند.

- فخر رازی و آلوسی به رغم اشتراک در اشمال قرآن بر علوم، هرگز مدعی جامعیت قرآن نسبت به جزئیات علوم طبیعی و ریاضی نشده‌اند و با تکلف سعی نکرده‌اند برای اثبات وجود هر علمی در قرآن، شاهد مثالی از قرآن بیاورند.

- فخر رازی و آلوسی به رغم اختلاف در نوع اتخاذ روش تفسیر علمی، در طرح مسائل علمی هدف

مشترکی را دنبال می‌کنند که عبارت است از: اثبات توحید و صفات الهی. تشابه تعبیر آن‌ها نشان می‌دهد که هدف آلوسی در طرح مسائل علمی، همسو با هدف فخر رازی و ادامه دهنده راه فخر رازی در این زمینه است و در این جهت از رازی تأثیر پذیرفته است.

ب) وجوه افتراق:

- در قلمرو جامعیت قرآن به رغم اشتراک دیدگاه فخر رازی و آلوسی در شمول قرآن نسبت به معارف مورد نیاز در هدایت بشر، فخر رازی آن را به جهت مذکور محدود می‌نماید، حال آنکه آلوسی این شمول را با بسیاری از علوم تعمیم می‌دهد. از منظر رازی، قرآن در محدوده اصول دین و امور شرعی جامع است، نه بیشتر از آن. به عبارت دیگر، تفسیر وی از جامعیت، تفسیری حداقلی است و نسبت به مسأله جامعیت قرآن در فراگیری همه قلمروهای زندگی دنیا و آخرت و نیازهای متنوع انسان که در هدایت وی بی تأثیر نیستند، بی تفاوت است و موضع قرآن را در برابر نیازهای روز مسکوت گذاشته است و امور مورد نیاز در هدایت بشر را تنها در اصول و فروع محدود می‌کند، در حالی که آلوسی نه تنها در رویکرد حداکثری خود، دایره شمولیت قرآن را گسترش می‌دهد و قرآن را حاوی کلیه علوم دینی و دنیوی می‌داند، بلکه در رویکرد اعتدالی خود نسبت به جامعیت، «کل شیء» را بر امور دینی، به طور مطلق، حمل کرده و از محدود ساختن امور دینی در اصول و فروع امتناع ورزیده است.

- فخر رازی با این نظریه که «هر حکمی را بتوان بر اساس یکی از سه طریق سنت، اجماع و قیاس به دست آورد، آن حکم در واقع در قرآن وجود دارد» به مخالفت پرداخته، حال آنکه آلوسی مانند اکثر مفسران اهل سنت این دیدگاه را پذیرفته است.

- فخر رازی در تفسیر آیه «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» (انعام / ۳۸) حرف «من» را «من تبعیضیه» می‌داند و تفسیر وی از جامعیت قرآن نشان می‌دهد که وی معتقد است «کل» در عبارت «تبیانا لکل شیء» (نحل / ۸۹) معنای تکثیر می‌دهد، نه عمومیت. اما آلوسی با این تفسیر که حرف «من» برای تبعیض باشد، به مخالفت پرداخته، بر این باور است که «من» زائد و به معنای استغراق است. در مورد معنای «کل» در جمله «تبیانا لکل شیء» می‌توان گفت آلوسی در رویکرد اعتدالی و حداقلی خود نسبت به جامعیت قرآن مانند فخر رازی معتقد است که «کل» معنای تکثیر می‌دهد، اما در رویکرد حداکثری خود «کل» را به معنای کلیت و عمومیت گرفته است.

- فخر رازی میان دو واژه جامعیت و شمولیت تمایز قائل شده و این دو مقوله را از هم جدا کرده است؛ با این توضیح که جامعیت قرآن را در محدوده بیان اصول و فروع دین تفسیر کرده است، در حالی که در مسأله اشتغال معتقد است قرآن علاوه بر اصول و فروع، علوم دیگری را نیز در بردارد، اما آلوسی در آن جاهایی که رویکرد حداکثری دارد، میان این دو واژه تفاوتی نمی‌بیند. به عبارت دیگر، در هر دو مسأله جامعیت و اشتغال قائل به بیانگری قرآن در زمینه بسیاری از علوم است.

- در قلمرو جامعیت قرآن، آلوسی اشتغال قرآن بر بواطن و همچنین تأثیر فهم مخاطبان را در رسیدن به علوم قرآن مورد توجه قرار داده است و بدین وسیله شمولیت قرآن را نسبت به علوم و فنون و اسرار الهی تعمیم می‌دهد، اما فخر رازی به این مسأله نپرداخته است. توجه آلوسی به مسائلی چون تفاوت فهم مخاطبان قرآن و باطن قرآن نشان از ظهور موضوع‌های جدید قرآنی و گسترش آن نسبت به دوره زمانی رازی است.

- فخر رازی گاهی در طرح مسائل علمی طریق افراط پیموده و به تفصیل وارد شده و معلومات علمی ناصواب و غیر قطعی را در تفسیر آیات به کار گرفته است، در حالی که آلوسی رویکرد اعتدالی را در طرح مسائل علمی برگزیده و به دلیل تاخیر زمانی نسبت به فخر رازی، از گرفتار شدن به حقایق علمی باطل در امان مانده است.

نتیجه

از مجموع سخنان فخر رازی ذیل آیه ۸۹ سوره نحل و ۳۸ سوره انعام می‌توان به این نتیجه رسید که به باور فخر رازی مراد خداوند از «شیء» در عبارت‌های «تبیانا لکل شیء» و «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» اصول امور دین و شرع، یعنی مسائل مربوط به عقاید دینی و احکام و به طور کلی آنچه مکلف به معرفت آن احتیاج دارد و نیاز ضروری وی است، می‌باشد، نه علوم و اموری که معرفت آن‌ها به طور مستقیم با هدایت انسان سرو کار ندارند و جوابگوی نیازهای اصلی او نیست.

علاوه بر این نکته، فخر رازی جامعیت قرآن و اهداف نزول قرآن را در دعوت به توحید و وضع احکام شرعی محصور می‌سازد و در مقابل کارکردهای قرآن در عرصه اجتماع، سیاست، اقتصاد و به طور کلی جنبه های جمعی زندگی انسان سکوت کرده است.

درباره نظر آلوسی پیرامون قلمرو جامعیت قرآن نیز می‌توان گفت که وی گاهی به نظریه حداقلی روی آورده و قرآن را در محدوده امور اصلی دین مفید جامعیت می‌داند و «کل شیء» را به عقاید و احکام تفسیر کرده است. گاهی نیز به نظریه اعتدالی معتقد شده و با تخصیص «شیء» به امور دینی، بدون استثنا، دایره گسترده‌تری را برای «تبیان کل شیء» بودن قرآن نسبت به دیدگاه حداقلی قائل شده است. البته، وی سنت، اجماع و قیاس را در بیانگری قرآن در مسائل دینی مشارکت داده و بدین وسیله مشکل بیان‌های مجمل قرآن را در احکام و عقاید یا استخراج احکام جدید حل کرده است.

گاهی نیز به سمت و سوی دیدگاه حداکثری متمایل به اعتدالی کشیده شده است؛ یعنی وی جزو گروه حداکثری افراطی محسوب نمی‌شود و این ایده را با تکیه بر مسائل «تفاوت فهم مخاطبان»، «بواطن قرآن» و «بیان اجمالی قرآن در همه موضوعها» آورده است.

بنابراین، نه به طور قطع و یقین می‌توان گفت که دیدگاه آلوسی در باب جامعیت قرآن، دیدگاه حداقلی است و نه می‌توان اعتقاد او به این نظریه را رد کرد. همچنین، نه می‌توان منکر اتخاذ رویکرد اعتدال

گرایانه وی در این باب شد و نه اینکه گرایش ایشان به دیدگاه حداکثری را رد کرد. اما درباره تطبیق دیدگاه های فخر رازی و آلوسی در خصوص قلمرو جامعیت قرآن به طور خلاصه می‌توان گفت با توجه به اینکه فخر رازی از مفسران متقدم به شمار می‌آید و با عنایت به اینکه در آن عصر اکثر مفسران از صحابه و تابعین و کسانی که پس از ایشان به صورت مستقل به تدوین کتاب تفسیری روی آورده‌اند، «تبیان کل شیء» بودن قرآن را به احکام، اوامر و نواهی برگردانده‌اند، رازی از همین دیدگاه غالب استقبال کرده است، اما آلوسی علاوه بر اینکه از تنوع آراء در تعریف قلمرو جامعیت سود می‌جوید، بر اساس ملاک‌هایی چون فهم مخاطبان و باطن قرآن با دید وسیع‌تری نسبت به رازی به جامعیت قرآن می‌نگرد و از اشمال قرآن بر امور دینی و علوم دیگر سخن می‌گوید.

منابع

- ۱- آلوسی، ابوالفضل شهاب الدین محمود. (۱۴۰۸ه). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**، بیروت: دار الفکر.
- ۲- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). **تفسیر القرآن العظیم**، دار الکتب العلمیه، بیروت: منشورات محمد علی بیضون.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ه). **لسان العرب**، بیروت: دارصادر.
- ۴- احمد بن حنبل. (بی تا). **مسند احمد**، بیروت: دار الصادر.

۱۴- رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۰هـ). **تفسیر الفخر الرازی**، بیروت: دار الفکر.

۱۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**، دمشق: دارالعلم و الدار الشامیه.

۱۶- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷هـ). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتب العربی.

۱۷- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن. (۱۳۸۰هـ). **الاتقان فی علوم القرآن**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: نشر فخر دین.

۱۸- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲ش). **مبانی و روش های تفسیر قرآن**، مرکز جهانی علوم اسلامی.

۱۹- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۴هـ). **عیون اخبار الرضا**، تحقیق شیخ حسین اعلمی، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۰- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷هـ). **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۱- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۳ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۲۲- عبد المجید، محسن. (۱۳۸۸هـ). **الآلوسی مفسراً**، بغداد: مطبعة المعارف.

۲۳- _____ . (۱۳۹۴هـ). **الرازی مفسراً**، بغداد: دار الحرية العلمیه.

۵- ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۰ش). **جامعیت قرآن: پژوهشی استنادی و تحلیلی از مسأله جامعیت و قلمرو آن**، رشت: انتشارات کتاب مبین، چاپ سوم.

۶- _____ . (۱۴۲۴هـ). **«مبدأ شمولیه القرآن و احاطته: المعنى والدلالات والاشکالات»**، مجله الحیاء الطیبه، موسسه الحوزه والمدارس العلمیه، ش. ۱۳.

۷- بازرگان، مهدی. (۱۳۷۷هـ). **آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبیا، [بی جا]** موسسه خدمات فرهنگی رسا.

۸- بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی تا). **صحیح البخاری**، بیروت: دار الجیل.

۹- برقی، احمد بن محمد خالد. (بی تا). **المحاسن**، تحقیق سید جمال الدین حسینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۱۰- بیهقی، احمد بن حسین بن علی. (بی تا). **السنن الکبری**، بیروت: دار الفکر.

۱۱- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۸هـ). **الفصول المهمه فی اصول الاثمه**، تحقیق محمد بن محمد حسین قائینی، [بی جا]: انتشارات موسسه معارف اسلامی امام رضا.

۱۲- _____ . (بی تا). **وسائل الشیعه الی تحقیق مسائل الشریعه**، تحقیق عبد الرحیم ربانی شیرازی، بیروت.

۱۳- خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۶۴). **تفسیر و تفاسیر جدید**، تهران: انتشارات کیهان.

- ۲۴- غزالی، ابو حامد محمد. (بی تا). **احیاء علوم الدین**، بیروت: دار الکتب العربی.
- ۲۵- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ه). **العین**، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، [بی جا]: مؤسسه دار الجهره، چاپ دوم.
- ۲۶- کریم پور قراملکی، علی. (۱۳۸۲ش). «قلمرو قرآن»، **مجله پژوهش‌های قرآنی**، ش ۳۵-۳۶
- ۲۷- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ش). **الکافی**، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه - آخوندی، چاپ سوم.
- ۲۸- معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۷ه). **التمهید فی علوم القرآن**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۹- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۳۰- نیشابوری، مسلم بن حجاج. (بی تا). **صحیح مسلم**، بیروت: دار الفکر.

احساس دینی از دیدگاه شلایرماخر و نقد اُتو بر آن

یوسف شاقول* مژگان گلزار اصفهانی**

چکیده

فریدریک دانیل ارنست شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴)، یکی از فلاسفه و الهی‌دانان برجسته است که به خاطر تلاش اثر گذارش بر الهیات جدید، بعد از عصر روشنگری، شهرت یافته است. یکی از جنبه‌های بارز و مهم دیدگاه دین شناختی شلایرماخر، این است که او برای نخستین بار در عصر روشنگری پرسش از ماهیت دین را مطرح کرد. او تلاش کرد سیستمی نظام‌مند ارائه دهد و دین را بر پایه‌هایی استوار کند که از انتقادات عقل‌گرایان در امان باشد. به همین علت، او دین را «احساس وابستگی مطلق» نامید. تعریف شلایرماخر از دین به احساس، تأثیر بسزایی بر اندیشه متفکران پس از او داشته است. از جمله این متفکران می‌توان به رودلف اُتو اشاره کرد، او نیز بر احساسات تأکید کرد؛ اما احساس وابستگی مطلق شلایرماخر را مورد انتقاد قرار داد و در عوض، احساس مخلوق بودن را مهمترین مؤلفه دین دانست. در این مقاله، سعی بر آن است تا ضمن تحلیل و بررسی دیدگاه شلایرماخر در مورد احساس دینی، به انتقاداتی که از جانب اُتو بر این دیدگاه وارد شده است، اشاره کنیم.

واژه‌های کلیدی

احساس دینی، وابستگی مطلق، شهود، مخلوقیت.

مقدمه

را به خود مشغول کرده است. به دلیل اینکه با ظهور مدرنیته، انسان جدیدی متولد شد که فهمی جدید از دین پیدا کرده بود. این فهم، تصور سنتی از دین را به

موضوع دین در دنیای جدید، از مهمترین موضوع‌هایی است که ذهن فلاسفه دین و الهی‌دانان

چالش می‌کشاند و با آن سازگار نبود، در نتیجه دینداری و تجدد از مهمترین مسائل دوران جدید شد که هر متفکری در پی حل آن بود (قنبری، ۱۳۸۶: ۸۸).

در واقع، منشأ این تحول بنیادی را باید در خود انسان جست و جو کرد. هنگامی که انسان غربی به خود توجه کرد و قید و بندهای عقل را گسست، تحولی عظیم در حوزه‌های مختلف انسانی به وجود آورد، که بعدها به مدرنیته معروف شد.

«دکارت» را پدر فلسفه جدید و بحق، مؤسس مدرنیته خوانده‌اند. اهمیت او در طرح خود بنیادی انسان جدید است. به عقیده او، عقل انسان بدون نیاز به مکاتب و سنت‌های الهیاتی فلسفی و حتی بدون نیاز به مراجع کلیسایی و غیر کلیسایی می‌تواند امور خود را اداره کند. قاعده اول از قواعد چهارگانه دکارت، گواه بسیار روشنی بر تأکید او بر عقل بشری و حقیقت آن است. قاعده نخستین چنین است: «هیچ چیز را حقیقت ندانم، مگر اینکه بر من بدیهی باشد و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزم و نپذیرم مگر آن را که چنان روشن و متمایز باشد که هیچ گونه شک و شبهه در آن نماند» (فروغی، ۱۳۷۵: ۱۲۶).

بعد از دکارت، «کانت» در تثبیت و توسعه مدرنیته نقش بسزایی داشت. عقل گرایی افراطی دکارت، برای کانت مسأله ساز شده بود و ادعاهای نامحدود عقل و دخالت آن در تمام حوزه‌های معرفتی، کانت را متحیر کرده بود. بنابراین، کانت تلاش کرد با زنجیرهای خود عقل، عقل را محدود سازد. او تصور سستی از حصول معرفت را که در آن ذهن کاملاً منفعل است، به چالش کشاند. در نظر او، نقطه آزاد معرفت، فاهمه

انسانی است که فعال است و صورت خود را بر داده‌ها تحمیل می‌کند. بنابراین، به عقیده کانت، واقعیت را ذهن و فاهمه بنیادی انسان می‌سازد و معرفت به اموری تعلق می‌گیرد که داده حسی داشته باشد و اموری مانند خدا، نفس و سایر امور مابعدالطبیعه، به علت اینکه داده حسی ندارند، در محدوده عقل نظری قرار نمی‌گیرند؛ اما کانت کوشید با تمسک به عقل عملی، جایگاهی را برای این امور دست و پا کند و دین را در قلمرو اخلاقیات قرار داد (See: Kant, 1997: 25-69).

با پیشرفت علوم جدید و کسب اطلاعاتی در مورد زمین و جهان، میان عقاید مسیحیت و فهم عمومی انسان‌ها، تعارضات آشکاری پدید آمد. بسیاری از متفکران و آزاداندیشان گرایش‌های الحادی پیدا کردند و به کلی از دین رویگردان شدند. نكوهش از معرفت و آگاهی در صفحات اولیه **کتاب مقدس**، طرح گناه ذاتی آدمیان، مسأله تثلیث و ارائه تصویری انسان گونه از خداوند، متفکران را عذاب می‌داد. کلیسا در پاسخ به این تعارضات، جدایی قلمرو عقل از ایمان را اعلام کرد و تداوم این فرهنگ به سکولاریسم منتهی شد؛ بدین صورت که تمامی حوزه‌های علم، اقتصاد، سیاست، فرهنگ، تعلیم و تربیت و... از تأثیر حوزه کلیسا، الهیات و دین خارج شدند و این حوزه‌ها، قلمرو مستقلی جدا از کلیسا و الهیات پیدا کردند. انقلاب فرهنگی عصر روشنگری موجب بحران در ساختارهای الهیات سنتی شد.

نتیجه این تحولات، به طور کلی، باعث شد نوعی دل زدگی نسبت به دین در میان مردم عادی پیدا شود. علاوه بر این، با گزارش‌هایی که سیاحان و مبلغان در مورد سایر ادیان و فرهنگ‌ها می‌دانند، مردم

محوری را که ویژگی عصر جدید بود، کمرنگ می‌کند، زیرا انسان نه تنها به دیگران، بلکه، به خدا نیز وابسته است. موجودی است که تناهی و مرگ خود را در مقابل می‌بیند و متوجه می‌شود نامتناهی نیست و کاملاً وابسته به موجودی است که او را در برگرفته و بر او احاطه دارد.

تعریف شلایرماخر از دین به احساس و تلاش وی برای تفکیک دین از اندیشه و عمل، تأثیر بسزایی بر اندیشه متفکران پس از او داشته است. از جمله این متفکران می‌توان به رودلف آتو اشاره کرد. او نیز بر احساسات تأکید کرد. این مطلب بیانگر آن است که در نظر این متفکران، عواطف یا احساسات، از عقاید و اعمال راسخ‌ترند و «احساس» در نظر این متفکران به حقیقت دین نزدیک‌تر است.

مطلبی که حایز اهمیت است، اینکه آتو به تعریف شلایرماخر ایراد می‌گیرد، زیرا به نظر او تنها احساس اتکاء یا وابستگی مطلق برای تعریف دین کافی نیست. تجربه احساس مخلوق بودن آتو، توجهی انتقادی به تلاش شلایرماخر است که می‌کوشید گوهر دین را احساسی از تعلق و وابستگی مطلق بنامد (پیلین، ۱۳۸۳: ۶۳).

با توجه به مطالب فوق، در این مقاله برآنیم تا با تحلیل و بررسی دیدگاه شلایرماخر در مورد احساس دینی، به انتقاداتی که از جانب آتو بر نظریه او وارد شده است، بپردازیم تا از این رهگذر، با نظریات هر دو و انتقادات آتو از شلایرماخر آشنا شویم.

شهود و احساس از نظر شلایرماخر

به عقیده شلایرماخر، اندیشه و هستی پیوند استواری با یکدیگر دارند، اما تضاد و دوگانگی میان

متوجه شدند که مسیحیت نیز دینی در میان سایر ادیان است و در واقع، آن جایگاه یگانه و بی نظیری که کلیسا برای خود قائل بود، از دست رفت.

روح مدرنیته توسط شلایرماخر در الاهیات دمیده شد. او الگوی قدیمی را متحول کرد و الگوی جدیدی در الاهیات بنیان نهاد. وی نقد تاریخی را تصدیق می‌کرد و آن را در بررسی کتاب مقدس به کار برد. متأسفانه در زمان او، بسیاری از متفکران از الاهیات به فلسفه و اخلاق روی آورده بودند. گرچه آنها دین را به طور کامل کنار نگذاشته بودند، اما آن را در نظام فکری خود ادغام کرده بودند. بسیاری از مردم نیز به دین، رویکرد لادری‌گری داشتند. در این فضا، کسی نمی‌پرسید که دین چیست. شلایرماخر، نخستین کسی بود که در این شرایط پرسش از دین را مطرح و تلاش کرد با دیدی انتقادی، به روشی کاملاً جدید دین را بازسازی کند (قبری، ۱۳۸۶: ۲۶).

شلایرماخر، با توجه به فضای روشنگری و انتقادی، ابتدا کوشید حوزه و قلمرو مخصوصی برای دین دست و پا کند، تا دین، از انتقاد فیلسوفان مصون باشد. بنابراین، قلمرو دین را جدا از تفکر و حتی اخلاق قرار داد تا انتقادهایی که متوجه علوم مختلف است، ارتباطی به دین نداشته باشد. ویژگی منحصر به فرد دین، در دیدگاه شلایرماخر، تجربه‌ای اسرارآمیز است؛ وی گوهر دین را «احساس و توجه باطنی به بی‌نهایت» معرفی کرد (Schleiermacher, 2005: 37).

احساسی که او مطرح می‌کند، متفاوت از سایر احساسات است و عبارت است از «احساس وابستگی مطلق»^۱. این تعریف شلایرماخر از دین، انسان

^۱-Absolute Dependence Feeling

این دو وجود دارد و در این میان، یا اندیشه باید خود را به هستی شبیه کند و در این صورت، هستی طبیعت نامیده می‌شود و یا اندیشه هستی را شبیه به خود می‌کند. این فرایند، از راه کردار اخلاقی حاصل می‌شود که ما می‌خواهیم به آرمان‌های اخلاقی خود واقعیت بخشیم و سعی می‌کنیم هستی را به ایده‌های خود نزدیک کنیم.

البته، این دوگانگی مطلق نیست و فقط برای اندیشه مفهومی مطرح است که نمی‌تواند تضادها را برتابد. حقیقت غایی، یگانگی روح و طبیعت در جهان یا خداست. اندیشه مفهومی قادر نیست این یگانگی را درک کند، اما می‌تواند آن را حس کند. شلایرماخر این حس را با خودآگاهی پیوند می‌دهد. در حقیقت، آنچه یگانگی من را در خلال گوناگونی لحظه‌ها و مراحلش درک می‌کند، خودآگاهی باریک اندیشانه نیست، بلکه در بنیاد خودآگاهی باریک اندیشانه «خودآگاهی بی واسطه‌ای» قرار دارد که با احساس یکی است و ما از طریق احساس بی میانجی‌ای که هنوز در آن مرتبه تضادها و جداگانگی-ها پدیدار نشده، یعنی شهود، می‌توانیم این یگانگی را درک کنیم.

بنابراین، دین با نفس انسان مرتبط است و «گوهر دین»، نفسی است که محور احساس بی واسطه ذات نامتناهی و سرمدی است (ریچاردز، ۱۳۸۴: ۷۵) و دین حقیقی، احساس و شوق به بیکرانه است.

شلایرماخر برای ارائه تصویر کلی دین می‌گوید: هر شهودی براساس ماهیتش، با احساسی مرتبط است، زیرا فرد دیندار در فرایند شهودش به احساسات خود توجه می‌کند و احساس فرد واسطه ارتباط میان شیء و فرد است (Schleiermacher,

29: 2005). در دین، ارتباط میان شهود و احساس، بدین گونه است که شهود هیچ گاه آنچنان مسلط نمی‌شود که احساس فراموش شود، و اینکه بخواهیم شهود و احساس را جدا از یکدیگر تصور کنیم، یکی از بزرگترین خطاهاست. شهود، بدون احساس هیچ است و نه می‌تواند منبع مناسبش را داشته باشد و نه نیرو و توان شایسته‌اش را. از طرف دیگر، احساسات نیز بدون شهودات هیچ هستند. بنابراین، هر دوی آنها یک چیزند، زیرا اساساً یکی هستند و غیرقابل انفکاک از یکدیگر هستند (ibid: 29-31).

الف) شهود

در نظر شلایرماخر، «شهود» یک نوع دیدن ذهنی متمایز از هر نظریه نظام‌مند است. شهود جهان، بالاترین و کلی‌ترین اصل دین است؛ اصلی است که با دلالت‌های حیث التفاقی و مفهومی متفاوت است. شهود، درک اولیه اتکا و وابسته بودن بسیاری از موجودات به خداوند یکتاست. این شهود، همان احساس بنیادی بی میانجی‌ای است که هنوز تضادها و جداگانگی‌های اندیشه مفهومی در آن مرتبه پدیدار نشده است. بنابراین، شهود، بنیاد احساس خودآگاهی است و همیشه همراه خودآگاهی است؛ یعنی شهود یک روش عقلی نیست و خود را به تمامیتی حس می‌کند که از تمامی تضادها و جداگانگی‌ها فراتر می‌رود (کاپستون، ۱۳۸۲: ۱۵۶-۱۶۲).

پس، تلقی شلایرماخر از شهود، با برداشت عامیانه از این لفظ متفاوت است؛ یعنی، شهود در نظر او صرفاً درک خداوند همانند یک موضوع روشن ادراک آدمی نیست، بلکه شهود، آگاهی به خودی است که در اساس، به معنایی نامعین و نامشخص بر هستی

ب) احساس

از آنجا که شلایرماخر در پی یافتن موضع انتقاد ناپذیر برای دین، مستقل از هر نوع اهمیت اخلاقی بود، دین را حالت احساسی «خداآگاهی» نامید و این احساس را به نام‌های متفاوت خواند: «احساس اتکای مطلق»، «حس تمامیت» و در ایمان مسیحی، آن را «ذوق و حس امرنامتناهی» نامید (الیاده، ۱۳۷۴: ۲۶۶-۲۶۵).

وی احساسات را براساس متکی بودن به کائنات یا عالم وجود تفسیر می‌کند؛ بدین معنی که هر فرد باید با عالم وجود -که سرچشمه هستی اوست- هماهنگی پیدا کند. تمام شاهکارهای هنری و ادبی به نوعی بیانگر وحدت کائنات هستند و این امر، چه متوجه آن باشیم، چه نباشیم، خود نوعی تماس و ارتباط با خداست. این مطلب توسط متدینان سستی مورد غفلت قرار گرفته است، زیرا در نظر آنها دین همان اعتقاد نامه‌های سستی و کهن است و هر فرد که اعتقاد نامه‌ها را نپذیرد، دین ندارد، اما این اشتباهی فاجعه آمیز است، زیرا، افراد همیشه از طریق احساساتشان و اتکا به عالم وجود و وحدت کائنات با خدا در ارتباط بوده اند، نه از طریق اعتقاد نامه‌ها و متون کهن قدیمی.

شلایرماخر برای تفکیک حس بی‌نهایت از اندیشه و معرفت، آن را احساس می‌نامد، اما گاهی از آن به شهود نیز تعبیر می‌کند و سعی می‌کند دو ویژگی را برای آن حفظ کند. از سویی، احساس دینی، بی‌واسطه و مستقل از اندیشه است و از سوی دیگر، مشتمل بر عنصر شهودی است که متعلق آن موجود نامتناهی است (پراودفوت، ۱۳۸۴: ۲۹). شلایرماخر به دو دلیل بر احساسات بسیار تاکید می‌کند:

بیکران اتکا دارد (همان: ۱۵۷)؛ یعنی شهود، علاوه بر ادراک خداوند، بیشتر آگاهی فرد به خود است؛ به خودی که متناهی است و کاملاً وابسته به بیکران و نامتناهی است، اما به چه طریقی می‌توان شهود کرد؟ شلایرماخر تاکید می‌کند که هر شخص می‌تواند به هر طریقی که حتی سنجش ناپذیر است، دست به شهود بزند، بدون اینکه به این ایده ضرری برسد که شهودات در وحدت دین سهیم هستند (Schleiermacher, 2005: xvi). بنابراین، شهود، ادراک فردی و بی‌واسطه است و همیشه به این صورت باقی می‌ماند (ibid: 26). البته، قلمرو صحت شهود، مبتنی بر دقت و وسعت نظر احساسات یک فرد است و داناترین افراد بدون احساسات، نسبت به نادانترین افراد با دیدگاهی مناسب، به دین نزدیکتر نیستند (ibid: 66). پس، این‌گونه نیست که شهود، بدون ملاک و معیار خاصی باشد. درست است که شهود ادراک فردی است، اما این شهودات، باید همراه با احساسات باشند و صحت احساسات، بیانگر صحت شهودات است، زیرا در نظر شلایرماخر احساسات امری متعین هستند، اما تعیین آنها ضامن حقیقتشان نیست، بلکه اگر احساسات با دو شرط همراه باشند، می‌توان آنها را احساسات دینی نامید: «اول اینکه آن احساس، هستی و حیات مشترک ما و جهان را آشکار کند؛ دوم اینکه لحظات خاص آن احساس همچون فعل خداوند بر دل ما وارد آید و ما توسط کارهای این عالم در خود تأمل کنیم» (سایکس، ۱۳۷۶: ۷۰)؛ یعنی باید آن احساس بیان‌کننده هستی و وابستگی ما به خدا باشد و لحظات خاص آن احساس را به عنوان فعل خداوند بدانیم.

دلیل اول اینکه احساسات، اساسی‌تر از اندیشه و عمل هستند و به‌رغم اختلافات فکری و عملی فرهنگ‌ها ثابتند. اعمال و اندیشه‌ها تا حدی زیر نفوذ اراده‌اند، اما احساسات تا آن حد تابع اراده نیستند، زیرا به راحتی گفتار و کردار، قابل کنترل نیستند.

دلیل دوم، دلیل کلامی است. شلایرماخر برای حفظ دین از انتقادهای متفکران، سعی بر آن داشت که قلمرو دین را از قلمرو علم و فلسفه جدا کند و به این منظور، دین را احساس نامید، اما با این که دین احساس است، ممکن است تجربه من، با تجربه کسی که احساسی از وابستگی به مبدأ و رای نظام طبیعت دارد، متفاوت باشد، در حالی که آموزه «خدا» و «عشق» در تمام این تجارب مشترک است و تفاوت نظرهای ما در مورد اینکه چگونه باید این «احساس» را تبیین و ارزیابی نمود، به تجارب متفاوت منجر می‌شود (همان: ۳۰۷)؛ زیرا الفاظ صرفاً سایه هیجان‌های درونی دین هستند و به راحتی می‌توانند تغییر کنند. بنابراین، تفاوت در تبیینی است که از تجربه ارائه می‌شود و تجارب مشترک است.

به نظر می‌رسد احساسات دینی ما را در بر گرفته‌اند و ما باید آنها را بیان کنیم و به تصویر بکشیم و «هر چه بیشتر مشتاق درک نامحدود باشیم، تنوعات بیشتری را در ذهن در می‌یابیم که آن احساسات به طور کاملتر در هر قلمرویی در آن نفوذ می‌کنند (Schleiermacher, 2005: 29).

احساس می‌خواهد اشیای دیگر را درک کند و خودش را نیز به امور بشناساند. ادراک حسی به دنبال اشیای می‌گردد و هنگامی که به آنها دسترسی پیدا کرد، خود را به آنها عرضه می‌کند. علاوه بر این، اشیای باید صفت مشترکی داشته باشند که احساس بتواند آنها را

توصیف کند. بدون قوه احساس، جهان قابل شناخت نیست. احساس می‌کوشد تاثرات متمایز نشده امر کلی را دریابد و ویژگی منحصر به فرد اشیا را ادراک کند؛ اما اکثر افراد به این امر آگاهی ندارند- (ibid: 61).

هر فرد براساس آگاهی خود سه گرایش مختلف حس را می‌شناسد: یکی، معطوف به خود فرد است، و بنابراین، درونی است؛ دیگری، بیرونی و نامتعین است و سومی، احساسی است که تلفیقی از دو احساس دیگر و کاملتر از آن دو است و از نظر شلایرماخر، نمونه‌های هنری به این قلمرو تعلق دارند.

از میان این گرایش‌ها، یکی برای فرد برجسته است، اما از هر یک مسیری به سمت دین وجود دارد و بنابراین، دین براساس تنوع راه و روشی که در آن یافت شده است، صورت خاصی پیدا می‌کند (ibid: 67-68).

یکی از جالبترین نکات در فلسفه دین شلایرماخر، برتری احساس دینی یا آگاهی دینی بر مفاهیم و آموزه‌ها و صلاحیت آنها در ارتباط با موضوع دینی است (Adams, 2005: 42). پارسایی فرد و خلوصی که در احساساتش وجود دارد، باید برتر از مفاهیمی باشد که در مورد خدا به کار می‌برد؛ زیرا اکثر این مفاهیم، هم ناقص هستند و هم هیچ یک از آنها مطابق با موضوع؛ یعنی خدا، نیست. هیچ یک از آنها ارزش و اعتبار دینی ندارد، مگر این که این مفاهیم مبتنی بر احساس باشند؛ زیرا ارزش هر یک مبتنی بر این اساس است که نمودی از مؤلفه‌های احساس باشند (ibid).

وابستگی مطلق ما، کاملاً در خودآگاهی دینی حاضر و آشکار است (Schleiermacher, 1893: 43).

بنابراین، احساس در نظر شلایرماخر «احساس وابستگی مطلق» است و آنچه از احساس دینی فهمیده می‌شود، همان تصدیق ارتباط وجودی بی واسطه با مطلق است و کلمه «احساس» نیز ناظر به این معنی است که آگاهی به وابستگی، آگاهی بی میانجی و بی واسطه است، نه آنکه هیچ گونه عمل عقلی را در آن دست‌اندرکار نداند.

به نظر می‌رسد اینکه «احساس» امری مستقل و فارغ از مفاهیم و اندیشه‌هاست، ریشه در افکار دکارت و هیوم دارد. دکارت در رساله انفعالات روح، احساس را نوعی حس یا تجربه درونی منحصر به فرد می‌داند (Descartes, 1989: 212). بنابراین، احساسات در ردیف حواسند و حالاتی هستند که بر اثر انفعالات روح پدید می‌آیند، نه توسط فعالیت معرفتی شخص واجد آن. «احساس» مورد نظر شلایرماخر، برای اینکه با سایر احساسات متفاوت باشد، «احساس ذوق به بی نهایت» است و چنین احساسی باید جزء مفهومی داشته باشد تا بتوان آن را تعبیری از امری خاص تلقی کرد. می‌توان این مطلب را با ارائه مثالی در حوزه طبیعیات روشنتر کرد؛ مثلاً اگر من از دیدن یک گل لذت می‌برم و احساس خوشایندی در من به وجود می‌آید، عاملی برای این احساس باید وجود داشته باشد که متضمن مفاهیم خاصی است که این احساس لذت بخش را در من پدید می‌آورد.

احساس مورد نظر شلایرماخر، همان طور که بیان شد، به گونه‌ای است که فرد احساس می‌کند کاملاً وابسته به خداست و این همان آگاهی از، در ارتباط

شلایرماخر در دو کتاب «درباره دین» و «ایمان مسیحی» اذعان می‌کند، احساس دینی واقعاً کامل است، در حالی که شهود خدا (در عقل نظری) در حقیقت کامل نیست، زیرا، صرفاً طرح (انگاره) غیر تقسیمی از خداست؛ طرح و انگاره‌ای که تفکر نمی‌تواند آن را به درستی درک کند.

احساس برای شلایرماخر امری معین است؛ بدین معنا که این احساس حالت آگاهانه‌ای مستقل از هر نوع تفسیر مفهومی است که ما برای آن ارائه می‌کنیم (ibid: 38).

در اینجا، احساس باید به عنوان چیزی غیر مفهومی شناخته شود؛ صرفاً به این معنا که توسط مفاهیم ساخته نشده است. البته، این مطلب متضمن این نیست که احساس از نظر علّی مستقل از تفکر مفهومی است. در واقع، این دیدگاه شلایرماخر است که احساس وابستگی مطلق می‌تواند در صورتی محض و واضح، صرفاً در قلمروی که با تفکر مفهومی خاص حمایت می‌شود، وجود داشته باشد. برای مثال، این احساس در ارتباط با احساس وابستگی مطلق، با یک بسط متوالی در احساس خودآگاهی فرد، از دوران بچگی تا بزرگسالی آشکار می‌شود (ibid).

احساس دینی تا آنجا که آگاهی از خود و جهان است، به علت اینکه متناهی، محدود و کاملاً وابسته به خداست، نوعی آگاهی از خداست. احساس بسیار کاملتر از تفکر نظری است؛ نه به این علت که احساس می‌تواند تکمیل کننده آن چیزی باشد که تفکر نمی‌تواند آن را کامل کند؛ بلکه بیشتر به این علت که شناخت الهی - فی نفسه - مفهومی است که ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم آن را دریابیم، در حالی که

بلکه نوعی خودآگاهی بی واسطه و مقدم بر تفکر و مفاهیم است که به هیچ یک از بخش‌های نفس انسانی محدود نمی‌شود، بلکه جامع تمام آنهاست.

احساس وابستگی مطلق

شلایرماخر به این نتیجه رسید که جوهر دین، نه فعالیت است و نه معرفت، بلکه چیزی است که در هر دو مشترک است. در کتاب «دربارهٔ دین» آن را به «وجود احساس و ذوق برای ابدیت» تعریف کرد. سپس، در کتاب «ایمان مسیحی» موضوع را قدری روش‌تر بیان کرد: «عنصر مشترک در تمام تبیین‌های گوناگون پاک دینی، آگاهی به توکل محض یا پیوند داشتن با خداست؛ پس، جوهر دین عبارت است از احساس توکل محض (براون، ۱۳۷۵: ۱۱۰)؛ شلایرماخر هر واقعه‌ای را در پرتو احساس وابستگی مطلق تجربه می‌کرد. او متوجه بود که احساس وابستگی امری عام است و اختصاص به احوال دینی ندارد؛ بنابراین، قید «مطلق» را افزود تا میان حالت خاص حقیقت دینی و دیگر وابستگی‌ها تمایز گذاشته باشد. البته، احساس وابستگی مطلق، ارتقاء و تکامل دیگر اشکال احساس وابستگی است.

در نظر وی، هسته مشترک تمام تجارب دینی «میل و اشتیاق به بی نهایت است»؛ شاید بتوان گفت، این میل و اشتیاق به بی نهایت، همان آگاهی از احساس وابستگی مطلق است؛ آگاهی به این امر که ما کاملاً وابسته به دیگران هستیم و حتی بالاتر از اینها، شلایرماخر ادعا می‌کند که در تفکر و حتی در عمل، آنی هست که شخص را در برگرفته، حقیقتی هست که فرد نمی‌تواند آن را مهار کند و آن حقیقت همواره حضور دارد، بنابراین، آگاهی از اینکه خدا در

بودن با خداست، زیرا وابستگی مطلق، ارتباط بنیادی و اساسی است که باید در برگیرنده سایر ارتباطات باشد و این امر متضمن این است که خدا-آگاهی در برگیرنده خود-آگاهی به شیوه‌ای باشد که هیچ یک نمی‌تواند از دیگری جدا شود و هنگامی که این دو ایده با هم باشند، احساس وابستگی مطلق خود-آگاهی واضح و آشکار می‌شود؛ حتی در اینجا می‌توان گفت: اینکه خدا به ما در احساس و به روش خاصی ارائه شده است، بدین معناست که به فرد خودآگاهی بی واسطه‌ای در مورد احساس وابستگی مطلق داده شده که به آگاهی در مورد خدا تبدیل شده است (Schleiermacher, 1999: 17-18).

بنابراین، خود-آگاهی همیشه همراه با خدا-آگاهی است و براساس مطالبی که شلایرماخر بیان می‌کند، احساس وابستگی مطلق و خودآگاهی بی واسطه‌ای به افراد داده شده است که به آگاهی در مورد خداوند تبدیل می‌شود.

متعلقات احساس دینی، بر حسب طبیعت این احساس، در متن حب و عشق رخ می‌دهند؛ در جایی که اشاره و نگاه گویاتر از الفاظ است و حتی سکوت سنگین بهتر فهمیده می‌شود (سایکس، ۱۳۷۶: ۶۰).

توصیف زبانی یک احساس، تفسر مفهومی حالت غیر مفهومی آگاهی است و به خودی خود می‌تواند در معرض اشتباه قرار بگیرد (Adams, 2005: 39) و همچنین الفاظ به راحتی می‌توانند تغییر کنند، زیرا، صرفاً بیان کننده سایه‌های هیجان‌های درونی در مورد دین هستند، در صورتی که در تجربیات دینی شلایرماخر، احساس دینی تقریباً حالتی پایدار دارد و تفاسیری که از آن احساس ارائه می‌شود، متفاوت است. احساس دینی، احساس غریزی هیجانی نیست،

مخلوق بودن یا آگاه بودن از این است که فرد وابسته به «عالم» است. این احساس وابستگی، همان امکان وجودی و زندگی در کل نامتناهی است (Schleiermacher, 2005: 37-43).

توسط احساس وابستگی مطلق، ما می‌توانیم ماهیت غایی واقعیت را درک کنیم و از نحوه ارتباط دین با احساس بشر از مخلوق بودنش آگاهی پیدا کنیم، زیرا بر اساس این دیدگاه، در ارتباط با ادعای شلایرماخر در مورد ارزش معرفتی احساس وابستگی مطلق، اگر کسی بر این امر تأکید کند که این لحظه از خود آگاهی، مستقل از اندیشه و معرفت نظری است، در آن صورت، این احساس هیچ معرفتی به دست نمی‌دهد. شلایرماخر هر تلاشی را برای کلام عقلی و یا اثبات اینکه اصول ایمان مسیحی با عقل سازگار است، رد می‌کند؛ احساس وابستگی مطلق، منبعی از شناخت نظری نیست (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۴۲).

بسیاری منتقدان با توجه به این موضوع، از شلایرماخر به شدت انتقاد کرده‌اند، زیرا در نظر ایشان تجربه دینی، مساوی احساس درونی گرفته شده است که هیچ جزء معرفتی ندارد و ممکن است معلول عوامل فردی و فرهنگی باشد.

اگر کسی تعریف شلایرماخر از دینداری را بپذیرد که بر اساس آن دینداری چیزی است که به وسیله آن «خدا را به نحوی اصیل در احساسمان دریافت می‌داریم»، در آن صورت می‌تواند بگوید: شلایرماخر مدعی است که خود-آگاهی دینی حاوی عنصر معرفتی است، اما خداوند در این آگاهی به نحوی متفاوت با شناخت نظری یا ذهنی دریافت می‌شود (همان: ۴۲)؛ هر چند این آگاهی مستقل از مفاهیم و عقاید است، اما می‌توان به یقین ادعا کرد که موضوع

تمام روابط حضور دارد، بدون این که آن را بخواهیم، همان احساس وابستگی مطلق است.

پس می‌توان گفت که این نوع آگاهی از احساس، متشکل از دو مؤلفه است: مؤلفه اول خودآگاهی فعال است؛ یعنی هنگامی که ما با موضوعی مواجه می‌شویم، آزادیم و می‌توانیم بر خلاف آن احساس، عمل کنیم؛ مؤلفه دوم خودآگاهی منفعل است. در خودآگاهی منفعل هنگامی که با موضوعی مواجه می‌شویم، خود را وابسته احساس می‌کنیم؛ یعنی، ما هیچ اراده‌ای نداریم؛ ما از خود، آگاهی داریم، اما این آگاهی، آگاهی از احساس وابستگی است و همان احساس وابستگی مطلق است (سایکس، ۱۳۷۶: ۷۳).

شلایرماخر احساس وابستگی مطلق را این گونه توصیف می‌کند: خود آگاهی‌ای که همراه همه فعالیت‌های ماست و همراه با کل وجود است و آگاهی به این امر است که ما اختیار مطلق نداریم و به مبدای وابسته هستیم که آن مبدأ همان خداست. این بیان، توصیفی از یک لحظه در تمام آگاهی انسانی است (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۲۹۷). این لحظه مقدم بر تفکر است و برای کسانی که آن را تجربه می‌کنند، نه نتیجه استنتاج است و نه مفاهیم و عقاید را پیش فرض دارد.

این احساس، مؤلفه بنیادی طبیعت بشری و احساسی است که ما خودمان آن را نساخته‌ایم و بنابراین، دینی است؛ زیرا انسان تسلیم چیزی است که در برگیرنده همه چیز است، آن گونه که خداشناسی پرهیزگاران شلایرماخر، هر امری را ذیل «احساس وابستگی مطلق» تجربه می‌کرد. شلایرماخر تجربه دینی از امر متعالی را به عنوان «احساس وابستگی مطلق» توصیف کرد. مقصود وی از این تعبیر، درک

این تجربه و آگاهی، مصنوع و ساخته ذهن انسانی نیست.

علاوه بر این، ممکن است تعریفی که شلایرماخر دربارهٔ دین و تأکیدش بر احساس به کار می برد، به علت اینکه وی مخالف عقل گرایی بود، منشأ اتهامات روان شناختی درون گرایانه علیه وی شده باشد؛ زیرا، وی مخالف عقل گرایی بود، اما این گونه نیست که تعریف وی محتوا و مضمون عقلانی نداشته باشد؛ او به رغم اینکه اذعان می کند تفکر انتزاعی و عقلانی نمی تواند نامتناهی و واحدی را که مثلاً روح و جهان و طبیعت است، را درک کند، معتقد است با اینکه احساس یا آگاهی شهودی مبنایی برای فهم علت اساسی شناخت فراهم می کنند، اما این احساس، صرفاً عاطفه یا حس شور و شعف نیست. از این رو، احساس شوق به نامتناهی، را نمی توان ذیل ذهن-گرایی طبقه بندی کرد. احساس، یک تجربه شناختی پیشینی است و وسیله ای است که از طریق آن مبنای شناخت درک می شود (ریچاردز، ۱۳۸۳: ۷۷).

توجه به این نکته اهمیت دارد که شلایرماخر «احساسی» را که در گوهر دین قرار دارد، شیوه صحیح آگاهی تلقی می کند، در حالی که هر گاه ما از «احساس» امید یا ناامیدی صحبت می کنیم، صرفاً گزارشی از حالات درونی خود ارائه می کنیم؛ بنابراین، شلایرماخر برای اینکه تفاوتی میان «احساس دینی» و سایر احساسات قائل شود، احساسات دینی را «احساس وابستگی به بیکرانه» می خواند.

دیدگاه اُتو در مورد احساس

رودلف اُتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، یکی از هواداران پرحرارت شلایرماخر است که اندیشه های شلایرماخر

تأثیر بسیار ژرفی در تفکرات او در مورد دین داشته است. اُتو نیز مانند شلایرماخر، دین را در قلمرو احساس قرار می دهد و به اعتقاد او تجربه دینی از سنخ احساس است، اما برداشت اُتو از احساس تا اندازه ای متفاوت از دیدگاه شلایرماخر است. در نظر اُتو، احساسات دینی در سه نوع خلاصه می شوند: ۱- احساس وابستگی و تعلق، بدین معنا که ما مخلوقات هستیم و در برابر موجودی که برتر از مخلوقات است، مخوف و مغروق در عدم هستیم؛ ۲- احساس خشیت و به تعبیر وی راز هراس انگیز، یعنی احساس خوف دینی و خشیت و مغلوبیت در برابر راز هراس-انگیز و این احساس عبد و مخلوق بودن راز هراس-انگیز نام دارد و این راز ناشی از شکوه و جلال ذاتی است بیرون از ما، که توسط احساس و در تجربه فردی، آشکار می شود؛ ۳- احساس شوقی که به انسان در هنگام جذبه دست می دهد و در هنگام رویت خدا به لرزه می افیم و عبارت است از احساس شوق ما نسبت به موجود متعالی که مجذوبمان می کند؛ بنابراین، بی تابی ما نسبت به خدا جزئی از وجود ماست (اُتو، ۱۳۸۰: ۳۷-۶۰).

بنابراین، می توان گفت که احساس در نظر اُتو، مفهوم و امر مینوی را آشکار می سازد. مقصود او از احساس مینوی، نوعی حالت نفسانی خاص و متفاوت با حالات دیگر است. این ادعا که تجربه دینی نوع خاصی از تجربه است و فقط از راه شناخت شخصی قابل ادراک است، به صورت واضح در توصیف اُتو از حس امر مینوی بیان شده است. وی این احساس را نه به عنوان یک احساس، بلکه به عنوان حالت مشخص نفسانی می شناسد (پرادفوت، ۱۳۸۳: ۲۲-۲۵).

احساس کند و در خود بیابد که هستی او عین اتکاء و وابستگی به سویی و جایی و کسی است و مطلق و رها نیست. لبّ و گوهر دین از نظر اُتو همین تجربه و احساس مخلوقیت است (اُتو، ۱۳۸۰: ۵-۱۴). احساس، احساس یک مخلوق است که آغشته و مغلوب نیستی و عدم است و در برابر موجودی قرار گرفته که برتر از همه مخلوقات است. تعبیر احساس مخلوقیت بیان کننده استغراق در عدم است. در مقابل یک قدرت مطلق؛ همه چیز به این قدرت متکی است و هویت او را نمی‌توان در قالب لفظ بیان کرد و تنها می‌توان او را به طور غیرمستقیم در قالب احساس و واکنش آدمی، احساس کرد و چنین واکنشی باید مستقیماً در درون روح شخص تجربه شود تا قابل فهم گردد (همان: ۵۴)، اما توجه به این نکته ضروری است که شلایرماخر برای توصیف احساس و وابستگی مطلق از درک مخلوق بودن یا آگاه بودن از اینکه فرد وابسته به عالم است، استفاده کرده است (See: Schleiermacher, 2005: 37-43).

اُتو به تعریف شلایرماخر ایراد می‌گیرد و آن را ناقص می‌شمرد. ایراد اُتو به شلایرماخر این نیست که مؤلفه اصلی و اساسی تجربه دینی را درک نکرده، زیرا خودش آن را معرفی می‌کند؛ ایراد او این است که مهمترین مؤلفه تجربه دینی احساس و وابستگی نیست و شلایرماخر با انتخاب این مؤلفه با چند مشکل مواجه می‌شود: نخست، سوژکتیویسم؛ که جوهره تجربه دینی را آگاهی دینی می‌داند، نه آگاهی از دیگری، بلکه آگاهی از خودش به عنوان اینکه کاملاً وابسته است. به نظر اُتو، شلایرماخر احساس دینی را صرفاً بر آگاهی و توجه بر احساس خود فرد مبتنی می‌کند و بدینوسیله گرفتار سوژکتیویسم

طبق دیدگاه اُتو، تحقق احوال خاص در نفس انسان مانند حالات تحیر، هیبت، شیفتگی و جذبه، همه حاکی از آن است که انسان خود را در برابر موجودی با عظمت و کامل می‌یابد و این امر جز با اذعان به وجود عینی و خارجی این موجود ممکن نیست، هرچند نتوان دلیل عقلی برای آن بیان کرد. اُتو در کتاب «مفهوم امر قدسی»، عناصر موجود در احساس مینوی را برمی‌شمارد و در رأس همه، احساس مخلوقانه را قرار می‌دهد (اُتو، ۱۳۸۰: ۱۴). احساس مخلوقانه؛ یعنی اینکه آدمی دریابد هستی او عین وابستگی به سویی و کسی است. تجربه احساس مخلوقیت از نظر اُتو گوهر دین است. اُتو به تعریف شلایرماخر ایراد می‌گیرد و آن را ناقص می‌شمرد؛ زیرا به اعتقاد وی تنها احساس و وابستگی مطلق برای تعریف دین کافی نیست و باید از آگاهی از مخلوق بودن و احساس مخلوقیت نیز سخن گفت که در ادامه به شرح آن خواهیم پرداخت.

نقد اُتو بر دیدگاه شلایرماخر

اُتو، توصیفات تجربه دینی در نظر شلایرماخر را بررسی و بیان کرد، طبق نظر شلایرماخر آنچه تجربه دینی را متفاوت می‌کند، این است که فرد در این تجربه مغلوب احساس و وابستگی مطلق است. در حالی که به نظر اُتو تنها احساس اتکا یا وابستگی مطلق برای تعریف دین کافی نیست. اُتو عنوان «احساس مخلوق بودن»^۱ را برای آن مؤلفه در تجربه دینی که شلایرماخر به عنوان آگاهی از وابستگی مطلق به دیگری نام می‌برد، پیشنهاد می‌کند (Rowe, 1931: 56). احساس مخلوقیت؛ یعنی اینکه آدمی

داده شده است و این گونه نیست که این مفهوم صرفاً از طریق استنباط حاصل شده باشد.

در نهایت، ایراد سومی که از سوی اُتو بر دیدگاه شلایرماخر وارد شده، این است که شلایرماخر صرفاً با واژه «مطلق» این احساس را از سایر احساسات متمایز کرده، در حالی که تفاوت این حالات به درجه و مراتب آنها برمی گردد و نه اصل کیفیات ذاتی آنها. به نظر اُتو، این حالات را نمی توان به وسیله چیز دیگری بیان کرد، زیرا، خودشان از داده های اصلی و مقدماتی حیات روانی ما هستند و تنها به وسیله خودشان قابل تعریف اند (اُتو، ۱۳۸۰: ۵۳).

نتیجه گیری و ارزیابی:

با توجه به مطالب بیان شده، دیدیم که «احساس» جایگاه بسیار مهمی در دیدگاه دین شناسی شلایرماخر دارد. شلایرماخر برای تفکیک این احساس از سایر احساسات، دین را احساس وابستگی مطلق نامید. او تلاش کرد با ارائه این تعریف، دین را در قلمروی مستقل قرار دهد تا از انتقادات عقل گرایان و تجربه گرایان در امان باشد و نیز، بشر جدید را متوجه این مطلب کند که وی عین وابستگی و تعلق به دیگران است و حتی بالاتر از این، انسان در تفکر و عمل، همواره حضور آنی را می یابد که شخص را در بر گرفته و این حقیقت، همواره حضور دارد و فرد نمی تواند آن را مهار کند.

این تعریف شلایرماخر از دین و توجه به احساس، تأثیر بسزایی بر متفکران بعدی داشته است. اُتو از جمله این متفکران است. اُتو نیز مانند شلایرماخر بر احساس بسیار تأکید می کند و دین را در مقوله احساس قرار می دهد، اما وی احساس

می شود (Rowe, 1931: 56-7)؛ در پاسخ به ایراد اُتو بر شلایرماخر نباید از این نکته غفلت کرد که شلایرماخر در صدد بود تا بشر جدید را متوجه این امر کند که وی محور همه چیز نیست و هستی او، پیوسته و وابسته به مرگ و عدم است؛ سوژکتیویسم او در اساس، شناخت خودی است که وابسته به دیگران است و منجر به شناخت خدا می شود؛ اما در سوژکتیویسم فلاسفه جدید، انسان محور همه چیز است. این نوع سوژکتیویسم را شلایرماخر مورد انتقاد قرار می دهد و از گرفتار شدن در دام آن سخت هراسان است.

مشکل دوم، مربوط به تفسیر شلایرماخر در مورد خداست که صرفاً با استنتاج به آن رسیده است، زیرا وقتی جوهره تجربه دینی را مشتمل بر آگاهی خاص از خود فرد می داند، شلایرماخر به این سمت رهنمون می شود که خدا را به عنوان موجوی که با آگاهی بی واسطه به دست می آید، در نظر نگیرد، بلکه خدا را به عنوان چیزی که باید به عنوان نتیجه یک استنتاج است و به عنوان علت وابستگی مطلق و کامل یک فرد که به تنهایی و صرفاً بی واسطه تجربه نمی شود، در نظر بگیرد (ibid). در پاسخ به این ایراد نیز باید توجه داشت که خود آگاهی مطرح شده از سوی شلایرماخر متضمن خدا آگاهی است؛ خدا آگاهی بی واسطه ای در مورد احساس وابستگی مطلق به فرد داده شده است که به آگاهی در مورد خدا تبدیل می شود. به نظر او، خدا در تمام روابط ما حضور دارد، بدون اینکه آن را بخواهیم. بنابراین، می توان نتیجه گرفت که ادعای اُتو کاملاً صحیح نیست، زیرا خدا آگاهی، به نظر شلایرماخر، به صورت فطری به ما

وابستگی مطلق شلایرماخر را نقد می‌کند و بر احساس مخلوقیت تأکید می‌کند. زیرا به نظر اُتو، شلایرماخر با تعریف دین به احساس وابستگی مطلق با مشکلاتی مواجه می‌شود.

هرچند نقد اُتو بر احساس دینی از دیدگاه شلایرماخر تا حدودی بر حق است، اما نباید از نظر دور داشت که اُتو، با ارائه تفسیر نادرست و عدم توجه کافی به برخی مؤلفه‌های دین شناختی شلایرماخر، وی را به سوژکتیویسم متهم می‌کند. دیدگاه شلایرماخر تا حدودی با تفسیر اُتو متفاوت است، چراکه شلایرماخر، سوژکتیویسم را نقد می‌کند و به همین علت می‌کوشد انسان را متوجه این امر کند که وی محور همه چیز نیست و هستی او همراه با عدم نیستی است و جوهره تجربه دینی را آگاهی از خود فرد می‌داند که کاملاً وابسته به دیگران است.

همان‌طور که بیان شد، سوژکتیویسم شلایرماخر، شناخت خودی است که به شناخت خدا منجر می‌شود و متفاوت با سوژکتیویسم برخی فلاسفه جدید است که انسان را محور همه چیز قرار می‌دهند و خدا را نیز تابع اصل و نوع آگاهی فرد از خود می‌دانند.

ایراد دیگر اُتو این است که وقتی شلایرماخر جوهره تجربه دینی را خودآگاهی می‌داند و سپس، بر این اساس مفهوم خدا را تفسیر می‌کند، صرفاً به وسیله استنتاج -و نه بی‌واسطه- به مفهوم خدا می‌رسد؛ در صورتی که در مورد این ایراد نیز باید توجه داشت که شلایرماخر، خداآگاهی را فطری می‌داند و به نظر او، خداآگاهی بی‌واسطه‌ای به انسان‌ها داده شده که به آگاهی در مورد خدا تبدیل می‌شود و خدا در تمام روابط ما حضور دارد.

بدین ترتیب، با توجه به مطالب بیان شده، می‌توان نتیجه گرفت که این ایراد اُتو به شلایرماخر از برخی جهات نادرست است و توجه به خدا صرفاً از طریق استنباط یا استنتاج با واسطه حاصل نشده است.

نکته حایز اهمیت دیگر به نظر می‌رسد این باشد که این ایرادات از اهمیت شلایرماخر نمی‌کاهد؛ زیرا توسط تفکرات شلایرماخر، دین در قلمرو و حوزه‌ای مستقل قرار گرفت که از انتقادات عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان در امان بود و سبب شد متفکران بعدی نیز توجه خاصی به احساس و تجربه دینی داشته باشند و دین را در مقوله احساس و تجربه دینی قرار دهند. شاید به همین دلیل باشد که کارل بارت درباره اهمیت دیدگاه شلایرماخر می‌گوید: «شلایرماخر نه تنها بنیانگذار یک مکتب فکری، بلکه بنیانگذار دورانی نوین است» (لین، ۱۳۸۱: ۳۷۹). جامعه شناس بزرگ معاصر، پیتز برگر نیز می‌گوید: «هرکس در دنیای کنونی در پی احیای دین است، باید از باب اعتبار بخشیدن به تجربه، از شلایرماخر پیروی کند» (زروانی، ۱۳۸۳: ۳۳).

منابع:

- ۱- اُتو، رودلف. (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران: انتشارات نقش جهان، چاپ اول.
- ۲- الیاده، میرچا. (۱۳۷۵). *دین پژوهی*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، جلد دوم، تهران: چاپ اول.
- ۳- براون، کالین. (۱۳۷۵). *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

- 15- Rowe. William, (1931). *Philosophy of Religion an introduction*, wads worth, First Edition.
- 16- Schleiermacher. Friedrich, (2005). *On Religion*, Translated by: Richard Crouter, Cambridge University, New York, Ninth Printing.
- 17-, (1999). *The Christian Faith*, Edited by: H.R.Machintosh, London, T&T Clark, First Edition.
- 18-, (1998). *hermeneutics and criticism*, Edited by: Andrew Bowie, Cambridge University, First Edition.
- 19-, (1893). *On Religion*, Translated by: John Oman, London, Trubner & co. ltd, First Edition.
- ۴- پراود فوت، وین. (۱۳۸۳). *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم: انتشارات طه، چاپ دوم.
- ۵- پیلین، دیوید. (۱۳۸۳). *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- ۶- ریچاردز، گلین. (۱۳۸۳). *رویکردهای مختلف به پلورالیزم دینی*، ترجمه رضا گندمی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- ۷- زروانی، مجتبی. (۱۳۸۴-۱۳۸۵). *نامه حکمت*، پاییز و زمستان صص ۱۴۵-۱۵۸.
- ۸- سایکس، استون. (۱۳۷۶). *فریدریش شلایر ماکر*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات گروس، چاپ اول.
- ۹- فروغی، محمد علی. (۱۳۷۵). *سیر حکمت در اروپا*، تهران: انتشارات البرز، چاپ اول.
- ۱۰- قنبری، حسن. (۱۳۸۶). «دین و دینداری در الهیات شلایر ماکر»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، تابستان ۸۶، صص ۲۱-۴۰.
- ۱۱- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۵). *از فیخته تا نیچه*، ج ۷، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ سوم.
- ۱۲- لین، تونی. (۱۳۸۰). *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران: نشرفرزان روز، چاپ اول.
- 13- Descartes. René, (1989). *The Passions of the Soul*, translated by Stephen H. Voss, Indianapolis: Hackett Publishing Company, First Edition.
- 14- Kant. Immanuel, (1997). *Critique of Pure Reason*. Trans. and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge University Press, Cambridge, First Edition.

رابطه بین دین و مدرنیته، تعارض یا سازگاری؟

عباس یزدانی*

چکیده

مدرنیته فرایند و پروسه تحول فکری، فلسفی، علمی، صنعتی، سیاسی و اجتماعی است که بعد از رنسانس در غرب رخ داد. این پدیده دارای مولفه‌های خاصی است. پرسش اصلی این است که چه نسبتی بین این پدیده خاص دنیای غرب و دین وجود دارد؟ آیا دین اسلام در تعارض با مدرنیته است، یا با آن سازگار است؟ آیا چالش‌های بین دین و مدرنیته حل‌شدنی است؟ هدف این نوشتار بررسی فرایند مدرنیته و مولفه‌های آن و تعیین نسبت آن با دین است. در این مقاله نظریات مختلف درباره نسبت بین دین و مدرنیته بررسی خواهد شد. گروهی معتقد به سازگاری بوده، بر این باورند که برای پیشرفت و توسعه کشور باید از مدرنیته غربی الگوبرداری کامل نمود. در مقابل، گروهی قائل به تعارض جدی بین دین و مدرنیته هستند. اما گروه دیگری نیز هستند که قائل به ناسازگاری دین با مدرنیته بوده، معتقدند چالش‌هایی بین آنها وجود دارد، اما براین باورند که این چالش‌ها قابل حل است که در ارائه راه‌حل برای رفع چالش‌های موجود به چند دسته تقسیم می‌شوند. در این مقاله، از این نظریه دفاع خواهد شد که نه تنها بین دین و مدرنیته تعارض ذاتی وجود ندارد، بلکه امروزه حتی در بسیاری از کلان‌شهرهای مدرن دنیا هنوز دین از پویایی و رونق قابل توجهی برخوردار است.

واژه‌های کلیدی

مدرنیته، دین، معرفت‌شناسی، عقلانیت، سکولاریزم، غرب، نقد، اصلاح.

مقدمه

در یکی دو دهه گذشته، در ایران بحث مدرنیته به‌طور جدی در حوزه‌های علوم انسانی، خصوصاً در حوزه دین، سیاست، و فلسفه مورد نقد و بررسی نفیاً و اثباتاً قرار گرفته است. پرسش اساسی بحث این است که چه رابطه‌ای میان دین و مدرنیته وجود دارد؟ آیا دین با مدرنیته سازگار است؟ به عبارت دیگر، آیا دین اسلام با مدرنیته سازگاری دارد یا خیر؟ آیا تعارضات بین دین و مدرنیته لاینحل است؟

برای ورود در بحث نسبت بین دین و مدرنیته، لازم است تصور صحیحی از مفهوم و معنای دین و یا دین اسلام داشته باشیم؛ همان‌گونه که ضروری است فهم درستی از معنای مدرنیته داشته باشیم. قطعاً طرح صحیح سؤال اصلی بحث، بعد از تبیین معنای دین و معنای مدرنیته امکان‌پذیر خواهد بود. به نظر می‌رسد که بسیاری از جانبداری‌های شدید از مدرنیته و نیز یورش‌های سهمگین به مدرنیته، ناشی از نداشتن فهم درست و صحیح از مدرنیته است. هم در حوزه فکری، دیدگاه‌های ضد و نقیض در رابطه میان دین و مدرنیته وجود دارد و هم در تحلیل شرایط کنونی ایران دیدگاه‌های ضد و نقیضی وجود دارد. بعضی‌ها تحلیلشان این است که ما در مسیر مدرن شدن قرار گرفته‌ایم و هیچ فرد یا گروه یا نظام و حکومتی نمی‌تواند در برابر این روند مدرنیته قد برافرازد و بالعکس، برخی دیگر تحلیلشان این است که هیچ اثری از مدرنیته در کشور مشاهده نمی‌شود، صرفاً ما مصرف‌کننده تکنولوژی جدید عصر مدرنیته هستیم و

این دلیل بر مدرن بودن نیست. در این مقاله، ابتدا معنا و مفهوم دین و نیز معنای مدرنیته و مؤلفه‌های آن بحث خواهد شد و سپس نسبت بین دین و مدرنیته یا به عبارت صحیح‌تر، نسبت بین اسلام و مدرنیته و نقد و بررسی دیدگاه‌ها مورد بحث قرار خواهد گرفت.

معنای دین

در یک تقسیم‌بندی می‌توان ادیان را به ادیان الهی و بشری تقسیم کرد. در هر دو دسته، ارائه تعریفی منطقی امکان‌پذیر نیست. همان‌طور که منطق‌دانان تصریح نموده‌اند، تعریف منطقی یا باید به حدّ تام باشد یا به حدّ ناقص که هر دوی آن‌ها در جایی به کار گرفته می‌شوند که جنس و فصل برای موضوع قابل تصور باشد و چون دین ماهیت منطقی ندارد، لذا دارای جنس و فصل نخواهد بود، در نتیجه، تعریف به حدّ تام یا حدّ ناقص ممکن نیست. بنابراین، تعریف منطقی برای دین امکان‌پذیر نیست بلکه باید به تعریف لفظی و مفهومی از دین اکتفا نمود.

تعریف دین از تنوع و گستردگی وسیعی برخوردار است. در **دایره‌المعارف دین**، ویراسته میرچا الیاده آمده است: "در غرب طی روزگاران آن‌قدر تعریفات فراوان از دین پدید آمده که حتی ارائه فهرست ناقصی از آن غیرممکن است." (کینگ، ۱۹۸۷، ج ۱۲: ۲۸۵). در حقیقت، تنوع و گستردگی در تعریف دین ناشی از رهیافت‌های گوناگون در

احساس و رفتار انسان‌ها، مطرح می‌گردد. لذا تجربه‌های دینی، باورهای دینی، و رفتارهای دینی خواهیم داشت.

برخی از روشنفکران معاصر معتقدند دین را در معنای اخص آن می‌توان دو گونه تعریف نمود: یکی از راه مطالعه برون‌دینی به‌عنوان پدیده‌ای در تاریخ بشر و دیگری از راه مطالعه درون‌دینی با رجوع به متون دینی. طبق این دیدگاه، دین دارای سه سطح و سه لایه است. سطح اول که بارزترین سطح است، عبارت است از سطح اعمال و شعائر، مانند اعمال ظاهری که در اسلام انجام می‌دهیم، از قبیل به‌جای آوردن نماز و روزه، پرداخت خمس و زکات، و نظایر آنها. سطح دوم دین سطح شناخت، عقاید و باورهاست، مانند خداشناسی، معادشناسی، نبی‌شناسی و غیره. در این سطح ما با یک سری گزاره‌ها در ارتباط هستیم که آنها را اصول عقاید یا الهیات می‌نامیم. اما دین سطحی درونی‌تر و عمیق‌تر هم دارد که تجربه‌های دینی است. این تجربه‌های دینی ناشی از حضور انسان در برابر الوهیت و حقیقت قدسی است که در قالب‌های متفاوت مانند جذب و هیبت، اعتماد، امید، عشق، محبت، دلدادگی و نظایر آن ظهور پیدا می‌کند. ایمان بر این تجربه‌ها استوار است. نمونه عالی این تجربه‌ها را می‌توان در پیامبران، اولیاء، و عرفا و قدیسان سراغ گرفت. سطح دوم دین؛ یعنی شناخت و باورها در واقع تفسیر این تجربه‌هاست و ظهور عملی این باورها هم اعمال و شعائر است که متدین انجام می‌دهد. این اعمال بدون شناخت و معرفت ارزش چندانی ندارد و جز یک سلسله

دین‌پژوهی و ناشی از نوع نگاه به دین و ناشی از نوع نگرش به منشأ و ماهیت دین است. با توجه به این رهیافت‌های مختلف، غالب تعاریف دین براساس مبانی و پیش‌فرض‌های خاصی به مطالعه پدیده‌های دینی می‌پردازند. علاوه بر آن، هریک از این تعاریف وجوه و ابعاد خاصی از دین را مورد توجه قرار داده، بدین ترتیب، از جامعیت لازم برخوردار نیستند. غالب تعریف‌ها، این نقص مشترک را دارند که هیچ‌یک جامع همه ویژگی‌های دین و ابعاد و جنبه‌های مختلف آن نیستند. اگر ادیانی را که در تاریخ از آنها نام برده شده است، مطالعه کنیم، خواهیم یافت که در آنها جنبه‌های معرفتی، اعتقادی، احساسی، عاطفی، روانی، رفتاری و اجتماعی جمع است. هرچند در این جنبه‌ها از نظر کمال و نقص، تفاوت‌هایی میان ادیان وجود دارد، ولی جلوه‌هایی از آنها را در همه ادیان غیرمادی و غیر اومانستی می‌یابیم.

اگر ما بخواهیم دین را در کاربرد خاص آن؛ یعنی دین الهی تعریف کنیم، باید دو جنبه را از یکدیگر تمیز دهیم: الف) جنبه الهی ب) جنبه بشری. در مورد جنبه الهی دین، تعالیم و احکام دینی مطرح می‌شود؛ یعنی خداوند تعالیم و احکام خود را برای بشر فرو می‌فرستد. از این نظر می‌توان دین را چنین تعریف کرد:

دین مجموعه‌ای از عقاید و باورها، مناسک و احکام، و اصول و ارزش‌های اخلاقی است که در قلمرو فردی و اجتماعی برای هدایت و رستگاری انسان‌ها از سوی خداوند فرو فرستاده شده است. و در مورد جنبه بشری آن، تجربه‌ها، شناخت و اعتقاد و

قرآن کسی را دیندار می‌داند که مؤمن باشد و مؤمن کسی است که این شناخت‌ها را براساس این تجربه‌های دینی داراست. قرآن خودش را وحی و آیات می‌داند. آیات یعنی علایم و نشانه‌های خداوند. قرآن در آیات زیادی انسان‌ها را به نشانه و علایم خود در جهان هستی توجه می‌دهد و توجه به آیات و نشانه‌های خداوند در جهان هستی امری تجربی است. و اسلام یعنی تسلیم محض وحی خداوند شدن؛ یعنی هجرت از خود به‌سوی خدا؛ از خود تاریخی، خود اجتماعی، خود بدنی، و خود زبانی. وحی بُعد دیگری را در مقابل انسان می‌گشاید، بدون این‌که این چهار بُعد را نفی کند. بنابراین، اصل و اساس دینداری، تجربه‌های دینی است، عشق و ایمان قلبی است.^۱ چون ایمان کار قلب است: قرآن می‌فرماید: قَالَتْ

کراراً بیانگر آگاهی از عصر یا دوره‌ای است که خود را به گذشته باستانی مرتبط می‌سازد، تا از این طریق خود را حاصل گذار از کهنه به نو قلمداد کند. (Habermas, 1994, 160-170؛ به نقل از: نوذری، ۱۳۷۹: ۹۷-۹۸).

اما اندیشمندان معاصر در مورد معنای مدرنیته اتفاق نظر ندارند، لذا ارائه تعریفی جامع و کامل از آن دشوار به نظر می‌رسد. میشل فوکو در کتاب **سیاست، فلسفه و فرهنگ** می‌گوید:

من هرگز به دقت ندانسته‌ام که ما در زبان فرانسوی به چه چیزی می‌گوییم مدرنیته، ... البته، عنوان مهم نیست، ما همواره می‌توانیم برچسبی دلخواه را به کار ببریم، اما من نمی‌دانم که این عنوان به چه مسائلی مرتبط می‌شود. (Foucault, 1990. 34؛ به نقل از احمدی، ۱۳۷۳: ۸).

شاید بتوان گفت مدرنیته فرایند تحول فکری، فلسفی، علمی، صنعتی، سیاسی و اجتماعی است که بعد از رنسانس در غرب رخ داد. در واقع، مدرنیته پروسه و فرایندی فکری است که در غرب ظهور پیدا کرد. در اینجا باید چند واژه را از هم تفکیک کرد. ما باید میان مدرنیته و مدرنیزاسیون و تجدّد فرق بگذاریم. مدرنیته پدیده خاص دنیای غربی است و ابتدا در کشورهای پیشگام مثل آلمان و انگلیس و فرانسه ظهور پیدا کرد. مدرنیزاسیون؛ یعنی گرفتن تکنولوژی و صنعت مدرن، برپا کردن نهادهای سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، دولتی و ارتشی مدرن، و در کل، آموختن شکل‌های مادی و ذهنی زندگی

مدرن از پیشگامان آن. و تجدّد؛ یعنی نخواستگی. بنابراین، سنت را نباید در مقابل تجدّد قرار داد، چون سنت هم نو می‌شود، سنت هم تجدّد دارد و امری غیرثابت، پویا و متحرک است.

از آنجایی که ظهور مدرنیته در غرب اتفاق افتاد، شناخت تاریخ غرب به‌طور اجمال به فهم ما در نسبت بین دین و مدرنیته کمک خواهد کرد. مورخان، تاریخ غرب را به سه دوره تقسیم می‌کنند: غرب دوره باستان، غرب دوره قرون وسطی، و غرب دوره مدرن. تاریخ غرب باستان که شامل تمدن‌های یونانی- رومی است، برخی آغاز آن را قرن ششم قبل از میلاد مسیح می‌دانند. تاریخ غرب باستان در قرن چهارم و پنجم میلادی به پایان می‌رسد و دوره تاریخی دیگری به نام قرون وسطی آغاز می‌شود که بعضی از مورخان، سال ۳۹۵ میلادی و برخی سال ۴۷۶ میلادی را آغاز قرون وسطی و پایان غرب باستان می‌دانند. یکی از ویژگی‌های مهم دوران قرون وسطی، انگیزاسیون و تفتیش عقاید بود که توسط عاملان کلیسا انجام می‌گرفت. در دوره قرون وسطی افکار پذیرفته شده در کلیسا به فکر و زندگی مردم تحمیل می‌شد و از این افکار به عنوان معارف مسلم دینی حمایت می‌کردند و هرگونه تفکر علمی دیگر را ارتداد و کفر دانسته، سرسختانه با آن مبارزه می‌کردند. کلیسا در این مبارزه جاهلانه از تکفیر، حبس، شکنجه و سوزاندن مضایقه نکرد. به محض این که کسی به اکتشاف تازه‌ای دست می‌یافت و پرده از روی یکی از اسرار آفرینش برمی‌داشت، با عاملان کلیسا مواجه شده، مجبور به توبه می‌گردید، در غیر این صورت باید متحمل شکنجه‌های

طاقت‌فرسای کلیسا می‌شد. کشتار عظیمی که در این دوره به نام دین راه افتاد، زمینه اعتراض مردم و انقلاب را فراهم ساخت و قتل عام هزاران نفر به نام دین در پاریس و نظایر آن در انگلستان و اسپانیا و دیگر کشورها مبدأ تحرک و نارضایتی شدید مردم از مراکز دینی مسیحیت شد.

اما غرب دوره مدرنیته: از حدود قرن پانزدهم میلادی، دوره تاریخی جدیدی در غرب ظهور می‌کند که با قرون وسطی تفاوت‌های ماهوی دارد. این دوره را می‌توان غرب مدرن نامید. عده‌ای از مورخان سال ۱۴۵۳ را آغاز عصر جدید یا غرب مدرن و پایان قرون وسطی می‌دانند. گرچه بیشتر مورخان مدرنیته را به سال ۱۸۸۰ تا جنگ جهانی دوم نسبت می‌دهند؛ یعنی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم. اکنون به غرب مدرن و ویژگی‌ها و مولفه‌های آن می‌پردازیم.

مولفه‌های مدرنیته

بابک احمدی در کتاب **مدرنیته و اندیشه انتقادی** در مورد مولفه‌ها و مشخصه‌های اصلی مدرنیته می‌گوید:

بسیاری باور دارند که مدرنیته؛ یعنی روزگار پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی (اسطوره‌ای، دینی، اخلاقی، فلسفی و ...)، رشد اندیشه علمی و خردباوری (یا راسیونالیته)، افزون شدن اعتبار دیدگاه فلسفه نقادانه، که همه همراهان با سازمان‌یابی تازه تولید و تجارت، شکل‌گیری قوانین مبادله کالاها، و به‌تدریج سلطه جامعه مدنی بر دولت. به این اعتبار،

مدرنیته مجموعه‌ای است فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فلسفی که از حدود سده پانزدهم- و بهتر بگوییم، از زمان پیدایش نجوم جدید، اختراع چاپ و کشف آمریکا- تا امروز، یا چند دهه پیش ادامه یافته است (احمدی، مدرنیته و اندیشه انتقادی: ۹).

در بیان مؤلفه‌های مدرنیته می‌توان به مؤلفه‌های زیر به‌عنوان مهمترین‌ها اشاره کرد: ۱- عقل‌گرایی؛ ۲- تجربه‌گرایی؛ ۳- اومانیسم؛ ۴- فردگرایی؛ ۵- مادی-گرایی؛ ۶- آزادی و لیبرالیسم؛ ۷- سکولاریسم؛ ۸- دموکراسی؛ ۹- رفرمیسم مذهبی. البته این فهرست استقرایی و باز است، نه قیاسی و بسته، لذا می‌توان تقسیمات محدودتر یا وسیع‌تری را لحاظ کرد. در این جا تنها به چند مولفه مهم این دوره اشاره می‌شود: عقل‌گرایی: بابک احمدی گوهر آموزه‌های مدرنیته را خردباوری و عقلانی کردن زندگی اجتماعی می‌داند. (نک. احمدی، ۱۳۷۳: ۱۱). لذا برخی دوران مدرنیته را دوران پویایی عقل می‌نامند. عقل‌گرایی (Rationalism) به‌معنای مدرن توجه به اعتبار عقل در ارزیابی امور و غیرمعتبر دانستن هرآنچه که در فهم عقل بشری نمی‌گنجد است؛ یعنی تنها معیار اعتبارسنجی مدعیات، عقل و براهین عقلی است. این معنای عقل‌گرایی قبل از دوره مدرن وجود نداشت. این عقل‌گرایی ابتدا در امور معرفتی و اپیستمولوژیک بود، ولی به تدریج به امور واقعی، وجودی و انتولوژیک نیز سرایت کرد؛ یعنی عقل‌گرایی مدرن می‌گفت باید چیزی را ادعا نمود که عقل قادر باشد برهان بر صدق و درستی‌اش اقامه

کند. عقل‌گرای مدرن می‌گفت اگر چیزی را ادعا می‌کنی، باید بتوانی برهان بر صدق و درستی آن اقامه کنی و یا لاقبل نشان دهی که ادعایتان موجه و justified است. این عقل‌گرایی دوره مدرنیته که از آن با نام عقل‌گرایی افراطی یا عقل‌گرایی حداکثری یاد می‌شود در قالب یک مکتب معرفت‌شناختی به نام دلیل‌گرایی (Evidentialism) انسجام پیدا کرد. ظهور تفکر دلیل‌گرایی در این دوره و به چالش کشیدن جدی باورهای دینی، یکی از مهمترین تحولاتی بود که در دوره مدرنیته رخ داد و سرآغاز بحث‌های جدی و ارزشمندی در دین‌پژوهی فلسفی گردید. گرچه بحث رابطه بین عقل و ایمان سابقه بسیار طولانی‌تری دارد، ولی چالش دلیل‌گرایان دوره مدرن، چالشی جدید با رویکردی کاملاً جدید برای باورهای دینی بود.

دلیل‌گرایان معتقدند که یک اعتقاد و باور، زمانی عقلاً موجه است که دلیل و استدلال کافی آن را حمایت کند. بنابراین، اگر کسی به چیزی معتقد شد که دلیل کافی برای آن وجود ندارد، این فرد از وظیفه معرفتی خود تخطی کرده است. براساس این مبنای معرفت‌شناختی، باورهای دینی و در رأس آنها اعتقاد و باور به خداوند زمانی عقلاً موجه خواهد بود که دلیل‌های کافی برای آن وجود داشته باشد؛ یعنی یک متدین زمانی عقلاً موجه است که برای این اعتقادش دلیل کافی داشته باشد. بسیاری از فیلسوفان مانند دکارت^۱، جان لاک^۲، کلیفورد^۳، بلانشارد^۴، فلو^۵ و

بسیاری دیگر این روش را پذیرفتند. و براساس این معیار دلیل‌گرایی، در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم، برخی از فیلسوفان مانند کلیفورد، بلانشارد، راسل^۶، اسکرایون^۷، فلو و دیگران ادعا کردند که اعتقادات و باورهای دینی و اعتقاد به خدا دارای دلیل‌های کافی نیست. بنابراین، این‌گونه باورها، عقلانی و موجه نیستند، چون به زعم این‌ها همه براهین اثبات وجود خدا -چه براهین کیهان‌شناختی، چه براهین غایت-انگاری، چه براهین وجودشناختی، و چه براهین اخلاقی- مخدوش‌اند. اما این‌که چرا دلیل‌گرایان مدرن این‌گونه فکر می‌کنند، خود داستان طولانی فلسفی و معرفت‌شناختی دارد که فرصت توضیح آن در این جا نیست.^۲ البته، برای نشان‌دادن عقلانیت باورهای دینی و ابطال این اشکال دلیل‌گرایان تلاش‌های ارزشمندی توسط فیلسوفان دین صورت گرفته است، که از جمله بهترین کارهایی که شده، تحقیقات وسیعی است که جنبش معرفت‌شناسی/اصلاح‌شده در آمریکا انجام داده است.

تجربه‌گرایی (Empiricism): یکی دیگر از مولفه‌های مدرنیته، تجربه‌گرایی است. تجربه‌گرایی در دوره مدرنیته به معنای تجربه‌گرایی مقابل عقل‌گرایی نیست، بلکه به معنای این است که هر چیزی را می‌توان در بوتۀ آزمون و نقد قرار داد. انسان مدرن هیچ چیزی را فوق آزمون نمی‌داند. به تعبیر دیگر، هیچ

3 W. K. Clifford
4 Bland Blanshard
5 Anthony Flew
6 Bertrand Russell
7 Michael Scriven

1 Rene Descartes
2 John Lock

چیزی را امر مقدس به حساب نمی‌آورد تا بدون چون و چرا آن را بپذیرد. اینان معتقد بودند هر چیزی که نتواند در معرض آزمون و تجربه قرار بگیرد، فاقد اعتبار است. براین اساس، بسیاری از اصول فلسفی و متافیزیکی و همچنین بسیاری از امور دینی و مذهبی و اصول اخلاقی که توسط شواهد حسی قابل آزمون و تجربه نیستند، از دید انسان مدرن از درجه اعتبار ساقط می‌شوند. ظهور مکتب‌های پوزیتیویستی که نقطه آغازین آن از اگوست کنت در اوایل قرن نوزدهم بود، ناشی از این تفکر بود و نقطه اوج آن در حلقه معروف وین (Vienna Circle) بود که به پوزیتیویسم منطقی (Logical Positivism) منجر شد. و مباحث مربوط به معناداری گزاره‌ها (The meaningfulness of propositions) بر اثر این مؤلفه تجربه‌گرایی و تجربه نقد بود، که ادعا شده است اگر گزاره‌ای ابطال‌پذیر یا اثبات‌پذیر تجربی نبود، بی‌معنا و مهمل است.^۳

انسان‌گرایی (اومانیزم): یکی دیگر از مولفه‌های مهم مدرنیته، انسان‌گرایی مدرن است. منظور از انسان‌گرایی در دوره مدرنیته، باورداشتن و تکیه کردن به علم و قدرت انسان است. در این نگرش، انسان حاکم بر سرنوشت خویش است. انسان مدرن خود را صاحب حقوق طبیعی می‌داند، خود را محق می‌داند تا مکلف، و معتقد است ذاتاً و بدون این‌که از جایی برسد، صاحب حقوقی است که همزاد با خلقت انسان است؛ حتی خود دیندار بودن و یا دیندار نبودن هم از حقوق ذاتی انسان است.

برخی از روشنفکران برای اعتقاد به جدایی دین از سیاست، از همین انسان‌شناسی مدرن استفاده می‌کنند، و براین باورند که زبان سیاست، زبان حق و زبان دین زبان تکلیف است. اینان ادعا می‌کنند اگر کسی بخواهد دین را سیاسی و سیاست را دینی کند، یا باید زبان دین را زبان حق کند، یا زبان سیاست را زبان تکلیف نماید. در صورتی که به نظر می‌رسد صاحب حق بودن با مکلف بودن منافاتی ندارد. حق یک امر جدایی‌ناپذیر انسان است، کسی از بیرون به او نداده است، بلکه انسان بما هو انسان ذاتاً آن را دارا است. در اسلام نمی‌توان حق را از تکلیف جدا کرد، همان خدایی که انسان را مکلف قرار داد و برای او احکامی را تشریع کرد، همان خدا برای او حقوق فطری و الهی هم در نظر گرفت؛ هرچند این حقوق فطری و تکوینی مقدم بر تکالیف تشریعی است.

فردگرایی: مولفه دیگری که از همین انسان‌شناسی مدرن نتیجه گرفته شد، فردگرایی بود. فردگرایی دوره مدرنیته به این معناست که حقوق انسان مهم است، و هر چیزی اعتبارش با حقوق فرد باید سنجیده شود. اعتبار نظام‌های حقوقی مختلف اعم از سیاسی، اقتصادی، خانوادگی، بین الملل و غیره، در این است که حقوق فرد حفظ و گرامی داشته شود (individualism). این ویژگی یکی از حالت‌های خاص انسان‌گرایی است. فردگرایی به این معنا که همه چیز باید در خدمت فرد انسان باشد. البته، مشکلی که پیش می‌آید، این است که عملاً امکان‌پذیر نخواهد بود که همه چیز در خدمت فرد باشد؛ مثلاً

نیست، بلکه به معنای وجود چهارچوبی عقلانی برای نحوه دخالت دین در امور فردی و اجتماعی است. در مقابل جانبداران سکولاریزم، طرفداران افراطی حکومت دینی هستند ادعا می کنند که تطبیق دادن همه امور جدید با امور ثابت دین امکان پذیر است و پاسخ همه پرسش ها از قبل داده شده است و در دین وجود دارد و لذا می توان بر اساس متون دینی همه روابط و مناسبات جدید سیاسی و اجتماعی را حل و فصل کرد. اینان به آیه ۸۹ سوره نحل: وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ" استناد می کنند، اما به نظر می رسد که می توان در یک حکومت دینی بسیاری از امور را به عقل آدمی سپرد و صرفاً چهارچوب های کلی را از دین گرفت چنانکه دین نیز بر به کار گرفتن عقل بشری در اموری که نص صریح دینی در آن وجود ندارد، تأکید دارد. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ذیل آیه مذکور می فرماید:

تبیان به طوری که گفته شده، به معنای بیان است و چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این کار و شأنی ندارد، لذا ظاهراً مراد از "بکل شیء" همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد، از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهی و قصص و مواعظی که مردم در اهتدا و راه یافتنشان به آن محتاجند و قرآن تبیان همه این هاست، نه این که تبیان برای همه علوم هم باشد (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۱۲: ۴۶۹).

یکی از حقوق انسانی، حق آزادی است. من تا کجا باید آزاد باشم؟ آیا بدون محدودیت؟ می گویند تا زمانی که منجر به محدودیت آزادی فرد دیگری نشود. اگر چنین باشد این امر پارادوکسیکال خواهد بود. همه نمی توانند بدون محدودیت آزاد باشند، چون آزادی آنها با آزادی دیگران تزاخم پیدا می کند.

رفرمیزم یا اصلاحات مذهبی: یکی از مولفه های دوره مدرنیته، رفرمیزم و اصلاحات مذهبی بود. باتوجه به تحولی که در حوزه معرفت شناسی در این دوره حاصل شد، و باتوجه به افکار مخدوش و خرافه آمیز حاکم بر کلیسا، جنبش ضد دینی ظهور پیدا کرد. در قرون وسطی و دوره حاکمیت کلیسا، مردم از برخی از سنت های خرافی مسیحیت به ستوه آمده بودند. آنها به برخی از این سنت ها اعتراض داشتند، مانند، تشریفات دعا، مرجعیت پاپ، خرید و فروش گناهان و بهشت و جهنم، غسل تعمید کودکان، و نظایر آنها. و این نارضایتی گسترده موجب جنبش ضد کلیسا و تقابل با دین را ایجاد کرد که در حقیقت ضربه سنگینی را بر تفکر دینی وارد ساخت.

سکولاریزم (Secularism): یکی دیگر از مؤلفه های مدرنیته سکولاریزم است. واژه سکولاریزم؛ یعنی دنیاگرایی، به معنای این که قوانین، آموزش و امور اجتماعی را بر داده های علمی و عقلی استوار کردن و دخالت ندادن دین در آنها. اما باید توجه داشت که قرائت های متفاوتی از سکولاریزم وجود دارد. سکولاریزم حداقلی عبارت است از ضرورت تفکیک قلمرو دین از قلمرو امور غیردینی. و این به معنای حذف دین یا نفی دین یا خصوصی سازی دین

درحقیقت، آنچه به تفکر سکولاریزم در غرب منجر شد، دخالت دادن افراطی دین در امور سیاسی و اجتماعی توسط متولیان دین در بود. رقبای کلیسا درصدد برآمدند نفوذ دین و مقامات مسیحی را در امور سیاسی، اقتصادی و اجتماعی محدود سازند. به عبارت دیگر، نظریه افراطی حاکمیت دینی به نظریه افراطی سکولاریزم در غرب منجر شد.

دیدگاه‌های مختلف در رابطه بین دین و مدرنیته

حال پس از روشن شدن برخی از مولفه‌های مدرنیته، در پاسخ به این پرسش که چه رابطه‌ای بین دین و مدرنیته غربی وجود دارد، چند دیدگاه عمده را می‌توان مطرح ساخت:

دیدگاه اول: برخی از روشنفکران سعی بلیغ و فراوانی در جانبداری از مدرنیته دارند و به سازگاری کامل بین دین و مدرنیته معتقدند و براین باورند که راه توسعه و پیشرفت کشور در پذیرفتن مدرنیته غربی و حرکت در جهت آن است. اینان براین باورند که راه برون رفت کشور از وضعیت عقب ماندگی و معضلات و مشکلات فرهنگی، سیاسی، و دینی الگوبرداری کامل از مدرنیته غربی است.

دیدگاه دوم: در مقابل، برخی دیگر از روشنفکران قائل به تعارض دین و مدرنیته هستند و معتقدند مدرنیته غربی قابل الگوبرداری برای جوامع اسلامی، خصوصاً جامعه ایرانی نیست، چون جامعه را دچار چالش‌های جدی فرهنگی، فکری و دینی خواهد کرد،

لذا براین باورند که باید از ورود موج مدرنیته و تجددگرایی غربی به ایران جلوگیری جدی نمود.

دیدگاه سوم: گروهی معتقدند مدرنیته غربی با اسلام سازگار نیست، زیرا این مدرنیته با فرهنگ غربی عجین شده است. اما راه حل صحیح در طرد و رد کامل مدرنیته یا در پذیرفتن کامل آن نیست، چون مدرنیته غربی در متن یک تاریخ و فرهنگ خاصی با شرایط و مقتضیات ویژه خود ظهور کرد و تکرار آن عیناً در هیچ کجا از جمله در درون یک فرهنگ اسلامی امکان پذیر نیست. هر جامعه شرایط و مقتضیات فرهنگی خاص خودش را داراست. براساس این نظر، راه حل اساسی در یک تفکر مدرن بومی است. این گروه که قائل به ناسازگاری مدرنیته غربی با اسلام هستند و از یک مدرنیته بومی دفاع می‌کنند، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای معتقد به بازسازی مدرنیته غربی هستند و می‌گویند: از طریق بازسازی مدرنیته (و پیراستن آن از عناصر فرهنگ غربی و سازگار کردن آن با ارزش‌های اسلامی) و بومی کردن آن می‌توان قرائتی از مدرنیته به دست داد که با اسلام سازگار باشد.

دیدگاه چهارم: دسته‌ای دیگر هم براین باور هستند که مدرنیته غربی با دین سازگار نیست، اما برای سازگاری دین با مدرنیته براین باورند که باید به بازسازی و اصلاح فهم دین پرداخت و به قرائتی از دین دست یافت که با مدرنیته سازگار باشد و نباید به بازسازی مدرنیته اندیشید. به تعبیر دیگر، می‌توان

معرفت دینی را بازسازی کرد و قرائت دیگری از دین به دست داد که با مدرنیته سازگار باشد.

دیدگاه پنجم: اما به نظر می‌رسد که نظریه دیگری قابل طرح باشد و آن این است که هرچند مدرنیته غربی با مؤلفه‌های خاص خود با دین، خصوصاً دین سستی و تاریخی سازگاری ندارد و می‌تواند چالش‌هایی جدی را برای باورهای دینی ایجاد نماید، اما هنوز می‌توان از سازگاری دین و مدرنیته دفاع نمود؛ به این معنا که هم باید به نقد، بازسازی و اصلاح فهم معرفت دینی پرداخت و هم به نقد، بازسازی و اصلاح فهم مدرنیته؛ نه معرفت دینی و نه رویکرد مدرنیته هیچ‌کدام نباید مطلق و غیرقابل نقد تلقی گردند. همان‌طوری که قرائت‌های مختلفی از معرفت دینی در دست است، قرائت‌های مختلفی هم از مدرنیته غربی وجود دارد که قابل نقد، بازسازی، اصلاح و پالایش خواهد بود.

براساس این دیدگاه، هم مدرنیته غربی نیاز به نقد، اصلاح و پالایش دارد و هم دین. بنابراین، ملاک تفسیر افراطی از مدرنیته آن است که مولفه‌های مدرنیته مطلق و غیرقابل نقد تلقی گردد، همان‌طوری که ملاک تفسیر افراطی از دین نیز این است که متدینان به دین تاریخی و سستی دل‌خوش نموده، هرگونه تلاش در راستای اصلاح، پالایش، نقد و بازسازی معرفت‌های دینی که معرفت‌های بشری هستند؛ مطرود و مردود واقع شود. اما این‌که چرا باید به تفسیر اصلاح‌شده دین روی آورد، لازم است مقصود خود را از اصلاح دین و ضرورت آن را بیان نماییم.

در پاسخ به این سوال که «مقصود از بازسازی و اصلاح دین چیست؟» باید گفت هنگامی که از اصلاح دین سخن گفته می‌شود رویکردهای مختلفی از اصلاح دینی را می‌توان درنظر گرفت. یکی از رویکردها این است که اصلاح به معنای زدودن بدعت‌ها و افزوده‌های ناروا به دین تلقی گردد که به مرور زمان در دین پیدا شده و سیمای اصلی و راستین دین با آنها آلوده گشته است. افرادی مانند ابن تیمیه با این رویکرد ادعای اصلاح دین داشته‌اند. تعیین حدود و قلمرو دین که چه چیزی جزو دین محسوب شود و چه چیزی نشود، نیازمند به نقد و بررسی دائمی است، چون در بستر زمان همواره چیزهایی وارد دین می‌شود که جزو دین نیست و یا چیزهایی از دین حذف می‌گردد که جزو دین است. رویکرد دیگر در اصلاح، توجه به هسته اصلی و مرکزی دین است که در بعضی از برهه‌های تاریخی مورد غفلت واقع می‌شود. به عبارت دیگر، توجه به ذاتیات دین و تفکیک آن‌ها از عرضیات. افرادی مانند ابوحامد غزالی با این رویکرد به دنبال اصلاحات دینی بودند. غزالی براین باور بود که آنچه هدف اصلی دین اسلام بوده، تطهیر نفس و قلب و نجات یافتن انسان از مهلکات و رذایل اخلاقی و آراسته شدن به فضایل است. اما رویکرد سومی نیز در اصلاح دین مطرح است که امروزه مورد توجه دین‌پژوهان است و آن پرداختن به معرفت‌شناسی فهم دینی یا هرمنوتیک دینی است. هرمنوتیک (Hermeneutics) امروزه به رشته‌ای از دانش بشری اطلاق می‌گردد که با شناخت فهم و تفسیر متن سروکار دارد. هرمنوتیک دانش

تفسیرشناسی یا معناشناسی یا گونه‌ای معرفت‌شناسی است. این رویکرد به مقوله اصلاح دین، اگر اهمیتش از دو رویکرد پیش‌گفته بیشتر نباشد، کمتر هم نخواهد بود. در دست بودن حجم عظیم و گسترده‌ای از تفاسیر قرآن در جهان اسلام که با رهیافت‌های متنوع و متفاوتی نوشته شده است؛ حکایت از اهمیت این رویکرد به مقوله اصلاح دینی دارد. برای، وقتی اندیشمند و مفسری با وجود در دست بودن تفاسیر مختلف اقدام به نوشتن تفسیری نو می‌کند، به معنای این است که وی ادعای فهم بهتر، صحیح‌تر و کامل‌تر از متن قرآن را دارد. البته، به این نکته باید توجه داشت که منظور از اصلاح یا بازسازی یا نقد دین، اصلاح، بازسازی و نقد فهم و معرفت دینی است که امری بشری است. باید بین دین و معرفت دینی تفکیک قائل شد؛ در صورتی که جنبه الوهی دین ثابت است، اما جنبه بشری دین، یعنی معرفت دینی قابل اصلاح، پالایش، قابل تحول و تکامل و بازسازی است. باید این نکته را در نظر داشت مطمئن بود که هرچند دین واحد است، ولی فهم‌ها و برداشت‌ها متفاوت است، چون بین واقعیت فی‌نفسه و واقعیت در نزد ما تفاوت وجود دارد؛ همان‌گونه که کانت، فیلسوف معروف آلمانی بیان کرده است که میان عالم فی‌نفسه و عالم ذهن تفاوت وجود دارد. به عبارت دیگر، وی بین نومن (Noumena) و فنومن (Phenomena) تفاوت می‌گذارد. بنابراین، در یک دین واحد راه‌های متفاوتی برای فهم دین امکان‌پذیر است. چون همه انسان‌ها به یک نحو دین را

نمی‌فهمند. مواجهه با دین در شکل‌های متنوع، در سطوح متنوع برای افراد تفاوت پیدا می‌کند، چون حقیقت ذوبطون و چند لایه است. علاوه بر آن، از آن جایی که نوع نگاه انسان‌ها متنوع بوده و نیز استعداد و ظرفیت‌های افراد تفاوت دارد، فهم دین نیز متنوع و متفاوت خواهد بود.

اما اینکه چرا باید اندیشه دینی را اصلاح، بازسازی و نقد کرد؟ به خاطر این که معرفت انسانی بنابرآنچه که در تاریخ اندیشه بشری دیده می‌شود، در طول زمان دچار آفت‌ها و آسیب‌ها می‌گردد، مانند خطاهای فکری، احساسات و عواطف زیان‌بار، منافع گروهی و طبقه‌ای، آداب و رسوم غلط و نظایر آنها که دامنگیر فهم دینی می‌شود. علاوه بر آن، فهم دینی برآیندی از عوامل متعدد مانند پیش‌فرض‌ها، انتظارات، علایق و تمایلات، معلومات و دانسته‌های فاعل شناسا بوده و همچنین تابعی از عوامل محیطی، فرهنگی، زبانی، سیاسی و اجتماعی فاعل شناساست که همه اینها باید به‌طور مداوم و پیوسته در معرض نقد، بررسی، بازنگری، اصلاح و پالایش قرار گیرد. بنابراین، گاهی اوقات نوع خاصی از معرفت دینی است که با مدرنیته ناسازگار تلقی می‌شود، نه دین.

معرفت دینی، معرفتی بشری و قابل نقد، بازسازی، تحول و تکامل است. براین اساس، می‌توان گفت پاره‌ای از چالش‌های موجود بین مدرنیته و دین، در حقیقت چالش مدرنیته با فهم سنتی و تاریخی از دین است، همان‌طوری که برخی از چالش‌های دین با مدرنیته درحقیقت چالش دین با

فهم و قرائت خاصی از مدرنیته است. برای مثال، معمولاً ادعا می‌شود که دین با سکولاریزم در تعارض است، اما باید توجه داشت که طیف وسیعی از سکولاریزم داریم که یک سر این طیف سکولاریزم افراطی و حداکثری است که با دینداری سازگاری ندارد و یک سر دیگر این طیف سکولاریزم معتدل و حداقلی است که با دینداری سازگاری دارد. بنابراین، قرائت‌های متفاوتی از سکولاریزم وجود دارد. سکولاریزم حداقلی عبارت است از ضرورت تفکیک قلمرو دین از قلمرو امور غیردینی و این به معنای حذف دین یا نفی دین یا خصوصی‌سازی دین نیست، بلکه به معنای وجود چهارچوبی عقلانی برای نحوه دخالت دین در عرصه خصوصی و عمومی است، و این معنای معتدل سکولاریزم هیچ تعارضی با دیندار بودن نخواهد داشت.

سکولاریزم افراطی ناظر به رویکرد خاصی در انسان‌شناسی است که همه نیازها و خواست‌های او را در امور مادی و دنیوی جستجو می‌کند و به نیازهای معنوی انسان‌ها توجهی ندارد. اومانیزم برخاسته از عصر مدرنیته درحقیقت پاسخی به انسان‌شناسی کلیسای کاتولیک بود، اما اگر این را با دین اسلام مقایسه کنیم، می‌بینیم انسان‌شناسی قرآن بر محور تکریم انسان است. از دیدگاه اسلام انسان گل سرسبد مخلوقات محسوب می‌شود (و فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا). وقتی خداوند انسان را خلق کرد، از روح خودش در او دمید (و نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) و همه حقایق را به او آموخت (و عَلَّمْ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهَا عَلَى الْمَلَائِكَةِ) و سپس به همه

فرشتگان دستور داد تا در مقابل او به سجده بيفتند. در قرآن آمده، شیطان به خاطر سجده نکردن در مقابل انسان از درگاه خداوند طرد شد، و به خاطر همین ویژگی است که خداوند او را به مقام خلیفه‌اللهی در روی زمین رساند «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». قرآن زمین و آسمان‌ها و نعمت‌های آن را مسخر انسان معرفی می‌کند. «إِنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ».

انسان در این بینش تحقیر نمی‌شود، بلکه تکریم و عقل او گرامی داشته می‌شود. وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ، و شریعت برای حفظ کرامت انسانی فرستاده شده است. پیامبر گرامی اسلام (ص) حرمت یک انسان را از حرمت کعبه بالاتر دانسته است. قرآن قتل یک انسان را با قتل همه بشریت مساوی و گناه کبیره می‌داند. فردگرایی، به مفهوم حفظ هویت و شخصیت فردی، آزادی انتخاب، احترام به درک فردی و شکوفایی و خلاقیت فرد، مفهومی اسلامی است، ولی فردگرایی به مفهوم خودمحوری، لذت‌پرستی، بی‌نیازی از وحی، نمی‌تواند با آموزه‌های دینی سازگار باشد، خصوصاً با آموزه‌های دین اسلام سازگاری ندارد.

در دیدگاه پنجم، عقل‌گرایی دوره مدرن هم مطلق تلقی نمی‌شود. لذا تحلیل افرادی مانند بابک احمدی پذیرفتنی نیست که براین باور است که امروز بیشتر اندیشمندان، مدرنیته را در گرایش سالبه آن به کار می‌گیرند؛ "یعنی باور به کارکرد همه‌جانبه و ضرورت اندیشه انتقادی و ویران‌سازی رادیکال آنچه در گوهر خود وابسته است به سنت‌های کهنه. مدرنیته به این معنا انتقادی مداوم است از سنت، و از خودش،

نوخواهی و امروزگی است، مدام تازه شدن و خود را نفی کردن و به قلمرو تازگی‌ها گام نهادن است... جامعه‌ای را مدرن می‌خوانیم که بنا به قوانین انسانی اداره شود و نه براساس قوانین آسمانی، نظامش استوار بر خردباوری و کنش‌های حساب‌شده در راستای دستیابی به هدفی باشد؛ یعنی کنش‌های علمی و تکنولوژیک." (احمدی، ۱۳۷۳: ۱۰).

عقلانیت دوره مدرنیته حتی در غرب هم منتقدان جدی داشته است. هرچند که نظریه عقلانیت هیوم و وبر و دیگران در اقتصاد، جامعه‌شناسی، مدیریت و نظایر آن بسیار تأثیرگذار بود، غالب متفکران اینک نقایص آن را اذعان دارند؛ حتی فلاسفه‌ای که درون همان سنت فکری هستند، سعی کردند تا برای نقش ارزش‌های دینی، در نظریات جایی باز کنند. خود ماکس وبر ضمن بیان انواع عقلانیت، معتقد بود عقلانیتی که در غرب موجب تحول چشمگیر شد، عقلانیت صوری و ابزاری بود که به شیوه‌ای اطلاق می‌شود که برای رسیدن به اهداف عملی معین مناسبترین وسیله را در نظر می‌گیرد. هرچند وبر برای بیان نحوه تولید سرمایه‌داری از عقلانیت ابزاری دفاع می‌کند، اما در بُعد دیگر برای نقد سرمایه‌داری ضمن نقد عقلانیت ابزاری، از عقلانیت ارزشی دفاع می‌کند. وبر معتقد بود عقلانیت ابزاری در طول تاریخ، حرکت جوامع بشری را تحت تأثیر قرار داده است. این عقلانیت توانسته است در چهارچوب نهادهای اجتماعی، اقتصاد و حقوق و سرمایه‌داری تحقق یابد، اما به عقلانیت ارزشی اصالت می‌دهد، و براین باور

بود که عقلانیت ابزاری یا عملی که عقلانیت دوره مدرنیته است، لازم ولی کافی نخواهد بود. او به نقد عقلانیت ابزاری در عصر مدرن پرداخت و معتقد بود که اقتصاد سرمایه‌داری، سیاست لیبرال و تحزب نمی‌تواند انسان را نجات دهد؛ لذا اخلاقیات، دین، اخلاق دینی و ایمان را به میان آورد و براین باور بود که اگر ارزش‌ها احیا شوند، زندگی انسان را از این وضعیت نجات خواهند داد. بنابراین، عقلانیت در مدرنیته را ناقص و غیرکافی می‌دانست.

پویایی دین در عصر مدرن

در دوره مدرن نه تنها باورهای دینی به مرگ و نابودی خود نرسیده، بلکه به رشد فزاینده‌ای هم دست یافته است؛ با این تفاوت که نگاه به دین با نگاه سنتی و تاریخی متفاوت شده است. رابرت بلا معتقد است که "موقعیت مدرن مبین مرحله جدیدی از پیشرفت دینی در طرق مختلف است که به‌غایت با دین تاریخی متفاوت است." (Bellah, 1976: 39) همچنین ملتون در کتاب **ادیان متفاوت جدید در غرب**، می‌نویسد:

در طی قرن بیستم، غرب پدیده‌ای را تجربه کرده است که چنین پدیده‌ای را از زمان فرمانروایی قسطنطنیه به این سو تجربه نکرده بود و آن رشد و ظهور مشهود و مهم انواع مختلف ادیان غیرمسیحی و غیرارتدوکسی در جوامع بود. این رشد ادیان مختلف، غرب را در وضعیت جدیدی قرار داد که باید سلطه

قرون کهن خود را با یک فضای دینی پلورالیستی
تغییر دهد (Melton, 1998: 594)

برخی از اندیشمندان معتقدند که در دوره مدرن، برتری‌ای که به عقل داده شد، یک عامل ضروری مدرنیته بود، اما اینان تأثیر برتری عقل بر دین را قابل توجه و اساساً دو وجهی (ambivalent) می‌دانند. لمبرت می‌گوید: "در حالی که از یک طرف عقل را می‌توان به گونه‌ای دید که از خدا یا امرالاهی نشأت گرفته است، یا حداقل به گونه‌ای که در تناقض با دین نباشد، و از طرف دیگر، عقل را می‌توان به عنوان ابزار مؤثری در جنگ علیه دین یا تفسیرهای دینی از جهان دید. برای مثال، دکارت بر این باور بود که خداوند انسان را آفرید و در تکوین او را با عقل آفرید و همین عقل او را به سوی خدا هدایت می‌کند؛ هرچند تنها از طریق دینی که توسط عقل پیراسته شده باشد. وبر نشان داد که چگونه عقل عاملی در عقلانی ساختن دین محسوب می‌شود... علم هم مانند عقل می‌تواند تأثیر دو وجهی داشته باشد. روشن است که علم می‌تواند به الحاد کشیده شود (مانند علم‌گرایی، مادی‌گرایی)؛ همان‌طوری که می‌تواند به برداشت تازه‌ای از سنت‌های دینی نیز منجر شود. علم از سرچشمه‌هایش در یونان باستان تاکنون مانند عقل، همواره تأثیری کاملاً دو وجهی بر دین داشته است. همان‌طوری که ارشمیدس براین باور بود که قوانین حساب اصول نظم الهی اشیا را نشان می‌دهد، و تحلیل کپرنیکی در قوانین آفرینش باور به خدا را نتیجه می‌داد، گالیله، نیوتن و انیشتین معتقد بودند که اگر متون مقدس دینی با علم در تعارض بودند، فقط

به تفسیر تازه نیاز داشتند. از طرف دیگر، دیمقراطیس فکر می‌کرد که جهان مادی پوچی و بی‌معنایی الهی را عرضه می‌کند (Lambert, 1999: 313)، یا برتراند راسل براین باور بود که دلیل کافی برای باور به مسیحیت وجود ندارد. لذا لمبرت نتیجه می‌گیرد که "هیچ چیزی این اجازه را به ما نمی‌دهد که یک رابطه ضروری بین مدرنیته و نابودی دین یا باورهای دینی (جز در سنتی‌ترین شکل‌ها یا به عنوان حق انحصاری) را اعلام کنیم". (ibid: 324). بنابراین، نمی‌توان با تأکید بر تفسیر خاصی از عقل‌گرایی یا تجربه‌گرایی، حکم به تعارض بین دین و مدرنیته نمود.

برخی مانند گُستانتین فُسولت این فرض را مطرح می‌کنند که جهان به‌طور فزاینده‌ای دین سستی و تاریخی را کنار گذاشته است و وضعیت واقعی جهان به گونه‌ای است که با یک ایده روشنگرانه اروپایی بدون دین سازگارتر است. فُسولت معتقد است دین یکی از ماندگارترین ابزارهای عقلانی است، اما هنوز دین اصلاح نشده است تا با شرایط مادی عصر مدرن سازگار باشد. لذا او ادعا می‌کند که دین در یک کلان شهر مدرن (modern metropolis) جایگاهی ندارد. (Fasolt, 2006: 11).

اما درمقابل می‌بینیم که مارک سیادیس معتقد است این فرض از دو جهت مخدوش است: اولاً، این فرض مبتنی است بر یک تفسیر مغلوطن از روشنگری به عنوان یک نیروی غول‌آسایی که به دین اهمیت نمی‌دهد؛ ثانیاً، این فرض مبتنی بر این نظر است که مدرنیته ضرورتاً در دنیای سکولار که دین تاریخی و سنتی در آن هیچ جایگاه قابل توجهی ندارد، یک

دین نیست، همچنانکه تعارض مدرنیته و دین هم ذاتی نیست، بلکه عرضی است و به تبع قرائت‌های و برداشت‌های افراطی ظهور پیدا می‌کند.

نکته پایانی اینکه آیا مدرنیته یک پروژه غربی است یا یک فرایند جهانی محسوب می‌شود؟ آنتونی گیدنز در کتاب *پیامدهای مدرنیته*^۴ براین باور است که مدرنیته فرایندی جهانی است و منطقاً هم نمی‌تواند غیر از این باشد. وی معتقد است مهمترین پیامد و نتیجه مدرنیته پدیده جهانی‌شدن (globalization) است. سپس گیدنز این پرسش را مطرح می‌کند که آیا مدرنیته از دیدگاه پیامد جهانی‌شدن، غربی به‌شمار می‌رود؟ و در پاسخ می‌گوید:

"پاسخ مطلقاً منفی است و منطقاً هم نمی‌تواند چنین باشد، زیرا در چنین حالتی ما از اشکال و صور درحال ظهور همبستگی متقابل جهانی و وجدان جمعی یا آگاهی سیاره‌ای صحبت می‌کنیم، لیکن شیوه‌های برخورد با این موضوع‌ها و راه‌های مقابله و حل آنها، دربردارنده مفاهیم و راهبردهایی است که بدون تردید از فرهنگی غیر از فرهنگ مغرب‌زمین نشأت گرفته‌اند، زیرا نه رادیکالیزه‌شدن نوگرایی (مدرنیته) و نه جهانی‌شدن حیات اجتماعی، به هیچ وجه فرایندهایی به تمام معنا کامل به‌شمار نمی‌روند... مدرنیته نه تنها به‌لحاظ تأثیر جهانی آن، بلکه از نظر شناخت بازتابی یا انعکاسی که ویژگی لاینفک خصلت پویای آن به‌شمار می‌رود، در حال همگانی و عالم‌گیر شدن است. (نوذری، ۱۳۷۹: ۲۹۱)

کنترل‌چی و راهنما است، درحالی‌که جامعه‌شناسان و محققان دین‌پژوه براین باورند که درحقیقت دین به عنوان یک قدرت عقلانی، فرهنگی و سیاسی در جهان ضعیف نیست. امروزه اکثر انسان‌ها از جمله کسانی که در آمریکای شمالی زندگی می‌کنند، دین را امری پررونق می‌دانند (Ciadis, 2006: 94). ادعای سیادیس این است که امروزه دین زنده و پویاست، نه علی‌رغم مدرنیته، بلکه به‌خاطر این که دین و مدرنیته ضرورتاً در تعارض با یک‌دیگر نیستند. او در مورد کلان شهرهای مدرن می‌گوید برخی ادعا می‌کنند که نیویورک یک پارادایم کلان‌شهر مدرن است. در این کلان‌شهر مدرن سنت‌های دینی پویا و متکثر است. چون دارای معبد‌های هندو، کلیساهای انجیلی اتوپیایی، مراکز بهایی، مساجد اسلامی، کنیسه‌های یهودی، مراکز شفابخش آیورو‌دا، کلیساهای ارتدوکسی اُکراینی، مراکز عزلت‌نشینی بودایی‌های چان، مقبره‌های سنتریا و مراکز دیگر زیادی است. اگر شهر نیویورک یک پارادایم است، دراین صورت منحصر به نیویورک نمی‌شود، بلکه سانفرانسیسکو و شیکاگو، استانبول و آتن، لندن و روم هرکدام به- عنوان کلان‌شهر مدرن توصیف می‌شوند و هرکدام از آنها تا حد زیادی در مسیر دین هستند. (Ciadis, 2006: 96)

بنابراین، تعارض بین عقل و دین نه مبرهن است و نه قابل دفاع. به عبارت دیگر، همان‌طوری‌که از دیدگاه‌های اندیشمندان غربی دراین‌جا استفاده شد تعارض ادعا شده توسط برخی از افراد، ذاتی عقل و

نتیجه

در این نوشتار معلوم شد که بین دین و مدرنیته تعارض ذاتی وجود ندارد. تعارض زمانی نمایان می‌گردد که قرائت افراطی و اصلاح‌نشده از مدرنیته یا دین ارائه گردد. چنانچه شاهد هستیم، در دنیای مدرن غرب، اندیشمندان آن مدرنیته و مولفه‌های آن را مطلق و نقدناپذیر تلقی نمی‌کنند، همان‌گونه که اندیشمندان دینی هم برداشت‌های دینی خاص را مطلق و نقدناپذیر نمی‌دانند. هم در مورد دین، فهم‌ها، تفسیرها و قرائت‌های مختلف وجود دارد، برخی فهم‌ها سنتی، تاریخی و افراطی هستند و برخی فهم‌ها بازسازی‌شده و اصلاحی و معتدل، و هم در مورد مدرنیته فهم‌ها و قرائت‌های مختلفی وجود دارد که برخی از تبیین‌های از مدرنیته افراطی هستند و برخی اصلاح‌شده. مدرنیته افراطی غربی هم منتقدان جدی و با نفوذی دارد. مدرنیته غربی هیچ‌گاه نباید مطلق فرض شود، بلکه همواره باید در معرض نقد قرار گیرد. راه نقد باید همواره گشوده باشد، چون فهم‌های ما چه در مورد دین و چه در مورد سایر موضوع‌های علمی، فهم‌های بشری هستند و فهم‌های بشری نباید مطلق و نقدناپذیر تلقی گردند، بلکه همواره پویا، تحول‌پذیر و تکامل‌پذیر هستند. بنابراین، هرگاه فهم و تفسیر سنتی و تاریخی دین را در مقابل تفسیرهای افراطی از مؤلفه‌های مدرنیته قرار دهیم، تعارض و ناسازگاری بین دین و مدرنیته نمایان خواهد شد، اما اگر فهم و تفسیر اصلاح‌شده دین را در مقابل تفسیرهای غیرافراطی مدرنیته قرار دهیم، می‌بینیم این

دو هیچ‌گونه تعارضی با هم نداشته، بلکه با یکدیگر سازگار و همنشین هستند. از این‌رو، برای ظهور و بروز مدرنیته نیاز به تفکر مدرن داریم؛ یعنی نیاز به بازنگری، نقد، پالایش، بازسازی و اصلاح هم در زمینه فهم و معرفت دینی و هم در فهم و تفسیر مدرنیته. باید فرهنگ نقد در جامعه احیا شود. در این صورت می‌توانیم جامعه‌ای مدرن و در عین حال دینی داشته باشیم. بنابراین، نه تنها بین دین و مدرنیته تعارض ذاتی وجود ندارد، بلکه امروزه حتی در بسیاری از کلان‌شهرهای مدرن دنیا هنوز دین از پویایی و رونق قابل توجهی برخوردار است و این نشان از عدم تعارض ذاتی دین و مدرنیته است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- نک، محمد مجتهد شبستری، ۱۳۸۲، ایمان و آزادی
- ۲- برای توضیح بیشتر نک. یزدانی، اندیشه دینی، ش ۳۱، ۱۳۸۸.

- 3- Flew, A. (1955) Theology and falsification, in *New Essays in Philosophical Theology*
- 4- Anthony Giddens, 1995, Is Modernity a Western Project? In A. Giddens, *The Consequences of Modernity*.

منابع

- ۱- احمدی، بابک. (۱۳۷۳). *مدرنیته و اندیشه انتقادی*. تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- ۲- شبستری، محمود. (۱۳۷۱). *گلشن راز*، به اهتمام احمد مجاهد و دکتر محسن کیانی، تهران: انتشارات "ما" و انتشارات منوچهری.

- 13- Foucault, M., Kritzman, L. D., Sheriden, A. (eds.) (1990) **Politics, Philosophy, Culture: interviews and other writings**, 1977-1984. London: Routledge.
- 14- Giddens, A. (1995). **Is Modernity a Western Project?** In A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (London: Polity Press, ch. 6, pp. 174-78.
- 15- Habermas, J. (1994). **"Modernity- An Incomplete Project"** in Patricia Waugh, *Postmodernism: A Reader* (London: Edward Arnold, Ch. 15, pp. 160-170.
- 16- King, W. L. (1987). **'Religion' in Eliade**, M. (ed.) *The Encyclopaedia of Religion*, V. 12, New York, London: Macmillan Publishing Company.
- 17- Kurtz, L. (1995). **Gods in the global village: The world's religions in a sociological perspective**. London: Pine Forge Press.
- 18- Lambert, Y. (1999). **Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?** *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3. (Autumn, 1999), pp. 303-333.
- 19- Martin, D. A. (1978). **A general theory of secularization**, Oxford: Blackwell.
- 20- Melton, I. G. (1998). **Modern alternative religions in the west**. In *A new handbook of living religions*, edited by J. R. Hinnels. Harmondworth, UK: Penguin.
- 21- Nozick, Robert. (1993). **The Nature of Rationality**, Princeton: Princeton University press.
- 22- Weber, M. (1930). **The Protestant Ethic and the Spirit of capitalism**. London: Allen and Unwin.
- ۳- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۶). **تفسیر المیزان**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۴- مجتهد شبستری، محمد. (۱۳۸۲). **ایمان و آزادی**، تهران: انتشارات طرح نو. چاپ چهارم
- ۵- نوذری، حسینعلی. (۱۳۷۹). **مدرنیته و مدرنیسم (سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی)**. تهران: انتشارات نقش جهان، چاپ اول.
- ۶- یزدانی، عباس، (۱۳۸۸). «چالش دلیل گرایی در باره عقلانیت باورهای دینی و نقد رهیافت ضد دلیل گرایی پلنتینگا»، **اندیشه دینی**، ش ۳۱.
- 7- Bellah, R. N. (1976). **Beyond belief: Essays on religion in a post-traditional world**. New York: Harper & Row.
- 8- Berger, P. (1967). **The sacred canopy**. New York: Doubleday.
- 9- ———. (1994). **Religion and globalization**. London: Sage.
- 10- Ciadis, Mark S. (2006). **Modernity in Religion: A Response to Constantin Fasolt's "History and religion in the Modern age,"** *History and Theory*, Theme Issue 45 (2006), 93-103.
- 11- Fasolt, Constantin. (2006). **"History and religion in the Modern age,"** *History and Theory*, Theme Issue 45 (2006), 10-26.
- 12- Flew, A. (1955) **Theology and falsification**, in *New Essays in Philosophical Theology*, edited by Antony Flew and Alasdair MacIntyre (New York: Macmillan, 1955).