

الله



# الهیات تطبیقی

(علمی - پژوهشی)

// //

سال چهارم - شماره نهم - بهار و تابستان ۱۳۹۲

## الهیات تطبیقی ( علمی - پژوهشی )

:  
:  
:  
:

:  
:  
:  
:  
:  
:  
:

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

**coth@ui.ac.ir** : :

:

( )

( Original Research )

) ( Email)

( )

):

( :

( )

( )

( ) ( ) ( )  
( )

( ) ( )  
( )

( ) ( )

( )

Lotus word xp

⋮

...

## همکاران علمی این شماره

دانشیار دانشگاه قم	دکتر علی اله بداشتی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی امامی جمعه
استادیار دانشگاه قم	دکتر عبدالله امیدی فرد
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر غلامحسین توکلی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمدرضا حاجی اسماعیلی
دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی	دکتر عین الله خادمی
استادیار دانشگاه قم	دکتر زهرا خزاعی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر فروغ السادات رحیم پور
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر جعفر شانظری
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمدجواد صافیان
استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب	دکتر محمد مهدی علیمردی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهرداد کلانتری
استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان	دکتر سید هاشم گلستانی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر سید مهدی لطفی
دانشیار دانشگاه قم	دکتر علی محامد
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد مهدی مشکاتی
دانشگاه علوم پزشکی اصفهان	قدرت الله مومنی





## فهرست مطالب

- ۱-۱۰..... مبنای فلسفی تعیین ارزش‌ها از نظر سید محمد حسین طباطبایی و دیوید هیوم. محمد جواد موحدی- مهدی دهباشی
- ۱۱-۲۶... جایگاه امکان فقری در مبحث علیت و سازگاری یا عدم سازگاری آن با تشکیک یا وحدت شخصی... طوبی لعل صاحبی- عباس جوارشکیان- محمد کاظم علمی سولا
- ۲۷-۴۰..... زندگی به مثابه معنا (بررسی معنای زندگی در آیین ذن و مقایسه آن با ادیان خداپاوار). ندا خوشقانی- امیرعباس علیزمانی
- ۴۱-۵۴..... بررسی تطبیقی اصول قوانین کیفری و جزایی در آیین اسلام و یهود. محمدرضا حاج اسماعیلی- پیمان کمالوند
- ۵۵-۷۲..... انسان، شیطان و خدای مولانا و میلتون..... لیلا میر مجریان- محمدرضا نصر اصفهانی
- ۷۳-۹۰..... بررسی تطبیقی ایمان در اسلام و مسیحیت و تأثیر آن بر سلامت علیرضا اژدر- محمد مهدی احمدی فراز
- ۹۱-۱۰۴..... تبیین مرتبه علم الهی در مرتبه قضاء از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی..... علیرضا خواجه‌گیر
- ۱۰۵-۱۲۰..... بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیتس در مسأله عدل الهی..... امرالله معین
- ۱۲۱-۱۳۴..... مقایسه دیدگاه قاضی عبدالجبارمعتزلی و فخررازی درباره شفاعت و بررسی و نقد آنها براساس روایات..... پروین نبیان- زهرا حمزه زاده
- ۱۳۵-۱۶۶..... ساز و کارهای انتقال جایگاه و کارکردهای پیامبران در ادیان ابراهیمی..... محمدرضا وصفی- سید روح‌اله شفیعی



الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۱-۱۰

محمد جواد موحدی \* مهدی دهباشی \*\*

## چکیده

علامه سید محمد حسین طباطبایی و دیوید هیوم، دو اندیشمند بزرگ، یکی در جهان اسلام و دیگری در جهان غرب، به لحاظ داشتن اندیشه‌های فلسفی تأثیرگذار، بسیار حائز اهمیت هستند. در حوزه فلسفه اخلاق، هیوم به دنبال علم به طبیعت آدمی و انگیزه‌ها و رفتار اوست و انسان را به عنوان موجودی عاقل و فعال بررسی می‌کند و در پی آن است تا نقش عقل را، به خصوص در اخلاق، بسیار کم‌رنگ جلوه دهد. علامه طباطبایی نیز در مباحث معرفت‌شناسی و توجه به چگونگی حصول معرفت برای آدمی، فاعلیت انسان و ارتباط فاعل و فعل را در مورد کاوش و تحلیل قرار می‌دهد و در پی آن است که نقش عقل و ادراکات آن را در همه سطوح زندگی انسان به عنوان نقشی اساسی و مرکزی نشان دهد. در این مقاله، به بررسی و مقایسه مبناهای فلسفی آن دو، به طور خاص در قلمرو اخلاق و تعیین ارزش‌ها، می‌پردازیم.

## واژه‌های کلیدی

عقل، حسن و قبح، احساس اخلاقی، فضیلت.

## مقدمه

علوم دینی و معرفی مکتب شیعه به متفکران غربی، به عنوان چهره‌ای بسیار تأثیرگذار در جهان اسلام شناخته شده است (ن.ک.به: گنجی، ۱۳۸۷: ۱۹۳). آثار

علامه طباطبایی هم به واسطه احیای درس تفسیر و توجه به قرآن و هم احیای دروس فلسفه در حوزه

علمی متعدد ایشان نیز گواهی بر همین مطلب است؛ از جمله آثار گرانبهای علامه، می‌توان به تفسیر *المیزان و اصول فلسفه و روش رئالیسم* اشاره کرد. علامه در این کتب، آموزه‌هایی پر محتوا و بسیار ارزشمند را تعلیم می‌دهد و عمده مباحث اخلاقی ایشان نیز در همین دو کتاب آمده است. علامه در این دو کتاب، معنا و مفهوم حسن و قبح را بررسی می‌کند و معتقد است که انسان به توسط عقل خود می‌تواند حسن را از قبیح متمایز کند و به سمت نیکویی و سعادت گام بردارد. بنابراین، در نظریه اخلاقی علامه، نقش عقل و ادراکات آن بسیار برجسته و روشن است و اخلاقی که او معرفی می‌کند، در ادراکات عقلی ریشه دارد.

هیوم از جمله تجربه‌گرایانی است که به جد بر روی تجربه متمرکز شد و «فلسفه تجربه‌باورانه هماهنگی را پروراند» (ن.ک. به: کاپلستون، ۱۳۸۲: ۲۷۶). نزد او، همه علوم نسبتی با طبیعت آدمی دارند و انسان، دستگاه جامع و کاملی از علوم است. هیوم سعی دارد با مشاهده و تجربه، علوم نهفته در طبیعت انسان را آشکار کند و پایگاه و جایگاه تجربه را در ایجاد علوم به رخ عقل بکشد. او هرگز درصدد نیست تا توانایی تعقل و اندیشیدن انسان و جایگاه عقل را نفی کند، بلکه نقش تجربه و مشاهده را در شکل‌گیری معرفت، مهمتر می‌داند. در رساله «درباره طبیعت آدمی»، کتاب سوم، به بحث از اخلاق می‌پردازد. او معتقد است که انسان به سبب داشتن احساس اخلاقی، می‌تواند بین فضیلت و رذیلت تمایز قائل شود. احساس اخلاقی، احساس پسندیدن یا نپسندیدن افعال یا خصال یا منشها فارغ از نفع شخصی است و فضیلت، عبارت است از هر گونه

فعل یا خصلت ذهنی که به بیننده احساس لذت بخشی از پسندیدن می‌دهد و رذیلت، وارونه این حال است (همان: ۳۴۷). بنابراین، منشأ فضیلت و رذیلت عقل نیست، بلکه احساس ستایش یا نکوهشی است که به آدمی بر اثر تأمل در افعال دست می‌دهد.

در ادامه، جایگاه اخلاق را در تأملات فلسفی علامه نشان می‌دهیم و مبنای فلسفی‌ای را که در بحث از ارزش‌های اخلاقی انتخاب نموده است، معرفی خواهیم کرد و سپس، با مبنای فلسفی هیوم در تعیین ارزش‌های اخلاقی مقایسه می‌نماییم.

#### ۱- جایگاه اخلاق در تأملات فلسفی علامه

##### طباطبایی و مبنای آن

علامه تأملات خود را درباره اخلاق، در دو کتاب «*اصول فلسفه و روش رئالیسم و تفسیر المیزان*» آورده است. در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، عمده مباحث او متوجه افعال صادر شده از فاعل و رابطه فاعل و فعل است. در مقاله ششم این کتاب، علامه به طور کلی مبحث اعتباریات را تحلیل می‌کند و به طور خاص نیز به تحلیل روان‌شناختی - فلسفی و معرفت‌شناختی مفاهیم اخلاقی می‌پردازد (امید، ۱۳۸۱: ۱).

به لحاظ معرفت‌شناختی، اخلاق جزو ادراکات اعتباری قبل الاجتماع یا اعتبارات عملی است. در توضیح این عبارت باید چند نکته مقدماتی را یادآور شد: علامه به طور کلی، «ادراکات را به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند: ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر است، اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و اعتباری دارند و با نفس الامر سرو کار ندارند» (علامه طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲۷). در واقع، علامه

فقط افعال را به پنج قسم واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم کرده‌اند، دخلی به این وجوب مورد بحث ما ندارد، زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است؛ ولی اوصاف نامبرده، صفت فعل فی نفسه و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتبار عملی بوده، از محصولات کارخانه فعالیت انسان هستند، ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبارات وجوب عام است» (همان: ۳۱۶). به عبارت دیگر، دو نوع وجوب عام خاص داریم؛ وجوب خاص متأخر از وجوب عام است و به واسطه وجوب عام است که واجب می‌گردد و صفت فی نفسه بعضی افعال است. از سوی دیگر، هر فعل در مرحله صدور از فاعل، نیز به صفت وجوب متصف می‌شود و این معنای عام وجوب است؛ یعنی بعضی از افعال را به صورت قراردادی ما واجب می‌دانیم، مانند نماز خواندن، اما، همه افعال نیز تا به مرحله وجوب نرسند، از فاعل صادر نمی‌شوند، حتی کارهای غیر آگاهانه و از روی نادانی یا عادت.

دومین اعتباری که زائیده بلافضل اعتبار وجوب عام است، اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل از اجتماع نیز اضطرار آنها را اعتبار خواهد نمود (همان: ۳۱۷). پیش از توضیح این اعتبار لازم است تا معنای دو مفهوم کلیدی حسن و قبح را از نظر علامه واریسی کنیم.

اولین مرتبه‌ای که آدمی متوجه معنای «خوبی» یا «حسن» می‌شود، از راه مشاهده جمال ممنوعان خود؛ یعنی اعتدال خلقت و تناسب نسبت اعضای بدن به یکدیگر بوده است و بعداً آن را به سایر امور طبیعی

قائل است به اینکه ادراکات حقیقی از کلیت و ضرورت برخوردارند، در حالی که ادراکات اعتباری، نسبی و غیر ضروری‌اند.

علامه، سپس اعتباریات را به دو قسم تقسیم می‌کند: «اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع؛ اعتباریاتی را که قائم به فرد هستند، اعتباریات قبل از اجتماع می‌نامد و اعتباریاتی را که قائم به جمع هستند، اعتباریات بعد از اجتماع می‌نامد» (همان: ۳۱۵). به عبارت دیگر، اعتبارات قبل از اجتماع، اعتباراتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد، از اعتبار آنها گزیری ندارد؛ یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آنها را به وجود می‌آورد؛ از این‌رو، هیچ‌گاه از میان نرفته و تغییری در ذات آنها پیدا نمی‌شود (همان: ۳۲۹). پس، ادراکات اعتباری قبل از اجتماع، شخصی، وضعی و نسبی هستند.

به نظر علامه، «نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی قبل از اجتماع که انسان می‌تواند بسازد، همان «نسبت وجوب» است؛ هر فعل صادره از فاعل با اعتقاد وجوب صادر می‌شود» (همان: ۳۱۶). اگر چه، سخن از وجوب به میان آمده است، اما این وجوب، حاصل نسبت صدور فعل از فاعل است؛ یعنی فعل تا به مرحله وجوب نرسد، موجود نمی‌شود و این با معنای نسبی و شخصی بودن این نوع ادراکات، هیچ منافاتی ندارد. هر دو به جنبه‌های مختلفی اشاره دارند؛ یکی به مرحله صدور فعل از فاعل و دیگری به اعتبار وضعی و نسبی این فرایند.

در ادامه، علامه بر تفکیک دو قسم وجوب و باید تأکید می‌کند: «اوصاف دیگری که گاهی افعال، از قبیل اولویت وحدت و مانند آنها پیدا می‌کنند، چنانکه

محسوس، تعمیم داده است؛ در نتیجه، حسن یعنی هر چیزی که موافق باشد با مقصودی که از نوع آن چیز در نظر گرفته شده است؛ چیزی که بر خلاف این باشد، بر حسب اعتبارات و ملاحظات گوناگون، بد یا قبیح دانسته می شود و بنابراین، بدی یک معنای «عدمی» است و خوبی یک معنای «وجودی»؛ انسان سپس، این معنا از حسن و قبح را تعمیم داده و در مورد افعال خارجی و معانی اعتباری و عناوینی که از طرف اجتماع مورد عنایت و توجه قرار می گیرد، تعمیم داده است. ملاک خوبی و بدی این امور، آن است که با غرض اجتماع؛ یعنی سعادت زندگی انسان، ملایم و موافق باشد یا نباشد (علامه طباطبایی، ۱۳۶۶: ۱۲-۱۳). پس مشاهده می شود که این معنای حسن و قبح، به طور محض اعتباری نیست و نسبتی با واقع و نفس الامر دارد که آن را از اعتباری محض بودن و نسبی بودن تا حدودی خارج می کند.

علامه در معنایی دیگر، حسن و قبح را صفت امور و افعال خارجی با ملاحظه نسبتی که با کمال نوع یا سعادت فرد یا امثال آن دارند، می داند (همان: ۱۵). در نتیجه، دو صفت اضافی خواهند بود. بنابر آنچه از فحوای کلام علامه بر می آید و خود او نیز صراحتاً بیان می کند، «در هر صورت، متن آن چیزی که متصف به خوبی و بدی می شود، یکی است» (همان: ۱۶)؛ به عبارت دیگر، هر چیزی ذاتاً خوب است چون وجود دارد و چون خوبی و حسن امری وجودی است، منتها شدت و ضعف در مرتبه وجود، باعث نقصان در بهره مندی از خوبی می شود.

پس از بیان چند معنی از حسن و قبح، لازم است تا آنها را به عنوان دومین اعتبار قبل از اجتماع انسان بررسی کنیم. به نظر علامه، دو صفت خوبی و بدی

که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده، به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مربوط هستند. پس خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت وی با قوه مدرکه است و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و خوب انجام می گیرد، پس ماهر فعلی را که انجام می دهیم؛ به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعّاله است، انجام می دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملائم و سازگار با قوه فعّاله می دانیم و ترک را ناسازگار؛ در نتیجه، «حسن و قبح در افعال، دو صفت اعتباری هستند که در هر فعل صادره و کار انجام گرفته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند» (علامه طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳۱۷).

علامه در ادامه بحث، حسن را نیز دو قسم می کند: «پوشیده نماند که حسن نیز مانند و خوب بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است، چون و خوب عام و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار به اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت (همان: ۱۸-۳۱۷).

به لحاظ روان شناختی-فلسفی، اخلاق مربوط است به فطری بودن امور اخلاقی یا حس اخلاقی و نیز به خلقیات یا ملکات نفسانی (امید، ۱۳۸۱: ۷). علامه در تفسیر المیزان بیان می کند که «امور اخلاقی در فطرت انسانها جای دارند و انسان ذاتاً توانایی تشخیص حسن و قبح را دارد و به ذات، هر انسانی رو به سوی سعادت و کمال خود دارد و از امور قبیح گریزان است؛ منتها باید تفاوت قائل شد بین کسی که ذاتاً سعادت مند است؛ یعنی امام معصوم، که هیچ گاه از

افعال ناپسند ما را از رسیدن به سعادت و درک حقیقت محروم می‌کنند. اما، به طور کلی نباید از نظر دور داشت که اگر چه امور اخلاقی فطری هستند، لیکن شدت و وضوح همه این احکام به یک درجه نیست؛ بعضی از آنها به نحو فطری بسیار روشن هستند، مانند حرمت شرک به خدای بزرگ که فطرت بشر در بدو نظر حکم به حرمت آن می‌کند، اما بعضی دیگر از این امور اخلاقی، مانند اجتناب از مال یتیم، فطری بودنشان به این روشنی نیست و انسان به تذکر و مراجعه به مصالح و مفاسد عمومی نیاز دارد (امید، ۱۳۸۱: ۱۳).

پرسش دیگری که در اینجا مطرح است، این است که آدمی چگونه می‌تواند فضائل اخلاقی را کسب کند و آنها را در خود پرورش دهد؟ به نظر علامه، «تنها وسیله‌ای که می‌توان به کمک آن، صفات باطنی را اصلاح کرد و ملکات فاضله اخلاقی را تحصیل و صفحه دل را از آلودگی اخلاق ناپسند، پاک کرد، تمرین و تکرار اعمال صالحه متناسب با صفات اخلاقی است، زیرا بر اثر تکرار، در نفس آدمی صور علمی خاصی نقش می‌بندد که غیر قابل زوال خواهد شد، یا لاقلاً به آسانی زائل نخواهد شد؛ پس راه تحصیل و پرورش ملکات فاضله و تهذیب اخلاقی، می‌تواند یکی از این دو راه باشد: اول از راه توجه داشتن به منافع و آثار دنیوی آنها که همان راه معروفی است که علم اخلاق یونانی را بر آن استوار کرده‌اند؛ اما، قرآن مجید اخلاق را بر این پایه استوار نمی‌کند؛ در قرآن مجید، اخلاق بر اساس فوائد اخروی ملکات فاضله و تهذیب اخلاقی استوار می‌گردد و اساس اصلاحات اخلاقی را کمالات واقعی‌ای که از قضا و قدر و متصف شدن به اخلاق

ذات او ظلم و شقاوت سر نمی‌زند و سایر انسان‌ها که محتاج به هدایت دیگری هستند و راه سعادت و شقاوت شان به دلیل اینکه ذاتاً سعادتمند نیستند، و در پاره‌ای از اوقات از ذات آنها ظلم و شقاوت سر می‌زند، به دست امام و هدایت و رهبری اوست» (۱۳۷۶: ۳۷۷). پس انسانها به صورت فطری، طبق نظر علامه، می‌توانند حسن را از قبیح متمایز کنند و به سمت نیکویی و سعادت گام بردارند.

دومین وجه روان‌شناختی-فلسفی اخلاق مربوط به مسأله خلقیات یا ملکات نفسانی است (امید، ۱۳۸۱: ۷). در بحث قبل دانستیم که انسان‌ها، ذاتاً به توانایی تشخیص حسن و قبح مجهز هستند؛ بنابراین، از آن می‌توان در مورد مسأله خلقیات و ملکات نفسانی نتیجه گرفت که فضایل و رذایل به صورت ملکات نفسانی وجود دارند که در صورت اقتضای افعال بدنی، فعلیت می‌یابند و انسان را وادار به انجام اعمال مطابق آن وادار می‌کنند. از سوی دیگر، علامه در *المیزان* می‌فرماید: «اعمال زشت، نقش و صورتی به نفس می‌دهند و نفس آدمی را به آن صورت در می‌آورند، این نقوش و صورت‌ها مانع از آنند که نفس آدمی حق و حقیقت را درک کند و میان آن و درک حق حائل می‌شوند؛ اما، نفس آدمی به حسب طبع اولیه‌اش، صفا و جلایی دارد که با داشتن آن، حق را آن‌طور که هست، درک می‌کند و آن را از باطل و نیز تقوا را از فجور تمیز می‌دهد» (علامه طباطبایی، ۱۳۶۶: ۵۶۱). پس نباید به آثاری که افعال حسن و قبیح در نفس انسان دارند، بی توجه بود، چرا که افعال نیک، نفس را روشن و افعال زشت و ناپسند، نفس را تیره و تار می‌کنند و هر چه افعال نیک بیشتر باشد، به خداوند نزدیکتر خواهیم شد و

خدا و توجه به اسماء حسنی و صفات عالیله الهی و امثال آن سرچشمه می‌گیرد، قرار می‌دهد (علامه طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲-۵۰۰).

علامه، سپس به راه سومی نیز اشاره می‌کند که فقط در قرآن مجید به آن اشاره شده است و در هیچ یک از کتب آسمانی و آثار فکری حکمای الهی وجود ندارد و آن چنین است که: «انسان را از نظر روحی و علمی طوری تربیت کنند و چنان علوم و معارفی در وجود او بپروراند که با وجود آنها موضوعی برای ردائیل اخلاقی باقی نماند و ریشه‌ی ردائیل اخلاقی سوزانده شود» (همان: ۶-۵۰۵).

## ۲- مبنای اخلاق در دیدگاه هیوم

هیوم در آغاز کتاب سوم «رساله درباره طبیعت آدمی» اعلام می‌کند که «اخلاق حوزه‌ای است که دلبستگی ما به آن بیش از همه است» (Hume, 1960: 455). این سخن او حاکی از اهمیت ویژه‌ای است که او به این حوزه از فلسفه می‌دهد؛ حتی می‌توان با غور و تأمل در قسمت‌های قبلی این کتاب دریافت که به نحوی، مقدمه طرح بحث از اخلاق هستند.

فلسفه اخلاق هیوم را می‌توان به درستی، اخلاقی «فضیلت محور» دانست؛ زیرا مفاهیم اصلی‌ای که او در نظریه اخلاقی خود به کار می‌برد، عمدتاً شامل مفاهیم رفتار، فضیلت و ردیلت می‌شود و نه وظیفه، قواعد و الزام. ویژگی برجسته نظریه اخلاقی هیوم، تأکید بر احساس اخلاقی است که بر اساس آن ما بین رفتار فضیلت‌مندانه و رفتار ردیلت‌مندانه تمایز قائل می‌شویم. در نتیجه، به گفته تیلور، «می‌توان اخلاق هیوم را در تقابل با انواع دیگر اخلاق فضیلت محور، نظیر اخلاق ارسطویی دانست» (Taylor, 2006: 276). در اخلاق فضیلت ارسطویی، تأکید و تمرکز

بر فاعل با فضیلت است و به بررسی اینکه چگونه افراد می‌توانند به کسب فضایل مشغول شوند و نقش فضیلت در داشتن زندگی خوب و آرام، می‌پردازد؛ در حالی که هیوم صرفاً به تشخیص و ارزیابی رفتارها می‌پردازد و موضوع بحث او، اینکه چگونه می‌توان فضایل را کسب کرد یا بر اساس آنها زندگی خوبی داشت، نیست (Ibid). کار او بیشتر رفتارشناختی و تا حدودی، روان‌شناختی است، اما تفاوت بین این دو نوع اخلاق فضیلت محور، تنها به همین دلیل نیست، بلکه علاوه بر این، نگرش آنها راجع به معرفت اخلاقی نیز متفاوت است: معرفت اخلاقی چیست؟ چگونه می‌توان آن را کسب کرد؟ و به چه دلیل؟ در این خصوص، نگرش ارسطویی بر توانایی اخلاقی فاعلان با فضیلت، مخصوصاً بر ادراک و بصیرت اخلاقی آنها مبتنی است؛ نزد ارسطو، یک فاعل با فضیلت کسی است که توأمان هم صاحب خرد است و هم بصیرت؛ و بدین وسیله است که می‌تواند به یک زندگی سعادت‌مندانه دست یابد؛ فاعل اخلاقی، معیارهایی را برای معرفت اخلاقی مشخص می‌کند که نمونه‌ای خواهد بود برای دیگران، تا آنها نیز چنین رفتارهای فضیلت‌مندانه‌ای را در خود پرورش دهند (Ibid). تأکید ارسطو بر عقل عملی، نگرش فاعل محورانه معرفت اخلاقی او را نشان می‌دهد.

در مقابل، نظریه هیوم، بر چگونگی تشخیص رفتار فضیلت‌مندانه از رفتار ردیلت‌مندانه مبتنی است و اینکه چگونه ما معیارهایی برای ارزیابی احساسات مبتنی بر این نوع رفتارها، وضع می‌کنیم (Ibid). در واقع، هیوم نوعی نگرش فعل محورانه از معرفت اخلاقی را مبنا قرار می‌دهد. طرز تلقی او از معرفت اخلاقی که بر رفتار پسندیده و ناپسند افراد مبتنی



نگرفته‌اند؛ تمایزات اخلاقی، نه اثر بی‌واسطه و مستقیم عقل هستند و نه صرفاً به وسیله عقل قابل شناخت‌اند (Norton, 2009: 270-288).

هیوم می‌گوید: «هیچ چیز برای ذهن حاضر نیست، مگر ادراکاتش و اینکه همه اعمال دیدن، شنیدن، داوری کردن، دوست داشتن، متنفر شدن و اندیشیدن، تحت این طبقه بندی قرار می‌گیرند؛ ذهن هرگز نمی‌تواند خودش را در عمل نشان دهد، چرا که از واژه ادراک، چنین فهمی ممکن نیست استنباط شود؛ در نتیجه، این واژه قابل اطلاق به احکامی که توسط آنها ما بین خیر و شر اخلاقی تمایز قائل می‌شویم، نیست» (Hume, 1960: 456). به عبارت دیگر، هیوم معتقد است که عقل فقط توانایی کشف حقیقت و خطا را دارد و راهکارهایش برای برانگیختن ما به انجام اعمال ناکافی هستند؛ عقل کاملاً بی‌اثر است و هرگز نمی‌تواند سبب انجام یا ترک هیچ عملی بشود (Karlsson, 2006: 237).

هیوم، سپس برای روشن شدن مبنای تمایزات اخلاقی، ادراکات را به دو نوع ایده‌ها و انطباعات تقسیم می‌کند و بر اساس این تقسیم، پرسشی فرا رو می‌نهد: آیا به وسیله ایده‌هاست که ما بین فضیلت و رذیلت تمایز قائل می‌شویم و یک عمل را شایسته سرزنش یا ستودن می‌دانیم، یا به وسیله انطباعات؟ بر اساس نظر او، تحلیل یا مقایسه ایده‌ها، نمی‌تواند منشأ تمایز گذاردن بین فضیلت و رذیلت باشد. او معتقد است، «کسانی که ریشه این تمایز را به ایده‌ها بر می‌گردانند و سازگاری با عقل یا ناسازگاری با آن را سبب ایجاد این تمایز می‌دانند» و بنابراین، «اخلاق را مانند حقیقت صرفاً توسط ایده‌ها قابل تشخیص می‌دانند»، طبیعتاً این نظر را می‌پذیرند که «اخلاق هیچ

است، در بافت جامعه و در گفتگو و مباحثه، ارزیابی و مشخص می‌شود. به عبارت دیگر، ارزیابی و تشخیص نژم‌های اخلاقی فضیلت محور یا رذیلت محور یک عمل اجتماعی است و اجتماع است که آن را مشخص و وضع می‌کند. بر این اساس است که هیوم بیان می‌کند: «انفعالاتی چون تنفر، خشم، احترام، عشق، شجاعت، خوشی و ناخوشی، همگی از ارتباط با دیگران در بطن جامعه سر بر می‌آورند تا از خلق و خوی طبیعی خود من» (Hume, 1960: 491).

هیوم در رساله درباره طبیعت آدمی، کتاب سوم، بخش اول، به صراحت بیان می‌کند که تمایزات اخلاقی، من جمله تمایز بین فضیلت و رذیلت، نه از عقل، بلکه از حس اخلاقی نشأت گرفته‌اند.

می‌توان بحث را از این پرسش آغاز نمود: آیا تمایز اخلاقی ما بین فضیلت و رذیلت بر اصول طبیعی بنا نهاده شده، یا از علاقه و تعلیم و تربیت نشأت گرفته است؟ کسانی که می‌گویند این تمایز «ناشی از حس خودخواهی و یا تبعیض» است، معتقدند که اخلاق هیچ بنیادی در طبیعت ندارد؛ اما کسانی که می‌گویند این تمایز «مبتنی بر اصول اصلی و طبیعی» است، معتقدند که اخلاق، چیزی واقعی و ذاتی است و بر طبیعت بنیان دارد؛ بر این اساس دو پرسش اصلی مطرح می‌شود: ۱- پرسش هستی‌شناسانه: چه ویژگی‌هایی از جهان، احکام اخلاقی ما را منعکس می‌کنند؟ ۲- پرسش معرفت‌شناسانه: کدام یک از قوای ما، حس یا عقل، ما را قادر به فهم تمایزات اخلاقی می‌کند؟

اولاً، هیوم از جمله کسانی است که معتقد است اخلاق، مبتنی بر طبیعت بشری و انگیزه‌های متفاوت است؛ ثانیاً تمایزهای اخلاقی، از عقل نشأت

تأثیری بر انفعالات و اعمال ندارد» (Hume, 1960: 456)

اما خطای دیدگاه چنین کسانی پرواضح است. فلسفه عموماً به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود و اخلاق همواره تحت طبقه بندی دوم قرار می‌گیرد؛ با این فرض مهم که «بر انفعالات و اعمال ما تأثیرگذار است و می‌تواند به ورای احکام سست و آرام فاهمه گذرکند. گواه این مطلب، تجربه عرفی است که بر اساس آن، ما اغلب تحت تسلط وظایفی هستیم که ما را از انجام عمل ظالمانه نهی می‌کنند و به انجام عمل عادلانه، توصیه» (Ibid:457). بنابراین، چون اخلاق بر اعمال و انفعالات ما تأثیر دارد، می‌توان نتیجه گرفت که «آنها از عقل نشأت نمی‌گیرند، چون عقل به تنهایی توان ایجاد چنین تأثیری را در آنها ندارد؛ اخلاق، انفعالات را نشان می‌دهد و به ترک یا انجام عمل امر می‌کند؛ عقل از انجام این کار کاملاً ناتوان است؛ پس، قواعد اخلاقی نتایج عقل ما نیستند» (Ibid).

پس مطلب روشن می‌شود، از آنجا که فضیلت و رذیلت صرفاً به وسیله عقل قابل اکتشاف نیستند، ما باید به وسیله بعضی انطباعات یا احساسی که آنها را بر می‌انگیزد، آنها را از یکدیگر تمیز دهیم. به نظر هیوم، «اخلاق نوعی احساس است تا دآوری» (Ibid: 470)

چون انطباعات ریشه تمایز گذاردن میان خیر و شرّ اخلاقی دانسته شدند، می‌توان نتیجه گرفت که «در همه تحقیقات در خصوص این تمایزات اخلاقی، کافی است نشان دهیم که چه اصولی، احساس رضایت یا نارضایتی از بررسی یک رفتار را که بدین وسیله آن را ستودنی یا سزاوار سرزنش می‌دانیم، در

ما ایجاد می‌کنند» (Ibid: 471). پس طبق دیدگاه هیوم، در طبیعت بشر، انفعالات و عواطف حاکم مطلق هستند و ما همواره خدمتگزار آنها هستیم و چنین طبیعتی را می‌پذیریم و هرگز آن را نقض نمی‌کنیم (Penelhum, 2009: 268)؛ اما اگر ما قادر به نقض چنین طبیعتی نباشیم و نتوانیم حتی برای مدت زمان کوتاهی عقل را حاکم کنیم، دیگر از آزادی در انتخاب و آزادی اراده سخنی به میان نخواهد بود و طبیعت بشری یک طبیعت جبری می‌شود که بر اساس آن، بشر تابع احساسات و انفعالات خواهد بود.

به نظر هیوم، «یک عمل یا احساس یا رفتار می‌تواند فضیلت‌مندانه یا رذیلت‌مندانه باشد، چون سبب ایجاد یک لذت یا تشویش از نوع خاص در ما می‌شود» (Hume, 1960: 471). این سخن، دلیل واضح دیگری بر فعل محور بودن اخلاق اوست. او در نهایت بیان می‌کند که «فضیلت به وسیله ایجاد لذت و رذیلت به وسیله ایجاد درد و رنج، از یکدیگر متمایز می‌گردند و این چیزی است که با صرف تأمل بر عمل، احساس یا رفتار می‌توان بدان رسید؛ این تصمیم خیلی سودمند است؛ چون با این اعتقاد ما صرفاً با یک پرسش ساده برای قائل شدن به تمایز میان خیر و شرّ اخلاقی روبه روهستیم: چرا هر عمل یا احساسی بر اساس یک دید و مطالعه کلی، رضایت یا تشویش را در ما سبب می‌شود؟ برای نشان دادن منشأ ستایش و نکوهش اخلاقی این اعمال یا احساس ها، هیچ نیازی به جستجوی روابط و کیفیات درک نشدنی که هرگز در طبیعت وجود ندارد یا حتی در خیال نمی‌گنجند، نخواهد بود» (Ibid: 475-6).

در نهایت، می‌توان گفت که مبنای تمایزات اخلاقی، حسن اخلاقی است و مبنای احساسات اخلاقی، همدلی. همدلی یگانه منشأ و مبنای اخلاق هیوم است که به درستی و با سازگاری تمام از دیگر قسمت‌های فلسفه‌اش، قابل استنتاج است.

#### نتیجه

همان‌طور که ملاحظه شد، علامه طباطبایی معتقد است که انسان ذاتاً توانایی تشخیص حسن و قبح را دارد و بنابراین، فضایل و رذایل به صورت ملکات نفسانی وجود دارند که در صورت اقتضای افعال بدنی، فعلیت می‌یابند و انسان را به انجام اعمال مطابق آن وادار می‌کنند. پس، انسان به کمک نیروی «عقل» می‌تواند بین فضیلت و رذیلت تمایز قائل شود. اما هیوم صراحتاً تمایز قائل شدن بین خیر و شر اخلاقی را نه کار عقل، بلکه کار «حسن اخلاقی» می‌داند و «عقل را بردهٔ انفعالات» قرار می‌دهد. بنابراین، در نظریه اخلاقی هیوم، نقش عقل در تعیین ملاک اخلاقی بودن افعال بسیار ضعیف است و یکی از دلایل اصلی آن تجربه‌گرا بودن هیوم و نقشی است که تجربه و مشاهده در نظام فلسفی او دارد.

عقل خاصیتی است که بین همهٔ انسان‌ها مشترک است و دارای اصول و قواعد کلی و ضروری است. بنابراین، اگر اصول و قواعد اخلاقی را مبتنی بر عقل و قواعد آن بدانیم، اصول و قواعد اخلاقی کلی و ضروری خواهند شد و برای همگان معتبر، اما احساس اخلاقی، نه متعلق به همگان و مشترک، بلکه اساساً احساسی شخصی و فردی است و هر فرد احساس خاص خود را دارد. اگر ابتنای اخلاق بر حسن اخلاقی باشد، گرفتار اخلاق نسبی خواهیم شد (این مطلب را به طور واضح می‌توان از تعاریفی که هیوم در مورد احساس اخلاقی و فضیلت می‌آورد،

پس از اینکه دانستیم منشأ تمایزات اخلاقی بین فضیلت و رذیلت، حسن اخلاقی است، لازم است تا منشأ احساسات اخلاقی را از دید هیوم بررسی کنیم تا بدین وسیله مبنای نهایی اخلاق هیومی را بیابیم. به نظر هیوم، «همدلی، اصلی مقتدر در طبیعت بشری است و می‌توان آن را سرچشمه احساسات اخلاقی دانست» (Ibid:477). هیوم معتقد است که تقریباً همهٔ فضایل می‌توانند در «همدلی» ترسیم شوند؛ در همدلی، همهٔ فضایل گنجانده شده است: درستکاری، وفای به عهد و ...؛ همهٔ فضایل سبب نفع و لذت انسان و همهٔ رذایل سبب درد و رنج انسان می‌شوند؛ شادی و غم دیگران، تنها توسط همدلی است که ما را متأثر می‌کند؛ پس، تقریباً همهٔ احکام اخلاقی توسط همدلی ایجاد شده‌اند؛ همدلی ریشهٔ رفتاری فضیلت‌مندانه و رذیلت‌مندانه است؛ همدلی، مبنای اخلاق است (Cohon, 2006: 271).

طبق دیدگاه هیوم، «انفعالات دیگران مستقیماً در ذهن ما نقش نمی‌بندند، ما فقط از علل یا معلول‌های آن آگاهی داریم و این آگاهی سبب ایجاد انفعال در ما می‌شود و در نهایت، سبب همدلی ما می‌شوند (Hume, 1960:576). او سپس در توضیح همدلی می‌افزاید: «هیچ کیفیتی از طبیعت بشری که هم فی نفسه و هم به سبب نتایجش قابل توجه باشد، نیست، مگر به گرایش ما به همدردی و مشارکت در احساسات و تمایلات دیگران، هر چند با احساسات و تمایلات ما متفاوت یا مخالف باشند» (Ibid: 49).

همدلی، خصیصه‌ای است که مرز، آب، خاک، قوم، ملت و ... نمی‌شناسد و افراد در هر گوشهٔ جهان می‌توانند با احساسات دیگر انسان‌ها همدردی کنند و البته، این حداقل کاری است که می‌توانند انجام دهند.

۵- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (مجموعه سه جلدی)، با مقدمه و پاورقی استاد شهید مرتضی مطهری، شرکت افست سهامی عام.

۶- کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۲). *تاریخ فلسفه* (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ج ۵، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ چهارم.

۷- گنجی، محمدحسین. (۱۳۸۷). *کلیات فلسفه*، تهران: سمت، چاپ چهارم.

8- Cohon, Rachel. (2006). *Hume's Artificial and Natural Virtues*, in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Edited by Saul Traiger, London: Blackwell Publishing, First Edition.

9- Hume, David. (1960). *A Treatise of Human Nature*, Edited by L. A. Selby-Bigge, Oxford, Oxford University Press, Reprint of 1888, Eleventh Edition.

10- Karlsson, Mikael M. (2006). *Reason, Passion, and the Influencing Motives of the Will*, in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Edited by Saul Traiger, London: Blackwell Publishing, First Edition.

11- Norton, David Fate. (2009). *The Foundations of Morality in Hume's Treatise*, in: *The Cambridge Companion to Hume*, Edited by David Fate Norton and Jacqueline Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, First Edition.

12- Penelhum, Terence. (2009). *Hume's Moral Psychology*, in: *The Cambridge Companion to Hume*, Edited by David Fate Norton and Jacqueline Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, First Edition.

13- Taylor, Jacqueline. (2006). *Virtue and the Evaluation of Character*, in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Edited by Saul Traiger, London: Blackwell Publishing, First Edition.

استباط کرد). اگر کار داوری به احساس سپرده شود و عقل کنار گذاشته شود، دیگر نه اخلاق، بلکه اخلاق‌ها خواهیم داشت (اخلاق تابع سلايق و ذوق‌های متفاوت آدمیان می‌شود). از سوی دیگر، اگر نظر هیوم به احساس‌های عام اخلاقی‌ای باشد که در مورد آنها توافق بنیادی معینی وجود دارد و نزد همه آدمیان مشترک است، باز هم ما در سطح احساس فرو ایستاده‌ایم و هرگز توان فراتر رفتن از آن را نداریم. تنها اگر بنیاد تمایزهای اخلاقی بر عقل باشد، می‌توان از توافق بنیادی و مشترک انسان‌ها سخن گفت. در نهایت اگر هیوم، حتی همدلی را به عنوان علت احساس اخلاقی ذکر کند، باز هم می‌توان راجع به علت احساس همدلی از او پرسید و پرسش را ادامه داد، تا خود او اذعان کند که ابتدای همه آنها بر فهم مشترک انسان‌هاست و تنها انسان به عنوان موجود صاحب عقل و خرد است که می‌تواند خوب را از بد تمییز دهد. معیار کلیت و عمومیت هرگز به دست نخواهد آمد، مگر به توسط چیزی که میان همه به یک اندازه تقسیم شده است؛ عقل.

#### منابع

۱- امید، مسعود. (۱۳۸۱). *درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران*، تبریز: انتشارات مؤسسه سه علامه تبریزی.

۲- علامه طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۶). *تفسیر المیزان*، ج ۱، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ ششم.

۳- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶). *تفسیر المیزان*، ج ۵، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی و محمدعلی گرامی قمی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۴- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶). *تفسیر المیزان*، ج ۲۰، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۲۶-۱۱

## جایگاه امکان فقری در مبحث علیت و سازگاری یا عدم سازگاری آن با تشکیک یا وحدت شخصی وجود

طوبی لعل صاحبی \* عباس جوارشکیان\*\* محمد کاظم علمی سولا\*\*\*

### چکیده

مسأله علیت از جمله ابتدایی‌ترین مسائل ذهن بشر و اساس چراجویی‌های انسان را تشکیل داده است. این مسأله متفکران و فلاسفه مختلف را به شیوه‌ای خاص به خود مشغول کرده است. در میان فلاسفه اسلامی پذیرش اصل کلی علیت همواره از مفروضات بوده است. با وجود این، اختلافات متفکران اسلامی در فروع این اصل، به ویژه در مسأله ملاک نیازمندی معلول به علت به چشم می‌خورد. آنچه مسلم است، این است که متکلمان، ملاک نیازمندی را در حدوث، فلاسفه مشاء، امکان ماهوی و ملاصدرا و پیروان وی در امکان فقری می‌دانند. اما گاهی به نظر می‌رسد تفاسیر متفاوتی از نظریه امکان فقری ارائه می‌گردد که نتایج متعارضی را در پی داشته است. این پژوهش در صدد بررسی جایگاه امکان فقری در مبحث علیت است و بیان می‌کند که تحلیل امکان فقری، وحدت شخصی وجود را نتیجه می‌دهد و پذیرفتن این نتیجه منافی با تشکیک وجود نیست؛ همچنانکه دیدگاه برخی متفکران صدرایی نظیر استاد مطهری در ابتدا به تشکیک در حقیقت وجود منجر گردیده است؛ اما در نهایت رویکرد وی با نظریه وحدت شخصی وجود و تفسیر کسانی چون استاد جوادی آملی هم‌جهت می‌شود. در این راستا، تلاش این نوشتار بر این است که چگونگی و چرایی این تفاسیر را در نظام صدرایی واکاوی کند.

Tu\_saebi@yahoo.com

javareshki@ferdowsi.um.ac.ir

elmi@ferdowsi.um.ac.ir

\* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (مسئول مکاتبات)

\*\* استادیار گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد

\*\*\* دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ وصول ۹۱/۲/۲۵ تاریخ پذیرش ۹۱/۱۲/۲۲

## واژه‌های کلیدی

علیت، امکان فقری، وحدت تشکیکی وجود، وحدت شخصی وجود، وجود رابط و مستقل.

### مقدمه

پس از اثبات وجود خدا، یکی از مهمترین و اساسی‌ترین مباحث، نحوه ارتباط او با خلق است؛ یعنی پس از اثبات واجب، این مسأله مطرح می‌گردد که ارتباط مبدأ با این مخلوقات به چه شیوه‌ای است؟ به هر اندازه که انسان فهم دقیق‌تری از واجب به دست آورد، بر به این تنزه او از خلق و تعالی او بیشتر تأکید کرده است. این اذعان و تأکید و دقت انسان، بیشتر بر مشکل افزوده است؛ یعنی وقتی به این باور رسیدیم که او «لیس کمثله شیء» است، مشکل ارتباط خالق با مخلوق بیشتر می‌شود.

فهم عمومی از ارتباط خلق با خالق، یک رابطه بیرونی یا به تعبیر آشناتر با واسطه و دور است؛ به گونه‌ای که عالم به طور مستقل و دور از خدا در نظر گرفته می‌شود. در مقابل این دیدگاه، عده‌ای رابطه درونی و حلولی و بی‌واسطه حق و خلق را همچون رابطه جوهر و عرض پذیرفتند.

معتقدان دیدگاه اول، بسیاری از متکلمان از جمله معتزله هستند که از دیدگاه آنها خداوند هیچ دخالتی در آفرینش حوادث جهان پس از خلقت اولیه و ابتدایی آن ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۲۸). اعتقاد برخی از آنها نظیر معمربه این است که خدا هیچ یک از اعراض و صفات اجسام را نیافریده است (بغدادی، ۱۳۴۴: ۱۰۵). اما دیدگاه دوم که از بی‌واسطگی خدا و خلق سخن می‌گوید، دیدگاه کسانی چون اشاعره و جهله صوفیه است. از دیدگاه کرامیه نیز خدا محل حوادث است؛ به گونه‌ای که در جهان جسمی و عرضی پدید نمی‌گردد، مگر پس از پدید آمدن

عرض‌های بسیار در ذات خالق (همان: ۱۵۷). اما کوشش فیلسوف اسلامی این است که از این فهم عامیانه خارج شود و به یک فهم عالمانه‌تر و محققانه‌تری نائل گردد و کوشش ملاصدرا بر این است که از این فهم متعارف فلاسفه گامی فراتر نهد. این دقت‌ها و تأملات دائرمدار مسأله علیت است: علت چیست؟ چه چیزی به معلول می‌دهد؟ حقیقت معلول چیست؟ اساساً مقصود از علیت در این مبحث، اصل یا قانون کلی علیت است یا فروع مختلف آن از قبیل رابطه علت و معلولی و اصل سنخیت؟ اگر بحث در ملاک نیازمندی معلول به علت است که یکی از فروع علیت محسوب می‌گردد، آیا بنا بر نظریه فقر وجودی عالم از نظام‌مندی و مراتب برخوردار است یا از وحدت شخصی؟ پذیرفتن کدام یک از این نتایج با علم و فلسفه سازگار است؟

این نوشتار پاسخ به این مسائل را پی می‌گیرد و تلاش آن بر این است که نشان دهد با دو گونه نگاه فلسفی می‌توان به نظریه علیت ملاصدرا نگریست؛ یک نگاه دقیق فلسفی و به گفته خود ملاصدرا جلیل، و یک نگاه متعالی و فراتر از دیدگاه متعارف فلسفی. از آنجا که در بیانات دو شارح بزرگ و معاصر فلسفه ملاصدرا این دو نوع نگاه به نحو دقیق به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که هیچ یک منافی با دیگری نیست؛ این نوشتار از این اظهارات به عنوان مسیر بیانگر نظریه ملاصدرا یاری می‌طلبد.

### واژه علت در لغت و اصطلاح

علت در لغت به معنای مرض است؛ نیز به معنای

المعلول صح البحث و ان ارتفعت ارتفع مجال البحث و مع القدرة العبثية الجزافية لا یبغی للباحث كلام و لا یشیت معها معقول اصلا» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۳: ۱۶۳).

این اظهار اندیشه گویای این امر است که ملاصدرا علیت را امری مفروض می‌داند، اما باید دید مقصود وی از این بیان چیست؛ چرا که اصل علیت شامل سه اصل اساسی است که نباید آنها را با یکدیگر خلط نمود.

این اصول همان‌گونه که برخی از متأخران متذکر می‌شوند؛ عبارتند از: ۱- اصل یا قانون کلی علیت؛ ۲- قانون جبر علی و معلولی؛ ۳- قانون سنخیت. از این سه اصل به ترتیب سه مطلب حاصل می‌گردد: ۱- ارتباط و پیوستگی موجودات؛ ۲- وجوب و ضرورت نظام موجودات؛ ۳- نظام معین موجودات. اما در گفته‌های بسیاری از علما این تجزیه انجام نگردیده است و همین امر سبب سوء استنباط‌هایی در این زمینه شده است. گاهی به قانون علیت اعتراض است، اما پس از دقت معلوم می‌گردد که این اعتراض به یکی از دو قانون منشعب از علیت یا سایر فروع آن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۰۲).

قانون علیت، در مقابل اصل صدفه است. پیرامون چگونگی پیدایش این اصل در ذهن، اعتقاد برخی فلاسفه اسلامی این است که در نخستین زمانی که انسان بهره‌ای از هستی یافته، «خود» و «اعمال خود» را می‌یابد و همین‌که نسبت میان خود و اعمال خود را می‌سنجد، برای امور دیگر که به اعمال او شبیه‌اند نیز یک جوهر را- که موضوع آن خواص و آثار است- اثبات می‌کند؛ یعنی می‌گوید این سردی و گرمی از آن چیزی است که این خواص را دارد. این خواص و آثار مانند علم و اراده هستند که بدون نفس

انجام عملی به تبع عمل قبل است (ابن منصور الافریقی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۶۷). یکی از معانی آن سبب است؛ نیز به رویدادی که انسان را از کار خود باز می‌دارد علت گفته می‌شود (جبران مسعود، ۱۳۷۶، ج دوم: ۱۲۱۳).

ابن سینا در تعریف علت می‌گوید: علت به هر وجودی اطلاق می‌گردد که وجودی دیگر از آن وجود برآمده باشد؛ بی آنکه وجود بالفعل علت از آن وجود معلول به وجود آمده باشد (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۶۵).

ملاصدرا علت را به دو معنا تعریف می‌کند: ۱- آن چیزی که از وجودش وجود شیء دیگر و از عدم آن، عدم شیء دیگر حاصل می‌گردد؛ ۲- آنچه که وجود شیء بر آن متوقف است، به گونه‌ای که با عدم علت، وجود معلول ممتنع است، اما با وجود علت، معلول واجب نمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۲: ۱۲۷). همان‌گونه که این تعاریف نشان می‌دهند، علت در اصطلاح فلسفه با علیت در نظر علمای طبیعی که صرفاً بیانگر رابطه تحریک و تحرک است؛ متفاوت است. برای نمونه، به عقیده عالم طبیعی، بنا علت خانه است، اما از نظر علم الهی که آن را فلسفه می‌خوانیم- علت عبارت است از وجود دهنده، و بنا سازمان دهنده معاد است (مطهری، ۱۳۸۳، ج اول: ۱۸۹ و ۱۳۶۹، ج اول: ۸۷). بنابراین، علیت در تعریف مشهور فلاسفه اسلامی به معنای وجودبخشی است.<sup>۱</sup> اکنون این بررسی ضروری است که دیدگاه فلاسفه و به‌ویژه دیدگاه ملاصدرا پیرامون نحوه پذیرش علیت چیست.

#### اصل علیت

ملاصدرا در بیانی مختصر، دیدگاه خود را پیرامون علیت این‌گونه بیان می‌کند: «اذا ثبتت مسألة العلة و

نمی‌توانند موجود باشند. از اینجاست که شالوده قانون کلی علیت پایه‌ریزی می‌گردد و انسان یقین می‌کند که عمل بدون عامل ممکن نیست و «هر معلولی علتی می‌خواهد».<sup>۲</sup> این نظر مقبول هر جاندار با هر اندازه از شعور است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۹۳ و ۱۹۶). استاد مصباح با پذیرش این عقیده به نحو مفصل‌تری می‌گوید: انسان با علم حضوری در می‌یابد که نفس وابستگی به کار خویش ندارد، بلکه آن اثر وابسته به اوست. این رابطه نفس با آثارش چیزی جز رابطه علیت نیست، زیرا معلول وجودی است که وابسته به وجود دیگر است؛ پس آن هنگام که یک مصداق برای علت و معلول یافت، می‌تواند بگوید عالم هستی دارای علت و معلول است و در عالم هستی، بعضی از موجودات (اگر چه تنها مصداق آن، نفس و آثارش باشد) وابسته به بعضی دیگرند. بنابراین، اصل علیت بدیهی است، اما شناخت مصادیق علت و معلول در همه موارد بدیهی نیست، بلکه تنها در اموری بدیهی است که با علم حضوری درک شود (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱۴۶). در مقابل این عقیده برخی دیگر از متفکران صدرایی معتقدند این که منشأ مفهوم علیت را در محدوده نفس جستجو کنیم، کوششی خطاست؛ زیرا که افعال و آثار به چند قسم تقسیم می‌گردند: ۱- برخی داخلی محض (درون نفس) هستند، مانند تأثیر نفس نسبت به شؤون و اوصاف و اراده‌های خود؛ ۲- برخی خارجی محض هستند، مانند تأثیر حرارت بر اشیاء؛ ۳- برخی مرکب از داخل و خارج‌اند، مانند تأثیری که نفس از خارج می‌گیرد و تأثیری که بر خارج می‌گذارد و همان‌گونه که ابن سینا روشن ساخت ضرورت از طریق حواس ظاهری نسبت به آثار و افعال خارجی به دست نمی‌آید؛ می‌توان گفت ربط ضرورت علی را با

حواس درونی نیز نمی‌توان پی برد و غفلت انسان نسبت به ضرورت‌هایی که در متن واقعیت نفس او نهفته است، محال نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش دوم از ج دوم: ۳۴۴). با صرف نظر از این اشکال می‌توان مطلبی دیگر را افزود: با فرض این که با حس باطن بتوان به مصداق بالذات علیت در موارد جزئی نفس پی برد، موجب جزئی‌ای که از این راه به دست می‌آید، قابل تعمیم نیست؛ زیرا تعمیم آن از طریق تشبیه حوادث خارجی و داخلی نفس از باب تمثیل منطقی است و با تمثیل، برهان حاصل نمی‌شود (همان: ۳۴۷).

سرانجام استاد جوادی آملی نتیجه می‌گیرد که به طور کلی اصل علیت را نه با حس می‌توان ادراک کرد و نه با برهان می‌توان نفی یا اثبات کرد، بلکه اصل علیت قضیه‌ای فطری است؛ اما تنبه به آن در ابتدا از راه حدوث و سپس از طریق امکان ماهوی و در نهایت از طریق امکان فقری واقع شده است (همان: ۳۴۲ و ۳۴۴). ممکن است این مسأله مطرح گردد که محل بحث کنونی در اینجا اصل یا قانون کلی علیت است نه اصل ضرورت که برخی فلاسفه تجربی مسلک (هیوم) نیز معتقدند که منشأ ضرورت از انطباعات حس باطن و با مشاهده افکار و حرکات نفس اخذ نمی‌شود. یک دلیل هیوم این است که در اینجا نیز از طریق تجربه، تعاقب را می‌بینیم، نه ضرورت را و از قوه‌ای که چنین عملی را انجام می‌دهد تا ابد بی‌اطلاعیم (هیوم، ۱۳۶۲: ۱۷۸). اما استاد جوادی آملی از این بیان خویش در جهت بداهت اصل علیت استفاده می‌کند. نگارنده سعی می‌کند این مطلب را که بیشتر مرتبط به رابطه علی و معلولی است، در نظر فیلسوفان اسلامی بررسی کند.

#### رابطه علیت



دارد (آشتیانی، ۱۳۵۱: ۲۴۶)؛ تا آنجا که برخی اصل سنخیت «از علت معین فقط معلول معین صادر می‌شود و معلول معین فقط از علت معین صحت صدور دارد» را به صورت این گزاره که «صدور کثیر از واحد و صدور واحد از کثیر ممتنع است» بیان می‌دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۲۲ پاورقی از استاد مطهری).

این اصل گاهی از جمله بدیهیات خوانده می‌شود (الصدر، ۱۹۷۲: ۲۹) و گاهی نیز برای آن برهان اقامه شده است.

با توجه به این توضیحات که پیرامون اصل علیت و تفکیک آن از فروغش که در آثار فلاسفه گذشته به وضوح مجزا نشده است، داده شده، سؤال آغازین این نوشتار که امکان فقری وجود در کدامین جایگاه بحث قرار دارد، جای پاسخ دارد.

متأخران از فلاسفه که این تفکیک را انجام داده‌اند، می‌گویند بحث از ملاک نیازمندی معلول به علت از جمله فروع قانون کلی علیت است که به هنگام بحث از ضرورت علی و معلولی لازم می‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۵). دلیل امر این است که هنگامی که براساس امکان فقری وجود و مجعول بودن وجود می‌گوییم، علت به معلول وجود می‌بخشد و آن را از حالت امکان خارج می‌کند، قبل از آن باید به ضرورت و وجوب رسیده باشد. البته، ضرورت، معانی متفاوتی دارد؛ از جمله آنها ضرورت فلسفی، ضرورت فیزیکی و ضرورت منطقی است. محل بحث کنونی ضرورت فلسفی است. این مطلب که ضرورت در نظر خود فلاسفه (اسلامی و غربی) آیا متفاوت به نظر می‌رسد یا خیر، فرصت بحث ویژه‌ای را برای نگارنده طلبیده است. آنچه در این بحث، مهم به نظر می‌رسد، جایگاه امکان فقری در مبحث

آنچه تاکنون بیان گردید، اصل یا قانون کلی علیت بود، اما پیرامون روابط علی و معلولی یا به عبارت دیگر اصل علیت در جهان خارج بحث نشد. اصل علیت به این معنا بود که اگر معلولی در عالم باشد، علتی نیز خواهد بود. در مورد روابط علی در جهان خارج چنین گفته می‌شود: ارتکاز ما این است که چنین رابطه‌ای در عالم وجود دارد. ریشه فلسفی این ارتکاز را می‌توان در علم حضوری دانست؛ یعنی وقتی انسان از وجود خود آگاه شد و تأثیر و تأثرهای را در خود یافت، بدون توجه تفصیلی، تحلیلی توأم با ابهام در عمق ذهن انجام می‌گیرد و سبب این درک می‌شود که بعضی از موجودات وجود دارند که بدون موجود دیگری ایجاد نمی‌گردند؛ یعنی با یک فعالیت درون‌ذهنی خیلی سریع و نیمه آگاهانه درک می‌کنیم که بین پدیده‌های خارجی رابطه علت و معلولی وجود دارد. این اعتقادی است که متضمن استدلالی است. فلاسفه همین استدلال را به صورت فنی و تخصصی بیان می‌کنند؛ یعنی بازگشت این مطلب به همان اصلی است که فلاسفه با عنوان ملاک احتیاج معلول به علت تشریح می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱۵۵-۱۵۹).

دو اصل دیگر که از فروع قانون علیت به شمار می‌روند و مرتبط با روابط علی و معلولی محسوب می‌گردند اصل ضرورت علی و معلولی و سنخیت هستند. اصل ضرورت با توجه به معنای امکان و وجوب مطرح و اثبات می‌گردد. چنانکه ملاصدرا می‌گوید: «ماهیه الممكن بشرط حضور علتها الکامله یجب وجودها و بشرط عدمها یمتنع، و عند قطع النظر عن الشرطین باقیة علی امکانها الاصلی» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۰۲). و اصل دیگر، سنخیت است که ارتباط تنگاتنگی با قاعده الواحد

ابن سینا (۱۳۷۹، ج ۳: ۷۵) و نصیرالدین طوسی (۱۳۵۹: ۱۲۰) است.

ملاهادی سبزواری در این باره می‌گوید:

لیس الحدوث عله من رأسه شرطا و لا شطرا و لا بنفسه (سبزواری، منظومه، ۱۳۸۶: ۲۲۹).

توضیح این‌که حدوث به هیچ وجهی نمی‌تواند علت نیاز باشد، نه به صورت شرط، به این نحو که علت حاجت امکان باشد، اما به شرط حدوث و نه به صورت شطر به این نحو که امکان و حدوث (به نحو مرکب) علت نیاز باشد و نه به صورت صرف حدوث (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۶۸).

فلاسفه عمدتاً در مقابل این نظر ملاک نیازمندی را امکان می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ج ۳: ۹۷). به عقیده آنان امکان عبارت است از: «لا اقتضا بودن ماهیت نسبت به وجود و عدم». اما صدرالمتألهین بر اساس اصالت وجود در مسئله جعل و علت معتقد شد که علت و معلولیت، جاعلیت و مجعولیت از شئون وجود است و به امکانی پی برد که معنای آن تعلقی بودن و عین فقر بودن وجود است و نه متساوی النسبه بودن آن، وی این امکان را امکان فقری اصطلاح کرد (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۴۴). او می‌گوید: «استناد الممكن الی الجاعل من جهة وجوده الذی یتقوم بوجود فاعله لامن جهة ماهیته. فنفس الوجود مرتبط الی الفاعل، و ارتباطه الی الفاعل مقوم له، ای لا یتصور بدونه، و الا لم یکن الوجود هذا الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۱۹). همان‌گونه که بیان ملاصدرا نشان می‌دهد، مجعول و ملاک نیازمندی به علت، وجود است، اما وجودی که عین ارتباط با علت خود است. این تعبیر با تعریف ملاصدرا در *اسفار والشواهد الربوبیه* که وجود به علت و معلول تقسیم می‌شود و علت همان موجودی است که از

ضرورت است. حال جایگاه ضرورت در مبحث علیت در نظر متفکران مختلف متفاوت به نظر می‌رسد. در میان متفکران غربی (مانند هیوم و کانت) و اسلامی (برخی از متکلمان) گاهی به یکی از این دو اصل مجزا از دیگری نگریسته و قضاوت می‌شود. اما از نظر فلاسفه اسلامی و به نحو خاص ملاصدرا، اصل علیت قابل انفکاک از فروغش نیست؛ یعنی از نگاه آنها پذیرش علیت بدون ضرورت امکان پذیر نیست. حال پیرامون چگونگی به وجود آمدن این مفهوم در ذهن، فلاسفه گذشته بحث جدی نداشته‌اند؛ پیدایش ادراکات در ذهن یا کثرت ادراکات از بحث‌های ابداعی علامه طباطبایی و شاگردان وی است که به رغم اختلاف نظرات مختلف با یکدیگر و احيانا بیان‌های مختلف خود<sup>۳</sup> یک شارح<sup>۳</sup> به جهت صعوبت مسأله، نهایتاً نظر کلی همه آنها در مورد اصل علیت پذیرش آن به عنوان اصلی مسلم است و از آنجا که اصل علیت با همه فروغش مد نظر است، پس می‌توان گفت آنجا که ملاصدرا می‌گوید: «اذا ثبتت مسألة العلة و المعلول صحّ البحث و ان ارتفعت ارتفاع مجال البحث...» مقصود قانون علیت با تمامی فروع آن است. بنابراین، اصل علیت در نظر فلاسفه اسلامی امری مفروض است، اما آنچه بیشتر محل نزاع بوده، ضرورت علی و معلولی و دیگر فروع اصل علیت نظیر ملاک نیازمندی معلول به علت و... است.

در طول تاریخ فلسفه مشهور است که متکلمان ملاک نیازمندی معلول به علت را حدوث (وجود بعد از عدم) می‌دانند. اما با نظر دقیق‌تر همان‌گونه که خواجه نصیر می‌گوید، متکلمان متقدم قائل به این نظر بوده‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹: ۱۲۰).

فلاسفه با دلایل متعددی این اعتقاد را مردود می‌شمارند؛ از جمله آنها علامه حلی (۱۴۱۴: ۵۴) و

وجود آن وجود شیء دیگر حاصل می‌شود، سازگار است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۲: ۱۲۷ و الشواهد الربوبیه: ۱۸۷). می‌توان گفت این بیان ملاصدرا از نوع نگاه وی به هستی منشأ می‌گیرد که نگاه تشکیکی است، زیرا در تشکیک وجود علت و معلول دو موجود متمایز، اما مرتبط با یکدیگر به شمار می‌روند؛ به نحوی که وجود معلول، یک هستی فقیرانه به شمار می‌رود؛ یعنی در تشکیک نوعی کشش یا تباعد وجود دارد؛ یک اتصال وجودی در میان است؛ اما اتصال، نوعی تعدد و مراتب را ایجاد نموده است. به عبارت دیگر، صحیح است که این مراتب، یک حقیقت واحد را تشکیل داده‌اند، اما این حقیقت واحد ذومرتبه است و هر مرتبه تشخیص خاص خود را دارد؛ در عین حال که کل مراتب هم تشخیص خاص خود را دارد. بنابراین، در تشکیک، مراتب وجود دارد. فیلسوف مرتبه‌عالیه آن را خدا و وجود به شرط لا می‌داند که رها از همه قیود است و مراتب دیگر اگرچه عین فقرند، اما تغایر یا غیریت وجودی با در نظر گرفتن همین تعریف و تحلیل ملاصدرا از علیت دارند.

اما بیان ملاصدرا در جای دیگر متفاوت به نظر می‌رسد. وی پس از آنکه مفروض دانسته است که در جهان رابطه‌علی و معلولی برقرار است، به تحلیل این رابطه علت و معلول (وجود دهندگی و وجود پذیرندگی) می‌پردازد و می‌گوید: در اینکه علت و معلول دو مفهوم اضافی‌اند، تردیدی نیست؛ یعنی به محض تصور یک طرف، طرف دیگر نیز تصور می‌شود؛ وقتی می‌گوییم معلول، نمی‌توان علت را تصور نکرد و بالعکس. پس از بیان رابطه مفهومی آنها با یکدیگر، اظهار می‌دارد که نسبت هر یک از آنها با ذات همچون نسبت حال و محل یا جوهر و عرض

نیست؛ بلکه این وصف برخاسته از ذات است، نه عارض بر ذات، زیرا اگر از حاق معلول نباشد، پس آن ذات، معلول نیست. نیز اگر فاعلیت و علیت علت- که در اینجا واجب است- عارض بر ذات شود، به محالاتی همچون ترکیب در ذات، انثلام در وحدت ذات، عدم تبیین ارتباط امر بیرون از ذات با ذات (مشکلات علم تفصیلی واجب) منجر می‌شود. پس فاعلیت که صفت اوست باید همچون سایر صفات او، عین ذات او و در واقع همه حقیقت آن باشد. در مورد معلول نیز می‌گوییم معلولیت همه حقیقت معلول است. پس از بیان اینکه نسبت هر یک از علت و معلول، از ذات علت و معلول اخذ شده است و نسبت این دو رابطه، نسبتی اضافی است، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود، این است که بین علت و معلول نمی‌توان دوگانگی تصور کرد. در نسبت‌های مقولی چون ذوات غیر از نسبت اند؛ دوگانگی نیز وجود دارد، اما در این بحث از آنجا که ذات عین نسبت است، نمی‌توان ذات را بدون نسبت تصور کرد؛ یعنی نمی‌توان فاعل و فاعلیت را تصور کرد، اما فعل را تصور نکرد؛ نیز نمی‌توان معلول را بدون اضافه به علت تصور کرد. پس وقتی نسبت عین اضافه شد، معلول بدون علت قابل فرض نیست و علت بدون معلول نیز قابل فرض نیست؛ یعنی علت با حقیقت معلول وجود دارد (معیت قیومیه).

و سپس ادامه می‌دهد که پس از آنکه در جای خود به اثبات رسیده است که سلسله علل و معلولات به ذات حق و بسیط الحقیقه تمام می‌گردد، «ثبت انه بذاته فیاض و بحقیقه ساطع و بهوئته منور السماوات و الارض، و بوجوده منشأ لعالم الخلق والامر» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۰۰).

و در ادامه می‌گوید «ان لجمیع الموجودات اصلا

واحداً أو سنخا فاردا هو الحقيقة والباقي شئونه، و هو الذات و غيره واسماوه و نعوته، وهو الاصل و ماسوا اطواره...» (همان). بنابراین، براساس این تحلیل ملاصدرا تنها موجود و علت مستقل در هستی، حق تعالی است. با این تحلیل رابطه وجود بخشی و تأثیر و تأثر علت و معلول از میان می‌رود؛ به گونه‌ای که از معلول به مخلوق یاد شود؛ بلکه معلول تجلی و ظهور علت محسوب می‌گردد، زیرا هنگامی که در دار هستی تنها یک موجود واحد و مستقل اثبات می‌شود، بنابراین دوگانگی به چشم نمی‌خورد که سخن از تأثیر بخشی و علت به میان آید. ملاصدرا از این بیان برای ربط فیض منبسط به باری تعالی یاد می‌کند: «وهذه المنشئيه ليست العلية لان العلية من حيث كونها علية تقتضى المباینة بين علة والمعلول» (همان: ۳۳۱).

و علاوه بر این، رابطه ممکنات با وجود منبسط را نیز از همین نوع می‌داند و می‌گوید: ماهیات و ممکنات نیز تنزل یافته وجود منبسطاند و وجود منبسط با هر ممکن خاص ملازم است؛ همان‌گونه که ذات واجب به اعتبار احدیت ذاتش از اوصاف و اعتبارات مبراست، اما به اعتبار اسم الله و مرتبه واحدیت، ملازم با جمیع اسماء و صفاتی است که خارج از ذاتش نیستند. به این ترتیب، وجود مطلق به اعتبار و حقیقت و اصل خود غیر از ماهیات و اعیان است، اما به حسب مراتبش با ماهیتی خاص ملازم است. ملاصدرا تصریح می‌کند که ارتباط این ماهیات با وجود مطلق یا منبسط، ارتباطی غیر از جعل و تأثیر است؛ چرا که معلول و مجعول در هر مرتبه از مراتب وجود مطلق، همان نفس وجود مطلق است. به عبارت دیگر، همان وجود خاص و متشخص اوست (ص ۳۳۲).

تاکنون دو معنا از علت مطرح گردید که در یکی

سخن از جعل و وجود بخشی است که با وحدت تشکیکی وجود سازگار است و دیگری که اساساً در آن سخنی از جاعل و مجعول و دوگانگی در میان نیست، با وحدت شخصی وجود سازگار است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت یکی به معنای صدور است و یکی به معنای تجلی. تشکیک ملاصدرا که با نظریه فیضان و صدور که مورد پذیرش حکما و فلاسفه رسمی است، در بیانات ملاصدرا بسیار مشاهده می‌شود. او در بسیاری از آثار خود که از واژه واسطه، سببیت و علت امور با یکدیگر و ارتباط حق تعالی با مخلوقات سخن می‌گوید؛ دیدگاه خود را شبیه نظر مشاء به تفصیل بیان می‌دارد و از عقل اول به فیض اول یاد می‌کند. دلیل امر این است که فلاسفه هنگامی که در صدد بیان نحوه صدور کثیر از واحد هستند، با توسل به عقل و منطقی که در اینجا در قاعده الواحد «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» تبلور می‌یابد؛ به حل مسأله پرداخته‌اند.

حکمای اسلامی بر این قاعده دلایل متعددی آورده‌اند؛ از جمله آنها ابن سینا در *الاشارات و التنبیها* (ج ۱: ۳۰۱) و شیخ اشراق در *حکمة الاشراق* (ص ۳۲۵) و صدرالمألهین در *الاسفار الاربعه* (ج ۲: ۲۰۲). ملاصدرا براساس این قاعده عقلی که مورد قبول همه فلاسفه بوده است، در بسیاری از آثار خویش از جمله در شرح *اصول کافی* می‌گوید: خداوند عقل را آفرید؛ یعنی *بدون واسطه* آن را ابداع نمود. پس آن تنها آفریده شده حقیقی است نه غیر آن از ممکنات، چون آن‌ها به توسط او آفریده شده‌اند (صدرالمألهین، ۱۳۶۶: ۳۷۸) و در دیگر آثار از جمله در *الشواهد الربوبیه* (ص ۲۴۵) و در *المبدأ و المعاد* (ص ۲۹۰) اول صادر را عقل اول معرفی می‌کند که پس از آن جریان فیض همانند نگاه مشهور فلاسفه

نتیجه مهم حاصل می‌گردد: یکی اینکه بدون احتیاج به براهین امتناع تسلسل علل، وجود علت بالذات و واجب الوجود را که هویت ذاتش عین غنا و استقلال است، اثبات گردد. دیگر اینکه مطابق این نظریه، که پیوستگی و ارتباط عین هویت موجودات است، باید جهان را به منزله یک خط متموج تعقل کنیم که تنها اختلافی که بین آنها قابل فرض است، اختلاف شدت و ضعف و کمال و نقص است. **نظریه فقر وجودی** که در مقابل نظریات گذشته است، نتیجه قطعی اصول «حکمت متعالیه» است و بیش از هر چیز با **اصالت وجود و تشکک وجود** رابطه دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۱۸).

استاد مطهری تحلیل ویژه خود را از رابطه علیت بیان می‌دارد و می‌گوید: همان‌گونه که بیان گردید، از نگاه فلاسفه اسلامی علت وجود دهنده و واقعیت دهنده به معلول است. با فرض این امر، اگر بخواهیم وجود دهندگی علت به معلول را تجزیه و تحلیل کنیم، در ابتدا با چهار واقعیت: ۱- دهنده (علت)؛ ۲- گیرنده (ذات معلول یا موجود)؛ ۳- شیء داده شده (وجود و واقعیت)؛ ۴- دادن (ایجاد) مواجه هستیم.

اگر گیرنده «موجود» و داده شده «وجود» را در مورد علت و معلول در نظر بگیریم؛ در صورتی که گیرنده؛ یعنی ذات معلول قطع نظر از آنچه از ناحیه علت دریافت می‌کند، واقعیتی بوده باشد، لازم می‌آید که آن معلول، معلول نباشد و به اصطلاح خلف لازم آید. بار دیگر ایجاد و وجود را در نظر می‌گیریم؛ به گونه‌ای که واقعیت دادن «ایجاد» غیر از واقعیت داده شده «وجود» باشد؛ لازم می‌آید که ما وجود معلول را چنین فرض کنیم که قطع نظر از افاضه علت یک واقعیت مستقلی است که علت تنها عملی که انجام می‌دهد، این است که با آن ارتباط برقرار می‌کند و آن

با مفروض دانستن علیت به معنای جعل نزول می‌کند تا اینکه به پایین‌ترین نقطه وجود؛ یعنی هیولا می‌رسد؛ سپس از آنجا سیر صعود را آغاز می‌کند.

در مقابل آنچه تاکنون بر اساس بیانات و دیدگاه خود ملاصدرا ذکر شد؛ ملاصدرا در بسیاری از آثار خویش نخستین امر صادر از حق را وجود منبسط می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۸: ۱۸۸). ملاصدرا خود در جایی از سفر این دو نظر را با یکدیگر می‌آورد و می‌گوید: اول صادر عقل است، اما اولین چیزی که از واجب تعالی ناشی می‌گردد، وجود منبسط است و وجود منبسط تنزل یافته وجود خداست و سپس وجود ممکنات و ماهیات آنها را تنزل یافته وجود منبسط می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۳۱).

وی در ادامه بیان می‌دارد که صادر نخستین قلمداد کردن عقل اول بنا به گفته حکماست و قول حکما به اینکه صادر اول، عقل اول است و بر قاعده الواحد مبتنی است، با توجه و مقایسه آن با سایر موجودات و سایر صوادر است؛ چرا که خود عقل اول امری واقعاً واحد نیست و با تحلیل ذهن، به وجود و ماهیت و نقص و امکان همراه است که هر یک از آنها سبب ایجاد معلول خاصی می‌گردد، اما هنگامی که می‌گوییم اولین چیزی که از واجب منشأ گرفت، وجود مطلق منبسط است که او به تناسب هر مرتبه و تنازلی ماهیتی خاص و امکانی خاص با آن ملازم و ملحق می‌گردد (همان: ۳۳۲).

این تحلیلات و اظهارات دوگانه ملاصدرا که براساس اصالت وجود و امکان فقری وجود است، سبب ارائه تفاسیر متفاوتی از جانب شارحان صدرایی نیز گردیده است؛ از جمله آنها استاد مطهری است که در این رابطه می‌گوید: اگر ما معلول را با این وصف شناختیم که هویتش عین ایجاد و احتیاج است، دو

را به معلول می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۳۱).

در مورد وجود دهنده (علت) می‌گوید: واقعیت آن باید مستقل از واقعیت «گیرنده» و «داده شده» و «دادن» باشد؛ زیرا دهنده واقعی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است و امکان ندارد که یک شیء خودش منشأ خودش باشد؛ زیرا مستلزم تقدم شیء بر نفس و تناقض است. از اینجا نتیجه می‌گیریم که در مورد علت و معلول که ما علت را به عنوان وجود دهنده به معلول می‌شناسیم و ابتدا چنین تصور می‌کنیم که وجود دادن مستلزم چهار چیز است، اما پس از تحلیل روشن می‌شود که در خارج دو واقعیت بیشتر نیست: ۱- واقعیت علت؛ ۲- واقعیت معلول که عین افاضه علت است. به عبارت دیگر، پس از بررسی کامل درک می‌کنیم که در مورد معلولات، واقعیت ایجاد و وجود و موجود یکی است و این ذهن ماست که از یک واقعیت وحدانی سه مفهوم مختلف ساخته است (همان: ۱۳۲). بنابراین، تحلیل خاص و ابداعی استاد مطهری در بحث ضرورت و امکان، و تحلیل عقلانی وی در باب سنخیت (همان‌گونه که خود وی اظهار می‌دارد) نهایتاً دو امر به عنوان علت و معلول باقی می‌مانند. تحلیل وی از سنخیت نیز چنین است:

**مقدمه اول:** علت و معلولیت مستلزم ارتباط و پیوستگی دو چیز است که یکی را علت و دیگری را معلول می‌نامیم؛ یعنی اگر دو موجود را جدا از یکدیگر در نظر بگیریم، معنا ندارد یکی را علت و دیگری را معلول بنامیم.

**مقدمه دوم:** روشن است که در فلسفه اسلامی رابطه علت و معلول از نوع وجود دادن و وجود یافتن است؛ یعنی از دو وجودی که یکی وجود دهنده دیگری است و دیگری از نوع وجود یافته از ناحیه

اوست؛ مفهوم علت و معلولیت انتزاع می‌شود. مقدمه سوم: با توجه به اینکه در حکمت متعالیه ارتباط معلول به علت، می‌گوییم حقایق معلول که عین ارتباط هستند، به این نحو است که هر معلولی عین اضافه به علتی خاص است و گرنه اضافه بلاطرف معنا ندارد و اختلاف معلولات با یکدیگر در عین این‌که در اصل اضافی بودن و رابطی بودن با یکدیگر شریک‌اند، در این است که هر معلولی هویتش هويت انتساب به علتی خاص است و آن علت خاص مقوم واقعیت معلول است؛ یعنی اگر فرض کنیم به جای این علت یک علت دیگر بود، نه تنها طرف اضافه تغییر می‌کرد، بلکه دیگر آن اضافه اضافه نبود و آن معلول، معلول به شمار نمی‌رفت و از اینجا است که می‌گوییم «مرتبه هر موجودی در نظام وجود مقوم ذات آن موجود است»؛ یعنی هویت و آن موجود بودن آن موجود، به این است که در همان مرتبه خاصی که قرار دارد، باشد. استاد مطهری در ادامه می‌گوید: بر اساس اصول فلسفی کوچکترین تردیدی برای پذیرش سنخیت باقی نمی‌ماند؛ تنها با قبول این اصل است که نظام معین موجودات توجیه می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۲۶). به اعتقاد استاد مطهری، قانون علت و سنخیت که بیانگر دوگانگی در جهان است، از مسائل اساسی فلسفه به شمار می‌آید. اگر بنا باشد قانون علت را نپذیریم، باید ارتباط و پیوستگی واقعیات با یکدیگر را منکر شویم؛ زیرا اگر بین اشیا رابطه علی و معلولی برقرار نباشد، یا از جهت آن است که جمیع موجودات دارای وجوب ذاتی هستند و امکان که لازمه معلولیت است، موهوم و باطل است؛ در نتیجه هرچه موجود است، از لا و ابداء موجود است و یا از آن جهت است که وجود و عدم اشیا از روی صدفه و اتفاق صورت

خداوند مرا بر هلاکت سرمدی ماهیات آگاه ساخت، به برهان عرشی نیز برصراط مستقیم هدایت نمود و آن اینکه وجود و موجود منحصر در یک حقیقت واحد شخصیه است؛ چندانکه هیچ شریک و دومی برای او وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش چهارم از جلد دوم: ۴۵۳). و ملاصدرا با تحلیل فلسفی می‌گوید: «لیس فی دار الوجود غیره دیار» (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲: ۲۹۲). در واقع، مسأله علیت و معلولیت در **نخستین گام** است که با تقسیم وجود به علت و معلول همراه است و این تقسیم با اصالت ماهیت و اصالت وجود و قول به تباین و یا کثرت تشکیکی وجودات موافق است، اما پس از اثبات اصالت وجود و امکان فقری غیر واجب، تقسیم وجود به علت و معلول به صورت تقسیم وجود به رابط و مستقل تبدیل می‌شود، زیرا بر این مبنا معلول همان وجود رابط است و علت حقیقی وجود مستقل است. بر مبنای وحدت شخصی وجود، مقسم علت و معلول دگرگون می‌شود؛ زیرا بر این مبنا معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است. مقسمی که بر مبنای وحدت شخصی وجود، علت و معلول را فرا می‌گیرد، شیء است که به واجب و شأن آن تقسیم می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش چهارم از جلد دوم: ۵۰۰).

با تأمل بیشتر در ربط بودن معلول روشن می‌شود اسناد هستی به معلولی که فقر محض و ربط صرف باشد، چیزی جز مجاز نیست، زیرا اگر چیزی ربط بودن در ذات آن اخذ شده باشد، بدین معناست که از خود هیچ ذاتی ندارد، چون ویژگی ربط، عین ارتباط با مستقل و نداشتن ذات است. بدین ترتیب، برای معلول ذاتی باقی نمی‌ماند، مگر آنکه ذات مستقلی را که واجب است نشان می‌دهد، چندانکه با غفلت از آن

می‌گیرد. لازمه هر یک از این دو قسم، عدم ارتباط واقعیت‌ها با یکدیگر است که در این فرض «علم» نیز معنا ندارد؛ زیرا علم عبارت است از «بیان قوانین و نوامیس و روابط واقعی بین اشیاء» و اگر بین هیچ چیزی با چیز دیگر رابطه‌ای وجود نداشته باشد، علمی هم وجود نخواهد داشت.

نیز قانون علیت از با ارزش‌ترین قوانین مورد استفاده فلسفه الهی به شمار می‌آید. این قانون و سایر قوانین منشعبه از آن است که ما را ملزم می‌کند تمام رشته‌های علی و معلولی را منتهی به یک ذات کامل و غیر معلول بدانیم و همه نظامات را تحت نظام واحد و قائم به ذات واحد بشناسیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۲۷ و ۲۰۰). استاد مطهری سرانجام نتیجه می‌گیرد که قانون علیت از پایه‌هایی است که اگر متزلزل شود، فلسفه زیر و رو می‌شود و نیز علم به کلی بی‌معنا می‌شود (همان: ۱۹۸). طرفداران نظریه وحدت وجود را که در صف اول عرفای خودمان قرار گرفته‌اند، می‌توان منکر علیت شمرد؛ زیرا طبق این عقیده «غیر یار دیار نیست» و جز واقعیتی واحد من جمیع الجهات واقعیتی نیست و بالأخره دوگانگی در کار نیست تا سخن از ارتباط و وابستگی واقعیتی با واقعیت دیگر به میان آید. عرفای وحدت وجودی خالص حتی از استعمال واژه علیت و معلولیت پرهیز دارند (همان: ۲۰۴).

در مقابل این دیدگاه استاد مطهری تاکنون، استاد جوادی آملی بیان می‌کند که مدعای صدرالمتألهین براساس مبانی خویش در مبحث علیت، تنها این نیست که مسأله علیت و معلولیت را تکمیل کرده است؛ بلکه می‌گوید خداوند فیاض او را قادر به تکمیل **فلسفه** و اتمام حکمت نموده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۶۳). وی می‌گوید پس همان‌طور که

مستقل، هرگز ادراک معلول عین الربط حاصل نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۶۹).

یعنی به عقیده استاد جوادی آملی با توجه دقیق در امکان فقری نیازی به پذیرش امتناع تسلسل در علل نیست.

اگر ممکن عین ربط و احتیاج است، هرگز بدون حضور غنی و مستقل موجود نمی‌گردد، ربط نیازمند به قیم است و تا هنگامی که مستقل نباشد، هیچ ربطی محقق نیست. ربط بدون مستقل مانند حلقه‌ای است که در فضای باز قصد آویزان کردن آن باشد؛ بدون استوانه‌ای که اتکاء حلقه را تأمین کند، راهی برای آویزان کردن چنین حلقه‌ای نیست و هر چه بر تعداد حلقه‌ها افزوده گردد، تنها بر مشکل افزوده خواهد شد. پرسش از دلیل تحقق ربط بدون سخن از مستقل همچنان باقی می‌ماند و اگر در پاسخ از پرسش مزبور به وجود رابط دیگری اشاره شود، سؤال به سوی پاسخ منتقل نمی‌شود تا آن‌که تصویری از تسلسل پدید آید، بلکه از خود پاسخ سؤال می‌شود و سؤال اول همچنان بی پاسخ باقی می‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش سوم از جلد دوم: ۱۳۳). اگر رابط دارای ذاتی بود که به استقلال و با صرف نظر از احتیاج و ربط مورد نظر قرار می‌گرفت، توهم تسلسل می‌توانست وجود داشته باشد، اما چون رابط متن احتیاج است، هرگز به استقلال در نمی‌آید تا آنکه به نحو موقت در موضع پاسخ باشد. پرسش از واقعیت رابط در نخستین گام فقط با وجود مستقل پاسخ داده می‌شود و چون واقعیت رابط و مستقل تثبیت شد، زمینه برای رفع دور و تسلسل باقی نمی‌ماند؛ زیرا در دور احتیاج دو سویه باید تصور شود و در رابط و مستقل رابطه یکسویه است. در تسلسل نیز انتقال سؤال و حرکت آن باید جایز باشد و حال آنکه در پرسش از وجود

رابط حرکتی جز به سوی مقصد جایز نیست؛ یعنی در **نخستین گام**، **آخرین قدم** برداشته می‌شود. وجود رابط به لحاظ واقع در وصول به مستقل واسطه در ثبوت نمی‌تواند داشته باشد، چون هیچ واسطه‌ای نیست که از آن کاری ساخته شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش سوم از جلد دوم: ۱۳۴). سرانجام استاد جوادی آملی به قرآن استناد می‌کند و می‌گوید: قرآن کریم اشیاء را واسطه در ثبوت یکدیگر نمی‌داند، بلکه وساطت آنها را وساطت در ارائه و حکایت می‌خواند. به همین دلیل، هرگاه کاری را به آنها اسناد می‌دهد، عینا همان را به خداوند نیز اسناد می‌دهد «ارسلنا الریاح لواقح»<sup>۴</sup> (همان: ۱۳۵).

#### نتیجه

از آنچه گذشت، روشن شد که چگونه اصل علیت در نظر ملاصدرا با تمام فروعش پیکره‌ای واحد را تشکیل می‌دهد، و پذیرش آن به عنوان اصلی مسلم تلقی می‌گردد. بحث از ملاک نیازمندی معلول به علت نیز از جمله فروع قانون کلی علیت به شمار می‌رود که به هنگام بحث از ضرورت علی و معلولی لازم می‌آید. روشن است که دیدگاه ملاصدرا در تعیین ملاک نیازمندی، امکان فقری یا فقر وجودی است. با توجه به اینکه این اصل خود فرعی بر اصل کلی علیت است و به عقیده فلاسفه اسلامی اگر کسی یکی از فروع علیت را نپذیرد، نمی‌تواند قائل به نظام علیت در جهان باشد؛ نیز با توجه به اینکه اصل سنخیت که با قاعده عقلی الواحد یکسان تلقی شده و اصل امتناع تسلسل علل از دیگر فروع مهم اصل علیت به شمار می‌روند؛ پذیرش این فروع مستلزم دوگانگی در جهان خارج و تقسیم وجود به علت و معلول (همان‌گونه که ملاصدرا در برخی آثار خویش نظیر *الشواهد الربوبیه*: ۱۸۷) بیان می‌کند و تشکیک در



قابل استخراج است؛ اما بنا بر تحلیل‌های عقلانی که گذشت و با توجه به برخی از بیانات صریح ملاصدرا در مباحث صدور که فیض اول بودن عقل اول را مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را بنا بر نظر حکما معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۳۲) و از فیض منبسط خبر می‌دهد و رابطه فیض منبسط با خدا را رابطه علیت به معنای وجود بخشی نمی‌داند و نتیجه مبحث علیت را که به تجلی و وحدت شخصی منجر شده است، تکمیل علیت می‌داند؛ می‌توان نتیجه گرفت که ملاصدرا نتیجه نهایی را وحدت شخصی و علیت به معنای تجلی معرفی می‌کند، اما این نتیجه منافاتی با پذیرش اصل تشکیک وجود در یک ذهن واحد ندارد؛ یعنی این دو اصل با یکدیگر قابل جمع هستند. این اظهار اندیشه را می‌توان در برخی از بیانات خود ملاصدرا نیز یافت. برای نمونه، ملاصدرا در مشاعر، ص ۶۸ و ۶۹، ضمن اینکه نظر نهایی را تجلی می‌داند، اما نظریه تشکیک را نیز نتیجه نظر جلیل و دقیق معرفی می‌کند.

او هنگام معنادهی به وجود رابط و مستقل که از اصول این مباحث است، نیز از دو تعبیر استفاده می‌کند. یک بار می‌گوید: «علی ان الحق ان الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ» و بار دیگر می‌گوید: «والاتفاق النوعی فی طبیعة الوجود مطلقاً عندنا لا ینافی التخالف النوعی فی معانیها الذاتیه و مفهوماتها الانتزاعیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۷۹). می‌توان گفت علت تفاوت سخن ملاصدرا که به تفاسیر متعددی منجر گشته است، در نوع نظر ذهن به هستی نهفته است؛ یعنی با توجه به اینکه علم از نگاه ملاصدرا از سنخ وجود و با معلوم متحد است و معلوم نیز با عالم؛ و ذهن نیز وحدتی ذومراتب دارد و پیوسته در حال تکامل است؛ گاهی آنقدر اوج می‌گیرد که یک

حقیقت وجود است، اما از سوی دیگر ملاصدرا از وحدت شخصی وجود سخن می‌گوید و آن را نیز نتیجه تحلیل عقلانی خود- نه صرفاً سخنی عرفانی محض- می‌داند و بیاناتی صریح نظیر «لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی و لا تعلقی بل وجوداتها لیس الا تطورات الحق باطواره و تشنوناته بشئونه الذاتیه» دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰، ج ۲: ۳۰۵). بنابراین ملاصدرا از این هر دو تحلیل که روش آنها استدلالی است یاد می‌کند؛ یعنی او هم از تشکیک و علیت به معنای صدور یاد می‌کند و هم از وحدت شخصی وجود و علیت به معنای تجلی.

می‌توان گفت دو تقریر فوق از علت و معلول؛ یعنی دیدگاه‌های استاد مطهری و استاد جوادی آملی که هر دو در نظام صدراپی مطرح گشته و اصالت وجود و امکان فقری در آن مفروض است، نتیجه این گونه بحث‌های دوگانه خود ملاصدرا است. در دیدگاه اول (استاد مطهری) نوعی از هستی مطرح است که با تمام وجود خود وابسته است، اما در دیدگاه دوم (استاد جوادی آملی) فقر محض، مطرح است و تعبیر به هستی، نوعی مجاز است. در تفسیر اول تلاش بر این است که جایگاه علم و نیز فلسفه محفوظ باشد و قول عارف را ضد علم و فلسفه معرفی می‌کند، اما در تفسیر دوم ضمن اینکه سخن در تکمیل فلسفه است؛ منافاتی با عرفان و وحدت محض نیز نمی‌یابد؛ یعنی در تفسیر اول نظام‌مندی جهان مطرح است و روابط علی و معلولی و مراتب مختلف وجودی، اما در تفسیر دوم روابطی وجود ندارد و همه معلول‌ها خود بی‌واسطه به یک مستقل واحد ارتباط می‌یابند. بنابراین، همان‌گونه که این دو تفسیر نیز نشان می‌دهند، از مبانی ملاصدرا هم وحدت شخصی وجود و هم وحدت تشکیکی آن

اشیاء، و از جمله نفس خود را بی واسطه عین الربط به مستقل واحد می‌داند و اگر تنزل کند، وجودها و از جمله نسبت نفس خود را با حق، نسبت «من» و «اویی» می‌بیند که با واسطه و نظام‌مند با او مرتبط است، چون از نگاه دقیق فیلسوف، وجود ذومراتب است و مراتب دیگر غیر واجب اگرچه عین فقرند، اما غیریت وجودی با او دارند؛ اما با تحلیل عقلی بیشتر علیت - چنانکه ملاصدرا مدعی است - اساساً چند مرتبگی قابل فرض نیست؛ بلکه وجودی غیر او نداریم، نه تنها هستی مستقل غیر او قابل فرض نیست، بلکه حتی هستی تعلقی نیز وجود ندارد؛ و هیچ تشخیصی غیر او نیست.

برای تبیین کثرات در فلسفه مدل و راهکاری ارائه نگردیده است، مگر اینکه از مدل ظاهر و باطن عرفا استفاده کنیم و سپس به تبیین احکام این مدل پردازیم. براساس این مدل همه کثرات اسماء و مظاهر اسماء محسوب می‌گردند. اما آیا با وصول به این وحدت شخصی وجود باید قانون علیت را کنار گذاشت؟ پاسخ منفی است؛ زیرا همان‌گونه که ما براساس اصالت وجود می‌گوییم احکامی برای ماهیت به تبع وجود، در نظر گرفته می‌شود و اساساً ذهن معمولی بیشتر با ماهیت مأنوس است تا با وجود؛ در اینجا نیز انسان وقتی با نگاه یلی‌الربی نگاه می‌کند، وحدت محض می‌بیند و وقتی با نگاه یلی‌الخلقی نگاه می‌کند، کثرت محض می‌بیند؛ یعنی ساحت‌ها و منظرها متفاوت است؛ یک بار نگاه فلسفی دارد، یک بار نگاه علمی و یک بار نگاه عرفانی، چون ما در ساحت ظاهر هستیم و ظاهر، کثرت است؛ اما هر چه به باطن فرو رویم دیگر کثرت نیست و از این جهت نظامی نیست که در جستجوی روابط باشیم. در لسان شرع نیز این دو بیان نمود دارد: از یک سو می‌فرماید:

«و ما رمیت اذ رمیت ولكلّ الله رمی»<sup>۵</sup> و از سوی دیگر می‌فرماید: «كلّ نفس بما كسبت رهينة»<sup>۶</sup>. این نگاه تشکیکی عالم به معلوم که در نظرات ملاصدرا به چشم می‌خورد، در دیدگاه استاد مطهری که تاکنون با جدیت تمام، موافق با نظریه تشکیک و علیت به معنای دوگانگی استدلال می‌کرد، با تفحص در برخی دیگر از آثار وی مشاهده می‌شود؛ به گونه‌ای که او سخنان قبلی خود را به صراحت اظهارات یک فیلسوف متعارف معرفی می‌کند: معمولاً در مشرب فلسفی رسمی همان‌طور که برای سایر اشیا، وجودی اثبات می‌کنیم، برای او نیز وجودی اثبات می‌کنیم؛ با این تفاوت که وجود او قائم به ذات و ازلی و ابدی است، اما وجود سایر اشیا قائم به او و ناشی از او و محدود است؛ در حالی که در حقیقت وجود تفاوتی میان ذات واجب و سایر اشیا نیست. اما بنا بر مشرب عرفانی و حکمت متعالیه صدرایی که با برهان قویم تأیید شده است، وجود اشیا نسبت به عدم، وجود است، اما نسبت به ذات باری لاوجود است و نسبت به ذات او از قبیل سایه و صاحب سایه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۰۶)، زیرا تحقیقی که صدرالمآلهین در باب اصالت حقیقت وجود در تحقق و جعل انجام داد، منتهی به این مطلب شد که در علیت حقیقی اگر قائل به سه امر گیرنده، دهنده و نسبت میان آن دو باشیم، خطایی محض را مرتکب شده‌ایم. این کثرت را ذهن ما می‌سازد؛ زیرا وقتی اثبات شد که حقیقت معلول عین اضافه به علت است و اشراق شده عین اشراق است؛ پس معلول جلوه‌ای از جلوات علت است و اسمی از اسماء او. پس بازگشت علیت الهی به تشآن است و همینجاست که نزاع بین فیلسوف و عارف از میان بر می‌خیزد (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۴۶). سرانجام استاد مطهری به

الشیء الیه افتقرا فعله و الشئی معلولا یری (سبزواری، ۱۴۱۳: ۴۰۵).

۲- شایان ذکر است که علامه این قاعده را در اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۹۳ به صورت «هر معلولی نیازمند علت است» بیان می‌دارد و در ص ۲۰۰ به صورت «ممکن باید علتی داشته باشد» به کار می‌گیرد. نیز در ص ۱۲۶ به صورت هر حادثه علتی دارد. شاید بتوان گفت دلیل امر، این است که اساسا تقسیم ثلاثی قضایا به تحلیلی و ترکیبی و تألیفی ماتقدم، که بعد از کانت محل بحث گردید و در بیانات متفکرین اسلامی معاصر نیز اظهاراتی مشاهده می‌شود؛ مطمح نظر کسانی چون علامه طباطبایی نبوده است.

۳- لازم است تأکید شود که یکی از اهداف مهم این پژوهش از نشان دادن این اختلاف نظرات فلاسفه معاصر، بیان عمق مسأله و پیچیدگی‌های موجود در آن است که باب پژوهش را برای محققان گشوده می‌گذارد.

۴- سوره حجر، آیه ۲۲

۵- سوره انفال، آیه ۱۷

۶- سوره مدثر، آیه ۳۸

#### منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، مع الشرح للمحقق طوسی، [بی جا]: دفتر نشر الکتاب.
- ۲- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶). *حدود*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: سروش.
- ۳- ابن منظورالافریقی. (۱۳۶۳). *لسان العرب*، ج ۱۱، قم: نشرالادب الحوزه.
- ۴- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۵۱). *منتخباتی از آثار*

صراحت می‌گوید: از نظر عامه مردم و حتی اهل فکر و فلسفه معمولی دلالت جهان بر ذات حق از نوع دلالت مصنوع‌های معمولی بر صانع آنهاست، اما از نظر عرفان و حکمت متعالیه و کسانی که مسائل وجود را چنانکه که باید ادراک کرده‌اند، مخلوقات عین ظهور و نمایش خداوندند، نه چیزهایی که ظاهر کننده خداوند باشند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۱۰).

استاد مطهری آنگاه که در مقام اثبات جایگاه علم و فلسفه است، با دلایل متقن فلسفی به استحکام این اصول و فروع می‌پردازد و رابطه خدا و خلق را در نظام تشکیکی مطرح می‌کند، اما در آثار متأخر خویش بر این نظر است که اگر خداوند در رأس سلسله علل و در ردیف یکی از عوامل جهان واقع شود، در زمره مخلوقات محسوب می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۲).

بنابراین، نوع ذهن و درجات معرفت و حضور آن و نوع نگاه آن به عین، عین را از خصوصیت وجود و لاجود برخوردار می‌کند. نکته‌ای که بر این اساس در پایان قابل ذکر است، این است که: حال که در نظام صدرایی ذهن و عین تا به این اندازه با یکدیگر هماهنگ عمل می‌کنند؛ چگونگی و فرایند این عملکرد در مراحل مختلف، فرصت‌هایی جدی برای پژوهش را فراهم می‌آورد.

#### پی نوشت‌ها

- ۱- البته، برخی از متفکران معاصر نظیر استاد جوادی آملی (۱۳۸۲، بخش دوم از جلد دوم: ۳۱۷) پیرامون این تعاریف فلاسفه می‌گویند: این تعریف که از وجود آن وجود شیء دیگر حاصل می‌شود، تعریف دوری است، زیرا حصول نحوه‌ای از صدور است و صدور معنای علیت دارد. حکیم سبزواری برای گریز از این اشکال علیت را چنین تعریف می‌کند: ان الذی

- حکمای الهی، تهران: انستیتو ایران و فرانسه؛ پژوهش‌های علمی در ایران.
- ۵- بزرگمهر، منوچهر. (۱۳۶۲). فلسفه نظری، ج ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۶- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر. (۱۳۴۴). الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام، با مقدمه و حواشی و تعلیقات و ترجمه النکة الاعتقادیة شیخ مفید در عقاید امامیه اثنی عشریه، به خامه و اهتمام محمد جواد مشکور، تهران: امیرکبیر.
- ۷- جبران، مسعود. (۱۳۷۶). الرائد، ترجمه رضا انزابی نژاد، ج دوم، مؤسسه چاپ و انتشارات.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). ریحیق مختوم، بخش‌های دوم و سوم و چهارم از جلد دوم، قم: اسراء.
- ۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد، تهران: الزهرا.
- ۱۰- حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۳۸۶). شرح منظومه السبزواری، قم: دارالقرآن الحکیم.
- ۱۱- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۶). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، صححه و قدّم له و علّق علیه الاستاذ حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۲- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۵۹). نقد المحصل، باهتمام عبداللهورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران.
- ۱۳- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج سوم و پنجم، قم: صدرا.
- ۱۴- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۴). نهایة الحکمة، صححه و علّقه: عباس علی الزارعی السبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۱۵- سبزواری، ملاهادی. (۱۴۱۳). شرح المنظومه، علّق علیه حسن حسن زاده آملی، [بی جا]: نشر ناب.
- ۱۶- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ۱۹۸۱ و دو جلد ۲ و ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۱۷- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیة قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم.
- ۱۸- \_\_\_\_\_ . (۱۳۴۰). مشاعر، ترجمه و توضیح غلامحسین آهنی، دانشکده ادبیات اصفهان، ربانی.
- ۱۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۰). المبدأ والمعاد، قدّمه و صححه الاستاد جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۰- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۶). شرح الاصول الکافی، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۱- الصدر، محمد باقر. (۱۹۷۲). الاسس المنطقیة للاستقراء، بیروت: دارالفکر.
- ۲۲- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مقالات فلسفی، تهران: الزهرا، چاپ هشتم.
- ۲۳- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۹). درس‌های الهیات شفا، ج اول، حکمت.
- ۲۴- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳). کلیات علوم اسلامی، ج اول، قم: صدرا.
- ۲۵- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۳). دروس فلسفه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۴۰-۲۷

## زندگی به مثابه معنا (بررسی معنای زندگی در آیین ذن و مقایسه آن با ادیان خداپاوار)

ندا خوشقانی\* امیرعباس علیزمانی\*\*

### چکیده

در میان دیدگاه‌های فرا طبیعت‌گرا و طبیعت‌گرا، که معنای زندگی را یا در امری فراتر و متعال از زندگی می‌یابند یا در درون زندگی، دیدگاه ذن دیدگاهی منحصر به فرد است؛ چراکه مطابق دیدگاه ذن، زندگی خود به مثابه معنای زندگی است. هنگامی که انسان بتواند بی‌تکلف و آزادانه و طبیعی زندگی کند، به غایت و معنای زندگی نائل می‌گردد. در این سطح است که از هر دویینی و آشفته‌گی ذهنی رها گشته، به نجات دست می‌یابد. بنا به دیدگاه ذن، انسان در بی‌کنشی است که می‌تواند به نجات دست یابد، زیرا هر فکر، واکنش، تحلیل، پرورش، قصد و آهنگی موجب دوگانه‌انگاری در امور می‌شود و انسان را به رنج دچار می‌سازد. در حالی که ذن به زندگی طبیعی و آزادانه تأکید می‌کند، در ادیان خدا باور معنا به موجودی متعالی باز می‌گردد که به انسان طرحی برای زیستن و زندگی معنادار ارائه می‌دهد. نگرش ذن با وجود نکات جالب توجهی که در میان سایر مکاتب دارد، در عین حال، دارای ابهامات، تناقضات درونی، مشکلات اخلاقی و اجتماعی خاصی است که پذیرش کامل این دیدگاه را به خصوص در مقایسه با ادیان الهی دشوار می‌نماید.

### واژه‌های کلیدی

معنای زندگی، دیدگاه‌های فراطبیعت‌گرا و طبیعت‌گرا، زندگی طبیعی، ذن، ادیان خداپاوار، رنج.

## مقدمه

گرچه پرداختن به معنای زندگی، به عنوان مبحثی مستقل و مهم در فلسفه تحلیلی سابقه‌ای بیش از پنجاه سال ندارد، ادیان، مکاتب و چهره‌های بزرگی همواره طی تاریخ به این سؤال که چه چیزی زندگی را معنادار می‌کند، پاسخ داده‌اند. در عصر حاضر، اکثر فیلسوفان تحلیلی نیز به این پرسش پرداخته و در بحث معنای زندگی در بادی امر در پی ایضاح مفهوم معنا و زندگی برآمده‌اند و غالباً معنا را در عبارت «معنای زندگی» به یکی از این دو صورت تفسیر کرده‌اند: «معنا به معنای هدف زندگی» و «معنا به معنای ارزش زندگی» یا «فایده و کارکرد زندگی» (ملکیان، ش ۲۳: ۱۸-۲۷). در واقع، در پاسخ به این پرسش که زندگی معنادار چگونه زندگی‌ای است، می‌توان گفت که زندگی معنادار زندگی‌ای است که فرد به اهداف با ارزش و مبتنی بر اختیارش نائل شود که در عین حال، می‌تواند اخلاقمند، سعادتمند و رضایت بخش نیز باشند، ولی ضرورتاً مرادف با اخلاق، سعادت، شادی و درستی نباشند؛ برای مثال، یک کشف علمی می‌تواند برای کسی معنادار و دارای غایتی با ارزش باشد ولی ربطی به اخلاق نداشته باشد؛ یا زندگی فردی با فدا کردن خود برای رفاه شخصی دیگر معنادار باشد، ولی ضرورتاً مایه شادی و آسایش خود او نباشد (Metz, 2007). البته، برخی از متفکران تنها معنایی را برای زندگی یک فرد دارای ارزش ذاتی دانسته‌اند که امری متعالی باشد؛ چنانکه ویتکنشتاین در این باره می‌گوید: «تنها امری متعالی می‌تواند به زندگی انسان معنا ببخشد» (Wittgenstein, 1961:149). نگاه دینی (ادیان خداپاور) به بحث معنای زندگی نیز چنین است. در

این شیوه نگاه، غایت نهایی انسان باید هماهنگ با غایت خدا باشد تا انسان به معنای زندگی دست پیدا کند. ایشان در پرداختن به زندگی نیز در عبارت «معنای زندگی» طلب معنا را مستلزم نوعی فراتر رفتن از زندگی هر روزی دانسته‌اند و جستجوی معنا را در سطحی فراتر از سطوح ابتدایی، و لایه‌های اولیه زندگی تکراری و معطوف به برآوردن غرایز طبیعی اذعان نموده‌اند (علیزمانی، ش ۱: ۶۹). واضح است که این تحلیل از معنای زندگی با دیدگاه‌های فرا طبیعت‌گرایانه سازگار است که مطابق آن معنا در زندگی باید از طریق ارتباطی خاص با عالمی روحانی ایجاد شود. در این دیدگاه اگر خدا یا ساحتی روحانی وجود نداشته باشد، زندگی بی‌معناست. چنانکه در ادیان خداپاور مشهود است که زندگی کسی با معنادارترین و بهترین زندگی است که آن شیوه زیستن از سوی خداوند یا موجودی روحانی تعیین شده باشد (Metz, 2007). جان هیک، فیلسوف دین معاصر، تحلیل جالبی از خوشبینی موجود در هستی‌شناسی ادیان ارایه می‌دهد که به خوبی معناداری زندگی دیندارانه را حتی در برخورد با وجوه تراژیک زندگی نیز بازگو می‌سازد. او بیان می‌کند که گرچه هستی و انسان مغلوب گرفتاری‌ها، رنج‌ها، شرور، گناهان و غیره است، در کنار این امور بدبینانه دیدگاهی بسیار خوشبینانه به انسان ارایه می‌شود که زندگی و رنج‌های آن را با توجه به آن امور معنادار می‌سازد؛ اموری از قبیل لطف و رحمت الهی، ملکوت، بهشت، تائو، نیروانا و از این دست (هیک، ش ۳ و ۴: ۲۵۲). برای مثال، هنگامی که فرد در برابر بی‌معنایی مرگ و نافرجامی محض قرار می‌گیرد، دین به او وعده بهشت و نیروانا و ملکوت را می‌دهد.

به عبارتی، برای دیندار هر چیزی اعم از لذت‌ها، رنج‌ها، برخورداری‌ها و حتی نابرابری‌ها در دنیا معنادار گردیده است و او این معناداری را، نه با اثبات و استدلال منطقی آنها، که با نگاه مثبت و خوشبینانه<sup>۱</sup> دینی خویش می‌پذیرد؛ چرا که دین برای مؤمن همچون یک فلسفه نظام‌مند نیست که درصدد اثبات منطقی و نظام‌مندانه گزاره‌های خود باشد. البته، خوشبینی یک دیندار، برای مثال یک دیندار مسیحی، با تئوری خوشبینی<sup>۲</sup> متفاوت است. مسیحی خوشبین است، ولی تئوریست نیست، برای او خدا سراسر عشق است و هیچ نیرویی - خواه خیر، خواه شر - یارای مقاومت در برابر این عشق را ندارد. گویی همه چیز با این عشق معنادار، ارزشمند و غایتمند می‌گردد (Kilpatrick, v12:7).

اگرچه بیشتر ادیان در معناداری زندگی به دیدگاه فراطبیعت‌گرایانه نزدیکند و زندگی را به مثابه مسیر یا وسیله‌ای برای رسیدن به غایت و معنایی متعال در نظر می‌گیرند، در مقابل این دیدگاه نظریات طبیعت‌گرایانه‌ای نیز وجود دارد که در آنها معنا می‌تواند در همین زندگی طبیعی و همگام با طبیعت فراهم شود، نه در جستجوی معنایی فراتر و حتی خارج از زندگی طبیعی. مطابق این دیدگاه، حتی اگر قلمرو روحانی‌ای وجود نداشته باشد، معنا در زندگی و همگام با طبیعت ممکن است (Metz, 2007). برای مثال، رسیدن به موفقیت‌های در کار و تحصیل به زندگی انسان معنا می‌دهد، ولی در عین حال فراتر از طبیعت و زندگی نیست، بلکه جرئی از همین زندگی است.

اما گذشته از این دو دیدگاه در باب معناداری زندگی، دیدگاه دیگری در میان مکاتب دینی وجود دارد که خود زندگی و زیستن را به مثابه معنای زندگی تلقی می‌کند؛ نه در جستجوی معنایی متعالی و خارج از زندگی عادی است و نه اینکه به دنبال معنایی خاص در زندگی است، بلکه زیستن و زندگی خودجوش و طبیعی به خودی خود برای آن به مثابه هدف و معنای زندگی است. در واقع، می‌توان گفت درحالی‌که نظریه فراطبیعت‌گرایی به دنبال معنای زندگی<sup>۳</sup> یا معنایی فراتر از زندگی است، و دیدگاه طبیعت‌گرا به دنبال معنا در زندگی<sup>۴</sup> است، باید گفت در دیدگاه ذن زندگی، خود به مثابه معنای زندگی<sup>۵</sup> است. به عقیده مکتب چه‌آن یا ذن - که خود یکی از شاخه‌های مهم بودیسم مه‌ایانه و در عین حال بسیار متأثر از مکاتب طبیعت‌گرای چینی چون تائویسم است - زندگی ذاتاً ارزشمند است و تنها کسی که همچون طبیعت خود در مسیر زندگی عادی و بی‌تکلف حرکت کند، حقیقتاً به معنای واقعی زندگی، که همانا خیری نهایی است، دست یافته است.

در بودیسم و مکاتب آن، از جمله ذن، معنا به خالق متعال باز نمی‌گردد، چون اساساً بودا با خدایان و نظام متافیزیکی ایشان کاری ندارد و آنچه می‌گوید با انسان و نجات وی سروکار دارد، ولی این بدان معنا نیست که بودیسم هدف و معنایی ارزشمند در زندگی نداشته باشد. معنا، هدف و غایت زندگی در بودیسم نجات از رنج است که در هر یک از مکاتب آن

<sup>3</sup> meaning of life

<sup>4</sup> meaning in life

<sup>5</sup> life as meaning of life

<sup>1</sup> optimistic view

<sup>2</sup> optimism

به‌گونه‌ای خاص حاصل می‌شود. پرداختن به نحوه نجات، اشراق و آرامش در ذن که معنا، هدف و غایت زندگی در ذن است، در این مجال خواهد بود. همچنین، مقایسه در باب معنای زندگی میان مکتب انسان محوری، همچون ذن با ادیان خداباور ابعاد مهمی از بحث معنای زندگی را در آنها روشن می‌سازد.

گرچه هدف آن نیست که مکتب ذن و مبانی فکری آن کاملاً بیان شود، ولی برای ورود به بحث ضروری است تا مختصری از نظام اندیشه آن بیان گردد.

### نظام اندیشه ذن

ذن شاخه‌ای از بودیسم مه‌ایانه است که البته بسیار از تائویسم چینی نیز متأثر بوده است. ذن همچون سایر مکاتب بودایی در خطوط کلی بودیسم - همچون سمساره، نیاز به رهایی (موکشه)، وفاداری به بودا و نظام سنگهه - بودایی است. در واقع، ذن نیز مانند بودا در هستی‌شناسی خود به چرخه زادمرگ یا سمساره باور دارد و نیز مهمترین هدفش رهایی از این رنج مکرر تولد و مرگ است؛ همچنین، این مکتب مانند بودا با متافیزیک کاری ندارد. در بودیسم تنها رنج (یا دوکه)<sup>۱</sup> اصلی‌ترین آموزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، و نجات‌شناسی را تشکیل می‌دهد و سایر مفاهیم و مصادیق را حول خود مطرح می‌سازد. از این‌رو، مبنای همه مکاتب بودیسم مواجهه با «واقعیت رنج» و تبیین آن، و هدف همه آنها «نجات و رهایی از رنج» یا نجات‌بخشی است. با وجود این، تفاوت‌های قابل توجهی نیز میان شاخه‌های مختلف بودیسم از حیث

آموزه رنج، نجات از رنج و راه نجات از آن وجود دارد که آنها را از هم تا حدی متمایز می‌سازد. در واقع، بودا و مکاتب مختلف آن به‌جای بحث درباره مسائل متافیزیک کوشیده‌اند انسان‌ها را با مهمترین پرسش‌ها آگاه سازند: سؤال‌هایی درخصوص رنج، اندوه، چیرستی آن و راه‌های پایان‌بخشیدن بدان (چاترجی، ۱۳۸۴: ۲۶۸).

مهم‌ترین پرسش در ادیان انسان‌محوری چون بودیسم، پرسش از غایت و معنای رنج است. از آنجا که این مکتب به خالق متعال باور ندارد، لذا رنج‌های آدمی را نیز خارج از وجود خود انسان نمی‌یابد و به موجود دیگری نسبت نمی‌دهد؛ برخلاف ادیان خداباور که غالباً رنج‌های انسان را دارای غایتی دانسته یا اینکه آن را وسیله تهذیب نفس و چه بسا موهبتی از جانب خداوند می‌دانند. در بودیسم عامل رنج انسان خود انسان است که با خواهش‌های خود در کرمه‌های نامتناهی گرفتار می‌گردد و در سمساره یا چرخه زادمرگ همواره رنج می‌کشد. از این‌رو، رنج‌ها در بودیسم معنا، مقصود و کارکردی ندارند. آنچه در آن غایت و هدف محسوب می‌گردد، تنها یافتن راهی برای رهایی از رنج و آشفستگی‌هاست. در واقع، معناداری زندگی برای بودیسم، نه در معنا بخشیدن به زندگی و رنج‌های آن، که در یافتن راهی برای رهایی و نجات از رنج است. اگرچه خدایی خالق و متعال در بودیسم وجود ندارد، ولی سطحی متعال چون نیروانا (به‌ویژه در تراواده)، شونیاتا یا تهیگی (به‌ویژه در مه‌ایانه) و ووسین یا نه-ذهن (در ذن) برای انسان بودایی مطرح است. در بودیسم - به‌خصوص در سنت تراواده آن - پرستش خدایی متعال و خالق در زندگی انسان وجود ندارد. در

<sup>۱</sup>dukkha



چیزهای دیگر شناخته و تشخیص داده می‌شود؛ در اینجا ذهن واقعیتی برای هر یک از شناسه‌ها در نظر گرفته، آن را هویتی مستقل و مجزا از غیر فرض می‌کند (Izutsu, 1382:12). این سطح از ذهن در علوم، منطق، فلسفه، دین و حتی عرفان (در معنای غربی آن) نیز نمود می‌یابد، از این‌رو ذن هیچ یک از اینها نیست. سوزوکی به زیبایی تفاوت شناسایی علمی و شناسایی ذن را چنین بیان می‌دارد:

«آن‌گاه که طریق علمی به نیستی می‌کشاند و شیء را با موشکافی قربانی کرده، اجزا را دوباره کنار هم می‌گذارد و سعی در تجدید حیات بدن طبیعت می‌نماید- که در حقیقت فکری ناممکن است- طریق ذن به جای پاره پاره کردن زندگی به قطعات و سعی به بازگرداندن حیات به وسیله نیروی مغز یا به هم چسبانیدن قطعات پاره شده در ذهنیت، زندگی را همان‌گونه‌ای که هست می‌شناسد. طریق ذن زندگی را به شکل زندگی حفظ کرده، قیچی جراحی هرگز لمسش نمی‌کند» (سوزوکی، ۱۳۶۲: ۲۰ و ۴۰).

در واقع، علوم درحالی‌که برای شناختن یک چیز اولاً خود را جدای از شناسه دانسته، ثانیاً به تجزیه شناسه برای پی‌بردن به ماهیت آن دست می‌زند، ذن از سوی، بین خود به‌عنوان شناسه‌گر و شیء به‌عنوان شناسه تمیزی قائل نیست و از سوی دیگر، برای شناخت آن هرگونه تفکر، استدلال، تحلیل و تجزیه را کنار می‌نهد و شیء را همان‌گونه که هست، می‌پذیرد و شناسایی می‌کند. علاوه بر این، ذن مخالف منطق است. در منطق نیز تضادها بین عین و ذهن فراوان است و از پس آن کوشش و رنج دوچندان می‌گردد. منطق به خود، آگاه است و هر آنچه به خود آگاه است، غیریتی برای امور، خارج از خود قائل است،

بودیسم عوالم زیادی وجود دارد که در آن حیوان و انسان محکوم به تحمل رنج هستند و در نظام کره‌ای و زادمرگ به صورت انسان، حیوان، ارواح و خدایان تولدی دوباره می‌یابند. ممکن است فعالیت‌های اجتماعی به زندگی آنها معنا ببخشد، ولی در نهایت نیروانا و نجات از رنج اصلی‌ترین معنای زندگی بودیسم و همه مکاتب آن است (ward, 2000:21; Smart, 2000:33).

### عامل رنج‌های انسان از دیدگاه ذن

رنج خود یکی از وجوه زندگی انسان‌هاست و در بحث معنای زندگی نیز همواره این پرسش مطرح است که آیا زندگی با همه رنج‌هایش ارزش زیستن دارد یا خیر؟ اینک پرسش اینجاست که از نگاه ذن رنج چگونه در زندگی مطرح است و ذن با رنج‌های آدمی چگونه مواجهه می‌کند؟ ذن مهمترین علت گرفتاری و رنج انسان را همانا در جدایی و تضادانگاری ذهن آدمی می‌داند که دائماً درصدد است حدود و ثغور بین خود و هستی و بین اشیای آن را مشخص کرده، برای آنها جوهر و خودبودی قائل گردد. اصطلاح چینی فن‌پیه<sup>۱</sup> و ویکالپه<sup>۲</sup> سانسکریت به معنای تنوع و گوناگونی به کار می‌رود. مقصود از آن تمیز و دانش تحلیلی است؛ یعنی فهم و بحثی نسبی که ما در ارتباطات روزمره‌مان و نیز در تفکر نظری‌مان به کار می‌بریم؛ این شناخت در برابر پرگیا- که شناخت بی‌تمیز است- قرار می‌گیرد (سوزوکی، ۱۳۸۳: ۵۹). در سطح ویکالپه ذهن، برای مثال یک سیب، با متمایز کردن و جدا ساختن آن از

<sup>۱</sup>fen-pieh

<sup>۲</sup>vikalpa

مادامی که انسان خودانگیخته و طبیعی همچون طبیعت زندگی کند، دچار رنج نخواهد شد.

### زندگی، معنای زندگی ذن

در آغاز گفتیم که در پرسش از معنای زندگی گاه معنا را با موجود غایی مرتبط دانسته‌اند، گاه آن را به اهداف و ارزش‌های جزئی در زندگی تقلیل داده‌اند و در کنار این دو نگاه به معناداری زندگی، خود زیستن و زندگی کردن را معنای زندگی دانسته‌اند که این معنای اخیر دیدگاه ذن را بازگو می‌سازد.

همچنین، بیان شد که ذن گرفتاری و رنج انسان را در ذهن دویین، پرتکلف و منطقی وی می‌بیند و راه نجات از این دوانگاری را، راه طبیعی بودن و بی‌غرضی آدمی در کنش و عمل می‌داند؛ همان‌گونه که در شش دستور تیلوپا (۹۸۹-۱۰۶۹)، یکی از اساتید بزرگ بودیسم تئریک، نیز یافت می‌شود: «نه فکر، نه واکنش، نه تحلیل، نه پرورش، نه قصد و نه آهنگ؛ بگذار خود جایگزین و برقرار شود» (واتس، ۲۵۳۶: ۱۰۸). همه اینها برای آن است که هیچ جایی برای دوانگاری نماند و ایجاب این موارد همه بذر تمیز را در وجود انسان می‌کارند. این سلبیات در اندیشه و عمل آدمی، به آموزه وو-وی در تائویسم، به‌عنوان یکی از مهمترین آموزه‌ها در کنار مفهوم تائو، شبیه است. Wu یعنی نه یا هیچ و wei یعنی کار، ساختن، انجام دادن، کوشش و کشمکش، تقلا یا اشتغال (واتس، ۲۵۳۶: ۳۱). وو-وی به همان معنایی که تیلوپا بیان کرده بود، اشاره دارد و بازتاب ذهن بی‌کنش و بی‌غرض آدمی است که آدمی را به فراسوی هر تضادی رهنمون می‌گردد. در واقع، مادامی که زندگی وجهی از تقلا، نزاع و ستیز است،

درحالی که ذن می‌خواهد زندگی از درون زیسته شود و غیریت و تضادی در این میان نباشد. در واقع، ذن می‌اندیشد که ما بنده واژگان و منطقییم و تا آن‌گاه که بدین‌سان در بند باشیم، بیچاره و دستخوش رنجی ناگفته‌ایم، ولی اگر بخواهیم چیزی ببینیم که به راستی شایسته شناختن باشد که ما را به سعادت هدایت کند، باید بکوشیم تا یکباره خود را از همه شرطها آزاد کنیم (سوزوکی، b، ۱۳۸۳: ۴۵)؛ و نیز پاشایی، بی تا: ۲۴ و ۲۰). همچنین، ذن عرفان به معنای غربی آن نیز نیست؛ چرا که در این عرفانها مفاهیمی چون جذب، استغراق، همان شدن و اتحاد، و... از یک مفهوم دوگانه‌گرای زندگی و جهان مشتق می‌شوند، در حالی که ذن هیچ یک از اینها نیست. ذن دین هم نیست. در عرصه دین، انسان که ترکیبی از خدا و طبیعت است در چالش میان این دو قرار می‌گیرد و در اینجا نیز دچار درگیری میان این دو نیرو برای تفوق یکی بر دیگری است و اینچنین دچار آشفتگی و تضاد می‌گردد (Suzuki, 1956:232).

پس به راستی ذن چیست؟ ذن، ذن است؛ طریقتی برای انسان است که راه‌هایی او را از آشفتگی‌ها، که از ذهن دویین وی نشأت می‌گیرد، در زندگی بی‌تمیز و خودجوش می‌بیند. با این اوصاف، می‌توان فهمید که زندگی تا چه اندازه برای ذن اهمیت دارد. ذن به دنبال امری فراتر از زندگی عادی و طبیعی نیست و عمیق‌ترین هدف و معنا را در آن می‌یابد، چرا که از دیدگاه آن تمام رنج‌ها ناشی از زندگی پرتکلف و تمییزانگار بین شناسه و شناسه‌گر است. انسان تنها باید آزادانه بدون هیچ تحلیل و توجیهی زندگی کند، چرا که زندگی سخت و رنج‌های آدمی از همین تفکیک‌ها و تحلیل‌های عقلانی و منطقی است.

نمی‌تواند چیزی جز رنج باشد. آدمی باید با همه امور به‌گونه‌ای مواجه شود همچون احساسی که از گرمای آتش و سرمای یخ دارد، بی‌غرض، بی‌اندیشه، بی‌تحلیل و خودبه‌خود. اینجاست که ذن‌رین می‌گوید: «کوهستان‌های کبود خود به خود کوهستان‌های کبودند، ابرهای سفید خود به خود ابرهای سفیدند...» (واتس، ۲۵۳۶: ۱۷۶). در واقع، بی‌هیچ تکلفی و در سادگی تمام آنها را آن‌گونه که هستند می‌بیند.

ذن درصدد است آدمی را از هر قیدی رها سازد و به او در کنشش آزادی بخشد. در طریق ذن نباید هیچ‌گونه نشانی از تکلف و احساس رنج وجود داشته باشد. به محض اینکه اندک نشانه‌ای از تکلف و تصنع در روال زندگی دیده شود، دیگر عامل به آن یک موجود آزاد تلقی نخواهد شد. **هدف ذن حفظ نیروی حیاتی، آزادی ذاتی و از همه بالاتر، کمال در موجودیت انسان است؛ همان‌گونه که هست، نه آن‌گونه که از او می‌خواهند باشد.** به عبارت دیگر، ذن می‌خواهد از درون زندگی کند نه اینکه اسیر قواعد و قوانین شود. او می‌خواهد قوانین و مقررات خود را داشته باشد (Suzuki, 1956:15)؛ سوزوکی b، ۱۳۸۳: ۸۷ و ۵۱).

بسیاری از اقوال، داستان‌ها و کوآن‌های<sup>۱</sup> ذن نیز به همین طریق آزادانه و طبیعی دلالت دارد. برای مثال، راهبی روزی از استاد خود پرسید: «آیا سگ هم طبیعت بودایی دارد». استاد در پاسخ او می‌گوید: «وو». آن‌طور که سوزوکی می‌گوید این وو به سادگی همان وو است و این در حقیقت همان جوابی است که سگ می‌توانسته به این سؤال بدهد (سوزوکی a، ۱۳۸۳: ۲۲). در واقع، راهب در طبیعی‌ترین حالت پاسخی را به شاگرد داد که یک سگ در برابر او این

کار را می‌کرد؛ بی‌غرض و کاملاً طبیعی. در این طبیعی عمل کردن و خودبه‌خودی کنش و اندیشه ذن، داستان دیگری نقل می‌کنند که راهبی از ذن، پس از شنیدن خبر مرگ یکی بستگانش، گریه سر داد. هنگامی که یکی از شاگردان پیروش اعتراض کرد که نشان دادن این چنین تعلق‌خاطر زیننده یک راهب نیست، پاسخ داد: «احمق مباش! من گریه می‌کنم، چون که می‌خواهم گریه کنم» (واتس، ۲۵۳۶: ۱۷۶). در واقع، اگر از روی غرض و هدفی جلوی عواطف خود را می‌گرفت، گرفتار تصنع شده بود و از راه ذن بازمی‌ماند.

نگاه ذن به رنج‌ها نیز، که از ذهن تمییزین وی نشأت می‌گیرد، نگاهی پذیرنده است، نه نگاهی پردازنده؛ چه زندگی را آن‌گونه که هست می‌پذیرد با همه رنج‌ها و لذت‌های آن. به عقیده ذن، رهایی و نجات آدمی از ذهن تضادین، که به آشفتگی و پریشان‌خاطری وی می‌انجامد، در سازشی بی‌کنش (wu-wei) با جهان و رنج‌های برخاسته از آن است. در واقع لازم نیست امری از بیرون به رنج‌ها معنا و ارزش ببخشد، بلکه زیستن با همه رنج‌ها و خوشی‌های آن معنای زندگی ذن را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت ذن در زندگی روحیه پذیرندگی دارد و نه روحیه‌ای تدافعی برای مبارزه با سختی‌ها و رنج‌ها. و بر این باور است که رهایی تنها در این پذیرندگی و خودجوشی در زندگی اتفاق می‌افتد. برای انسان ذن که از هر دویینی و پیچیدگی کنار رفته است (و به ووسین یا نه-ذهن رسیده است)، جایی برای کرمه‌ها و رنج برخاسته از آنها وجود ندارد. در این باره، شن‌هوویی یکی از اساتید ذن می‌گوید: «نزد کسانی که نه-ذهن را می‌بینند، کرمه از عمل باز می‌ماند»

(سوزوکی، a، ۱۳۸۳: ۷۲) چراکه در نه-ذهن هیچ ذهن دوبین، متکلف و غیرطبیعی در انسان ذن فعال نیست که کرمه و به دنبال آن رنج را فراهم آورد.

### جایگاه اخلاق در نظام ذن

مسئله آنجاست که اگر زندگی آزادانه و طبیعی غایت زندگی معنادار باشد، اخلاق چه جایگاهی دارد. اگر بنا به دیدگاه ذن برای رسیدن به رهایی از ذهن دوبین، که عامل رنج و کرمه سازی است، باید طبیعی و خودجوش عمل کرد، چه چیز اخلاقمندی را در میان افراد تضمین می‌کند. به راستی چه چیز اخلاق را در برابر این سخن دون‌هوانگ تضمین می‌کند: «مانند زنبوری که شهد گل را می‌مکد، مثل گنجشکی که دانه می‌چیند، مثل گاوی که از حبوبات تغذیه می‌کند، به کردار اسبی که در دشت می‌چرد، چون دلتان از فکر تملک شخصی آزاد باشد، همه چیز برایتان به خوبی می‌گذرد. اما تا فکر «از من» و «از تو» در دلتان پیدا شود، شما برده کرمه‌تان می‌شوید» (همان: ۱۲۹). مقصود او این است که طبیعت این گونه عمل می‌کند: خودانگیخته و بی‌غرض، و ذن از انسان می‌خواهد تا همچون سایر موجودات طبیعت زندگی کند. در واقع، انسان نیز باید به طبیعت باز گردد و همچون آن عمل کند، نه بر اساس قوانین مقید اخلاقی و اجتماعی‌ای که دیگران برای او تعیین کرده‌اند.

سوزوکی در توضیح این سخن دون‌هوانگ می‌گوید: هنگامی که دلتان سازگار با طبیعت باشد و درگیر اندیشه‌های دوبینانه نیک و بد، شایست و ناشایست، بهشت و دوزخ نباشد، شما مسؤول کارهایی که می‌کنید، نیستید و در نتیجه هیچ راهی برای کرمه‌سازی نخواهد ماند. شما مانند باد رفتار

می‌کنید و چه کسی باد را هنگامی که در مسیرش ویرانی ایجاد می‌کند، سرزنش می‌کند. البته، این نحوه از رفتار زمانی مخرب می‌شود که در اجتماعی زندگی کنیم که سایرین به این نحو زندگی نمی‌کنند و گرفتار شروط و قوانین اخلاقی‌اند (همان: ۱۳۰). ذن معتقد است که انسان‌ها تنها مطابق سرشت طبیعی خود عمل کنند و هنگامی که ذهنشان را تنها بگذارند تا کارشان را از راه طبیعی و آزادانه انجام دهند، شروع کرده‌اند به نوع خاصی از خوبی و پرهیزکاری یا نیرو، که در تائویسم ت (te) نامیده می‌شود، اما این، آن خوبی و پرهیزکاری به مفهوم جاری و متداول راستی و درستی اخلاقی نیست. ت نیز خوبی و پرهیزکاری بی‌پیرایه و بی‌تکلف یا خودانگیخته است که نمی‌تواند پرورش یافته یا تقلیدی از روش‌های سنجیده و عمدی باشد؛ یعنی فرد با عمل کردن بر اساس ذهن بی‌پیرایه و بی‌تکلف خود رفتار و اخلاقی نیز به‌گونه‌ای بی‌پیرایه و پرهیزکارانه و مطابق سرشت حقیقی‌اش گشته و طریق خوبی و پرهیزکاری را (نه اکتسابی، بلکه به‌طور طبیعی) پیش خواهد برد (در این باره نک: واتس، ۲۳۵۶: ۳۹؛ لو، ۱۳۷۸: ۲-۹۱؛ و نیز kohn, v4: 2172-5).

در مورد ابهامات و دشواری‌های اخلاقی دیدگاه ذن در ملاحظه انتقادی بیشتر تأمل خواهیم کرد.

### ذن و اشراق در زندگی عادی

بخشی از معناداری زندگی در ذن به اشراق و روشنی‌یافتگی مربوط است، اما در دیدگاه عرفانی ذن حتی اشراق و روشنی‌یافتگی (ساتوری) نیز در زندگی روزمره اتفاق خواهد افتاد، نه در سطحی ماورایی یا جهانی دیگر. یاسوتانی، از اساتید بزرگ ذن هدف ذن را در سه چیز معرفی می‌کند: ۱. گسترش قدرت

تمرکز؛ ۲. برانگیختن ساتوری؛ ۳. ملموس ساختن ذن و واقعیت بخشیدن به راه متعالی در زندگی روزمره. بدین ترتیب، هدف آخر همانا ملموس ساختن این مسیر در تمام زندگی و فعالیت‌های روزانه است، نه در سطحی خارج از آن (kapleau, 1967:48). تفاوت طریقت ذن را با سایر مکاتب بودایی که به اشراق دست می‌یابند، چنین می‌توان معرفی کرد: «در سایر مکاتب بودایی بیداری یا *Buddhi* به نظر کمیاب و اغلب فوق بشری می‌آید؛ چیزی که فقط پس از گذراندن زندگی‌ای بردبارانه و پرکوشش به دست می‌آید، ولی در ذن همیشه این احساس وجود دارد که بیداری چیزی کاملاً طبیعی است. چیزی است به نحوی شگفت‌انگیز واضح و آشکار که ممکن است در هر لحظه اتفاق بیفتد. چنانچه مشکلی در بین باشد، به خاطر سادگی بسیار زیاد آن است. ذن راه آموزشش نیز مستقیم است، زیرا مستقیماً اشاره می‌کند و آشکارا آن را نشان می‌دهد و بیهوده با نمادگرایی وقت را تلف نمی‌کند» (واتس، ۲۵۳۶: ۱۰۵-۱۰۶). برای ذن وصل عرفانی به معنای بازگشت است؛ یعنی باز آمدن به حالت آغازینی که از کف رفته است و از این‌رو، انسان برای اینکه همچون جانوران و گیاهان و هر چیز دیگر از مرکز زندگی کند، باید راهی را در پیش گیرد که نافی هر چیزی است که در او بیرون از مرکز قرار دارد (هریگل، ۱۳۶۹: ۱۷).

در این نقطه است که ذهن انسان از مرحله ویکالپه یا دوبینی می‌گذرد و وارد سطح نه-ذهن<sup>۱</sup> یا وو-سین می‌شود و ساتوری یا اشراق برای او حاصل می‌گردد. این سطح، سطحی از «خود خالص» است

که در بودیسم اولیه همان سطح پریگیا یا فرزانتگی نامیده می‌شد، و ذن برای آن اصطلاحاتی چون «ذات بودا»، یا صرفاً «ذهن»، «بی‌دلی»، «استاد»، «انسان خالص بدون هیچ مرتبه‌ای»، «صورت اصلی که قبل از تولد از پدر و مادرت داشته‌ای» یا تنها «آن»<sup>۲</sup> و اصطلاحاتی از این دست به کار می‌برد (Izutsu, 1967:72).

البته برای رسیدن به این نقطه؛ یعنی- بی‌تکلف زیستن و رسیدن به ساتوری یا اشراق- برخی از اساتید ذن، به خصوص در مکتب شمالی آن به روش‌هایی چون ذادن- که نحوه خاصی از مراقبه است- توجه خاصی دارند. برای مثال، مکتب سوتو به عنوان یکی از دو مکتب بزرگ ذن، برخلاف مکتب رینزایی (که بر بی‌کنشی و عدم مراقبه تأکید دارد)، بر این نوع مراقبه تدریجی توجه دارد، اما مکتب جنوبی ذن که بیش از مکتب شمالی گسترش یافت، مراقبه را نفی می‌کند و بر بی‌عملی یا وو-وی تأکید دارد؛ چرا که بر این باور است که خود عمل مراقبه زاینده و موجب تکلف و غیرطبیعی بودن است و موجب تضادبینی و آشفتگی می‌شود (در این باره نک: سوزوکی a, ۲۰: ۱۳۸۳-۲۱؛ Suzuki, 1956:157-159).

همان‌گونه که ملاحظه شد، غایت ذن نیز که همان رسیدن به اشراق و نجات است، با زندگی عجین است و تنها در بطن و متن زندگی است که می‌تواند برای سالک اتفاق بیفتد.

مقایسه دیدگاه ذن و ادیان خدامحور در باب معنای زندگی

<sup>2</sup>that/it

<sup>1</sup>no-mind

در زندگی و زیستن طبیعی اتفاق بیفتد و ثانیاً همگی مطابق زندگی طبیعی و عادی و نه در سطحی فراتر از آن باشد.

اما معناداری- همان گونه که گفته شد- در دیدگاه فراطبیعت گرایی، همچون ادیان خداباور با مکاتب انسان محوری چون بودیسم بسیار متفاوت است. آنچه در مقایسه میان مکتب ذن و ادیان الهی در باب معنای زندگی می‌توان بیان کرد، آن است که:

۱- اگر مفهوم کلیدی در بودیسم و مکاتب آن مفهوم رنج یا دوکه است که همه هستی شناسی، انسان شناسی و نجات شناسی آن حول این مفهوم می‌گردد، در ادیان خداباور مفهوم خدا کلیدواژه همه آموزه‌های این ادیان است و معنای زندگی دیندار نیز حول این مفهوم دور می‌زند.

۲- در نگرش غالب ادیانی، همچون ادیان ابراهیمی از آنجا که خداوند و افعالش لزوماً هدفدار و غایتمند است (البته، به جز نگرش‌هایی چون نگاه ایوب در عهد عتیق و اشاعره در اسلام که خداوند غایتی لزوماً در افعالش ندارد) چنین خدایی خود غایت و هدف همه مؤمنان است. تنها این خداست که ذاتاً غایتی ارزشمند و معنادار برای مومنان است و همه مؤمنان زندگی و اهداف و ارزش‌های موجود در آن را با این موجود در نظر می‌گیرند؛ برخلاف مکاتب بودایی، از جمله ذن که زندگی و معناداری آن را نه در موجودی متعال و برتر، که در نجات از رنج‌های موجود در زندگی می‌یابند.

۳- مؤمنان ادیان خداباور نیز آنچه انجام می‌دهند، اگر بنابر دستورهای خداوند و در جهت تحقق آنها باشد، زندگی‌شان به نحو مطلوبی معنادار

اینک شایسته است دیدگاه ذن و ادیان الهی را در باب معنای زندگی مقایسه کنیم و وجوه مختلف آنها را از نظر بگذرانیم. همان گونه که در تعریف معنای زندگی گفته شد، این عبارت به هدف یا ارزشی اشاره دارد که آدمی بنا بر اختیار خود در مسیر زندگی در جستجوی آن است. مؤلفه‌های اصلی معناداری در ذن را می‌توان چنین بیان کرد: الف- در ذن انسان گرفتار رنج و آشفتگی است که از ذهن دوگانه بین و تمیزدهنده او نشأت می‌گیرد و تنها راه نجات از این رنج، رهایی ذهن از هرگونه تضادبینی است؛ ب- راه رسیدن به رهایی از رنج ناشی از تضاد، طبیعی و بی تکلف زندگی کردن است، چون به قول تیلوپا هر فکر، واکنش، تحلیل، پرورش، قصد و آهنگی موجب دوگانه انگاری در امور می‌شود و انسان را به رنج مبتلا می‌کند؛ ج- هنگامی که انسان اینچنین بی تکلف و خودجوش زندگی کند، ذهن او از هر تضادی کنار می‌رود و به نقطه اشراق یا ساتوری می‌رسد؛ د- اخلاق در ذن نیز اخلاقی طبیعی است؛ به این ترتیب که هنگامی که انسان‌ها تنها مطابق سرشت طبیعی خود عمل کنند، به نوع خاصی از خوبی و پرهیزکاری یا نیرو، که در تائویسم ت (te) نامیده می‌شود، روی آورده‌اند. اما این ت خوبی و پرهیزکاری بی‌پیرایه و بی‌تکلف یا خودانگیخته است که پرورش یافته یا تقلیدی از روش‌های سنجیده و عمدی نیست؛ م- از این رو رهایی از رنج (که هدف و غایت همه مکاتب بودایی از جمله ذن است)، راه و طریقت رسیدن به رهایی و نجات، اشراق، اخلاق و همه آنچه ذن به دنبال آن است، تنها در زندگی است و از طرفی خود زندگی است، به این معنا که رهایی، نجات، اشراق، و اخلاق همه و همه اولاً باید بی تکلف و خودانگیخته

می‌خوانیم که: «پسرم، هرگاه خداوند تو را تنبیه کند، دلگیر نشو، و هرگاه اشتباهات تو را خاطرنشان سازد، دلسرد نشو، زیرا اگر تو را تأدیب می‌کند، به این علت است که دوستت دارد، و اگر تو را تنبیه می‌نماید، به این دلیل است که فرزند او هستی» (درباره غایت‌مندی رنج در عهدین نک: زروانی و خوشقانی، ۱۳۹۱).

#### نتیجه و ملاحظات انتقادی

همان گونه که ملاحظه شد، مهمترین مؤلفه معناداری در ادیان خداباور آن است که خدایی وجود دارد که طرحی برای زندگی بشر فراهم آورده است و انسان بر اساس آن و برای رسیدن به آن معنا و غایت متعال زندگی می‌کند؛ حال آنکه در دیدگاهی همچون ذن انسان باید از همه تعلقات و بایدها و نبایدها خود را رها سازد و آزادانه و خودانگیخته طبیعی زندگی کند، نه آنکه طرحی از قبل برای زندگی کردن داشته باشد. البته، برخی از منتقدان معناداری زندگی در ادیان خداباور این اشکال را ذکر کرده اند که خداوند با تعیین هدف برای ما استقلال و آزادی ما را از بین می‌برد؛ به این ترتیب که اگر ما اجزایی از جهانی باشیم که برای رسیدن به هدفی طراحی شده است، در آن صورت شأن و منزلت ما چندان تفاوتی با یک ابزار ندارد که بر اساس هدف از پیش تعیین شده‌ای در ذهن ساخته شده است. البته، پاسخ‌های متفاوتی به این اشکال داده شده است؛ برخی به طرفداری از این نظریه بر آنند که استقلال ما از بین نمی‌رود، زیرا ما در تصمیم برای تحقق یا عدم تحقق هدف الهی آزاد و مختاریم. برخی پاسخ می‌دهند که چون نیت اجمالی ما انجام کار خوب است و چون قصد

گشته است. از این رو، برای مؤمنان این ادیان اساساً تنها یک طرح برای زیستن و چگونگی زیستن وجود دارد و آن چیزی نیست مگر طرحی که خداوند بدیشان- اغلب به واسطه وحی در متنی مقدس همچون تورات یا قرآن یا با حضور خداوند در تاریخ، همچون تجسد خداوند به شکل مسیح- ارائه کرده است. بدین ترتیب، زندگی مؤمن تنها در این صورت و در جهت تحقق چنین اهدافی در زندگی است که معنادار، هدفمند و دارای ارزش ذاتی می‌شود، ولی در ذن برای رسیدن به نجات بیش از آنکه انجام فرایض و تکالیف دینی مهم باشد، زیستن بی تکلف و آزادانه می‌تواند انسان را به معنای اصلی زندگی، که همان نجات از رنج‌هاست، نزدیک سازد.

۴- در ادیان الهی از آنجا که اخلاقمندی برای دیندار تعریف شده است، زندگی این افراد علاوه بر اینکه معنادار است اخلاقمند نیز هست و مؤمن بر اساس این چهارچوب اخلاقی- دینی رفتار می‌نماید و با رعایت این اخلاقیات دینی بر این باور است که به آن معنای غایی و هدف ارزشمند نزدیک می‌شود. برخلاف ذن که اخلاق اجتماعی را امری متکلفانه و قراردادی می‌داند و بر اخلاق طبیعی تأکید می‌ورزد.

۵- در ادیان الهی غالباً رنج و مشقت‌های موجود در زندگی با حضور خداوند معنادار می‌گردد و همچون بودیسم نگرشی گریزانه و بدبینانه به رنج‌ها وجود ندارد. چه بسا خداوند با دادن رنجی به بنده با شفقت خود او را تأدیب می‌کند؛ چنانکه در رساله پولس به عبرانیان (۳:۱۲) چنین

تکلف که تقلیدی و وضعی هم نیست، شاید تنها در جایی خارج از یک اجتماع متحقق شود، نه در متن آن که افراد ملزم به رعایت آداب اخلاقی و قوانین اجتماعی‌اند. از این لحاظ، جایگاه اخلاق در ادیان خداباور بسی پر رنگ‌تر و نظام‌مندانه‌تر از اخلاق در ذن است.

نکته دیگر آنکه اگر بنا بر دیدگاه ذن هر اظهارنظر، استدلال، فکر، قصد، و عملی تکلف به حساب می‌آید، پس خود ذن هم گرفتار آن است؛ چه، وقتی تنها راه رهایی از اضداد را در زندگی طبیعی می‌یابد، خود نیز گرفتار اظهارنظر شده است. به علاوه، اگر هدف رهایی از رنج و دوگانگی‌ها و دوبینی‌هاست که مایه رنج و آشفتنگی آدمی می‌شود و این تنها از طریق زیستن بی‌پیرایه ممکن است، چه اشکالی دارد که وجود رنج‌ها، دوگانگی‌ها، دوبینی‌ها و آشفتنگی‌ها را نیز امری طبیعی بدانیم و آنها را محکوم به تصنعی بودن نکنیم و به دنبال راه فرار و نجات از آن نگردیم. در واقع، آن هنگام که در صدد رهایی هستیم و راه آن را تنها در طبیعتی زیستن می‌یابیم، خود باز دچار تصنع شده‌ایم. و این چیزی نیست جز خاصیت ذهن انسان که ناگزیر و متأثر از پیش فرض‌ها، پیش فهم‌ها و پیش شرط‌هاست، چنانکه خود ذن نیز دارای چنین مفاهیم پیشینی است. از این رو، دیدگاه ذن اولاً در رابطه با اخلاق غیر وضعی و آزادانه در جامعه انسانی امری تقریباً محال است؛ ثانیاً در رابطه با زیستن خودانگیخته و بی‌پیرایه نیز دچار ابهام است و وجوه تصنعی بودن و نبودن آن در زندگی مرز مشخصی ندارد.

خداوند به واقع کار خوب است، اراده خدا کاملاً با اراده انسان سازگار خواهد بود. برخی اشاره کرده‌اند که خداوند تنها درخواستی مودبانه کرده است، نه فرمانی آمرانه. برخی نیز پاسخ اشاعره را داده‌اند و آن اینکه خداوند برتر از همه موجودات است و حتی اگر ما را آمرانه و به نحو خوارکننده‌ای مکلف نماید، اهانت نخواهد بود (در این باره نک: متز، ۱۳۸۸: ۲۰).

اما گرچه نقش آزادی و اختیار در تفکر ذن بسیار پر رنگ است و به هیچ طرح و نقشه‌ای از پیش تعیین شده توجه نداشته و تنها به زندگی آزادانه و طبیعی تأکید می‌کند، با این حال، مشکلاتی در باب نگرش خاص ذن در باب معناداری به لحاظ تناقضات درونی، و راهکارهای عملی وجود دارد که به برخی از آنها می‌پردازیم:

به نظر می‌رسد تعریفی که آیین ذن از زندگی معنادار ارائه می‌دهد یا به عبارت دیگر «زیستن برای زیستن» چهارچوب مشخص و راهکارهای علمی و ملموس و مرز مشخصی ندارد. یکی از اصلی‌ترین مشکلات نگرش ذن وجود ابهاماتی است که آن به خصوص در عدم ارائه راه حلی عملی برای رسیدن به نقطه رهایی از اضداد دارد. سؤال این است که طبیعتی زیستن به خودی خود چگونه زیستنی است و مراد از آن چیست؟ در مورد اخلاق نیز اینچنین است، مراد از اخلاق بی‌پیرایه و مبتنی بر طبیعت واضح نیست. چگونه فرد می‌تواند بدون تبعیت از اخلاق جمعی به صورت خوانگیخته و هرطور که دوست دارد رفتار کند؛ برای مثال، اگر شخصی در لحظه‌ای به انجام کاری قبیح، همچون دروغ، دزدی، قتل و از این دست تمایل داشته باشد، جایز است انجام دهد؟! به نظر می‌رسد داشتن اخلاق مبتنی بر طبیعت و بی



## پی نوشت‌ها

۱- koan عمدتاً سوالی است که استاد برای شاگرد مطرح می‌کند تا روی آن به تفکر استعلایی بپردازند.

## منابع

- ۱- کتاب مقدس.
- ۲- اریک فروم، سوزوکی و ریچارد دی مارتینو. (۱۳۶۲). *روانکاوی و ذن بودیسم*، ترجمه نصرالله غفاری، تهران: کتابخانه بهجت.
- ۳- پاشایی، ع. [بی تا]. *ذن چیست*، تهران: مازیار.
- ۴- چاترجی، ساتیش چاندرا؛ داتا، دریندرا موهان. (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۵- زروانی، مجتبی؛ خوشقانی، ندا. (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی خاستگاه و غایت رنج در آموزه‌های بودا و عهدین»، *اندیشه دینی شیراز*، ش ۴۱: ۱-۴.
- ۶- سوزوکی، a، د.ت. *بی‌دلی در ذن*، ترجمه ع. پاشایی، و نسترن پاشایی. (۱۳۸۳). قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۷- سوزوکی، b، د.ت. (۱۳۸۳). *مقدمه‌ای بر ذن بودیسم*، ترجمه منوچهر شادان، با پیشگفتار کارل گوستاو یونگ، تهران: بهجت.
- ۸- علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۶). «معنای معنای زندگی»، *نامه حکمت*، ش ۱، ۵۹-۸۹.
- ۹- لو، آلبرت. (۱۳۷۸). *دعوت به تمرین ذن*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: میترا.
- ۱۰- متز، تدئوس. (۱۳۸۸). «آثار جدید درباره معنای زندگی»، *معنای زندگی*، ترجمه محسن جوادی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

- ۱۱- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۰). «هرکس خود باید به زندگی خود معنا ببخشد»، *بازتاب اندیشه*، ش ۲۳.
- ۱۲- واتس، آلن. (۲۵۳۶). *طریقت ذن*، ترجمه هوشمند پویا، چاپ پایا.
- ۱۳- هریگل، اویگن. (۱۳۶۹). *روش ذن*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: سازمان انتشاراتی و فرهنگی ابتکار.
- ۱۴- هیک، جان. (۱۳۸۲). «معنای زندگی»، ترجمه اعظم پویا، *نقد و نظر*، سال هشتم، شماره سوم و چهارم، ۲۴۵-۲۶۸.
- 15-Izutsu, Toshihiko, *toward a philosophy of zen Buddhism*, Tehran, Iranian of philosophy, 1382
- 16-kapleau, Philip. *The three pillars of zen, teaching, practice, enlightenment*, forword by Huston Smith, new York & Tokyo, Beacon, 1967.
- 17-Kilpatrick, T.B. "suffering", *ERE*, James Hastings ED, v:xii, Edinburgh: t&t. clark, 1980.
- 18-kohn, Livia, "Dao and De", *ERs*, v:4, Lindsay Jones ED, Thomson Gale, 2005 pp.2172-5.
- 19-Metz, Thaddeus, "Meaning of life", *Stanford encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/life-meaning>, 2007.
- 20- Smart, Ninian, "The nature of religion: Multiple dimensions of meaning", *the meaning of life in the world religions*, Ed. Joseph Runzo and Nancy M. Martin, Oxford: Oneworld, 2000.
- 21-suzuki, d.t. *Zen Buddhism*, William

Barrett ED, Doubleday Anchor Books,  
New York,1956.

22- Ward, keith, "religion and question  
of meaning", *the meaning of life in the  
world religions*, Ed. Joseph Runzo and  
Nancy M. Martin, Oxford:  
Oneworld,2000.

23- Wittgenestein, Ludwig, *Tractatus  
Logico- Philosophicus*, tras.by David  
pears and brian mcguinnes, London:  
Routledge & Kegan paul, 1961.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۴۱-۵۴

## بررسی تطبیقی اصول قوانین کیفری و جزایی در آیین اسلام و یهود

محمد رضا حاج اسماعیلی\* پیمان کمالوند\*\*

### چکیده

در عرصه مطالعات دینی مطالعه احکام و شرایع ادیان پیشین از این رو حائز اهمیت است که ادیان الهی از جوهر و حقیقتی واحد برخوردارند، لذا از آنجا که در آیین یهود و اسلام شریعت جایگاهی خاص دارد، این پژوهش بر آن است که جایگاه اصول و عوامل کیفری و همچنین، برخی از اهداف مجازات‌ها را در گستره آموزه‌های دینی این دو آیین بررسی کند. در این راستا، آیات قرآن، روایات معتبر و تورات را باید از منابع اصلی شناخت احکام این دو دین دانست؛ اگرچه در تورات تحریف‌هایی صورت گرفته، اما این بدان معنا نیست که هر آنچه در تورات آمده، تحریف شده است. لذا قواعد و مقررات حقوقی و اخلاقی فراوانی در تورات وجود دارد که نمی‌توان در الهی بودن آن تردید نمود. از طرفی، شرح بسیاری از ماجراهایی که برای حضرت موسی(ع) و بنی اسرائیل پیش آمده، با اندک تغییری در قرآن کریم که مصون از هر گونه تحریف است، ذکر گردیده است.

### واژه‌های کلیدی

حقوق، کیفر، حقوق کیفری، جرم، مجازات.

و در دنیای معاصر پیروان چندانی ندارد، ولی همواره بر فرهنگ و تمدن بشری تأثیر گذار بوده است. بنیانگذار، شخصیت‌ها و بسیاری از آموزه‌های این

مقدمه  
یهود با بیش از سی سده حضور در تاریخ بشری، یکی از ادیان زنده جهان است. گرچه این دین امروزه

مجازات‌ها و... همه و همه از موضوعات حقوقی مهمی هستند که نحوه بیان‌شان در هر دو دین دارای شباهت‌های زیادی است. در آموزه‌های حقوقی ادیان دو آیین یهودیت و اسلام از مفاهیم مشترک حقوق کیفری برخوردارند که گاهی دارای تطابق و در بعضی موارد دارای نقاط افتراق‌اند.

#### مفهوم شناسی واژه حقوق

واژه حقوق جمع حق است و حق در لغت به معنای مطابقت، موافقت، موجود ثابت، صدق و خلاف باطل و لایق آمده است (جوهری: ۱۳۶۸، ۴: ۱۴۶). ابن منظور نیز در *لسان العرب* حق را به معنای نقیض باطل آورده است (ابن منظور: ۱۳۸۵، ۱۱: ۳۳۲). همچنین حق به معنای امتیاز و نفعی است متعلق به شخصی که حقوق هر کشور در مقام اجرای عدالت از آن حمایت می‌کند و به او توان تصرف در موضوع حق و منع دیگران از تجاوز را می‌دهد و این واژه به طور معمول به معنای حقوق فردی یا شخصی در برابر حقوق که احکام است به کار می‌رود (کاتوزیان: ۱۳۸۳، ۳۷۰-۳۷۲) اما امروزه واژه حقوق دارای استعمالات و کاربردهای متعددی است که اگرچه بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند، ولی از برخی جهات متمایزند. در تعریف جامع این واژه باید گفت مجموعه قواعد و مقرراتی است که بر روابط افراد یک جامعه در زمان معین به کار برده می‌شود (جوادی آملی: ۱۳۷۵: ۷۵). به دیگر سخن، حقوق مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهایی است که اعضای یک جامعه ملزم به رعایت آن هستند. حقوق در این معنا دیگر جمع حق نیست، بلکه با آن همچون کلمه‌ای مفرد برخورد می‌شود؛ گویا مجموعه احکام و مقررات بر یک جامعه را یک واحد اعتبار دانسته، نام حقوق بر

دین مورد احترام و پذیرش کم و بیش نیمی از ساکنان کره خاکی (مسلمانان- مسیحیان) است چرا که یهودیت، مسیحیت و اسلام ادیانی همخانواده با تاریخی مشترک هستند. هر سه دین خود را به حضرت ابراهیم (ع) منتسب می‌دانند و از این رو «ادیان ابراهیمی» نامیده می‌شوند؛ هر سه دارای خاستگاه سامی‌اند و از این جهت «ادیان نژاد سامی» نام گرفته‌اند و هر سه به خدای یگانه معتقدند و بدین لحاظ گاه «ادیان توحیدی» خوانده می‌شوند (توینبی: ۱۳۸۵: ۲۲). با این همه، رابطه یهودیت با دو دین همخانواده‌اش به یک شکل نیست. مسیحیت دینی است که از درون یهودیت جوشیده و بالیده است. پیروان عیسی ناصری وی را همان (ماشیح) یا مسیحیایی قلمداد کردند که در کتاب مقدس عبری از پادشاهی او سخن به میان آمده است. در آغاز پیروان عیسی (ع) فرقه‌ای بودند در میان جامعه یهودی و ایشان کتاب مقدس عبری را به طور کامل پذیرفتند و آن را *عهد قدیم* نامیدند (دانیلو: ۱۳۸۳: ۱۱۷)، اما دین اسلام با آنکه پیشینه یهود را تصدیق کرده، ضرورتاً از همه آموزه‌ها و کتاب مقدس یهودی در شکل فعلی‌اش دفاع نمی‌کند. با این همه، این دو دین از یک جهت بسیار به هم شبیه‌اند و آن ارزشی است که به شریعت داده‌اند؛ به طوری که در هیچ یک از ادیان زنده جهان شریعت چنین قدر و منزلتی ندارد. شباهت‌های بسیار احکام شریعت در این دو دین همخانواده، بستری مناسب برای مطالعات تطبیقی فراهم آورده است (سلیمانی: ۱۳۸۳: ۲۸). در حوزه‌های مطالعات حقوقی نیز شباهت‌های بسیاری را بین این دو دین می‌توان یافت. جایگاه متون مقدس به عنوان منبع قوانین، حقوق کیفری، جرم‌انگاری و

۱۹۵). پس به طور کلی چون منشأ حق از دیدگاه هر دو دین خداوند متعال است، می‌توان در تعریفی حقوقی دینی، حقوق را عبارت از مجموعه قوانین و مقررات اجتماعی دانست که از سوی خدای انسان و جهان برای برقراری نظم و قسط و عدل در جامعه بشری تدوین شده تا سعادت جامعه را تأمین سازد (جوادی آملی: ۱۳۷۵: ۷۵).

#### مفهوم شناسی واژه کیفر

کیفر یا جزا واکنشی قانونی است که قدرت حاکم آن را در برابر کنش‌های اجتماعی انجام می‌دهد و به عبارت دیگر، کیفر همان مکافات نیکی یا بدی است (دهخدا: ۱۳۷۵: ۴۷۵). کیفرها و مجازات به طور کلی از دو قسم ذیل خارج نیست:

الف) کیفر تکوینی (Natural)؛ ب) کیفر قراردادی (Conventional)

در کیفرهای قراردادی و اعتباری بین جرم و کیفر هیچ گونه رابطه حقیقی وجود ندارد، بلکه کیفر و مکافات جرم توسط عده‌ای قرارداد و اعتبار می‌شود، مانند اکثر کیفرهای محاکم قضایی که برای مجرمین به اجرا در می‌آید؛ از قبیل انفصال از خدمت و ... و چون رابطه تکوینی بین جرم و کیفر وجود ندارد، لذا تحقق کیفر هم تخلف پذیر است و برای آن می‌توان سه فرض در نظر گرفت: ۱- اجرای کیفر بدون تخفیف؛ ۲- اجرای کیفر با تخفیف؛ ۳- عدم اجرای کیفر. اما کیفرهای تکوینی چنین نیستند، بلکه فقط فرض اول برای آن قابل تصور است؛ مثلاً اگر شخصی دست خود را به آتش زند، خواه ناخواه آتش کیفر و اثر تکوینی خود را (سوزاندن دست) خواهد گذاشت، رابطه بین این دو رابطه علی و معلولی و حقیقی است و اعتباری در کار نیست تا با وجود

آن نهاده‌اند که در این معنا با قانون مرادف است (مصباح یزدی: ۱۳۷۷: ۲۴). البته، از واژه شرع و شریعت در آموزه‌های دینی می‌توان با عنوان مرادفی برای حقوق نام برد؛ چنانکه می‌گویند: «شرع موسی - شرع اسلام» (لنگرودی: ۱۳۷۱: ۱۲). در آموزه‌های یهودی واژه‌های چندی را می‌توان یافت که معادل شرع و قانون هستند. با این همه، دشوار است که بتوان واژه‌ای را یافت که دقیقاً معادل قانون یا حقوق در معنای خاص و امروزی آن که در نظام‌های غیردینی به کار می‌رود باشد؛ یعنی احکامی که ناظر بر روابط اجتماعی انسان‌هاست. برای مثال، «ینه نفاشرت» در متون شرعی یهود به معنای حقوق کیفری به کار رفته است. با این همه، این معادل هم از دلالت بر احکام ناظر بر روابط انسان و خدا برکنار نیست. علت اینکه در زبان عبری واژه‌ای را نمی‌توان یافت که دقیقاً معادل حقوق و قانون به همان معنایی که در نظام‌های غیردینی به کار می‌رود، این است که در نظام دینی یهود قوانین حاکم بر روابط انسان‌ها و احکام ناظر به رابطه انسان و خدا خاستگاه یگانه و مشترک دارند و آن عبارت است از وحی الهی در قالب شریعت مکتوب و شفاهی. شکل بیان و چگونگی تفسیر ملاخا در هر دو حوزه مربوط به احکام حقوقی و غیرحقوقی یکسان است. در تلمود درباره حقوق کیفری و مدنی با همان نحو بحث و استدلال می‌شود که از مسائل مربوط به روز شبات، آیین قربانی و طهارت شرعی. جالبتر آنکه همان طوری که اجرای بسیاری از مناسک دینی مثل قربانی منوط به وجود معبد اورشلیم است، احکام کیفری نیز در بسیاری از موارد فقط در صورت وجود معبد امکان اجرا می‌یافتند (اشتاین سالتز: ۱۳۸۳: ۱۹۰-)

اعتبار یا عدم آن کیفر هم نوسان پیدا کند (قدردان قراملکی: ۱۳۷۸: ۷۴). پس دو نکته ذیل تفاوت بین کیفر اعتباری و تکوینی است.

۱- کیفر تکوینی تخلف و استثنایناپذیر است.

۲- کیفر تکوینی یکنواخت و ثابت است.

### مفهوم شناسی حقوق کیفری

مقررات و مسئولیت‌های کیفری است که شارع مقدس در این جهان برای جنایتکاران یا گناهکاران تعیین نموده؛ اعم از آنکه به گناهی مربوط باشد که دارای کیفر خاصی است، یا با گناهان دیگر اعم از آنکه کیفر جنایت بدنی باشد یا مالی. در گذشته این نوع مقررات را سیاسات می‌گفتند (گرجی: ۱۳۸۱: ۷). اصول مقررات کیفری در حقوق کیفری عبارتند از:

#### ۱- اصل قانونی بودن مجازات‌ها

مراد از اصل قانونی بودن مجازات‌ها آن است که هر نوع مجازاتی باید قبلاً از طرف قانون گذار وضع و برقرار شده باشد (ولیدی: ۱۳۸۳: ۱۰۰). بنابراین، تا عمل به طور صحیح طبق قانون جرم شناخته نشده باشد، قابل مجازات نیست؛ چرا که قبل از وجود قانون آن عمل به فرض مجاز بوده است و نمی‌توان آن را در خور کیفر دانست. البته، باید توجه داشت که فی الجمله از نظر اسلام هیچ قانونی نباید عطف به ما سبق شود و لو از قوانین مدنی یا غیر مدنی باشد، اما عمل به این قاعده در مورد قوانین کیفری به معنی خاص آن حائز اهمیت بر تاکید بیشتری است، تا مبادا بر کسی کوچکترین ظلم و ستمی وارد شود (فیض: ۳۷۹: ۱۰۱). یکی از محققان اسلامی تاریخچه این اصل را به قرن هیجدهم باز گردانده، معتقد است که این اصل در قوانین عرفی در قرن هیجدهم میلادی نخستین بار پس از انقلاب کبیر فرانسه در قانون

فرانسه وارد شد و پس از تشریح در قانون فرانسه به قوانین سایر کشورها نیز انتقال یافت (عوده: بی تا، ۱: ۱۱۸) ولی آنچه تاریخ نشان می‌دهد، این است که این اصل مهم در قوانین کیفری یهودیان و هم در قوانین کیفری اسلام از قبل مورد تاکید قرار گرفته بوده و براساس قانون تلمود هیچ عملی جرم جزایی و بخودی خود قابل مجازات نیست، مگر آنکه در کتاب مقدس (شریعت مکتوب) بر عباراتی صریح مقرر شده باشد. برای این منظور، وجود قانونی که مجازات خاص را درباره یک عمل معین وضع کند، کافی نیست. برای مثال، قاتل البته کشته شود (اعداد: ۳۵: ۱۶-۲۱) یا زناکار البته کشته شود (لاویان ۲۰: ۱۰)، بلکه باید در ارتکاب این عمل به وضوح منع باشد. برای مثال، قتل نکن یا زنا نکن (خروج، ۲۰، ۱۳، تثنیه: ۵: ۱۷). پس اگر وجود چنین منعی نباشد، وجود یک مقرر کیفری نیز ضامن و موجب اعمال مجازات معین شده نیست، بلکه این قانون کیفری یک قانون بی اثر است که ممکن است به تحدید و مجازات الهی تفسیر شود؛ مجازاتی که درباره آن هیچ منع پیشینی ضروری نیست (هرمان کوهن: ۱۳۸۴: ۲۲۲).

در شرع مقدس اسلام نیز پیدایش این اصل و قاعده به وسیله آیات قرآن دوازده قرن قبل از انقلاب فرانسه تشریح گشته؛ آنجایی که خداوند در سوره اسرا آیه ۱۵ می‌فرماید: (مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) از ظاهر و سیاق این آیه و آیات قبل و بعد از آن بر می‌آید که مراد از تعذیب، تعذیب دنیوی و عقوبت استیصال است و این چنین بیان می‌نماید که سنت الهی جاری در امت‌های گذشته بر این اصل استوار بوده که هیچ امتی عذاب نمی‌گردد، مگر بعد از این که رسولی به سویشان فرستاده گردد و ایشان را

(راغب اصفهانی، ۱: ۸۶۷). به طور کلی، آنچه از این آیه به دست می‌آید، این است که هر کس هر آنچه می‌کند، مانند سایه‌ای به دنبالش است و از او به دیگری تجاوز نمی‌کند و این مفاد آیه «کل نفس بما کسبت رهینه» است که می‌فرماید: هر کس در گرو عملی است که کرده (طباطبایی: ۱۳۷۴، ۷: ۵۴۶). همچنین، در آیات ۷۵ و ۷۹ سوره یوسف که درباره داستان پیمانانه دزدیده شده است، این اصل بار دیگر مورد تأکید قرار گرفته است. نکته جالب توجه در این مورد، وجود اختلاف ظاهری درباره این اصل در بیان قرآن و تورات است، زیرا در آیاتی از تورات آمده که گناه پدران به پسران منتقل می‌شود؛ مثلاً در سفر خروج فصل ۲ آیه پنجم آمده است که: «من که خداوند توام، غیورم که گناه پدران بر پسران تا پشت سوم و چهارم بغض‌کنندگان خود می‌رسانم». همچنین، در سفر اعداد فصل ۱۴ آیه ۱۸ آمده که: «خداوند دیر خشم و بسیار رحیم است و بخشنده عصیان و گناه، اما خبیثان را به هیچ وجه ابراء ننموده‌اند. عقوبت گناه پدران از پسران تا سوم و چهارم پشت می‌کشد». همین مضمون در سفر خروج فصل ۳۴ آیه ۷ نیز آمده است (پوسنر: ۱۳۸۴، ۷۶۴)، اما این مضامین را به هیچ وجه نباید مغایر با اصل شخصی بودن مجازات‌ها دانست، زیرا این گونه آیات درصدد بیان آثار وضعی و وراثتی گناه و انتقال خباثت به نسل‌های آینده است، نه انتقال کیفر و مجازات ظاهری به آن. در منابع اسلامی نیز نصوصی دال بر این مضمون وجود دارد و همچنین خود تورات هم در آیه ۱۶ از فصل ۲۴ سفر تورات مثنی به اصل شخصی بودن مجازات‌ها تصریح نموده: «به عوض اولاد پدران کشته نشوند و هم اولاد به عوض

از عذاب خدا بترساند. کلمه رسول نیز مؤید این احتمال است، زیرا رسالت منصب الهی خاصی است که مستلزم حکم فصل در امت است و حکم فصل عبارت است از عذاب استیصال و یا تمتع و بهره‌مندی از زندگی تا مدتی معین. پس این که در آیه مورد بحث تعبیر به رسول شده، خود مؤید این است که مراد از تعذیب، تعذیب دنیوی است و نه اخروی و مطلق تعذیب (رک. طباطبایی: ۱۳۷۴: ۷۷-۷۸). بدین ترتیب، این آیه نص صریح بر اصل قانونی بودن جرم و مجازات است، زیرا همان گونه که بیان شد، قبل از بیان تکلیف و جعل قانونی کسی مکلف نیست و اگر تکلیفی نباشد جرم مصداق پیدا نمی‌کند و مجازات در حق او اعمال نخواهد گردید.

## ۲- اصل شخصی بودن مجازات‌ها

بنابراین، اصل تنها فرد یا افراد مجرم مورد کیفر قرار گرفته، و مسؤول جرمی هستند که مرتکب شده‌اند و افراد دیگری را که مرتکب جرمی نشده‌اند، نمی‌توان مجازات نمود. اسلام نیز مسؤولیت جنایی را فردی و شخصی می‌داند؛ یعنی هر کسی را مسؤول جنایات خود و فقط شخص مرتکب جرم را مستحق مجازات و کیفر می‌داند و این اصل در بسیاری از آیات قرآن مورد تأکید قرار گرفته است. یکی از آیاتی که به طور صریح به بیان این اصل می‌پردازد آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است که این آیه در پنج مورد از قرآن کریم در سوره‌های فاطر ۱۸ و انعام ۱۶۴ و اسرا ۱۵ و زمر ۷ و نجم ۳۹ تکرار شده است و مبین اهمیت این اصل و قاعده است. واژه وَزَرَ بر وزن فَرَسَ به معنای پناهگاهی در کوه است و وَزَرَ بر وزن جِسَرَ به معنی ثقل و سنگینی است. «وزر» را از آن جهت وزر گویند که شبیه کوه است در سنگینی

علل را تحت عنوان علل رافع مسؤولیت جزایی آورده‌اند (نوربها: ۱۳۸۵: ۲۴۷).

### ۳-۱ عوامل رافع مسؤولیت جزایی در اسلام

مسؤولیت جنایی گاه بر اثر عوارضی به کلی از میان می‌رود و گاه نقصان می‌پذیرد. براساس حدیثی از پیامبر اکرم (ص) - که به آن حدیث رفع می‌گویند - در قوانین اسلامی کسی مسؤول شناخته می‌شود و در عمل مجرمانه ارتكابی او جرم به حساب می‌آید، که دارای سه شرط عمده باشد:

۱- ادراک صحیح و کامل داشته باشد؛

۲- آزادی و اختیار داشته باشد؛

۳- قصد جنایی داشته باشد.

چرا که کیفر بدون این شروط ظلم خواهد بود. بنابراین، اطفال و مجانین در صورت ارتكاب جرم از مسؤولیت کیفری مبرا هستند. البته، اگر تأدیب در مورد ایشان مؤثر و صلاح باشد، به حکم دادگاه تأدیب می‌شوند. اجبار نیز از عوامل رافع مسؤولیت کیفری است، زیرا اجبار موجب زوال اراده آزاد شخص در زمان ارتكاب جرم می‌گردد و سبب از بین رفتن قصد و اراده می‌شود (گلدوزیان: ۱۳۸۴: ۳۷۴).

اکراه نیز که به معنای وادار کردن دیگری بر عمل یا ترک عملی است که از آن کراهت دارد، از عوامل رافع مسؤولیت کیفری محسوب می‌شود (همان). این عامل در آیه ۱۰۶ سوره نحل که در شأن عمار و یاسر نازل شده به طور واضح بیان گردیده است و پیامبر گرامی پس از نزول این آیه به عمار فرمود: «إن عادوا لک فعد بما قلت» (طبرسی: ۱۳۷۷، ۵ و ۶: ۳۳۸)؛ یعنی اگر آنان بر تو برگردند و بار دیگر تو را به گفتن کلمه کفر مجبور کنند تو نیز آنچه را گفته‌ای، تکرار کن. خواب نیز سبب رفع مسؤولیت کیفری است و اعمال

پدران کشته نشوند؛ هر کس به سبب گناه خود کشته شود! از این آیات و همچنین آیات شریفه قرآن این چنین برمی‌آید که در جمیع قوانین آسمانی، اصل شخصی بودن مجازات‌ها قابل اجرا بوده. عبدالقادر عوده در این زمینه می‌گوید: جداً درد آور است که بیشتر حقوقدانان کشورهای اسلامی این حقایق اولیه را در اسلام نمی‌شناسند و بر اثر نا آگاهی خیال می‌کنند که قوانین عرفی و اروپایی این مبادی عالی را قانونگذاری و تشریح کرده‌اند (عوده: بی تا، ۱: ۳۸۳).

### ۳-۲ عوامل رافع مسؤولیت جزایی (کیفری)

مسؤولیت جزایی گاه به شکلی عینی و گاه به شکلی ذهنی زایل می‌گردد. وقتی این مسؤولیت به شکلی عینی از بین می‌رود که مرتکبان جرم، عملی را انجام دهند که در شرایط عادی از نظر قانون مجازات جرم محسوب می‌شود، اما قانونگذار خود به دلایلی عنوان مجرمانه را از عمل بر می‌دارد. این حالت در حقیقت رفع مسؤولیت در شخص مجرم نیست، بلکه در نظر قانونگذار است، اما چون نتیجه آن به هر حال به مرتکب فعل بر می‌گردد و او را فاقد مسؤولیت با شرایط خاص خود می‌کند که از آن به عنوان شرط استثنایی در مسؤولیت جزایی یاد می‌گردد و عللی را که موجب به وجود آمدن این شرط می‌شوند، علل توجیه کننده یا همان عوامل موجهه گویند. در حالت دوم علت رفع مسؤولیت و زوال آن بیشتر در شخص مجرم نهفته است، نه در حکم قانونگذار. در این حالت مرتکب مسؤول شناخته نمی‌شود، زیرا علل شخصی مانند جنون یا صغر او موجب می‌گردند تا بار مسؤولیت جزایی را نتواند تحمل کند؛ هر چند عمل انجام یافته عنوان مجرمانه در قانون دارد. این



است. اشتباه موضوعی تأثیری در سلب مسئولیت کیفری ندارد. البته، بر این قاعده استثنائات فراوانی وارد شده است (گلدوزیان: ۱۳۸۴: ۲۶۳). همچنین، گاه افراد در موقعیت خاصی مرتکب یک عمل ضد قانون می‌شوند که با توجه آن شرایط عمل آنان از نظر قانون قابل توجیه است. همان‌گونه که گفتیم، علل موجه جرم کیفیاتی هستند عینی و خارجی که به واسطه حدوث آنها، وصف مجرمانه از عمل ارتكابی برداشته می‌شود و نه تنها مسئولیت کیفری ساقط است، بلکه اساساً عمل ارتكابی جرم تلقی نمی‌گردد (باهری: ۱۳۸۰: ۲۹۳). از جمله این علل اضطرار و دفاع مشروع است. آیاتی چند در قرآن کریم دلالت بر آن دارد که آن کس که مضطر شود، در صورتی که ستمگر و تجاوزگر نباشد، گناهی بر او نیست (بقره/۱۷۳، مائده/۳، انعام/۱۱۹). همچنان از آنجایی که جان، ناموس و مال افراد محترم است، در صورت تعدی دیگری و در مقام دفاع، اگر مدافع سبب ضرر جانی یا مالی متصدی شود، مسؤول نخواهد بود (فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ) (بقره/۱۹۴). این آیه شریفه نیز با بیان یک دستور کلی و عمومی بیان می‌کند که مقابله به مثل حق هر مسلمان است و به همه کس اجازه می‌دهد که در مقابل تجاوزگر به پا خیزد و به همان اندازه که به او تجاوز شده، پاسخ دهد (عوده: بی‌تا، ۱: ۴۷۲). همچنین، در روایتی نیز آمده که (من اعتدی فاعتدی علیه فلاقصاص) (حرعاملی: ۲۳/۲۹) یعنی هر کس بر کسی تعدی کند و در نتیجه مورد تعدی قرار بگیرد، قصاص ندارد.

#### عوامل رافع حکم کیفری در تورات

و حرکات شخص خفته خطا به شمار نمی‌رود (موسوی خمینی: ۱۳۷۹، ۲: ۵۶۱) همچنین، نظر به اینکه شخص مست فاقد اراده است، حالت مستی در مسائل کیفری مورد بحث قرار گرفته است، زیرا مستی در بعضی موارد سبب تشدید مجازات است، اما اگر فردی بدون اختیار مست شود، هیچ جرمی مرتکب نشده. در صورتی هم که فرد برای ارتكاب به جرمی مست نشده باشد و در حالت مستی جنایتی انجام گیرد، جنایت او خطا محسوب شده و در این شرایط به مجازات حبس تعزیری کیفر می‌شود. دیگر اینکه اشتباه و جهل به موضوع و حکم نیز در رفع مسئولیت کیفری محل بحث است. اشتباه عبارت از تصویری خلاف واقع است. وقتی شخص مرتکب عملی می‌شود که جرم است، باید به کیفیت و اهمیت و اوصاف عمل ارتكابی علم و آگاهی داشته باشد؛ همان‌طوری که اشتباه در جرایم عمدی و غیرعمدی و صرفاً مادی دارای آثار متفاوت است (خویی: ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۷۰). اشتباه حکمی موجب رفع مسئولیت کیفری نمی‌گردد و جهل به قانون، کیفر مجرم را توجیه نمی‌کند. در فقه اسلامی جهل به حکم خود بر دو قسم قصوری و تقصیری تقسیم شده است و جهل قصوری که جاهل در آن تقصیری ندارد، مستوجب مجازات نیست (فیض، ۱۳۸۰: ۳۱۱). این همان معنایی است که از قاعده *دراً فهمیده* می‌شود (موسوی بجنوردی: ۱۳۸۰: ۱۷۹) به طور کلی، برای تحقق جرم عمدی وجود قصد مجرمانه الزامی است. از این رو، اشتباه موضوعی که حاکی از سلب قصد مجرمانه با احراز حسن نیت است، از عوامل رافع مسئولیت کیفری خواهد بود. در مقابل، برای جرایم غیرعمدی که بر مبنای بی مسئولیت احتیاطی و بی مبالاتی

با آنکه می‌توان از یهود به عنوان سختگیرترین آیین آسمانی از لحاظ حقوقی و کیفری نسبت به سایر ادیان نام برد، ولی در این آیین نیز همانند اسلام عواملی با عنوان رافع احکام کیفری وجود دارد. به طور کلی، در مقررات آیین کیفری یهود، هیچ کس در قبال انجام عملی مسؤولیت کیفری ندارد، مگر آنکه آن عمل را آگاهانه انجام داده باشد و تنها چیزی که می‌تواند مانع این اراده و عمد باشد، اکراه است. مفهوم اکراه در نظام حقوقی یهود بسیار وسیع‌تر از آن در سایر نظام‌های حقوقی است. اکراه را در حقوق کیفری یهود می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد: ۱- اجبار؛ ۲- تهدید به مرگ؛ ۳- شکنجه؛ ۴- فورس ماژور (اضطرار)؛ ۵- نا آگاهی (هرمان کوهن: ۱۹۹۹: ۱) البته، برخلاف اکراه در حقوق مدنی در حقوق کیفری به طور کلی هیچ اکراهی که از انگیزه‌های مالی ناشی شده باشد، به رسمیت شناخته نشده است (موریس: ۱۹۹۶: ۹۲-۹۳).

#### بررسی انواع اکراه:

۱- اجبار: اجبار ناشی از توسل به زور برای ارتکاب زنا با یک زن شوهردار- که زنا با او به عنف نامیده می‌شود باعث معاف شدن زن از مسؤولیت کیفری می‌گردد (تثنیه، ۲۲:۲۶). البته، چنین اجباری در خصوص مرد زانی به رسمیت شناخته نشده است؛ چرا که در حالت عادی مرد را از لحاظ جسمانی نمی‌توان مجبور به زنا کرد. همچنین، این ادعا که زن پس از آنکه مجبور به تمکین شده، سرانجام راضی شده نیز ادعای نامربوط است، زیرا این اکراه امیال و طبیعت انسانی است که سپس او را به تسلیم وا می‌دارد.

۲- تهدید به مرگ: در تورات دربارهٔ سه جرم بزرگ گفته‌اند که انسان باید مرگ را بپذیرد، اما آنها را انجام ندهد که این سه عبارتند از: بت پرستی، زنا با زن شوهردار یا زنا با محارم و قتل. این قاعده را گاهی به نادرست چنین تفسیر کرده‌اند که در این سه جرم برخلاف سایر جرایم، این دفاع مرتکب که عمل را به دلیل اکراه ناشی از تهدید به مرگ انجام داده، مسموع نیست (و لذا وی با فرض صحت مدعا هم مسؤولیت کیفری دارد). با این همه، قاعده حقوقی این است که اگر در جایی این قاعده رعایت نشود و یکی از این جرایم برای فرار از مرگ انجام پذیرد، مجرم مسؤولیت کیفری ندارد؛ اگرچه ممکن است از نظر اخلاقی یا دینی کارش نکوهیده باشد (-Yad:4.Ibid).

پس به طور کلی، همان‌طوری که در داستان عمار نیز گفته شد، این یک فرض مسلم است که اگر کسی بر اثر تهدید به مرگ آنی و به منظور نجات زندگی خود عملی را انجام می‌دهد، قصد مجرمانه وی در خصوص آن عمل نادیده گرفته یا کنار نهاده می‌شود و وی در قبال آن عمل مسؤولیت کیفری ندارد.

۳- شکنجه: اکراه ناشی از شکنجه با دو دسته پیشین بسیار مرتبط است، زیرا شکنجه از یک سو مستلزم اجبار جسمی است و صرف اجبار به کار رفته ممکن است برای اینکه بزه دیده اختیار از دست دهد، کفایت کند و از سوی دیگر، مستلزم تهدید به مرگ یا تهدید به شکنجه هر چه بیشتر تا سر حد مرگ است و از این رو، هرگونه قصد مجرمانه جایش را به میل به توقف شکنجه می‌دهد (Ket.33b).

۴- فورس ماژور (اضطرار): یک نمونه مناسب برای فورس ماژور در آنجاست که پزشکان برای درمان

به جز موارد مذکور اکراه که درباره همه افراد قابل اعمال‌اند، برخی گروه‌ها کاملاً از مسؤولیت کیفری معافند و این امر به دلیل اکراهی است که لازمه نقص یا عیب آنهاست که شامل کر و لالان مادرزاد، دیوانگان و کودکان‌اند که همه در قانون فاقد عقل تلقی شده‌اند (Yev.99b).

اسلام نیز در جمیع موارد انسان کامل و بالغ را مسؤول می‌شناسد و در جمیع ادله جرم و مجازات‌ها مخاطبش انسان زنده بالغ و کامل است که از ظاهر آیات (بقره/۱۷۸، نور/۵۹، نحل/۱۰۶) بر می‌آید. از جمله عوامل دیگر رافع مسؤولیت کیفری مستی است. البته، مستی ارادی به مفهوم دقیق کلمه، چنان اکراهی فرض نمی‌شود که برای معافیت از مسؤولیت کیفری در قبال اعمالی که در حال مستی ارتکاب یافته کافی باشد؛ مگر در جایی که مستی به درجه «مستی لوط» (پیدایش، ۱۹: ۳۳-۳۵)؛ یعنی بیهوشی واقعی برسد (Er.65a).

از دیگر عوامل رافع حکم کیفری در ساختار حقوق یهود می‌توان از جهل به قانون نام برد. حقوق تلمودی از بیشتر نظام‌های دیگر حقوقی - اگر نگوئیم از همه آنها - از یک جهت دیگر هم متفاوت است و آن اینکه در تلمود جهل به قانون دفاع مناسبی برای اتهامات کیفری است؛ یعنی نه تنها هیچ کس در قبال جرمی که آن را با حسن نیت؛ یعنی با باور اشتباه به قانونی بودن عملش مرتکب شده مجازات نمی‌شود، بلکه وظیفه مقام تعقیب است که اثبات کند بلافاصله پیش از این که متهم مرتکب جرم شود و شاهد صلاحیت دار به صراحت به وی اخطار داده‌اند که ارتکاب آن عمل خلاف قانون است و اگر مرتکب

بیمار مصرف غذایی ممنوع را برای وی تجویز می‌کنند و با آنکه خوردن چنین غذایی کیفر جزایی دارد، بیمار سزاوار مجازات نیست، زیرا قصد او نه مجرمانه که درمانی بوده است (Yad- Ibid:10). با این همه، روشن است که چینی دفاعی برای همه جرایم معتبر نیست از این رو مسموع نیست که کسی بگوید به منظور معالجه و برای حفظ زندگی‌اش مجبور به زنا (Yad- Ibid-9) یا حتی هرزگی کم اهمیت تری شده است (Sahh.75a) (کوهن، ۲۰۱: ۱۸).

۵- اشتباه یا نا آگاهی: شکل کم اهمیت‌تر اکراه عبارت است از اکراه ناشی از خواب، زیرا کسی که به خواب رفته است، برای اعمالی که در هنگام خواب انجام می‌دهد، مسؤولیت کیفری ندارد (Bk.2.b)؛ زیرا عمل او بدون هیچ قصد مجرمانه یا قصد دیگری بوده است. افزون بر این، حقوق یهود که با سایر نظام‌های حقوقی دیگر تا حدودی متفاوت است، اشتباه موضوعی متعارف را نوعی از اکراه دانسته، آن را در این دسته جای می‌دهد - این اشتباه اکراه درونی تلقی می‌شود و این در صورتی است که کسی بر اثر درک نادرستی از موضوع‌های مربوط عمل کند و هر قصدی مانند اینکه عمل با این توجیه انجام شده باشد که اموری به اشتباه موجود دانسته شده‌اند، ممکن است مانع از تحقق قصد مجرمانه شوند. پس اگر کسی بر اثر چنین برداشت نادرستی از واقعیت عمل کند، گویا خارج از واقعیت جهان مادی موجود عمل کرده و از این‌رو عمل او مانند عملی است که در خواب و بیهوشی انجام شده‌است. به همین نحو فراموشی دوران پیری ممکن است اکراه باشد (Ber.8b).

این عمل شود، سزاوار مجازات خاصی خواهد بود که قانون برای آن معصیت کرده است (sanh.8b).

یکی دیگر از عوامل مهم معافیت از مسؤولیت کیفری، دفاع مشروع و نجات خود توسط انسان است که عبارت است از حق و تکلیف دفاع بر ضد حمله خلاف قانون و حق و تکلیف حفاظت در برابر خطر. این قاعده کلی در حقوق یهود توسعه داده شده تا جایی که شامل مواردی همچون جنینی که جان مادر را به خطر انداخته نیز می‌شود.

#### - اهداف مجازات (کیفر)

بحث درباره اهداف مجازات‌ها بخشی از مباحث مربوط به فلسفه حقوق در عرصه حقوق کیفری است. سخن گفتن از اهداف مجازات‌ها در هر نظام حقوقی از آن رو که در نهایت به تبیین بخش درخور توجهی از سیاست‌های کیفری آن نظام می‌انجامد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. مقصود از اهداف مجازات اموری است که کیفر به منظور دستیابی به آن پیش بینی و اجرا می‌شود. در ادبیات حقوقی برای بیان این مفهوم، از اصطلاح فلسفه مجازات هم استفاده می‌شود (نوبهار: ۱۳۷۹: ۱۳۴).

مقصود از مجازات که در این نوشتار بررسی قرار می‌شود، کیفرهای قانونی یا قراردادی است. بنابراین، اهداف کیفرهای تکوینی، کیفرهایی که نماد خشم خداوند نسبت به مردم و جامعه‌های گناهکار است و نیز کیفرهای اخروی بررسی نمی‌شود؛ هر چند که آن مجازات‌ها نیز اهداف مخصوص به خود را دارا هستند. از جمله راه‌های پی بردن به اهداف مجازات‌ها در هر نظام حقوقی تصریحات قانونگذار است. تصریح قانونگذار با اهداف خود در متن قانون یا مقدمه آن می‌تواند بیانگر اهداف قانونگذار و از

جمله اهداف مجازات باشد، ولی قانونگذاران معمولاً از این شیوه استفاده نمی‌کنند. افلاطون این پدیده را نقضی در قانونگذاری ارزیابی نموده است (افلاطون: ۱۳۶۷، ۴: ۲۱۵۷). همچنین، شناخت اهداف کلی و کلان یک نظام حقوقی نیز ما را در شناسایی اهداف مجازات‌ها در آن نظام کمک می‌کند. معمولاً در یک نظام حقوقی واحد اجزا و بخش‌های گوناگون مکمل یکدیگرند و همگی برآورده ساختن یک هدف را دنبال می‌کنند. بنابراین، شناخت مقصد کلی یک آیین، مکتب یا نظام حقوقی و نیز پی بردن به دیدگاه قانونگذار در زمینه «اصالت فرد» یا «اصالت جامعه» در شناخت اهداف مجازات‌ها مؤثر است (متسکیو: ۱۳۶۲: ۱۸۵-۱۸۶ و ۱۸۹). در یک چشم‌انداز کلی، راهکار ویژه ادیان در راهیابی به مصلحت‌های جامعه و افراد، مخاطب سازی درون انسان فراخوانی به پالایش آن و سرانجام سفارش با ترس از خشم خدا و خشنودی اوست (الحصری: ۱۴۱۳، ۱: ۱۳۱). بدینسان، در این رویکرد جرم افزون بر به هم‌ریزی آرایش جامعه برای حقیقت وجود آدمی نیز آسیب‌زا و ویرانگر است. شاید این آیه شریفه که می‌فرماید «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء/۷) «اگر نیکی کنید به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به خود بدی نموده‌اید» بر ادعای مذکور گواه باشد؛ زیرا بازگشت بدی و جرم را به جان‌های آدمیان پیوند می‌زند. افزون بر این جرم کیفر و مجازات نیز در این نگاه از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند؛ جایگاهی که نه تنها بازستاندن حق قربانی جرم یا دفاع از ایمنی و آسودگی جامعه باشد؛ آنچنان که مکاتب کیفری می‌گویند؛ بلکه پوشش دهی به تاریکی پدید آمده در وجود فردی به دنبال انجام گناه

باعث بی حرمتی به نام او می‌شود (لاویان، ۲۲: ۳۱-۲۷) و نه تنها مجرمان (تثنیه، ۱۸: ۱۲، ۲۲: ۵، ۲۵: ۱۶، ۲۷: ۱۵) جرم‌ها نیز برای خداوند نفرت انگیزند، بلکه قداست خدا آدمی را وامی‌دارد که مثل او مقدس باشد (لاویان، ۱۹: ۲). همچنین، هر که خون انسان ریزد، خون وی به دست انسان ریخته شود، زیرا خداوند انسان را به صورت خود ساخت و کشتن انسانی که به صورت خدا آفریده شده، بی حرمتی بزرگی به ساحت خداوند است (پیدایش، ۹: ۶).

## ۲- پوشش اثر گناه و بازدارندگی و ارباب

کفاره در آموزه‌های دینی از جمله واژه‌های برجسته‌ای است که بدین هدف از مجازات اشاره دارد، زیرا در مفهوم شناسی این کلمه گفته شده است که واژه کفر به معنای پرده و پوشش گرفته شده و در اصطلاح عملی است که به وسیله آن زشتی گناه پوشانده می‌شود (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۱۰: ۶). اصل وضع کیفر در این رویکرد بر این اصل استوار است که جرم ضمیر و باطن انسان را می‌آلاید و آشفته می‌سازد؛ آن گاه برای پالایش آن و بازدارندگی عمومی باید چاره اندیشید. از جمله راهکارهایی که می‌توان در آموزه‌های دینی برای این مسأله یافت، ارباب یا همان ترساندن است که خود بر دو قسم تقسیم می‌شود. الف) ارباب مجرم از اصرار؛ ب) ارباب دیگران از ارتکاب.

### الف) ارباب مجرم از اصرار

فلسفه وجودی مجازات در درجه اول این است که مرتکب جرم به علت سختی مجازات، بار دیگر دست به ارتکاب جرم نزند؛ در نتیجه، مجازات و کیفر باید این هدف را دنبال کند.

### ب) ارباب دیگران از ارتکاب

را نیز در نظر می‌گیرد. به دیگر سخن، کیفر در این رویکرد کفاره‌ای است که امکان اصلاح فرد خاطی را در بعد وجودی وی فراهم می‌آورد (فیض: ۱۳۸۲: ۴۵).

اینک و با چنین رهیافتی از کیفر و مجازات اهدافی چند قابل بررسی است:

## ۱- پاسداشت حریم الهی و خشنودی خداوند

حریم الهی مناطق ممنوعه‌ای است که حد و مرزهای آن با امر و نهی‌های خداوند تعیین شده است. این ویژگی از تعریف واژه‌هایی، همچون «حرام» و «واجب» نیز دست یافتنی است، برای مثال، درباره حرام گفته می‌شود: طلب ترک فعلی که انجامش موجب عقاب می‌شود (سجادی: ۱۳۷۳، ۷۲ / ۲). قرآن کریم نیز ما را به پاسداشت حریم الهی فرامی‌خواند: «وَمَنْ يُعْظَمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهِ» حج/ ۳۰ «هرکس مقررات خدا را بزرگ دارد، آن برای او نزد پروردگارش نیکوتر است». حرمت در این آیه شریفه که مفرد آن واژه حرمت است، هر آن چیزی است که نادیده گرفتن آن روا نیست، بلکه پایبندی بدان بایسته است (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱۴: ۳۷۲) بزرگ شماری حرام‌های الهی نیز؛ یعنی فرونگذاشتن جایگاه آنها و بی‌اعتنایی نکردن به آنها (همان: ۳۷۳). با آنکه هیچ نظریه جدیدی درباره مجازات وجود ندارد که نتوان به شکل فعلی‌اش منشأ آن را در مفاهیم کتاب مقدس یافت، هدف اصلی و برجسته مجازات در شریعت کتاب مقدس، احترام به خدا و خشنودی اوست. خداوند از رسوم مجرمانه اقوام دیگر نفرت دارد (لاویان، ۲۰: ۲۳) و قوم بنی‌اسرائیل نباید بر طبق رسوم آنها رفتار کنند (همان) و اعمال شنیع آنها را نباید بیاموزند (تثنیه، ۲۰: ۱۸). نقض قوانین خدا

فلسفه وجودی مجازات در گام دوم همانا ارعاب و ترساندن عموم مردم است. این هدف مترتب بر اصل تشریح مجازات است. با اعلام مجازات هر جرم، خواه در حق کسی اجرا بشود یا نشود، به مجرد علم هدف ارعاب بر آن مترتب خواهد شد؛ برخلاف ارعاب مجرم از اصرار که آن فروعاً مصداق خارجی مجازات است (خویی: ۱۳۸۵: ۲۰۱). از دیدگاه سیاست اجرای قانون کیفری، هدف بازدارندگی مجازات در حقوق کیفری یهود و اسلام مهمترین هدف است، زیرا فرض بر این است که مردمی که می‌شنوند و می‌بینند که شخصی برای ارتکاب جرم به شدت مجازات می‌شود، از ارتکاب آن جرم و پذیرش خطر چنین مجازاتی می‌ترسند. «آنان بعد از آن مثل این کار زشت در میان شما نخواهند کرد» (تثنیه، ۱۹:۲۰). همین است دلیل این حکم خاص که مجرم پس از کشته شدن باید به دار کشیده شود (تثنیه، ۲۱:۲۲) تا مردم اعدام را به گسترده‌ترین و چشم‌گیرترین شکل ممکن ببینند. در قرآن نیز ذیل آیه دوم سوره نور این مطلب به روشنی بیان شده است: «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور/۲) در این آیه شریفه به هر دو هدف ارعاب شخصی و ارعاب عمومی اشاره شده است «و لا تأخذکم بها رأفه» مجرم را از ارتکاب مجدد باز می‌دارد «وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين» دیگران را از ارتکاب چنین جرمی باز می‌دارد. شاهدان عینی هم که خود صحنه مجازات را می‌بینند، هم خود مرتکب چنین جرمی نمی‌شوند و هم اجرای حد را به دیگران منتقل می‌کنند و نیز مرتکب چنین

جنایاتی نمی‌شوند. عبدالقادر عوده در این باره می‌نویسد: «علم به مشروعیت مجازات‌ها از اقدام به جرم جلوگیری می‌کند و اجرای آن پس از ارتکاب جرم مانع از اصرار می‌شود (عوده: بی تا، ۱/ ۶۱۰). اوج شاهکار قرآن در بیان این مطلب در آیه ۱۷۹ بقره (و لکم فی القصاص حیاة) نهفته است. با نزول این آیه تمام عبارات عرب جاهلی، همچون (قتل البعض الحیاة للجمع) (اکثروا القتل لیقتل القتل) که از نظر اسلوب و نظم و بلاغت مورد اعجاب و تحسین بودند، تحت شعاع آن قرار گرفتند. این جمله از نظر ادبی امتیازات و برتری‌های فراوانی را نسبت به سایر جملات عرب جاهلی دارد؛ چنانکه که فخر رازی در تفسیر کبیر خود شش ویژگی (فخر رازی: ۱۳۷۱، ۵: ۵۵-۵۷) و آلوسی در روح المعانی سیزده امتیاز (آلوسی: ۱۴۱۵، ۱: ۴۴۸) برای آن ذکر نموده که علامه طباطبایی در المیزان به بعضی از آنها اشاره و سرانجام بیان می‌کند: هر قدر درباره آن بیشتر دقت شود، جلوه‌های تازه‌ای از جمال و لطف مشاهده می‌شود؛ به طوری که انسان را بی‌اختیار مفتون و شیفته تجلیات خود می‌کند «و کلمه الله هی العلیا» (طباطبایی: ۱۴۱۷، ۱: ۴۴۳) و از آنجایی که ادیان در تمام جهت‌گیری‌های خود کمال حقیقی انسان را نشانه گرفته و مقررات خود را در همین راستا وضع نموده‌اند، در قلمرو مجازات و کیفر نیز همانا بالندگی و کمال یابی انسان را هدف قرار داده‌اند.

#### نتیجه

دین اسلام با آنکه پیشینه یهود را تصدیق کرده، ضرورتاً از همه آموزه‌های کتاب مقدس یهودی در شکل فعلی‌اش دفاع نمی‌کند. با این همه، این دو دین از یک جهت بسیار به هم شبیه‌اند و آن ارزشی است

ظاهری به آن. مسؤولیت جزایی گاه به شکل عینی و گاه به شکل ذهنی زایل می‌گردد که گاه قانونگذار خود به دلایلی عنوان مجرمانه را از عمل بر می‌دارد و گاه علت رفع مسؤولیت و زوال آن بیشتر در شخص مجرم نهفته است، نه در حکم قانونگذار. این عوامل با اندک تفاوتی در هر دو آیین آمده است. اهداف مجازات نیز در هر دو آیین در بسیاری از وجوه شباهاتی فراوان دارد که از جمله آنها می‌توان به پاسداشت حریم الهی و پوشش اثر گناه و بازدارندگی مجرم و اطرافیان اشاره کرد.

#### منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- تورات.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرّم. (۱۴۱۸). *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴- افلاطون. (۱۳۶۷). *قوانین*، محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- ۵- الحصری. (۱۴۱۳). *احمد السیاسة الجزائیة*، بیروت: دارالجمیل.
- ۶- باهری، محمد. (۱۳۸۱). *نگرشی بر حقوق جزای عمومی*، تهران: مجد.
- ۷- پوسنر، رافائل. (۱۳۸۴). *احکام ۶۱۳ گانه تورات*، ترجمه حسین سلیمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۸- جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۶۲). *مقدمه علم حقوق*، تهران: گنج دانش.
- ۹- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسراء.
- ۱۰- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۸). *الصحاح*، احمد بن عبدالغفور، تهران: امیری.

که به شریعت داده‌اند؛ به طوری که در هیچ یک از ادیان زنده جهان، شریعت چنین قدر و منزلتی ندارد. در حوزه‌های مطالعات حقوقی نیز شباهت‌های بسیاری را بین این دو دین می‌توان یافت. جایگاه متون مقدس به عنوان منبع قوانین، حقوق کیفری، جرم‌انگاری و مجازات‌ها و... همه و همه از موضوع‌های حقوقی مهمی هستند که نحوه بیان‌شان در هر دو دین دارای شباهت‌های زیادی هستند، در آموزه‌های حقوقی ادیان دو آیین یهودی و اسلام از مفاهیم مشترک حقوق کیفری برخوردارند که گاهی دارای تطابق و در بعضی موارد دارای نقاط افتراق‌اند و مقررات و مسؤولیت‌های کیفری را به آنچه شارع مقدس در این جهان برای جنایتکاران یا گناهکاران تعیین نموده - اعم از آنکه به گناهی مربوط باشد که دارای کیفر خاصی است یا با گناهان دیگر اعم از آنکه کیفر جنایت بدنی باشد یا مالی - تعریف نموده‌اند؛ از جمله اصول مقررات در حقوق کیفری اصل قانونی بودن جرم و جزا است که علی‌رغم تصورات غلط در باب تاسیس این اصل، آنچه تاریخ نشان می‌دهد، این است که این اصل مهم هم در قوانین کیفری یهود و هم در قوانین کیفری اسلام با نصّ صریح قرآن و تورات مورد تاکید بوده است. دیگر اصل مورد تاکید در این خصوص اصل شخصی بودن مجازات‌هاست که قرآن در ذیل چند آیه برآن تاکید کرده است. نکته قابل توجه در این مورد، وجود اختلاف ظاهری درباره این اصل بین قرآن و تورات است که این مضامین را به هیچ وجه نباید مغایر با اصل شخصی بودن مجازات‌ها دانست، زیرا این گونه آیات درصدد بیان آثار وضعی و وراثتی گناه و انتقال خبثت به نسل‌های آینده است، نه انتقال کیفر و مجازات

- ۱۱- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۵۲). *لغتنامه فارسی*، تهران: سازمان لغتنامه.
- ۱۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دار السلامیه.
- ۱۳- سجادی، جعفر. (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: کوشش.
- ۱۴- سالتز اشتاین، آدین. (۱۳۸۳). *سیری در تلمود*، ترجمه باقر طالبی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۵- سلیمانی، حسین. (۱۳۸۴). *عدالت کیفری در آیین یهود*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۶- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
- ۱۸- فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۳۷۱). *تفسیر کبیر*، علی اصغر حلبی، تهران: اسطوره.
- ۱۹- فیض، علیرضا. (۱۳۷۹). *مقارنه و تطبیق در حقوق جزای اسلامی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۰- قبله‌ای خوبی، خلیل. (۱۳۸۵). *حقوق مدنی و جزایی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- ۲۱- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۷۷). *مبانی حقوق عمومی*، تهران: نشر داد گستر.
- ۲۲- گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۱). *حدود تعزیرات و قصاص*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۳- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳). *دیات*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۴- مصباح، محمدتقی. (۱۳۷۷). *حقوق و سیاست در قرآن*، قم: مؤسسه امام خمینی.
- ۲۵- منتسکیو. (۱۳۶۲). *روح القوانین*، علی اکبر مهتدی، تهران: جاویدان.
- ۲۶- موسوی بجنوردی، محمد. (۱۳۷۹). *قواعد فقهیه*، تهران: عروج.
- ۲۷- موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). *تحریر الوسیله*، قم: انتشارات اسلامی.
- ۲۸- نوربها، رضا. (۱۳۸۵). *زمینه حقوق جزای عمومی*، تهران: دادآفرین.
- ۲۹- ولیدی، محمد صالح. (۱۳۸۲). *بایسته‌های حقوق جزای عمومی*، تهران: خورشید.
- ۳۰- هرمان کوهن، حییم. (۱۳۸۴). *حقوق کیفری یهود*، ترجمه حسین سلیمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.



الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۷۲-۵۵

## انسان، شیطان و خدای مولانا و میلتون

لیلا میرمجریان\* محمدرضا نصر اصفهانی\*\*

### چکیده

نوشتار حاضر پژوهشی است تحلیلی- انتقادی درباره جایگاه انسان و عجین شدن او با مسائل دینی و موضوع نافرمانی و عصیان. علاوه بر این، مباحثی مانند: پاداش، عقوبت، رستگاری و نجات نوع بشر در دو اثر بزرگ ادب جهان «مثنوی» مولانا و «بهشت گمشده» میلتون مورد بحث و تأمل تطبیقی قرار گرفته است. اشعار و اندیشه‌های مولانا در ایران و جهان قبول خاص و عام یافته است. مولوی یکی از چند شاعر برتر زبان فارسی و جهان به شمار می‌آید؛ عموماً میلتون را نیز بزرگترین شاعر انگلیسی، پس از شکسپیر می‌دانند و «بهشت گمشده» وی را بزرگترین منظومه داستانی انگلیسی. این اثر از بزرگترین حماسه‌های الهی- انسانی است که به زبان‌های جدید سروده شده و مقایسه این دو اثر حتی در یک زمینه مقایسه سخن و اندیشه دو ملت و دو فرهنگ کهن و ریشه‌دار است. نگارنده در این مقال می‌کوشد تا با بررسی وجوه مشترک و متضاد اشعار این دو شاعر بزرگ در موضوع انسان، خدا، شیطان و جهان و تحلیل هر یک، به مقایسه‌ای تحلیلی و انتقادی در این راستا دست یابد.

### واژه‌های کلیدی

مولانا، جان میلتون، مثنوی، بهشت گمشده، انسان، عصیان.

## مقدمه

در این مقاله نگارنده سعی دارد با مبنا قرار دادن «بهشت گمشده» میلتن و مقایسهٔ وجوه مشترک آن با اندیشه‌های مولانا به ماجرای نخستین انسان و نافرمانی وی، رویکرد دینی هر یک و سرانجام پایان متصور شده برای نوع بشر را به تصویر کشد.

بهشت گمشده از ماجرای نخستین نافرمانی انسان حکایت دارد و از میوهٔ شجرهٔ ممنوعه که با طعم مرگبارش بهشت و سعادت از دست رفت، و مرگ و غم به جهان آمد. قلمرو جغرافیایی این منظومه سراسر کائنات، و بویژه بهشت و جهنم است. میلتن در سرودن بهشت گمشده به معارف، افسانه‌ها و اشعار کهن و سده‌های میانه و دوران رنسانس نظر داشته. او در طرح و ساختمان اثر از کتاب مقدس، تلمود، ایلیاد، اودیسه، اثئید، تراژدی یونان کهن، رنسانس ایتالیا و آثار فرانسوی و انگلیسی و ... سود برده است؛ البته این چنین اشارات و تلمیحات بسیار به منابع تاریخی-اساطیری و معارف، نه برای آرایش صرف کلام، که بخشی از بافت منظومه است. بهشت گمشده حماسهٔ عظیمی است در قالب شعر سپید که جزء نادرترین منظومه‌های جهان است که از دانشی گسترده سرشار شده و بی‌تردید ثمرهٔ کشاکش و تحولات درونی میلتن به عنوان یک وارث سنت‌های رنسانس و یک پیرایشگر مؤمن نیز هست (تراویک، ۱۳۷۳: ۱۰۰۷-۱۰۰۵).

از این حیث بهشت گمشده با اشعار مولانا جلال الدین رومی، عارف نامدار مشرق زمین، که در کشاکش غلیان‌های درونی‌اش انسان را گمشده‌ای در امواج متلاطم دنیا و رانده شده از مأوا و مأمن اصلی‌اش می‌داند، قابل مقایسه و بررسی است. در

حقیقت «مولانا بنایی ساخته است که در و دیوارش بوی خداوند می‌دهد و به همین دلیل، دردآشنایی که با او همراه می‌شود، بهترین لحظه‌های عمر خود را در این همراهی جستجو می‌کند. جستجویی که نی نالان مولانا با زبانی آتشین سر می‌دهد و انسان را بیقرار و بیقرارتر می‌سازد. اگر آثار او شرح شکایت جدایی انسان (نی) از حضور محبوب خویش (نیستان) باشد، پس او همه جا از انسان و پیوندش با خداوند سخن می‌گوید» (نصر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۶-۷).

«عقاید ملل با فرهنگ، چه آنان که به اصطلاح اهل کتاب‌اند و به خدای ازلی و ابدی، حی قیوم، قادر یگانه و به عالم دیگر ایمان دارند، و چه آنان که به هیچ دین و مذهبی پایبند نیستند و نیز ملل هوشمند باستانی که در گذشتهٔ بسیار دور، معتقد و دل‌بسته به قهرمانان و الهه‌های اساطیری خود بودند، در این مسأله که نخستین آفریده یا موجود دوپای سخنگو و باشعور و به عبارت دیگر «آدم و حوا» یا «مشی و مشیانه» یا «کیومرث» و ... کی و چگونه آفریده شده یا بر فرض صحت نظریهٔ تحول و تکامل «داروین» خود به خود موجود شده است، یکسان و یکنواخت نیست» (میلتن، ۱۳۸۳: I-II).

یهودیت و مسیحیت و اسلام، در این که پیش از آفرینش آسمان و زمین «خدا بود و هیچ چیز با او نبود» هم‌آوایند؛ لیکن در تورات که بنا بر مشهور قدیمترین کتاب آسمانی ادیان ابراهیمی است، آفرینش آسمان و زمین را در دو روز نخستین از شش روزهٔ دوران آفرینش معین کرده است و خلقت انسان؛ یعنی آدم و حوا در ششمین روز آفرینش اتفاق افتاده است. در قرآن کریم نه تنها اشاره‌ای به این مسأله نشده است، بلکه از بررسی آیات مختلف مدت زمان

معنی این کلمه است که در سراسر جهان هیچ چیز نمی‌تواند متقابل آن باشد. جهان قرآنی از لحاظ وجودشناختی، جهانی خدا مرکزی است. خدا درست در مرکز جهان هستی است و همه چیزهای دیگر، انسانی و غیر انسانی، آفریده‌های او و بنابراین، در سلسله مراتب هستی بی‌نهایت پایین‌تر از او قرار گرفته‌اند. بنابراین، هیچ چیز مقابل و معارض با او نمی‌ایستد و خدا والاترین کلمه کانونی در قرآن است که بر همه میدان‌های معنی‌شناختی مستولی است؛ لیکن در میان همه چیزهای آفریده «انسان» آفریده‌ای است که قرآن چندان اهمیتی برای آن قائل شده که توجه ما را نسبت به آن به اندازه توجه به خدا جلب می‌کند. انسان و طبیعت و رفتار و روان‌شناسی و وظایف و سرنوشت او، در واقع، همان اندازه از اشتغالات مرکزی اندیشه قرآنی است که مسأله خود خدا چنین است. آنچه خدا هست و می‌گوید و انجام می‌دهد، به صورت عمده در ارتباط با انسان که چگونه در برابر آن واکنش نشان می‌دهد طرح می‌شود. تصور و مفهوم انسان به درجه‌ای اهمیت دارد که دومین قطب اصلی را تشکیل می‌دهد که به روی قطب اصلی، یعنی تصور خدا می‌ایستد» (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۹۱-۹۲).

### جایگاه خدا و نگرش بدو

میلتنون در عین حال که خداوند را پدر آسمانی می‌نامد و به نقش آفرینندگی و خالق بودن وی اشاره می‌کند، او را قدرتی حاکم، قادری توانا، فاتحی پیروز، فرمانروایی جلیل و عظیم‌الشأن، پادشاهی قدرتمند و در یک کلام، قادری مطلق و بلامنازع لقب می‌دهد. خالقی که همگی مخلوقات او را پرستش می‌کنند؛ قادری توانا که آثار شکوهمندش در هر سو مشاهده

نامحدود و نامعینی فاصله میان خلقت آسمان و زمین و آسمانیان و زمینیان تا خلقت بشر خاکی یا آدم اشرف مخلوقات استنباط می‌شود؛ چنانکه حکیم ابوالقاسم فردوسی نیز در شاهنامه این روند آفرینش را بدین نحو بیان می‌کند:

تو را از دو گیتی برآورده اند

به چندین میانجی پیورده اند

نخستین فطرت، پسین شمار

تویی، خویشان را به بازی مدار

(همان: III)

شایان به ذکر است که «بنیاد تخیل موج و محور اندیشه سیال میلتنون در سرودن منظومه‌اش، همان آفریده شدن آسمان و زمین در دو روز نخستین و خلق آدم در ششمین روز خلق عالم آفرینش است؛ لیکن از دیگر سو آنچه در نظر میلتنون بیشتر اهمیت دارد و قصد اصلی و محرک واقعی او در سرودن این منظومه همان است، تعظیم و تقدیس حضرت عیسی (ع) و تأیید و اثبات «تثلیث» است. به عبارت دیگر، تفسیر و تأویل اولین جملات انجیل یوحنا که «در ابتدا کلمه بود، و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود» «و همان در ابتدا نزد خدا بود» و «همه چیز به واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت»؛ یعنی بیان اعتقاد مسیحیان به ازلی و ابدی بودن حضرت عیسی (ع) است، به عنوان پسر خدا یا کلمه‌ای که همواره در نزد خدا بوده و از او جدا نبوده است» (همان: XXIII\_XXIV).

در این دو منظومه، تقابل «خدا» و «انسان» از ارتباط اساسی میان «الله» و «انسان» حاصل می‌شود. به گفته قرآن «الله» نه تنها برترین موجود، بلکه تنها موجود شایسته نامیده شدن به نام «موجود» با تمام

محدود باشد، به تصویری که ما از خدا داریم. مفهوم دیگری که از حاکمیت مطلق خدا استنباط می‌شود، این نکته ظریف است که ایمان داشتن به حاکمیت مطلق خدا ایمان داشتن به پابرجایی عشق اوست؛ چنانکه کالونیست‌ها چنین می‌سرایند:

**خدای سرور ما نیک است**

**رحمتش همواره پابرجاست**

**حقیقت وجودش قاطعانه به قوت خود باقی است**

**و در گردش روزگاران همواره دوام خواهد داشت**

مسیحی مؤمن و معتقد که با مضمون زندگی‌شناسی و آن را در زندگی و مرگ و رستاخیز عیسی مسیح (ع) دیده و شنیده، از این آشفتگی‌ها چنین درمی‌یابد که سمت و سو و هدفی در کار است و مضمون اصلی همواره نواخته می‌شود حتی هنگامی که گوش‌های خود او به دشواری آن را تشخیص دهد؛ رحمت خدا نیز همواره پابرجاست؛ رحمتی که از افاضه عام او ناشی می‌شود و بر هر چیزی تقدم دارد. نکته آخر اینکه درباره حاکمیت مطلق خدا باید گفت عشق بی‌چون و چرای حاکم مطلق وجودش را در چاکری ابراز می‌کند؛ به گونه‌ای که کسی که از همگان والاتر است، رضایت می‌دهد که از همگان پست‌تر شود، کسی که بر همه زمان‌ها و مکان‌ها فرمان می‌راند، در وجود کسی تجسم یابد که زندگی‌اش محدود به زمانی خاص و مکانی خاص است. حاکم مطلق این‌گونه برای ما حاکمیت مطلقش را نو می‌کند و به ما نشان می‌دهد که آنچه هست حاکمیت مطلق قدرت عریان نیست، بلکه حاکمیت مطلق رحمت و عشق است، حاکمیت مطلق خدا، عشقی است پرجنب و جوش، گرم، که به لباس

می‌گردد. ساختار بی‌همتای عالم هستی که بی‌نظیر و زیباست، از آن اوست و فرمانروایی جلیل‌نشسته بر فراز آسمان‌ها، گاه ناپیدا و گاه آشکار که حتی در پست‌ترین آثار و مصنوعات که آفریده است، برایمان جلوه‌گر می‌شود! پادشاهی قدرتمند که هیچ کس قادر به آزدن و نابودی او نیست و هیچ کس توانایی محدود کردن قلمرو فرمانروایی‌اش را ندارد! همو که قادری مطلق است و آفریدگار سرآغاز و پایان‌بخش همه چیزهاست... چنین نگرشی نسبت به خدا از منظر آیین پروتستان نوعی جبر و تحکم را یادآور می‌شود؛ به گونه‌ای که انسان‌ها محکوم به قدرت لایزالی الهی هستند و ملزم به رعایت آنچه از نزد پروردگارشان برایشان مقدر گردیده است. «ترکیب «حاکم مطلق» ترکیب محتاطانه‌ای نیست، عبارتی است که ظاهری فریبنده و مبالغه‌آمیز دارد؛ چنین تعبیری توصیف‌کننده کسی است که قدرتی نامحدود دارد، برتر از همه کسان دیگر و مستقل از هر چیز و هر کس هرآنچه را باید پیش آید، پیش می‌آورد و همه چیز را مقدر می‌سازد.

این تعبیرها و مفاهیم ناشی از بدفهمی‌هایی است که از مفهوم حاکمیت مطلق خداوند در ذهن پروتستان‌ها ریشه دوانیده است، در صورتی که حاکمیت مطلق خداوند در نگاه اول به معنی آزادی خداست در عمل؛ به گونه‌ای که خدا حاکم مطلق است و در رفتار و اعمال خود تابع ما یا کس دیگری نیست، او آزاد است که در برابر ما بر طبق خواست خود رفتار کند، نه برحسب آنچه ما می‌خواهیم، و آنچه خداوند انجام می‌دهد، با مشیت او سازگار است. در حقیقت، مفهوم حاکم مطلق بودن خداوند این است که وی در خدا بودن آزاد است و نمی‌تواند

نیست کس را زهره تا گوید که چون  
بس جگرها کاندرین ره گشته خون

دفتر دوم، ب ۲۰-۱۶۱۸

او به صنعت آزر است و من صنم  
آلتی کو سازدم من آن شوم  
گر مرا چشمه کند آبی دهم  
ور مرا ناری کند تابی دهم...  
گر مرا ماری کند، زهر افگنم  
ور مرا یاری کند، مهر آگنم

دفتر پنجم، ب ۸۹-۱۶۸۵

جایگاه انسان (آدم و حوا) و نگرش بدو

«دو تن از آن موجودات، با شکلی به مراتب شریف‌تر، با قامتی بلند و ایستاده، راست همچون قامت خدایان، آراسته به وقار و متانتی ذاتی، در برهنگی با عظمت و شکوه‌مندی و با ظاهری که زبینه‌ولی نعمتان و صاحب اختیاران هر چیز است؛ در چنان وضعیتی به نظر می‌رسیدند... در نگاه ملکوتی آنان مظهري از نور مطلق، خالق فرهنگ و عظیم‌الشأن به همراه حقیقت و شعور و خرد و پاکی خالصانه می‌درخشید... آن دو موجود یکسان نبودند و به همان اندازه جنسیت آنها مشابه نبود؛ او برای تعمق و شجاعت شکل گرفته بود و آن دیگری برای لطافت و جذابیتی شیرین، او تنها برای خدا بود و آن دیگری تنها برای خدای متجلی در اولی!...» (میلتن، ۱۳۸۱: ۷۰۰-۷۰۱).

نوشتار فوق توصیفی است که میلتن از آدم و حوا، نخستین انسان‌های آفریده شده می‌آورد؛ و چه زیبا شباهت آدم و حوا به خداوند را بیان می‌دارد و چنین می‌گوید: «افکارم با شگفتی و ناباوری بدانها وابسته مانده است. می‌توانم بدانها دل بندم، بس که

خدمتگزار درآمده است» (ر.ک: مک آفی براون، ۱۳۸۲: ۱۷۱-۱۷۵).

ناگفته نماند که در مذهب پروتستانیسم به قدری برتری قوت مطلق را از آن خداوند می‌دانند که هرگز نمی‌توانند مدعی باشند که آنان کلیسا را اصلاح می‌کنند یا عامل نوسازی آنند و اصل نوسازی مداوم به دست خداوند امری مسلم فرض شده است.

علاوه بر این، «مردم دنیا، بویژه روحانیان مسیحی ما، همواره سعی دارند خدای متعال را با تصویری بسیار قدرتمند در نظر مردم جلوه دهند، اما خدایی که میلتن برای ما ترسیم کرده است، همواره در شکل پدری خلاق، قاضی دادگر و عادل ظاهر می‌گردد؛ خدایی که انتقامش هرگز از رحمت و شفقتش پیشی نمی‌گیرد و هرگز برای ممانعت از آزادی بشری، از جبر استفاده نمی‌نماید. گویی در نظر «میلتن» این اندیشه مسیحیت قدیم است که بر مبنای الهیات اسلامی تصحیح می‌شود» (ر.ک: میلتن، ۱۳۸۳: ۲۱۲).

این در حالی است که مولانا جلال‌الدین رومی بر طبق نظر مشهور اسلام معتقد به حاکمیت اراده مطلق الهی است و اراده انسان را در طول اراده و اختیار خداوند می‌داند؛ به گونه‌ای که باز قادر متعال، خداوند است؛ به نحوی که هر آنچه را بخواهد بی‌درنگ انجام می‌دهد. یعنی دست او بسته نیست و هیچ چیز او را محدود و محصور نمی‌سازد.

گر کند سفلی هوا و نار را

ور ز گل او بگذراند خار را

حاکم است و یفعل الله مایشاء

او ز عین درد انگیزد دوا

گر هوا و نار را سفلی کند

تیرگی و دردی و ثقلی کند...

شباهت الهی در وجود آنان تا این حد شدید است...» (همان: ۷۰۳) وی در بهشت گمشده وجود همه فرشتگان و حیوانات و موجودات ریز و درشت دیگر را بدون شاهکار اصلی خلقت، بیهوده می‌انگارد. گویی پایان‌بخش همه آنچه تا به حال آفریده شده، انسان بود؛ موجودی «نه خمیده و نه از نوع حیوانات و نه چون سایر موجودات جاندار، بلکه بهره‌مند از قداست شعور و سلامت ذهن، با قامتی راست و جبینی آرام که به شناسایی خود همت گمارد و بر سایرین حکومت کند! موجودی بزرگوار و بخشنده که می‌توانست از اینجا با آسمان ارتباط برقرار سازد و همزمان در اوج حق‌شناسی و سپاس خود، به درستی دریابد خیر و برکتش از کدامین نقطه نازل شده است و با قلب و آوای باطنی و دیدگانی که خالصانه و سرشار از ایمان بدان عالم بالا خیره شده باشد و خدای رب‌العالمینی که وی را راهبر و اشرف همه مخلوقاتش کرده بود، پرستش کند و او را تسبیح گوید...!» (همان: ۸۸۰-۸۸۱).

آری، میلتنون این نخست‌زاده آسمان را شعله‌ای درخشان از جوهری فروزان و ازلی می‌داند، نور مطلق خداوندی در تمام ابدیت اینچنین در موجودی حضور نیافته است! علاوه بر آن، میلتنون پس از ذکر نافرمانی و عصیان و غرور و خودپسندی شیطان که فرشتگان دیگر را نیز با خود همراه می‌کند، بشر را مهمترین عامل لذت و خشنودی خداوند می‌داند، به گونه‌ای که این بشر تازه آفریده شده بیش از همه مورد لطف و عنایت ذات اقدس الهی قرار می‌گیرد و خدای متعال همه پدیده‌های خارق‌العاده را برای او فرمان داده و آفریده است؛ و در نهایت، به دنبال سرخوردگی‌هایش از فرشتگان و مقربان درگاهش

انسان را قدرتی تام می‌بخشد و وی را فرمانفرمای همه فرشتگان حامل عرش الهی می‌کند و تا آنجا پیش می‌رود که هیچ موجود دیگری حق جانشینی وی را نخواهد داشت! میلتنون در ادامه اذعان می‌دارد که اگر آدمی در مقام خلیفه الهی بتواند به راستی و حقیقتاً موجب لذت و خشنودی پروردگارش گردد، آنگاه یقیناً خداوند مقامی الهی به مخلوقش عنایت خواهد نمود و او را به هر میزان از همدلی و وحدتی که بدان مایل باشد، ارتقاء می‌بخشد! در اینجا است که برتری انسان و دانش لدنی وی با آیه علم آدم اسماء کله... به اثبات می‌رسد و با گفته‌های میلتنون رنگ می‌گیرد:

در این نگرش «همچنان که او سخن می‌گفت، همه حیوانات و پرندگان دو به دو نزدیک آمدند؛ متواضعانه و با حرکاتی تملق‌آمیز، زانو بر زمین نهادند و هر پرنده بر بال خود فرود آمد. نام آنها را همچنان کز مقابلم می‌گذشتند، بر زبان می‌راندم و به خوبی طبیعتشان را درک می‌کردم (بس عظیم بود دانشی که ناگه خدای متعال به هوش و شعور من عطا فرموده بود!) و در اینجا نقطه تحیر آدمی را در برابر تجلی الهی معبود خویش به زیبایی به تصویر می‌کشد؛ اما در بین این موجودات آنچه را هنوز در جستجویش بودم، نمی‌یافتم... سرانجام بدین شکل خطاب بدان تجلی الهی عرض کردم: آه! با چه نامی بنامم تو را؟ زیرا از همه موجودات، وز نسل بشر و یا هر آنچه فراتر از نسل بشر است، برتری! از همه چیزهایی که می‌توانم نام برم، فراتر می‌روی...!» (همان: ۹۱۶).

با نظر به منابع گوناگون موجود درمی‌یابیم که گویی ماهیت انسان ترکیبی از خدا، انسان و شیطان است؛ به گونه‌ای که «از طرفی سرشت الهی دارد و خداگونه است و از طرف دیگر، سرشت شیطانی و اما

و سری بر لبه پرتگاه عدم» (نصر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۲۶).

### جایگاه شیطان و نگرش بدو

میلتنون در ادامه روند داستان نخستین انسان‌ها و ماجراهای آدم و حوا، به بزرگترین مانع و در حقیقت گره اصلی داستان - که همان شیطان و ماجرای فریب آدم و حواست - می‌رسد. آری شیطان، «همو بود که نخستین بار، به عنوان خالق و مخترع مکر و حيله، به تمرین تزویر، در پس ظاهری پاک و مقدس همت گماشت؛ تا شرارت عمیق خود را که در انتقامی سخت جای داشت، پنهان بدارد» (میلتنون، ۱۳۸۱: ۶۹۱).

میلتنون شیطان را علت موجد شرارت معرفی می‌کند؛ ناشناسی که تا قبل از این شورش و هنگامه فاقد هر نام و آوازه‌ای در آسمان به سر می‌برده است و اکنون موجب سلب صلح و آرامش سعادت‌مندان و آسمان گردیده و نفاق و نکبتی را در طبیعت به ارمغان آورده است که تا پیش از جنایت بزرگ وی در ارتکاب عصیان هرگز سابقه نداشته است! در حقیقت، میلتنون شیطان را در جای جای بهشت گمشده به عنوان نخستین موجود گناهکار که حاملان عرش الهی را به شهزادگان دوزخ مبدل می‌کند؛ می‌شمارد. از آنجا که مولانا معتقد بر بعد شیطانی انسان نیز هست، وی نیز شیطان را عامل فریب انسان می‌داند و از آدم می‌خواهد که طفل جان خویش را از شیر شیطان باز گیرد:

طفل جان از شیر شیطان باز کن  
بعد از آنش با ملک انباز کن  
تا تو تاریک و ملول و تیره‌ای  
دان که با دیو لعین همشیره‌ای

سرشت سومی هم برای انسان مطرح می‌شود که بر همان عناصر چهارگانه متضاد استوار است و فضیلت آدمی در ایجاد تعادل بین آنان است، لیکن محبت بیکران خداوند به سمت انسان و خشم بی‌اغماض او نسبت به شیطان چشمگیر است و همین محبت و عشق لایتناهی به انسان، محکومیت او را نسبت به شیطان دو چندان می‌کند» (ر.ک: کسائیان، ۱۳۸۷: ۱۰۲). مولانا نیز با این نظر موافق است چراکه در اشعار خود در جایی انسان را عکس صفات الهی می‌داند و در گریزی دیگر انسان را بدتر از شیطان توصیف می‌کند:

آدم اصطرلاب اوصاف علوست

وصف آدم مظهر آیات اوست

هر چه در وی می‌نماید عکس اوست

همچو عکس ماه اندر آب جوست

خلق را چون آب دان صاف و زلال

وندرو تابان صفات ذوالجلال

علمشان و عدلشان و لطفشان

چون ستاره چرخ در آب روان

دفتر ششم، ب ۳۹-۳۱۳۸

دیو سوی آدمی شد بهر شر

سوی تو ناید که از دیوی بتر

تا تو بودی آدمی، دیو از پیت

می دوید و می چشاند از میت

چون شدی در خوی دیوی استوار

می‌گریزد از تو دیو، ای نابکار

دفتر اول، ب ۷۶-۱۸۷۴

«در حقیقت، انسان به ریسمانی می‌ماند که دو سر دارد، سری در کرانه بی‌نهایت، در اوج تعالی و بلندی

دفتر اول، ب ۶۱-۱۶۴۰

### اسباب سقوط وعصیان شیطان، فرشتگان و سپس انسان

میلتون نیز نقطه آغازین این بحران را زمانی قلمداد می‌کند که قادر متعال خطاب به فرشتگان تقوا فرمان برگشت‌ناپذیر خود را اعلام می‌دارد؛ آن زمان که پسر یگانه‌اش را خلق کرده و دیهیم سلطنت بر سرش نهاده و در سمت راست خود قرار داده است. او را رهبر، ارباب و ولی نعمت همه در آسمان می‌نامد و از همگان خواستار است که در برابر او زانو بر زمین نهند و با تهدید و ارعاب اذعان می‌دارد که هر کس این وحدت را بر هم زند و نافرمانی پیش گیرد، گویی مرا فرمان نبرده است و مستحق ظلمت و تاریکی است و در ژرفنایی عمیق سقوط خواهد کرد و جایگاهی که برایش معین گردیده برگشت‌ناپذیر و ابدی خواهد بود. از این سخنان همگان راضی و خشنود به نظر می‌رسیدند؛ اما همه این‌گونه نبودند...

شیطان علیه پسر آسمانی که مورد لطف و عنایت پدر آسمانی واقع شده و رسماً عنوان «فرمانروای منجی» را از آن خود ساخته بود، سرشار از کینه و حسد گشت و سراپا غرور، یارای اینکه آن منظره را تحمل کند، نداشت و خود را خوار و تحقیر شده در نظر می‌پنداشت. از آنجا بود که کینه و حسد و شرارتی عمیق در وجود خویش احساس کرد و در تاریک‌ترین ساعات شب بر آن شد همراه همه لشکریان خود آنجا را ترک گوید و بی‌اعتنا به عالیترین سریر آسمان، از آن نافرمانی کند و به ستایش و پرستش از آن نپردازد، لیکن دیدگان الهی که همواره قادر است پنهانی‌ترین افکار را دریابد از فراز کوه مقدس، شاهد عصیانی در شرف شکل‌گیری

شد و مشاهده فرمود که در وجود کدام کس شکل گرفت و چگونه آن عصیان را در میان دیگران تسری بخشید و جمعیت بی‌شماری را در مخالفت با فرمان ملوکانه الهی با خود همداستان نمود و این واقعه باعث سقوط شیطان به شمار آمد؛ چراکه زمانی که در مقامی آنچنان رفیع به سر می‌برد، پذیرش بندگی خداوند را موجب حقارت خود پنداشت و آن را نادیده انگاشت! با خود اندیشید که تنها با یک درجه ارتقا مقام و منزلت بسان قادر توانا بلندمرتبه خواهد شد! و از یاد برده بود که همچنان مشغول دریافت رحمت بی‌دریغ اوست... میلتون این مسأله را از زبان شیطان نیز بیان می‌دارد: «غرور و جاه‌طلبی، سقوطم را موجب شد، در آسمان، با فرمانروای آسمان که هیچ شریکی از برای او نیست، به جنگ و ستیز پرداختم... آه! اما چرا؟ به راستی مستحق چنین رفتاری از سوی من نبود!» (همان: ۶۸۸).

از آن سوی، خطاب به آدم و حوا از طرف خداوند متعال فرمانی صادر گردیده بود که «در اینجا (در بهشت) از هیچ کمبود و محرومیتی بیمناک مباشید! اما از درختی که محصول آن کسب دانش خیر و شر است، درختی که چون نشانه‌ای از اطاعت و فرمانبرداری و ایمان شماسست و در نقطه‌ای در کنار درخت زندگانی کاشته‌ام و به یاد داشته باشید از این بابت هشدارتان دادم! جداً پرهیزید و نتیجه تلخ آن اجتناب کنید؛ زیرا بدان روزی کز میوه آن درخت تناول کنید و آن هنگام که این تنها ممنوعیت مورد تجاوز قرار گیرد، شما نیز به طرزی اجتناب‌ناپذیر خواهید مرد، و از آن پس موجودی فانی خواهید شد... آن‌گاه وضعیت سعادت‌بارتان را در اینجا از دست خواهید داد و پس از آن کز این مکان رانده شدید، به



چیز برای خود باقی نگذارد تا کیفر خیانت خویش را تحمل کند و بهای آن را بپردازد. بدینسان او و همه فرزندان، سراپا شور و تعهد از برای نابودی و انهدام، ناگزیر از مردن شدند، یا او یا عدالت باید از میان برود، مگر آنکه شخصی دیگر، به جای او حاضر بدین کار گردد و خود را داوطلبانه تقدیم کند تا رضایت سختگیرانه الهی را کاملاً شامل شود: مرگ در برابر مرگ! (همان: ۶۴۱).

مولانا نیز سبب سقوط شیطان را در کبر و نخوت او می‌داند که عامل لغزش او می‌گردد:

زلت آدم ز اشکم بود و باه  
وان ابلیس از تکبر بود و جاه  
لاجرم او زود استغفار کرد  
وین لعین از توبه استکبار کرد

دفتر پنجم، ب ۲۱-۵۲۰

وی اذعان دارد که ابلیس آنچنان پیش می‌رود که خود آشکارا اعلام می‌دارد که در راه بشر و انسان- که مخلوق برتر خداوند است- دام‌هایی ریز و درشت برپا می‌دارد و درصدد فریب وی از راه راست می‌کوشد:

گفت ابلیس لعین دادار را  
دام زفتی خواهم این آشکار را  
زر و سیم و گله اسپش نمود  
که بدین تانی خلایق را ربود...  
چرب و شیرین و شرابات ثمین  
دادش و بس جامه ابریشمین  
گیر این دام دگر را ای لعین  
گفت ازین افزون ده ای نعم‌المعین  
گفت یارب بیش از این خواهم مدد

جهانی سراسر آکنده از رنج و محنت و مشقت فرو خواهید افتاد...» (همان: ۹۱۴-۹۱۵).

شیطان از این نکته به سود خود استفاده کرد و به راستی چه پایه‌ریزی میمون و مسعودی برای پی‌ریزی نابودیشان! شیطان به این نحو با خود اندیشید که از این طریق، شور و شوقی باز هم شدیدتر برای دانستن و نادیده انگاشتن آن فرمان غبطه‌آور در وجودشان ایجاد خواهم کرد! فرمانی که صرفاً در جهت چیره گشتن بر کسانی است که با کمک دانش، به درجات رفیع‌تری نائل آمده‌اند و تا حد خدایان ترفیع خواهند یافت! با چنین آرزویی در دل، و اینکه تا بدان حد والا برسند، از آن میوه می‌چشند و تن به مرگ خواهند سپرد! چه امری بدیهی‌تر از این وقوع خواهد یافت و چه کاری سهل‌الوصول‌تر در اغوای ایشان است؛ و اینچنین خطاب به آدم و حوا آنها را از سرانجام شومی که برایشان رقم خواهد خورد، آگاه می‌کند: ای زوج خوشبخت! هنوز تا می‌توانید به زیستن ادامه دهید! بدانسان از لذاتی که دیری نخواهد پایید تا از میان رود، به خوبی بهره‌گیرید، زیرا به زودی، بدبختی‌هایی درازمدت در پی آنها از راه خواهد رسید! و اینچنین زمینه‌چینی سقوط آدم و حوا را فراهم ساخت؛ پس از آن بشر به دروغ‌های تملق- آمیز او گوش فرا داد و به آسانی از تنها فرمان، از تنها شرطی که به نشانه اطاعت و فرمانبرداری اوست، تجاوز کرد! بدینسان بشر و همه نسل خیانتکارش، مانند او، مسیر سقوط را پیمودند.

«بشر نافرمان ایمان خود را با شیوه‌ای خیانتکارانه در هم شکست و علیه عظمت اعلای آسمان مرتکب گناه شد! و هوس او به دست یافتن به الوهیت، موجب شد تا همه چیز خویش را از کف دهد و هیچ

### تا ببندم شان به حبل من مسد

دفتر پنجم، ب ۴۸-۹۴۲

این نیز گفته آید که مولانا در جایی دیگر ترک فرمانبرداری شیطان را ناشی از حسد و غیرت عشق می‌داند:

ترک سجده از حسد گیرم که بود

این حسد از عشق خیزد نی جحود

این حسد از دوستی خیزد یقین

که شود با دوست، غیری همنشین

دفتر دوم، ب ۴۳-۲۶۴۲

به طور کلی «گفتار مولانا درباره شیطان، متفاوت است. هرگاه از منظر اهل تشریح سخن گفته، او را نکوهیده است و آنگاه که از منظر اصحاب تصوف سخن آورده، او را عاشقی غیرتمند به شمار آورده است» (کریم زمانی، ۱۳۸۲: ۴۰۲).

### فریب انسان

میلتون نیز اذعان دارد که عامل فریب آدم و حوا، شیطان بوده است. وی طرح مبارزه با قدرت الهی را اینگونه پی‌ریزی می‌کند که با تعریف‌های آنچنانی از میوه درخت ممنوعه، آن دو را به خوردن آن و نافرمانی از امر خداوند و عصیان در برابر قدرت لایزالی ترغیب کند. وی برای حوا، مادر بشر خود را در هیأت ماری ظاهر می‌سازد و بیان می‌دارد که پس از خوردن از میوه این درخت ممنوع، شکلی انسانی از لحاظ فکری یافته و همانند انسان‌ها قادر به تکلم و صحبت کردن و اندیشیدن شده است. وی در ادامه مطرح می‌کند که شما دو نفر؛ یعنی آدم و حوا اگر از این میوه تناول کنید، قطعاً از حالت و شکل انسانی به موقعیت خدایی و الهی ارتقا می‌یابید و دلیل ممنوعیت این میوه از سوی خداوند متعال نیز همین

نکته ظریف است که از پیشرفت شما و قدرتمند شدن شما جلوگیری نماید.

با شنیدن این جملات بود که حوا «دست بیباک و جسورش را در ساعتی شوم، به سمت میوه پیش برد، میوه را از شاخه چید و از آن تناول کرد! زمین، جراحت این کار را احساس کرد، طبیعت در پایه و اساس خود و همچنان کز میان همه آثار خلقت و پدیده‌های خود آهی بلند سر می‌داد، نابودی همه چیز را با علایمی شوم اعلام داشت. پس از این واقعه حوا احساس ندامت و پشیمانی می‌کند و به راستی میوه ممنوعه را میوه شوم و اندوهبار دانش می‌نامد! دانشی که همانا دانستن این است که چه چیز آنها را بدین شکل برهنه و محروم از شرافت و آبرو و معصومیت و ایمان و پاکی که زینت ذاتی آنها بود؛ کرد و علایم شهوتی وقیح و ناشایست را بر چهره‌هایشان آشکار ساخت و شرم که آخرین بلا به شمار می‌رود را در آن جای داد. حوا خود زبان به اعتراف می‌گشاید و با لحنی شرمنده، اذعان می‌دارد که «این مار بود که فریبم داد و من نیز از آن میوه خوردم» (همان: ۱۰۱۶).

مولانا نیز در اشعار خود از ترک عزیمت دین و فرمانبرداری از خدا بر اثر وسوسه شیطان سخن می‌گوید و بر این عقیده تأکید می‌ورزد که عامل اساسی در فریب انسان‌ها از راه راست، شیطنت و وسوسه‌های شیطنانی است.

تو چو عزم دین کنی با اجتهاد

دیو بانگت برزند اندر نهاد

که مرو آن سو، بیندیش ای غوی

که اسیر رنج درویشی شوی

تو زبیم بانگ آن دیو لعین

واگریزی در ضلالت از یقین...

باز بانگی برزند بر تو ز مکر  
که بترس و بازگرد از رنج و فقر  
باز بگریزی ز راه روشنی  
آن سلاح و علم و فن را بفگنی

دفتر سوم، ب ۳۵-۴۳۲۶

با توجه به توصیف‌هایی که «مولانا» و «میلتون» از انسان می‌کنند، انسان موجودی است که محوریت آفرینش آسمان و زمین بدو بسته است، اراده مؤثر دارد؛ اما در سایه عنایت خداوند و در طول اراده او.

#### پایان کار و تعالی انسان

میلتون پایان کار انسان را غرق امید و مرهون رحمت بی‌دریغ الهی می‌داند و امیدوارانه دم از تعالی انسان می‌زند. وی اذعان دارد که بشر رهین رحمت الهی خواهد بود؛ چراکه ممکن نیست بشر در نهایت از دست رفته باقی بماند، زیرا لزومی ندارد بشر این جوانترین پسر خداوند، این مخلوق تازه آفریده‌اش که هنوز تا این اندازه عزیزش می‌دارد، با مکر و حيله و همراه با جنون و دیوانگی‌اش، محکوم به سقوط گردد! میلتون به نوعی نجات و رستگاری نهایی بشر را نقشه‌آزلی و ابدی خداوند می‌داند. بشر کاملاً نابود نخواهد شد، بلکه به یاری رحمتی از سوی خداوند که آزادانه بدو ارزانی خواهد کرد- نه اراده‌ای شخصی- رستگار خواهد شد. آری، بشر با کمک خداوند دوباره به پا خواهد خاست تا دریابد وضعیت پست و خفت‌بارش تا چه اندازه شکننده و ضعیف و ناتوان است؛ به گونه‌ای که نجات و رستگاری‌اش را تنها به خداوند و نه به هیچ کس دیگر مدیون نیست! (ر.ک: میلتون، ۱۳۸۱: ۶۳۹-۶۴۰).

میلتون در ادامه سبب نجات بشر را علاوه بر رحمت یزدانی، وساطت و شفاعت پسر خدا را - که کمال اکمل عشق الهی در وجودش جای دارد- مبنا قرار می‌دهد؛ آنجا که خداوند نیز در راستای شفاعت پسرش، وی را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌فرماید: «ای آنکه یگانه صلح به دست آمده برای نژاد بشر در زمین و آسمان، در برابر خشم من به شمار می‌روی و ای تویی که مایه خشنودی منی! به واسطه تو که از اصلی دیگری، همه آنانی که باید نجات یابند، رستگار خواهند شد! بی تو هیچ فردی توان دست یافتن به رستگاری را نخواهد داشت» (همان: ۶۳۴-۶۴۴).

پسر آسمانی از خداوند می‌خواهد که به التماس و انابت تضرع‌آمیز انسان گوش سپارد و اجازه فرماید که این او باشد که به تعبیر آنها و گفته‌هایشان همت گمارد. وی خود را قربانی و پیشکش و کفاره آنها به شمار می‌آورد و بر این عقیده اصرار می‌ورزد که همه اعمال خوب یا ناشایست انسان را بر وجودش پیوند زند تا به واسطه لیاقتش اعمال خوب و شایسته‌اش را به حد کمال ترفیع بخشد و مرگ وی نیز بهای خسارت اعمال ناشایستش را جبران کند و بدینسان او مسیح (ع) کیفر انسان را با پایداری تحمل خواهد کرد و این کار با حلول در کالبدی بشری و داشتن حیاتی اهانته دیده و سراسر رنج و مشقت و مرگی نفرین شده به تحقق خواهد رساند؛ و در نهایت، نتیجه‌ای که گرفته می‌شود، این که «بهترین کار برای انسان، اطاعت و فرمانبرداری و صرفاً دوست داشتن خدا با بیم و امید و گام برداشتن به گونه‌ای است که گویی در محضر الهی حضور دارد و پیوسته آماده پذیرفتن تقدیر و سرنوشتی است که خدا برایش تعیین فرموده است و تنها خدا را به عنوان تکیه‌گاه بدانند و بدو

توکل داشتن و اینکه تنها خداست که در همه امور  
مهربان و رحمان و رحیم است» (همان: ۱۱۶۰).

قرن‌هاست که پیشگویی‌های اینچینی /نجیل در  
آخرین پرده درام خود درباره روزهای پایانی انسان در  
کتاب *مکاشفه یوحنا* توجه و اظهارنظرهای متفاوتی را  
برانگیخته است. «واژه «مکاشفه» در مواردی به دوران  
آتی خوشبختی بر روی زمین و گاه به زمین نو و  
متعالی و یا به شهری در بهشت و ابدیت بازمی‌گردد  
(اورشلیم مقدس که از آسمان و از سوی خداوند  
نازل می‌شود) که جایگاه مردم رستگار خواهد بود.  
البته، باید به این ابهام نیز اشاره کرد که گاه این  
بشارت نسبت به زمین نو و نهایی در مکاشفه توسط  
مفسران چنین تعبیر شده است که شاید اشاره به  
جایگاهی متعالی در بهشت ابدی نباشد، بلکه فقط  
شکلی جدید و مطهر از زمینی باشد که ما اکنون در  
آن زندگی می‌کنیم. میلتون این شق‌ها و تعابیر متفاوت  
را رد کرد؛ زیرا از نظر وی غیر قابل حل است و از  
اهمیت کمی برخوردار است. هنگامی که «این حالت  
حل‌ناشدنی انسان به مرحله رسیدگی و بلوغ برسد»؛  
حضرت مسیح (ع) با عظمت و قدرت ظهور خواهد  
کرد تا پیروان وفادار خود را پاداش دهد و آنان را به  
آمزش رساند؛ اینکه این امر در چه جایگاهی انجام  
گیرد، چندان مهم نیست - چه در آسمان و چه در  
زمین - چراکه آنگاه زمین نیز تماماً بهشت خواهد بود»  
(کسائیان، ۱۳۸۷: ۵۸-۵۹).

در این راستا، دیدگاه اسلام و به تبع آن مولانا  
منوط به شفاعت پسر آسمانی عیسی مسیح (ع)  
نمی‌شود، بلکه بخشایش را تنها مختص رحمت  
لایزالی الهی می‌دانند و تنها عامل نجات و رستگاری  
انسان را پشیمانی و توبه به درگاه خداوند و به دنبال

آن رحمت بی‌منت‌های الهی می‌دانند؛ چراکه خداوندی  
که انسان را خلیفه خود در زمین قرار داده است،  
بدون تردید وی را سقوط یافته و سرنگون رها  
نخواهد ساخت و راه را برای تعالی انسان هموار  
خواهد کرد. «ولی ناگزیر بودن مرگ به صورت اجل،  
در طرز نگرش اسلامی، همچون در جاهلیت به  
داشتن دیدی تاریک و بدبینانه نسبت به هستی بشری  
نمی‌انجامد، چه اجل بدین معنی در جهان‌بینی جدید،  
دیگر نقطه پایان واقعی هستی نیست. برخلاف،  
درست آستانه زندگی تازه‌ای کاملاً از گونه دیگر  
است - زندگی جاودانی (خلود) -». در این نظام اجل؛  
یعنی مرگ هر انسان فردی، چیزی جز مرحله میانین  
در طول کلی حیات او نیست، و عنوان نقطه عطفی  
در تاریخ زندگی او دارد که در میان دنیا و آخرت  
قرار گرفته است. برخلاف دید جاهلی زندگی، که در  
آن سوی اجل به چیزی قائل نبود، دید قرآنی درست  
در آن سوی اجل زندگی واقعی را می‌بیند؛ از آن  
جهت واقعی که ابدی (خالد) است و قرآن مکرر آن  
را بازگو کرده است» (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۶۵). با توجه  
به مطالب فوق باید اضافه کرد که مولانا نیز مانند  
میلتون فرمانبرداری و اطاعت و تسلیم در برابر فرمان  
الهی را تنها مقصود و هدف از انسان قلمداد می‌کند و  
بر این عقیده با ابیاتی صحه می‌گذارد:

آدمی را هست در هر کار دست

لیک از او مقصود این خدمت بده است

ما خلقت الجنّ و الانس این بخوان

جز عبادت نیست مقصود از جهان

دفتر سوم، ب ۸۸-۲۹۸۷

اراده و اختیار، آزادی، عقل

مختلفی است که از آن، جهان هستی را می‌نگریسته است و در این مباحث، زبدهٔ نظر مولانا برزخی است میان جبر مطلق جهمیّه و اختیار مطلق معتزله. کلاً مولانا از دو منظر کلامی و عرفانی بدین مبحث نگریسته است. وی از منظر کلامی، براهینی ساخته و پرداخته در اثبات اختیار آدمی آورده است و آن را با تمثیلاتی دلنشین همراه کرده است، چندانکه هر ذوق سلیمی را به اقتناع و اطمینان می‌رساند، لیکن در منظر صوفیانه مولانا از جبر دفاع می‌کند؛ جبر در معنای دیدن مسبب‌الاسباب و لاغیر. به بیان دیگر، وی فعال ما یشاء بودن خداوند را در همهٔ اجزای هستی می‌بیند، لیکن به کلی علل و اسباب و ارادهٔ آدمی را نفی نمی‌کند و نادیده نمی‌انگارد» (ر.ک: کریم زمانی، ۱۳۸۲: ۳۸۲-۳۸۳). بلکه «انسان در چشم مولانا موجودی است دارای کمالات بی‌نهایت که با داشتن گوهری به نام اختیار شایستهٔ مقام کرّما گردیده است و ظرفیتی به فراخنای همهٔ هستی دارد که از سویی ازل را به ابد پیوند می‌دهد و از دیگر سوی در طول بزرگراه هستی کوچکترین و حقیرترین مرتبهٔ وجود را به خالق بزرگ متصل می‌سازد» (نصر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۲۳). در حقیقت، ارادهٔ بنده را در ارادهٔ حق فانی می‌سازد؛ فنایی از سر عشق و آگاهی. مولانا در جای جای اشعارش اختیار را به بهترین نحو اثبات کرده است:

اختیار آمد عبادت را نمک  
ورنه می‌گردد به ناخواه این فلک  
گردش او را نه اجر و نه عقاب  
که اختیار آمد هنر، وقت حساب  
جمله عالم خود مُسبِّح آمدند  
نیست آن تسیح جبری مزدمند

میلتن در جای جای بهشت گمشده خاطر نشان می‌کند که آدمی موجودی است دارای اراده و اختیار و خداوند او را آزاد خلق کرده است؛ چراکه به وی موهبت عقل و منطق را بخشیده است تا بدین وسیله خود راه سعادت یا شقاوتش را برگزیند. او معتقد است که «خدای متعال اراده و اختیار بشر را آزاد باقی نهاده است؛ زیرا هر آن کس که بر اساس عقل و منطق عمل کند و مطیع آن باشد، همواره آزاد است و خدای عقل را راست آفریده است؛ و به بشر فرمان داده است همواره مراقب باشد و پیوسته استوار باقی بماند، تا مبادا با چیزی فریبنده و زیبا، که ظاهری خوب و شایسته دارد، غافلگیر گردد و دستوراتی نادرست صادر کند و اطلاعاتی غلط به اراده ارائه نماید تا به انجام دادن کاری وادارش سازد که خدای متعال آن را اکیداً ممنوع فرموده است» (میلتن، ۱۳۸۱: ۹۵۳). بدین ترتیب، میلتن از این نکته استفاده می‌کند و گناه انسان و در پی آن مجازاتش را نیز در جهت اثبات وجود اختیار در انسان به تصویر می‌کشد؛ بدینسان آنانی که رستگار بر جای ماندند آزادانه رستگار ماندند و آنانی که سقوط کردند، آزادانه سقوط نمودند، زیرا اگر اینگونه آزاد نبودند، چه مدرک صادقانه‌ای می‌توانستند از اطاعتی واقعی و راستین، از ایمانی پایدار و استوار و یا حتی از عشقشان ارائه کنند؟

مسألهٔ جبر و اختیار از مسائلی است که همواره ذهن بشر را به خود معطوف داشته است؛ «مولانا در شش دفتر مثنوی روی هم حدود هفتاد مرتبه در این باب سخن آورده است. ظاهراً چنین می‌نماید که مولانا گاه جبر را ترجیح داده و گاه اختیار را برگزیده است؛ اما این نوسان‌های فکری متوقف بر منظرهای

تیغ در دستش نه از عجزش بکن  
تا که غازی گردد او یا راهزن

دفتر سوم، ب ۹۰-۳۲۸۷

مخلص اینکه دیو و روح عرضه دار  
هر دو هستند از تمه اختیاری  
اختیاری هست در ما ناپدید  
چون دو مطلب دید، آید در مزید

دفتر پنجم، ب ۵-۳۰۰۴

ورنه آدم کی بگفتی با خدا:

رَبَّنَا إِنَّا ظَلَمْنَا نَفْسَنَا؟!

خود بگفتی کین گناه از بخت بود

چون قضا این بود حزم ما چه سود؟!

همچو ابلیسی که گفت: اَغْوَيْتَنِي

تو شکستی جام و ما را می زنی؟!

دفتر ششم، ب ۶-۴۰۴

مولانا نیز همانند میلتن برای عقل و اندیشه انسان

جایگاه ویژه‌ای قائل است. در واقع، حقیقت هستی هر

کس همان اندیشه اوست و بهای هر کسی را با

شناخت اندیشه او می توان تعیین کرد:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای

مابقی تو استخوان و ریشه‌ای

گر گل است اندیشه تو، گلشنی

ور بود خاری، تو هیمة گلخنی

دفتر دوم، ب ۷۸-۲۷۷

مورد دیگری که در جای جای مثنوی گوشزد

می گردد، تفاوت عقل‌ها و برخورداری متفاوت

انسان‌ها از خمیره بنیادین معرفت و عقل است:

غیر فهم و جان که در گاو و خرست

آدمی را عقل و جانی دیگرست

باز غیر جان و عقل آدمی  
هست جانی در ولی آن دمی

دفتر چهارم، ب ۱۰-۴۰۹

عقل آن باشد که او با مشغله است

او دلیل و پیشوای قافله است

دفتر چهارم، ب ۲۱۸۸

آن تفاوت هست در عقل بشر

که میان شاهدان اندر صور

دفتر سوم، ب ۱۵۳۷

### جایگاه عشق

میلتون عشق را به عشق الهی و زناشویی تقسیم

می کند؛ وی معتقد است که خداوند انسان را مفتخر

ساخته و در وجود بشر همان عشق نامتمايز خود را

جای داده است و بدون حضور عشق، هرگز هیچ

نشانه‌ای از سعادت نیست. عشق، افکار را پالایش

می کند و قلب را وسعت می بخشد! مگر او در منطق

است و به راستی ماهیتی دقیق و قاطعانه دارد، در

واقع همان نردبانی است که به یاری آن می توان به

سوی عشق الهی عروج کرد و هم مسیر و هم

رهنمای انسان‌ها برای رسیدن به مقصد محسوب

می شود. میلتن عشق آدم و حوا را آنچنان محکم و

استوار می شمارد که آدم حاضر است به خاطر چنین

عشقی عمیق، مرتکب جرم چشیدن از طعم آن میوه

زیبای ممنوعه شود و به وسیله مرگ یا چیزی بدتر از

مرگ از حوا جدا نشود و به راستی که این عشق

بدون بروز این واقعه هرگز بدین شیوه عالی و

باشکوه شناخته نمی شد؛ چراکه آدم با وجود دانستن

همه عواقب کار، حتی دمی در خوردن میوه درنگ

نمود! او هرگز فریب نخورد، بلکه به طرزی جنون-

عشق وصف ایزدست اما که خوف

وصف بنده مبتلای فرج و جوف

دفتر پنجم، ب ۲۱۸۵

زاده اولم بشد، زاده عشقم این نفس

من ز خودم زیادتم، زانکه دوباره زاده‌ام

غزلیات شمس، غزل ۱۴۰۹: ب ۵

در نهایت، مولانا عشق را طیب همه دردهای

آدمی می‌داند و برایش ویژگی دوگانه درد و درمان را

قائل است:

شادباش ای عشق خوش سودای ما

ای طیب جمله علت‌های ما

ای دوی نخوت و ناموس ما

ای تو افلاطون و جالینوس ما

دفتر اول، ب ۲۴-۲۳

نگرش به گناه و مرگ

«میلتن» تأکید می‌ورزد که در ابتدای خلقت، همگی

انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند؛ لیکن تنها عامل جدایی

و پیدا شدن مراتب مختلف را گناه می‌داند. وی در

راستای نقش شیطان در فریب انسان‌ها و ارتکاب آنها

به نافرمانی و عصیان، گناه و در پی آن مرگ را دو

زاییده شیطان برمی‌شمارد. به عقیده میلتن، به راستی

«در چه فاصله نزدیکی، مرگ می‌روید! اما به راستی

مرگ چیست؟ بدون تردید، چیزی بس هولناک! زیرا

تو نیز می‌دانی که خدای عالمیان فرموده است

چشیدن از میوه درخت دانش به معنای مرگ است!»

(میلتن، ۱۳۸۱: ۷۰۶-۷۰۵) و در ادامه مرگ را تنها

علاج نهایی انسان به شمار می‌آورد! «و آنگاه پس از

عمری در رنج و مصیبت، همراه با فراز و نشیب‌های

بیرحمانه، به نیروی ایمان و به کمک اعمالی که ناشی

از ایمان است، پالایش شود. با چشم گشودن در

آمیز با زیبایی و جذابیت زنانه و عشق راستین مغلوب  
گشت!

از بنیادین‌ترین مبانی مکتب عرفانی مولانا عشق  
است. به بیانی دیگر، کلید رمز احوال و افکار و اشعار  
مولانا عشق است. وی عشق را تعریف نشدنی  
می‌داند:

هر چه گویم عشق را شرح و بیان

چون به عشق آیم خجل باشم از آن

دفتر اول، ب ۱۱۲

«و انسان را حامل ودیعه الهی بس گرانها معرفی  
می‌کند؛ موهبتی که همه آفرینش طفیلی هستی آن  
است و اگر نمی‌بود، هیچ مخلوقی نقش هستی  
نمی‌یافت، این موهبت عشق است؛ چیزی که بودن را  
معنی می‌بخشد و عاقبت بالی می‌شود که آدمی بدان  
پرواز کند و به یک دم به آسمان هفتم پای نهد.

گر نبودی عشق، هستی کی بدی

کی زدی نان بر تو و کی تو شدی

دفتر پنجم، ب ۲۰۱۲

عشق است بر آسمان پریدن

صد پرده به هر نفس دریدن

اول نفس از نفس گسستن

اول قدم از قدم بریدن

نادیده گرفتن این جهان را

مر دیده خویش را بدیدن

غزلیات شمس، غزل ۱۹۱۹: ب ۳-۱

مولانا عشق را صفتی الهی می‌داند که چون بنده‌ای  
با شکستن مرزهای محدود مادی و خودی، ظرفیت و  
فراخی پذیرش آن را پیدا کند و از آن بهره‌مند گردد،  
همه وجودش بازگونه خواهد شد؛ چنانکه گویی  
تولد دوباره یافته است:

دنایای ثانوی در هنگام احیای عدالت، مرگ خواهد توانست بشر را به همراه آسمان و زمین احیا شده، به سوی خداوند عروج بخشد!» (همان: ۱۰۷۹-۱۰۸۰)

مولانا نیز بر این عقیده است که شیطان عامل ترغیب انسان به گناه است:

او بکوشد تا گناهی پرورد  
ز آن گنه ما را به چاهی آورد  
چون ببیند کآن گنه شد طاعتی  
گردد او را نامبارک ساعتی

دفتر اول، ب ۴۱-۳۸۴۰

لیکن رحمت خداوند را سوزاننده گناه انسان‌ها می‌داند:

آتشی خوش بفروریم از کرم  
تا نماند جرم و زلت بیش و کم  
آتشی کز شعله‌اش کمتر شرار  
می‌بسوزد جرم و جبر و اختیار  
شعله در بنگاه انسانی زنیم  
خار را گلزار روحانی کنیم

دفتر پنجم، ب ۱۸۴۸

توبه و پشیمانی و مجازات آدم و حوا

آدم و حوا گویی هر دو از شرابی تازه سرمست در شادمانی عجیبی غرق گشته و از آن میوه ممنوعه تناول کردند تا جایی که در وجود خود الوهیتی احساس کردند که موجب می‌شد رویدن بال‌هایی را در اندام خود حس کنند و زمین را نادیده انگارند! اما آن میوه شوم، تأثیری دیگر پدید آورد و برای نخستین بار شعله نیاز شهوانی را در وجود آنها برافروخت و با وقاحت تمام، در آتش عشق و شهوت سوختند و پس از آن به خوابی عمیق فرو رفتند. آن دو پس از چندی

«به گونه‌ای از خواب بیدار شدند که گویی شب‌زنده-داری کرده بودند؛ نگاهی به یکدیگر افکندند و به زودی دریافتند چگونه چشمانشان باز و چگونه روحشان به سیاهی گراییده است! معصومیت که همچون حجابی، آگهی از شر را از آنان می‌ستاند، اینک ناپدید گشته بود... دیگر نه اعتمادی عادلانه، نه پرهیزگاری و درست‌کرداری ذاتی و نه شرافت و احترام در اطراف آنها حضور داشت و آنان را در برابر شرمی گناهکارانه، برهنه بر جای نهاده بود. بدانسان آدم و حوا برهنه و محروم از همه صفات نیکویشان از خواب بیدار شدند» (میلتون، ۱۳۸۱: ۹۸۲-۹۸۳). هر دو پریشان و از خود بی‌خود بودند، در نگاهشان نه عشقی برای خدا و نه نسبت به یکدیگر... بلکه در آن گناه، شرم، عذاب وجدان، نومیدی، خشم، سماجت، نفرت و تزویر نمایان بود! نه تنها قطرات اشک از دیدگان‌شان بیرون می‌جست، بلکه توفان‌هایی عظیم در وجودشان به طغیان افتاد.

میلتون در اینجا راز نجات و رهایی آدم و حوا را در توبه و پشیمانی آن دو می‌داند و انابت هر دو را این‌گونه به تصویر می‌کشد: «بی‌درنگ به همان مکانی شتافتند که خدای، آنان را به قضاوت کشانده بود؛ با کمال احترام و اخلاص، در پیشگاه او به سجده بر زمین فرونهادند و هر دو با کمال خضوع به گناه خود اعتراف، و عفو و بخشایش خدا را التماس کردند و زمین را با اشک‌هایشان مرطوب ساختند و هوا را با آه‌هایی کز سینه‌هایی بس دردمند و پشیمان بیرون می‌دادند و به نشانه درد و رنجی صمیمانه و تواضع و خشوعی ژرف بود، آکنده ساختند» (همان: ۱۰۵۵) و در پایان برای هر یک مجازاتی در نظر گرفته می‌شود که همگی نوع بشر با آن دست و پنجه نرم خواهند



## اندرا کآزاد کردت فضل حق

### زانکه رحمت داشت بر خشمش سبق

دفتر اول، ب ۳۸۲۷

#### نتیجه

«مولانا» و «میلتنون» هر دو در کشاکش غلیان‌های درونی‌شان انسان را گم‌شده‌ای در امواج متلاطم دنیا و رانده شده از مأوا و مأمن اصلی‌اش می‌دانند. در این دو منظومه تقابل «خدا» و «انسان» از ارتباط اساسی میان «الله» و «انسان» حاصل می‌شود؛ خدا را والاترین کلمه کانونی در قرآن و جهان می‌دانند که بر همه میدان‌های معنی‌شناختی مستولی است. در مقابل، در میان همه چیزهای آفریده «انسان» را آفریده‌ای می‌بینند که به اندازه خداوند بدان اهمیت داده شده است. هر دو شباهتی انکارناپذیر بین انسان و خدا قائل هستند؛ انسانی که بیش از همه مورد لطف و عنایت ذات اقدس الهی قرار می‌گیرد و خدای متعال همه پدیده‌های خارق‌العاده را برای او فرمان داده و آفریده است و به وی قدرتی تام می‌بخشد.

هر دو در اشعار خود به نوعی ماهیت انسان را ترکیبی از خدا، انسان و شیطان بر می‌شمرند که فضیلت آدمی در ایجاد تعادل بین آنان است.

«مولانا» و «میلتنون» هر یک به نحوی شیطان را باعث و مسبب شرارت معرفی می‌کنند و وی را نخستین موجود گناهکار می‌دانند که حاملان عرش الهی را به شهزادگان دوزخ مبدل کرد و عامل اساسی فریب و سقوط انسان بود. هر دو انسان را از این خالق و مخترع مکر و حيله بر حذر می‌دارند.

هر دو پایان کار انسان را غرق امید و مرهون رحمت بی‌دریغ الهی می‌دانند و امیدوارانه از تعالی انسان و تقرب به معبود دم می‌زنند، لیکن «میلتنون» در

کرد. خطاب به حوا اعلام می‌فرماید: «که در طول بارداری، تو را به چندین آلام مبتلا خواهم ساخت! در اوج درد و رنج خواهی زایید و همواره تحت سلطه شویت به سر خواهی برد و او نیز همواره بر تو فرمان خواهد راند!» (همان: ۱۰۱۸) و خطاب به آدم چنین فرمود: «زمین از کاری که بدان مرتکب شدی، مورد لعنت قرار خواهد گرفت! تنها با کار و مشقت زیاد خواهی توانست در تمام طول عمر، معیشت خود را فراهم آوری! زمین انواع خارها و تیغ‌ها را برایت پدید خواهد آورد و گیاهان زمینی تغذیه خواهی کرد. نان روزانه‌ات را با عرق جبین خواهی خورد تا سرانجام به همان خاکی کز آن آفریده شده بودی، بازگردی؛ زیرا تو خاک هستی و به خاک باز خواهی گشت...» (همان: ۱۰۱۸).

مولانا نیز به گناه آدم و حوا و توبه و پشیمانی آن دو معترف است؛ لیک پس از مطرح کردن انابت، مسأله بخشایش خداوندی را بدون اینکه شخص ثالثی را در شفاعت انسان دخیل بداند؛ سبقت و پیشی داشتن رحمت لایتناهی حق را بر غضب وی عامل اصلی نجات و رهایی بشر قلمداد می‌کند.

آنچنانکه گفت پیغمبر ز نور

که نشانش آن بود اندر صدور

که تجافی دارد از دارالغرور

هم انابت آرد از دارالسرور

دفتر چهارم، ب ۸۳-۳۰۸۲

رحمتش سابق بده است از قهر، ز آن

تا ز رحمت گردد اهل امتحان

رحمتش بر قهر از آن سابق شده است

تا که سرمایه وجود آید به دست

دفتر سوم، ب ۶۷-۴۱۶۶

- ۳- حسین، تلمذ. (۱۳۰۲ق). *مرآه‌المثنوی*، [بی جا]: [بی نا].
- ۴- زمانی، کریم. (۱۳۸۱). *میناگر عشق*، تهران: نشر نی.
- ۵- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۲). *بر لب دریای مثنوی معنوی*، تهران: نشر قطره، ۲ج، چاپ اول.
- ۶- کسائی، زهره و دیگران. (۱۳۸۷). *بررسی تطبیقی مضمون بازگشت به اصل در ادبیات عرفانی جهان*، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
- ۷- مک آفی براون، رابرت. (۱۳۸۲). *روح آیین پروتستان*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: نشر نگاه معاصر.
- ۸- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۸). *مثنوی معنوی*، ویرایش احمد فتاحی، تهران: انتشارات سیروس.
- ۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۶). *غزلیات شمس تبریزی*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: صدای معاصر، چاپ چهارم.
- ۱۰- میلتون، جان. (۱۳۸۳). *بهشت گمشده*، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تهران: نشر تیر، چاپ دوم.
- ۱۱- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱). *بهشت گمشده*، ترجمه فریده مهدوی دامغانی، تهران: نشر تیر.
- ۱۲- نصر اصفهانی، محمدرضا. (۱۳۷۷). *سیمای انسان در اشعار مولانا*، اصفهان: نشر هشت بهشت.

نجات بشر علاوه بر رحمت الهی، به نقش شفاعت پسر آسمانی، عیسی مسیح (ع) نیز تأکید می‌کند؛ در صورتی که «مولانا» همه را مرهون رحمت لایزالی قلمداد می‌کند و معتقد است که خداوندی که انسان را خلیفه خود در زمین قرار داده است، بدون تردید وی را سقوط یافته و سرنگون رها نخواهد ساخت و راه را برای تعالی انسان هموار خواهد کرد.

«میلتون» و «مولانا» در جای جای منظومه‌های خود اشاره می‌کنند که انسان موجودی است دارای اراده و اختیار و خداوند او را آزاد آفریده است، زیرا به وی موهبت عقل و منطق را بخشیده است تا بدین وسیله خود راه سعادت و شقاوتش را برگزیند. در واقع، حقیقت هر کسی را همان اندیشه او قلمداد می‌کنند و بهای هر کسی را با شناخت اندیشه او تعیین می‌کنند.

«میلتون» و «مولانا» عشق را عامل آفرینش و سعادت انسان می‌دانند که طیب همه دردهای آدمی است. هر دو عامل جدایی و پیدا شدن مراتب مختلف انسان را گناه می‌دانند و مرگ را تنها علاج نهایی انسان به شمار می‌آورند. در نهایت هر دو راز نجات و رهایی انسان را در توبه و پشیمانی می‌دانند و رحمت لایتناهی الهی را بر غضب حق برتری می‌دهند.

## منابع

- ۱- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۱). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۲- تراویک، باکتر. (۱۳۷۳). *تاریخ ادبیات جهان*، ترجمه عربعلی رضایی، تهران: نشر فرزاد.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۷۳-۹۰

## بررسی تطبیقی ایمان در اسلام و مسیحیت و تأثیر آن بر سلامت

علیرضا اژدر\* محمد مهدی احمدی فراز\*\*

### چکیده

یکی از محوری‌ترین عناصر ادیان و مهمترین مباحث الهیات و دین پژوهی معاصر، مقوله ایمان است که پرداختن به ماهیت و تعیین جایگاه و نقش آن، تأثیری بسزا در ساحت‌های مختلف زندگی انسان دارد. نوشتار حاضر را سعی بر آن است تا ضمن بررسی تطبیقی ایمان در الهیات اسلامی و مسیحی، به تبیین رابطه و تأثیر ایمان بر سلامت جسمانی و روانی انسان بپردازد. در این پژوهش، معلوم می‌گردد که حقیقت ایمان در اندیشه اسلامی، امری ذوابعد و دارای مراتب و ساحت‌های مختلف است که طیف گسترده‌ای از اقرار زبانی، معرفت عقلی، تصدیق قلبی، تجربه باطنی تا رفتار و اعمال خارجی را در بر می‌گیرد. اما از ایمان در اندیشه مسیحیت، گاهی به تصدیق گزاره‌های وحی شده، گاهی به یک نوع احساس متعالی و فراگزاره‌ای که منجر به ایجاد حالت دلبستگی در آدمی، می‌گردد، و گاهی به تجربه حضور و تجلی خداوند در زندگی، یاد می‌شود. با تأکید بر مواضع وفاق و اشتراک اسلام و مسیحیت در مقوله ایمان، که شامل اعتقاد به وجود خالق، اصل وحی و نبوت، و باور به رستاخیز می‌شود. می‌توان با رویکردی کارکرد گرایانه، اثرات ایمان و اعتقاد به این اصول مشترک را بر سلامت جسمی و روحی انسان در ساحت پزشکی و روانشناسی تبیین نمود.

### واژه‌های کلیدی

ایمان، الهیات اسلامی و مسیحی، وحی و نبوت، سلامت جسمانی، سلامت روانی.

**مقدمه**

که برخی از آنها برای امت اسلامی در حال رشد، مسایلی حیاتی بودند (۱۳۸۷: ۲۹) یکی از عمده‌ترین مباحث کلامی که از همان اوایل نزول قرآن مطرح بوده، مسأله مربوط به جنگ صفین است. خوارج به لحاظ تاریخی کسانی بودند که به تعیین حد و مرز ایمان و تفکیک مؤمن و کافر و استفاده از این عناوین برای مقاصد سیاسی و اجتماعی پرداختند (شهرستانی، ۱۹۶۷: ۱/ ۱۱۴؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۸۶).

ایمان در سیر تاریخی خود، تعاریف متفاوت و گاه کاملاً متضادی را به خود دیده است؛ تا جایی که برخی ایمان را تنها یک دلبستگی قلبی و بدون هیچ گونه دخالت عمل در آن تلقی می‌کنند و در مقابل، برخی معتقدند ایمان چیزی جز عمل محض نیست. گروهی نیز برآنند که ایمان و عمل، قرین با یکدیگرند؛ یعنی اگرچه ایمان یک عقد و تعلق قلبی است، کار به اینجا خاتمه پیدا نمی‌کند؛ بلکه عمل نیز به عنوان یک رکن ضروری در مسأله ایمان و تحقیق آن لازم است. بنابراین ایمان اعتقاد قلبی است؛ به گونه‌ای که انسان به لوازم آن اعتقاد هم پای بند باشد و آن لوازم را در عمل از خود بروز دهد. ملاصدرا نیز به عنوان وامدار حکمت‌های مشاء و اشراق و عرفان نظری اسلامی از این قاعده مستثنا نیست و در سخنان خود به این مهم پرداخته است. اگرچه تفصیل دیدگاه ملاصدرا درباره ماهیت ایمان را در ادامه جویا خواهیم شد، به اجمال می‌توان چنین گفت که از نظر ایشان، ایمان باور و اعتقاد قلبی صرف نیست؛ بلکه باید به زبان نیز بدان اقرار کرده، با عمل به ارکان و اعضا به لوازم آن پای بند بود.

ایمان یکی از واژه‌های کلیدی در حوزه دین و دینداری است. از منظر کلامی، مهمترین مرزبندی اعتقادی بر اساس ایمان و کفر است. همچنین اساس ساختمان معنایی مفاهیم اخلاقی، بویژه اخلاق دینی در کتب مقدس، چون قرآن، ایمان است. به عبارت دیگر، هر عمل ارزشمندی از ایمان سرچشمه می‌گیرد و هر کردار ناشایستی در کفر و حق‌پوشی ریشه دارد (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۹۰). تکیه گاه دین چه به عنوان شریعت و یک نظام الهیاتی و چه به عنوان نهادی اجتماعی، ایمان است. دین همواره در پی آن بوده که متدینان پالتوی گرم ایمان بر تن کنند تا از مخاطرات دنیوی مصون یابند (مای‌لی ۱۳۶۸: ۶۰) آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار خواهد گرفت در دو محور می‌باشد؛ نخست آنکه دیدگاه فلاسفه اسلامی مانند ملاصدرا درباره ماهیت و مفهوم ایمان در الهیات اسلامی و سپس الهیات مسیحیت را بیان کرده تا تصویر روشنتری از ادبیات علمی بحث ایمان نشان داده شود و سپس وجه مشترک ایمان و تأثیر آن بر سلامت و نحوه کاربردی کردن این مفاهیم ارزشمند مطرح خواهد شد.

**ایمان در الهیات اسلامی**

تبیین مفهوم و ماهیت «ایمان» زمینه ساز بسیاری از مباحث فلسفی و کلامی شده و ذهن اندیشمندان مسلمان، مسیحی و یهودی بسیاری را به خود مشغول داشته است. به گفته ایزوتسو، اسلام شناس معروف ژاپنی، ایمان از لحاظ تاریخی، نخستین و مهم‌ترین مفهوم کلامی در اسلام بوده و در چند قرن نخستین فرهنگ اسلامی، چندین مسأله مهم پدید آورده است

## تعریف ایمان

اصل کلمه ایمان، ماده «أَمَنَ» است که برای آن معانی لغوی متعددی ذکر کرده‌اند؛ مانند اعتماد کردن، زنده کردن، کسی را در دامن قرار دادن، ایمن گردانیدن، فروتنی نمودن و تصدیق کردن. در مقابل ایمان نیز تکذیب کردن است. در تاج العروس درباره ایمان چنین آمده که «اتفاق اهل علم از لغویون بر این است که ایمان، تصدیق و جزم به آن چیز است؛ البته اگر کسی معتقد به تصدیق به قلب نباشد، منافق است یا جاهل» همچنین گفته شده «ایمان فقط اقرار به زبان می‌باشد و نیز به معنای ثقه و اطمینان و اظهار خضوع و قبول شریعت و آنچه نبی (ص) آورده است، نیز به کار می‌رود» در ادامه آمده است «در ایمان سه چیز جمع شده است: تحقیق (تصدیق) به قلب، اقرار به زبان و عمل به ارکان» (زبیدی، ۱۳۰۶: ۹).

البته این سه رکن در تعریف حضرت علی (ع) از ایمان نیز وجود دارد که فرموده‌اند: «ایمان عبارت است از اقرار به زبان، اعتقاد به قلب و عمل به ارکان» (آمدی، ۱۳۷۸: ۵۰۵).

بنابراین مؤمن کسی است که به خدا و پیامبر و آنچه او از طرف خدا آورده است، ایمان بیاورد و آنها را تصدیق کند و علاوه بر این، به فرائض الهی و اوامر و نواهی او جامه عمل بپوشاند؛ بدون آنکه کوچک‌ترین شکلی به خود راه دهد. در این صورت است که او شخصی مسلم و مؤمن خواهد بود.

در اصطلاح خاص متکلمان، ایمان به پنج معنا اطلاق می‌گردد: کار دل، کار زبان، کار دل و زبان، کردار نیک (طاعات) و آمیزه‌ای از کار دل و زبان و کردار نیک (گروه مؤلفان، ۱۳۷۲: ۱۱).

گروهی دیگر معتقدند ایمان اصلی دارد و فرعی؛ اصل آن تصدیق به دل و فرع آن، مراعات امر است. هر که طاعت بیشتری داشته باشد، امن او از عقوبت زیادتر است و بنابراین علت امن و ایمان، مراعات اوامر و طاعات است (سجادی، ۱۳۷۰: ایمان).

گروهی دیگر، ایمان را دارای مراتب شدت و ضعف می‌دانند و آن را از جهت شدت و ضعف و نقصان و کمال عمل قابل زیادت و کاستی می‌شمردند.<sup>۱</sup> در مجموع می‌توان چنان نتیجه گرفت که ایمان بر دو قسم است: ایمان در ظاهر که اقرار است و دیگری ایمان به باطن و تصدیق به قلب. در قسم اول، علاوه بر اعتقاد قلبی، عمل هم لازم است و نیز دارای شدت و ضعف است و هرچه این ایمان بیشتر باشد، ایمنی از عقوبت نیز زیادتر خواهد بود.

## حقیقت ایمان از منظر ملاصدرا

ملاصدرا در مورد حقیقت ایمان می‌گوید: بدان که ایمان و سایر مقامات دینی و معالم شریعت سیدالمرسلین (ص) منحصر در سه امر تنظیم یافته است: معارف، احوال و اعمال. اما معارف، اصول دین است که احوال را نتیجه داده و احوال نیز اعمال را بر جای می‌گذارد. مراد از معارف، علم به خداوند، صفات و افعال او، کتب الهی رسولان و روز رستاخیز است و مراد از احوال، جدا شدن و بریدن از غرائز و آلودگی‌های نفسانی از قبیل شهوت، غضب، حب و دوستی دنیا، جاه و مقام است و مراد از اعمال نیز انجام دادن واجباتی است که خداوند به آن فرمان

<sup>۱</sup> مانند بعضی از فرقه‌های مرجئه

داده و همچنین ترک محرمانی که خداوند متعال انسان را از انجام آن نهی فرموده است (۱۳۶۷: ۲۰۳). شاید بتوان این بیان وی را که «ایمان جمع بین اعتقاد قلبی به اصول و اقرار آن به زبان و نیز عمل به ارکان و اعضا است» با این کلام نورانی امیرالمؤمنین (ع) مطابق دانست که در تعریف ایمان فرموده‌اند: «ایمان عبارت است از اعتقاد به قلب، اقرار به زبان و عمل به اعضا و ارکان» (آمدی، ۱۳۷۸: ۵۰۵).

ملاصدرا نیز ایمان حقیقی را علم به خدا و صفات و افعال و ملک و ملکوت او و نیز علم به قیامت، منازل و مقامات آن از قبیل، بعث، حشر، کتاب، میزان، حساب، بهشت و دوزخ می‌داند و معتقد است کسی که دارای چنین علمی باشد، هر آینه به او خیر کثیر و فضل بزرگی عطا شده است. او در این خصوص می‌گوید: اصل خوشبختی‌ها و نیکی‌ها عبارت است از کسب حکمت حقیقی. مقصود ما از حکمت حقیقی، علم به خداوند تبارک و تعالی، صفات و افعال او و ملک و ملکوتش (عزّ شأنه) است و همچنین علم به روز رستاخیز و منازل و مقامات آخرت و این ایمان حقیقی است و خیر کثیر و فضل بزرگی محسوب می‌شود و کفر و گمراهی در مقابل چنین عملی قرار گرفته است، یعنی جهل و نادانی نسبت به این علوم و معارف (۱۳۶۷: ۲).

بنابراین نزد ملاصدرا، علم و اعتقاد به خدا، فرشتگان، کتب، رسولان و روز قیامت، ایمان حقیقی محسوب می‌شود؛ ایمانی که به وسیله آن، کرامت و تقرب نزد خدا به دست می‌آید.

ملاصدرا همچنین زمانی که تعریف مؤمن را از زبان قرآن بیان می‌کند، می‌گوید: «خداوند، مؤمنان به خود،

فرشتگان و کتب آسمانی‌اش را مؤمن می‌داند» (همان: ۴) او در تعریف مؤمن، علم و ایمان را ذکر می‌کند؛ ولی به عمل اشاره‌ای نمی‌نماید و به این ترتیب می‌کوشد تا چنین القا کند که اصل و عمود ایمان، شناخت است و عمل، فرع بر آن به حساب می‌آید؛ چرا که خداوند در آیات زیادی از قرآن کریم، انسان را به اندیشیدن و تأمل در افعال و نیز تدبر در آیات و آثارش فرا خوانده است.

بنابراین همان طور که صدرا بیان کرده است، می‌توان گفت ایمان علم به اصول ایمانی، یا علم به معارف است که شامل علم به خداوند، صفات و افعال او، کتب الهی، رسولان و روز رستاخیز و همچنین تصدیق آنها می‌شود و تا موقعی که انسان به این اصول، معرفت پیدا نکرده است، نمی‌تواند ادعای ایمان کند.

بنابراین انسان فقط در پرتو شناخت و معرفت، به ایمان حقیقی دست می‌یابد. از این رو که شناخت صحیح و دقیق، انسان را وادار به پرهیزکاری و از بین بردن اخلاق ناپسند می‌کند و بدین وسیله، درهای عالم غیب به روی انسان گشوده می‌شود و قلبش جولانگاه حضور و عرصه ظهور فرشتگان می‌گردد و اگر دل از معرفت حقیقی خالی و تهی باشد و در عوض از جهل و بی‌خردی پر گردد، شخص از راه حق منحرف گشته، به دنبال آن، ابواب غیب به روی او بسته می‌شود. در نتیجه هوای نفس بر او غلبه می‌کند و چشم عقلش کور می‌گردد.

بر این اساس، در صورت انصراف از دنیای مذموم، خواهش‌ها، آمال و آرزوهای نفس و اقبال به ملکوت اعلا، به لطف خداوند، حجاب‌ها از بین می‌رود و

### متعلق ایمان

از بررسی و تحقیق در آرا و عقاید ملاصدرا چنین بر می‌آید که از نظر وی، ایمان دارای متعلق به نام غیب است؛ بدین معنا که او تنها ایمان به «غیب» را ایمان می‌داند (همان: ۲۵۱). در توضیح مختصر درباره غیب باید بگوییم عالم به طور کلی از دو بعد یا دو جنبه تشکیل شده است:

یک. عالم مادی و جنبه محسوس؛

دو. عالم غیرمادی و جنبه معنوی و نامحسوس.

آن جنبه از هستی را که با حواس ظاهر و باطن باشد و متعلق خلق قرار گیرد، مادی و محسوس گویند که تعبیر دیگر آن، عالم شهادت است؛ چرا که حواس انسان به وجود چنین جهانی گواهی می‌دهد که قابل لمس و مشاهده است؛ اما بُعد دیگر هستی، عالم غیب است که از حواس مخفی است و در ورای این عالم قرار گرفته و آن عالم مجردات، ارواح و فرشتگان است. از آیات قرآن نیز چنین استفاده می‌شود که این دو بعد هستی در عالم واقعیت دارند؛ چنانکه در قرآن کریم آمده است: «قسم به آنچه می‌بینید و آنچه نمی‌بینید» (حاقه / ۳۸ و ۳۹). این آیات، بیان کننده عالم شهادت (آنچه می‌بینید) و عالم غیب (آنچه نمی‌بینید) هستند.

اما همان طور که گفته شد، متعلق ایمان، عالم غیب است که مرز میان شخص مؤمن و غیر مؤمن را مشخص می‌کند و اگر غیب را از متعلق بودن ایمان حذف کنیم، چیزی نمی‌ماند تا به آن ایمان آورده شود. محسوسات و مشهودات از آن جهت که قابل حس و دیدن و لمس‌اند، قابل ایمان آوردن نیستند و از این رو دیگر احتیاجی به ایمان آوردن به آنها

سپس نور معرفت و ایمان حقیقی در دل‌ها می‌تابد و برای بندگی به درگاه قدس ربوبی و خالق یکتا و یگانه، مهیا و آماده می‌گردد تا حقایق ملکوت را ادراک نموده، به معارف حقیقی الهی آگاه گردد. پس از نظر ملاصدرا، ایمان تنها یک پذیرش ظاهری و اقرار به زبان نیست؛ بلکه ایمان حقیقی باید علاوه بر اقرار زبانی، با اعتقاد قلبی و نور معرفت و علم به خدا، صفات او، پیامبر، کتاب الهی و روز رستاخیز نیز لزوماً همراه باشد. همچنین ملاصدرا ایمان را از سه امر انتظام یافته می‌داند که عبارتند از: معارف، احوال و اعمال. ملاصدرا در مورد رتبه و اهمیت تربیتی این سه امر معتقد است: "در نزد آنان که ادراکشان در سطح حسّ است، اعمال، افضل از دو مورد دیگر است؛ اما صاحبان بصیرت و خرد که انوار معرفت را از معدن نبوت - نه از دهان‌های مردمان - گرفته‌اند، افضل و برتر از همه را علوم، سپس احوال و در مرتبه نهایی و پایانی، اعمال می‌دانند. لوح نفس، همانند آینه است، اعمال، پاک کردن و صیقل دادن آن، احوال، پاک‌ی آن و علوم، صورت‌های نقش بسته در آن است" (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷: ۲۰۳۰).

اعمال به ذات خود خیری نداشته، تنها مشقت و رنج را با خود همراه دارند. احوال نیز فی نفسه، وجودی برایشان متصور نیست و چیزی که وجودی ندارد، فضیلتی هم ندارد. خیر و فضیلت برای وجود اتم و اشرف است که موجودات مقدس و صور مجرد از تغییر و زوال، مانند خداوند و فرشتگان او هستند. فایده اصلاح عمل، اصلاح قلب است و ثمره اصلاح قلب نیز آن است که جلال و عظمت خداوند در ذات، صفات و افعالش بر او آشکار می‌شود.

نیست؛ لذا صدرالمآلهین می‌فرماید: «اصل در ایمان، شناخت و معرفت به خداوند و جنان است» که هر دو از عالم غیب می‌باشند، نه شهادت و قابل لمس و مشاهده نیز نیستند.

از دیدگاه ملاصدرا، عالم غیب و علم غیب مختص خداوند است و هیچ کس فی ذاته به آن آگاه نیست؛ چرا که اولاً به غیب احاطه ندارند و ثانياً موجودات در حیطه زمان و مکان محدودند؛ از این رو آنها بدون عنایت الهی نمی‌توانند از غیب آگاه باشند؛ اما این هرگز بدان معنا نیست که آنها (غیر خدا) به هیچ وجه از غیب مطلع نباشند و مانعی وجود ندارد که خداوند قسمتی از غیب خود را در اختیار غیر خود قرار دهد؛ چه رسول باشد و چه غیر رسول؛ اما مهم آن است که این غیب، غیب بالعرض است، نه غیب بالذات؛ چرا که علم بالذات به غیب قطعاً از آن خداست. همان طور که مالکیت اولاً و بالذات از آن خداوند است و ثانیاً و بالعرض به انسان تعلق می‌گیرد.

بنابراین روشن می‌شود که از نظر صدرا، انسان نیز می‌تواند از غیب اطلاع پیدا کند؛ ولی در این آگاهی و دستیابی به غیب، موانعی وجود دارد که اطلاع بر غیب را غیرممکن می‌سازد. چنانچه پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «اگر حضور شیطان‌ها در اطراف دل‌های فرزندان آدم نبود، هر آینه ملکوت را مشاهده می‌نمودند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷: ۱۸۹).

از دیدگاه ملاصدرا، تنها راهی که برای انسان وجود دارد تا از غیب مطلع شود و به آن دست یابد، پرهیز از امور منع شده و تضرع به درگاه الهی است تا شاید عنایت الهی شامل حال او گردد و به واسطه سلوک، از مقام نفس گذشته، به خداوند تبارک و تعالی برسد.

طی کردن راه‌های وصول، با او امر میسر است: «ایمان» و «معرفت» که اگر این دو نباشند و تنها عقل فلسفی در بین باشد، هرگز انسان نمی‌تواند با پیمودن راه درست سیر و سلوک روحانی و با یاری خداوند به آن درجه برسد و از انوار عالم غیب بهره مند گردد.

### ایمان، علم و عمل

صدرا در شرح خود بر اصول کافی به بیان ایمان و حقیقت آن پرداخته، در ذیل کلام نورانی امام صادق (ص) که فرموده‌اند: «ایمان اجزایی به هم پیوسته دارد.»

در دیدگاه صدرا، اجزای ایمان- چنانکه قبلاً بیان شد- عبارتند از: معارف، احوال و اعمال.

صدرا هم عمل را داخل در ایمان می‌داند و هم علم را. او در مورد مدخلیت علم در مقوله ایمان، نظر خود را چنین بیان می‌دارد: «ایمان عبارت است از علم به خدا، فرشتگان، کتاب‌ها، رسولان او و روز رستاخیز» (همان: ۶۱) و در زمینه نقش عمل در ایمان نیز معتقد است: «ایمان جز به واسطه عمل به ارکان کامل نمی‌شود و عمل به ارکان نیز جز به نیت دل ارزش ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷: ۳۸۲).

ملاصدرا ایمان حقیقی را نوری می‌داند که بر دل بنده می‌تابد تا وجود او به جوهری مجرد بدل گردد. صدرا می‌گوید: «ایمان نوری قلبی است که از جانب خداوند افاضه و تاییده می‌شود و به نام‌های گوناگونی، مانند هدی، حکمت، بصیرت، ولایت، فضل، نور و غیر اینها خوانده می‌شود» (همان: ۵۷).

از آنچه درباره ایمان گفته شد، این نکته را نیز می‌توان دریافت که ملاصدرا برای اعتراف زبانی (اقرار به



همچنانکه امام سجاد (ع) ایمان حقیقی را با نام ایمان اکمل مطرح می‌کند و می‌فرماید: خداوندا ایمان مرا به کاملترین ایمان برسان (رضایی: ۱۳۹۰: ۱۲۲).

### ایمان در الهیات مسیحی

از منظر الهیات مسیحی، آراء در باب ماهیت ایمان در دو دسته قرار می‌گیرند:

الف) نظریه‌های گزاره‌ای یا قضیه‌ای همانند نظریه توماس آکویناس که ایمان را نوعی پاسخ ارادی انسان برای جبران کمبود شواهد صدق متعلق ایمان و گزاره مربوط به ایمان می‌دانند. آکویناس از چهره‌های اصلی و با نفوذ الهیات کاتولیک است. از دیدگاه وی، وحی عبارت است از «مجموعه گزاره‌هایی که به وسیله خداوند به رسول خدا القا شده است» این گزاره‌ها در کتاب مقدس گرد آمده و مؤمنان کسانی هستند که این گزاره‌ها را باور دارند. ایمان ماهیتی معرفتی داشته و عبارت از تصدیق گزاره‌های وحی و قبول قلبی آنهاست (جوادی، ۱۳۷۶: ۲۰). البته، تفاوت ماهیت باور و تصدیق در مورد ایمان، با معرفت‌های معمول که دارای سه شرط پذیرش، صدق و موجه بودن است، در این بوده که از دیدگاه آکویناس، شرط سوم (موجه بودن) در مورد ایمان وجود ندارد. در اصطلاح وی ایمان حد فاصل میان رأی و علم قرار گرفته است. رأی اعتقاد بدون شاهد و دلیل بوده، از این رو، احتمال خلاف آن می‌رود، اما علم، اعتقاد مبنی بر شواهد کافی بر صدق بوده، از این رو یقینی است، در حالی که ایمان مبنی بر شواهد ناکافی است. حضور خداوند چنان ملموس نیست که بتوان دلیلی قوی برای علم به وجود او پیدا کرد. در طبیعت شرووری

زبان) مدخلیتی در حقیقت ایمان قائل نیست؛ چه اینکه در این باره می‌گوید:

اعتراف و اقرار زبانی در حقیقت ایمان داخل نیست؛ ولی در شرع از دو جهت واجب است: نخست نزد امام و اهل اسلام تا آنکه احکام مسلمانان بر او جاری شود. دوم از جهت وجوب نماز که مشتمل بر ذکر خدا و بعضی از اسم‌های نیکوی اوست (همان: ۷۳). در عین حال وی معتقد است اسلام، با اعتراف ظاهری و اقرار زبانی محقق می‌گردد؛ ولی اسلام با ایمان فاصله بسیاری دارد. میان اسلام زبانی و ایمان قلبی، تفاوت است. آنکه با لفظ به ارکان دین اقرار کند، مؤمن نیست؛ اگرچه در ظاهر، احکام مسمانان بر او جاری می‌شود. مؤمن حقیقی کسی است که عارف به خدا، ملائکه، کتاب‌های خدا، رسولان خدا و روز آخرت باشد و این ایمان، عطایی نوری است که خداوند تبارک و تعالی از خود بر دل مؤمن می‌افکند که هر یک از نورهای عالم غیب را به وسیله آن نور ادراک کند.

علت اینکه صدرا تا این اندازه میان اسلام و ایمان تفاوت قائل می‌شود، این است که محل ایمان را دل می‌داند، نه زبان و این آیه قرآنی را بر دیدگاه خود شاهد می‌آورد که خداوند در قرآن کریم فرموده است: «اعراب گفتند ایمان آوردیم؛ بگو ایمان نیاورده‌اند؛ بلکه بگوئید اسلام آورده‌ایم؛ چه اینکه ایمان هنوز در قلب‌های شما داخل نشده است» (حجرات/ ۱۴).

بنابراین باید گفت صدرا اعتراف و اقرار به زبان را تنها شرط تحقق و ثبوت ایمان ظاهری، یعنی اسلام می‌داند، نه تحقق و ثبوت ایمان واقعی و حقیقی.

هست که سبب سستی شواهد و صدق گزاره مربوط به خیرخواهی مطلق الهی می‌شود (همان: ۲۲).

هر چند آکویناس براهین پنجگانه‌ای را برای اثبات وجود خداوند تقریر نمود که به «پنج راه» معروف شده، اما گره کار در این است که هرچه این نوع دلایل بیشتر باشد، مشکلات بیشتر خواهد شد؛ زیرا مشکل در این است که خدایان متعددی را که از راه عقل و در نتیجه این استدلال‌ها بدان قائل می‌شویم، با خدایی که مسیحیان مؤمن قبول دارند، یکی بدانیم. درست است که ایمان مسیحی به خدا به عنوان خالق، این مفهوم را هم دارد که او علت غایی و طراح کائنات است، اما این اعتقاد، جزئی از ایمان است که بر اساس قبول خدای متعال قرار دارد، نه بر اساس قبول برهان‌های یاد شده... در برهان، کلمه خدا دارای دو مفهوم متفاوت است که لزوماً یکی نیستند. پس میان خدایان برهان‌های گوناگون و خدایی که مسیحیان به او ایمان دارند، فاصله‌ای موجود است (براون، ۱۳۷۵: ۱۸). به نظر آکویناس برای پر کردن این فاصله، در اینجا عنصر اراده و خواست آدمی دخالت می‌کند و بر اثر آن، عقل انسان چنان مؤکد و سخت به وجود خداوند و دیگر اصول دینی اعتقاد پیدا می‌کند که به اطاعت محض او از خداوند منجر می‌شود. آکویناس با داخل کردن عنصر آزادی انتخاب و پاسخ ارادی انسان در تعریف ایمان، می‌خواهد سعادت آمیز بودن ایمان را تبیین کند؛ به عبارت دیگر، اگر ایمان صرفاً تصدیق مبتنی بر شواهد کافی وجود خداوند بود، در آن صورت امتیازی نداشت؛ چرا که شیاطین نیز به این معنا، علم به وجود خداوند و اوصاف او دارند، بدون آنکه ایمان آنها پاسخ

اختیاری خودشان باشد، بلکه شدت و قوت شواهد وجود خداوند آنها را به قبول وجود خدا و اوصاف او مجبور کرده است (سویین برن، ۱۹۸۱: ۱۰۸ به نقل از جوادی: ۲۴). بنابراین، ایمان از دیدگاه آکویناس ماهیتی معرفتی دارد و تصدیق گزاره‌های دینی است، اما به جهت ناکافی بودن قرائن و شواهد برای اینکه به حد علم برسد، این خلأ معرفتی با اراده و خواست ما پر می‌شود.

ب) نظریه‌های غیرگزاره‌ای پل تیلیش<sup>۱</sup>: ایمان را تصدیق و اذعان به چند گزاره نمی‌دانند، بلکه از سنخ دیدن، ادراک و تجربه کردن می‌دانند. وی نظریه غیرگزاره‌ای خود را درباره‌ی ایمان چنین مطرح می‌کند: ایمان حالت دلبستگی نهایی<sup>۲</sup> است؛ پویایی ایمان، پویایی دلبستگی واپسین انسان است. انسان همچون هر جاندار دیگری به چیزهای متعدد و بیش از همه به چیزهایی نظیر غذا و سرپناه که وجودش مشروط به آنهاست، دلبستگی دارد، لیکن انسان برخلاف سایر جانداران از دلبستگی‌های معنوی؛ یعنی شناختی<sup>۳</sup>، زیباشناختی<sup>۴</sup>، اجتماعی و سیاسی نیز برخوردار است و برخی دلبستگی‌های معنوی ضروری، غالباً به غایت ضروری هستند و هر یک به همان میزان دلبستگی‌های حیاتی می‌توانند برای حیات بشر و حیات گروه اجتماعی دعوی نهایی کنند. اگر یک دلبستگی دعوی نهایی و واپسین نماید، تسلیم کامل شخصی را می‌طلبد که این دعوت را می‌پذیرد و

<sup>1</sup> Tillich, P.

<sup>2</sup> Ultimate Concern

<sup>3</sup> Cognitive

<sup>4</sup> Aesthetic

بازهای زبانی<sup>۳</sup> را مطرح کرد؛ یعنی هر لفظ دارای کاربردهای مختلف است و کاربردهای مختلف با توجه به نحوه‌های مختلف زندگی است (ساجدی، ۱۳۸۵: ۳۵۹). ویتگنشتاین با نفی زبان خصوصی، بر عمومی بودن زبان تأکید می‌کند. بر این اساس یک لفظ از قاعده حاکم بر معناداری آن حاصل می‌شود. از این‌رو، نحوه زندگی دینی، با شیوه زندگی علمی متفاوت است؛ به همین جهت، قواعد حاکم بر معناداری الفاظ در این دو نحوه زندگی متفاوت است و سبب پیدایش دوبازی زبانی متفاوت با احکام خاص خود می‌شود. برای مثال، بیماری برای یک متدین به عنوان عذاب یا آزمایش الهی است، حال آنکه در نگاه علمی، بیماری تعریف روان‌شناختی یا زیست‌شناختی دارد (اکبری، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

#### وجوه اختلاف ایمان در اسلام و مسیحیت

مباحث نظری ایمان در اندیشه مسیحیت، هرچند در مجموعه ادیان ابراهیمی قرار می‌گیرد و از این جهت اشتراکات قابل ملاحظه‌ای با اسلام دارد لیکن با یک بررسی مختصر دست‌کم سه تفاوت برجسته به نظر می‌رسد.

۱- دیدگاه و دسته بندهای نظری در الهیات مسیحی، درباره ایمان با تأخر بیشتری همراه بوده زیرا مباحث نظری به طور عمده از انسلم قدیس (قرن یازدهم) و توماس آکویناس (قرن سیزدهم) آغاز می‌شود یعنی پس از ده قرن از آغاز مسیحیت، اما در اندیشه اسلامی در همان سده اول و دوم، دسته‌بندی‌های

شکوفایی کامل<sup>۱</sup> را نوید می‌دهد؛ هر چند تمام دعاوی دیگر لزوماً تحت‌العشاع او قرار گرفته یا به خاطرش طرد شوند (تیلشن، ۱۳۷۵: ۱۶). «ایمان به مثابه دل‌بستگی نهائی، عمل کل شخصیت است، در محور حیات شخصی روی می‌دهد و تمام عناصر آن را دربرمی‌گیرد. ایمان محوری‌ترین عمل ذهن بشر است، تمام عناصر حیات شخص در عمل ایمان متحد می‌شوند ... ایمان واجد محتوای شناختاری بوده، عمل اراده محسوب می‌گردد، اما ایمان آفریده اراده نیست. در جذبه ایمان، اراده پذیرش و تسلیم یک عنصر است، اما علت نیست و این امر در باب احساسات نیز صادق است. ایمان طغیان عاطفی نیست، اما همچون هر عمل حیات معنوی انسان، عاطفه را دربرمی‌گیرد، لیکن، عاطفه ایمان را به بار نمی‌آورد» (همان: ۱۹-۲۳).

#### لودویگ ویتگنشتاین<sup>۲</sup>

یکی از دیدگاه‌های غیرگزاره‌ای که در مسیحیت پروتستان قرن حاضر به طور وسیع رواج یافته و مدعی است که در عقاید مصلحان دینی قرن شانزدهم و حتی در عهد جدید و کلیسای نخستین ریشه دارد، همین نگاه خاص به وحی و ایمان است. وحی، حضور و تجلی خداوند در تاریخ بشر و ایمان، دیدن و تجربه کردن این حضور خداوند و حوادث و حیاتی است. ایمان برای فرد مؤمن، انکشاف عنایت خداوند در جهان است. ویتگنشتاین در اواخر عمر خود به طرح و بررسی دین و باورهای دینی پرداخت. وی

<sup>1</sup> Total Fulfillment

<sup>2</sup> Wittgenstein

<sup>3</sup> Language games

کلامی آغاز شد و آن اندیشه‌ها در نحله خوارج و معتزله و اشاعره صورت‌بندی خاص پیدا کرد.

۲- در تاریخ اندیشه اسلامی در تحلیل ایمان عنصرشناختی (معرفت یا تصدیق)، تقریباً همواره مورد توجه بوده اما در مسیحیت اینگونه نیست. ریشه یابی این اختلاف نیازمند بررسی است، در عین حال شاید بتوان تفاوت آموزه‌های متون مقدس دو دین بویژه عقل ستیز بودن برخی آموزه‌های مسیحیت مانند تثلیث و برخی تعالیم آباء اولیه کلیسا مانند آگوستین، مبنی بر تقدم ایمان بر فهم (زیبایی نژاد، ۱۳۷۶: ۱۳۹) را در این امر مؤثر دانست.

۳- در بیشتر دیدگاه‌های مسیحی، به نوعی ناکافی بودن قرائن و شواهد برای وجود خدا (منشأ اصلی ایمان) و دیگر ارکان ایمان مفروض گرفته شده در حالی که در اندیشمندان اسلامی عمدتاً اینگونه نیست (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۱۵۰).

### رویکردهای دینی

رویکردهای دینی به دو نوع واقع‌گرا و کارکردگرا تقسیم می‌شود. در رویکرد واقع‌گرا بحث عقلانی و استدلالی مطرح می‌باشد که در کتب فلسفی و کلامی این نوع مباحث موضوعیت دارد اما رویکرد کارکردگرا به جای بحث عقلانی از دین یا به علاوه بحث عقلانی از دین، آثار و نتایج نظری و عملی دین را بررسی می‌کند و این رویکرد در حوزه پزشکی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است.

ایمان به خدا و نبوت و معاد از اصول مشترک ادیان الهی بوده، در الهیات مسیحی ایمان به عیسی مسیح (ع) به عنوان پسر خدا تماماً به مسأله رستاخیز

جسمانی او بستگی دارد و در برخی آیات کتاب مقدس به نتایج حاصل از رستاخیز مسیح اشاره شده است. مسیح به وسیله برخاستن از مرگ، اکنون شفاعت‌کننده و حافظ قوم خود شده است و به وسیله رستاخیز مسیح ما می‌توانیم نجاتی را درک کنیم که مسیح از طریق توبه و بخشش و تولد تازه و روح القدس ارزانی می‌دارد (زیبائی نژاد، ۱۳۷۶: ۱۷۹). در الهیات اسلامی تصدیق به خدای یگانه و نبوت نبی مکرم و پذیرش معاد، ایمان فرد را شکل می‌دهد البته این ایمان باید تصدیق قلبی، اقرار زبانی و همراه عمل باشد (طوسی، ۱۳۷۹: ۵۹۵). وجه مشترک این ادیان قبول خدا و پذیرش نبوت و معاد است اگرچه در مورد خدا و نبوت و معاد، از جهت تعاریف و ماهیت آنها قطعاً تفاوت‌های بسیاری وجود دارد ولی هر سه در این امر مشترک اند که موجودی برتر بنام خدا هست و پیامبری برای بشر شریعت آورده (نبوت) و آخرالامر حسابرسی برای کارهای ما هست (معاد). این ایمان مشترک بین ادیان از دو جهت مؤثر در سلامت می‌باشد که نگارنده‌گان به تبیین این دو جهت خواهند پرداخت:

الف) تأثیر ایمان در سلامت جسمانی: در حوزه‌های علمی اپیدمیولوژی، بهداشت پزشکی، روان‌شناسی، روان‌شناسی سلامت و جامعه‌شناسی سلامت، تحقیقات روز افزونی وجود دارد که نشان می‌دهند پابندی و گرایش‌های دینی که محور اصلی آنها نگرش‌های ایمانی بوده در سلامت افراد مؤثر می‌باشد (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۱۳۸) نگارندگان نحوه تأثیر ایمان بر سلامت جسم را از دو راه بیان می‌دارد راه اول:

که کمتر مذهبی هستند، اینترلوکین ۶ در استرس‌های مزمن و حل نشده بالا می‌رود و بالا بودن آن نشان دهنده ضعف سیستم ایمنی است که به نوبه خود خطر ابتلای به عفونت، بیماری‌های خودایمنی و انواع معینی از سرطان را بالا می‌برد (استاتیس، ۱۳۷۰: ۱۲۶).

راه دوم، طب تئوسوماتیک<sup>۵</sup> می‌باشد. قبل از آنکه مفهومی به نام طب تئوسوماتیک ظاهر شود طب روان تنی یا سایکوسوماتیک یا پزشکی ذهن- بدن که در سالهای اخیر رونق زیادی گرفت ارتباط سلامت روانی را با سلامت جسمانی به خوبی روشن کرده است. در این رشته تأکید می‌شود که بیماری و مرگ هر کس کمتر دارای علت واحدی است. ذهن یا وضعیت روحی و روانی فرد، می‌تواند به روند بروز بیماری و مرگ شتاب بخشد اما این به معنای نفی تأثیر باکتریها، ویروسها، سلولهای سرطانی، انسداد عروق و امثال آنها نیست. زیرا همه این عوامل به علاوه وضعیت روان شناختی فرد، در مسأله دخیل هستند. یافته دیگر در مطالعات آماری آن است که عوامل شناختی از سوی دیگر، می‌توانند مرگ را به تأخیر بیندازند. طب سایکوسوماتیک به تازگی در حال تحول تکاملی است و اینک موضوعی به نام طب تئوسوماتیک یا طب خدائی- تنی بطور جدی مطرح است این طب دارای اصول ویژه‌ای می‌باشد که این اصول (پایبندی دینی، معاشرت منظم مذهبی، شرکت در عبادات و نماز، امید به خالق هستی، تجربیات عرفانی، دعا برای دیگران) جزء ایمان فرد

تأثیر ایمان و آموزه های دینی در سلامت جسمانی از طریق راه سایکونوروفیزیولوژیک<sup>۱</sup> می‌باشد. این راه می‌گوید آموزه‌های دینی عواطف مثبت تولید می‌کند و این عواطف از طریق دستگاه عصبی خود مختار<sup>۲</sup> سبب عملکرد مطلوب دستگاههای فیزیولوژیک از قبیل دستگاه قلبی- عروقی، گوارش، غدد مترشحه داخلی، سیستم ایمنی می‌گردد. در سالهای اخیر یک رشته علمی جدید به نام سایکونورایمونولوژی<sup>۳</sup> یا «عصب- روان- ایمنی‌شناسی» ایجاد شده است. بنابر تحقیقات ارائه شده در این رشته، ایمان و اعتقاد به آموزه‌های دینی تأثیر بر سلامت جسمانی دارد و نحوه تأثیر آن را اینگونه بیان می‌کنند که انواعی از ملکولهای پیک بنام نوروپپتیدها<sup>۴</sup> می‌باشد این ملکولهای پیک، پیامهای مربوط به افکار، عقاید و احساسات را از طریق گردش خون حمل کرده و به این ترتیب، وضعیت روانی و ذهنی را مستقیماً به تمام سلولهای بدن مرتبط می‌کند و این مهمترین عامل تقویت یا تضعیف سیستم ایمنی، تحت تأثیر افکار و اعتقادات است. این ملکولها نه تنها از مغز، بلکه از هر یک از ارگانهای دیگر بدن نیز، می‌توانند منشأ بگیرند. تحقیقاتی که پژوهشگران «مرکز مطالعات دین، معنویت و سلامتی» دانشگاه دوک امریکا انجام دادند نشان داده افرادی که مرتب به عبادتگاه می‌روند، دارای سیستم ایمنی قوی تر هستند. آنها کشف کردند که اینترلوکین ۶ (IL-6) در خون این افراد به طور معنی داری پایین تر از کسانی است

<sup>۱</sup> (Psycho – Neuro – Physiologic Pathway)

<sup>۲</sup> Autonomous Nervous System

<sup>۳</sup> Psychoneuroimmunology

<sup>۴</sup> Neuropeptides

<sup>۵</sup> (Theosomatic Medicine)

می‌باشد بنابراین راه دوم برای تأیید تأثیر ایمان در سلامت جسم، وجود تحقیقات طب تئوسوماتیک می‌باشد (مرعشی، ۱۳۷۶: ۲۰۲).

ب) تأثیر ایمان در سلامت روانی: سلامت روانی، مقوله پیچیده‌ای است که از عوامل گوناگون و پرشماری تأثیر می‌پذیرد. ژنتیک و وراثت، تربیت و محیط اجتماعی، استرس و ضربه‌های روانی، ضربه‌های فیزیکی، تغذیه، بیماری‌های عفونی همچنین فرهنگ و هنر در زمره این عوامل هستند (مرعشی، ۱۳۸۷: ۱۳). کورسینی<sup>۱</sup> سلامت روانی را چنین تعریف می‌کند «وضعیت روانی که با ویژگی بهزیستی عاطفی، رهائی نسبی از اضطراب و علائم بیماری‌های ناتوان کننده و توانائی برقراری ارتباط سازنده و کنار آمدن با مقتضیات و فشارهای معمول زندگی می‌باشد» (کورسینی، ۱۹۸۷، ج ۲: ۴۱۸) افزون بر اینها، سازمان بهداشت جهانی، هدف کلی بهداشت روانی را اینگونه بیان می‌کند «افزایش مثبت جوانب مختلف سلامت جسمانی، روانی، اجتماعی همراه با پیش‌گیری از ناهنجاری‌های جسمانی، روانی، اجتماعی» (شهیدی، ۱۳۸۱: ۱۳).

نگارنده‌گان با بررسی پژوهش‌های صورت گرفته سلامت و بهداشت روان با اعتقاد به مبدأ و معاد و نبوت، محقق می‌گردد و ایمان مذهبی را با نگرش مذهبی یا جهت‌گیری مذهبی معادل سازی کرده‌اند؛ زیرا متخصصان بهداشت روانی برای تحقیقات خود واژه‌های مذکور را بکار برده و مؤلفه‌های مدنظر آنان همان قبول خدا، نبوت و معاد بوده و دین اسلام و

مسیحیت همراه با فرق و مذاهب شان در قبول وجود این سه اصل مشترک می‌باشند و تحقیقات صورت گرفته با همین معیار می‌باشد. نگارنده‌گان در تأیید نظر خود تحقیقاتی را که در مورد نگرش مذهبی و جهت‌گیری مذهبی صورت گرفته آورده‌اند. زیرا پژوهشگران با تحقیقات خود تأیید نمودند که نگرش مذهبی و جهت‌گیری مذهبی که معادل آن ایمان به مبدأ و معاد و نبوت بوده، در سلامت روانی افراد تأثیر دارد که منتخب پژوهش‌های صورت گرفته در ادامه بحث خواهد آمد.

#### رابطه بین نگرش مذهبی و سلامت

نظر روان‌شناسان در مورد تأثیر اعتقادات دینی بر سلامت روان، آن است که ایمان به خدا و نگرش مذهبی نیروی خارق‌العاده‌ای را به وجود می‌آورد و نوعی قدرت معنوی به انسان می‌بخشد که او را در تحمل سختی‌ها یاری می‌رساند و از نگرانی‌هایی که بسیاری از مردم به آن مبتلا هستند، او را دور می‌کند (صانعی، ۱۳۷۱: ۵). ویلیام جیمز، بنیانگذار روان‌شناسی در آمریکا و نویسنده مقاله «انواع تجارب مذهبی» در سال ۱۹۰۲ می‌گوید: «ایمان بدون شک مؤثرترین درمان اضطراب است و فقدان ایمان زنگ خطری است که شکست انسان را در برابر سختی‌های زندگی هشدار می‌دهد» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۷۲). پارگامنت نقش روان‌شناختی مذهبی را در کمک به مردم توصیف نموده، می‌گوید: «مذهب می‌تواند در ایجاد احساس امید، احساس نزدیک بودن به دیگران به آرامش هیجانی، فرصت خودشکوفایی، احساس راحتی، مهار تکانه و نزدیکی به خدا مؤثر باشد» هیدوث اظهار کرد: «فقدان باورهای مذهبی

<sup>1</sup> (Corsini)

همبستگی پیرسون با استفاده از نرم‌افزار (spss-B) تجزیه و تحلیل شد. یافته‌ها نشان داد که بین نگرش مذهبی و سلامت روان رابطه مثبت، همچنین بین نگرش مذهبی و اضطراب رابطه منفی وجود دارد (کجباف، ۱۳۸۷، ش ۲: ۳۳).

۲- کاظمیان و همکارانش (۱۳۸۸) تحقیق بر دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد بهبهان را به دو روش نمونه‌گیری تصادفی طبقه‌ای انتخاب کردند. ابزار مورد استفاده در این پژوهش، پرسشنامه نگرش سنج مذهبی و پرسشنامه سلامت روانی (SCL-25) و طرح پژوهش از نوع مقایسه‌ای بوده، به منظور تجزیه و تحلیل داده‌ها افزون بر روش‌های آمار توصیفی مانند میانگین و انحراف معیار از روش آمار استنباطی، همانند ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد. نتایج حاصل از ضریب همبستگی پیرسون نشان داد که بین نگرش مذهبی دانشجویان دختر و پسر با شادکامی رابطه معناداری وجود دارد. همچنین، بین نگرش مذهبی و سلامت روانی آنان رابطه مثبت معناداری مشاهده شد (کاظمیان، ۱۳۸۸، ش ۸: ۱۵۶).

۳- پژوهش رستمی (۱۳۸۳) نشان داد که وضعیت مذهبی دانش‌آموزان باهوش هیجانی آنان رابطه مثبت معنی‌داری دارد. نو نیمی، مک نلی و بلوم (۲۰۰۳) پژوهشی با هدف بررسی رابطه دینداری با سلامت نوجوانان انجام دادند و به این نتیجه رسیدند که دینداری در برابر رفتارهای ناهنجار از افراد محافظت می‌کند. همچنین، پژوهش‌های مهربیان (۱۳۷۹) و خلیلی (۱۳۷۹) نشان داد که بین نگرش مذهبی و سازگاری فردی و اجتماعی دانش‌آموزان رابطه مثبت و معنی‌دار وجود دارد (کجباف، ۱۳۸۷، ش ۲: ۳۲).

علت اصلی بیماری‌های روانی است و بیمار روانی از طریق آموزش اصول مذهبی درمان می‌شود» (کجباف، ۱۳۸۷، ش ۲: ۳۲).

پژوهش‌های انجام شده در چند دهه گذشته نشان می‌دهد که ارتباط متقنی بین مذهب و سلامت روان وجود دارد و روان‌شناسان مذهبی، با انجام پژوهش‌هایی از این عقیده حمایت کردند:

۱- چامبر بنیاند<sup>۱</sup> و برگین و همکارانش با فراتحلیل ۲۴ مقاله پژوهشی به بررسی رابطه بین مذهب و معنا داری زندگی با بهداشت روانی پرداختند. نتایج پژوهش نشان داد که در مجموع رابطه بین مذهب و بهداشت روانی مثبت است. همچنین، روی<sup>۲</sup> و پیترسون<sup>۳</sup> در مقاله پژوهشی خود با عنوان «جایگاه ایمان مذهبی در بهداشت روانی» نتیجه می‌گیرند که ایمان به خدا و باورهای مذهبی در دوره‌های دشوار و تحمل‌ناپذیر از جمله رویارویی با بیماری‌های سخت بدنی به انسان آرامش می‌بخشد (کجباف، ۱۳۸۷، ش ۲: ۲۲). همچنین، در دبیرستان‌های دخترانه اصفهان رابطه بین نگرش مذهبی و سلامت روانی مورد تحقیق قرار گرفت. روش تحقیق، توصیفی از نوع همبستگی بوده، آزمون نگرش مذهبی دارای ۱۸ سؤال سه گزینه‌ای و پرسشنامه عمومی (GHQ) برای سنجش ملاک‌های سلامت، شامل جسمی‌سازی، اضطراب، بی‌خوابی، اختلال در کارکرد اجتماعی و افسردگی به عنوان ابزار تحقیق استفاده شد و داده‌های به دست آمده با روش آمار توصیفی و ضریب

<sup>1</sup> chamber Beniand

<sup>2</sup> Rouy

<sup>3</sup> Peterson

که جهت‌گیری بیرونی داشته عقاید و باورهای مذهبی آنها شکل رشد نیافته‌تر دارد و باورهای آنها بیشتر حول منافع شخصی‌شان شکل می‌گیرد و کسانی که جهت‌گیری درونی داشته عقاید و باورهایشان تکامل یافته و این امر در سلامت روانی آنان مؤثر است (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۱۵۳). بنابراین، جهت‌گیری مذهبی، نگرش مذهبی و ایمان به خدا سه اصطلاح است که وجوه مشترک و متمایز دارند و وجه تمایز آنها این است که ایمان به خدا با نگرش مذهبی در وضع تفاوت داشته یعنی اصطلاح اول را (ایمان) شارع و اولیاء دین وضع نموده‌اند و اصطلاح دوم را (نگرش مذهبی) روان‌شناسان دین وضع کردند. اما تفاوت بین نگرش مذهبی و جهت‌گیری در آن است که اولاً در جهت‌گیری مذهبی توجه به مناسک مذهبی بیشتر از اعتقاد مذهبی است ثانیاً نگرش مذهبی یک امر اجمالی است ولی جهت‌گیری مذهبی امری تفصیلی است، زیرا متخصصان آن را به جهت‌گیری مذهبی درونی و جهت‌گیری مذهبی بیرونی تقسیم کرده‌اند. بنابراین، هر سه اصطلاح (ایمان، نگرش مذهبی، جهت‌گیری مذهبی) ناظر بر امر واحدی است؛ اگرچه آنچه شارع و اولیای دین مطرح کرده‌اند، از جامعیت بیشتری برخوردار است و امری را مدّ نظر گرفته‌اند که ممکن است واضعان دیگر در آن حد آن را مورد توجه قرار ندهند.

#### بررسی رابطه جهت‌گیری مذهبی و سلامت روان

عوامل گوناگونی با سلامت عمومی و بهداشت روانی انسان‌ها در مقاطع زندگی ارتباط دارد؛ بخصوص نگرش مذهبی و جهت‌گیری مذهبی و دینی که با سلامت عمومی مرتبط است. تحقیقات حوزه تأثیر

بنابراین، بین ایمان مطرح در اسلام و مسیحیت با نگرش مذهبی که روان‌شناسان مطرح می‌کنند، رابطه مصداقی وجود دارد. همچنین بین نگرش مذهبی با سلامت روانی طبق تحقیقات صورت گرفته، رابطه معناداری وجود دارد. برای اجتناب از دین‌گریزی یکی از راه کارهای مؤثر بیان رویکرد کارکردگرا در مباحث دینی است که در ابتدا نیاز به تحلیل و تطبیق دارد. واژه دیگری که بین روان‌شناسان متداول شده و ناظر بر ایمان مذهبی است، جهت‌گیری مذهبی می‌باشد. بین نگرش مذهبی و جهت‌گیری مذهبی تفاوتی وجود دارد که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم. براساس جهت‌گیری مذهبی، ایمان مفهوم محوری دینداری است و در سه بخش باروها، اخلاقیات و مناسک عملی تجلی می‌یابد (گل‌پرور، ۱۳۸۸، ش ۴: ۴۵). این امر از موضوعات دینی و مذهبی است که از طرف محققان به عنوان شاخص پیروی و یا تمایل به آموزه‌های دینی مطرح است و به نام پایبندی مذهبی<sup>۱</sup> و جهت‌گیری مذهبی<sup>۲</sup> درونی یا بیرونی توسط آلپورت نام گرفت. وی معتقد است که جهت‌گیری مذهبی و دینی دارای دو گرایش کلی هستند: (۱) کسانی در توجه و تمایل خود به امور مذهبی اساساً دارای گرایش به لذت و رضایت درونی خویش بر مبنای یک ارتباط کاملاً شناختی و خصوصی با خداوند هستند؛ (۲) گروهی در توجه‌های معنوی و دینی خود تمایل بیشتری به دستاوردهای اجتماعی و شخصی دارند که گروه اول جهت‌گیری درونی و گروه دوم جهت‌گیری بیرونی دارند، بنابراین، افرادی

<sup>1</sup> religiosity

<sup>2</sup> religious orientation



پایبندی مذهبی و باورهای دنیای عادلانه توزیعی قادر به تأثیر سلامت عمومی دانشجویان است.

ب) در این پژوهش بررسی میزان تأثیر جهت‌گیری مذهبی بر سلامت روان و ابعاد آن در مقایسه با میزان تأثیر سایر عوامل جمعیت‌شناختی بررسی شد. مقیاس جهت‌گیری مذهبی با تکیه بر اسلام توسط آذربایجانی (۱۳۸۲) تهیه شده و پرسشنامه آن مشتمل بر ۷۰ سوال و دارای دو زیر مقیاس عقاید مناسک و اخلاق است (آذربایجانی، ۱۳۸۷: ۱۱۹). همچنین تأثیر عوامل جمعیت‌شناختی و محیطی بر سلامت روان در پژوهش‌های فراوان مورد تأکید قرار گرفت، اما یکی از عواملی که به طور روزافزون بر نقش آن در بهداشت روان و ارتقای سلامت روان تأکید شد، عامل فرهنگ، بویژه جهت‌گیری مذهبی است. برای آزمون فرضیه پژوهش با مراجعه به دو مرکز بازآموزی معلمان شهر تهران در سال ۸۶-۸۵ تعداد ۳۸۲ نفر از معلمان شاغل به تدریس به صورت نمونه در دسترس برگزیده شدند. همه افراد شرکت‌کننده به (پرسشنامه سلامت عمومی) (GHa-28) و (مقیاس جهت‌گیری مذهبی) پاسخ دادند. سپس داده‌ها با روش همبستگی پیرسون آزمون T مستقل و روش تحلیل رگرسیون لجستیک تجزیه و تحلیل شد. نتایج پژوهش نشان داد از میان متغیرهای اصلی و جمعیت‌شناختی پژوهش، تنها مؤلفه جهت‌گیری مذهبی (کل) مناسبترین متغیر برای پیش‌بینی سلامت روان افراد شرکت‌کننده در پژوهش است (گل‌پرور، ۱۳۸۸، ش ۴: ۴۳). با بیان این دو پژوهش، نتیجه می‌گیریم که بین جهت‌گیری مذهبی و سلامت روانی رابطه معناداری وجود دارد، اگرچه بین جهت‌گیری مذهبی

مذهب بر سلامت عمومی با اینکه در خارج کشور نتایج هماهنگی ارائه نکرده، با این حال بررسی کوئینگ و لارسن (۲۰۰۱) که در آن حدود ۸۵۰ پژوهش بررسی شده، بیانگر آن است که بین مذهب و گرایش‌های مذهبی با سلامت روانی رابطه مثبتی وجود دارد. محققان دیگری همچون هاکنی و ساندرز همبستگی متوسط تا ضعیفی را بین دینداری و سلامت عمومی گزارش نموده‌اند. تحقیقات داخلی مانند خدایپناهی و خونین‌زاده (۱۳۷۹)، شریفی (۱۳۸۱)، میرهاشمیان (۱۳۷۸) نشان داد بین نگرش و اعتقادهای مذهبی با سلامت عمومی دانشجویان رابطه معناداری وجود دارد. نگارندگان برای تأیید این رابطه دو نمونه را مطرح می‌کنند. الف) پژوهش نقش جهت‌گیری مذهبی، پایبندی مذهبی و باورهای دنیای عادلانه توزیعی را در سلامت عمومی دانشجویان دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی خوراسگان در ترم اول سال ۸۷-۸۶ بررسی کرد. روش نمونه‌گیری آن چند مرحله بوده که تعداد ۲۱۰ نفر از ترم‌های مختلف با پرسشنامه مورد پژوهش قرار گرفتند. داده‌های حاصل از پرسشنامه‌های پژوهشی با استفاده از ضریب همبستگی پیرسون و تحلیل مسیر مبتنی بر رگرسیون تحلیل شده. شواهد حاصل از تحلیل همبستگی ساده، بیانگر آن است که پایبندی مذهبی، جهت‌گیری مذهبی بیرونی، شخصی، باورهای دنیای عادلانه توزیعی و باورهای دنیای عادلانه رویه‌ای با سلامت عمومی دارای وحدت معناداری هستند، اما تحلیل مسیر انجام شده نشان دهنده آن است که فقط

۱۲۶). همچنین، طب تئوسوماتیک تأثیر ایمان در سلامت جسم را تایید کرده است.

۴) در حوزه سلامت روانی دو بحث نگرش مذهبی و جهت گیری مذهبی با نگرش ایمانی معادل سازی شده و با استناد به تحقیقات پژوهشگران، نتایج زیر بدست آمده است:

الف) کجباغ و دیگران، تحقیقی با نام «نگرش مذهبی و سلامت روانی» ارائه کرده‌اند. یافته‌های آنها نشان داده است که بین نگرش مذهبی و سلامت روانی رابطه مثبت، همچنین بین نگرش مذهبی و اضطراب رابطه منفی وجود دارد.

ب) کاظمیان، تحقیقی به نام «بررسی بین نگرش مذهبی و سلامت روانی» انجام داده‌اند. یافته‌های آنها نشان می‌دهد بین نگرش مذهبی با سلامت روانی و شادکامی در سطح معنادار رابطه وجود دارد.

ج) در حوزه جهت‌گیری مذهبی تحقیقی توسط خداپناهی، شریفی و میرهاشمیان صورت گرفته است که این تحقیق با عنوان «نقش جهت‌گیری مذهبی و پایبندی مذهبی با سلامت روانی» نشانگر آن است که بین جهت‌گیری مذهبی و پایبندی دینی با سلامت عمومی در سطح معنادار رابطه وجود دارد.

د) در تحقیقات انجام شده توسط گل پرور (گل‌پرور، ۱۳۸۸، ش ۴: ۴۳) تایید شده است که بین جهت‌گیری مذهبی درونی و بیرونی با سلامت روانی رابطه معناداری وجود دارد، که این رابطه در جهت‌گیری مذهبی درونی با سلامت روانی بیشتر می‌باشد.

۵- با توجه به تحقیقات مذکور، تأثیر ایمان (اعتقاد به خدا، نبوت و معاد) بر سلامت در دو حوزه پزشکی و روانشناسی تایید گردید. این تأثیر در حوزه

چه درونی چه بیرونی با سلامت روانی رابطه وجود دارد ولی در جهت‌گیری مذهبی درونی با سلامت روانی رابطه معنادار بیشتری موجود است.

### نتیجه

نتایج و یافته‌های این پژوهش را می‌توان در چند مورد خلاصه و جمع بندی نمود:

۱) نظریه مورد پذیرش عالمان اسلامی و الهیات مسیحی در مورد ایمان آن است که هر دو به خدا و نبوت و معاد معتقدند؛ با این وجود، در برنامه شریعت آنها تفاوت‌های زیادی وجود داشته و تعاریف و مصادیقی که برای ایمان می‌آورند؛ نیز با هم اختلاف دارند؛ همچنانکه این تفاوت‌ها در بین فرقه‌های اسلامی نیز وجود دارد. اما همه آنان در اصل وجود خدا و نبوت و معاد اشتراک نظر داشته و صرف قبول این امور یعنی اتصال به مبدأ، در ساختار جسمانی و روانی افراد تأثیر دارد.

۲) اصل اعتقاد به خدا و نبوت و معاد امری اشتراکی بوده و پیروان اسلام و مسیحیت با باور آموزه‌های مذکور و عمل به دستورات دینی خود می‌توانند سلامت خود را ارتقا بخشند.

۳) نحوه تأثیر این آموزه‌ها در دو بخش سلامت جسمانی و روانی بررسی شد: در حوزه سلامت جسمانی، از راه سایکونورایمونولوژی اثبات شد افکاری که منشأ ایمانی و قدسی داشته باشند، ملکول‌های پیک به نام نوروپپتید ترشح می‌کند که این ملکول پیک، پیام مربوط به افکار را از طریق خون به تمام سلول‌های بدن رسانده، این امر مهمترین عامل تقویت سیستم ایمنی بدن است (استایتس، ۱۳۷۰:

۱۲- زبیدی، سید محمد. (۱۳۰۶). *تاج العروس*، ۱۰ جلد، مصر.

۱۳- زیبایی نژاد، محمدرضا. (۱۳۷۶). *درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت*، ناشر معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.

۱۴- ساجدی، ابوالفضل. (۱۳۸۵). *زبان دین و قرآن*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم.

۱۵- سجادی، احمد. (۱۳۸۶). *ترجمه صحیفه کامله سجادیه*، [بی جا]: بنیاد قرآن و عترت.

۱۶- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۷۰). *فرهنگ و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: کتابخانه طهوری.

۱۷- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم. (۱۹۶۷). *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، قم: مطبوعه مصطفی البابی.

۱۸- شهیدی و دیگران. (۱۳۸۱). *اصول و مبانی بهداشت روانی*، تهران: سمت.

۱۹- صانعی، صفدر. (۱۳۸۷). *آرامش روانی و مذهب*، [بی جا]: انتشارات پیام اسلام.

۲۰- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۷). *شرح اصول الکافی*، ۳ جلد، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۱- کاظمیان، مقدم و دیگران. (۱۳۸۸). «بررسی رابطه نگرش مذهبی با شادکامی»، فصلنامه روانشناسی و دین، [بی جا]: پژوهشگاه امام خمینی.

۲۲- کجباف، محمدباقر و دیگران. (بی تا). «رابطه بین نگرش مذهبی و سلامت روانی» *مطالعات اسلام و روانشناسی*، ش ۲، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

پزشکی با طب تئوسوماتیک و راه سایکونورو ایمونولوژی و در حوزه روانشناسی با نگرش مذهبی و جهت گیری مذهبی، تأیید شد.

## منابع

۱- قرآن کریم.

۲- استایس، دانیل. (۱۳۷۰). *مبانی ایمونولوژی*، ترجمه عبدالحسین کیهانی، تهران، [بی نا].

۳- ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۸۷). *مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزاد.

۴- آذربایجانی، مسعود. (۱۳۸۷). *روانشناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

۵- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷). *درآمدی بر روان شناسی دین*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

۶- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷). *روانشناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۷- آمدی، عبدالواحد. (۱۳۷۸). *غرر الحکم و درر الکلم* (مجموعه کلمات قصار حضرت علی (ع)) مترجم محمد علی انصاری، قم دارالکتب.

۸- براون، کالین. (۱۳۷۰). *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۹- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۷۲). *طب روحانی یا بهداشت روانی*، [بی جا]، [بی نا].

۱۰- تیلیش، پلی. (۱۳۷۵). *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی، تهران: حکمت.

۱۱- جوادی، محسن. (۱۳۷۶). *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*، قم: نشر معارف.

- ۲۳- گروه مؤلفان. (۱۳۷۲). *دائرة المعارف تشیع*، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، کامران فانی و بهاء الدین خرمشاهی، تهران: نشر سعید محبی.
- ۲۴- گل پرور، محسن. (۱۳۸۸). *سلامت عمومی و دانشجویان تابعی، فصلنامه علمی تخصصی، مطالعات اسلام و روان شناسی، ش ۴، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه*.
- ۲۵- مای لی، سافت. (۱۳۶۸). *پدیدآیی و تحول شخصیت*، ترجمه محمود منصور، دانشگاه تهران.
- ۲۶- مرعشی، سید علی. (۱۳۷۶). *فیزیولوژی سیستم عصبی و غدد درون ریز*، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز.
- ۲۷- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۷). *بهداشت روان و نقش دین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی*.
- ۲۸- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۷). *آموزش فلسفه، ج ۲، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هشتم*.
- ۲۹- موسوی بجنوردی، محمد کاظم. (۱۳۸۰). *دائرة المعارف اسلامی، ج ۱۰، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی*.

30- Corsini, R..J. (198T). *Coneis Encyclopedia Of Psychology*, New York: John Wiley.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۹۱-۱۰۴

## تبیین مرتبه علم الهی در مرتبه قضاء از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

علیرضا خواجه‌گیر \*

### چکیده

علم الهی و سلسله مراتب آن در نظام حکمت صدرایی از اهمیت زیادی برخوردار است، به طوری که هم خود ملاصدرا و هم پیروان او، مباحث فراوانی پیرامون آن مطرح کرده‌اند. مسأله قضا در این سلسله مراتب بسیار قابل توجه است، زیرا قضای الهی از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود، همان مرتبه صور عقلی محسوب می‌شود که ورای صور طبیعی و نفسانی است، که به صورت دفعی و بلا زمان از واجب تعالی صادر می‌شوند و به عنوان مرتبه‌ای از مراتب علم الهی که همان قضای علمی است، نامیده می‌شود و در مرحله بالاتر به علم ذاتی الهی منتهی می‌شود. از طرف دیگر، نظام علی و معلولی عالم هستی و انتساب این عالم به علت تامه و هستی بخش خود که منشأ ضرورت و پیدایش عالم هستی است، نیز قضای عینی نامیده می‌شود. بنابراین، قضای الهی مبین انتساب همه عالم هستی در دو مرتبه علمی و عینی به حق تعالی است. تبیین و تحلیل حقیقی مسأله قضای الهی باید با توجه به هر دو مسأله علم الهی از یک طرف و ضرورت نظام جهان هستی از طرف دیگر صورت بگیرد، زیرا قضای الهی هر دو مسأله را تبیین می‌کند و توجه به یکی از این دو و غفلت از دیگری حقیقت مسأله قضای الهی را بر ما آشکار نخواهد کرد. این مقاله در صدد است، مسأله قضای الهی را به عنوان مرتبه‌ای از علم الهی از منظر بنیانگذار حکمت متعالیه و یکی از شارحان اصلی آن در دوران معاصر - علامه طباطبایی - تبیین و تحلیل و نکات مورد اختلاف و تشابه این دو فیلسوف را در مورد مسأله مذکور بررسی نماید.

### واژه‌های کلیدی

قضا، وجوب، قدر، نظام هستی، علیت، علم الهی.

## مقدمه

حکمت صدرایی در مباحث الهیات بالمعنی الاخص بسیار متأثر از متون اصیل دینی است و این متون در طرح و حل بسیاری از مسائل کلامی و فلسفی این مکتب الهام بخش بوده است. مکتب صدرایی را از این حیث می‌توان برجسته‌ترین مکتب به شمار آورد. اگرچه ملاصدرا برهان و استدلال را بدون وجدان و تزکیه درونی کافی نمی‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۸۶)، اما بیشترین ابتناء را بر منابع وحیانی و تفاسیر وارد شده از ائمه معصومین (ع) دارد و معتقد است، حقایق ایمانی جز به واسطه صافی شدن دل از هوی و هوس، اندیشه در آیات الهی، حدیث پیامبر (ص) و آل او و پیروی از روش صالحان امکان پذیر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۴: ۹). با تأمل عمیقتر در نوشته‌های صدرالمآلهین متوجه می‌شویم، که بین سیره فلسفی، روایی و تفسیری وی فرقی نیست؛ لذا نوشته‌های تفسیری و حدیثی او در واقع امتداد فلسفه اوست و فلسفه‌اش امتداد تفسیر و حدیث است، زیرا قرآن چون از مبدأ هستی و اصل واقعیت و متن اعیان صدور یافته است، به تمام معنا با هستی هماهنگی دارد، پس ابزاری که غیب قرآن را می‌گشاید، در همان حال غیب وجود را نیز می‌گشاید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۸۴).

طرح مسأله قضای الهی در حکمت متعالیه و تبیین مبانی آن که هم در متون فلسفی و هم در متون تفسیری اصحاب حکمت متعالیه مطرح شده، از

مهمترین مصادیق تأثیرپذیری این مکتب از متون دینی است. قضای الهی از یک جهت مرتبط با مسأله مراتب علم الهی و کیفیت علم الهی به ما سوی الله و از جهت دیگر مرتبط با مسأله ضرورت نظام هستی و چگونگی ارتباط علی و معلولی بین اجزای عالم هستی و منشأ ضرورت نظام هستی است که با ژرف اندیشی خاصی در دو سطح خداشناسی و جهان‌شناسی در این مکتب بیان شده است. از نظر علامه طباطبایی، تفسیر ملاصدرا از قضای الهی شامل همه جوانب و مراتب آن نمی‌شود، بلکه تنها مبین قضای علمی است و قضای عینی که از نظر علامه در متون دینی بیشتر تأکید بر آن شده است، در تعریف ملاصدرا تبیین نشده است. در این مقاله قضای الهی از آن جهت که با مسأله مراتب علم الهی مرتبط است و به عنوان مرتبه‌ای از مراتب علم الهی محسوب می‌شود، بررسی شده و دیدگاه ملا صدرا و علامه طباطبایی در تشریح این مرتبه از علم الهی و ارتباط آن به قضای عینی تحلیل و بررسی شده است.

## معنای لغوی و اصطلاحی قضا

قضا از نظر لغوی دارای معانی مختلفی، مانند: فرمان دادن، حکم کردن، فتوا دادن، مقدر کردن شیء، رأی دادن، قضاوت و داوری است (الشیخ، ۱۳۷۹: ۵۹۰). همچنین، قضا به معنای فیصله دادن امری قولی یا فعلی است، که هر یک به دو صورت الهی و بشری است؛ قول الهی مانند: (و قضی ربک ان لا تعبدوا الا اياه: و خداوند حکم کرد که جز او را نپرستید)

معنای ایجاب خارجی اعتباری را به صورت ایجاب حقیقی در نظر بگیریم؛ یعنی خصوصیت اعتباری بودن آن را حذف کنیم، بر وجوبی که موجودات امکانی از جهت انتسابشان به علل تامه بدان متصف‌اند، منطبق می‌گردد، زیرا شیء تا واجب نگردد، موجود نمی‌شود و این وجوب غیر از جهت انتسابش به علت تامه ایجاب است (همان: ۲۹۳). قضا از نظر اصطلاحی نیز در هر مشرب فکری معنای خاصی دارد؛ مثلاً در اصطلاح اشاعره، قضا همان اراده ازلی حق است که همواره به اشیا، آنچنان که هستند، تعلق می‌گیرد (حلی، ۱۴۱۵هـ.ق: ۲۰۳). در اصطلاح حکما نیز قضا عبارت است از وجود صور عقلی جمیع موجودات که از واجب الوجود به صورت ابداعی و بدون زمان صادر می‌شوند و این صور خارج از ذات و جزء عالم هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۲۹۲).

### تبیین مرتبه علم الهی در مرتبه قضا - اقسام قضا

#### قضا علمی و عینی

قضا دارای مراتب مختلفی، مانند: قضای ذاتی و فعلی، علمی و عینی، تکوینی و تشریحی، ثابت و متغیر است، که هر مرتبه‌ای، قضای الهی را از جهتی خاص مورد توجه قرار می‌دهد. قضا از یک جهت مربوط به علم حق تعالی نسبت به ما سوای خویش است و از جهت دیگر مربوط به خود ماسوی الله می‌شود. بنابراین، دو قسم قضای علمی و قضای عینی مطرح می‌شود. علم الهی - خواه در مرتبه ذات، خواه در

(اسری / ۲۳)، که به معنای حکم کردن به آن است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۰: ۴۲۱). اگر قضا به معنای فعل الهی باشد مانند (والله یقضی بالحق و الذین یدعون من دونه لایقضون بشیء: خداوند حکم می‌کند به حق و آنان که غیر از او را می‌خوانند، به حق حکم نمی‌کنند) (غافر، ۲۰). گاهی قضا به معنای قول بشری است، مانند حکم کردن قاضی به امری و گاهی به معنای فعل بشری است، مانند آیه: (فاذا قضیتم مناسککم: پس وقتی که عباداتتان را به جای آوردید) (بقره/ ۲۰۰) (همان: ۴۲۲).

معنای عرفی و متعارف "قضا" عبارت است از: (ضروری و واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول)؛ برای مثال، هنگامی که زید و عمر بر سر مال یا حقی با یکدیگر نزاع می‌کنند و قاضی پس از بررسی‌های لازم حکم می‌کند، (مال برای زید است) یا (حق برای عمر است) این حکم قاضی اثبات ضروری و قطعی مالکیت برای زید و حق برای عمر است، به گونه‌ای که تزلزل و تردیدی که بر اثر اختلاف میان آن دو پیش از صدور حکم به وجود آمده بود، برطرف می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۹: ۲۹۳). بنابراین، معنای عرفی قضا یک ایجاب اعتباری است و هیچ اثر تکوینی بر آن مترتب نمی‌گردد، بلکه اساساً مضمون این حکم خود امری اعتباری است، اما در جامعه‌ای که قوانین و مقررات بر آن حکومت می‌کند، بر این حکم ترتیب اثر داده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۲-۲۹۱، تعلیقه ۴). اگر این

مرتبه فعل - از آن جهت قضای الهی نامیده می‌شود، که مؤثر در وجود و ایجاد اشیا است و اشیا به موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا کرده‌اند. همچنین، علم الهی از آن جهت قدر الهی نامیده می‌شود که حدود اشیا و اندازه آنها بدان منتسب است. در نتیجه قضای علمی، عبارت است از علم الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیا است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۰۷). این مطلب از آیات قرآن کریم نیز فهمیده می‌شود: (و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم: هر چیز ریشه و مخزنی بلکه مخازنی دارد، و از آن مخازن به اندازه معین و مشخص نازل می‌کنیم) (حجر، ۲۱) و آیه: (و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو یعلم ما فی البر والبحر و ما تسقط من ورقه الا یعلمها و لا حبة فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین: خزینه‌های غیب نزد خداست و آنها را مگر خودش کسی نمی‌داند و او هرچه را در بیابان و دریاست می‌داند و برگ‌ها از درختی نمی‌افتد، مگر اینکه او از افتادنش با خبر است و دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تری و خشکی نیست، مگر آنکه در کتاب مبین خدا موجود است) (انعام: ۵۹).

به عبارت دیگر، چون قضای الهی همان اتمام مراحل تحقق فعل است، چنانکه خداوند می‌فرماید: (و اذا قضی امر فانما یقول له کن فیکون: وقتی اراده کند، امری را همین که بگوید موجود بشو، می‌شود) (بقره: ۱۱۷)، این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی است که قضای عینی نامیده می‌شود - چون وجود

عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، ایجابی که در آن موجودات است، قضای عینی و فعلی واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می‌رود - و گاهی نیز به اعتبار وجود علمی است، که بر علم واجب تعالی، به اینکه شیء در ظرف وجودش وقوع پیدا کند، منطبق می‌شود و چون علم خداوند دارای مراتب گوناگون است، که بعضی از آن مراتب به عنوان کتاب مبین، کتاب مکنون، ام‌الکتاب و لوح محفوظ نامیده می‌شود، بنابراین، ثبوت حوادث در این ظرف - قضای علمی - دارای ثبوت علمی است، که مطابق است با آنچه در ظرف تحقق عینی ایجاد می‌کند و این قضای علمی سابق بر وجود اشیا اعتبار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۴۸). قدر علمی نیز از این جهت که تحدید شیء در ظرف علم است، عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیا است، لذا این قسم از قدر سابق بر وجود شیء اعتبار می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۹، ج ۵: ۲۰۷ و طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۹: ۱۴۰).

در تشریح معنای قضای عینی باید افزود: هر معلولی در وجود خود نسبتی به علت تامه خود دارد، که نسبت ضروری است و نسبتی با غیر علت تامه دارد، که نسبت امکان است. در نتیجه، جهان از نظر اول - نسبت ضرورت - از یک سلسله موجودات ضروری الوجود تشکیل شده که محال است، غیر از این باشد. از نظر دوم - نسبت امکان - جهان از یک سلسله موجوداتی که امکان هرگونه تغییر و تبدیل در



آنها هست، تألیف شده و موجودات جهان از علل و جودات خود اندازه وجود می‌گیرند (طباطبائی، ۱۳۶۸ ج ۵: ۲۰۵). از دیدگاه نخست جهان و اجزاء آن را به واجب الوجود نسبت داده، ضرورت هستی آنها را قضا می‌نامیم، که به معنای ضرورتی است که معلول از علت تامه اش کسب می‌کند و این همان قضای عینی است. از دیدگاه دوم، تعیین وجود و مشخص شدن راه پیدایش آنها را قدر می‌نامیم که به معنای حدودی است که شیء از ناحیه علل ناقصه خود کسب می‌کند و این همان قدر عینی است. در نتیجه، هرگاه قضا در مورد اعیان موجودات اطلاق شود، قضای عینی است و در این صورت قضای الهی عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیا از آن جهت که منتسب به واجب الوجود است. قدر نیز مانند قضا در مورد اعیان موجودات اطلاق می‌شود و تقدیر و اندازه وجود اشیا است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۰۸).

البته، در سطحی عمیق‌تر، که همان دیدگاه توحیدی است، موجودات با وجود تفاوت و ترتیبشان در شرافت وجودی و مخالف بودن در ذوات و افعال و متباین بودن در صفات و آثار، همه در یک وجود الهی جمعند، و ذره‌ای از ذات موجودات نیست که خداوند محیط و قاهر بر آنها نباشد و او بر هر چه آنها کسب کنند، قائم خواهد بود. پس همان‌طور که شأنی مگر شأن او نیست، فعلی نیز مگر فعل او نیست، پس او با وجود بلندی مرتبه و عظمتش، در

مرتبه اشیا نازل می‌شود و افعال آنها را انجام می‌دهد، همان‌طور که با وجود تجرد و تقدسش از جمیع مکان‌ها و زمان‌ها، زمین و آسمانی از وجود او خالی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۳۷۲). بنابراین، نسبت دادن فعل و ایجاد به مخلوقات، مانند نسبت دادن وجود و تشخص به آنها صحیح است و نسبت دادن به باری تعالی نیز صحیح است، همان‌طور که وجود آن موجود امر متحقق در واقع و شأنی از شؤون حق است. همچنین، او فاعل آنچه که از او صادر می‌شود نیز حقیقتاً هست (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۳۷۲). علامه طباطبائی در تعلیقه خود بر *اسفار* در مورد تفاوت این دیدگاه اخیر معتقد است، در مذهب حکماء سلوک از طریق کثرت در وحدت است، اما در این دیدگاه سلوک از طریق وحدت در کثرت است. بر مبنای دیدگاه حکما هر فعلی از یک جهت به فاعل قریبش استناد دارد و از جهت دیگر به واسطه فاعل قریبش به فاعل فاعلش استناد دارد، که این یک انتساب طولی است، به طوری که هر نسبتی نسبت دیگر را ابطال نمی‌کند و جبری هم لازم نمی‌آید. اما بر مبنای این دیدگاه هر فعلی بدون واسطه، به جهت احاطه حق تعالی به همه چیز، به او استناد دارد، همان‌طور که به فاعل ممکنش استناد دارد و این استناد مستلزم جبر هم نیست، زیرا احاطه حق تعالی به هر چیزی احاطه به ما هو علیه است و فعل اختیاری از آن جهت که اختیاری است، محاط و منسوب به او و به انسان است (صدرالدین

شیرازی. ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۳۷۲، تعلیقه ۲). روایات ائمه معصومین (ع) نیز این دیدگاه را تایید می‌کند. چنانکه از امام صادق (ع) روایت شده که فرمود: «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین: نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری است میان این دو امر» (کلینی، ۱۳۷۰. ج ۱: ۴۵۶).

### قضای تکوینی و تشریحی

منظور از قضای تکوینی و تشریحی نیز در ارتباط با "امکان و تعین" معنا می‌شود؛ به این معنا که چون حوادث عالم در وجود و تحققشان مستند به خدای سبحان و در حقیقت فعل او هستند، دو اعتبار "امکان" و "تعین" عیناً در آنها جریان می‌یابد؛ به این معنا که هر موجودی را که خداوند نخواهد تحقق وجود بدهد و علل و شرایطش موجود نشده باشد، به همان حالت تردد میان "وقوع و لا وقوع" و "وجود و عدم" باقی می‌ماند و به محض اینکه بخواهد تحقق دهد و علل و تمامی شرایطش را فراهم سازد، به آن وجود می‌دهد و موجودش می‌کند. این مشیت حق و فراهم کردن علل و شرایط، همان تعین یکی از دو طرف است، که قضای تکوینی الهی نامیده می‌شود. مانند آیه: (و اذا قضی امرنا فانما یقول له کن فیکون: و هنگامی که اراده کنیم امری را همین که بگوییم موجود شو، موجود می‌شود) (بقره / ۱۱۷). نظیر این دو اعتبار در مرحله تشریح نیز جریان دارد؛ یعنی حکم قطعی در مورد مسائل شرعی نیز قضای الهی محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۴-۷۳).

### قضای حتمی و غیر حتمی

گاهی نیز قضا و قدر به حتمی و غیر حتمی تقسیم می‌شود؛ به این معنا که موجودی که امکانات متعدد دارد و علل مختلف ممکن است در او تأثیر کنند و هر علتی او را در یک مجرا و یک مسیر بخصوص قرار دهد، قضا و قدر چنین موجودی غیر حتمی است؛ اما موجودی که بیش از یک امکان در او نیست و یک مسیر بیشتر برایش ممکن نیست و جز با یک نوع علت سروکار ندارد،- مانند مجردات- قضا و قدرش حتمی و غیر قابل تغییر است (مطهری، ۱۳۷۲: ۸۱). البته، از آنجا که قضای غیر حتمی معنایی ندارد، در اینجا منظور از قضای غیر حتمی همان قدر است. همچنین، تغییر و تبدیل قضا و قدر به معنای مخالف قانون علیت نیست، بلکه به معنای عاملی که خود نیز از مظاهر قضا و قدر الهی و حلقه‌ای از حلقه‌های علیت است، می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ۸-۴۶). علاوه بر این، اگر قضا را علم به نسبت وجوبی شیء نسبت به فاعل تاملش و قدر را علم به نسبت امکانی شیء به علت ناقص بدانیم، قضا برخلاف قدر قابل تغییر نیست، چنانکه اقتضای نسبت قضا به لوح محفوظ و نسبت قدر به لوح محو و اثبات هم همین است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ ه.ق: ۴۵).

تفاوت دیدگاه علامه طباطبائی و ملاصدرا در مورد

### قضای ذاتی و فعلی

در حکمت متعالیه صدرایی، مرتبه قضا از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود، همان مرتبه صور عقلی محسوب

آملی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۵۰). البته، در سخنان صدرالمتألهین گاهی قضا بر علم عنائی ذاتی هم اطلاق شده است، چنانکه گاهی علم عنائی نیز بر قضا هم اطلاق شده است (صدرالدین شیرازی، ۴، ۹۱/۱۳۶۰). پس قضا نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی است که خارج از ذات باشد (همان: ۴۴۹).

صدرالمتألهین در مورد معنا و تفسیر قضا معتقد است، فیلسوفان اسلامی قبل از وی قضا را همان وجود صورت های عقلی همه موجودات، در حالی که از واجب تعالی به نحو ابداع و بدون زمان صدور یافته است، می دانستند، زیرا قضا نزد آنها بخشی از عالم است و از جمله افعال الهی است که ذاتشان مباین و جدا از ذات خداوند است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۴۹)، اما از نظر خود صدرا، قضا همان صورت های علمی لازمه ذات واجب است، بدون آنکه هیچ تأثیر و تأثیری میان واجب تعالی و آنها وجود داشته باشد و این صورت های علمی از اجزای عالم به شمار نمی روند، زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند. بنابراین، قضای ربانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۲۹۱). از دیدگاه صدرا چون این صور لازمه ذات واجب اند و بدون تأثیر و تأثر موجود می شوند، پس وجه الله اند، نه اینکه جزو عالم باشند و وجه الله از جهتی عین الله است و از جهت دیگر غیر الله است.

می شود، که ورای صور طبیعی و نفسانی است، لذا همه موجودات و اشیا علاوه بر صوری طبیعی و نفسانی دارای صور عقلی ای هستند، که به آن قضا گویند. این صور عقلیه چون در عالم عقلی قرار گرفته اند، دفعی و بلازمان هستند و به صورت دفعی از واجب صادر می شوند، چون اصلاً زمان در آنجا نیست، لذا این صور نه در ظرف زمان واقعند و نه در متن زمان که تدریجی محسوب شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۴۹). به بیان دیگری می توان گفت وجود عینی موجودات ممکن با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است و ایجابی که در آن موجودات است، قضای واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می رود و در مرتبه بالاتر از آن، علم ذاتی واجب تعالی است، که با آن همه اشیا آن گونه که در خارج وجود دارند، برای واجب تعالی به طور تفصیل و به نحوی برتر و شریف تر عیان هستند (طباطبائی، ۱۳۶۹: ۲۹۳).

از نظر ملاصدرا قضای ذاتی، بیرون از عالم است و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد، اما قضای فعلی داخل در عالم است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۲۹۳، تعلیقه). و چون این صورت های علمی، حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند، از اجزای عالم به شمار نمی روند، لذا قدیم بالذات و باقی به بقای الهی هستند (همان: ۲۹۱). و چون دارای ماهیتی نیستند، بنابراین هیچ نوع امکانی اعم از ذاتی یا استعدادی و یا ماهوی نیز ندارند (جوادی

پس صور مذکور همان طوری که عین محض نیستند، غیر محض هم نیستند. در این صورت، امکان استعدادی، ذاتی و ماهوی ندارند، زیرا در آنجا ماهیت را راهی نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۵۰).

علامه طباطبایی این تعریف ملاصدرا از قضای الهی را نقد و بررسی کرده، معتقدند، عبارت؛ (صورت های علمی لازمه ذات واجب) که در تعریف قضا از نظر ملاصدرا بیان شده است، باید بر همان علم ذاتی واجب که جدای از او نیست، حمل گردد. در غیر این صورت، اگر این صورت ها، لازمه ذات و بیرون از آن باشند، لاجرم جزو عالم خواهند بود و دیگر نمی توان آنها را چنانکه او تصریح کرده، قدیم بالذات به شمار آورد (طباطبائی، ۱۳۶۹: ۲۹۴). از دیدگاه علامه طباطبایی، صدرالمتألهین قضا را منحصر در قضای ذاتی دانسته و از قضای فعلی غافل شده است، در حالی که از نظر علامه طباطبایی، صدق مفهوم قضا که همان ایجاب و قطعی ساختن است، بر یکی از دو مرتبه علم، یعنی علم ذاتی و فعلی، منافاتی با صدق آن بر مرتبه دیگر علم ندارد. بنابراین، صحیح آن است که قضا را بر دو قسم ذاتی و فعلی لحاظ کنیم (همان: ۲۹۴).

از نظر علامه قضا گاهی برای برقراری نسبت اعتباری و حکم اعتباری به کار می رود، اما اگر همین مفهوم بر وجود حقیقی منطبق شود، مصداق این قضا در هر موجود معلولی همان ایجاب آن معلول به وسیله علت تامه اش است. پس قضای هر معلولی

علت تامه اش است، از همان جهت که ایجابش می کند و قضای عام برای جمیع عالم همان علم عنائی فعلی خداوند است. لذا قضا یا خارج از عالم و یا داخل در عالم است (همان: ۲۹۳).

#### تحلیل ایراد علامه بر ملاصدرا در مورد قضا

در تحلیل نقد علامه بر صدرا باید به چند نکته توجه کرد: نکته اول اینکه، صدرالمتألهین در تفسیر آیه الکرسی مراتب علم باری را به صورت پنج مرتبه، علم تفصیلی ذاتی، قلم - عالم عقلی محیط به ماسوی - لوح محفوظ - قضای الهی - لوح محو و اثبات و موجود مادی بیان کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۴: ۲-۱۴۱). از این تقسیم بندی مراتب استفاده می شود، که مقام قضای خارج از ذات واجب است و علم قضائی غیر از علم عنائی است. هر جایی نیز که مراتب علم حق تعالی را چهار مرتبه حساب کرده، مقام قضای خارج از ذات واجب محسوب می شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۴۴۷).

نکته دوم که از تقسیم مزبور و تبیین آن استنباط می گردد، این است که علم تفصیلی یاد شده، که از آن به عنوان قضا در نوشته های دیگر صدرالمتألهین یاد شده، خارج از صقع ربوبی نیست و اگر از آن گاهی به صفت قدم یاد شود، منظور قدم ذاتی بالذات نخواهد بود، بلکه قدم به توسط ذات واجب قدیم است. این نوع از تعبیر در کتب صدرالمتألهین که از لوازم اسماء و صفات الهی چنین تعبیر می فرماید، وجود دارد.

امّ الکتاب، عرش و کرسی در متون فلسفی و کلامی متأثر از متون دینی است. همچنین، معنای این الفاظ، همه اموری حقیقی و واقعیاتی عینی است و اموری مجازی محسوب نمی‌شوند، زیرا اگر این مسائل را مجازی تلقی کنیم، باید در مورد تمامی خبرهایی که از حقایق الهیه مطرح شده، چنین تلقی داشته باشیم. این اصل به عنوان یک رکن مهم و قابل توجه در کتب نمایندگان مکتب حکمت متعالیه مورد توجه قرار گرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۵۳ / طباطبائی، ۱۳۷۱. ج ۲: ۳۱۴ / سبزواری، ۱۴۱۶. ج ۳: ۶۰۷).

از جمله حقایق قرآنی که با مسأله قضای الهی ارتباط بسیار دارد، کتاب، لوح، عرش، کرسی و قلم است. لفظ کتاب در قرآن به معانی متفاوتی به کار رفته است. یکی از این معانی که در مورد کتاب استعمال شده، عبارت است از کتبی که جزئیات نظام عالم و حوادث واقع در آن ضبط می‌شود. مانند آیه: (و ما یعزب عن ربک من منقال ذرّة فی الارض و لا فی السماء و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الا فی کتاب مبین: در آسمان و زمین هموزن ذره‌ای از پروردگارت نهان نیست، نه کوچکتر از این و نه بزرگتر، مگر اینکه در مکتوبی روشن است). از معانی دیگر کتاب، کتبی است که قلم خوردن و محو و اثبات در آن راه دارد، مانند آیه: (یمحو الله ما یشاء و یشاء و عنده امّ الکتاب: خداوند هر چه را بخواهد، محو می‌کند و هر چه را

نکته سوم اینکه، از سخنان صدرالمتألهین چنین استفاده می‌شود، که گاهی قضا بر علم عنائی ذاتی هم اطلاق شده است؛ چنانکه گاهی علم عنائی نیز بر قضا اطلاق شده است. اطلاق قضا بر علم عنائی ذاتی نه مستلزم حصر قضا در علم ذاتی است و نه موجب قدم ذاتی مطلق قضا است، زیرا علم قضائی که لازم ذات واجب باشد، حتماً به قدم ذات واجب است، نه بالذات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰. ج ۴: ۹۱).

نکته چهارم اینکه، صدرالمتألهین در تفسیر خویش قضا را مرادف و مقارن با قدر یاد کرده که نشانه خروج هر دو از متن ذات ازلی است (همان. ج ۱: ۳۵۱). پس قضا نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی است که خارج از ذات باشد، بلکه در اصطلاح حکما قابل انطباق بر هر دو قسم است (جوادی آملی، ۱۳۷۲. ج ۴: ۴۴۹). بنابراین، نقد علامه طباطبائی بر صدرالمتألهین وارد نیست و آنچه از ایشان در *سفر بیان* شده (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۶: ۲۹۱). اولاً در مورد قضای ناظر به وحدت قضا و عنایت نیست؛ ثانیاً راجع به ذاتی بودن قضا نیست؛ ثالثاً بازگشت به حصر قضا در علم ذاتی ازلی نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۲. ج ۴: ۴۴۷).

ارتباط مراتب قضا با مفاهیم دینی از نظر علامه و ملاصدرا

در حکمت متعالیه صدرایی و پیروان آن طرح مسائلی مانند قضا، قدر، لوح محو و اثبات، لوح محفوظ، قلم،

بخواهد، ثبت می‌کند و اصل کتاب نزد اوست) (رعد: ۳۹).

از نظر ملاصدرا همان طور که در لوح حسی به وسیله قلم نقوش حسی را استنساخ می‌کنیم، همان طور هم از عالم عقل فعال صور معلوم و مضبوط با علل و اسبابش به طور کلی در لوح محفوظ رسم می‌شود و این که به آن لوح محفوظ می‌گوییم، یا به این جهت است، که این لوح، به نحو بسیط عقلی صوری را که بر آن به صورت مداوم از خزینه‌های علم خدا افزوده می‌شود، حفظ می‌کند و یا به اعتبار اینکه با عقل فعال متحد است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰هـ.ق. ج ۶: ۲۹۴). بنابراین، قلم با جنبه فاعلی و لوح با جنبه قابلی تناسب بیشتری دارد و همان طور که عالم تجرد عقلی منزّه و محفوظ از تغییر است، مظهر آن هم لوح محفوظ خواهد بود، که منزّه از تغییر است. در تفکر صدرایی پس از عقل اول جواهر قدسیه و عالم نفوس و عالم طبیعت صادر می‌شوند و آنچه در عالم طبیعت است، تدریجی الحصول است. این جواهر و انوار قاهره منزّه از زمان و تغییر هستند و حقایق متکثر نیستند، چون کثرتشان به وحدت بر می‌گردد و مابه‌التفاوت آنها به ما به الاتفاق رجوع می‌نماید و چون این امور متکثر یک واقعیت‌اند، سه امری که درباره کتابت مطرح است، به یک حقیقت بر می‌گردد؛ یعنی کاتب، مکتوب و لوح به یک اصل رجوع می‌نماید. لوح نفس است، قلم عقل است و افزوده وجود کتاب است. فاعل

حقیقی در همه مراحل ایجاد خداوند است که مرتبه تجرد تام از کتابت به صورت کتاب مبین و امّ الکتاب ظهور می‌کند و مرتبه نفسانی آن به صورت کتاب یا لوح محو و اثبات تجلی می‌نماید (همان، ج ۶: ۲۹۲). صدرا در مورد وجه تسمیه عالم این جواهر قدسی به عالم جبروت معتقد است، جواهر قدسی هم مجرای وجود مادون‌اند و هم مجرای استکمال مراتب وجودی آنها محسوب می‌شوند؛ یعنی موجودات مادون، نواقص خود را با عنایت و توجه مراتب مافوق برطرف می‌کنند، پس می‌توان گفت جواهر قدسی جبران‌کننده نقص مراتب ضعیف محسوب می‌شوند، لذا به نشئه آنها عالم "جبروت" اطلاق می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۵۰). بنابراین، می‌توان گفت، هر یک از مجاری فیض از آن جهت که از بالا فیض دریافت می‌کند، "لوح" و از آن جهت که نسبت به مراحل پایین‌تر از خود فیض می‌رساند، "قلم" هستند؛ چنانکه خود قلم نسبت به ذات اقدس الهی "لوح" است (جوادی آملی، ۱۳۷۲. ج ۴: ۳۵۴).

علامه طباطبایی تفسیر این مراتب را از طریق تبیین مراتب وجود مطرح کرده است؛ به این صورت که: وجود سه مرتبه دارد؛ وجود خارجی، وجود ذهنی، وجود کتبی و هر یک از این سه مراتب از مرتبه پیش از خود حکایت می‌کند. لذا وقایع نگارش یافته در قلم به طور اجمال و در لوح به طور مفصل تحقق دارد و اجمال و تفصیل هر دو در مرکب است،

قلم نگهدارنده اجمال آن و افاضه کننده تفصیل آن است. بنابراین، قلم مرتبه‌ای از مراتب وجود خواهد بود، که موجودات به صورت اجمال و بساطت در آن تحقق دارند و وجود تفصیلی آنها را افاضه می‌کند و لوح مرتبه دیگری است که ظرف وجود تفصیلی اشیا می‌باشد و مرکب مرتبه‌ای است که اجمال و تفصیل هر دو در آن ثابت می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۱۷۵).

علاوه بر این، علم عنائی خداوند چون عین ذات است، محل نمی‌طلبد، اما قضا و قدر چون خارج از ذات‌اند، محل می‌طلبند و محل آن دو لوح و قلم است. البته، در اینجا مانند مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول، اتحاد مصداقی کاتب و مکتوب و کتابت برقرار است، ولی مفهوم و عنوان سه چیز است که از یک حقیقت بسیط گرفته می‌شود و چون دو کتاب است، پس دو لوح در کار است. لوح در امّ الکتاب، لوح محفوظ است و لوح در کتاب محو و اثبات، لوح قدر است و هر دو قبول کتابت می‌کنند و هر دو جایگاه ظهور کتابت اند و مظهر قابلی به شمار می‌روند. در مقام تشبیه، لوح به منزله ماهیت و قلم به منزله وجود است، لوح به منزله امکان و قلم به منزله ضرورت است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ج ۴: ۳۴۷).

عرش الهی نیز در عین اینکه مثالی است، که احاطه تدبیر خدا را در ملکش مجسم می‌سازد، عبارت است از همان مقامی که زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می‌شود. بنابراین، عرش

مرتبه‌ای از وجود است، که تمام صفات خداوند سبحان که موجودات را بدان نیاز است، در آن تجلی نموده است که همان مقام صدور احکام تفصیل یافته موجودات است. پس عرش ظاهر وجود منبسط است که مجرد و مثال و ماده را در بر می‌گیرد؛ چنانکه در قرآن کریم به این معنا اشاره شده است: (ان رَبِّکُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلٰی الْعَرْشِ یَدْبُرُ الْاَمْرَ مَا مِنْ شَفِیْعٍ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِ اِذْنِهٖ: هَمٰنَا پُرُوْرِدْگَار شَمَا خَدَاوَنْدِیْ اَسْت، کِه اَسْمٰنْ هَا و زَمِیْن رَا دَر شَش رُوْز اَفْرِیْد و اَنگَآه بَر عَرْشِ اسْتُوَار شَدِه، بِه تَدْبِیْر اَمْر اَفْرِیْنِش پَرْدَاخْت. هِیْچ کَس شَفِیْع و وَاَسْطَه نَخَوَاهْد بُوْد، مَگَر بَا رَخْصَتِ او) (یونس: ۳) (طباطبائی، ۱۳۷۱: ج ۸: ۱۶۱). پس در آن مقام وجود تمام موجودات به طور تفصیلی حضور دارند و چون گستره عرش مجرد و مادی را در بر می‌گیرد، خود یک موجود مجرد می‌باشد، لذا در آن فعلیت‌های تمام موجودات مادون نزد خداوند سبحان با تمام وجودشان حضور دارد. بر این مبنا عرش علم فعلی به وجودهاست که موجودات در آن یافت می‌شوند. کرسی نیز مرتبه‌ای از مراتب علم الهی است، که در این مقام تمامی آنچه در آسمان‌ها و زمین است، هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است. پس وسعت کرسی خدا به این معناست که مرتبه‌ای از علم خداست که همه چیز در آن محفوظ و نوشته شده است (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۱۶۴).

از نظر صدرالمتألهین، عرش به جهت بساطتش صورت عقل کلی و روح اعظم است، که محل قضاست و کرسی صورت نفس کلی است، که محل قدر و لوح محفوظ است و هر یک از عرش و کرسی حاملین دارد، که چهار نوعند، چون هرنوع جسمانی دارای طبع، حس، خیال و عقل است که مقوم آن نوع هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۴۵). پس مراد از این که کرسی محیط است به آسمانها و آنچه ما بین آنهاست، اشاره است به احاطه علم تفصیلی حق تعالی به اشیا و هر چیزی در کرسی است، همانطور که هر چیزی در عرش است. منتهی در کرسی به نحو اجمال و در عرش به نحو تفصیل است. بنابراین، کرسی، مقام تفصیل یافتن و جدا شدن انواع گوناگون از وجود منبسط است، اما عرش مقام نهان و پوشیده‌ای است، که در آن تفصیل جمعند و روابط آنها آشکار می‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۱۶۸). البته، از دیدگاه علامه طباطبائی کرسی و عرش، هر دو یک چیز هستند، یک چیز که ظاهر و باطنی دارند، ظاهر آن کرسی و باطن آن عرش است (همان: ۳۴۱).

#### نتیجه

قضا دارای مراتب مختلفی، مانند: قضای ذاتی و فعلی، علمی و عینی، تکوینی و تشریحی، ثابت و متغیر است، که هر مرتبه‌ای، قضای الهی را از جهتی خاص مورد توجه قرار می‌دهد. قضا از یک جهت مربوط به علم حق تعالی نسبت به ما سواي خویش است و از جهت دیگر مربوط به خود ماسوی الله می‌شود.

بنابراین، دو قسم قضای علمی و قضای عینی مطرح می‌شود. در حکمت متعالیه صدرایی، قضا همان صورت‌های علمی لازمه ذات واجب است، بدون آنکه هیچ تأثیر و تأثیری میان واجب تعالی و آنها وجود داشته باشد. مرتبه قضا از نظر تطبیقی با عوالم کلی وجود همان مرتبه صور عقلی محسوب می‌شود، که ورای صور طبیعی و نفسانی است؛ لذا همه موجودات و اشیا علاوه بر صوری طبیعی و نفسانی دارای صور عقلی‌ای هستند که به آن قضا گویند. از نظر ملاصدرا، قضای ذاتی بیرون از عالم است و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد، اما قضای فعلی داخل در عالم است. چون این صورت‌های علمی، حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند، از اجزای عالم به شمار نمی‌روند، لذا قدیم بالذات و باقی به بقای الهی هستند و چون دارای ماهیتی نیستند، بنابراین، هیچ نوع امکانی اعم از ذاتی یا استعدادی و یا ماهوی نیز ندارند.

علامه طباطبائی معتقد است: تعریف قضا از نظر ملاصدرا، باید بر همان علم ذاتی واجب که جدای از او نیست، حمل گردد. در غیر این صورت، اگر این صورت‌ها، لازمه ذات و بیرون از آن باشند، لاجرم جزو عالم خواهند بود و دیگر نمی‌توان آنها را چنانکه او تصریح کرده، قدیم بالذات به شمار آورد. از دیدگاه علامه طباطبائی، صدرالمتألهین قضا را منحصر در قضای ذاتی دانسته و از قضای فعلی غافل شده است. در حالی که از نظر علامه طباطبائی، صدق مفهوم قضا، که همان ایجاب و قطعی ساختن است، بر یکی از دو مرتبه علم؛ یعنی علم ذاتی و فعلی، منافاتی با صدق آن بر مرتبه دیگر علم ندارد. بنابراین،



صحیح آن است که قضا را بر دو قسم ذاتی و فعلی لحاظ کنیم.

در تحلیل نقد علامه بر صدرا باید گفت: صدرالمتألهین در مورد مراتب علم باری پنج مرتبه را مطرح کرده، که عبارتند از: علم تفصیلی ذاتی، قلم، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و موجود مادی. از این تقسیم بندی مراتب استفاده می‌شود، که مقام قضا خارج از ذات واجب است و علم قضائی غیر از علم عنائی است. هر جایی نیز که مراتب علم حق تعالی را چهار مرتبه حساب کرده، مقام قضا خارج از ذات واجب محسوب می‌شود. علاوه بر این، علم تفصیلی یاد شده، که از آن به عنوان قضای در نوشته‌های دیگر صدرالمتألهین یاد شده، خارج از صقع ربوبی نیست و اگر از آن گاهی به صفت قدم یاد شود، منظور قدم ذاتی بالذات نخواهد بود، بلکه قدم به توسط ذات واجب قدیم است، همچنین، از سخنان صدرالمتألهین چنین استفاده می‌شود، که گاهی قضا بر علم عنائی ذاتی هم اطلاق شده است، چنانکه گاهی علم عنائی نیز بر قضا اطلاق شده است. اطلاق قضا بر علم عنائی ذاتی نه مستلزم حصر قضا در علم ذاتی است و نه موجب قدم ذاتی مطلق قضا است، زیرا علم قضائی که لازم ذات واجب باشد، حتماً به قدم ذات واجب است، نه بالذات. نکته آخر اینکه، صدرالمتألهین در تفسیر خویش قضای را مرادف و مقارن با قدر یاد کرده که نشانه خروج هر دو از متن ذات ازلی است. پس قضا نه منحصر در علم ذاتی است که عین عنایت ازلی باشد و نه منحصر در علم فعلی است که خارج از ذات باشد، بلکه در اصطلاح حکما قابل انطباق بر هر دو قسم است. بنابراین، نقد علامه طباطبائی بر صدرالمتألهین وارد نیست و آنچه ایشان

در اسفار بیان کرده‌اند، اولاً در مورد قضا ناظر به وحدت قضا و عنایت نیست. ثانیاً راجع به ذاتی بودن قضای نیست؛ ثالثاً بازگشت به حصر قضا در علم ذاتی ازلی نمی‌کند.

از نظر صدرالمتألهین عرش به جهت بساطتش صورت عقل کلی و روح اعظم است که محل قضا است و کرسی صورت نفس کلی است، که محل قدر و لوح محفوظ است. از دیدگاه علامه طباطبائی معنای کرسی احاطه علم تفصیلی حق تعالی به اشیا است و هر چیزی در کرسی است، همان‌طور که هر چیزی در عرش است؛ منتها در کرسی به نحو اجمال و در عرش به نحو تفصیل است، بنابراین کرسی، مقام تفصیل یافتن و جدا شدن انواع گوناگون از وجود منبسط می‌باشد، اما عرش مقام نهان و پوشیده‌ای است که در آن تفصیل جمعند و روابط آنها آشکار می‌گردد. بنابراین، کرسی و عرش، هر دو یک چیز هستند، یک چیز که ظاهر و باطنی دارند، ظاهر آن کرسی و باطن آن عرش است.

#### منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ه ق). الشفا، تصحیح دکتر ابراهیم مذکور، چاپ قاهره.
- ۳- ابن سینا، اشارات و تنبیهات. (۱۳۷۵). شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغة.
- ۴- الشیخ احمد رضا. (۱۳۷۹ه ق). معجم متن اللغه، ج ۴، بیروت: دار مکتبة الحیة.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۶- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵). رحیق مختوم، قم: مرکز نشر اسراء.

- ۷- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۵ ه.ق). کشف المراد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۸- راغب اصفهانی. (۱۳۶۰). معجم مفردات الفاظ قرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، دارالکتاب العربی.
- ۹- سجادی، جعفر. (۱۳۸۱). فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۰- سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۴۱۶ ه.ق). شرح المنظومه، تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- ۱۱- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۰ ه.ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۲- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۱). مفاتیح الغیب، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
- ۱۳- معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسین اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۰). شرح اصول کافی، تهران: مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- ۱۵- سوره واقعه، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۶- قرآن کریم، قم: انتشارات بیدار.
- ۱۷- سوره نور؛ تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۸- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۹). نهایه الحکمه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۲۰- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰). رسائل توحیدی، تهران: انتشارات الزهراء.
- ۲۱- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا،
- ۲۲- کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۷۰). اصول کافی، قم: انتشارات اسوه.
- ۲۳- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۴۰۵ ه.ق). تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم: مؤسسه فی طریق حق.
- ۲۴- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۱۰۵-۱۲۰

## بررسی و مقایسه آراء معتزله و لایب نیتس در مسأله عدل الهی

ام‌الله معین\*

### چکیده

نظریه عدل الهی در اسلام با فرقه کلامی معتزله شناخته می‌شود. این گروه به همراه فرقه کلامی امامیه به عدلیه نیز معروفند. مهم‌ترین نظریات این گروه دفاع از اراده آزاد در خدا و انسان، حسن و قبح ذاتی افعال، نفی شر و ظلم از ساحت الهی، نفی اراده گزافی از خداوند، و خوب نظام اصلح و موارد دیگری است که مقدمه اثبات عدل الهی قرار می‌گیرند. بر طبق نظر معتزله اعلام اینکه خدا عادل است مرادف با این است که بگوئیم او نه بد است و نه بد را انتخاب می‌کند. تمام اعمال خدا خیر است. خدا باید بهترین حالت ممکن را برای مخلوقاتش فراهم کند. از طرف دیگر لایب نیتس در غرب با کتاب عدل الهی (تئودیه) به دنبال توجیه عدالت الهی است. نظریات او هم در این قسمت به معتزله بسیار نزدیک است. در مورد اراده آزاد و اختیار او به مشابَهت خدا و انسان نظر دارد. عقیده به حسن و قبح ذاتی افعال، نفی اراده گزافی از خدا، بهترین جهان ممکن و نظام خوش بینی از جمله نظراتی است که او در آثار خود بیان می‌کند. در این مقاله به مقایسه این دو طرز تفکر پرداخته می‌شود.

### واژه‌های کلیدی

معتزله، لایب نیتس، عدل الهی، غایتمندی، نظام اصلح، اراده گزافی.

## مقدمه

معتزله گروهی از متکلمان متقدم در عالم اسلام بودند که در مقابل جبریّه یا مجبّره در قرن دوم هجری شکل گرفتند. این تفکر با نام‌های آشنایی، همچون واصل بن عطا، عمر بن عبید، نظام، ابوالهذیل علف، قاضی عبدالجبار معتزلی و دیگران رشد و گسترش یافت. مهمترین عقاید این فرقه کلامی، قائل بودن به اراده آزاد و اختیار برای انسان، نفی ظلم از اراده الهی و نظام پاداش و کیفر متناسب با اعمال انسان است. دفاع از اراده آزاد برای انسان با تاکید بر عدل الهی بود. عدل الهی اهمیت زیادی نزد معتزله داشت و از اصول اساسی آنها محسوب می‌شد. در واقع، اصل عدل یکی از پنج اصل این مکتب بود و تنها پس از توحید به عنوان اصل دوم لحاظ می‌شد. نقل شده است که واصل بن عطا حدود چهل هزار بیت شعر در موضوع عدالت الهی سروده است و در این اشعار نشان داده است که هیچ رابطه‌ای میان وجود خداوند و شرور وجود ندارد: «در واقع، خدا دارای حکمت و عدالت است و او مبرا از این است که بتوانیم بین او و شرّ (ظلم) رابطه‌ای برقرار کنیم؛ چون تمام اعمال انسان با اختیار است و انسان در واقع پاداش و جزای اعمال اختیاری خود را می‌بیند» (Ormsby, 1984: 19-21).

اما این مسأله یعنی انکار ارتباط بین خدا و شرّ به نظر می‌رسد باعث قائل شدن به محدودیت قدرت الهی می‌شود. طبق نظر معتزله اعلام اینکه خدا عادل است، مرادف با این است که بگوییم او نه بد است و نه بد را انتخاب می‌کند و از طرف دیگر کمال او بالاتر از آن است که او را مجبور به کاری کند و تمام اعمال او نیز خیر است.

معتزله به دنبال این بود که قدرت الهی را با مفهوم عقلی عدالت الهی پیوند دهد و به همین جهت، برای علم الهی اهمیت بیشتری قائل بود؛ اما اشاعره که در قرن چهارم هجری تفکری جدا از معتزله را پی گرفتند، معتقد بودند که قدرت الهی از تمام صفات الهی برتر است، اما کوشیدند برخی از عناصر عقلانی را که توسط معتزله فراهم شده بود، تبیین نمایند و چون معتزله در موضع ضعف قرار گرفتند، آنها جانشین مقتدری در تفکر کلامی اهل سنت گردیدند؛ اما اشاعره بدون اینکه بخواهند راه حل اساسی برای مسأله عدالت بیابند، تأکید زیادی بر قدرت الهی داشتند (Ibid:25-6). البته، باید توجه کرد که مفهوم قدرت بی حد و حصر خداوند در صدر اسلام از اهمیت زیادی برخوردار بود.

با توجه به اینکه معتزله به طرفداری از عدل الهی شهرت یافتند، با فرقه کلامی امامیه که در برخی از اصول مانند اصل عدل با معتزله مشترک بودند، به عدلیه معروف شدند. لقب دیگری که برای معتزله به کار می‌رفت، قدریّه بود که لقبی بود که مخالفان این گروه به ناحق به آنان نسبت داده‌اند: «چون در روایات اسلامی قدریه مذمت شده بودند (مانند القدریه مجوس امتی) و این عنوان در میان مسلمانان مذموم شناخته شده است، قائلان به جبر امر را تعکس کرده، با ارتکاب مسما از قبول اسم ابا ورزیدند و آن را به ناحق به قائلان عدل و اختیار اطلاق کردند» (جهانگیری: ۴۰۰). پس چنانکه اشاره کردیم، معتزله خودشان را منسوب به اهل عدل می‌دانند و از طرف دیگر، مرجع عدل در نزد آنها، این است که خداوند اعمال بشر را محاسبه می‌نماید و اعتقاد دارند هر انسانی مسؤول اعمال خویش است و این مسأله بود

فیلسوفان اسلامی نگریسته است. کتاب اصلی او که در آن به نظرهای خویش در خصوص عدل الهی پرداخته است تئودیه نام دارد. عنوان تفصیلی تر کتاب این است: مقالاتی دربارهٔ عدل الهی، در خیر خدا، آزادی انسان و منشأ شر؛ واژه تئودیه (Theodicy) که بعداً با عنوان عدل الهی ترجمه شد، از دو کلمه تئوس (Theos) یعنی خدا و دیک (Dike) به معنای عدالت ترکیب شده است و از طرف خود لایب نیتس ابداع شده بود و تا مدتی نیز در برخی از خوانندگان آثار او ابهام ایجاد کرده بود؛ چون آنان نمی‌توانستند منظور واقعی لایب نیتس از این کلمه را بفهمند. البته، لایب نیتس در بسیاری از آثار دیگر خود این مسائل را مطرح کرده و گاه با تکرار این مطالب در تبیین و توجیه آنها کوشیده است. از جمله نکاتی که در آن لایب نیتس با معتزله اشتراک دارد، حسن عقلی اشیاء، اختیار و ارادهٔ آزاد برای انسان، قائل شدن به اینکه خداوند نمی‌تواند منشأ شرور باشد؛ اعتقاد به نظام احسن یا نظام اصلح، اعتقاد به غایتمندی افعال الهی، نفی اراده گزافی از خداوند، نفی تکلیف ما لایطاق برای انسان و اعتقاد به اینکه ارادهٔ الهی حادث و ممکن خاص است و ذات الهی قدیم و ضروری است.

این نکته درخور توجه است که لایب نیتس را به عنوان فیلسوفی می‌شناسند که پس از دوران تجدید حیات اروپا بوده و تابع تفکر دکارتی است. بنابراین، مقایسهٔ او از هر جهت با تفکرات گذشته باید با این آگاهی صورت گیرد که نقطه عزیمت او در تفکرات فلسفی شناخت و فهم انسانی است و با تفکرات هستی‌شناسانهٔ گذشته فاصله دارد، اما باید توجه کرد که بین لایب نیتس و دکارت تفاوت عمده‌ای وجود

که اختلافات زیادی بین مسلمانان ایجاد کرد. آیا انسان مسؤول اعمال خویش است یا هیچ مسؤولیتی ندارد؟ آیا بشر در اعمال خویش اختیار دارد یا ندارد؟ و این گزارهٔ قدیمی که همواره عقل بشری را به خود مشغول داشته است، در نزد معتزله نیز از اهمیت خاصی برخوردار بود. «درواقع هنگامی که اسلام ظهور کرد، جبریون آیاتی را یافتند که بدین مضمون بود که انسان و کل افعال او از قبل از خلقت او مشخص شده بود و او اختیاری در اعمالش ندارد. آیاتی مانند: «قل لن یصینا آلاما کتب الله لنا» (توبه- ۵۱) و آیات دیگری مانند: «من یهد الله فهو مهتدی و من یضل فالتک هم الخاسرون» (اعراف- ۱۷۷). در برابر معتزله نیز آیاتی یافتند که دلالت بر اختیار و مسؤولیت انسان دارد؛ آیاتی مانند آیه: «کل نفس بماکسبت رهینة» (سوره مدثر- ۳۸) «لانکلف نفساً آلا وسعها» (انعام- ۱۵۲) و بسیاری از آیات دیگر که نظر معتزله را اثبات می‌کرد» (زهره، ۲۰۰۴: ۷-۹۶).

مسأله دیگری که در نزد معتزله از اهمیت زیادی برخوردار بود و همین مسأله به کشمکش و درگیری بین آنان و مخالفان آنها انجامید، مسأله حدوث و خلق قرآن بود. آنان استدلال می‌کردند: «اگر کلام خدا را ازلی و قدیم بدانیم، با اصل توحید منافات دارد، چون تعدد قدما پیش می‌آید؛ پس کلام خدا حادث است، چون تمام صفات حدوث در آن جمع است و قرآن از سوره‌ها و آیات و کلمات و حروف ترکیب یافته است. بنابراین، کلام الله و قرآن، نمی‌تواند قدیم باشند» (مشکور، ۱۳۶۸: ۱۹).

لایب نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) از فیلسوفان و متکلمان دوران جدید نیز مسأله عدل الهی را از منظری شبیه منظر متکلمان معتزلی و برخی از

دارد و آن این است که لایب نیتس به سنت فلسفی گذشته، به خصوص دوران قرون وسطی وفادار است و بخشی از تفکرات آن زمان را مانند طلاهایی می‌داند که در میان انبوهی از زباله‌ها دفن شده‌اند (Lebinz., 1982: 437) و از همین جهت است که در برخی از مسایل و مسأله مورد نظر ما (عدل الهی) می‌توان آرای مشابه متفکران قرون وسطی یافت، اما دکارت از همان ابتدای تأملات به دنبال گسست از تفکرات گذشته است. از سوی دیگر، لایب نیتس یکی از مشکل‌ترین فیلسوفان نیز خوانده شده است؛ چرا که برخی اعتقاد دارند او دو نوع فلسفه داشته: فلسفه‌ای که در آثار مهم او انعکاس یافته و فلسفه‌ای که محرمانه است. در دستگاه فلسفی محرمانه برخی اعتقاد دارند او نوعی اسپینوزایی‌گرایی را رواج داده؛ یعنی نوعی ضرورت‌گرایی که در دستگاه فلسفی عادی خویش آن را زیر سؤال برده بود. ما در اینجا به دنبال ارائه فلسفه‌ای از لایب نیتس هستیم که برای اکثر مفسران شناخته شده است و از همین طریق است که به مشابهت او با متکلمان معتزله می‌پردازیم.

البته، لایب نیتس خود از این مشابهت هیچ آگاهی نداشته است، زیرا در کتاب *عدل الهی* خویش از تفکر مسلمانان با عنوان تفکر جبری یا به عبارت خود تقدیر محمدی (ص) (*Fatum Mahometanum*) نام برده است؛ از نظر او مسلمانان در تمام مباحث خویش متکی بر تقدیر الهی هستند و برای اختیار انسان هیچ ارزشی قائل نیستند (Leibniz, 1998: 137). در واقع سرچشمه این قضاوت نادرست لایب نیتس از اینجاست که اکثر فیلسوفان و متکلمان جدید غرب از طریق تفکر اشعری که تفکر غالب دوره حکومت عثمانی بوده و

مورد حمایت جدی خلفای عثمانی بوده، با تفکر اسلامی آشنا شده‌اند و آثار متفکران معتزلی و شیعی کمتر مجال بروز و ظهور در آن زمان داشته است؛ بخصوص اینکه در خصوص آراء معتزله خود مسلمانان نیز عقاید آنان را از میان انتقادات اشاعره استخراج می‌کردند و در واقع، آثار ابتدایی آنها از بین رفته بود؛ اما در هر صورت لایب نیتس با زبان لاتین به خوبی آشنا بود و آثار متفکران اسلامی در دوره قرون وسطی در فیلسوفان غرب آن دوره، از قبیل آلبرت کبیر و توماس آکوئیناس - که لایب نیتس از آنها استفاده بسیاری برده است - انعکاس پیدا کرده بود. البته، اثبات این نکته که لایب نیتس از آثار متفکران عقلی اسلامی بهره برده است، هدف این مقاله نیست. در ادامه، سعی می‌کنیم عقاید اصلی این دو تفکر را که با عدل الهی مرتبط است، بررسی کنیم.

### الف: عقاید کلامی معتزله

#### ۱- حسن و قبح عقلی

مسأله اصلی اینجا این است که آیا افعال ذاتاً دارای حسن و قبح هستند یا خیر؟ یعنی آیا عقل صرف نظر از شرع و اوامر و نواهی آن، حکم به خوب بودن برخی از اشیا و افعال و حکم به بد بودن برخی دیگر از اشیا و افعال می‌دهد؟ به عبارت دیگر، عقل در ادراک حسن و قبح اشیا استقلال دارد و به تنهایی و بدون کمک شرع می‌تواند افعال حسن را از قبیح تشخیص دهد یا خیر؟ «معتزله به شدت طرفدار حسن و قبح ذاتی عقلی شدند و مسأله مستقلات عقلیه را طرح کردند و گفتند: بالبداهه ما درک می‌کنیم که افعال ذاتاً متفاوتند و بالبداهه درک می‌کنیم که عقول ما بدون اینکه نیازی به ارشاد شرع داشته

باشد، این حقایق مسلم را درک می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۰).

بنابراین، معتزله بر این باورند که حسن و قبح ذاتی و عقلی است و حکم شارع کاشف و مبین است، نه مثبت، و پیش از آمدن شرایع هم انسان‌های عاقل به حکم عقلشان توانایی تشخیص خوب و بد را دارند و مکلف به انجام خیرات و احتراز از شرور و معاصی هستند. اما اشاعره می‌گفتند: "حسن و قبح اشیاء و افعال شرعی است. فعل قبیح فعلی است که شارع مقدس از آن نهی فرموده است، اعم از نهی تحریمی یا تنزیهی؛ بنابراین فعل حرام و فعل مکروه قبیح است و اما فعل حسن فعلی است که درباره آن از سوی شارع نهی و منعی وارد نشده است. بنابراین، فعل واجب و مستحب به قول همه اشاعره و مباح به قول اکثر آن طایفه حسن به حساب می‌آید (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۱۹۶).

حاصل اینکه از نظر معتزله حسن و قبح امری ذاتی و عقلی است و مستقل از امر و نهی شارع مقدس است، اما از نظر اشعری این‌گونه نیست، بلکه خوب آن است که خداوند آن را خوب کرده و قبیح آن است که خداوند آن را قبیح دانسته است و پیش از ورود شرع نه خوب و بدی بوده و نه تکلیفی و باصطلاح شرع مثبت و مبین آن است. روشن است که اصالت داشتن عقل یا شرع در مسأله حسن و قبح در طرز تفکر انسان بر عدل الهی تأثیر زیادی می‌گذارد، زیرا اگر عقل بتواند خوبی عدل و بدی ظلم را تشخیص دهد، در این صورت از پیش می‌داند که چه کاری عدل است و چه کاری ظلم است و بنابراین، می‌توان در خصوص افعال الهی نیز به قضاوت نشست و آن را نیز به عدل و ظلم اتصاف

کرد. به عبارت دیگر، معتزله به مفاهیم فطری که منجر به تشخیص خوبی از بدی بود، قائل بودند، ولی اشاعره می‌گفتند چون خدا خواهد که چیزی رخ دهد، آن چیز خوب و خیر است؛ حال نتیجه آن هر چه باشد، چون ما نمی‌توانیم درباره افعال الهی قضاوت کنیم. اصالت داشتن عقل در نزد معتزله تنها محدود به حوزه‌های حسن و قبح اشیا نشد، بلکه آنان با توجه به استقلال عقل از شرع، به تأویل برخی از آیات قرآن دست زدند تا بتوانند نظرات شرع را به عقاید خود نزدیک نشان دهند. آنان عبارت «ذات»، «وجه»، «صورت» را به معنای لطف، ذات و غیره به کار می‌بردند» (زمخشری، ۱۹۶۹: ۷-۱۸۶).

همچنین، معتزله رؤیت خدا را با چشم سر در هر دو جهان، دنیا و آخرت، جایز نمی‌دانسته و به شدت انکار می‌کردند؛ برخلاف اشاعره و مجسمه که قائل به رؤیت بودند.

## ۲- غرض و غایت افعال الهی

معتزله طرفدار غایت داشتن و غرض داشتن صنع الهی شدند و حکیم بودن خداوند را که در قرآن کریم، مکرر به آن تصریح شده است، به همین گونه تفسیر کردند که او در کارهای خویش، غرض و هدف دارد و از روی کمال دانایی کارها را برای اغراض و اهداف مشخص انجام می‌دهد.

بنابراین، «معتزله معتقدند که افعال الهی معلل به اغراض است؛ زیرا اگر حق تعالی در ایجاد خلق غایتی نداشته باشد، کارهای او عبث خواهد بود و حال آنکه خداوند حکیم علی‌الاطلاق است و فعل عبث از او صادر نخواهد شد» (حلی، ۱۴۰۷: ۳۳۱).

اما اشاعره معتقدند که افعال حق تعالی معلل به اغراض نیست، زیرا اگر حق تعالی در ایجاد

توجهاتی که داشتند، محالات عقلی و منطقی را برای خداوند غیر ممکن می‌دانستند.

۴- بطلان ترجیح بلا مرجح: معنای ترجیح بلا مرجح این است که هر گاه فاعل مختاری در انجام فعلی بین دو حالت مساوی قرار گیرد که این دو حالت هیچ ارجحیتی نسبت به هم نداشته باشند، بی دلیل یکی را انتخاب خواهد کرد. طرفداران این نظر برای اثبات قول خود مثال گرسنه، تشنه یا شخص فراری را آورده‌اند که چون دو گرده نان یا دو ظرف آب یا دو راه مساوی در دسترس آنها باشد، یکی را بدون رجحان بر دیگری ترجیح می‌دهند (جهانگیری، همان: ۴۳۵)، اما از نظر متکلمان معتزلی و شیعی محال است که هیچ مرجحی در میان دو فعل مساوی وجود نداشته باشد و بی دلیل یکی بر دیگری رجحان پیدا کند.

این قاعده (بطلان ترجیح بلا مرجح) بیان می‌کند که خداوند در افعال خود- چه حدوث عالم یا حدوث افعال دیگر- تابع مرجح و علتی است، چون دارای غایتی است و غایت و هدف خداوند دارای معقولیت است. بنابراین، بدون مرجح و جهت و دلیل کاری را بر کار دیگر ترجیح نمی‌دهد. این قاعده با عنوان ترجیح بلا مرجح نیز به کار رفته است و دلیل آن این است که معتزله به جای اینکه به علت فاعلی تمسک پیدا کنند، سعی کرده‌اند به علت غایی توجه نمایند و از ضرورتی که در علت فاعلی است، به نوعی (به گمان اینکه به ضرورت و نفی اختیار از افعال خدا و انسان منجر می‌شود) به سمت علت غایی حرکت کرده‌اند.

شهید مطهری نیز با عنوان اشکالی به نظریه معتزله به این اشاره کرده است. او می‌گوید: "آیا می‌توانیم

مخلوقات هدفی را دنبال کند، فی ذاته موجودی ناقص خواهد بود و با تحصیل آن غرض کامل خواهد شد و ناقص بودن حق تعالی و استکمال او به وسیله خلق محال است، پس خداوند در آفرینش مخلوقات هدفی را دنبال نمی‌کند (همان: ۳۴۰).

### ۳- نفی اراده گزافی از خداوند

از غرض و غایت داشتن افعال الهی نزد معتزله نتیجه دیگری گرفته می‌شود و آن اینکه خداوند در تمام افعال خویش دارای قصد است و با محاسبه افعال و اعمال خود به آن مبادرت می‌ورزد، ولی اشاعره چون افعال و آثار خداوند را خالی از اغراض و غایات ذاتیه می‌دانند به اراده گزافی (جزافی) معتقدند. ملاحادی سبزواری دیدگاه معتزله را این‌گونه بیان کرده است:

الحقّ فاعل لدی معتزله بالقصد و الداعی الی ما فعله (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۲۱)

نزد متکلمان معتزلی حق تعالی در فاعلیت خود، داعی زائد و قصدی جدید دارد، از این رو حق تعالی نسبت به فعل خود فاعل بالقصد است.

اما اشاعره دیدگاه دیگری دارند؛ آنان به قول ملاحادی سبزواری:

و هو بلا داع بقول الاشعری لیس الجزاف عنده بمنکر (همان)

خداوند داعی و انگیزه‌ای برای فعل خود ندارد و برای او اراده جزافی (گزافی) محال و ممتنع نیست.

چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، چون اشاعره قدرت الهی را برتر از همه صفات می‌دانند، معتقدند خداوند فاعل تمام کارهاست، بدون محاسبه و تعیین و تخمین؛ یعنی در واقع در نزد خداوند امر محالی وجود ندارد و هر فعلی ممکن است، اما معتزله بنابر



انسان اصلح است، باید انجام دهد. این مقتضای حکمت، عدل و کمال الهی است، چون خداوند در هر کاری به دنبال جهت عقلی آن کار، آن را انجام می‌دهد نمی‌تواند چیزی کمتر از وضعیت مطلوب برای انسان بخواهد، اما از نظر اشاعره فعل اصلح بر خداوند واجب نیست؛ مشیت الهی مطلق است، قید و شرطی ندارد، جز یک شرط و آن ممکن بودن متعلق است. بنابراین، قدرت او و اراده او به هر چیزی تعلق می‌یابد و هیچ چیز برای او محال نیست. اما معتزله براساس همین اعتقاد به اصلح و اکمل بودن نظام جهان بود که هر نوع شر و نقص و ظلم را از وجود خداوند سلب می‌کردند؛ با این تفاوت که اینجا دو قول وجود داشت: «برخی معتزله اعتقاد داشتند خداوند قادر بر ظلم و جور است، اما نمی‌کند؛ اما نظام و برخی دیگر می‌گویند خداوند قادر بر شرور و معاصی و ظلم و جور نیست. او گفته است: «قبح، ذاتی امر قبیح است و تنها همان قبح است که مانع نسبت فعل قبیح به خداوند است، پس تجویز و وقوع قبیح از او نیز قبح است، بنابراین، همان قبح، مانع تجویز فعل قبیح از خداوند است (فاعل العدل لایوسف بالقدرة علی الظلم)» (شهرستانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۳۴).

بر همین اساس است که نظام معتقد بود: «خداوند نمی‌تواند آنچه را که برخلاف صلاح و مصلحت بندگانش است، انجام دهد و نمی‌تواند از نعمت بهشتیان ذره‌ای بکاهد، زیرا نعم آنها به صلاحشان است و کاستن از چیزی که به صلاح بندگان است، ظلم بر آنهاست. همچنین خداوند نمی‌تواند به عذاب دوزخیان ذره‌ای بیفزاید» (جهانگیری، همان: ۹-۱۴۸).

قانون علیت را در جریان عالم و لاقل در اعمال و افعال بشر انکار کنیم؟ معتزله و پیروان آنها این کار را کرده‌اند و منکر اصل ضرورت علی و معلولی لاقل در مورد فاعل مختار شده‌اند" (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۸۷). اما اشاعره معتقدند که حدوث عالم مرجح و علت ندارد، زیرا تمام تغییرات و حرکات به حسب جریان عادت است، نه براساس علیت و معلولیت. چنانکه گفتیم نظر اشاعره بر اراده گزافی استوار است و بدیهی است که برای افعال خداوند قائل به ترجیح بلا مرجح باشند، چون بطلان ترجیح بلا مرجح نوعی معقولیت در افعال به همراه دارد، ولی چون در مورد خداوند همه چیز تابع قدرت الهی است، جهت و دلیل داشتن خداوند بی معنی است.

#### ۵- فعل اصلح الهی و نفی شرور از خداوند

عقیده به فعل اصلح الهی توسط متکلم معروف معتزلی، نظام ساخته و پرداخته شد. این نظریه از طرف دو حوزه مختلف فکری این جریان؛ یعنی بصره و بغداد حمایت می‌شد. هر دو مدرس این مکتب (بصره و بغداد) اعتقاد داشتند که خدا باید بهترین را برای مخلوقات بخواهد؛ اما در عین اشتراکی که این دو در این خصوص داشتند، در حد این الزام و تعهدی که خداوند دارد، با هم اختلاف داشتند. حوزه بغداد می‌گفت: خدا هم در مورد موضوعات دنیوی و هم در خصوص امور اخروی باید بهترین شکل (شکل مطلوب) را برای بشر خواهان باشد (فی الدین و الدنیا) و کمال مطلوب را عبارت از مناسبترین بر حسب حکمت و مشیت الهی می‌دانست، اما مدرسه بصره اعتقاد داشت الزام خداوند تنها به مسایل دینی محدود می‌شود (Ormsby, ibid: 20-21). در هر صورت، از نظر معتزله خداوند چیزی را که برای

اما ابوالحسن اشعری معتقد است نظر معتزله درست نیست و برخلاف قول معتزله که می‌گویند اراده خدا به قبایح و معاصی تعلق نمی‌گیرد، تأکید می‌کند هر چه واقع شده، از طاعات و معاصی مراد خداوند بوده است، زیرا اگر در ملک او امری واقع شود که مرادش نبوده است، یکی از دو امر لازم آید: سهو و غفلت یا ضعف و عجز و وهن و تقصیر و ما می‌دانیم این گونه امور بر خداوند روا نیست (و ما تشائون اّلا ان یشاءالله) (اشعری، ۳۰/۷۶: ۱۹۹۵: ۲۴). به همین جهت است که اشاعره تکلیف ما لایطاق را در شرع جایز می‌دانند. اشعری استدلال می‌کند: «با اینکه خداوند خبر می‌دهد که آنها توانایی و طاقت شنیدن حق را ندارند، آنها را مأمور و مکلف به شنیدن حق کرده است (ما کانوا یستطیعون السمع ۲۰/۱۱) و کانوا لایستطیعون سمعاً (۱۰۱/۱۸) (اشعری، همان: ۶-۲۵).

بنابراین، معتزله برای تنزیه خدا و نسبت ندادن گناهان و افعال زشت - مانند ظلم - به خدا، علل و اسباب را در تأثیر مستقل دانسته، بر آن عقیده‌اند که ممکنات تنها در ذات خویش به خدا محتاج‌اند و در فعل، استقلال دارند. بدین سان، معتزله تأثیر را به علل و اسباب وا می‌گذارند. معتزله در حقیقت، برای تنزیه خدا از افعال زشت، برای او در افعال شریک نهاده‌اند. این بیان معتزله انکار توحید افعالی خداوند است. در واقع، آنها توحید افعالی را فدای اصل عدل کرده‌اند (مطهری، همان: ۳۴۶).

## ۶- اختیار انسان

اختیار از نظر معتزله، اختیار محض یا خالص است که نظریه اکثر آنهاست. اختیار در اصطلاح این گروه، صحت صدور فعل یا ترک از قادر است به دنبال

داعی یا عدم داعی. باید توجه داشت که معتزله به خلاف قائلان به جبر (مجبّره) معتقدند که افعال بندگان مخلوق خدا نیست، بلکه خود بندگان فاعل و احیاناً خالق افعال اختیاری خود هستند؛ بدین ترتیب که خداوند قبل از فعل در بنده استطاعت و قدرتی آفریده که صلاحیت ضدّین (مثلاً طاعت یا معصیت، فعل یا ترک فعل) را دارد و این قدرت مستقلاً در ایجاد فعل مؤثر است و بنده قادر به اختیار خود کاری را انجام می‌دهد یا از انجام دادنش سر باز می‌زند. از جمله کسانی که بر اراده آزاد و اختیار انسان تأکید داشته، واصل بن عطا است. او به مطلق آزادی در انسان در انجام افعال خیر و شر اعتقاد داشته و بر همین اساس می‌گفته است: «خداوند را نمی‌توان به وصف ظلم و جور متصف کرد و به همین دلیل خدا عادل است و اگر بندگان او به او شباهت پیدا کنند آنان نیز به عدل متصف خواهند شد» (زهره، همان: ۹۶).

-چنانکه قبلاً نیز اشاره شد- با اینکه نظر معتزله باعث می‌شود نظام پاداش و جزا توجیه گردد و هر شخصی مسؤول اعمال اختیاری خود باشد، اما از یک نظر هم استقلال مطلق برای انسان قائل شدن در افعال خود، نفی توحید افعالی است که معتزله به آن متهم شده‌اند. با این عقیده معتزله به اهل تفویض و مفوضه نیز معروف شدند.

با توجه به آنچه در بالا گذشت و مقدمات گویای آن بود، می‌توان گفت معتزله تلقی خاصی از عدل الهی داشتند و خداوند متعال را به وصف عدل متصف کردند. عبارتی را از قاضی عبدالجبار معتزلی می‌آوریم تا دیدگاه کلی و عقیده آنان را درباره عدل الهی به درستی نشان دهیم: از دیدگاه قاضی: «عدل الهی» عبارت است از اینکه همه افعال خداوند

و برخی الهیدانان پذیرفته شده است، اما الهیدانان امروزی این عقیده را معمولاً رد می‌کنند؛ چون این عقیده عدالت الهی را زیر سؤال می‌برد، زیرا ما به این خاطر او را ستایش می‌کنیم که او مطابق با عدالت عمل می‌کند و این جایی را برای عقل باز می‌گذارد» (Jolley, 2005: 182).

بنابراین، لایب نیتس برای مفاهیمی نظیر خیر و عدل و بسیاری از مفاهیم اخلاقی دیگر مستقل از اراده الهی ارزش قائل است و آنها را فی‌نفسه دارای معنا و ماهیت معقول می‌داند. لایب نیتس حتی این موضوع را در برابر عقیده دکارت نیز بیان می‌کند: "دکارت می‌گوید اگر اشیاء خوب یا بد هستند، تنها برحسب عامل اراده الهی است که این‌گونه‌اند. پاسخ لایب نیتس این است که اگر سخن دکارت را در مورد اراده خدا و حقایق ازلی قبول کنیم، نتیجه این می‌شود که علم الهی را انکار کنیم. از نظر او (لایب نیتس) اگر حقیقت وابسته به اراده خدا و نه ماهیت اشیاء باشد، علم الهی بر حقیقت اشیاء مقدم خواهد بود و در نتیجه، حقیقت را به عنوان متعلقش نخواهد داشت و چنین علمی نامعقول است (Parkinson, 1995: 210-11).

در واقع لایب نیتس معتقد است اشیاء قبل از تحقق و وجود دارای هویت علمی هستند و خداوند به این ممکنات علم دارد. حال اگر اراده الهی بر علم او مقدم باشد، اشیاء وجود علمی نخواهند داشت و این همان نظر دکارت است که از نظر لایب نیتس نامعقول است.

## ۲- غایت افعال الهی

از دیدگاه لایب نیتس، اراده الهی بدون غایت و جهتی به انجام فعلی نمی‌پردازد و سمت و سوی در جهان نمی‌گیرد. او به برخی از متفکران قدیم و جدید این

نیکوست، زیرا ممکن نیست فعل باری تعالی قبیح و زشت باشد یا عمل عبث و بیهوده‌ای را انجام دهد، کذبی در خبر او نیست و ظلمی در حکمش نیست، معجزه را بر کذابین آشکار نمی‌کند، انسان را به چیزی که در طاقت او نیست، مکلف نمی‌کند و مادامی که خداوند عادل است، هرگز جز آنچه را به صلاح بندگان باشد، انجام نمی‌دهد؛ به این دلیل است که عالم را با غرض و غایت و حکمتی خلق می‌کند و به این دلیل است که از عملی که بدون غایت است، دوری می‌جوید» (قاشا، ۲۰۱۰: ۹-۳۴۸).

## ب) نظریات فلسفی و کلامی لایب نیتس

### ۱- حسن و قبح عقلی

لایب نیتس طرفداری خویش را از حسن و قبح عقلی در برخی از آثار خود و از جمله عدل الهی نیز نشان می‌دهد. او در یکی از مقالات خود مسأله‌ای را که در یکی از مکالمات افلاطونی با عنوان اثوفرون بیان شده، مطرح می‌کند. در این مکالمه سقراط این مسأله را می‌پرسد که آیا پارسایی به این خاطر خوب است که خدایان آن را می‌خواهند یا اینکه لذت بخش بودن پارسایی برای خدایان به دلیل این است که آن یک فضیلت است؟ به عبارت دیگر، آیا فضایل به عنوان فضایل تلقی می‌شوند؛ به این دلیل که توسط خدا اراده شده‌اند یا آنها مستقل از اراده الهی هستند؟ در این مطلب که هر آنچه خدا می‌خواهد خیر و عدل است، توافق وجود دارد، اما این پرسش باقی می‌ماند که آن خیر و عدل است به خاطر اینکه خدا آن را می‌خواهد یا چون خیر و عدل است، خدا آن را می‌خواهد. به عبارت دیگر، آیا عدالت و خیر گزافی هستند یا متعلق به حقایق ضروری و ازلی در مورد حقایق اشیاء هستند؟ «عقیده اولی توسط برخی فلاسفه

اشکال را وارد می‌دانست که علیّت غایی را در فلسفه خود به کار نگرفته‌اند و بنابراین معقولیت افعال الهی را زیر سؤال برده‌اند. خداوند بدون جهت و غایتی عمل نمی‌کند و این غایت و جهت مطابق حکمت الهی در درجه اول و سپس اراده الهی است. از دیدگاه او وجود خداوند ضروری است، اما اراده الهی برای انجام افعال ممکن (به امکان خاص) است. افعال خداوند همواره براساس علیّت غایی استوار است و این باعث می‌شود هم اراده گزافی از خداوند منتفی شود و هم جبر و ضرورت. البته، اینکه اراده خداوند ممکن (به امکان خاص) است، به این معناست که اراده الهی می‌توانست به چیز دیگری تعلق گیرد و این هیچ محالیتی (تناقضی) برای او نداشت. البته، اشکالی که در اینجا به وجود می‌آید، این است که او انگیزه و قصد داعی زائد بر ذات را قائل شده است که برخی از مفسران او این را نقد کرده‌اند (adams:169).

لایب نیتس در گفتار برای بیان علیّت غایی خداوند به محاوره افلاطونی فایدون نیز نظر دارد. سقراط در این محاوره ابتدا از کشفی که در تفکر آناکساگوراس یافته، خرسند است. او به دنبال این است که اصل و منشأ حرکت اشیا و اجسام را در چیزی به نام عقل (نوس) دنبال کند، اما هر چه در تفکر آناکساگوراس دقت می‌کند، متوجه می‌شود او از این اصل استفاده درستی نکرده است (لایب نیتس، ۱۳۸۱: ۳-۱۴۲). او در برخی از آثار خود علل فاعلی را به اجسام و اشیا نسبت داده و علل غایی را به ارواح و نفوس، ولی در آثار دیگری از خود برای علوم طبیعی و اجسام نیز قائل به علل غایی شده است. بنابراین، او در صدد توضیح این مطلب است

که "بدون فرض علیّی برای عاقل هیچ توضیحی در قوانین طبیعت وجود ندارد" (همان: ۲۲۷).

دلیل اینکه او بر علیّت غایی تأکید می‌کند را باید در خصوص نظر او در مورد ضرورت و اقسام آن دانست. او یک نوع از ضرورت را به نام ضرورت کور و فاقد شعور معرفی می‌کند. این نوع از ضرورت اختیار و علم الهی را انکار می‌کند (Leibniz, 1998:349). این نوع از ضرورت را ضرورت مابعدالطبیعی یا منطقی یا هندسی می‌نامد. در واقع، کارهای خداوند دارای این نوع از ضرورت نیست، ولی نوع دومی از ضرورت وجود دارد که او آن را با عنوان ضرورت اخلاقی یا مشروط می‌نامد. افعال خداوند این نوع از ضرورت را واجد است. به همین دلیل، لایب نیتس به جای کاربرد علت (که اعتقاد دارد ضرورت مابعدالطبیعی در علیّت نهفته است)، دلیل را به کار می‌برد و معتقد است: «دلایل بدون ضرورت، متمایل می‌سازند». این جمله از جملات معروف لایب نیتس است که او معتقد است دلیل در برابر علت تنها نوعی تمایل را در فاعل برمی‌انگیزد و این نوع از تمایل به هیچ عنوان ضرورت منطقی ندارد که با انکار آن به تناقض انجامد؛ دلایل تنها مستلزم ضرورت اخلاقی‌اند.

### ۳- اصل جهت کافی یا دلیل کافی

اصل جهت کافی در فلسفه لایب نیتس، از کلیدی‌ترین اصول و اصلی فراگیر در کل فلسفه اوست. او این اصل را در برابر اصل امتناع تناقض به کار می‌گیرد. مفاد اصل تناقض این است که یک چیز نمی‌تواند هم کاذب باشد و هم صادق، بلکه چیزی که تناقضی در برداشته باشد، لزوماً کاذب و محال است و حقیقت آن چیزی است که ضد کذب باشد، اما اصل

(compossible) را هم در کار می‌آورد. این مفهوم را می‌توان از طریق اصل جهت کافی توجیه کرد. هم امکانی؛ یعنی اینکه اشیا بتوانند در کنار هم باشند و از بودن آنها در کنار هم تناقض و محالیتی به وجود نیاید. هم امکانی یا مطابقت با نظام فعلی اشیا- که محک راستین واقعیت است- جهت کافی آنهاست. اصل کمال که یکی از مکمل‌های اصل جهت کافی و در واقع ادامه این اصل است، در نهایت به معنای اعطای بیشترین کمال ممکن به عالم است". این اصل افعال انسان را نیز هدایت می‌کند؛ بدین ترتیب که جهت‌گیری اراده انسان نه با علل فاعلی، بلکه با علل غایی یا نهایی تبیین می‌شود (لایب نیتس، ۱۳۷۵: بند ۷۹).

بنابراین، لایب نیتس به دنبال این است که با به کار بردن اصل جهت کافی؛ اولاً ضرورت را از افعال اختیاری خدا و انسان نفی کند و ثانیاً علیت غایی را به جای علیت فاعلی در حقایق امکانی اصل قرار دهد. در واقع، او از علیت نوعی ضرورت را می‌فهمد و به این دلیل است که در حقایق امکانی به جای علت از واژه دلیل استفاده می‌کند: «ما آنرا دلیل پیشین می‌نامیم و علت در اشیا مطابق با دلیل در حقایق است. این است دلیل اینکه چرا "علت" در واقع دلیل نامیده می‌شود و به طور خاص علت غایی» (Leibniz, 1987: 170).

البته دلیل هم از نظر لایب نیتس دارای ضرورت است. این ضرورت، اما ضرورت منطقی یا مابعدالطبیعی نیست که انکار آن مستلزم تناقض شود، بلکه این نوعی از ضرورت اخلاقی است که در حقایق امکانی جاری است، ولی انکار آن مستلزم تناقض نیست لایب نیتس بارها از این عبارت استفاده می‌کند که دلایل، بدون ضرورت متمایل می‌سازند:

جهت کافی نشان می‌دهد که هیچ حقیقتی واقعی یا موجود نیست، یا هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند صادق باشد، مگر اینکه دلیل کافی برای آن وجود داشته باشد که چرا آن، این‌گونه است و نه به گونه دیگر (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۳۲).

این اصل در مورد همه حوادث به کار می‌رود. هر چند ما با همه دلایل آن آشنا نباشیم؛ اگر این اصل وجود نمی‌داشت، ما هرگز نمی‌توانستیم خدا را اثبات کنیم. بعلاوه، این اصل هیچ استثنایی بر نمی‌دارد (Leibniz, Ibid: 128).

در واقع، این اصل نشان می‌دهد که چرا برای مثال در خلقت خداوند برخی از اشیا موجود شده‌اند به جای اینکه نباشند؟ دلیل و جهت اصلی این موجودیت چیست؟ لایب نیتس برای پاسخ به این نوع از سؤال‌ها اصل جهت کافی و مکمل‌های این اصل را که از خود این اصل ناشی می‌شوند، در کار می‌آورد. اولین این اصول اصل کمال (principle of perfection) است. اصل جهت کافی مستلزم این است که خدا برای انتخاب این جهان دلیلی داشته است و اصل کمال این دلیل را فراهم می‌کند. اصل دیگری که انتخاب خدا را برای این جهان توجیه می‌کند، اصل بهترین (principle of the best) است. بنابراین، در خصوص اصل جهت کافی می‌توان این‌گونه بیان کرد که ترجیح این عالم فعلی بر هر عالم دیگری کار اصل جهت کافی است: «وجود عالم فعلی عبارت است از خلق آن به دست خدا. عالم فعلی نتیجه انتخاب آزادانه خدا از میان همه عوالم ممکن است؛ اما این انتخاب مطابق عقل است» (لنا، ۱۳۸۴: ۹۱-۹۲).

لایب نیتس برای اینکه بتواند ملاکی برای این انتخاب ارائه دهد، مفهوم "هم امکانی"

«درواقع، خداوند برای انتخاب میان دو راهی‌ها که ممکن‌اند، براساس دلایل عمل می‌کند و دلایل چنانکه گفتیم، همان کمال و بهترین است، ولی هیچ ضرورتی در کار او نیست» (Leibniz, 1998:198).

۴- نفی اراده‌گزافی از خداوند

دکارت از جمله فیلسوفانی است که قدرت اراده‌خداوند را به هیچ حدی محدود نمی‌داند و معتقد است آنچه نزد عقل محال می‌نماید، مورد تعلق اراده بی‌کران خداوند قرار می‌گیرد. در نظر او ضروریات عقلی را نیز خداوند خلق کرده‌است. هر آنچه محال شده‌است، بر حسب مشیت خداوند محال شده‌است و هر چه حق است، او آن را حق قرار داده‌است؛ به گونه‌ای که می‌توانست خلاف آن را مقرر دارد و اراده خود را بر آنچه به نظر ما محال است، نیز تعلق دهد (Parkinson; Ibid:208-9).

لایب‌نیس معتقد است حقایق ممکن یا حقایق واقع مبتنی بر اصل جهت کافی‌اند و به اراده‌خدا وابسته‌اند؛ اما حقایق ضروری و یا حقایق عقل به علم خدا وابسته‌اند. دکارت هم به نوعی در مورد حقایق ازلی به اراده‌الهی متوسل می‌شود، چون می‌گوید اگر اشیاء خوب یا بد هستند، تنها بر حسب عامل اراده‌الهی است که این‌گونه‌اند. اشکالی که لایب‌نیس بر او می‌گیرد این است: این سخن دکارت مستلزم این است که یا خدا فاهمه (علم) نداشته باشد یا اراده او بر فاهمه اش مقدم باشد و این غیر معقول است. اصل تفاوت نظر لایب‌نیس با دکارت در این است که در نظر دکارت، حقایق ازلی معلول اراده‌خداست، اما از نظر لایب‌نیس این حقایق معلوم علم‌الهی‌اند.

اما چنانکه از مطالب پیشین نیز مستفاد می‌گردد، لایب‌نیس هرگز قبول ندارد که قدرت و اراده‌الهی

بر محالات عقلی نیز غلبه کند، چون از دیدگاه لایب‌نیس این علم و حکمت‌الهی است که بر اراده او مقدم‌اند و خداوند بی‌جهت و بدون دلیل عقلی فعلی را انجام نمی‌دهد و قدرت و اراده‌الهی محدود به همین دلیل عقلی است.

#### ۵- نظام اصلح و منشأ شر از نظر لایب‌نیس

لایب‌نیس معتقد است با توجه به اینکه خدا تحقق آنچه را که (براساس اصل جهت کافی) بهترین است انتخاب می‌کند، بنابراین این جهان، بهترین تمام جهان‌های ممکن است. در این عبارت که یکی از عبارت‌های مهم اوست و در بسیاری از آثار او از جمله عدل‌الهی، گفتار و مواند شناسی نیز آمده‌است، مفاهیم بهترین و جهان‌های ممکن، خاص خود لایب‌نیس است. همچنانکه گفتیم، اصل بهترین یکی از مکمل‌های اصل جهت کافی و اصل کمال است: خداوند چون کامل است، باید بهترین شکل ممکن را برای جهان بخواهد. او نمی‌تواند جهانی را بخواهد که آن جهان کاملترین و بهترین جهان ممکن نباشد چون این با خیرخواهی، عدالت و حکمت او سازگار نیست. از طرف دیگر، می‌بینیم لایب‌نیس جهان‌های ممکن را قبول دارد و نه یک جهان ممکن. او اعتقاد دارد جهان‌های بی‌شماری در علم خداوند موجودند که از این جهان‌ها تنها یکی شایستگی به وجود آمدن را داشته‌است؛ بقیه جهان‌ها از کمال کمتری برخوردار بوده‌اند. براین اساس است که او شر را در درجه اول از آن جهت که شر است، دارای منشأی الهی نمی‌داند. او شر را به نقص طبیعی و ذاتی موجودات منتسب می‌کند: «... ما اعتقاد داریم همه چیز از خدا ناشی می‌شود. پس منبع شر را باید در کجا یافت؟ جواب این است که شر باید در طبیعت

«تصنیف کنندگان بزرگ اغلب ناسازگاری‌ها را با هماهنگی هم آوازی‌ها ترکیب می‌کنند؛ به گونه‌ای که شنونده ممکن است تحریک و تهییج شود و به آن گوش فرا دهد و به شیوه‌ای در مورد نتیجه این تصنیف نیز مضطرب باشد؛ اما وقتی همه چیز به حالت نظم برمی‌گردد، او محتوای بیشتری را احساس می‌کند» (Ibid: 142).

چنانکه گفتیم، لایب نیتس برای توجیه این نوع هماهنگی و نظم در جهان از مفهوم هم امکانی استفاده می‌کند؛ یعنی تحقق جهان براساس این است که چقدر ممکنات با هم بتوانند باشند و با هم بودن آنها هیچ تناقضی نداشته باشد. بنابراین مجموعه‌ای از امور در این جهان هست که این امور را می‌توانیم خوب یا بد، خیر یا شرّ بنامیم و بهترین جهان، جهانی است که این هماهنگی را بهتر از همه تحقق بخشیده باشد.

#### ۶- اراده آزاد و اختیار

یکی از موضوع‌های اصلی و اساسی آثاری از قبیل عدل الهی و برخی از آثار دیگر او، اختیار و اراده آزاد برای انسان است. لایب نیتس به دنبال این است که از نوعی از ضرورت‌گرایی در مابعدالطبیعه و طبیعت اجتناب ورزد، چون این باعث نفی اختیار و ثبوت نوعی جبر برای انسان می‌شود. او سه شرط اصلی برای اختیار برمی‌شمارد:

الف- عقل (Intelligence) Y ب- خودانگیختگی Y  
ج- امکان خاص (contingency)

عقل باعث معرفت متمایز نسبت به متعلق مورد انتخاب انسان می‌شود. در واقع، انسان با عقل خویش موضوع‌های متناقض اعمال را بررسی و یک عمل را بر اعمال دیگر ترجیح می‌دهد. خداوند نیز دارای عقل

مثالی مخلوق یافته شود تا آنجایی که این طبیعت در هوّیات ازلی است و مستقل از اراده انسان وجود دارد؛ زیرا ما باید این را مورد توجه قراردهیم که یک نقص اصیل ذاتی در مخلوق پیش از گناه وجود دارد و مخلوق به دلیل همین نقص در ذات خویش محدود است؛ از این رو نمی‌تواند همه چیز را بداند و همواره در معرض خطاست» (Ibid:200).

اما عبارات دیگری وجود دارند که نشان می‌دهند لایب نیتس فقط به جنبه سلبی شرّ- که راه حلی قدیمی است و خود او به اگوستین منتسب می‌کند- اعتقاد نداشته، بلکه جواب‌های دیگری نیز برای حل مسأله شرّ در فلسفه خود ارائه نموده است؛ از جمله اینکه در قسمت دیگری از عدل الهی این نظریه را بیان می‌کند: «هیچ چیز واقعی نیست که او در مورد آن حکم نکرده باشد و به آن وجود نداده باشد؛ او شرّ را مجاز دانسته است به خاطر این که شرّ در بهترین طرحی که در قلمرو ممکنات موجود است، باید باشد، طرحی که حکمت الهی نمی‌تواند آن را انتخاب نکند و این مفهوم بهترین طرح برای حکمت، قدرت و خیر خدا کفایت می‌کند و با این وجود برای داخل شدن شرّ جایی باز می‌گذارد» (Ibid:335).

بدیهی است که مقصود از شرّی که خداوند مجاز دانسته، نقص ذاتی و ابتدایی هر موجودی است که او با عنوان شرّ مابعدالطبیعی از آن نام می‌برد. دو نوع شرّ دیگر هم او نام می‌برد که با عنوان شرّ طبیعی (رنج) و شرّ اخلاقی (گناه) بیان کرده است. علت وجود این شرور در جهان را لایب نیتس عبارت از این می‌داند که آنها شرط ضروری و درواقع شرکت داشتن در خیر فراگیر جهان است. او خود مثالی که می‌زند، عبارت است: از شباهت نظم موسیقایی با نظام جهان:

می‌داند و همهٔ اینها به این خاطر است که ارادهٔ الهی امکان خاص است و نه ضرورت مطلق.

با توجه به نکات بالا، اصلی‌ترین دلیلی که لایب نیس برای اختیار الهی و انسان می‌آورد، وجود جهان‌های ممکن نامتناهی در علم الهی است؛ او می‌گوید نامتناهی جهان‌های ممکن در علم الهی وجود دارد که تنها یکی از این جهان‌ها شایستگی به وجود آمدن دارند و آن بهترین جهان ممکن است. هیچ ضرورت مطلقی در متعلق علم الهی وجود ندارد، بلکه خداوند براساس اصل شایستگی ممکنات و بهتر بودن آنها، به ایجاد و خلق آنها می‌پردازد. شباهت انسان به خدا باعث می‌شود که انسان نیز به همان معنا دارای اختیار باشد؛ هر چند که راه‌های انتخاب انسان نامتناهی نیست، اما شمار زیادی از راه‌ها وجود دارد که انسان انتخاب می‌کند و بنابراین تابع جبر نیست.

#### نتیجه

چنانکه دیدیم نظرات لایب نیس، فیلسوف دوران جدید با عقاید متکلمان معتزلی در مورد عدل الهی شباهت بسیاری داشت و در هریک از موارد ششگانه که برشمردیم، جز با تفاوت‌های اندک، در موارد دیگر آن عقاید به هم نزدیک بودند. به این ترتیب، باید گفت هم معتزله و هم لایب نیس از اصولی بهره برده‌اند که از نظر عقلی بتواند به اثبات عدل الهی بینجامد. در حسن و قبح عقلی معیار اولیهٔ عقلانیت ارائه شد و در غرض و غایت افعال الهی غایت داشتن خداوند، نفی هر نوع ارادهٔ گزافی، تابعیت افعال او از علم و نفی هر نوع عدم معقولیت اثبات شد. در بطلان ترجیح بلا مرجح و اصل جهت کافی، دلیل ترجیح یک امر بر امر دیگر مشخص می‌شود و در نظام اصلح بهترین شکل ممکن جهان با توجیه

است، اما عقل خداوند چون کامل است معرفت او نیز کامل است و او خیر حقیقی را می‌بیند، اما انسان با معرفت ناقص خود خیر ظاهری و پدیداری را می‌بیند و بنابراین، همواره در معرض خطا و اشتباه است خود انگیختگی نیز یکی از عوامل اصلی اختیار در انسان است. خودانگیختگی عبارت از این است که انسان خود بسنده (Self-sufficient) باشد و اعمالش هرگز تحت تأثیر علل خارجی قرار نگیرد. این عامل را می‌توانیم در مناد یا جوهر فرد که یکی از مهم‌ترین نظریات لایب نیس است، بوضوح مشاهده کنیم. مناد خودانگیخته است و از هیچ چیزی بیرون از خود تأثیر نمی‌پذیرد. بنابراین، از سوی هیچ علت بیرونی مجبور به کاری نمی‌شود، بلکه در خود و براساس حالت درونی خویش است که به سمتی تمایل پیدا می‌کند یا از چیزی رویگردان می‌شود.

لایب نیس شرط امکان خاص را برحسب حذف ضرورت مابعدالطبیعی و منطقی تعریف می‌کند. منظور لایب نیس از این شرط این است که عامل مختار می‌تواند در افعال خود راه‌های مختلفی را انتخاب کند: اراده قدرتی دارد که می‌تواند به گونهٔ دیگری عمل کند، یا عملش را به طور کامل به حالت تعلیق در آورد، زیرا هر دو امکان‌پذیر است (Leomker, 1969:322).

لایب نیس حتی علم پیشین الهی را نیز با اختیار ناسازگار نمی‌داند و معتقد است که درست است که خداوند از ازل می‌دانسته که چه اتفاقی خواهد افتاد، اما این نوعی یقین برای خداست نه ضرورت؛ زیرا اگر خلاف آن هم رخ دهد، محالیتی به وجود نمی‌آید. یقین را او مترادف با ضرورت مشروط



- ۲- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۹۵۵م). *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، مصر: حموده غرابه.
- ۳- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۷ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: حسن حسن زاده آملی.
- ۴- جهانگیری، محسن. (۱۳۹۰). *مجموعه مقالات کلام اسلامی*، مؤسسه انتشارات حکمت.
- ۵- راسل، برتراند. (۱۳۸۲). *شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس*، ترجمه ایرج قانونی، تهران: نشر نی.
- ۶- زهره، احمدعلی. (۲۰۰۴). *الكلام و الفلسفة عند المعتزلة و الخوارج*، سوریه، دمشق: نینوی.
- ۷- سبزواری، حاج ملا هادی. (۱۳۶۱). *شرح المنظومه*، قم: منشورات مصطفوی.
- ۸- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۸۷هـ) (۱۹۵۵م). *الملل و النحل*، چاپ قاهره.
- ۹- قاشا، الاب سهیل. (۲۰۱۰). *المعتزلة ثورة فی الفكر الاسلامی الحر*، لبنان: بیروت.
- ۱۰- غروی اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۸۸). *تحفه الحکیم*، شرح غلامرضا رحمانی، مؤسسه بوستان کتاب.
- ۱۱- لایب نیتس، گ. و. (۱۳۸۱). *گفتار در مابعد الطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات حکمت.
- ۱۲- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *مونا دولوژی*، مقدمه و شرح از بوترو و دیگران، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۱۳- لنا، رابرت. (۱۳۸۴). *فلسفه لایب نیتس*، ترجمه فاطمه مینایی، تهران: انتشارات هرمس.
- ۱۴- مشکور، محمدجواد. (۱۳۶۸). *سیر کلام در فرق اسلام*، تهران: انتشارات شرق.

مسأله شرور اثبات می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت همچنانکه معتزله به حسن و قبح عقلی و ذاتی اعتقاد داشته‌اند و اشیا را دارای مصالح و مفاسد نفس الامری می‌دانسته‌اند، لایب نیتس نیز به حسن و قبح عقلی اعتقاد داشته است. معتزله به اراده و قصد زائد بر ذات خداوند قائل بوده‌اند. لایب نیتس نیز با جدا کردن اراده الهی و امکان خاص دانستن آن از ذات و علم او به نوعی همان راه معتزله را رفته است؛ قاعده ترجیح بلا مرجح نیز با اصل جهت کافی مشابه است؛ هر چند می‌توان گفت استفاده‌ای که لایب نیتس از این قاعده در فلسفه خود می‌کند، بسیار بیشتر از استفاده متکلمان از قاعده ترجیح بلا مرجح (یا ترجیح بلا مرجح) است؛ به گونه‌ای که حذف اصل جهت کافی از فلسفه لایب نیتس به طور کامل آن فلسفه را ویران می‌کند. در خصوص نظام احسن و مسأله شرور نیز موضع هر دو طرف یکسان است، چون خدا باید جهانی را بیافریند که اصلح و اکمل باشد و بنابراین شرور به خودی خود و از آن جهت که شر هستند، فعل خداوند محسوب نمی‌شوند، بلکه شرور در جهت خیرات و در ضمن آن معنا پیدا می‌کنند. اراده آزاد و اختیار از نظر معتزله مطلق است و آنان اهل تفویض بوده‌اند. لایب نیتس اختیار انسان را قبول دارد هر چند به اختیار مطلق قائل نیست، بلکه شرایطی را برای اختیار قائل می‌شود که در صورت مشابهت بین خدا و انسان این شرایط امکان تحقق پیدا می‌کنند و بنابراین اختیار عملی می‌شود.

#### منابع

- ۱- ابراهیمی دینائی، غلامحسین. (۱۳۸۵). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.

۱۵- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *عدل الهی*، قم:

انتشارات صدرا.

16-Jolley.Nicholas. (1995). *The Cambridge Companion to Leibniz*,Cambrige University.

17-Jolley ,Nicholas. (2005). *Lebnize*,Routledge, First published.

18- Leibniz. (1969). *Philosophical Papers and Letters*,translated and edited by Loemker,Leroye.E, Reidel publishing company,second Edition.

19- Leibniz.G.W. (1998). *Theodicy .Essays on the Goodness of God,theFreedom of Man and the Origion of Evil*.translated by E.M.Huggard .Open.Court Chicago and La Sall Illinios.

20- Lebinz.G.w. (1982). *NewEssay On Human Understanding*, Abridged Edition Translated Edited by Peter Remants Jonathan Bennt aphysics, Cambridge University.

21-Merrihew adams.Robert. (1994). *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*,Oxford University Press.

22-Ormsby, Ericl. (1984). *Theodicy in Islamic thought*, Princeton university press.

23-Parkinson.N. (1995). Logic and Philosophy in Leibniz, *The Cambridge Companion to Leibniz*,Edited by Nicholas Jolley, Cambridge University.

الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۱۳۴-۱۲۱

## مقایسه دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی و فخر رازی درباره شفاعت و بررسی و نقد آنها بر اساس روایات

پروین نبیان\* زهرا حمزه زاده\*\*

### چکیده

همه مسلمانان شفاعت پیامبر(ص) را قبول داشته، ولی در مورد نحوه تأثیر آن اختلاف کرده‌اند. قاضی عبد الجبار بر این باور است که دایره شفاعت پیامبر(ص) تنها در ترفیع درجه اهل بهشت است و گناهکاران را مشمول شفاعت نمی‌داند. در مقابل، فخر رازی بر این باور است که شفاعت پیامبر(ص) به این معنی است که مانع ورود مستحقین عذاب به دوزخ می‌شود و آنها که وارد دوزخ شده و مبتلای به عذابند، در پرتو شفاعت پیامبر(ص) از آتش دوزخ خارج و وارد بهشت خواهند شد. عبدالجبار برای اثبات مدّعی خود مبنی بر این که شفاعت ترفیع درجه است، به دلایل عقلی و نقلی تمسک بسته است که البته، عمده دلایل او استناد به آیات قرآن است. عبدالجبار (و معتزله) که به تاویل آیات و ترک ظواهر آیات متهم است، در مسأله شفاعت نیز همین راه را پیموده است. فخر رازی در تفسیر کبیر خود به آن دلایل اشاره کرده‌است و به آنها پاسخ‌هایی متناسب با مشرب کلامی خویش (اشعری) داده و ادعا کرده است که شفاعت از آن همه گناهکاران مسلمان است. بدین ترتیب، موضع تند فخر رازی را باید موضعی افراطی در مقابل موضع تفریطی عبدالجبار به حساب آورد. در این مقاله، ضمن بررسی هر یک از این دو نوع اندیشه کوشش می‌شود با توجه به آیات قرآن و روایات تفسیر کننده آن آیات، اشکالات و ایرادات آن بیان گردد.

### واژه های کلیدی

شفاعت، قاضی عبدالجبار، فخر رازی، ترفیع درجه، اسقاط عذاب.

## مقدمه

شفع در ادبیات و زبان عربی معمولاً به معنای زوج و در برابر فرد به کار می‌رود (عبدالقادر، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۱۱). و در برخی منابع دو معنا برای واژه شفاعت بیان شده است و ظاهراً به معنای دوم آن که با معنای اصطلاحی شفاعت مناسبت بیشتری دارد، کمتر عنایت شده است. این معانی عبارتند از: ۱- دو تا کردن یک شیء با افزودن همانند آن شیء به آن؛ ۲- خواستن از کسی که به فرد دیگری کمک کند. چنانکه ملاحظه می‌شود، در معنای دوم، طلب و درخواست کمک از غیر در لغت شفاعت اخذ شده است. در برخی از کتاب‌ها نیز کلمه تشفع به معنای طلب کردن آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۸: ۱۸۳). راغب اصفهانی می‌گوید: «شفع عبارت است از ضمیمه شدن چیزی به همانند خودش و شفاعت نیز منضم شدن به دیگری (شفیع) است، در حالی که شفیع او را یاری کند و او نیز از شفیع درخواست نماید. بیشتر استعمال شفاعت آنجاست که حرمت مقام بالاتر به کسی که پایین تر است، ضمیمه شود و شفاعت در قیامت نیز از همین موارد است» (راغب، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۶۳).

سبحانی می‌گوید: شفاعت اولیای خدا برای گنهکاران از نظر شیعه این است که عزیزان الهی روی قرب و موقعیتی که در پیشگاه خداوند دارند (البته به اذن خدا و تحت ضوابط خاصی که جنبه کلی دارد، نه فردی)، می‌توانند برای مجرمان و گنهکاران وساطت کنند. به عبارت دیگر، شفاعت همان کمک کردن اولیای خداست با اذن خدا، به افرادی که در عین گنهکار بودن، پیوند معنوی خود با خدا و پیوند روحی خویش را با اولیای خدا قطع نکرده‌اند و این ضابطه پیوسته باید محفوظ باشد. به یک معنی

شفاعت این است که یک موجود مادون که استعداد جهش و پیشرفت دارد، از موجود بالا و به صورت یک امر قانونی، استمداد و مدد می‌طلبد، البته، مددخواه از نظر کمال روحی باید به حدی سقوط نکند که نیروی جهش و تکامل را از دست بدهد و امکان تبدیل او به یک انسان پاک، از میان برود (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۷۲).

از زمان پیامبر گرامی (ص) تا کنون مسلمانان در شفاعت خواستن از شافعان راستین بوده‌است و پیوسته از آنان در حال حیات و ممات درخواست شفاعت می‌کرده‌اند و چنین درخواستی را هیچ یک از دانشمندان اسلامی، با هیچ یک از مبانی و اصول اسلامی مخالف ندانسته‌اند (همان: ۱۷۴).

قاضی عبدالجبار نیز اصل شفاعت را پذیرفته، ولی در تفسیر آن با دیگر علمای اسلام مخالفت ورزیده و معتقد است که شفاعت مربوط به افراد مطیع و نیکوکار است، نه گنهکار و نتیجه شفاعت افزایش درجه و پاداش نیکوکاران است، نه نجات گنهکاران. در این مقاله، در پی پاسخ به این سؤال‌ها هستیم که:

- ۱- چرا قاضی عبدالجبار (و به پیروی او بقیه معتزله) شفاعت را مخصوص مؤمنان مستحق ثواب می‌داند و این دیدگاه بر چه اصولی استوار است؟
- ۲- دلایل عقلی و نقلی عبدالجبار در اثبات شفاعت چیست؟
- ۳- فخر رازی در نقد دلایل او چه پاسخ‌هایی داده است؟
- ۴- دلایل فخر رازی در اثبات شفاعت چیست؟
- ۵- اشکالات دیدگاه فخر رازی چیست؟

### دیدگاه قاضی عبدالجبار پیرامون شفاعت

عبدالجبار نظر معتزله پیرامون شفاعت را در کتاب شرح الاصول الخمسه آورده است. به گفته وی در میان امت خلافتی نیست که پیامبر(ص) برای امت شفاعت می‌کنند، ولی اختلاف در این است که برای چه کسانی شفاعت می‌کنند. قاضی عبدالجبار آن را مخصوص مؤمنانی می‌داند که توبه کرده‌اند. او می‌گوید، شفاعت به معنی درخواست لطف و تفضل برای دیگری یا درخواست رفع و زیان و آسیب از اوست و در حق مرتکب کبیره‌ای که توبه نکرده باشد، هیچ شفاعتی سبب آمرزش نمی‌شود. به گفته وی، پیغمبر(ص) برای امت شفاعت می‌کند، ولی هرگز از مرتکب کبیره شفاعت نخواهد کرد؛ چه این عمل از کرامت او می‌کاهد، زیرا بنابر اصل حسن و قبح عقلی پاداش دادن به کسی که شایسته آن نیست، قبیح است. قاضی عبدالجبار از قول مرجئه حدیثی را نقل می‌کند مبنی بر اینکه حضرت محمد(ص) فرموده است: شفاعت من برای مرتکبان گناهان بزرگ امت است. عبدالجبار می‌گوید که حتی اگر این حدیث صحیح باشد، تنها به حالت خاصی ارتباط پیدا می‌کند، نه به همه گناهکاران امت و آن حالت خاص مربوط به گناهکاری است که توبه کرده باشد، مرجئه در جواب می‌گویند: اگر توبه کرده باشد پس فایده شفاعت چیست؟ عبدالجبار می‌گوید که آن شخص با گناه کردن همه پاداش‌هایی را که مستحق آنها بوده، از دست داده است و فایده شفاعت این است که همه پاداش‌هایی که در برابر کارهای نیک شایستگی دریافت آنها را داشته، به او باز پس داده خواهد شد (عبدالجبار، ۱۴۰۸ق: ۶۹۱).

عبدالجبار ضمن بیان نظر ابوالهذیل مبنی بر این که شفاعت مخصوص مرتکبان گناهان صغیره است، این نظر را هم رد می‌کند و می‌گوید که طاعت‌ها گناهان کوچک را پاک می‌کند و این گونه گناهان نیازی به شفاعت ندارد (همان: ۶۳۲).

این دیدگاه یعنی اختصاص شفاعت به مؤمنان غیر فاسق بر چند اصل استوار است:

۱- مؤمن با انجام دادن گناه کبیره از دایره ایمان خارج و فاسق می‌شود. قاضی عبدالجبار می‌گوید: مؤمن در اصطلاح قرآن، کسی است که شایسته مدح و تعظیم باشد؛ همچنانکه لفظ مسلم این گونه است و ناگفته پیداست که مرتکب کبیره شایسته هیچ نوع ستایش و بزرگداشت نیست (همان: ۷۰۳).

شایان ذکر است که در اواخر نیمه نخست قرن اول در مورد مرتکب گناه کبیره سه نظریه مطرح شد: الف- مرتکب کبیره کافر است.

ب- مرتکب کبیره مؤمن فاسق است.

ج- مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه در مقامی میان این دو است.

نظریه نخست را خوارج برگزیدند؛ زیرا عمل را جزء ایمان می‌دانند و هر کس واجبی را ترک کند و حرامی را مرتکب گردد، از جرگه مؤمنان بیرون رفته، در شمار کافران قرار می‌گیرد.

نظریه دوم، نظر معروف میان فقها، محدثان و متکلمان فرق اسلامی است که ارتکاب گناه کبیره را مایه خروج از ایمان ندانسته، مرتکب آن را مؤمن فاسق می‌خوانند.

نظریه سوم از معتزله است؛ آنان می‌گویند، چنین فردی نه مؤمن است و نه کافر، بلکه در حد وسطی

قرار می‌گیرد و از آن به منزله بین‌المنزلتین تعبیر می‌کنند.

با توجه به این اصل، عبدالجبار بیان می‌کند که مرتکب کبیره فاسق است و لفظ مؤمن بر او اطلاق نمی‌گردد و در نتیجه مشمول شفاعت نیز نمی‌شود.

شیخ مفید در این خصوص بیان می‌دارد: امامیه و اشاعره معتقدند که جاودانگی در آتش از ویژگی‌های کافران است و گنهکاران مسلمان جز در موارد انگشت شمار پس از مدتی از آتش خارج شده، روانه بهشت می‌شوند، درحالی که معتزله جاودانگی در آتش را گسترش داده و میان کافر و مسلمان مرتکب کبیره که موفق به توبه نشده فرقی قائل نشده‌اند و معتقدند که فاسق هر چند مسلمان باشد، از کسانی است که خدا و پیامبر(ص) را نافرمانی کرده است و به حکم آیه: (وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَ لَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ) باید در آتش مغلل باشد (مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۴).

۲ - خداوند به این افراد وعید (وعده عقاب) داده است و آنان که بدون توبه از دنیا رفته‌اند، باید به جزای اعمال خود برسند، زیرا تخلف از وعید برای خداوند جایز نیست و اگر تخلف کند، دروغ گفته است. (عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۱۲۵).

سبحانی می‌گوید: معتزله عمل به وعید را امری الزامی تلقی کرده‌اند و به دنبال این لغزش، لغزش‌های دیگری آغاز شد، از جمله: ۱- ممنوعیت عفو از گناهان؛ ۲- جاودانگی گنهکار در آتش؛ ۳- تعلق شفاعت به تائبان نه به گناهکاران (سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۴: ۱۸۵).

#### دلایل قاضی عبدالجبار در تفسیر شفاعت

قاضی عبدالجبار برای اثبات مدعای خود مبنی بر این که شفاعت از آن مؤمنان با عمل است، نه از آن مرتکبان کبائر، به دلایل نقلی و عقلی تمسک جسته است.

#### الف) دلایل عقلی

۱) عمده دلیل عقلی او در این باب، قبیح بودن عقلی تخلف وعید خلود در جهنم به مرتکب کبیره است. او در این ارتباط می‌گوید: شفاعت کردن کسانی که در حال فسق و پیش از آن که توبه کنند، از دنیا رفته‌اند، مانند شفاعت کردن کسی است که فرزند کسی را کشته و در کمین است که دیگری را نیز بکشد. اگر شفاعت درباره چنین انسانی قبیح است، درباره انسانی که به خاطر مرگ نمی‌تواند به عصیان خود ادامه بدهد نیز قبیح است (عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۶۸۹).

اما پاسخی که به این دلیل می‌توان داد این است که:

قاضی از یک مثال به جای استدلال استفاده نموده است که نوعی تمثیل و حداکثر استدلالی خطابی است، زیرا مثال او از جنبه‌های عاطفی انسان‌ها استفاده کرده است و گویی ایشان از طریق تحریک عواطف می‌خواهد طرف مقابل خود را قانع کند؛ خواه استدلال او صحیح باشد یا نباشد، او از نکته خاصی در مورد شفاعت غفلت کرده است و آن این که، شفاعتی که قرآن از آن خبر می‌دهد، کاملاً محدود و مشروط است و شرط مهم آن قطع نشدن رابطه ایمانی گنهکار با خدا و اولیای او و پیوند روحی او با شفیع است. در چنین شرایطی مشمول شفاعت شافعان می‌گردد، ولی اگر پیوند خود را با خدا و شفیع قطع کرده باشد، قطعاً از شفاعت محروم خواهد بود.

دلایل معتزلیان و از جمله دلایل عبدالجبار به دلایلی استناد کرده‌اند که توسط معتزلیان و عبدالجبار رد شده است، از جمله این که:

۱- انسان مؤمن مستغنی از شفاعت است؛ لذا شفاعت لغو است. فلسفه وجودی شفاعت این است که کسی که به جهنم می‌رود را نجات دهد. اگر مخصوص مؤمنان باشد، شفاعت فایده‌ای ندارد (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۴۷۲).

قاضی عبدالجبار در پاسخ بیان می‌کند: شفاعت برای مؤمنان هم در دنیا و هم در آخرت بیشترین فایده را دارد. در دنیا ترغیب و تشویق به نیکی است و فضلی است که در دنیا انسان را به خوبی‌ها دعوت می‌کند و در آخرت نیز فایده دارد، درست است که مؤمن به بهشت می‌رود، ولی درجات بهشت متفاوت است (عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۶۹۱).

۲- اساساً شفاعت برای رفع نقص و کمک برای اسقاط ضرر است. کمک را کسی می‌گیرد که عیب و نقص دارد. برای همین، شفاعت اعم از مؤمن و کافر و اعم از گناه و اطاعت است (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۶۹۱).

به تعبیر راغب، هنگامی که کسی به غیر خود منضم شده و او را کمک می‌کند شفع یا شفیع او می‌شود (راغب، ۱۳۷۳: ۲۶۳).

قاضی عبدالجبار با اشاره به این معنای لغوی می‌گوید، شفع در لغت به معنی جفت است در برابر وتر، یعنی ضمیمه کردن و معنا ندارد شخص نبی اکرم (ص) خودش یا لطفش را ضمیمه گناه کند و معقول نیست که ایشان از گناهکار شفاعت کنند (عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۶۸۹).

سبحانی می‌گوید: مثالی که عبدالجبار می‌زند، می‌تواند بیانگر حال گنهکاری باشد که تمام پل‌های پشت سر خود را خراب و هر نوع شایستگی را از خود سلب کرده است. قبح شفاعت در این مورد گواه بر قبح آن در دیگر موارد نخواهد بود. در واقع، در مورد شخصی که فرزند کسی را کشته، عفو و بخشش از جانب پدر مقتول در شرایطی نیکو و پسندیده است، اما اگر همین شخص در صدد کشتن پدر و دیگران است و روح طغیانگر و معصیت‌کار پیدا کرده باشد، عفو و بخشش در مورد او درست نخواهد بود، زیرا باعث تزییع حقوق دیگران و هرج و مرج در جامعه می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۰، ج ۴: ۱۸۷).

۲- دلیل دیگری که قاضی عبدالجبار در این زمینه به آن استناد می‌کند، این است که عقلاً شفاعت فضل و عنایت الهی است به انسان‌هایی که از او اطاعت کرده‌اند؛ یعنی نوعی تفضل است و تفضل الهی تنها شامل مؤمنان می‌گردد (عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۶۸۹).

در پاسخ باید گفت: با توجه به این که شفاعت مورد قبول شیعه - همچنانکه بیان شد - دارای شرط مهم حفظ پیوند روحی با شفیع است و حفظ این پیوند روحی بزرگترین طاعت حق است، می‌توان گفت: چنین گناهکاری که نه از روی علم و عمد، بلکه از روی غفلت و یا ضعف مرتکب گناه کبیره‌ای گشته است، شایستگی شمول تفضل الهی را واجد می‌شود.

دلایل مخالفان و پاسخ‌های قاضی عبدالجبار در رد آنها:

اما کسانی که شفاعت را اعم از طاعت و عصیان یا جلب منفعت و دفع مضرت معنا کرده‌اند، در مقابل

## ب) دلایل نقلی قاضی عبدالجبار و ردّ فخر رازی بر آنها:

همان‌طور که گفته شد، معتزله و از جمله عبدالجبار نمی‌پذیرند که تاثیر شفاعت در اسقاط عقاب باشد و شبهاتی بر این مسأله وارد کرده‌اند و بیشتر دلایل خود را به آیات قرآن و تفسیر خاصی که خود از آن دارند استناد داده‌اند، فخر رازی نیز به شبهات آنان پاسخ داده است؛ از جمله اینکه:

۱- خداوند می‌فرماید: «وَأَتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره / ۴۸).

«و بترسید از روزی که کسی برای کسی در چیزی سودمند نباشد و شفاعتی از او پذیرفته نشود و هیچ عوضی هم از او پذیرفته نیاید و به ایشان یاری هم نشود».

قاضی عبدالجبار به اطلاق آیه برای شامل شدن فاسق (مؤمن مرتکب کبیره) استدلال می‌کند و می‌گوید: آیه دلالت بر این دارد که مستحق عذاب را پیامبر(ص) شفاعت نمی‌کند و او را یاری نمی‌کند، زیرا تخصیصی در آن نیست، پس نمی‌توان آن را صرفاً به کافران اختصاص داد (عبدالجبار، ۱۲۸۶ ق: ۱ : ۹۰-۹۱).

فخر رازی در پاسخ به این دلیل بیان می‌کند که عبدالجبار و معتزلیان معتقدند که آیه فوق از سه جهت دلالت بر نفی شفاعت در اسقاط کیفر می‌کند:

الف- اگر شفاعت در اسقاط عذاب مؤثر باشد، البته، نفسی از نفس دیگر نیابت می‌توانست بکند، در حالی که خداوند آن را نفی کرده و فرموده است: «لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ»؛ یعنی اگر شفاعت در اسقاط کیفر از صاحبان کبیره مؤثر باشد، شفیع با شفاعتش به

کار دیگران خواهد آمد و به حال آنان نافع خواهد بود، در حالی که آیه آن را انکار می‌کند. بنابراین، شفاعت به معنای اسقاط کیفر نیست، بلکه فقط به معنای ترفیع درجه است.

ب- شفاعت در آیه به صورت نکره آمده و نکره در سیاق نفی، مفید عموم است. بدین صورت، معنی آیه انواع شفاعت را خواه به معنای ترفیع درجه و خواه اسقاط کیفر نفی نموده است.

ج- عبارت «وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» می‌گوید: برای ایشان یاریگری نخواهد بود. چنانکه حضرت محمد(ص) شفیع گناهکاران باشد، به معنای یاری رساندن به آنان است و این آن چیزی است که قرآن نفی کرده، پس شفاعت پیامبر(ص) برای اصحاب کبائر مؤثر نخواهد بود.

فخر رازی در پاسخ به ادعای قاضی عبدالجبار در خصوص آیه مورد نظر بیان می‌کند که از دو جهت می‌توان به این استدلال پاسخ داد:

الف- آیه با توجه به آیات قبل در باره قوم یهود است و شفاعت مورد نظر آنها را نفی می‌کند، زیرا یهود معتقد بودند که فرزندان پیامبرند و هر گناهی انجام دهند، پیامبر آنان را شفاعت می‌کند.

ب- ظاهر آیه تمام شفاعت‌ها را نفی می‌کند و حال آن که شما تاثیر آن را در طلب زیادت منافع برای اهل طاعت تخصیص می‌دهید. چه اشکال دارد که ما نیز تاثیر آن را نسبت به صاحب کبیره تخصیص دهیم، زیرا ترجیحی بین این دو نیست (رازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۵۶).

۲- خداوند می‌فرماید: «مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ مُطَاعٍ» (غافر / ۱۸) «برای ستمکاران دوستی



وجود ندارد و شفاعت کننده‌ای که شفاعتش پذیرفته شود».

قاضی عبدالجبار با استناد به این آیه استدلال می‌کند که آیه وجود شفیع برای ظالم را نفی کرده است و صاحب کبیره، فاسق ظالم است، زیرا به خود ظلم کرده است. لذا طبق آیه مشمول شفاعت نبی(ص) نمی‌گردد، زیرا شفاعت جز برای مؤمنان نیست و آن هم برای تحصیل تفضّل و ترفیع درجه است (عبدالجبار، ۱۲۸۶، ج ۲: ۶).

فخر رازی پاسخی که به استدلال قاضی عبدالجبار داده، این است که این آیه به استناد آیه (۳۵ غافر) «الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ...» درباره شخص کافر نازل شده است و مسلمین بر نفی شفاعت برای کافران اتفاق نظر دارند. علاوه بر این، آیه شفیع بطاع را نفی کرده است؛ یعنی شفיעی که اطاعتش بر خداوند واجب باشد و اما شفیع مجاب؛ یعنی شفיעی که خداوند از سر لطف و محبت شفاعت او را می‌پذیرد و در حقیقت، در حوزه اراده و اذن الهی است، نفی نشده است (رازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۵۶).

۳ - خداوند می‌فرماید: «وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ» (بقره/۲۷۰) «المان هیچ گونه یاری و کمکی ندارند». قاضی عبدالجبار می‌گوید: اگر پیامبر(ص) فاسقان را شفاعت کند، به واسطه شفاعتش ناصر خواهد بود که با ظاهر آیه در تضاد است (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۴۶۹).

فخر رازی در پاسخ به ادعای قاضی عبدالجبار بیان می‌کند همان‌طور که خداوند در آیه (۴۸ بقره) بین شفیع و ناصر تفاوت گذاشته، در عرف نیز بین این دو تفاوت است بنابراین، نفی ناصر مستلزم نفی شفیع نیست (رازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۵۷).

۴ - خداوند می‌فرماید: «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى» (انبیا آیه ۲۸) «فرشتگان هرگز برای کسی شفاعت نمی‌کنند مگر این که بدانند خداوند از او خشنود است».

عبدالجبار می‌گوید: خداوند می‌فرماید: ملائکه کسی را شفاعت نمی‌کنند، مگر کسانی که مورد رضای الهی باشند و فاسق به خاطر فسقش مورد رضای الهی نیست. بنابراین، شفاعت ملائکه و به تبع، پیامبران در حق فاسق سودی ندارد، زیرا بین شفاعت ملائکه و پیامبران تفاوتی نیست (عبدالجبار، ۱۲۸۶، ج ۲: ۴۶۹).

فخر رازی در پاسخ به این ادعای عبدالجبار پیرامون آیه مورد نظر بیان می‌کند که در این آیه رضایت مربوط به اصل اعتقاد به توحید است؛ در مقابل اعتقاد به کفر و شرک که اصلاً مورد رضایت خداوند قرار نمی‌گیرد و فاسق هم هر چند به خاطر فسقش مورد رضای الهی نیست، اما از جهت ایمان مورد رضای الهی است. بنابراین، شفاعت شامل حال او می‌شود (رازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۶۰).

در ارتباط با این آیه امام صادق(ع) در رساله‌ای که برای اصحاب خود نوشتند، می‌فرماید: بدانید که هیچ‌کس برای شما سود ندارد، نه فرشته مقرب نزد خدا و نه پیامبر مرسل او و نه افراد دیگر، پس هر کسی دوست دارد که شفاعت کنندگان بر او سودمند باشد پس از خدا بخواهد که از او راضی باشد (بحارالانوار، ۱۴۰۳، ج ۸: ۵۶).

از امام هشتم(ع) پرسیدند که معنای این آیه «لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى» (الانبیاء/ ۲۸) چیست؟

هم نیست، زیرا اگر خبر متواتر بود، اختلافی نبود (عبدالجبار، ۱۲۸۶، ج ۱: ۳۵۲).

فخر رازی در پاسخ به این استدلال بیان می‌کند که بهتر است استنادها در این آیات را به شفیع برگردانیم. در آن صورت معنی آیات این می‌شود که، آن کسانی می‌توانند شفاعت کنند که خداوند به آنان اذن داده باشد (رازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۵۸).

۶ - خداوند می‌فرماید: «أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ» (زمر / ۱۹) «آیا کسی که وعده عذاب خدا بر او محقق و حتمی است، تو می‌توانی از آن آتش برهانی؟»

قاضی عبدالجبار می‌گوید: فاسق (مرتکب کبیره) یکی از کسانی است که عذاب بر آنها حتمی شده است، لذا پیامبر اکرم (ص) نمی‌تواند او را به وسیله شفاعت از آتش خارج کند (عبدالجبار، ۱۲۸۶، ج ۲: ۳۹۲).

فخر رازی در پاسخ به این استدلال بیان می‌کند که حتمیت عذاب صرفاً از آن کفار و مشرکان باشد و دلالت بر این نمی‌کند که حتمیت عذاب برای مؤمنان باشد؛ گرچه مرتکب کبیره هم شده باشند.

قاضی علاوه بر این آیات به آیات حج/۷۱، هود/۲۰، آل عمران/۱۹۲، نساء/۱۲۳، بقره/۲۵۴ و مدثر/۴۸ نیز استناد کرده است.

فخر رازی در تفسیر کبیر و در کتاب/ربعین به شبهات معتزله پاسخ می‌دهد و پس از بیان آنها اظهار می‌دارد که پاسخ تمام شبهات یکسان است و آن اینکه دلایل شما شفاعت را در مورد همه اشخاص و در همه زمان‌ها نفی می‌کند، چون اگر چنین نباشد، پس نزاعی بین ما و شما نیست و دلایل ما اثبات شفاعت را در حق بعضی از اشخاص و بعضی از

فرمودند: معنایش این است شفاعت نمی‌کنند جز برای کسی که دین او مورد رضایت و پسند خدا باشد. (صدوق، ۱۳۸۹: ۵).

پس از این احادیث به دست می‌آید که مشرک و کافر، دین مورد پسند خدا را ندارند و مورد شفاعت واقع نمی‌شوند و باید توجه داشت که کفر شامل کفر و دشمنی با رسول اکرم (ص) و اهل بیت او نیز می‌گردد که مورد رضایت خدا نیست و انسان را از شفاعت محروم می‌کند.

۵- خداوند می‌فرماید:

الف) «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ» (یونس / ۳) «به تدبیر کار جهان پرداخت؛ هیچ شفاعت کننده‌ای جز به اذن او وجود ندارد».

ب) «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره/۲۵۵) «بدون اجازه او کسی حق شفاعت ندارد».

ج) «لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» (نبا / ۳۸) «سخن نگویند، مگر کسی که خدای بخشاینده او را اذن و فرمان دهد و او سخن راست گوید».

قاضی عبدالجبار در خصوص آیات مورد نظر می‌گوید: این آیات شفاعت را نسبت به کسانی که خداوند درباره آنان اذن نداده‌اند، مردود شمرده است و پیداست که خداوند درباره کسانی که مرتکب کبیره شده‌اند، اذن شفاعت نداده است، زیرا چنین اذنی به لحاظ عقلی و نقلی اثبات نشده است، اما عقلی نیست، چون در این گونه مسائل جایی برای اظهار نظر عقل نیست. نقلی نیز نیست، زیرا نقل یا متواتر است یا واحد. نقل واحد یقین آور و قابل اعتماد نیست و در مسائل علمی جایگاهی ندارد. خبر متواتر

شفاعت محمد به طریق اولی محقق می‌شود (رازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۵۹).

۲- خداوند می‌فرماید: «لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا» (مریم / ۸۷).

«آنها هرگز مالک شفاعت در آنجا نیستند؛ فقط کسانی شفاعت می‌شوند که در نزد خداوند عهدی و پیمانی دارند».

فخر رازی می‌گوید: این آیه به استناد ذیل آیه دلالت می‌کند بر حصول شفاعت در حق اصحاب کبائر، زیرا تقریر آیه چنین است: می‌فرماید: شفاعت نمی‌شود، مگر کسی که در نزد خداوند صاحب عهد و پیمانی باشد و صاحب کبیره در صورت اعتقادش به اسلام و وحدانیت خدا در نزد خدا صاحب عهد است (همان: ۵۹).

اما طبق احادیث اهل سنت و شیعه این عهد و پیمان منحصر به اسلام و اعتقاد ذهنی و زبانی به توحید نیست، بلکه فرد علاوه بر اعتقاد به خدا باید پیوند روحی خود را با محبوبان درگاه حق؛ یعنی پیامبر گرامی‌اش (ص) و با اهل بیت ایشان (ع) حفظ کرده باشد تا مشمول شفاعت گردد.

از جمله این احادیث:

ابن عباس نقل می‌کند که پیامبر فرمودند: «هر کس دوست دارد زندگی کند، مانند زندگی کردن من و بمیرد مانند مردن من و در بهشت زندگی کند، پس علی را به عنوان سرپرست بعد از من بپذیرد و همچنین، جانشینانش را بپذیرد و به امامان بعد از من اقتدا کند، که آنان عترت من هستند، از سرشت من خلق شده‌اند و فهم و علم را خداوند به آن داده است و وای بر حال کسانی از امت من که فضل و مقام آنان

اوقات ساقط می‌کند. پس دلایل نفی شفاعت عام است و دلایل ثبوت شفاعت خاص است و خاص بر عام مقدم است. بنابراین، دلایل ما برتر است (رازی، ۱۴۱۰: ۲۵۰).

البته شایان ذکر است که به نظر می‌رسد فخر رازی در بعضی از موارد در تفسیر آیات برداشت‌های شخصی خود را بیان کرده است که در جای خود به نقد دلایل او نیز خواهیم پرداخت.

### دلایل فخر رازی برای اثبات شفاعت

فخر رازی برای اثبات شفاعت در دیدگاه خود به آیاتی از قرآن و روایاتی تمسک می‌جوید؛ همچنانکه بعضی از طرفداران دیگر شفاعت نیز همین گونه استدلال می‌کنند.

۱- خداوند می‌فرماید: «إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (مائده / ۱۱۸).

«اگر آنها را مجازات کنی، بندگان تو هستند و اگر آنها را ببخشی، توانا و حکیم هستی».

فخر رازی با استناد به این آیه می‌گوید: این استغفار از پنج حالت بیرون نیست: یا در حق شخص کافر است یا مسلمان مطیع، یا مؤمن صاحب صغیره یا مؤمن صاحب کبیره بعد از توبه، یا مؤمن صاحب کبیره قبل از توبه، اما در حق کافر نیست، زیرا می‌فرماید: «إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ» در حالی که به اتفاق متفکران اسلامی کافر مورد مغفرت قرار نمی‌گیرد، اما در مورد مسلمان مطیع، صاحب صغیره و صاحب کبیره بعد از توبه حتی به اعتقاد معتزلیان نیز عقل عذاب آنان را جایز نمی‌داند. بنابراین، تنها وجه پنجم باقی می‌ماند و مصداق آیه مرتکب کبیره‌ای است که توبه نکرده باشد و چنانکه شفاعت عیسی محقق شود

را منکر شود؛ شفاعت من شامل آنان نخواهد شد» (ابونعیم، ۱۳۵۷ق، ج ۱: ۸۸).

در حدیثی دیگر آمده است که پیامبر فرمودند: «اگر کسی مسلمان است و ویژگی‌های علی بن ابی طالب و فرزندان او را باور نمی‌کند وای بر او! چنین کسی در آخرت هرگز طعم شفاعت مرا نخواهد چشید» (همان: ۸۴).

ابوبصیر از حضرت صادق(ع) درباره این سخن خداوند که آنان مالک شفاعت نیستند، مگر کسی که نزد آن مهربان عهد و پیمانی دارد (مریم ۸۷) فرمودند: مگر کسی که با ولایت امیر مؤمنان (ع) و امامان پس از او به خداوند نزدیک شود و این همان عهد و پیمان نزد خداوند است (کلینی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۵۵). در حدیثی دیگر در مورد ولایت امیر مؤمنان آورده شده:

فضل یسار از حضرت باقر(ع) روایت کرده که فرمودند: همانا خداوند عزتمند میان خود و آفریدگانش علی(ع) را برای پیشوایی منصوب کرد. پس هر کس او را بشناسد، مؤمن است و هر کس انکارش کند، کافر و هر کس به او جاهل باشد، گمراه است و آن که به همراه او دیگری را منصوب کند، مشرک و هر کس با ولایت او آید، به بهشت درآید (همان: ۳۶۹).

پس این گونه نیست که در روز قیامت شافعان راستین یزیدها و حجاج‌ها را شفاعت کنند و همه آنان از نورانیت شافعان بهره مند گردند و در کانون وجود آنها جهشی به سوی کمال پیدا شود، بلکه شفاعت شافعان واقعی از آن کسانی است که در وجود آنان نقطه قوت و کمالی پیدا می‌شود، نه کسانی

که هیچ نقطه قوت و کمالی ندارند و هرگز نورانیت شافعان وجود تاریک آنان را روشن نخواهد کرد.

به عبارت دیگر، این درست است که شفاعت آن بزرگان تمامی مؤمنان را شامل می‌شود، اما مؤمن کسی نیست که تنها یک اعتقاد ذهنی مبهم به حق تعالی و رسول اکرم(ص) و نهایتاً ظواهر قرآن داشته باشد، بلکه مؤمن حقیقی کسیست که رشته محبت و ولایت محبوبان درگاه الهی و به طور خاص امام زمان خویش را به گردن داشته باشد و مسلم است که چنین انسانی که پیوند محبت با آن بزرگان در دل دارد، اگر هم به غفلت یا ضعف اراده مرتکب گناه شود، هرگز با جسارت و قساوت گناه نمی‌کند و بنابراین، شایستگی مورد شفاعت قرار گرفتن را از دست نخواهد داد.

در این خصوص، جعفر الکناسی از امام صادق(ع) روایتی بیان می‌کند که: از امام جعفر صادق(ع) پرسیدم: کمترین چیزی که عبد به وسیله آن در دایره ایمان قرار می‌گیرد، چیست؟ امام فرمودند: شهادت بدهد به این که جز خدا معبودی نیست و محمد(ص) بنده و رسول اوست و به اطاعت اقرار کند و امام زمان خود را بشناسد. هنگامی که این کار را کرد پس او مؤمن است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۱۶).

۳- خداوند می‌فرماید: «وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ» (محمد/۱۹).

«برای گناه خود و مردان و زنان مؤمن طلب مغفرت کن»

فخر رازی می‌گوید: آیه دلالت دارد بر این که خداوند به حضرت محمد(ص) امر کرد که برای مؤمنین و مؤمنات استغفار کند به استناد آیه سوم بقره (الذین

این بیان فخر رازی قابل نقد است، او می‌گوید: چون در آیه ذکری از توبه نشده، دلالت دارد که پیامبر(ص) هرگاه برای عاصیان و ظالمان بخشایش طلب کند، خداوند بر ایشان می‌بخشاید، بنابراین، طلب شفاعت پیامبر(ص) در حق صاحب کبیره - چه در دنیا و چه در آخرت - پذیرفته می‌شود، در صورتی که در آیه (فاستغفروالله) اشاره به توبه و استغفار دارد. در واقع، آیه بیان می‌کند که دعای پیامبر(ص) در پذیرش توبه و مغفرت آنان موثر می‌گردد و علت پذیرفته شدن دعای ایشان همان قرب معنوی ایشان به درگاه الهی و شایستگی آنان است که در هر دو جهان محفوظ است؛ یعنی همان طور که دعای پیامبران در این جهان مایه آمرزش گناه است، خداوند طبق این آیه وعده قطعی داده است که اگر آنان در حق افراد ستمکار (که البته پشیمان شده اند) دعا کنند، خداوند را توبه پذیر و رحمان می‌یابند. قطعاً دعای آنان (به عبارت دیگر شفاعت) در سرای دیگر نیز چنین اثری خواهد داشت.

۶- «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» (غافر/۷).

«فرشتگانی که حاملان عرشند و آنها که گردا گرد عرش هستند و تسبیح و حمد خدا را می‌گویند و به او ایمان دارند و برای مؤمنان طلب آمرزش می‌کنند». فخر رازی می‌گوید: صاحب کبیره مؤمن است، بنابراین، جزو کسانی است که ملائکه برای آنان استغفار می‌کنند و استغفار ملائکه همان شفاعت است و چون موضوع در حق ملائکه ثابت شد، در حق پیامبر اکرم(ص) نیز ثابت است و تفاوتی نیست (همان: ۶۲).

يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ... صاحب کبیره مؤمن است، لذا باید پیامبر(ص) برای صاحب کبیره نیز استغفار نماید و بر خداوند است که آنان را مورد بخشایش قرار دهد و اگر خداوند خواسته او را نپذیرد، او را آزار داده است (رازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۶۱).

۴- «وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِنْهَا أَوْ رُدُّوْهَا» (نساء/ ۸۶).

«هرگاه به شما سلام و تحیتی گفته شد پس شما آن را با سلام و تحیتی بهتر از آن یا حداقل همانند پاسخ دهید!»

فخر رازی می‌گوید: خداوند در این آیه به مردم امر کرده که هرگاه کسی به شما درودی فرستاد، یا آن را به خود او برگردانید یا با بهتر آن را عوض دهید و بر ما امر کرده است که بر محمد(ص) صلوات بفرستیم (احزاب آیه ۵۶)، بنابراین، پیامبر(ص) برای تمام مسلمانانی که طلب رحمت خواهند کرد چون دعای او مستجاب است، طلب مغفرت او پذیرفته می‌شود و این همان شفاعت است (همان: ۶۱).

۵- «وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ...» (نساء/ ۶۴).

«اگر آنها هنگامی که به خودشان ستم کردند، پیش تو می‌آمدند و از خداوند آمرزش می‌خواستند و پیامبر(ص) برای آنها آمرزش می‌خواست، قطعاً خداوند را توبه پذیر و مهربان می‌یافتند»

فخر رازی می‌گوید: در این آیه ذکری از توبه نشده و دلالت دارد بر اینکه هرگاه پیامبر(ص) از خداوند برای مؤمنی طلب مغفرت نماید، خداوند اجابت کرده، بنابراین طلب شفاعت پیامبر(ص) در حق صاحب کبیره - چه در دنیا و چه در آخرت - پذیرفته می‌شود (همان: ۶۱).

۷- مسلمانان بر شفاعت پیامبر(ص) اتفاق نظر دارند و تأثیر شفاعت یا در ترفیع درجه است یا در اسقاط کیفر صاحب کبیره. اولی باطل است، زیرا اگر چنین باشد، به هنگامی که ما بر محمد(ص) صلوات می‌فرستیم و از خداوند برای او طلب افزایش فضل می‌کنیم، پس شفیعان رسول خدا(ص) خواهیم بود و چون این قسم باطل است، قسم دوم ثابت و مقرر می‌گردد؛ یعنی تأثیر شفاعت در اسقاط کیفر خواهد بود.

شاید اعتراض شود که رتبه شفیع باید از مشفوع له بالاتر باشد؛ حال آنکه رتبه ما پایین‌تر است. لذا ما شفیع واقع نمی‌شویم، اما در پاسخ به این اعتراض باید گفت شفیع مأخوذ از شفع است که در آن رتبه معتبر نیست (همان: ۶۱).

در اینجا فخر رازی چون معتقد است که ما نمی‌توانیم شفیع حضرت باشیم، پس شفاعت برای ترفیع درجه را رد می‌کند. این سخن فخر رازی با آنچه در کتاب /ربعین در بحث شفاعت گفته است، سازگار نیست. وی در آنجا پذیرفته است که شفاعت در ارتفاع درجه هم امکان‌پذیر است، ولی در این جا رد کرده است (رازی، ۲۴۵: ۱۴۱۰).

۸- اخباری هست که بر حصول شفاعت برای اهل کبیره دلالت دارد؛ از جمله اینکه: پیامبر(ص) می‌فرمایند: «شفاعتی لاهل الكبائر من امتی» (الترمذی، ۱۴۰۲، ج ۴: ۳۲۹).

قاضی عبدالجبار به استدلال با این حدیث اعتراض کرده است که خبر واحد مفید یقین نیست و از طرف دیگر صاحب کبیره تنها به صاحب گناه کبیره اطلاق نمی‌شود بلکه ممکن است منظور، صاحبان طاعت کبیره باشد (عبدالجبار، ۱۴۰۸: ۷۶۹).

فخر رازی در پاسخ می‌گوید: درست است که این حدیث خبر واحد است، ولی تعلق شفاعت به اصحاب کبیره تنها مضمون این خبر واحد نیست و احادیث دیگری نیز در این زمینه وارد شده است که اصل موضوع را اثبات می‌کند؛ هر چند خبرها همه واحدند. از طرف دیگر، الكبائر با الف و لام مفید عموم است. پس این خبر شفاعت را هم برای صاحبان طاعت کبیره و هم برای مرتکبان گناه کبیره اثبات می‌کند (فخر رازی، ۱۳۷۱، ج ۳: ۶۳).

علاوه بر این، احادیث دیگری نیز در باب شفاعت وارد شده که تمام این تأویلات ناروا را ساقط می‌کند (همان: ۶۳-۶۵).

این نظر فخر مورد نقد است، زیرا (ال) می‌تواند (ال) معرفه باشد، پس دیگر مفید عموم نیست (الهاشمی، ۱۳۶۸: ۱۳۲).

اما در کنار احادیثی که شفاعت برای مرتکب کبیره را اثبات می‌کند، حدیثی دیگر از امام صادق(ع) روایت شده که از ایشان پرسیدند: «آیا مؤمن شفاعت می‌کند؟ فرمودند: آری، سپس یکی از اهل تسنن از آن حضرت پرسید: آیا شخص مؤمن نیازی به شفاعت رسول گرامی(ص) دارد؟

آن حضرت فرمود: آری، زیرا مؤمنان هم گناه و خطا دارند و همه افراد در روز قیامت به شفاعت محمد(ص) نیازمندند» (سبحانی ج ۸، ۱۳۸۳: ۴۰۳).

سبحانی می‌گوید: در واقع، جمع میان این دو دسته روایات به این است که بگوییم رسول اکرم(ص) دو گونه شفاعت دارند:

الف- شفاعتی که عمومی است و دامنه‌اش همه افراد، حتی پیامبران را هم در بر می‌گیرد و نتیجه آن ترفیع درجه و نیل به مقامات بالا خواهد بود.

ب- شفاعت به معنای خاص که مربوط به گناهکارانی است که بدون توبه از دنیا رفته باشند (همان: ۴۰۹).

#### نتیجه

با توجه به مطالب گفته شده پیرامون شفاعت و دیدگاه عبدالجبار و فخر رازی پیرامون آن باید به این نکته توجه کرد که نتیجه گیری صحیح از آیات قرآن و از جمله در مورد آیات پیرامون شفاعت به این بستگی دارد که تمام آیات شفاعت به دقت بررسی شود و از مجموع، نتیجه واحدی که هدف همه آیات است، گرفته شود. بسیار خطاست که از میان همه آیات شفاعت با یک آیه بر مدعای خویش استدلال کنیم و از آیات دیگر چشم پوشیم یا بدون توجه به فرمایش های مفسران حقیقی و معصوم قرآن به تفسیر و برداشت از آیات پردازیم. لغزش هایی که در اطراف شفاعت وجود دارد، معلول چنین بررسی ناقص و نارواست که قاضی عبدالجبار و گروه معتزله مرتکب آن شده اند. آنان با پیشداوری هایی که در این زمینه داشته اند، از قبیل بخشیده نشدن مرتکب گناه کبیره و مخلد بودن او در آتش، به تفسیر و تاویل ناروای آیات شفاعت دست زده اند و به جای بررسی دقیق همه آیات و توجه به ظاهر آیات به این نتیجه رسیده اند که شفاعت در حق مؤمنان است و برای ترفیع درجه ایشان است.

همچنین، فخر رازی بدون توجه به احادیث و روایات معتبر در مورد ولایت امامان معصوم (ع) شفاعت را منحصر به پیامبر (ص) و شرط مشمول شفاعت واقع شدن صاحبان کبیره را اعتقاد ظاهری به توحید و اسلام دانسته، ولی طبق احادیث پیشوایان معصوم (ع) اعتقاد حقیقی به توحید و اسلام، تنها به

شرط ارتباط و پیوند روحی و محبت نسبت به اولیای الهی، به ویژه امام هر زمانی (یعنی پذیرش ولایت ایشان) معنا پیدا می کند که شرط مورد شفاعت بزرگان دین واقع شدن نیز، همین است.

#### منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه ای.
- ۲- ابن عبدالقادر، محمد بن ابی بکر. (۱۴۱۴ق). مختار الصحاح، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۳- ابن المنظور الفریقوی المصری، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
- ۴- ابو نعیم حافظ، احمد بن عبدالله. (۱۳۷۵ق)، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۵- الترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۲ق). سنن الترمذی، بیروت: دارالفکر.
- ۶) الهاشمی، احمد. (۱۳۶۸). جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۷) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۳ق). مفردات الفاظ القرآن، تهران: مکتبه البوذر جمهری المصطفوی.
- ۸- سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). منشور جاوید، ج ۸، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ۹- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۰). فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج ۴، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- ۱۰- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی. (۱۳۶۲). انخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ۱۱- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۹). مالی، ترجمه محمد علی سلطانی، تهران: ارمغان طوبی.

- ۱۲- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۷۱). تفسیر کبیر، تهران: اساطیر.
- ۱۳- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۰ ق). الاربعین فی اصول الدین، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- ۱۴- قاضی عبدالجبار. (۱۴۰۸ ق). شرح الاصول الخمسه، قاهره: چاپ عبدالکریم عثمان.
- ۱۵- \_\_\_\_\_ . (۱۲۸۶ ق). متشابه القرآن، قاهره: دار النصر للطباعه.
- ۱۶- کلینی رازی، محمد. (۱۳۸۵). اصول کافی، قم: انتشارات قائم آل محمد.
- ۱۷- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار، بیروت: دارالوفاء.
- ۱۸- مفید، ابو عبدالله. (۱۴۱۴ ق). اوائل المقالات، تهران: چاپ سنگی.
- ۱۹- مک درموت، مارتین. (۱۳۸۴). اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۰- ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد. (۱۳۸۶). الفائق فی اصول الدین، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.



الهیات تطبیقی (علمی پژوهشی)

سال چهارم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۲

ص ۱۳۵-۱۶۶

## ساز و کارهای انتقال جایگاه و کارکردهای پیامبران در ادیان ابراهیمی

محمد رضا وصفی \* سید روح اله شفیعی \*\*

### چکیده

در ادیان ابراهیمی، پیامبران جایگاه بسیار ارزشمند و برجسته‌ای دارند، اما آیا با مرگ آنان، جایگاه و کارکردهایشان نیز پایان می‌پذیرد؟ نوشتار حاضر، در پی یافتن پاسخی برای این پرسش، با رویکردی تطبیقی و تاریخی، به بررسی متون مقدس ادیان ابراهیمی می‌پردازد و ضمن بازشناسی سه ساز و کار عمده برکت، وراثت و وصایت برای پدیده انتقال جایگاه و کارکردهای پیامبران، ویژگی‌های هر یک را بازگو، و دو نمونه مشخص از ساز و کار وصایت در دستگاه اندیشه یهودی و مسیحی را بررسی می‌نماید. برپایه بررسی‌های این نوشتار، می‌توان پدیده انتقال جایگاه و کارکردهای پیامبران، و سه ساز و کار متفاوت یادشده را، از ویژگی‌های مشترک ادیان ابراهیمی به‌شمار آورد.

### واژه‌های کلیدی

پیامبران، برکت، وراثت، وصایت، ادیان ابراهیمی.

### مقدمه

همچنین، آنان از دو گونه کارکرد مسؤلیتی و معرفتی برخوردارند، اما همواره این پرسش کلیدی در میان بوده است که: آیا جایگاه و کارکردهای پیامبران، با مرگ ایشان، به پایان می‌رسد؟ با نگاهی به چیستی و

پدیده پیامبری، در ادیان ابراهیمی از اهمیت فراوانی برخوردار است. پیامبران، واسطه‌هایی هستند که پیام خدا را دریافت می‌کنند و به مردم می‌رسانند.

چرایی پدیده پیامبری، به نظر می‌رسد که اصولاً پاسخ دستگاه اندیشه ادیان ابراهیمی به این پرسش، باید منفی باشد. بررسی‌های این مقاله نشان می‌دهد؛ در این ادیان، با پدیده‌ای روبه‌رو می‌شویم که می‌توان آن را «انتقال جایگاه و کارکردهای پیامبران» خواند. اکنون می‌توان پرسید: اگر چنین است، این انتقال با چه ساز و کارهایی و از چه راه‌هایی انجام می‌شود؟ مقاله حاضر، در پی یافتن پاسخ این پرسش، به سراغ متون مقدس ادیان ابراهیمی می‌رود، و سه ساز و کار کلی: برکت، وراثت و وصایت را برای این پدیده برمی‌شمارد. هرچند جدایی این ساز و کارها در مقام تحلیل، لزوماً به جدایی آنها در نمونه‌های بیرونی نمی‌انجامد و می‌توان همپوشانی آنها را نیز پذیرفت.

#### برکت

نخستین ساز و کار انتقال جایگاه و کارکرد پیامبران، که در آن، پیامبر؛ جایگاه و کارکرد خود را به فرزندان ارزانی می‌کند، برکت است. برکت، ساز و کاری است که از همان آغاز با نام ابراهیم<sup>(ع)</sup>، درمی‌آمیزد. واژه برکت، سیصدونودو هشت بار (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۷۴۴ + Eliade, Lacoste, 2005: v1:218 + 1987: v2:250) در عهد قدیم به کار می‌رود، و در کاربرد همگانی خود، بیانگر مفهوم‌های گوناگون و گسترده‌ای از نعمت است. در نگاهی کلی، می‌توان برکت در عهد قدیم را دارای سه معنی جداگانه دانست: ۱) کنشی میان خدا و انسان، که دو گونه مادی و معنوی را در برمی‌گیرد. برکت مادی، شامل: آفرینش،<sup>۱</sup> فراوانی در آب، خوراک و بهبود بیماری‌ها،<sup>۲</sup> فراوانی در کشت و کار،<sup>۳</sup> همسر،<sup>۴</sup> فرزندان،<sup>۵</sup> دارایی،<sup>۶</sup> و پا بر جایی پادشاهی؛<sup>۷</sup> و برکت معنوی، شامل: توکل،<sup>۸</sup> رهایی از بار گناهان،<sup>۹</sup>

خردمندی و شکوهمندی،<sup>۱۰</sup> و زندگی جاودان و بی‌پایان<sup>۱۱</sup> است، و انسان می‌تواند از میان برکت و لعنت،<sup>۱۲</sup> یکی را برگزیند.<sup>۱۳</sup> ۲) کنشی میان انسان‌ها، که در یک سوی آن؛ انسان<sup>۱۴</sup> یا گروهی برجسته،<sup>۱۵</sup> جای می‌گیرد و در بیشتر نمونه‌ها؛ جنبه شاعری،<sup>۱۶</sup> یا نیایش نیک<sup>۱۷</sup> دارد. همگانی‌ترین جنبه این گونه، برکت یافتن خانواده و فرزندان به دست پدر؛ به عنوان سرپرست روحانی خانواده و آشنا کننده آنان با خداست (Singer, Landman; 1969: v2:392 + 1901: v3:243&244). ۳) پیمانی ویژه میان خدا و ابراهیم<sup>(ع)</sup>، که عهد قدیم دو بار آن را گزارش می‌کند. نخستین بار، آنگاه که او را فرا می‌خواند تا رهسپار سرزمین کنعان شود: \* خداوند به ابرام فرمود: وطن خود، بستگان و خانه پدری خود را ترک کن و به طرف سرزمینی که به تو نشان می‌دهم برو. \* من به تو قومی کثیر خواهم داد، و آنان ملتی بزرگ خواهند شد. من تو را برکت خواهم داد و نام تو مشهور و معروف خواهد شد، لذا تو خودت مایه برکت خواهی بود. \* به کسانی که تو را برکت دهند، برکت خواهم داد؛ اما به کسانی که تو را لعنت کنند، لعنت خواهم کرد و به وسیله تو، همه ملت‌ها را برکت خواهم داد. \* (کتاب پیدایش؛ باب ۱۲، آیات ۲ و ۳)، و دگر باره آنگاه که او در برابر دستور شگفت‌انگیز کشتن فرزند، سر فرو می‌آورد: \* من به تو وعده می‌دهم و به اسم خودم قسم می‌خورم که تو را به فراوانی برکت خواهم داد؛ زیرا تو این کار را کردی و پسر عزیز خود را از من مضایقه نکردی. \* من قول می‌دهم که نسل تو را مانند ستارگان آسمان و شن‌های ساحل دریا زیاد کنم.

بی‌تا، ج: ۸: ۵۲۱ + طبرسی، ۱۳۷۷، ج: ۲: ۱۵۷ و ج: ۳: ۴۱۸ + همسو، ۱۳۷۲، ج: ۵: ۲۷۴ و ج: ۸: ۷۰۹ + رازی (فخرالدین)، ۱۴۲۰، ج: ۲۶: ۳۵۱ + بیضاوی، ۱۴۱۸، ج: ۵: ۱۶ + شوکانی، ۱۴۱۴، ج: ۲: ۵۸۰ و ج: ۴: ۴۶۶ + آلوسی، ۱۴۱۵، ج: ۶: ۲۹۸ و ج: ۱۲: ۱۲۷ + طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۱۷: ۱۵۴)، این اشاره را به معنی فراوانی فرزندان و ماندگاری پیامبری در بنی اسرائیل می‌دانند. قرآن، عیسی<sup>(ع)</sup> را نیز برکت یافته می‌داند:

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَانِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (سوره مریم<sup>(س)</sup>، آیات ۳۰ و ۳۱).

اما واژه تَبَارَكَ را همواره تنها برای خدا به کار می‌برد<sup>۲۹</sup> و عیسی<sup>(ع)</sup> را نه در جایگاه خدا؛ که تنها به عنوان یکی از فرزندان برکت یافته خاندان ابراهیم<sup>(ع)</sup> می‌ستاید. بدین ترتیب، همه فرزندان ابراهیم<sup>(ع)</sup>، از ویژگی برکت یافتن او از سوی خداوند، برخوردار می‌شوند. با این همه؛ این ساز و کار، بیش از آنکه بخشی از جایگاه و کارکردهای ابراهیم<sup>(ع)</sup> را منتقل نماید؛ با فراوان‌سازی و پیروزی فرزندان او، زمینه پدید آمدن دو ساز و کار دیگر را فراهم می‌کند.

#### وراثت

دیگر ساز و کار انتقال جایگاه و کارکرد پیامبران، وراثت است. می‌توان وراثت را، رسیدن دارایی‌های پدر به دیگر اعضای خانواده، بویژه؛ فرزندان، پس از مرگ او دانست (Metzger/Coogan, 1993:302). در نگاه نخست؛ چنین ساز و کاری بسیار همگانی است، و تنها منحصر به پیامبران نمی‌شود. آری! وراثت، پیامد گریزناپذیر طبیعت انسانی پیامبران و همگانی‌ترین روش پیوند ایشان با خاندانشان است؛ اما از دیدگاه الاهیاتی نمی‌توان وراثت را، تنها به

نسل‌های تو بر دشمنان خود پیروز خواهند شد. \* تمام ملت‌ها از من خواهند خواست، همان‌طور که نسل تو را برکت داده‌ام، نسل آنها را هم برکت دهم. فقط به خاطر اینکه تو از من اطاعت کردی. \* (کتاب پیدایش؛ باب ۲۲، آیات ۱۶-۱۸). بدین ترتیب، خدا ابراهیم<sup>(ع)</sup> را برکت می‌دهد<sup>۱۸</sup> و با او پیمانی نهادینه و غیرمشروط ( Eliade, 1987, v4:134) می‌بندد، تا فرزندان او نیز برکت دهد، و آنان را فراوان و پیروز گرداند. زین‌پس، خدا؛ مبارک<sup>۱۹</sup> و هر که چنین برکتی را دریابد؛<sup>۲۰</sup> مبارک، خوانده می‌شود.<sup>۲۱</sup> بدین ترتیب، ساز و کار برکت در خاندان ابراهیم<sup>(ع)</sup> نهادینه و از نسلی به نسل دیگر، منتقل می‌گردد (Lacoste, 2005, v1:219). عهد جدید، عیسی<sup>(ع)</sup><sup>۲۲</sup> و مریم<sup>(س)</sup><sup>۲۳</sup> را نیز مبارک می‌خواند، عیسی<sup>(ع)</sup> را سرچشمه رسیدن این برکت به همگان می‌داند،<sup>۲۴</sup> و همه مسیحیان مؤمن را وارثان برکت ابراهیم<sup>(ع)</sup> به شمار می‌آورد.<sup>۲۵</sup> از سوی دیگر؛ در سراسر عهد جدید، عنوان «مبارک» تنها برای خدا به کار می‌رود<sup>۲۶</sup> و هر جا از برکت دادن عیسی<sup>(ع)</sup> سخن به میان می‌آید،<sup>۲۷</sup> می‌توان آن را برکتی از گونه دوّم دانست (Marthaler, 2003, v1:438). قرآن نیز به پیمان برکت خدا با ابراهیم<sup>(ع)</sup> و اسحاق<sup>(ع)</sup> اشاره می‌کند:<sup>۲۸</sup>

وَ بَارَكْنَا عَلَيْهِ وَ عَلَيٰ إِسْحَاقَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ (سوره صافات<sup>(س)</sup>، آیه ۱۱۳).  
قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ (سوره هود<sup>(ع)</sup>، آیه ۷۳).

مفسران مسلمان (بلخی، ۱۴۲۳، ج: ۳: ۱۹۹ + زمخشری، ۱۴۰۷، ج: ۲: ۴۱۱ و ج: ۴: ۵۹ + طوسی،

دارایی‌های مادی محدود نمود. آنچه در پی می‌آید، بخوبی نشان می‌دهد که ساز و کار وراثت، آنجا که به پیامبران برمی‌گردد، چیزی فراتر از رسیدن دارایی‌های پدر به فرزندان است. همچنین، می‌توان در ساز و کار وراثت، عنصری از برتری درون خاندانی را بازجست؛ گویی بخشی از خاندان پیامبر، نسبت به بخشی دیگر، از بهره‌موروثی بیشتری برخوردار می‌گردند، و این امر می‌تواند به برتری برخی از آنان بر برخی دیگر، بینجامد. بدین ترتیب، برخلاف برکت؛ وراثت را می‌توان ساز و کاری پلکانی به شمار آورد و از این رهگذر؛ یکی دیگر از تفاوت‌های برجسته دو ساز و کار وراثت و برکت، هویدا می‌گردد. در مقایسه با دیگر گونه‌های پیوندهای خویشاوندی؛ در ساز و کار وراثت، پیوند خونی، بویژه؛ پیوند پدر- فرزند از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است.<sup>۳۰</sup>

وراثت نیز، همچون برکت؛ با ابراهیم<sup>(ع)</sup> آغاز می‌گردد، اما برخلاف ساز و کار برکت؛ که آغازگر آن خداست، آغازگر ساز و کار وراثت، ابراهیم<sup>(ع)</sup> است. به گزارش عهد قدیم: ✨ بعد از این، ابرام رؤیایی دید و صدای خداوند را شنید که به او می‌گوید: ابرام! نترس. من تو را از خطر حفظ خواهم کرد و به تو پاداش بزرگی خواهم داد. ✨ ابرام جواب داد: ای خداوند خدای من! چه پاداشی به من خواهی داد؛ درحالی که من فرزندی ندارم؟ تنها وارث من، این الیعزر دمشقی است. ✨ تو به من فرزندی ندادی و یکی از غلامان من، وارث من خواهد شد. ✨ پس او شنید که خداوند دوباره به او می‌گوید: این غلام تو الیعزر وارث تو نخواهد بود؛ پسر تو وارث تو خواهد بود. ✨ (کتاب پیدایش؛ باب ۱۵، آیات ۱-۴).

دیری نمی‌پاید که خدا، اسماعیل<sup>(ع)</sup> را به او ارزانی می‌دارد. دگرباره، ابراهیم<sup>(ع)</sup> از خدا می‌خواهد تا اسماعیل<sup>(ع)</sup> را وارث او گرداند و خدا او را چنین پاسخ می‌دهد: ✨ پس از خدا پرسید: چرا نمی‌گذاری اسماعیل وارث من شود؟ ✨ خدا فرمود: نه! زن تو؛ سارا، پسری برای تو خواهد زایید. اسم او را اسحاق خواهی گذاشت. من پیمان خود را با او، برای همیشه، حفظ خواهم کرد. این یک پیمان جاودانی است. ✨ من شنیدم که تو درباره اسماعیل درخواست نمودی؛ بنابراین، من او را برکت می‌دهم و به او فرزندان بسیار و نسل‌های زیاد خواهم داد. او، پدر دوازده امیر خواهد بود. من ملت بزرگی از نسل او به وجود خواهم آورد. ✨ اما پیمان خود را با پسر تو؛ اسحاق، حفظ خواهم کرد. او سال دیگر در همین وقت، توسط سارا، به دنیا خواهد آمد. ✨ (کتاب پیدایش؛ باب ۱۷، آیات ۱۸-۲۱).

برابر گزارش عهد قدیم؛ سرانجام نیز ابراهیم<sup>(ع)</sup> پیش از مرگ، همه میراث را به اسحاق<sup>(ع)</sup> می‌بخشد.<sup>۳۱</sup> از این گزارش‌ها، افزون بر اهمیت این ساز و کار، چنین برمی‌آید که؛ وراثت، ساز و کاری ویژه‌تر و ارزشمندتر از برکت است، و بخوبی روشن می‌گردد؛ این وراثت، فراتر از امری همگانی و همیشگی است، زیرا در اینجا، تعیین وارث نیازمند پذیرش خداست. گویی از رهگذر این وراثت، بخشی از جایگاه و کارکرد پدر، برای پسر به جا می‌ماند. اکنون، این پرسش بجاست که؛ کدام بخش و چه اندازه از جایگاه و کارکردهای پیامبرانه پدر، با ساز و کار وراثت، به پسر منتقل می‌شود؟ جستجوی پاسخ این پرسش، ما را به سراغ موسی<sup>(ع)</sup> می‌برد. در عهد قدیم،

می‌کند: «هر دو تاج شاهی و کهنانت، در اختیار نیابت موروثی است. اساس پادشاهی؛ هر جا که وجود داشته، از پدر به پسر رسیده است. اساس کهنانت؛ اگر نه در جای دیگر، حداقل در یهودیت، وابستگی آن به تباری خاص... از قبیله‌ای خاص است. زمانی که نقش خاصی برای جامعه ضروری باشد، تکیه بر افراد؛ حتماً با داشتن شرایط مورد نیاز از قبیل در دسترس بودن یا داوطلبی برای این کار، مخاطره‌آمیز و غیرقابل پیش‌بینی است. روش قابل اطمینان‌تر، انتخاب خانواده‌های مشخصی است که خود را وقف این نقش کنند. فرزندان این خانواده به گونه‌ای پرورش می‌یابند که؛ آینده خویش را، در نقشی که از آنان خواسته می‌شود، تجسم کنند و نیز هرگونه استعداد و توانایی که خانواده دارد، در بسیاری موارد به صورت ارثی به آنان می‌رسد و در تطابق با خصایص خانوادگی پرورش می‌یابند. نقطه ضعف الگوی دودمانی این است که استعدادها را می‌زاید و مناصب کلیدی را به دست افراد متوسط یا بی‌کفایت می‌سپارد... جامعه یهودی در درون خویش، گروه موروثی لوی‌ها را به‌عنوان الگوهایی متعالی از این‌گونه خصایل برگزیده‌است؛ اما غیر لوی‌ها {هم} به‌طور متوالی در طبقه آموزشی به‌کار گماشته شدند، تا جایی که سرانجام لوی‌ها نقش انحصاری خود را از دست دادند؛ اگرچه تا به امروز، شمار زیادی از ربی‌ها از نسل لوی‌ها هستند. نتیجه این امر، شکاف وسیعی بین نقش نیروی غیبی کهنانت (که به لوی‌ها و به‌خصوص به هارونی‌ها تفویض شده)، و نقش تعلیم بوده است، اما این امر به‌ندرت به‌عنوان تقابل بین تاج کهنانت و تاج تورات توصیف شده‌است... ربی‌ها که سرانجام تاج تورات را تصاحب کردند، گروه

پس از آنکه خدا موسی<sup>(ع)</sup> را از نزدیک شدن مرگش آگاه می‌کند، تنها درخواست وی آن است که: خدا، رهبری برای قومش بگمارد، تا آنان را راهنمایی و از ایشان بخوبی سرپرستی و نگهداری نماید. خدا نیز یوشع پسر نون را برمی‌گزیند؛ اما بی‌درنگ می‌گوید که؛ وی، تنها برخی از کارکردهای موسی<sup>(ع)</sup> را بر عهده دارد.<sup>۳۲</sup> او نمی‌تواند مستقیماً دستورهای خدا را دریافت نماید؛ و برای این کار، باید نزد العازر (Eleazar)<sup>۳۳</sup> برود. العازر، که می‌تواند به همراه موسی<sup>(ع)</sup> شنونده سخنان خدا باشد،<sup>۳۴</sup> دستورهای خدا را دریافت می‌کند، و به یوشع می‌رساند، تا وی بتواند قوم را راهنمایی نماید.<sup>۳۵</sup> بر پایه این گزارش؛ رهبری اسرائیلیان در روزگار پس از موسی<sup>(ع)</sup>، موروثی نیست، که اگر بود؛ ناگزیر باید از آن خاندان موسی<sup>(ع)</sup> و هارون<sup>(ع)</sup> می‌شد. با این‌همه؛ العازر، توانایی دریافت پیام خدا را دارد، و از همین روی؛ یوشع، زیردست و فرمانبردار اوست.<sup>۳۶</sup> بدین ترتیب، بر پایه گزارش‌های عهد قدیم؛ کارکردهای مسؤولیتی موسی<sup>(ع)</sup>، نمی‌تواند از راه ساز و کار وراثت منتقل گردد. در دستگاه اندیشه یهودی نیز، نه جایگاه پیامبران (پرچم، ۱۳۸۱: ۲۱۰)،<sup>۳۷</sup> و نه جایگاه داوران (آشتیانی، ۱۳۸۳: ۱۷۵ و ۱۸۷)،<sup>۳۸</sup> با ساز و کار وراثت منتقل نمی‌گردد.<sup>۳۸</sup> آنچه در این دستگاه، می‌تواند با ساز و کار وراثت منتقل گردد، تنها گونه‌ای کارکرد معرفتی نخستینی<sup>۳۹</sup> است، که بیش از هر چیز؛ به آموزش تورات بازمی‌گردد و آئینه تمام‌نمای آن، کهنانت است (پرچم، ۱۳۸۱: ص ۲۱۰ + آشتیانی، ۱۳۸۳: ۳۹۳)، که بر پایه بخش‌هایی از عهد قدیم؛<sup>۴۰</sup> افزون بر کارکرد آیینی، گونه‌ای کارکرد معرفتی نیز دارد. مکابی، جایگاه وراثت در دستگاه اندیشه یهودی را این‌گونه بازگو

مشخصی نبودند که با وراثت متمایز شوند، بلکه ذاتاً افرادی غیر از کاهنان بودند که از میان پایگاه مردم عادی برخاسته، صرفاً با خصایل شخصی‌شان متمایز می‌شدند. ویژگی غیرموروثی تورات، اصلی مربوط به ربی‌هاست: قرائت شریعت، میراثی برای تو نیست<sup>۴۱</sup>... البته، چیزی مانع نمی‌شد که کاهن، ربی نیز باشد؛ به شرطی که دوره مورد نیاز تعالیم مربوط به ربی‌ها را گذرانده باشد... تفکیک بین وظایف کاهن و ربی، یکی از ویژگی‌هایی است که یهودیت را به شدت از مسیحیت متمایز می‌سازد. کشیش مسیحی در عین حال آموزگار نیز هست. کاهن اعظم؛ شغلی که پس از ویرانی معبد در سال {هفتاد} میلادی خاتمه یافت، برخلاف پاپ، وظیفه تقنینی یا تعلیمی نداشت» (۱۳۸۴: ۱۱۷-۱۱۹). از نگاه آشتیانی: «وابستگان به روحانیت موروثی و معبدی، اسیر فضای خشک و منجمد حوزه‌های رشد تربیت خویش می‌گردند، و تحمیل و تلقین دائم، میدان فکری و اندیشه و دید آنها را محدود می‌سازد» (۱۳۸۳: ۴۱۸)؛ اما از نگاه اپستاین؛ برجسته‌ترین ویژگی انتقال موروثی روحانیت در خاندان لاوی، وابسته نبودن روحانیان یهودی به دستگاه پادشاهی است؛ ویژگی‌ای که در روزگار یربعام، با پدید آمدن روحانیان درباری و سرانجام با گسیختگی پادشاهی اسرائیل، از میان می‌رود (۱۳۸۵: ۳۹). تنها نمونه برجسته انتقال کارکرد مسؤولیتی از راه ساز و کار وراثت، پیمان خدا با داود<sup>۴۲</sup> برای نهادینه شدن پادشاهی در خاندان اوست؛ هرچند دستگاه اندیشه یهودی، چندان گرایش به پیامبرخواندن او، ندارد. پس از روزگار پادشاهی داود<sup>۴۳</sup>، بویژه هنگام تبعید<sup>۴۲</sup> و پس از آن، اهمیت ساز و کار وراثت، بیشتر و بیشتر می‌شود.

برجسته‌ترین بازتاب این گسترش را می‌توان در چهره منجی یهود (Messiah) دید. مسیحا در عهد قدیم، کسی است که می‌آید، تا روزگار شکوهمند پادشاهی داود<sup>۴۴</sup> را به یهودیان بازگرداند؛<sup>۴۵</sup> پس بی‌گمان او باید وارث داود<sup>۴۶</sup> باشد.<sup>۴۷</sup> از نگاه دانشمندان یهودی؛ مسیحا، نقطه اوج نمودار تاریخ بشر است و پادشاهی خداوند بر روی زمین را به انجام می‌رساند (Bowker, 1997:637)، بت پرستان را از اورشلیم بیرون می‌کند، شهر را پاک می‌سازد، تیره‌های بنی اسرائیل را دوباره گرد هم می‌آورد،<sup>۴۸</sup> و پادشاهی داود<sup>۴۹</sup> را بار دیگر به راه می‌اندازد (Marthaler, 2003: v13:310). محمدی ارانی، گزارش‌های عهد قدیم درباره کیستی این منجی را، به سه دسته تقسیم می‌کند: «برخی، منجی آخرین را {خود} داود<sup>۵۰</sup> می‌شمارند،<sup>۵۱</sup> گروهی او را از خانواده داود<sup>۵۲</sup> و گروهی می‌گویند که خداوند در پایان جهان، داود<sup>۵۳</sup> دیگری را برای نجات مردم می‌فرستد» (۱۳۸۶: ۳۷).<sup>۵۴</sup> در دستگاه اندیشه یهودی، باور به پیوند پدر-فرزند میان داود<sup>۵۵</sup> - مسیحا، با فراز و نشیب‌هایی نیز روبه‌رو می‌شود،<sup>۵۶</sup> اما هرگز فراموش نمی‌شود.<sup>۵۷</sup> چنین باوری، در دستگاه اندیشه مسیحی و در چارچوب ایمان به مسیحا بودن عیسی<sup>۵۸</sup> دیده می‌شود. از نگاه عیسی<sup>۵۹</sup>؛ داود<sup>۶۰</sup>، مسیحا را «خداوند» خود می‌خواند،<sup>۶۱</sup> پس مسیحا، برتر از آن است که پسر داود<sup>۶۲</sup> باشد.<sup>۶۳</sup> عیسی<sup>۶۴</sup> از پذیرش پادشاهی زمینی روی برمی‌تابد،<sup>۶۵</sup> پادشاهی خود را آسمانی می‌خواند<sup>۶۶</sup> و بر شاگردان خویش روا نمی‌دارد که او را مسیحا بخوانند.<sup>۶۷</sup> یهودیان شکست خورده؛ اما امیدوار (گرینستون، ۱۳۷۷: ۵۲ + Douglas, 1978: 652)، نخست عیسی<sup>۶۸</sup> را پسر داود<sup>۶۹</sup> می‌خوانند؛<sup>۷۰</sup>

مجازی همه یهودیان از پیامبران را می‌پذیرد. یهودا هلوی، همه یهودیان را، وارثان توانایی‌های پیامبران<sup>۵۲</sup>: انبیای بنی اسرائیل می‌داند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۳: ۱۲۶)، و ابن میمون، کسانی را که در آموزشگاه‌های پیامبری، همواره در حال آماده شدن برای رسیدن به جایگاه نبوت بوده‌اند، «پسران» پیامبران می‌خواند (۲۰۱۱، ج ۲: ۲۰۱).<sup>۶۴</sup> عهد جدید، به وراثت مسیحیان از ابراهیم<sup>(ع)</sup> اشاره می‌کند؛ اما شرط این وراثت را، ایمان به عیسی<sup>(ع)</sup> می‌داند:  $\Phi$  و اگر متعلق به مسیح هستی؛ فرزند ابراهیم و مطابق وعده خدا؛ وارث او، هستی  $\Phi$  (نامه پولس به غلاطیان؛ باب ۳، آیه ۲۹). می‌توان پرسید؛ کدام بخش از جایگاه و کارکردهای ابراهیم<sup>(ع)</sup> از راه این وراثت منتقل می‌گردد؟ عهد جدید، پاسخ روشنی به این پرسش نمی‌دهد اما با بررسی زمینه متن،<sup>۶۵</sup> روشن می‌شود که؛ منظور از این وراثت، برخورداری از برکت ابراهیم<sup>(ع)</sup> است. اما چرا در عهد جدید، سخنی درباره وراثت از عیسی<sup>(ع)</sup> به چشم نمی‌خورد؟ ساده‌ترین پاسخ این است که؛ عیسی<sup>(ع)</sup> فرزندی ندارد، تا زمینه سخن گفتن از وراثت حقیقی او، فراهم گردد. از این روی؛ وراثت در دستگاه اندیشه مسیحی، به جای فرزندان حقیقی عیسی<sup>(ع)</sup>، شامل فرزندان مجازی او می‌گردد. لوتر (M. Luther)، این موضوع را به خوبی بازگو می‌کند: «وصیت، بی‌گمان وعده‌ای است از سوی فردی رو به موت، که در آن میراثی تعیین می‌شود، و ورثه مشخص می‌شوند. بنابراین، لازمه یک وصیت، اولاً؛ مرگ فرد وصیت کننده است، و درثانی؛ وعده میراث و تعیین وارثان... مسیح، آن‌گاه که می‌گوید: این است جسد من که برای شما داده می‌شود، این است خون من که برای شما ریخته می‌شود،<sup>۶۶</sup> در مورد مرگ

اما پس از به صلیب کشیده شدن او، بهتر می‌بیند که؛ باور مسیحیایی خود را نگاه دارند و عیسی شکست خورده را مسیحا نپندارند (گرینستون، ۱۳۷۷: ۵۲)؛ زیرا برترین نشانه مسیحا- که همانا پادشاهی او باشد- را در وی نمی‌بینند.<sup>۵۸</sup> آنان بر مسیحیان خرده می‌گیرند که: عیسی<sup>(ع)</sup> از نسل داود<sup>(ع)</sup> نیست، پس نمی‌تواند مسیحا باشد (توفیقی، ۱۳۸۳: ۱۰۷). اما پیروان آیین نو، براستی عیسی<sup>(ع)</sup> را مسیحای نوید داده شده می‌دانند. عهد جدید، عیسی<sup>(ع)</sup> را فرزند جسمانی داود<sup>(ع)</sup> می‌خواند<sup>۵۹</sup> و تبارنامه‌هایی؛ هرچند ناسازگار،<sup>۶۰</sup> از عیسی<sup>(ع)</sup> به دست می‌دهد، تا او را یکی از فرزندان داود<sup>(ع)</sup><sup>۶۱</sup> و برخاسته از بیت لحم بازشناساند (Eliade, 1987, v4:244 ; Wigoder, 2002:201)<sup>۶۲</sup> و به پرسش‌های معنی‌دار پدیدآمده در میان مردم درباره پیوند او با خاندان داود<sup>(ع)</sup><sup>۶۳</sup> پایان دهد. تبارنامه /تجلیل متا، برای تأکید بر پیوند عیسی<sup>(ع)</sup> با داود<sup>(ع)</sup>؛ گزارش‌های تاریخی عهد قدیم را دست‌کاری می‌کند، تا معنی رمزی شماره چهارده (د + و + د = ۴ + ۶ + ۴ = ۱۴) را نشان دهد (Metzger/Coogan, ) (Marthaler, 2003, v6:126 + 1993:245). هر چند قرآن، عیسی<sup>(ع)</sup> را مسیح می‌خواند؛ اما نمی‌توان چنین کاربردی را بیانگر پذیرش جایگاه مسیحیایی برای او دانست (EI<sup>2</sup>, 1960-2004: VI:726). همچنین، نمی‌توان از هیچ‌یک از آیات قرآن، پیوند پدر- پسر میان عیسی<sup>(ع)</sup> و داود<sup>(ع)</sup> را برداشت نمود. آنچه در پی می‌آید نشان می‌دهد؛ قرآن، تنها به وراثت سلیمان<sup>(ع)</sup> از داود<sup>(ع)</sup>، اشاره می‌کند.

اما این همه سخن نیست؛ می‌توان گونه‌ای وراثت مجازی از پیامبران را، در دستگاه اندیشه ادیان ابراهیمی باز جست. دستگاه اندیشه یهودی، وراثت

خود شهادت می‌دهد. آن‌گاه که می‌گوید: جهت آمرزش گناهان،<sup>۶۷</sup> میراث را تعیین می‌کند؛ و همچنین وارثان را. آن‌گاه که می‌گوید: برای شما<sup>۶۸</sup> و به جهت بسیاری؛ یعنی برای کسانی که وعده وصیت‌کننده را می‌پذیرند و بدان ایمان دارند. تمام وعده‌های خدا، از ابتدای عالم پیشاپیش به این وصیت مسیح اشاره داشته است. در واقع باید گفت؛ ارزش و اعتبار تمام آن وعده‌ها یک سر در گرو همین وعده جدیدی بود که در مسیح تحقق می‌یافت» (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۵۷۲ و ۵۷۳).

قرآن، خاستگاه ساز و کار وراثت پیامبری را به ابراهیم<sup>(ع)</sup> برمی‌گرداند؛<sup>۶۹</sup> اما انتقال جایگاه پیشوایی او با ساز و کار وراثت را، تنها برای آن دسته از فرزندان او، که به ستمکاری و گناهی آلوده نشده باشند، می‌پذیرد.<sup>۷۰</sup> در همین راستا؛ قرآن، به سه نمونه از ساز و کار وراثت پیامبران اشاره می‌کند؛<sup>۷۱</sup> وراثت سلیمان<sup>(ع)</sup> از داود<sup>(ع)</sup>، وراثت یحیی<sup>(ع)</sup> از زکریا<sup>(ع)</sup>، و وراثت یحیی<sup>(ع)</sup> از خاندان یعقوب<sup>(ع)</sup>:

يَرِثُنِي وَ يَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا  
(سورهٔ مریم<sup>(س)</sup>، آیهٔ ۶).

و وَرِثَ سُلَيْمَانَ دَاوُدَ وَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَ أَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنْ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ  
(سورهٔ نمل<sup>(س)</sup>، آیهٔ ۱۶).

دانشمندان مسلمان، بر سر چیستی این وراثت، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. برپایهٔ برخی گزارش‌ها (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ۸۲ + ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۵۰ و ۲۵۱)؛ دانشمندان سنی، آن را تنها دانش و نبوت می‌دانند؛ اما دانشمندان شیعه، دارایی و پادشاهی را نیز بخش جدا ناشدنی آن، به شمار می‌آورند. اگر تفاوت این دو دیدگاه را، به کارکردهای مسئولیتی و معرفتی

پیامبران بازگردانیم، دستهٔ نخست؛ کارکردهای معرفتی، و دستهٔ دوم؛ کارکردهای مسئولیتی پیامبران را، میراث اصلی ایشان می‌داند. از نگاه مفسرانی که این میراث را، تنها کارکردهای معرفتی داود<sup>(ع)</sup> می‌دانند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ۳۵۳ + آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰: ۱۶۷؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۸۱ + ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۹: ۲۳۴)؛ سلیمان<sup>(ع)</sup> تنها فرزند داود<sup>(ع)</sup> نیست، پس نمی‌تواند تنها وارث او باشد. اما قرآن، از میان همهٔ فرزندان داود<sup>(ع)</sup>، تنها به وراثت او اشاره می‌کند و بی‌درنگ نیز از دانش خدادادی آن دو، سخن می‌گوید. بدین ترتیب، باید این وراثت را تنها ساز و کاری برای انتقال گونه‌ای دانش ویژه دانست، که از داود<sup>(ع)</sup> به سلیمان<sup>(ع)</sup> می‌رسد. هرچند اگر بخواهیم تنها بر پایهٔ گزارش‌های قرآنی دربارهٔ وراثت سلیمان<sup>(ع)</sup> از داود<sup>(ع)</sup> داورمی‌نماییم، این سخن درست است؛ اما نمی‌توان دربارهٔ گزارش قرآنی از وراثت زکریا<sup>(ع)</sup> به یحیی<sup>(ع)</sup> نیز آن را پذیرفت؛ زیرا یحیی<sup>(ع)</sup>، به راستی تنها فرزند زکریا<sup>(ع)</sup> است. از همین روی، برخی از مفسران (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۶: ۳۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳: ۵ + بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۶)، وراثت یحیی<sup>(ع)</sup> از زکریا<sup>(ع)</sup> را به کارکردهای معرفتی (دانش و نبوت)، و وراثت او از خاندان یعقوب<sup>(ع)</sup> را به کارکردهای مسئولیتی (پادشاهی) برمی‌گردانند. اما از نگاه دانشمندانی که کارکردهای مسئولیتی را نیز بخش برجسته و جدا ناشدنی میراث داود<sup>(ع)</sup> برای سلیمان<sup>(ع)</sup> می‌دانند؛ کاربرد حقیقی مفهوم وراثت، به حوزهٔ معنایی دارایی‌ها باز می‌گردد (مفید(ب)، ۱۴۱۳: ۲۵؛ مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۶۳-۶۶ + طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۸۳ + همو، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۳۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۷۷۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۲۹؛



نمی‌یابد، و نه فرزندان خود او، و نه فرزندان برادرش؛ هارون<sup>(ع)</sup>، به معنی حقیقی جانشین او نمی‌گردند. در بستری تاریخی، دستگاه اندیشه یهودی دانشمند (ربی) را جانشین کارکردهای معرفتی پیامبران به شمار می‌آورد.<sup>۷۴</sup> در هر دو دستگاه اندیشه یهودی و مسیحی، تفسیر کتاب مقدس؛ به معنی دریافت درست عبارت‌های آن، کاری است که تنها ویژه جانشینان رسمی موسی<sup>(ع)</sup> و عیسی<sup>(ع)</sup> است (گران/تریسی، ۱۳۸۵: ۱۸). عهد جدید، جانشین داشتن عیسی<sup>(ع)</sup> را نمی‌پذیرد، زیرا پیش‌نیاز جانشینی، مرگ است؛ اما عیسی<sup>(ع)</sup> هرگز نمی‌میرد: **اما عیسی همیشه کاهن است و جانشینی ندارد؛ زیرا او تا به ابد زنده است** و به این سبب، او قادر است {تا} همه کسانی را که به وسیله او به حضور خدا می‌آیند، کاملاً و برای همیشه نجات بخشد؛ زیرا او تا به ابد زنده است، و برای آنان شفاعت می‌کند (نامه به عبرانیان؛ باب ۴، آیات ۲۴ و ۲۵). چنین نگاهی، آشکارا در فرا انسان پنداشتن عیسی<sup>(ع)</sup> و منحصر نمودن کارکردهای او به مسؤولیت نجات بخشی انسان، ریشه دارد. با این همه، در ادامه مقاله خواهیم دید؛ دستگاه اندیشه مسیحی، برای او نیز جانشینانی را می‌پذیرد. تنها اشاره قرآن به وصایت یک پیامبر،<sup>۷۵</sup> به داستان جانشین شدن هارون<sup>(ع)</sup> برای موسی<sup>(ع)</sup> پیش از بالارفتن او و یوشع به کوه سینا،<sup>۷۶</sup> باز می‌گردد. این گزارش نشان می‌دهد؛ موسی<sup>(ع)</sup>، هارون<sup>(ع)</sup> را در کارکردهای مسؤولیتی، جانشین خود می‌نماید. هر چند به گفته برخی از دانشمندان (مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۱۳ و ۶ + طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۰۷ و ۲۰۸ + طبرسی، ۱۳۹۰: ۱۶۷)؛ اگر هارون<sup>(ع)</sup> پس از موسی<sup>(ع)</sup> زنده می‌ماند، بی‌گمان جانشین او می‌گردید؛ اما این

ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۶: ۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۱۲ و ج ۱۵: ۳۴۹)؛ گرچه می‌توان کاربرد مجازی آن، در حوزه‌های معنایی دانش و پیامبری را نیز پذیرفت (طوسی، ج ۳: ۱۳۷ + طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۳۴۹؛ صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۸: ۲۵۸-۲۶۰ و ج ۲۲: ۱۵۵). با این‌همه، برخی از مفسران مسلمان (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۳۴۹؛ صادقی‌تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۲: ۱۵۵) تأکید می‌کنند؛ پیامبری و کارکردهای معرفتی آن، چیزی نیست که از راه وراثت انتقال یابد.

### وصایت

سومین ساز و کار انتقال جایگاه و کارکرد پیامبران، وصایت (جانشینی) است. آغازگر این ساز و کار نیز، نه خدا؛ که پیامبر او موسی<sup>(ع)</sup> است (Eliade 1987, ; Barton/Muddiman, 2001:130) در مقایسه با دو ساز و کار برکت و وراثت؛ می‌توان برجسته‌ترین ویژگی ساز و کار وصایت را، محدود نبودن آن به خاندان پیامبران دانست. در ادامه این مقاله خواهیم دید که؛ جانشینان موسی<sup>(ع)</sup> و عیسی<sup>(ع)</sup>، از خانواده ایشان نیستند. برابر گزارش‌های تلمودی؛<sup>۷۲</sup> در روزگار سرگردانی بنی‌اسرائیل، موسی<sup>(ع)</sup> هر دو جایگاه پادشاهی و کهنانت اعظم را بر دوش دارد. او از خداوند می‌خواهد تا پس از وی، این دو جایگاه به فرزندان او برسد؛ اما خداوند نمی‌پذیرد. در برخی دیگر،<sup>۷۳</sup> خداوند به موسی<sup>(ع)</sup> پاسخ می‌دهد که؛ فرزندان او، دل بستگی چندانی به پیاده‌سازی دستورهای الهی ندارند (Singer, 1901, v9:54). اما در پاره‌های دیگری، خداوند به او پاسخ می‌دهد که؛ کهنانت به خاندان هارون<sup>(ع)</sup>، و پادشاهی به خاندان داود<sup>(ع)</sup> خواهد رسید (ibid:51). بدین ترتیب، یکپارچگی جایگاه و کارکردهای موسی<sup>(ع)</sup>، پس از وی ادامه

جانشینی، در روزگار زندگی موسی<sup>(ع)</sup> روی می‌دهد و نمی‌توان آن را به جانشینی او پس از مرگش، بازگرداند. از میان دانشمندان شیعه؛ بیشترین تأکید بر آموزه وصایت، در آثار حدیثی شیخ صدوق، دیده می‌شود. وی، بر پایه حدیث‌هایی از پیامبر<sup>(ص)</sup>، همه پیامبران را دارای وصی می‌داند (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۶۵۸ و ۶۶۳ + مفید (الف)، ۱۴۱۳، ج ۱: ۹۲)، و در این زمینه، از چهار حدیث در کتاب‌های خود یاد می‌کند (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۸۰ + همو، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۱۲ و ۲۱۳ + همو، ۱۴۰۷: ۲۱-۲۳ + همو، بی‌تا، ج ۲: ۶۶۹)، که یکی سند ندارد،<sup>۷۸</sup> دیگری سندی ضعیف،<sup>۷۹</sup> و دو دیگر سندی موثق<sup>۸۰</sup> دارند. سید مرتضی نیز، حدیث دیگری با همین مضمون می‌آورد، که سندی ضعیف<sup>۸۱</sup> دارد (۱۴۱۰، ج ۳: ۳۶). همه این حدیث‌ها، همگام با دو دستگاه اندیشه یهودی و مسیحی؛ یوشع و پتروس را جانشین موسی<sup>(ع)</sup> و عیسی<sup>(ع)</sup> به‌شمار می‌آورند. در بخش‌های آینده، به بررسی این دو چهره می‌پردازیم.

#### یوشع و جانشینی موسی<sup>(ع)</sup>

در ادیان ابراهیمی، نخستین کسی که پیشنهاد گزینش جانشینی برای خود را می‌دهد، موسی<sup>(ع)</sup> است (Barton/Muddiman, + Eliade, 1987: v10, 120) (2001: 130). دستگاه اندیشه یهودی، یوشع (Joshua) را جانشین موسی<sup>(ع)</sup> به‌شمار می‌آورد (هاکس، ۱۳۷۷: ۹۷۰ + محمّدیان، ۱۳۸۱: ۷۵۰ + Singer, 1901: Wigoder, 2002: + Comay, 2002:208; v7:281 + Landman, 1969, v6: 202 +424). چهره او در عهد قدیم، آمیزه‌ای از پیامبر، داور و فرمانده جنگی است (Wigoder, 2002: p424). او، نه فرماندهی است که در ستاد بنشیند؛ بلکه جلوداری است که همواره در

پیشانی سپاه جای دارد (Singer, 1901, v7:232) و در بزرگترین و به یاد ماندنی‌ترین پیروزی اسرائیلیان در برابر کنعانیان، فرمانده سپاه است (Wigoder, 2002:424; Bowker, 1997: 510). افزون بر اینها؛ یوشع، سرایداری ویژه خیمه اجتماع را هم برعهده دارد (Comay, Metzger/Coogan, 2001: 164; 2002: 208). عهد قدیم، نخست از مأموریت یوشع در جایگاه فرمانده سپاه موسی<sup>(ع)</sup> در برابر عمالیقان، یاد می‌کند.<sup>۸۲</sup> در این پیکار، او عمالیقان را به‌سختی شکست می‌دهد<sup>۸۳</sup> و بدین ترتیب، از روزگار جوانی<sup>۸۴</sup> دستیار ویژه موسی<sup>(ع)</sup> می‌گردد.<sup>۸۵</sup> از گزارش عهد قدیم درباره همراهی یوشع با موسی<sup>(ع)</sup> در کوه سینا<sup>۸۶</sup> چنین برمی‌آید که؛ وی، هرگز به گناه گوساله پرستی آلوده نمی‌شود. موسی<sup>(ع)</sup>، به‌نشانه بزرگداشت جایگاه و نشان دادن کارکرد او (Eliade, 1987, v8:118)، نامش را از هوشع<sup>۸۷</sup> به یهوشوع<sup>۸۸</sup> / یوشع<sup>۸۹</sup> تغییر می‌دهد.<sup>۹۰</sup> در پرده‌ای دیگر، او نماینده افرائیمیان در میان دوازده تنی است که موسی<sup>(ع)</sup> آنان را برای مأموریت جاسوسی در سرزمین کنعان، برمی‌گزیند.<sup>۹۱</sup> از میان این دوازده تن؛ تنها یوشع و کالیب، پس از بازگشت از مأموریت، به نیکویی سرزمین کنعان گواهی می‌دهند و از مردم می‌خواهند تا هراس در دل راه ندهند و برای پوشاندن جامه تحقّق به وعده خدا به پا خیزند.<sup>۹۲</sup> بدین ترتیب؛ این دو تنها مردان بنی‌اسرائیل هستند که به سرزمین کنعان پای می‌گذارند،<sup>۹۳</sup> اما برجسته‌ترین بخش داستان زندگی یوشع، هنگامی است که موسی<sup>(ع)</sup> از درگاه الاهی می‌خواهد تا به جای او رهبری برای قوم بگمارد،<sup>۹۴</sup> و به دستور خدا؛<sup>۹۵</sup> یوشع، برای این جایگاه، برگزیده می‌شود.<sup>۹۶</sup> نیایش موسی<sup>(ع)</sup> به درگاه خدا، جایگاه و

424)؛ کارکردهایی که بیش از آنکه معرفتی باشند؛ مسؤولیتی‌اند (Singer, 1901, v7:281 + Metzger/Coogan, 2001: 164 & Singer, 1901, v7:281). هر چند عهد قدیم، یوشع را برخوردار از حکمت نیز می‌خواند<sup>۹۹</sup> و تلاش دانشمندان یهودی برای به دست دادن چهره‌ای خردورزانه از یوشع، در بخش‌هایی از تلمود به چشم می‌خورد (Singer, 1901, v7:282 & v9:54)؛ اما سراسر گزارش‌های عهد قدیم درباره او، پیرامون کارکردهای مسؤولیتی است.<sup>۱۰۱</sup> حتا رفتار خردمندانه او در تقسیم سرزمین نوید داده شده میان دوازده قبیله بنی‌اسرائیل (Marthaler, 2003, v7:1055) را نیز می‌توان در راستای انجام کارکردهای مسؤولیتی او دانست. در نمونه‌ای دیگر؛ که به گزارش دیدار یوشع با فرشته خدا و دریافت پیام الهی از سوی وی برمی‌گردد،<sup>۱۰۲</sup> این پیام، تنها دربردارنده راهبرد ازپای‌درآوردن ایستادگی مردم اریحاست، و باز هم در چارچوب کارکردهای مسؤولیتی او جای می‌گیرد. همچنین، او الگویی برای پادشاهان آینده یهود، بویژه داود<sup>(ع)</sup>، به شمار می‌رود (Metzger/Coogan, 2001:164). با این‌همه؛ یوشع نه تنها از خاندان موسی<sup>(ع)</sup> نیست (Singer, 1901, v7:282)؛ بلکه از تیره موسی<sup>(ع)</sup> هم نیست! او یک افرائیمی است.<sup>۱۰۳</sup> از این‌روی؛ با اینکه عهد قدیم، همه اسرائیلیان را پیرو یوشع می‌خواند؛<sup>۱۰۴</sup> اما کافمان (Y. Kaufmann)، تنها هنر او را، یکپارچه‌سازی دوباره تیره‌های بنی‌اسرائیل می‌داند (Wigoder, 2002: 424)، و برخی دیگر؛ به‌گواهی گزارش‌های عهد قدیم درباره زندگی و جنگ‌های یوشع، جایگاه او را، نه رهبری همه بنی‌اسرائیل؛ که تنها فرماندهی تیره‌های افرائیم و بنیامین (Eliade, 1987, v8:118 ; Singer, 1901, v7:283 ; Skolnik, 1987, v8:118

کارکرد مسؤولیتی به جای مانده از او برای یوشع را، بخوبی نمایان می‌کند: ✨ ای خداوند؛ خدایی که سرچشمه حیات تمام بشر هستی! از تو است دعا می‌کنم که شخصی را به‌عنوان هادی و راهنمای این قوم انتخاب کنی ✨ تا بتواند آنها را در همه امور هدایت کند، از آنها مراقبت نماید و قوم تو مانند گوسفندان بی‌شبان نماند ✨ (کتاب اعداد؛ باب ۲۷، آیات ۱۵ تا ۱۷). برخی از مفسران کتاب مقدس (Barton/Muddiman, 2001:130 ; Brown:91)، منظور از راهنمایی قوم در این آیات را، جایگاه فرماندهی جنگی اسرائیلیان می‌دانند و موسی<sup>(ع)</sup> را پایه‌گذار جانشینی پیامبران در کارکردهای مسؤولیتی، به شمار می‌آورند (Barton/Muddiman, 2001: 130).<sup>۹۷</sup> سخن خدا با یوشع پیش از مرگ موسی<sup>(ع)</sup>، بروشنی در راستای نشان دادن کارکرد مسؤولیتی اوست: ✨ سپس خداوند به یوشع پسر نون فرمود: قوی و دلیر باش؛ زیرا تو قوم اسرائیل را به سرزمینی که به آنها وعده دادم، هدایت می‌کنی و من همراه تو خواهم بود ✨ (کتاب تثیبه؛ باب ۳۱، آیه ۲۳). این گزارش نشان می‌دهد؛ رهبر قوم پس از موسی<sup>(ع)</sup>، جانشین وی به‌شمار می‌آید.<sup>۹۸</sup> با این‌همه؛ این رهبر، توانایی دریافت مستقیم پیام خدا را ندارد؛ او زیردست و فرمانبردار العازر کاهن است، و تنها باید دستورهای خدا را از وی دریافت، و بر پایه آنها مردم را سرپرستی و راهنمایی کند. او، تنها باید کارکرد مسؤولیتی موسی<sup>(ع)</sup> را ادامه دهد. عهد قدیم، آکنده از گزارش‌هایی است که همانندی کارکردهای موسی<sup>(ع)</sup> و یوشع را نشان می‌دهند (Eliade, 1987, v6:202 ; v8:118 + Landman, 1969, Wigoder, 2002: + Metzger/Coogan, 2001: 164

یوشع را یکی از پیش‌نمونه‌های عیسی<sup>(ع)</sup> به شمار می‌آورد (Skolnik, 2007, v11:443).

قرآن، به داستان برگزیده شدن دوازده جاسوس از سوی موسی<sup>(ع)</sup><sup>۱۱۸</sup> و نیز گواهی دو تن از آنان درباره سرزمین نوید داده شده، و فرا خواندن بنی‌اسرائیل به تلاش برای رفتن به آن سرزمین و تحقق وعده الهی اشاره می‌کند و آن دو را مردانی خداترس و برخوردار از نعمت الهی می‌خواند.<sup>۱۱۹</sup> بیشتر مفسران مسلمان (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۱۵ + رازی (فخرالدین)، ۱۴۲۰، ج ۱۱: ۳۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۶۵؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۱۷؛ رازی (أبوالفتوح)، ۱۴۰۸، ج ۶: ۲۹۶ و ۲۹۷؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۱؛ همو، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۶؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۵: ۶۰)، به داستان فرستادن جاسوسان، و نیز بازگشت و گواهی دو تن از آنان به نام‌های یوشع و کالیب (طبری، ۱۴۱۲، ج ۶: ۱۱۳؛ بلخسی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۴۶۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۱۵؛ رازی (فخرالدین)، ۱۴۲۰، ج ۱۱: ۳۲۳ و ۳۳۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۴۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۲۶۵؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۱۸ و ۳۲۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۲۲، رازی (أبوالفتوح)، ۱۴۰۸، ج ۶: ۳۱۷؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۶ و ۲۶۹؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۲۷۷؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۵: ۶۰ و ۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۲۹۲) اشاره می‌کنند. از این میان؛ ابوالفتوح رازی، نام همه آن جاسوسان را، همان‌گونه که در تورات به چشم می‌خورد، می‌آورد (۱۴۰۸، ج ۶: ۲۹۶). برخی از مفسران (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۰۳؛ فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۵؛ همو، ۱۴۱۸، ج ۱: ۲۶۹)، یوشع و کالیب را پسر عموهای موسی<sup>(ع)</sup> می‌دانند. صادقی تهرانی تأکید می‌کند؛ یوشع

+ Landman, 1969, v6:204 + 2007, v11:442 (Wigoder, 2002: 424)، یا داوری تیره افرائیم (Skolnik, ; Metzger/Coogan, 2001: 164&165) E. (2007, v11:442) می‌دانند.<sup>۱۱۶</sup> کسانی مانند مه‌یر (Meyer) و هولشر (G. Hoelscher) نیز، داستان زندگی او را افسانه می‌پندارند، و در تاریخی بودن شخصیت او، به دیده تردید می‌نگرند (Skolnik, 2007, v11:442). بر پایه گزارش‌های عهد قدیم؛ یوشع، کسی را به جانشینی خود بر نمی‌گزیند، و بنی‌اسرائیل تا روزگار داوران، فرمانده و رهبری ندارند. بر پایه گزارش‌های تلمودی؛<sup>۱۱۷</sup> یوشع، با زنی بدکار<sup>۱۱۸</sup> به نام راحاب، که جاسوسان او را در اریحا پناه می‌دهد<sup>۱۱۹</sup> ازدواج می‌کند (Landman, 1969, v6:204 ; Skolnik, 2007, v11:443)؛ اما از برای تنها رفتار ناخوشایند خود با موسی<sup>(ع)</sup>،<sup>۱۲۰</sup> هرگز فرزندان نمی‌شود (Landman, 1969, v6:204). پس از مرگ او، اسرائیلیان به بت‌پرستی روی می‌آورند.<sup>۱۲۱</sup> خدا نیز بر آنان خشم می‌گیرد،<sup>۱۲۲</sup> و آنان را آماج تاراج‌های پی‌درپی دشمنان می‌سازد،<sup>۱۲۳</sup> و حتا کار به جایی می‌رسد که اسرائیلیان، از پیروی رهبرانی که خدا برایشان برمی‌گزیند،<sup>۱۲۴</sup> سرباز می‌زنند.<sup>۱۲۵</sup>

اگرچه در عهد جدید، تنها اشاره‌ای گذرا به نقش یوشع در آرامش بنی‌اسرائیل<sup>۱۲۶</sup> و برپایی و کارگزاری خیمه اجتماع به دست او<sup>۱۲۷</sup> به چشم می‌خورد؛ اما دستگاه اندیشه مسیحی، از رهگذر کامل شدن مأموریت موسی<sup>(ع)</sup> برای نجات بنی‌اسرائیل به دست یوشع؛ مأموریتی که خدا پیش از این، به ابراهیم<sup>(ع)</sup>، اسحاق<sup>(ع)</sup> و یعقوب<sup>(ع)</sup> نوید آن را داده است، برای او جایگاهی شایسته فراهم می‌کند (Marthaler, 2003, v7:1056). بدین ترتیب، دستگاه اندیشه مسیحی،

درستی آن تأکید می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۶). بدین ترتیب، می‌توان گفت؛ دستگاه اندیشه اسلامی، جایگاه جانشینی موسی<sup>(ع)</sup> را برای یوشع می‌پذیرد (معرفت، ۱۴۲۳: ۶۹؛ خرّمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۳۸۰؛ معرفت، ۱۹۶۰-۲۰۰۴، XI:351). برخی از دانشمندان شیعه (ابن بابویه، بی‌تا، ج ۲: ۶۶۹؛ مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۶)، حدیثی را گزارش می‌کنند که نشان می‌دهد؛ کارکرد معرفتی یوشع، بن‌مایه این جانشینی است.

### پتروس و جانشینی عیسی<sup>(ع)</sup>

دستگاه اندیشه مسیحی، پتروس (Peter)؛ به معنی سنگ (هاکس، ۱۳۷۷: ۲۲۰)،<sup>۱۲۱</sup> را جانشین عیسی<sup>(ع)</sup> می‌داند. بدین ترتیب، چندان شگفت نیست اگر در عهد جدید، به دنبال چهره‌ای نیکو از وی باشیم، اما آنچه در پی می‌آید نشان می‌دهد؛ او در عهد جدید، چهره‌ای دوپهلوی و آمیخته به فراز و نشیب دارد.<sup>۱۲۲</sup> سنت مسیحی، او را نخستین کسی می‌داند که به عیسی<sup>(ع)</sup> ایمان می‌آورد (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴: ۴۹)؛ اما در گزارش‌های *انجیل متا* و *مرقس*، پتروس به همراه برادرش؛ اندریاس، نخستین ایمان‌آوردگان به عیسی<sup>(ع)</sup> هستند،<sup>۱۲۳</sup> و در گزارش *انجیل لوقا* نیز پتروس به همراه گروهی از دوستانش؛ همگی با هم، در پی عیسی<sup>(ع)</sup> به راه می‌افتند.<sup>۱۲۴</sup> از این گزارش‌ها نیز لزوماً بر نمی‌آید که پتروس، نخستین ایمان‌آورنده به عیسی<sup>(ع)</sup> باشد؛ بویژه که برابر گزارش *انجیل یوحنا*؛ اندریاس برادر پتروس، او را از مسیح بودن عیسی<sup>(ع)</sup> آگاه می‌کند (Marthaler, 2003, v11:174).<sup>۱۲۵</sup> اما این، همه سخن گزارش‌های انجیلی درباره پتروس نیست. در نمونه‌ای، عیسی<sup>(ع)</sup> او را شیطان می‌خواند و از خود می‌راند!<sup>۱۲۶</sup> همچنین، هر چهار انجیل، انکار عیسی<sup>(ع)</sup> از سوی پتروس را گزارش می‌کنند.<sup>۱۲۷</sup> از

و کالیب، پیامبر نبوده‌اند (۱۳۶۵، ج ۸: ۲۶۹). جایگاه یوشع نزد مفسران مسلمان چنان است که؛ منظور از واژه *فَتَاهُ* در آیه ۶۲ سوره کهف (۱۸)؛ را که یکی از داستان‌هایی است که تنها در قرآن به چشم می‌خورد، و نشانه‌ای بیرون از قرآن برای بازگویی جزئیات آن نیست، یوشع می‌دانند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۱۷۶؛ بلخی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۵۹۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۷۳۱؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۷۱؛ همو، ۱۳۷۲، ج ۶: ۷۴۱؛ رازی (فخرالدین)، ۱۴۲۰، ج ۲۱: ۴۷۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۲۸۶؛ رازی (أبوالفتوح)، ۱۴۰۸، ج ۱۳: ۶؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۳۵۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸: ۲۹۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۲۴۸؛ همو، ۱۴۱۸، ج ۲: ۷۲۰؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۱۵: ۹۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۳۳۹). شاید از همین‌رو؛ برخی (EI<sup>2</sup>, 1960-2004, XI:351)، چهره یوشع در دستگاه اندیشه اسلامی را، نه به داده‌های عهد قدیم؛ که به گزارش‌های هگادایی، نزدیکتر می‌دانند. در این آیات، نامی از یوشع به میان نمی‌آید و برخی (ماسون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۰۸؛ خرّمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۳۸۰) نیز برآنند که قرآن، هرگز از یوشع پسر نون نام نمی‌برد؛ هر چند بررسی برخی ویژگی‌هایی که برای *اليسع* بر می‌شمارند (خرّمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۸۳)، آنچنان با یوشع همخوانی دارد<sup>۱۲۸</sup> که می‌توان گفت؛ منظور از این نام، همان یوشع است. با این همه؛ قرآن از جانشینی یوشع به جای موسی<sup>(ع)</sup> سخنی به میان نمی‌آورد (ماسون، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۰۸)، و برخی از دانشمندان شیعه (مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۶؛ طوسی، ۱۴۰۶، ۳۵۸ و ۳۵۷؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۲۷ و ۲۲۸) نیز این موضوع را امری مسلم نمی‌دانند؛ اما شیخ صدوق بر

انجیلی،<sup>۱۳۷</sup> می‌گوید: «پس حضرت عیسی<sup>(ع)</sup>، {پتروس} را به جانشینی خود در امور رهبری و اعتقادی منصوب {نموده} و بنابراین، اطاعت از پتروس بر همه مسیحیان واجب بوده است» (۱۳۸۹): (۷۹). اما آیا به راستی، عیسی<sup>(ع)</sup> پتروس را به جانشینی خود، برمی‌گزیند؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، شایسته است هم عهد جدید، و هم رویدادهای نخستین دین نوپای مسیحیت را بررسی کنیم. تنها بخش عهد جدید که نشان می‌دهد؛ عیسی<sup>(ع)</sup> پتروس را جانشین خود می‌سازد،<sup>۱۳۸</sup> چنین است: \* و به تو می‌گویم که؛ تو پتروس هستی و من بر این صخره، کلیسای خود را بنا می‌کنم و نیروهای مرگ هرگز بر آن چیره نخواهد شد \* و کلیدهای پادشاهی آسمان را به تو می‌دهم؛ آنچه را که تو در زمین منع کنی، در آسمان ممنوع خواهد شد و هر چه را که بر زمین جایز بدانی، در آسمان جایز دانسته خواهد شد \* (انجیل متا؛ باب ۱۶، آیات ۱۸ و ۱۹).<sup>۱۳۹</sup> دستگاه اندیشه مسیحی، این سخن را نشانه جانشینی پتروس و کلیسای کاتولیک روم برای عیسی<sup>(ع)</sup> می‌داند. برای نمونه؛ ماسون در این باره می‌گوید: «عیسی، آنگاه که به پتروس فرمود... در واقع، رسالت زمینی خود را با تعیین کشیشی که از نیروی تعلیم، تشریح و داوری برخوردار بود، تداوم بخشید» (۱۳۸۵، ج ۲: ۵۹۲)، اما همه مفسران با چنین دیدگاهی همراه نیستند. برخی از مفسران مسیحی (سوان، ۱۹۲۶: ۶۶ + Barnes + Johnson)، چنین برداشتی را نادرست می‌دانند و منظور از این سخن را برپاداشتن کلیسا، به معنی همگانی و همه‌جایی آن می‌دانند.<sup>۱۴۰</sup> برخی (Barnes + Jamieson)، این سخن را تنها نشانه تأیید عیسی<sup>(ع)</sup> بر مسیحا بودن خود می‌دانند. برخی

آیه‌ای دیگر<sup>۱۳۸</sup> چنین برمی‌آید که؛ پتروس، همان شاگردی که عیسی<sup>(ع)</sup> او را دوست می‌داشت،<sup>۱۳۹</sup> نیست. گزارش انجیلی دیگر، پیرامون گفتگوی درگرفته میان شاگردان عیسی<sup>(ع)</sup> بر سر تعیین برترین شاگرد است؛<sup>۱۴۰</sup> گفتگویی که عیسی<sup>(ع)</sup> آن را، نه با تعیین پتروس؛ که با تلاش برای دگرگونی نگاه آنان به چستی برتری انسان‌ها، پایان می‌دهد. از برآیند این گزارش‌ها و برخی آیات دیگر،<sup>۱۴۱</sup> چنین برمی‌آید که دست‌کم در روزگار زندگی عیسی<sup>(ع)</sup>، برتری او بر دیگر حواریون، چندان هم قطعی نیست. همچنین، جایگاه مرجعیت دینی، به پتروس محدود نمی‌شود؛ بلکه دیگر حواریون نیز، از چنین جایگاهی برخوردار هستند. با این همه؛ پس از مرگ عیسی<sup>(ع)</sup>، پتروس گام‌به‌گام به جایگاه برتری نسبت به دیگر حواریون دست می‌یابد. او، کانون گزارش‌های اعمال رسولان، و نخستین شاگردی است که عیسی<sup>(ع)</sup> را پس از رستاخیز، می‌بیند (Brownrigg, 2002: 206) ; Eliade, 1987, ; Lacoste, 2005, v3:1232 (v11:259).<sup>۱۴۲</sup> وی در نخستین گام، گزینش فردی به جای یهودا اسخریوطی، و رساندن شماره رسولان به دوازده تن را پیشنهاد می‌کند،<sup>۱۴۳</sup> و سپس، سخنگوی رسولان (Marthaler, 2003, v11:174) + Eliade, 1987, + Brownrigg, 2002: 205 (v11:258)<sup>۱۴۴</sup> و سرپرست مسیحیان می‌شود.<sup>۱۴۵</sup> در همین گزارش‌ها، وی خود را برگزیده خدا می‌خواند،<sup>۱۴۶</sup> و بدین ترتیب؛ برترین رسول (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴: ۴۹ + Bowker, 2005: 443)، و نزدیک‌ترین یار عیسی<sup>(ع)</sup> (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴: ص ۵۱ + Brownrigg, 2002: 203) Eliade, + Brownrigg, 2002: 203 + ۵۱ (1987, v11:258) به شمار می‌آید. سلیمانی اردستانی، با اشاره به بخش‌هایی از گزارش‌های

مسیحیت است، به وی واگذار نمی‌شود (شجاعی‌زند، ۱۳۷۹: ۵۸)، و در بنیان گذاشته شدن کلیسای رم به دست او نیز تردید بسیار وجود دارد (محمّدیان، ۱۳۸۱: ۶۸۷ + Bowker, 2005: 443 + Eliade, 1987, v11:259; 746; 1997: + Bowker, 1978: 770). تردیدها هنگامی بیشتر می‌شود که می‌بینیم؛ یعقوب برادر عیسی<sup>(ع)</sup>،<sup>۱۵۲</sup> سرپرستی کلیسای اورشلیم و ریاست شورای اورشلیم؛<sup>۱۵۳</sup> نخستین شورای کلیسایی در تاریخ مسیحیت را بر دوش دارد؛<sup>۱۵۴</sup> کسی که دستگاه اندیشه مسیحی، به نیکوکاری (عدالت) او باور دارد (هاکس، ۱۳۷۷: ۹۵۷ + Metzger/Coogan, 1993: 340 + Brownrigg, 2002: 95)، و کلمنت اسکندرانی (Clement of Alexandria)، او را نخستین کشیش کلیسای اورشلیم می‌داند (Livingstone, 2006: 304). بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد؛ تأکید بر جایگاه والای پتروس، از سده‌های دوم و سوم میلادی آغاز می‌شود (Douglas, 1978: 771 + Eliade, 1987, v11:259)، اما هرگز همه‌پذیر نمی‌شود. در بستر تاریخ، مسیحیان شرق، هرگز همچون همکیشان غربی خود، چنین جایگاهی را نه برای پتروس و نه برای کلیسای رم نمی‌پذیرند (Eliade, 1987, v11:260). مسیحیان پروتستان نیز، نه برتری پتروس بر دیگر رسولان را می‌پذیرند و نه جانشینی اسقف کلیسای رم به جای پتروس را (سلیمانی‌اردستانی، ۱۳۸۴: ۲۰۷). چالش درونی دستگاه اندیشه مسیحی با جانشینی پتروس برای عیسی<sup>(ع)</sup>، از آنجا برمی‌خیزد که عهد جدید، هیچ جانشینی را برای کارکردهای مسؤلیتی عیسی<sup>(ع)</sup> بر نمی‌تابد، زیرا او برای همیشه زنده است و پیروان

(Abbott)، آن را نشانه جایگاه شخصی پتروس نزد عیسی<sup>(ع)</sup> می‌دانند و بر برتری پولس بر وی، تأکید می‌کنند. نباید فراموش نمود که این سخنان، بخشی از گفتگوی عیسی<sup>(ع)</sup> با شاگردان است که در دو انجیل مرقس و لوقا نیز به چشم می‌خورد؛<sup>۱۴۲</sup> اما آن دو انجیل، این بخش از آن گفتگو را گزارش نمی‌کنند (Marthaler, 2003, v11:175). عیسی<sup>(ع)</sup> برای پتروس دعا می‌کند و دیگر شاگردان<sup>۱۴۴</sup> و همه پیروان خود<sup>۱۴۵</sup> را به وی می‌سپارد. در عهد جدید، همواره نام او، سرآغاز سیاهه نام شاگردان است (محمّدیان، ۱۳۸۱: ۶۸۶ + Marthaler, 2003, v11:174 + Eliade, 1987, + Brownrigg, 2002: 205 v11:258).<sup>۱۴۶</sup> نخستین و شاید تنها کسی که جایگاه پتروس را به چالش می‌کشد و در برابر او می‌ایستد، پولس است. برخلاف پتروس؛<sup>۱۴۴</sup> پولس، کارکرد مسؤلیتی پتروس را محدود به یهودیان می‌داند.<sup>۱۴۷</sup> او، هنگام یادکردن از ارکان کلیسا، نام پتروس را پس از یعقوب می‌آورد<sup>۱۴۸</sup> و سپس بی‌درنگ رفتار آمیخته به دورویی او را نکوهش می‌کند.<sup>۱۴۹</sup> کار به جایی می‌کشد که این چالش، جامعه کوچک و نوپای مسیحی را، در آستانه جدایی و فروپاشی قرار می‌دهد.<sup>۱۵۰</sup> بدین ترتیب، هر چند سنت مسیحی، پتروس را بنیانگذار کلیسا (Marthaler, 2003, v11:175; Eliade, 1987, v11:258) و نخستین پاپ (Eliade, 1987, + Brownrigg, 2002: 203 v11:259) می‌داند و اسقف کلیسای رم، خود را جانشین وی می‌پندارد (Eliade, 1987, v11:260)؛ اما گزارش‌های تاریخی چیز دیگری را نشان می‌دهند. با اینکه او در اورشلیم زندگی می‌کند؛<sup>۱۵۱</sup> اما هرگز سرپرستی آن کلیسا؛ که نخستین کلیسای تاریخ

خود را نجات می‌دهد.<sup>۱۵۵</sup> از سوی دیگر؛ هم عهد جدید و هم دستگاه اندیشه مسیحی، یکسره بر کارکردهای مسؤولیتی عیسی<sup>(ع)</sup>، تمرکز می‌کنند. اکنون این پرسش جا دارد که؛ پتروس، جانشین کدام بخش از کارکردهای عیسی<sup>(ع)</sup> است؟ تنها می‌توان گفت؛ او، جانشین کارکردهای معرفتی پیامبران عهد قدیم است، زیرا عیسی<sup>(ع)</sup>، خود نیز چنین کارکردی ندارد؛ تا چه رسد که جانشین او، چنین کارکردی داشته باشد.

در دستگاه اندیشه مسیحی، ساز و کار وصایت، تنها با پتروس پایان نمی‌پذیرد؛ بلکه او خود نیز جانشینانی دارد، که جایگاه و کارکرد معرفتی او را تا به امروز، در چارچوب آموزه جانشینی رسولان (Apostolic succession) ادامه می‌دهند. در سده پنجم میلادی، لئوی اول، همه پاپ‌ها را جانشینان پتروس به شمار می‌آورد (فیشر، ۱۳۸۹: ۴۷۵). به گفته مک‌گراث: «رسولان، اسقفان را به جانشینی {خود} گماشتند، تا انجیل؛ زنده و کامل، برای همیشه در کلیسا محفوظ بماند. رسولان، همان اقتداری را که خود در زمینه تعلیم داشتند، برای اسقفان به میراث گذاشتند... این انتقال زنده را، که از طریق روح القدس ممکن می‌گردد، سنت می‌نامند» (۱۳۸۵: ۲۳۹)؛ سنتی که تنها راه رسیدن به تفسیر درست کتاب مقدس است (گرانث/تریسی، ۱۳۸۵: ۱۱۸). می‌توان سرچشمه چنین آموزه‌ای را در آموزه مسیحی کلیساشناسی (Ecclesiology) دانست، که همواره بر رسولی بودن کلیسا؛ به معنی آغاز شده از سوی رسولان، تأکید می‌کند (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۵۵۲). خاستگاه آموزه جانشینی رسولان، برای کلیسا، پاپ و همه اسقفان، گزارش‌های انجیلی،<sup>۱۵۶</sup> بویژه؛ آیه ۲۱ باب ۲۰ انجیل یوحناست (Atiyah, 1991, v1:181)،

که نشان می‌دهند؛ عیسی<sup>(ع)</sup>، پیش و پس از رستاخیز خود، کسانی را برای رساندن پیام خود به همه مردم، گسیل می‌دارد (Lacoste, 2005, v1:81)؛ هر چند شاید بخش‌های دیگری از عهد جدید<sup>۱۵۷</sup> نیز دربردارنده چنین آموزه‌ای باشند (ibid)؛ اما به باور برخی دانشمندان مسیحی (Atiyah, 1991, v1:181)؛ خود عهد جدید<sup>۱۵۸</sup> ریشه آن را به عهد قدیم، و انتقال یافتن کارکردهای هارون<sup>(ع)</sup> به کاهنان<sup>۱۵۹</sup> برمی‌گرداند. برپایه این آموزه؛ حجیت و اقتدار معنوی کلیسا، پاپ و همه اسقفان، در زنجیره‌ای پیوسته، به رسولان عیسی<sup>(ع)</sup> می‌رسد، و دست‌اندرکاران کلیسا، به عنوان جانشینان رسولان، کارکرد معرفتی آنان را بر دوش دارند (Atiyah, 1991, + Douglas, 1978, 59). به باور ترتولیان: «... کلیسا همان جایی است که؛ حقیقت تعالیم و ایمان مسیحی، پدیدار خواهد شد. همچنین، در آنجا {است که} کتب مقدس حقیقی، تفاسیر حقیقی و همه سنن حقیقی مسیحی، وجود خواهند داشت» (گرانث/تریسی، ۱۳۸۵: ۱۲۰).<sup>۱۶۰</sup> بدین ترتیب، اسقفان کلیسای اورشلیم؛ جانشینان یعقوب، اسقفان کلیسای انطاکیه؛ جانشینان پتروس، و اسقفان کلیسای اسکندریه؛ جانشینان مرقس به شمار می‌روند (Atiyah, 1991, v1:181). دستگاه اندیشه مسیحی، این ساز و کار را تضمین‌کننده درستی ایمان و رسیدن فیض الاهی به مسیحیان، به شمار می‌آورد (Douglas, 1978: 60).<sup>۱۶۱</sup> این آموزه، نخستین بار در سده سوم میلادی، از سوی کسانی مانند ایرنایوس و ترتولیان، برای ایستادن در برابر اندیشه گنوسی، پیشنهاد می‌شود (Lacoste, 2005, + Douglas, 1978: 59)؛ و در آغاز، بیش از آنکه نمایش‌دهنده جایگاه



181: v1). چرا که از نگاه آنان؛ کلیسا داور کتاب مقدس نیست، بل که این کتاب مقدس است که داور کلیساست (گران/تریسی، ۱۳۸۵: ۱۴۶).

#### نتیجه

در ادیان ابراهیمی، بخش‌هایی از جایگاه و کارکردهای مسؤولیتی و معرفتی پیامبران، با سه ساز و کار برکت، وراثت و وصایت، به دیگران انتقال می‌یابد. ساز و کار برکت، ساز و کاری عمومی است که خدا آن را مقرر می‌دارد و همهٔ خاندان ابراهیم<sup>(ع)</sup> را دربرمی‌گیرد. ساز و کار وراثت، به درخواست ابراهیم<sup>(ع)</sup> پدیدار می‌شود، اما تنها بخشی از خاندان پیامبران را دربرمی‌گیرد. در دستگاه اندیشهٔ یهودی، برجسته‌ترین بازتاب‌های این ساز و کار؛ کهانت موروثی خاندان هارون<sup>(ع)</sup> و پادشاهی موروثی خاندان داود<sup>(ع)</sup> و رسیدن آن به مسیحاست. دستگاه اندیشهٔ مسیحی و اسلامی نیز، این ساز و کار را می‌پذیرند؛ اما دستگاه اندیشهٔ مسیحی، عیسی<sup>(ع)</sup> را همان مسیحا؛ وارث داود<sup>(ع)</sup> می‌داند و قرآن در این باره سخنی نمی‌گوید. ساز و کار وصایت، به درخواست موسی<sup>(ع)</sup> پدید می‌آید. دستگاه اندیشهٔ مسیحی و اسلامی نیز این ساز و کار را می‌پذیرند. هر چند قرآن در این باره سخنی نمی‌گوید؛ اما دست‌کم در خوانش شیعی از اسلام، چنین ساز و کاری پذیرفته می‌شود. برجسته‌ترین مصادیق وصی در دستگاه اندیشهٔ یهودی و مسیحی، یوشع و پتروس هستند. آنان، از خاندان موسی<sup>(ع)</sup> و عیسی<sup>(ع)</sup> نیستند. یوشع، در کارکردهای مسؤولیتی، و پتروس در کارکردهای معرفتی، جانشین موسی<sup>(ع)</sup> و عیسی<sup>(ع)</sup> می‌شوند. دستگاه اندیشهٔ یهودی، برای یوشع جانشینی برنمی‌شمارد؛ اما دستگاه اندیشهٔ مسیحی (کاتولیک)، پاپ و اسقفان کلیسا را جانشینان

جانشینی پاپ و اسقفان برای رسولان باشد؛ نشان‌دهنده جایگاه کلی کلیساست. چرا که دست‌کم در نخستین خوانش‌های آن، اگر اسقفان در باورها و رفتارهای خود دچار لغزش گردند، بی‌درنگ جایگاه جانشینی رسولان را از دست می‌دهند؛ اما چنین رخدادی هرگز برای کلیسا روی نخواهد داد (Lacoste, 2005, v1:81). آگوستین می‌پندارد؛ چون عیسی<sup>(ع)</sup>، به‌جای آوردن رازهای کلیسا از سوی رسولان را روا داشته‌است، پس این رواداری، از راه رسولان و جانشینان آنان؛ یعنی اسقفان، به کشیشان و دیگر کارگزاران کلیسای کاتولیک نیز انتقال می‌یابد (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۵۶۳). اما رفته‌رفته دامنهٔ آموزهٔ جانشینی، به پاپ و اسقفان گسترش می‌یابد و پس از روزگار آگوستین، چنین روندی تثبیت می‌گردد (Lacoste, 2005, v1:82). به‌گزارش سلیمانی اردستانی: «...پیرو توافق آبابی کلیسا؛ حجیت کلیسا، بر پایهٔ پیوندی است که از راه نصب نخستین اسقف کلیسای روم از سوی پتروس، با عیسی<sup>(ع)</sup> و رسولان دارد» (۱۳۸۴: ۱۱۴ و ۱۱۵). سرانجام، این آموزه به برتری کلیسای رم بر دیگر کلیساها (ناس، ۱۳۸۰: ۶۳۸)، و برتری رهبر کلیسای رم بر همهٔ همکاران خود می‌انجامد.<sup>۱۶۲</sup> همچنین، کلیسای کاتولیک رم؛ به‌عنوان جانشین پتروس، خود را از میراث مادی او (Patrimony of St. Peter) نیز بهره‌مند می‌داند (Livingstone, 2006: 441&442; Douglas, 1978: 752&753). بدین ترتیب، در بستری تاریخی؛ پیروان کلیساهای کاتولیک و ارتدوکس، این آموزه را می‌پذیرند؛<sup>۱۶۳</sup> اما پیروان کلیساهای پروتستان و انگلیکن، با آن سر‌سازگاری ندارند (Atiyah, 1991, + Lacoste, 2005, v1:82).

پتروس به شمار می‌آورد.

### پی نوشت ها

- ۱- جانوران (کتاب پیدایش؛ باب ۱، آیه ۲۲) و انسان‌ها (کتاب پیدایش؛ باب ۱، آیه ۲۸ و باب ۵، آیه ۲ و باب ۹، آیه ۱).
- ۲- برای نمونه، نک: کتاب خروج؛ باب ۲۳، آیه ۲۵؛ کتاب تثنیه؛ باب ۲، آیه ۷.
- ۳- برای نمونه، نک: کتاب پیدایش؛ باب ۲۶، آیه ۱۲؛ کتاب لاویان؛ باب ۲۵، آیه ۲۱؛ کتاب تثنیه؛ باب ۸، آیه ۱۰ و باب ۷، آیه ۱۳ و باب ۱۲، آیه ۷ و باب ۱۶، آیات ۱۰-۱۵ و باب ۲۸، آیات ۳-۸؛ روت؛ باب ۱، آیه ۶؛ ایوب؛ باب ۱، آیه ۱۰؛ مزامیر؛ مزمور ۶۷، آیات ۶ و ۷؛ یوئیل؛ باب ۲، آیه ۱۴؛ نامه به عبرانیان؛ باب ۶، آیه ۷.
- ۴- برای نمونه، نک: امثال؛ باب ۱۸، آیه ۲۲.
- ۵- برای نمونه، نک: کتاب پیدایش؛ باب ۱، آیه ۲۸ و باب ۵، آیه ۲ و باب ۹، آیه ۱ و باب ۱۷، آیات ۱۶ و ۲۰ و باب ۲۲، آیه ۱۷ و باب ۲۴، آیه ۶۰ و باب ۲۶، آیه ۲۴؛ کتاب لاویان؛ باب ۲۶، آیه ۹؛ کتاب تثنیه؛ باب ۱، آیه ۱۱ و باب ۷، آیه ۱۳ و باب ۲۸، آیه ۴؛ یوشع؛ باب ۱۷، آیه ۱۴؛ روت؛ باب ۴، آیه ۱۳؛ کتاب نخست سموئیل؛ باب ۲، آیه ۳۵؛ کتاب دوّم سموئیل؛ باب ۶، آیه ۱۲؛ کتاب نخست تواریخ ایام؛ باب ۲۶، آیه ۴؛ ایوب؛ باب ۱، آیه ۱۰؛ مزامیر؛ مزمور ۱۰۷، آیه ۳۸؛ اشعیا؛ باب ۴۴، آیه ۳ و باب ۵۱، آیه ۲؛ حزقیال؛ باب ۳۷، آیه ۲۶؛ نامه به عبرانیان؛ باب ۶، آیه ۱۴.
- ۶- برای نمونه، نک: کتاب پیدایش؛ باب ۲۴، آیه ۳۵ و باب ۳۹، آیه ۵؛ کتاب تثنیه؛ باب ۱۵، آیات ۴ تا ۱۰ و باب ۲۸، آیه ۱۲؛ داوران؛ باب ۱۷، آیه ۱۳؛ کتاب نخست سموئیل؛ باب ۲۵، آیه ۶؛ کتاب دوّم سموئیل؛

باب ۶، آیه ۱۲؛ کتاب نخست تواریخ ایام؛ باب ۱۳، آیه ۱۴؛ ایوب؛ باب ۱، آیه ۱۰ و باب ۴۲، آیه ۱۲؛ مزامیر؛ مزمور ۱۱۲، آیه ۲ و مزمور ۱۱۵، آیه ۱۴ و مزمور ۱۲۷، آیه ۳؛ امثال؛ باب ۱۰، آیه ۲۲.

۷- برای نمونه، نک: کتاب نخست پادشاهان؛ باب ۲، آیه ۴۵؛ کتاب نخست تواریخ ایام؛ باب ۱۷، آیه ۲۷.

۸- برای نمونه، نک: عزرا؛ باب ۸، آیه ۲۲؛ امثال؛ باب ۱۶، آیه ۲۰؛ ارمیا؛ باب ۱۷، آیه ۷؛ میکا؛ باب ۵، آیه ۷.

۹- برای نمونه، نک: مزامیر؛ مزمور ۳، آیه ۸ و مزمور ۱۸، آیات ۲۰ و ۲۴ و مزمور ۲۴، آیه ۵؛ اعمال رسولان؛ باب ۳، آیه ۲۶.

۱۰- مکاشفه یوحنا؛ باب ۵، آیات ۱۲ و ۱۳.

۱۱- برای نمونه، نک: مزامیر؛ مزمور ۱۳۳، آیه ۳.

۱۲- گفتنی است؛ در کتاب مقدّس، گونه‌ای تقابل معنایی میان دو واژه برکت (در این معنی) و لعنت/نفرین، به چشم می‌خورد. برای نمونه، نک: کتاب پیدایش؛ باب ۱۲، آیه ۳؛ کتاب اعداد؛ باب ۲۲، آیات ۶ و ۱۲ و باب ۲۳، آیات ۱۱، ۲۰ و ۲۴، آیات ۹ و ۱۰؛ کتاب تثنیه؛ باب ۲۳، آیه ۵ و سراسر باب ۲۸؛ مزامیر؛ مزمور ۳۷، آیه ۲۲ و مزمور ۶۲، آیه ۴ و مزمور ۱۰۹، آیات ۱۷ و ۲۸؛ امثال؛ باب ۳، آیه ۳۳؛ زکریا؛ باب ۸، آیه ۳۱؛ ملاکی؛ باب ۲، آیه ۲؛ انجیل متّأ؛ باب ۵، آیه ۴۴؛ انجیل لوقا؛ باب ۶، آیه ۲۸؛ نامه پولس به رومیان؛ باب ۱۲، آیه ۱۴؛ آیه نخست پولس به قرنتیان؛ باب ۴، آیه ۱۲؛ نامه یعقوب؛ باب ۳، آیه ۱۰؛ نامه نخست پتروس؛ باب ۳، آیه ۹. گفتنی است؛ این تقابل معنایی، در بخش‌هایی از تلمود (حگگیا اورشلمی، ۳ج)، این گونه بازتاب می‌یابد: «چرا داستان آفرینش عالم، با حرف «الف» که نخستین حرف الفبای عبری

آیات ۲۲ و ۲۳؛ کتاب اعداد؛ باب ۶، آیات ۲۳-۲۷.

۱۷- یعقوب<sup>(ع)</sup> برای پادشاه مصر (کتاب پیدایش؛ باب ۴۷، آیات ۷ و ۱۰)، داود<sup>(ع)</sup> برای افراد (کتاب دوّم سموئیل؛ باب ۶، آیه ۲۰ و باب ۱۳، آیه ۲۵ و باب ۱۹، آیه ۳۹؛ کتاب نخست تواریخ ایام؛ باب ۱۶، آیه ۴۳)، داود<sup>(ع)</sup> و سلیمان<sup>(ع)</sup> برای همه مردم (کتاب دوّم سموئیل؛ باب ۶، آیه ۱۸؛ کتاب نخست پادشاهان؛ باب ۸، آیات ۱۴، ۵۵ و ۶۶؛ کتاب نخست تواریخ ایام؛ باب ۱۶، آیه ۲؛ کتاب دوّم تواریخ ایام؛ باب ۶، آیه ۳)، عیسی<sup>(ع)</sup> برای همه مردم (انجیل متّا؛ باب ۲۶، آیه ۲۶ و باب ۱۴، آیه ۱۹؛ انجیل لوقا؛ باب ۲، آیه ۳۴ و باب ۹، آیه ۱۶ و باب ۲۴، آیات ۳۰، ۵۰ و ۵۱؛ انجیل مرقس؛ باب ۶، آیه ۴۱ و باب ۸، آیه ۷ و باب ۱۰، آیه ۱۶ و باب ۱۴، آیه ۲۲؛ اعمال رسولان؛ باب ۳، آیه ۲۶).

۱۸- همچین، نک: کتاب پیدایش؛ باب ۱۴، آیه ۱۹.

۱۹- برای نمونه، نک: کتاب پیدایش؛ باب ۹، آیه ۲۶ و باب ۱۴، آیه ۲۰؛ کتاب نخست سموئیل؛ باب ۲۵، آیات ۳۲ و ۳۹؛ کتاب دوّم سموئیل؛ باب ۲۲، آیه ۴۷؛ کتاب دوّم تواریخ ایام؛ باب ۳۱، آیه ۸؛ ایوب؛ باب ۱، آیه ۲۱؛ مزامیر؛ مزموّر ۱۸، آیه ۴۶ و مزموّر ۶۸، آیه ۳۵ و مزموّر ۷۲، آیات ۱۷ تا ۱۹ و مزموّر ۸۹، آیه ۵۲ و مزموّر ۱۱۳، آیه ۲ و مزموّر ۱۱۹، آیه ۱۲؛ حزقیال؛ باب ۳، آیه ۱۲؛ دانیال؛ باب ۲، آیه ۲۰؛ انجیل لوقا؛ باب ۱، آیه ۶۸؛ نامه پولس به رومیان؛ باب ۱، آیه ۲۵ و باب ۹، آیه ۵؛ نامه دوّم پولس به قرنتیان؛ باب ۱۱، آیه ۳۱؛ نامه پولس به افسسیان؛ باب ۱، آیه ۳؛ نامه نخست پولس به تیموتائوس؛ باب ۱، آیه ۱۱ و باب ۶، آیه ۱۵؛ نامه پولس به تیتوس؛ باب ۲، آیه ۱۳.

۲۰- کتاب پیدایش؛ باب ۱۲، آیه ۳ و باب ۱۴، آیه ۱۹ و باب ۲۷، آیه ۳۳؛ کتاب نخست سموئیل؛ باب ۲۶، آیه

است، شروع نشده؛ بل که با حرف «بت» که دوّمین حرف این الفباست، آغاز گشته است؟ به جهت آنکه؛ بت، اوّلین حرف کلمه براخا (برکت)؛ و الف، نخستین حرف کلمه اریرا (لعنت) است. ذات قدّوس متبارک چنین فرمود: من آفرینش دنیا را با حرف الف شروع نمی‌کنم، تا مردم نگویند: دنیایی که خلقت آن با اوّلین حرف کلمه لعنت آغاز شده است، چگونه پایدار خواهد ماند؟ بلکه من آفرینش را با حرف بت؛ که اوّلین حرف کلمه برکت است و خجسته است آغاز می‌کنم، و امیدوارم که دنیا پایدار بماند» (کوهن، ۱۳۸۲: ۹۵).

۱۳- کتاب تثنیه؛ باب ۱۱، آیات ۲۶ و ۲۷ و باب ۳۰، آیات ۱-۱۹؛ نحمیا؛ باب ۱۳، آیه ۲.

۱۴- برای نمونه: موسی<sup>(ع)</sup> (کتاب خروج؛ باب ۳۲، آیه ۲۹ و باب ۳۹، آیه ۴۳؛ کتاب تثنیه؛ باب ۳۳)، هارون<sup>(ع)</sup> (کتاب لاویان؛ باب ۹، آیات ۲۲ و ۲۳؛ کتاب اعداد؛ باب ۶، آیات ۲۳ تا ۲۷)، یوشع (یوشع؛ باب ۲۲، آیات ۶ و ۷)، داود<sup>(ع)</sup> و سلیمان<sup>(ع)</sup> (کتاب دوّم سموئیل؛ باب ۶، آیه ۲۰ و باب ۱۳، آیه ۲۵ و باب ۱۹، آیه ۳۹؛ کتاب نخست پادشاهان؛ باب ۸، آیات ۱۴، ۵۵ و ۶۶؛ کتاب نخست تواریخ ایام؛ باب ۱۶، آیه ۴۳؛ کتاب دوّم تواریخ ایام؛ باب ۶، آیه ۳)، عیسی<sup>(ع)</sup> (انجیل مرقس؛ باب ۱۰، آیات ۱۳-۱۶).

۱۵- برای نمونه: لاویان (کتاب تثنیه؛ باب ۱۰، آیه ۸؛ کتاب اعداد؛ باب ۶، آیات ۲۳ تا ۲۷؛ کتاب نخست تواریخ ایام؛ باب ۲۳، آیه ۱۳؛ کتاب دوّم تواریخ ایام؛ باب ۳۰، آیه ۲۷) و کاهنان (کتاب تثنیه؛ باب ۲۱، آیه ۵؛ کتاب دوّم تواریخ ایام؛ باب ۳۰، آیه ۲۷).

۱۶- کتاب خروج؛ باب ۳۲، آیه ۲۹ و باب ۳۹، آیه ۴۳؛ کتاب تثنیه؛ باب ۳۳؛ کتاب لاویان؛ باب ۹،

تیموتائوس؛ باب ۱، آیه ۱۱ و باب ۶، آیه ۱۵؛ نامه نخست پتروس؛ باب ۱، آیه ۳، نامه یعقوب؛ باب ۳، آیه ۹.

۲۷- برای نمونه، نک: انجیل متا؛ باب ۲۶، آیه ۲۶ و باب ۱۴، آیه ۱۹؛ انجیل لوقا؛ باب ۲، آیه ۳۴ و باب ۹، آیه ۱۶ و باب ۲۴، آیات ۳۰، ۵۰ و ۵۱؛ انجیل مرقس؛ باب ۶، آیه ۴۱ و باب ۸، آیه ۷ و باب ۱۰، آیه ۱۶ و باب ۱۴، آیه ۲۲؛ اعمال رسولان؛ باب ۳، آیه ۲۶.

۲۸- گفتنی است؛ بیشتر مفسران مسلمان، واژه **ذُرِّيَّتَهُمَا** در آیه سوره صافات (۳۷) را به ابراهیم<sup>(ع)</sup> و اسحاق<sup>(ع)</sup> برمی گردانند؛ اما صادقی تهرانی، آن را به اسماعیل<sup>(ع)</sup> و اسحاق<sup>(ع)</sup> برمی گرداند (۱۳۶۵، ج ۲۵: ۱۹۵).

۲۹- سوره اعراف (۷)، آیه ۵۴؛ سوره مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۴؛ سوره فرقان (۲۵)، آیات ۱، ۱۰ و ۶۱؛ سوره غافر (۴۰)، آیه ۶۴؛ سوره زحرف (۴۳)، آیه ۸۵؛ سوره رحمن (۵۵)، آیه ۷۸؛ سوره ملک (۶۷)، آیه ۱.

۳۰- برابر دستور تورات (کتاب اعداد؛ باب ۲۷، آیات ۸ تا ۱۱ و باب ۳۶، آیات ۷ تا ۹)؛ وراثت، همواره ویژه خویشاوندان خونی فرد است. همچنین، برابر بخش های دیگری از تورات (کتاب تثیبه؛ باب ۲۱، آیه ۱۷)؛ نخستین پسر، بیش از دیگر پسران، از ارث پدر بهره می برد، و یهودیان، نخستین فرزند را وارث اصلی پدر می دانند (Wigoder, 2002: 390 + Singer, 1901, v6: 583)؛ اما برپایه دیدگاه دانشمندان یهودی؛ زن، نمی تواند وارث شوی خویش باشد (Wigoder, 2002: 391).

۳۱- کتاب پیدایش؛ باب ۲۵، آیه ۵.

۳۲- کتاب اعداد؛ باب ۲۷، آیه ۲۰.

۳۳- العازر؛ به معنی «خدایار»، سومین پسر هارون<sup>(ع)</sup>

۲۵؛ کتاب دوم سموئیل؛ باب ۷، آیه ۲۹؛ کتاب نخست پادشاهان؛ باب ۲، آیه ۴۵؛ اشعیا؛ باب ۶۱، آیه ۹؛ مزامیر؛ مزموور ۳۷، آیه ۲۶ و مزموور ۱۱۲، آیه ۲؛ انجیل متا؛ باب ۲۱، آیه ۹ و باب ۲۳، آیه ۳۹؛ انجیل لوقا؛ باب ۱، آیه ۴۲ و باب ۱۹، آیه ۳۸؛ انجیل یوحنا؛ باب ۱۲، آیه ۱۳؛ نامه پولس به تیتوس؛ باب ۲، آیه ۱۳، ۲۱- گفتنی است؛ در برخی از نمونه ها، مبارک خوانده شدن به گونه های نخست (کتاب پیدایش؛ باب ۲، آیه ۳؛ کتاب خروج؛ باب ۲۰، آیه ۱۱؛ کتاب تثیبه؛ باب ۳۳، آیه ۱۳؛ ارمیا؛ باب ۳۱، آیه ۲۳ و مانند آن) و دوم (کتاب تثیبه؛ باب ۷، آیه ۱۴ و باب ۲۸، آیات ۱ تا ۱۲؛ ارمیا؛ باب ۱۷، آیه ۷ و باب ۴، آیه ۲؛ نامه یعقوب؛ باب ۱، آیه ۲۵) برمی گردد.

۲۲- انجیل متا؛ باب ۲۱، آیات ۹ و ۱۵ و باب ۲۳، آیه ۳۹؛ انجیل لوقا؛ باب ۱، آیه ۴۲ و باب ۱۳، آیه ۳۵ و باب ۱۹، آیه ۳۸؛ انجیل مرقس؛ باب ۱۱، آیات ۹ و ۱۰؛ انجیل یوحنا؛ باب ۱۲، آیه ۱۳؛ نامه پولس به تیتوس؛ باب ۲، آیه ۱۳.

۲۳- انجیل لوقا؛ باب ۱، آیات ۲۸ و ۴۲.

۲۴- اعمال رسولان؛ باب ۳، آیه ۲۵؛ نامه پولس به افسسیان؛ باب ۱، آیه ۳.

۲۵- اعمال رسولان؛ باب ۳، آیه ۲۵؛ نامه پولس به غلاطیان؛ باب ۳، آیات ۸، ۹ و ۱۴؛ نامه پولس به افسسیان؛ باب ۱، آیه ۳؛ نامه به عبرانیان؛ باب ۶، آیه ۱۴؛ نامه نخست پتروس؛ باب ۱، آیات ۳ و ۴.

۲۶- انجیل متا؛ باب ۲۱، آیه ۹؛ انجیل مرقس؛ باب ۱۴، آیه ۶۱؛ انجیل لوقا؛ باب ۱، آیه ۶۸ و باب ۲، آیه ۲۸؛ نامه پولس به رومیان؛ باب ۱، آیه ۲۵ و باب ۹، آیه ۵؛ نامه دوم پولس به قرنتیان؛ باب ۱، آیه ۳؛ نامه پولس به افسسیان؛ باب ۱، آیه ۳؛ نامه نخست پولس به

نقش را با حمایت از برنامهٔ تعلیم و فراگیری در سطح ملی، تضعیف می‌کند» (۱۳۸۴: ۱۱۶).

۴۰- کتاب تثنیه؛ باب ۳۳، آیه ۱۰.

۴۱- میشنا آوت؛ ۲: ۲۱.

۴۲- از نگاه ولهاوزن؛ یهودیان، در روزگار تبعید، چنین اندیشه‌ای را از ایرانیان برمی‌گیرند (Marthaler, 2003, v9:539).

۴۳- گفتنی است؛ این برداشت، در روزگار پساتبعیدی پیشینه‌ای ندارد (گرینستون، ۱۳۷۷: ۲۱؛ Marthaler, 2003, v9:539 + 637).

۴۴- حزقیال؛ باب ۳۴، آیات ۲۳ و ۲۴ و باب ۳۷، آیات ۲۴ و ۲۵؛ عاموس؛ باب ۹، آیه ۱۱. همچنین نک: سنهدرین، ۹۷ و ۹۸ الف.

۴۵- اشعیا؛ باب ۷، آیه ۱۴ و باب ۸، آیه ۲۳ تا باب ۹، آیه ۶ و باب‌های ۱۱ و ۱۲ و باب ۱۶، آیه ۵ و باب ۲۲، آیه ۲۲؛ ارمیا؛ باب ۱۳، آیه ۱۳ و باب ۲۲، آیه ۳۰ و باب ۲۳، آیات ۶ و ۷ و باب ۳۳، آیات ۱۴ تا ۲۶ و باب ۲۳، آیه ۵ و باب ۳۳؛ حزقیال؛ باب ۳۴، آیات ۲۳ و ۲۴؛ زکریا؛ باب ۱۲، آیه ۸.

۴۶- اشعیا؛ باب ۳۷، آیه ۱۳؛ ارمیا؛ باب ۳، آیه ۱۲. همچنین بنگرید به: سنهدرین، ۱۱۰ ب؛ بن‌سیراخ.

۴۷- هوشع؛ باب ۳، آیه ۵؛ عاموس؛ باب ۹، آیه ۱۱. چنین نگرشی، در بخش‌هایی از تلمود (یروشلمی براخوت، ۵ الف) نیز دیده می‌شود (یزدان‌پرست، ۱۳۸۴: ۹۰۱). هرچند، چنین باوری با برخی از آیات عهد قدیم (مزامیر؛ مزمو ۱۸، آیه ۵۱)، سازگاری ندارد.

۴۸- مزامیر؛ مزمو ۱۸، آیات ۴۹ و ۵۰.

۴۹- برای آگاهی بیشتر، نک: گرینستون، ۱۳۷۷: ص ۱۹ و ۲۰.

است. به دستور خداوند؛ او پیش از مرگ پدر، کاهن اعظم بنی‌اسرائیل می‌شود (کتاب اعداد؛ باب ۲۰، آیات ۲۵ و ۲۶). این جایگاه، تا هفت پشت، در میان فرزندان او می‌ماند و سپس در روزگار صادوق، این جایگاه دوباره به خاندان وی بازمی‌گردد (هاکس، ۱۳۷۷: ص ۹۴ + محمدیان، ۱۳۸۱: ص ۶۷۱ و ۶۷۲).

۳۴- کتاب اعداد؛ باب ۲۶، آیه ۱.

۳۵- کتاب اعداد؛ باب ۲۷، آیات ۱۲-۲۳.

۳۶- "In the case of Joshua, the emphasis lies on his role as military leader and his subordination to the high priest" (Brown; p91). (در نمونهٔ یوشع؛ تأکید {عهد قدیم}، به نقش او به‌عنوان یک رهبر نظامی، و فرمانبرداری او از کاهن اعظم، بازمی‌گردد).

۳۷- برخی (Skolnik, 2007, v16: 570)، نشانه‌هایی از انتقال جایگاه و کارکردهای رؤیا بینان عهد قدیم، به‌دست می‌دهند. برای نمونه؛ یهو پسر حنانی (کتاب نخست پادشاهان؛ باب ۱۶، آیات ۷ و ۸؛ کتاب دوم تواریخ ایام؛ باب ۱۹، آیه ۲)، و هر دو رؤیا بین بوده‌اند (کتاب دوم پادشاهان؛ باب ۱۹، آیه ۲؛ کتاب دوم تواریخ ایام؛ باب ۱۶، آیه ۷).

۳۸- داوران؛ باب ۸، آیه ۲۳.

۳۹- به‌گفتهٔ مکابی: «به‌طور کلی، قبیلهٔ لاوی از جمله گروه هارونی قبیله؛ یعنی کاهنان، وظیفهٔ تعلیم مردم را برعهده داشتند... اما این امر بیانگر ارتقای این قبیله به موقعیت طبقهٔ معلّم یا حقوق انحصاری تعلیم نیست. در تورات، دلایل و شواهد بسیاری هست که گسترش نقش تعلیم در سراسر جامعهٔ اسرائیل بدون توجه به وابستگی قبیله‌ای، موقعیتی آرمانی به‌شمار می‌آید... بنابراین، تورات از یک‌سو؛ لاوی‌ها را آموزگاران قوم معرفی می‌کند، و از سوی دیگر؛ این

باب ۲۰، آیه ۳۰ و باب ۲۱، آیه ۱۵؛ انجیل مرقس؛  
باب ۱۰، آیه ۴۷؛ انجیل لوقا؛ باب ۱۸، آیه ۳۸ .

۵۸- برای نمونه؛ نک: انجیل لوقا؛ باب ۲۴، آیه ۲۱؛  
اعمال رسولان؛ باب ۱، آیه ۶ .

۵۹- اعمال رسولان؛ باب ۱۳، آیه ۲۳؛ نامه پولس به  
رومیان؛ باب ۱، آیه ۳ .

۶۰- برای نمونه؛ انجیل متا، تبار عیسی<sup>(ع)</sup> را از راه  
سلیمان<sup>(ع)</sup> به داود<sup>(ع)</sup> می‌رساند (باب ۱، آیه ۶)؛ اما  
انجیل لوقا، از راه ناتان (باب ۳، آیه ۳۱). برخی از  
مفسران مسیحی (سوان، ۱۹۲۶: ۱۳۱)، یکی از این  
تبارنامه‌ها را به دودمان پدری عیسی<sup>(ع)</sup> و دیگری به  
دودمان مادری او، بازمی‌گرداندند.

۶۱- انجیل متا؛ باب ۱، آیات ۱-۱۷؛ انجیل لوقا؛ باب ۱،  
آیات ۲۷ و ۶۹ و باب ۲، آیه ۴؛ اعمال رسولان؛ باب ۲،  
آیات ۲۲-۳۶؛ نامه پولس به رومیان؛ باب ۱، آیه ۳؛ نامه  
دوم پولس به تیموتائوس؛ باب ۲، آیه ۸ .

۶۲- انجیل متا؛ باب ۲؛ انجیل لوقا؛ باب ۲ .

۶۳- انجیل یوحنا؛ باب ۷، آیات ۴۰-۴۳، که بازمی‌گردد  
به: میکا؛ باب ۵، آیه ۲ .

۶۴- هرچند؛ وی، با اشاره به داستان باروک (ارمیا؛  
باب ۴۵)، یادآوری می‌کند که؛ هرکس خود را برای  
نبوت آماده نماید، لزوماً نبی نمی‌شود (ج ۲، ۲۰۱).

۶۵- نامه پولس به غلاطیان، باب‌های ۳-۵ .

۶۶- انجیل متا؛ باب ۲۶، آیات ۲۶-۲۸؛ انجیل مرقس؛  
باب ۱۴، آیات ۲۲-۲۴؛ انجیل لوقا؛ باب ۲۲،  
آیات ۱۹ و ۲۰؛ انجیل یوحنا؛ باب ۶، آیات ۵۳-۵۸؛ نامه  
نخست پولس به قرنتیان؛ باب ۱۱، آیات ۲۴ و ۲۵ .

۶۷- انجیل متا؛ باب ۲۶، آیه ۲۸ .

۶۸- انجیل لوقا؛ باب ۲۲، آیات ۱۹ و ۲۰؛ نامه نخست  
پولس به قرنتیان؛ باب ۱۱، آیه ۲۴ .

۵۰- برای نمونه؛ بخش‌هایی از تلمود (سنهدرین،  
۹۸ب)، چنین گزارش می‌کنند که؛ هیلل، حزقیا  
(عمانوئیل) را همان مسیحای یهود می‌داند (کوهن،  
۱۳۸۲: ۲۵۸؛ یزدان پرست، ۱۳۸۴: ۹۰۹). همچنین، به  
گفته آشتیانی: «به محض آنکه یهودیان دولتی تشکیل  
داده و {مکابیان} استقلال دولت یهود را تأمین  
می‌کنند، چون آنها از قبیله {لاوی} بودند، مسیح نیز  
وابسته به خانواده {لاوی} می‌شود، ولی پس از  
شکست این سلسله، مجدداً در مزامیر فریسیون،  
حسمونی‌ها مورد نکوهش قرار گرفته و مسیح  
بنی‌داود می‌گردد» (۱۳۸۳: ۳۷۸).

۵۱- برای نمونه؛ بخش‌هایی از تلمود (سنهدرین،  
۹۸ب)، چنین گزارش می‌کنند که؛ هیلل، حزقیا  
(عمانوئیل) را همان مسیحای یهود می‌داند (کوهن،  
۱۳۸۲: ۲۵۸ + یزدان پرست، ۱۳۸۴: ۹۰۹). همچنین به  
گفته آشتیانی: «به محض آنکه یهودیان دولتی تشکیل  
داده و {مکابیان} استقلال دولت یهود را تأمین  
می‌کنند، چون آنها از قبیله {لاوی} بودند، مسیح نیز  
وابسته به خانواده {لاوی} می‌شود، ولی پس از  
شکست این سلسله، مجدداً در مزامیر فریسیون،  
حسمونی‌ها مورد نکوهش قرار گرفته و مسیح  
بنی‌داود می‌گردد» (۱۳۸۳: ۳۷۸).

۵۲- مزامیر؛ مزمور ۱۱۰ .

۵۳- انجیل مرقس؛ باب ۱۲، آیات ۳۵-۳۷؛ انجیل لوقا؛  
باب ۲۰، آیات ۴۱-۴۴ .

۵۴- انجیل یوحنا؛ باب ۶، آیه ۱۵ .

۵۵- انجیل یوحنا؛ باب ۱۸، آیه ۳۶ .

۵۶- انجیل متا؛ باب ۱۶، آیات ۱۳-۲۰؛ انجیل مرقس؛  
باب ۸، آیات ۲۷-۳۰؛ انجیل لوقا؛ باب ۹، آیات ۱۸-۲۱ .

۵۷- انجیل متا؛ باب ۹، آیه ۲۷ و باب ۱۵، آیه ۲۲ و

الإسكندرانی قال حدثنا سعد بن عثمان قال حدثنا محمد بن أبي القاسم قال حدثنا عبد بن يعقوب قال أخبرنا علي بن هاشم عن ناصح بن عبد الله عن سماك بن حرب عن أبي سعيد الخدري قال قال سلمان يا نبي الله إن لكل نبي وصياً فمن وصيك قال فسكت عنى فلما كان بعد غد رأني من بعيد فقال يا سلمان قلت لبيك وأسرت إليه فقال تعلم من كان وصي موسى؟ قلت يوشع بن نون ثم قال ذاك لأنه يومئذ خيرهم وأفضلهم وهو وليي ووصيي وارثي» (ابن بابويه، بی تا، ج ۲: ۶۶۹). درباره سند آن نیز گفتنی است: (۱) از عبادة بن عبدالله در کتاب‌های رجالی سخنی به میان نمی‌آید؛ (۲) سماک بن حرب (= الذهلی) را طوسی و خوبی نام می‌برند، اما سخنی درباره اش نمی‌گویند (طوسی، ۱۳۸۱: ۱۱۵، زیر شماره اصلی ۱۱۴۳ و شماره فرعی ۱۳ از حرف س + خوبی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۳۰۳، زیر شماره‌های ۵۵۵۰ و ۵۵۵۱). (۲) ناصح بن عبدالله و علی بن هاشم (= البرید) را طوسی و خوبی نام می‌برند، و از یاران امام صادق (ع) می‌دانند، اما سخنی درباره اش نمی‌گویند (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۱۶، زیر شماره اصلی ۴۶۹۹ و شماره فرعی ۳۱ از حرف ن و ۲۴۴، زیر شماره اصلی ۳۳۸۴ و شماره فرعی ۲۹۳ از حرف ع + خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱۹: ۱۲۰، زیر شماره ۱۲۹۵۹ و ج ۱۲: ۲۱۹، زیر شماره‌های ۸۵۶۵ و ۸۵۶۶)، (۳) عبادة بن یعقوب (= الرواجنی) را طوسی عامی، ولی خوبی شیعه می‌داند (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۴۳، زیر شماره ۵۴۲ + خوبی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۲۱۹ و ۲۲۰)، (۴) محمد بن ابی القاسم (= عبیدالله بن عمران) را نجاشی و خوبی، می‌ستایند و موثق می‌دانند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۵۳، زیر شماره ۹۴۷ + خوبی، ۱۴۱۰، ج ۱۴: ۲۹۶،

۶۹- سورة بقره (۲)، آیه ۱۲۴؛ سورة عنكبوت (۲۹)، آیه ۲۷؛ سورة حدید (۵۷)، آیه ۲۶ .  
 ۷۰- سورة بقره (۲)، آیه ۱۲۴؛ سورة عنكبوت (۲۹)، آیه ۲۷؛ سورة حدید (۵۷)، آیه ۲۶ .  
 ۷۱- سورة مریم (س) (۱۹)، آیه ۶ (وراثت یحیی (ع) از زکریا (ع) و از خاندان یعقوب (ع)؛ سورة نمل (۲۷)، آیه ۱۶ (وراثت سلیمان (ع) از داود (ع)).  
 ۷۲- شَمَوْتُ رَبِّا؛ ۲، ۱۳؛ وِيقَرَارِبَا؛ ۱۱، ۶؛ زباحتیم، ۱۰۲ الف.  
 ۷۳- بمیدبارربا؛ ۲۱، ۱۵ .  
 ۷۴- به گفته مکابی: «نبی؛ که ربی جانشین وی است، باید فارغ از مسؤولیت رسمی، یک مشاور و ناصح؛ نه یک حاکم، باشد» (۱۳۸۴: ۱۲۲).  
 ۷۵- برای نمونه؛ ابن شهر آشوب، آیه ۱۳۳ سورة بقره (۲)، درباره وصیت پایانی یعقوب (ع) به فرزندانش را نیز به وصایت برمی‌گرداند (۱۴۱۰، ج ۲: ۵۳).  
 ۷۶- کتاب خروج؛ باب ۲۴، آیه ۱۴ .  
 ۷۷- سورة اعراف (۷)، آیه ۱۴۲ .  
 ۷۸- زیر شماره ۵۴۰۷ کتاب الوصیة، از کتاب من لایحضره الفقیه. متن این حدیث چنین است: «و قال رسول الله إن لله تعالی مائة ألف نبي وأربعة و عشرين ألف نبي أنا سيدهم وأفضلهم وأكرمهم على الله عز وجل ولكل نبي وصي أوصى إليه بأمر الله تعالی ذكره وإن وصي علي بن أبي طالب لسيدهم وأفضلهم وأكرمهم على الله عز وجل» (ابن بابويه، ۱۴۰۴، ج ۴: ۱۸۰).  
 ۷۹- زیر شماره ۳۰ باب النوادر (۲۲۲)، از کتاب علل الشرائع. این حدیث چنین است: «حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب قال حدثنا منصور بن عبد الله بن إبراهيم الإصبهانی قال حدثنا علي بن عبد الله

زیر شماره ۱۰۲۷)، ۵) درباره سعد بن عثمان، علی بن عبدالله الإسکندرانی، منصور بن عبدالله بن ابراهیم الإصبهانی و عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، در منابع رجالی شیعه گزارشی به چشم نمی خورد. بدین ترتیب، سند این حدیث را باید ضعیف ارزیابی نمود.

۸۰- متن نخستین حدیث، که زیر شماره ۱ باب الوصیة من لدن آدم<sup>(ع)</sup> از کتاب الإمامة و التبصرة من الحيرة آمده، چنین است: «عن بی عبد الله<sup>(ع)</sup>، قال: قال النبی<sup>(ص)</sup>: أنا سید النبیین، و وصی سید الوصیین و أوصیاءه سادة الأوصیاء؛ إنَّ آدم<sup>(ع)</sup> سأل الله تعالی أن يجعل له وصیاً صالحاً، فأوحى الله عزّ و جلّ إليه: إننی أكرمت الأنبياء بالنبوة، ثم اخترت خلقی و جعلت خيارهم الأوصیاء، فقال آدم<sup>(ع)</sup>: يا ربّ اجعل وصیّی خیر الأوصیاء، فأوحى الله إليه: يا آدم، أوص إلى شیث فأوصی آدم<sup>(ع)</sup> إلى شیث، و هو هبة الله بن آدم<sup>(ع)</sup>، و أوصی شیث إلى ابنه شبان، و هو ابن نزلة الحوراء التي أنزلها الله على آدم<sup>(ع)</sup> من الجنة، فزوجها ابنه شیثاً، و أوصی شبان إلى مخلت، و أوصی مخلت إلى محوق، و أوصی محوق إلى عثمان، و أوصی عثمان إلى أخنوخ، و هو إدريس النبی<sup>(ع)</sup>، و أوصی إدريس<sup>(ع)</sup> إلى ناحور، و دفعها ناحور إلى نوح النبی<sup>(ع)</sup>، و أوصی نوح<sup>(ع)</sup> إلى سام، و أوصی سام إلى عنامر، و أوصی عنامر إلى برعشابا، و أوصی برعشابا إلى يافث، و أوصی يافث إلى برّة، و أوصی برّة إلى حفسة، و أوصی حفسة إلى عمران، و دفعها عمران إلى إبراهيم الخلیل<sup>(ع)</sup>، و أوصی إبراهيم إلى ابنه إسماعیل<sup>(ع)</sup>، و أوصی إسماعیل<sup>(ع)</sup> إلى إسحاق<sup>(ع)</sup>، و أوصی إسحاق<sup>(ع)</sup> إلى یعقوب<sup>(ع)</sup>، و أوصی یعقوب<sup>(ع)</sup> إلى

یوسف<sup>(ع)</sup>، و أوصی یوسف إلى بثریا، و أوصی بثریا إلى شعيب، و دفعها شعيب إلى موسى بن عمران<sup>(ع)</sup>، و أوصی موسى<sup>(ع)</sup> إلى یوشع بن النون، و أوصی یوشع إلى داود النبیّ، و أوصی داود إلى سلیمان، و أوصی سلیمان إلى آصف بن برخیا، و أوصی آصف إلى زکریّا، و دفعها زکریّا إلى عیسی بن مریم<sup>(ع)</sup>، و أوصی عیسی إلى شمعون بن حمّون الصّفا، و أوصی شمعون إلى یحیی بن زکریّا، و أوصی یحیی بن زکریّا إلى منذر، و أوصی منذر إلى سلیمة، و أوصی سلیمة إلى بردة، ثمّ قال رسول الله<sup>(ص)</sup>: و دفعها إلى بردة، و أنا أدفعها إليك یا علیّ، أنت تدفعها إلى وصیّک، و يدفعها وصیّک إلى أوصیائک من ولدک واحداً بعد واحد، حتّی تدفع إلى خیر أهل الأرض بعدک، و لتکفرنّ بک الأمّة، و لتختلفنّ علیک اختلافاً کثیراً شدیداً؛ الثابت علیک کالمقیم معی، و الشاذّ عنک فی النار و النار مشوی الکافرین» (ابن بابویه، ۱۴۰۷: ص ۲۱ تا ۲۳). متن دومین حدیث، که زیر شماره ۱ باب اتّصال الوصیة من لدن آدم<sup>(ع)</sup>... از کتاب کمال الذّین آمده، چنین است: «عن أبی عبد الله<sup>(ع)</sup> قال قال رسول الله<sup>(ص)</sup>: أنا سید النبیین و وصی سید الوصیین و أوصیاءه سادة الأوصیاء. إنَّ آدم<sup>(ع)</sup> سأل الله عزّ و جلّ أن يجعل له وصیاً صالحاً، فأوحى الله عزّ و جلّ إليه: اننی أكرمت الأنبياء بالنبوة ثمّ اخترت خلقی فجعلت خيارهم الأوصیاء، فقال آدم<sup>(ع)</sup>: يا ربّ اجعل وصیّی خیر الأوصیاء فأوحى الله عزّ و جلّ إليه: يا آدم أوص إلى شیث و هو هبة الله بن آدم<sup>(ع)</sup>، فأوصی آدم<sup>(ع)</sup> إلى شیث و أوصی شیث إلى ابنه شبان و هو ابن نزلة الحوراء التي أنزلها الله على آدم<sup>(ع)</sup> من الجنة فزوجها شیثاً، و أوصی شیث إلى ابنه شبان، و هو ابن نزلة الحوراء التي أنزلها الله عزّ و جلّ على آدم<sup>(ع)</sup> من الجنة فزوجها شیثاً، و أوصی شبان إلى ابنه مجلت، و أوصی



طوسی، ۱۳۸۱: ۱۴۶، زیر شماره اصلی ۱۶۱۸ و شماره فرعی ۴۹ از حرف م). بدین ترتیب، باید این دو حدیث را موثق به شمار آورد.

۸۱- این حدیث چنین است: «و روى الثَّقَفَى، عن مخلول بن إبراهيم، عن عبد الرحمن الأسود الشكرى، عن محمد بن أبي بكر، عن عبادة بن عبد الله، عن سلمان الفارسي قال: سألت رسول الله (ص): من وصيك من أمتك؟ فإنه لم يبعث نبي الا و كان له وصي من أمته؟ فقال رسول الله (ص): لم يتبين لي بعد. فمكنت ما شاء الله لي أن أمكث و دخلت المسجد، فناداني رسول الله (ص)، فقال: يا سلمان! سألتني عن وصي من أمتي؟ فهل تدري من كان وصي موسى (ص) من أمته؟ فقلت: كان وصيه يوشع بن نون فتاة. فقال: فهل تدري لم كان أوصى إليه؟ قلت: الله و رسوله أعلم. قال: أوصى اليه لأنه كان أعلم أمته بعده، و وصي هو أعلم أمتي بعدى على بن أبي طالب (ع)» (مرتضى، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۶). درباره سند این حدیث، گفتنی است: (۱) از عبادة بن عبدالله در کتاب‌های رجالی سخنی به میان نمی‌آید، (۲) عبدالرحمن الأسود الشكرى را طوسی و خویی نام می‌برند، اما سخنی درباره اش نمی‌گویند (طوسی، ۱۳۸۱: ۲۳۵، زیر شماره اصلی ۳۲۰۶ و شماره فرعی ۱۱۵ از حرف ع + خویی، ۱۴۱۰: ۹، ج ۹، ۳۰۹، زیر شماره ۶۳۴۴). همچنین، آیت‌اله خویی، او را از یاران امام صادق (ع) می‌داند (۱۴۱۰، ج ۹: ۳۰۹). بدین ترتیب، اتصال سند حدیث میان او و محمد بن ابی‌بکر؛ در گذشته به سال ۳۸ هجری (همان، ج ۱۴: ۲۳۰)، برقرار نیست. (۳) منظور از «الثَّقَفَى» در آغاز سند حدیث، روشن نیست. بدین ترتیب، سند این حدیث را باید ضعیف ارزیابی نمود.

مجلت إلى محوق، و أوصى محوق إلى غميشا، و أوصى غميشا إلى أخنوخ، و هو إدريس النبي (ع) و أوصى إدريس (ع) إلى ناخور، و دفعها ناخور إلى نوح (ع)، و أوصى نوح (ع) إلى سام، و أوصى سام إلى عثمان، و أوصى عثمان إلى برعيثاشا، و أوصى برعيثاشا إلى يافت، و أوصى يافت إلى برّة، و أوصى برّة إلى جفيسة، و أوصى جفيسة إلى عمران، و دفعها عمران إلى إبراهيم الخليل (ع)، و أوصى إبراهيم (ع) إلى ابنه إسماعيل (ع)، و أوصى إسماعيل (ع) إلى إسحاق (ع)، و أوصى إسحاق (ع) إلى يعقوب (ع)، و أوصى يعقوب (ع) إلى يوسف (ع)، و أوصى يوسف (ع) إلى بترياء، و أوصى بترياء إلى شعيب، و أوصى شعيب إلى موسى بن عمران (ع)، و أوصى موسى (ع) إلى يوشع بن نون، و أوصى يوشع إلى داود، و أوصى داود إلى سليمان، و أوصى سليمان إلى آصف بن برخيا، و أوصى آصف بن برخيا إلى زكريّا، و دفعها زكريّا إلى عيسى ابن مريم (ع)، و أوصى عيسى إلى شمعون بن حمّون الصّفا، و أوصى شمعون إلى يحيى بن زكريّا، و أوصى يحيى بن زكريّا إلى منذر، و أوصى منذر إلى سليمة، و أوصى سليمة إلى بردة، ثمّ قال رسول الله (ص): و دفعها إلى بردة، و أنا أدفعها إليك يا علىّ، و أنت تدفعها إلى وصيک، و يدفعها وصيک إلى أوصيائك من ولدك واحداً بعد واحد، حتّى تدفع إلى خير أهل الأرض بعدك، و لتكفرنّ بك الأمة، و لتختلفنّ عليك اختلافاً شديداً؛ الثّابت عليك كالمقيم معي، و الشّاذّ عنك في النّار، و النّار منّوى الكافرين» (ابن بابويه، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۱۲ و ۲۱۳). درباره سند این دو حدیث، گفتنی است: برقی، مقاتل بن سلیمان را عامی و طوسی او را بتری مذهب می‌خواند (برقی، ۱۳۸۳: ص ۴۶ +

- ۱۰۰- برای نمونه؛ بخش‌هایی از تلمود (بمیدباررئایا؛ ۱۲، ۹)، بر شایستگی‌های معرفتی یوشع تأکید می‌کنند (Skolnik, 2007, v11: 443). از بخش‌هایی از تلمود (سوطا، ۱۳ب) چنین برمی‌آید که؛ گنجینه‌های دانش الهی، پیش از مرگ موسی<sup>(ع)</sup> به یوشع منتقل می‌شود (Singer, 1901, v9:54). بر پایه‌ی بخش‌هایی دیگر (آوت؛ ۱، ۱)؛ یوشع، تورات را از خود موسی<sup>(ع)</sup> فرامی‌گیرد (Skolnik, 2007, v11:443).
- ۱۰۱- "He is presented the ideal leader of Israel, in the pattern established by Moses, leading an Israel united both in war and in exclusive worship of Yahweh"(Metzger/Coogan, 2001: 164). ((یوشع؛ رهبر آرمانی اسرائیل، در الگوی بنیانگذاری شده از سوی موسی<sup>(ع)</sup>، شناخته می‌شود. او، اسرائیل را هم در جنگ و هم در پرستش ویژه خدا، رهبری می‌کند)).
- ۱۰۲- یوشع؛ باب ۵، آیه ۱۳ تا باب ۶، آیه ۵.
- ۱۰۳- کتاب اعداد؛ باب ۱۳، آیه ۸؛ کتاب یوشع؛ باب ۱۹، آیه ۵۰.
- ۱۰۴- کتاب تثنیه؛ باب ۳۴، آیه ۹؛ یوشع؛ باب ۲۴، آیه ۳۱؛ داوران؛ باب ۲، آیه ۷.
- ۱۰۵- برخی نیز او را تنها فرمانده خانان یوسف<sup>(ع)</sup>؛ منسی و افرائیم (Leader of Josephites)، می‌دانند (Singer, 1901, v7:283).
- ۱۰۶- می‌توان از سویی؛ سنگسارشدن یوشع به دست اسرائیلیان (کتاب اعداد؛ باب ۱۴، آیات ۶-۱۰)، و از سوی دیگر؛ اقامت گزیدنش در تمنه سارح (یوشع؛ باب ۱۹، آیه ۵۰)، و به خاک سپرده شدنش در آنجا (یوشع؛ باب ۲۴، آیه ۳۰؛ داوران؛ باب ۲، آیه ۹) را در همین راستا دانست.
- ۱۰۷- مگیلا، ۴ب.
- ۸۲- کتاب خروج؛ باب ۱۷، آیات ۸-۱۳.
- ۸۳- کتاب خروج؛ باب ۱۷، آیات ۱۳ و ۱۴.
- ۸۴- کتاب اعداد؛ باب ۱۱، آیه ۲۸.
- ۸۵- کتاب خروج؛ باب ۲۴، آیه ۱۳ و باب ۳۳، آیه ۱۱؛ کتاب اعداد؛ باب ۱۱، آیه ۲۸؛ یوشع؛ باب ۱، آیه ۱.
- ۸۶- کتاب خروج؛ باب ۲۴، آیه ۱۳. همچنین نک: کتاب خروج؛ باب ۳۲، آیه ۱۷ و باب ۳۳، آیه ۱۱.
- ۸۷- به معنی: او رهایی می‌دهد (هاکس، ۱۳۷۷: ۹۷۰ + محمدیان، ۱۳۸۱: ۱۴۵).
- ۸۸- کتاب نخست تواریخ ایام؛ باب ۷، آیه ۲۵.
- ۸۹- به معنی: خدا رهایی می‌دهد (هاکس، ۱۳۷۷: ۹۷۰ + محمدیان، ۱۳۸۱: ۱۴۵ + Comay, 2002: 208 + Marthaler, 2003, v7: 1055). برخی نیز معنی آن را: خدا بهبودی می‌بخشد، می‌دانند (محمدیان، ۱۳۸۱: ۷۵۰).
- ۹۰- کتاب اعداد؛ باب ۱۳، آیه ۱۶.
- ۹۱- کتاب اعداد؛ باب ۱۳، آیات ۱-۱۵.
- ۹۲- کتاب اعداد؛ باب ۱۴، آیات ۶-۹.
- ۹۳- کتاب اعداد؛ باب ۱۴، آیات ۳۰ و ۳۸ و باب ۲۶، آیه ۶۵ و باب ۳۲، آیه ۱۲.
- ۹۴- کتاب اعداد؛ باب ۲۷، آیات ۱۵-۱۷.
- ۹۵- کتاب اعداد؛ باب ۲۷، آیه ۱۸؛ کتاب تثنیه؛ باب ۳۱، آیه ۱۴.
- ۹۶- کتاب اعداد؛ باب ۲۷، آیه ۱۸.
- ۹۷- گفتنی است؛ آشتیانی، این گزارش را از افزوده‌های بعدی داستان می‌داند (۱۳۸۳: ۱۶۷).
- ۹۸- تفسیرهای عهد قدیم زیر این آیه، جایگاه یوشع را با واژه Successer نشان می‌دهند. برای نمونه، نک: Barton/Muddiman, 2001: 130.
- ۹۹- کتاب تثنیه؛ باب ۳۴، آیه ۹.

آیه ۳۳ .  
 ۱۲۷- انجیل متّا؛ باب ۲۶، آیات ۳۱-۳۵ و ۶۹-۷۵؛  
 انجیل مرقس؛ باب ۱۴، آیات ۲۷-۳۱ و ۶۶-۷۲؛ انجیل  
 لوقا؛ باب ۲۲، آیات ۲۱-۳۴ و ۵۷-۶۴؛ انجیل یوحنا؛  
 باب ۱۳، آیات ۳۶-۳۸ و باب ۱۸، آیات ۱۵-۱۸ و ۲۵-۲۷.  
 سوان، گریه سوگوارانه پتروس به حال خود از برای  
 انکار عیسی<sup>(ع)</sup> و رهانیدن جان خود را، با شادی  
 استیفان هنگام شهادت، مقایسه می کند و بدین ترتیب،  
 پتروس را سزاوار سرزنش می داند (۱۹۲۶: ۴۲).  
 ۱۲۸- انجیل یوحنا؛ باب ۲۱، آیه ۷ .  
 ۱۲۹- انجیل یوحنا؛ باب ۱۳، آیه ۲۳ و باب ۲۱،  
 آیات ۲۰-۲۴ .  
 ۱۳۰- انجیل مرقس؛ باب ۹، آیات ۳۳-۳۷؛ انجیل لوقا؛  
 باب ۲۲، آیات ۲۴-۲۹ .  
 ۱۳۱- انجیل متّا؛ باب ۱۸، آیه ۱۸ .  
 ۱۳۲- انجیل لوقا؛ باب ۲۴، آیه ۳۴؛ نامه نخست پولس  
 به قرنتیان؛ باب ۱۵، آیه ۵ .  
 ۱۳۳- اعمال رسولان؛ باب ۱، آیات ۱۵-۲۲ .  
 ۱۳۴- اعمال رسولان؛ باب ۲، آیات ۱۴-۴۲ و باب ۳،  
 آیات ۱۲-۲۶ و باب ۴، آیه ۸. گفتنی است؛ گزارش  
 انجیل متّا؛ باب ۱۶، آیات ۱۳-۲۰ نشان می دهد؛ او در  
 زمان زندگی زمینی عیسی<sup>(ع)</sup> نیز نخستین پاسخ دهنده  
 به پرسش های عیسی<sup>(ع)</sup> می باشد.  
 ۱۳۵- پاسخ به این پرسش که: «آیا پتروس سرپرست  
 رسولان هم هست؟» چندان ساده نیست. برخی منابع  
 مسیحی (Douglas, + Brownrigg, 2002: 203)  
 (1978: 770) او را سرپرست رسولان می دانند؛ اما  
 برخی دیگر (هاکس، ۱۳۷۷: ۲۲۲)، او را سرپرست  
 رسولان نمی دانند. اگر پولس را از شمار رسولان  
 بدانیم، پاسخ دوّم درست تر می باشد.

۱۰۸- یوشع؛ باب ۲، آیه ۱ و باب ۶، آیه ۲۵؛ نامه به  
 عبرانیان؛ باب ۱۱، آیه ۳۱؛ نامه یعقوب، باب ۲، آیه ۲۵ .  
 ۱۰۹- کتاب یوشع؛ باب ۶ .  
 ۱۱۰- کتاب اعداد؛ باب ۱۴، آیات ۲۸ و ۲۹ .  
 ۱۱۱- داوران؛ باب ۲، آیات ۱۰-۱۵ .  
 ۱۱۲- داوران؛ باب ۲، آیه ۱۴ .  
 ۱۱۳- داوران؛ باب ۲، آیات ۱۴ و ۱۵ .  
 ۱۱۴- داوران؛ باب ۲، آیه ۱۶ .  
 ۱۱۵- داوران؛ باب ۲، آیه ۱۷ .  
 ۱۱۶- نامه به عبرانیان؛ باب ۴، آیات ۸-۱۱ .  
 ۱۱۷- اعمال رسولان؛ باب ۷، آیه ۴۵ .  
 ۱۱۸- سوره مائده (۵)، آیه ۱۲ .  
 ۱۱۹- سوره مائده (۵)، آیه ۲۳ .  
 ۱۲۰- مانند معنی این واژه: خدا نجات می دهد. نک:  
 خرّمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۲۸۳: ۱ .  
 ۱۲۱- بر پایه گزارش های انجیلی (انجیل مرقس؛  
 باب ۳، آیه ۱۶؛ انجیل لوقا؛ باب ۶، آیه ۱۴)؛ عیسی<sup>(ع)</sup>  
 خود، این عنوان را به وی می دهد. گرچه از دیدگاه  
 تاریخی، این گزارش ها تأمل برانگیز است. برای  
 آگاهی بیشتر، نک: Eliade, 1987, v11:258.  
 "He is consistently portrayed as a man of  
 impulse who could rise to the heights or be  
 plunged to the depths" (Douglas, 1978: 770).  
 ((چهره او، با انسان هوس بازی سازگار است که؛ هم  
 می تواند به بالاترین {جایگاه ها} برسد، و هم می تواند  
 به پست ترین {جایگاه ها} درافتد)).  
 ۱۲۳- انجیل متّا؛ باب ۴، آیات ۱۸-۲۰؛ انجیل مرقس؛  
 باب ۱، آیات ۱۶-۱۸ .  
 ۱۲۴- انجیل لوقا؛ باب ۵، آیات ۸-۱۱ .  
 ۱۲۵- انجیل یوحنا؛ باب ۱، آیات ۳۵-۴۱ .  
 ۱۲۶- انجیل متّا؛ باب ۱۶، آیه ۲۳؛ انجیل مرقس؛ باب ۸،

- ۱۳۶- اعمال رسولان؛ باب ۱۵، آیه ۷.
- ۱۳۷- انجیل متا؛ باب ۱۶، آیات ۱۸ و ۱۹؛ انجیل یوحنا؛ باب ۲۱، آیات ۱۵-۱۸.
- ۱۳۸- سلیمانی اردستانی، چنین جانشینی را به معنی ولایت تکوینی می‌داند (۱۳۸۴: ۵۱).
- ۱۳۹- آبای نخستین کلیسا، این آیات را «نصّ پتروس» می‌خوانند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴: ۱۱۴).
- ۱۴۰- برای نمونه، سوان می‌گوید: «اسم پتروس، مأخوذ از کلمه یونانی‌ای است که پتروس باشد؛ یعنی سنگ، ولی کلمه و لفظ صخره در یونانی، پترا می‌باشد، در این صورت، بعضی را گمان چنان است که؛ پتروس، همان صخره‌ایست که مسیح، کلیسای خود را بر آن بنا می‌کند و گمان می‌کنند که می‌توانند دارای رتبه کهنات از جانب پتروس شوند و دارای همان اقتدار باشند که او داشت، لکن نه چنین است؛ زیرا که ما را صخره جز مسیح نیست. چنانکه ترجمه لفظ پترا شاهد بر این مطلب است و چنانکه از جاهای دیگر معلوم می‌شود؛ مثلاً در {نامه نخست پولس به قرنتیان؛ باب ۳، آیه ۱۱ و باب ۱۰، آیه ۴}... احتمال دارد آن صخره، اقرار پتروس باشد که بر ابن‌الله بودن مسیح اقرار آورد، و معنای لفظ «این سنگ» و کلیسای خود را که در انجیل وارد است؛ یعنی جمعیت یا جامع و پس از آنکه بر جمعیت مردم اطلاق شد، متدرجاً علم از برای محلّ مخصوص اجتماع گردید. پس لفظ کلیسا، عبارت از مکان نیست؛ بلکه مقصود از جماعت عبادت‌کنندگان حقیقی است و حضرت مسیح آن جماعت را کلیسای من خطاب کرد تا معلوم فرماید که خود، مؤسس آن و اساس آن است» (۱۹۲۶: ۶۶).
- ۱۴۱- انجیل مرقس؛ باب ۸، آیات ۲۷-۳۰؛ انجیل لوقا؛ باب ۹، آیات ۱۸-۲۷.
- ۱۴۲- برای آگاهی بیشتر درباره نگاه انتقادی برخی دانشمندان مسیحی به این آیه و پاسخ‌های داده شده به آن، برای نمونه نک: Lacoste, 2005, v3:1232 ; Marthaler, 2003, v11:175.
- ۱۴۳- انجیل لوقا؛ باب ۲۲، آیه ۳۲.
- ۱۴۴- انجیل یوحنا؛ باب ۲۱، آیات ۱۵-۱۷.
- ۱۴۵- انجیل متا؛ باب ۱۰، آیات ۲-۴؛ انجیل مرقس؛ باب ۳، آیات ۱۶-۱۹؛ انجیل لوقا؛ باب ۶، آیات ۱۴-۱۶؛ اعمال رسولان؛ باب ۱، آیات ۱۳ و ۱۴.
- ۱۴۶- اعمال رسولان؛ باب ۱۰، آیه ۲۸ و باب ۱۵، آیه ۷.
- ۱۴۷- نامه پولس به غلاطیان؛ باب ۲، آیات ۷ و ۸.
- ۱۴۸- نامه پولس به غلاطیان؛ باب ۲، آیه ۹.
- ۱۴۹- نامه پولس به غلاطیان؛ باب ۲، آیات ۱۱-۱۵.
- ۱۵۰- نامه نخست پولس به قرنتیان؛ باب ۱، آیات ۱-۱۰.
- ۱۳.
- ۱۵۱- نامه پولس به غلاطیان؛ باب ۱، آیه ۱۸.
- ۱۵۲- انجیل متا؛ باب ۶، آیه ۳ و باب ۱۳، آیه ۵۵؛ انجیل مرقس؛ باب ۶، آیه ۳؛ نامه پولس به غلاطیان؛ باب ۱، آیه ۱۹.
- ۱۵۳- برای آگاهی بیشتر، برای نمونه بنگرید به: Marthaler, 2003, v7:772&773.
- ۱۵۴- اعمال رسولان؛ باب ۱۵، آیه ۱۹.
- ۱۵۵- نامه به عبرانیان؛ باب ۷، آیات ۲۴ و ۲۵.
- ۱۵۶- انجیل متا؛ باب ۲۸، آیات ۱۸ و ۱۹؛ انجیل لوقا؛ باب ۱۰، آیات ۱ و ۱۶.
- ۱۵۷- نامه پولس به افسسیان؛ باب ۲، آیه ۲۰؛ نامه نخست پولس به قرنتیان؛ باب ۱۱، آیه ۲۳ و باب ۱۵، آیه ۳؛ نامه نخست پولس به تیموتائوس؛ باب ۶، آیه ۲۰؛ نامه دوم پولس به تیموتائوس؛ باب ۱، آیه ۱۴ و باب ۲،

توسط آنان ارائه می‌شد، در تمام زمان‌ها، سرچشمه کل زندگی کلیساست. به همین دلیل، رسولان بر آن شدند تا طبق اساس سلسله مراتب روحانی این جامعه، جانشینانی برگزینند؛ زیرا بدینوسیله، آنان نه تنها در خدمت خویش، یارانی داشتند، بلکه همچنین برای اینکه رسالت محول شده به آنان پس از مرگشان ادامه یابد، وظیفه تکمیل و تثبیت کاری را که توسط خودشان شروع شده بود، به همکاران مستقیم خویش، به عنوان نوعی عهد واگذار نموده، آنان را موظف می‌کردند تا از کل گله‌ای که روح القدس آنها را برای شبانی آن در کلیسای خدا قرار داده بود، مواظبت نمایند (اعمال رسولان؛ باب ۲۰، آیه ۲۸). بنابراین، رسولان چنین مردانی را برگزیدند و {به} برقراری این انتخاب رسمیت دادند، تا آنکه پس از مرگ این اشخاص، دیگر افراد شایسته بتوانند خدمت آنان را بر عهده گیرند... بنابراین، این مجمع مقدس چنین تعلیم می‌دهد که؛ اسقفان، توسط آنچه که خدا مقرر کرده است، به عنوان شبانان کلیسا، به جانشینی رسولان نائل آمده‌اند. پس آنکه ایشان را می‌شنود، مسیح را شنیده است، و آنکه آنان را رد می‌کند، مسیح و فرستنده وی را رد می‌نماید» (محمّدیان، ۱۳۸۱: ۴۷۰ و ۴۷۱).

#### منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- کتاب مقدس.
- ۳- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۳). تحقیقی در دین یهود، تهران: نگارش.
- ۴- آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی‌عبدالباری عطیّه، بیروت: دار الکتب العلمیّه.

آیه ۲؛ نامه پولس به تیتوس؛ باب ۱، آیات ۵ و ۹؛ نامه یهودا، آیه ۳.

۱۵۸- نامه به عبرانیان؛ باب ۵، آیه ۴.

۱۵۹- کتاب خروج؛ باب ۲۸؛ کتاب لاویان؛ باب‌های ۸ و ۹؛ کتاب اعداد؛ باب ۱۸.

۱۶۰- از نگاه گرانت (R. Grant): «این تحلیل، بر سه فرضیه اساسی متکی است؛ ... عیسی<sup>(ع)</sup> آمد تا حقیقت وحی را موعظه کند، سپس او این حقیقت را به رسولان به امانت سپرد، و در نهایت؛ رسولان، آن را به کلیساهای رسالتی... منتقل کردند. بنابراین، تنها کلیساهایی که در مسیر جانشینی رسولان قرار دارند، آموزه‌های عیسی<sup>(ع)</sup> را در تصرف دارند» (گرانت/تریسی، ۱۳۸۵: ۱۲۰).

۱۶۱- از همین روی؛ نام و تبار نامه همه سرپرستان این کلیساها، نوشته و به عنوان سندی برای نشان دادن رسمیت داشتن این جانشینی، نگهداری می‌گردد (Atiyah, 1991, v1:181).

۱۶۲- به گفته مک‌گراث: «پاپ، جانشین پتروس قدیس بود که در رم به شهادت رسید. با توجه به برتری ظاهری پتروس در عهد جدید، آیا نباید نتیجه گرفت که؛ جانشین پتروس نیز بر دیگران برتری دارد؟ از نگاه بسیاری؛ حتا از دید آنان که در کلیسای شرق بودند، چنین به نظر می‌رسید که اقتدار روحانی پتروس، به گونه‌ای اسرارآمیز و درک ناپذیر، به جانشینان او، که اسقفان رم باشند، انتقال یافته است» (۱۳۸۵: ۵۱۷).

۱۶۳- شورای دوّم واتیکان در بند بیستم فصل سوّم چنین می‌آورد: «آن رسالت الاهی، که توسط مسیح به رسولان سپرده شده است، تا پایان جهان ادامه خواهد یافت (انجیل متّا؛ باب ۲۸، آیه ۲۰)، زیرا انجیلی که باید

- ۵- ابن بابویه قمی (شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۰۷ق). *الإمامة والتبصرة من الحيرة*، قم: مؤسسه آل البيت<sup>(ع)</sup> لإحياء التراث.
- ۶- \_\_\_\_\_ (بی تا). *علل الشرائع*، قم: داوری.
- ۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: اسلامیه.
- ۸- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰۴ق). *من لا يحضره الفقيه*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۹- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: بیدار.
- ۱۰- ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). *التحریر و التئوير*، بی جا: بی نا.
- ۱۱- ابن میمون، موسی. (۲۰۱۱م). *دلالة الحائرین (راهنمای سرگشتگان)*، ترجمه و شرح شیرین دخت دقیقان، لوس آنجلس: بنیاد ایرانی هارامبام (ابن میمون).
- ۱۲- پستاین، ایزیدور. (۱۳۸۵). *یهودیت؛ بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۳- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۸۳ق). *رجال البرقی*، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۴- بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، تحقیق عبد الله محمود شحاته، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۱۵- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۱۶- پرچم، اعظم. (۱۳۸۱). *بررسی تطبیقی مسائل وحی نبوت از دیدگاه قرآن و عهدین*، اصفهان: کنکاش.
- ۱۷- توفیقی، حسین. (۱۳۸۳). *مقدمه‌ای بر مقایسه ادیان توحیدی*، مجله هفت آسمان، ش بیست و دوم.
- ۱۸- خرّمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۷۷). *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران: دوستان {و} ناهید.
- ۱۹- خویی (آیت اله)، أبو القاسم. (۱۴۱۰ق). *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- ۲۰- رازی (أبو الفتوح)، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۲۱- رازی (فخرالدین)، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۲۲- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الكتاب العربی.
- ۲۳- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۹). *پسر خدا در عهدین و قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۴- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). «قوم یهود: از برگزیدگی تا نژادپرستی»، *مجله هفت آسمان*، ش بیست و دوم.
- ۲۵- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). *مسیحیت*، ش ۲ از مجموعه نگاه نو؛ آشنایی با ادیان، قم: آیت عشق.
- ۲۶- سوان، ؟. (۱۹۲۶م). *تفسیر انجیل متا*، بیروت: مطبعة امریکایی.
- ۲۷- شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۷۹). *از مسیح تا مسیحیت*، مجله کتاب ماه دین، ش سی و هفتم، آبان، ۱۳۷۹.
- ۲۸- شوکانی، محمد بن علی. (۱۴۱۴ق). *فتح القدير*، بیروت، دمشق: دار ابن کثیر، دار الکتب المطبوعه.
- ۲۹- صادقی تهرانی (آیت اله)، محمد. (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: فرهنگ اسلامی.
- ۳۰- طباطبایی (علامه)، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۳۱- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۹۰ق). *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: اسلامیه.
- ۳۲- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *جوامع الجامع*، تهران و قم:

آیین یهود، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۴۶- ماسون، دنیز. (۱۳۸۵). قرآن و کتاب مقدس؛ درونمایه‌های مشترک، ترجمه فاطمه سادات تهامی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۴۷- محمدیان، بهرام (ویراستار و مسئول گروه ترجمه). (۱۳۸۱). دایرةالمعارف کتاب مقدس، تهران: سرخدار.

۴۸- محمدی ارانی، مریم. (۱۳۸۶). «منجی گرایى در ادیان (زرتشت، یهود، مسیحیت)»، مجله طلوع، سال ششم، ش بیست و دوم، تابستان ۱۳۸۶.

۴۹- مرتضی، علی بن الحسین الموسوی (سید مرتضی). (۱۴۱۰ق). الشافی فی الإمامة، تحقیق سیدعبدالزہراء حسینی، تهران: مؤسسه الصادق<sup>(ع)</sup>.

۵۰- معرفت (آیت اله)، محمدهادی. (۱۴۲۳ق). شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم: مؤسسه التمهید.

۵۱- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید). (۱۴۱۳ق). اعتقادات الإمامیة و تصحیح الاعتقاد، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۵۲- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق). حول حدیث نحن معاشر الأنبیاء لا نورث، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۵۳- مکابی، حییم. (۱۳۸۴). «نظریه سیاسی در تورات و تلمود»، ترجمه پروین شیردل، مجله هفت آسمان، ش بیست و ششم، تابستان ۱۳۸۴.

۵۴- مک گرath، الیستر. (۱۳۸۵). درآمدی بر الاهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران: کتاب روشن.

۵۵- موسوی بجنوردی، کاظم. (۱۳۷۴). دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۵۶- ناس، جان بایر. (۱۳۸۰). تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ویراستار پرویز اتابکی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۵۷- نجاشی، أحمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال

انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم. ۳۳- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.

۳۴- طبری، محمد بن جریر. (۱۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة للطباعة و النشر.

۳۵- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶ق). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الأضواء.

۳۶- \_\_\_\_\_ (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، با مقدمه آغابزرگ تهرانی و تحقیق أحمد قصیر عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۳۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). تلخیص الشافی، مقدمه و تحقیق حسین بحر العلوم، قم: انتشارات المحبین.

۳۸- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ق). کتاب الرجال، نجف: حیدریه.

۳۹- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: علمیه.

۴۰- فیشر، مری پت. (۱۳۸۹). دایرةالمعارف ادیان زنده جهان، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران: علم.

۴۱- فیض کاشانی (ملا محسن)، محمد محسن بن مرتضی. (۱۴۱۸ق). الأصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۴۲- \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران: الصدّار.

۴۳- کوهن، آبراهام. (۱۳۸۲). خدا، جهان، انسان و ماشیح در آموزه های یهود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران: المعی.

۴۴- گرانت/تریسی، رابرت/دیوید. (۱۳۸۵). تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس، ترجمه و نقد و تطبیق با قرآن از ابوالفضل ساجدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۴۵- گرینستون، جولیسوس. (۱۳۷۷). انتظار مسیحا در

- 71-Eliade, Mircea (Editor in Chief). (1987). *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company.
- 72-Jamieson, Robert and others. (1871). *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*; (?): (?).
- 73-Johnson, B.W. *The People's New Testament*, (?): International Lesson Commentary, (?).
- 74-Lacoste, Jean-yves (Editor). (2005). *Encyclopedia of Christian Theology*, New York/London: Routledge.
- 75-Landman, Isaac (Edited by). (1969). *The Universal Jewish Encyclopedia*, New York: KTAV Publishing.
- 76-Livingstone, E. A. (2006). *The concise Oxford dictionary of the Christian Church*, New York, Oxford university.
- 77-Marthaler, Berard (Executive Editor). (2003). *The New Catholic Encyclopedia (Second Edition)*, Washington D.C: the Catholic University of America.
- 78-Metzger/Coogan, Bruce/Michael (Edited by). (1993). *The Oxford Companion to the Bible*, New York: Oxford University Press.
- 79-\_\_\_\_\_. (2001). *The Oxford Essential Guide to People & Places of the Bible*, New York: Berkley Books.
- 80- Singer, Isidore (Projector and Managing Editor), *The Jewish Encyclopedia*, New York: KTAV Publishing House, 1901.
- 81-Skolnik, Fred, (Editor in Chief). (2007). *Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, New York: Macmillan.
- 82-*The Encyclopedia of Islam (Second Edition) {EI<sup>2</sup>}*, Leiden: Brill, 1960-2004.
- 83-Wigoder, Geoffry. (2002). *The New Encyclopedia of Judaism*, New York: New York University Press.
- آنجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۵۸-هاکس، جیمز. (۱۳۷۷). *قاموس کتاب مقدس*، تهران: اساطیر.
- ۵۹-یزدان پرست (لاریجانی)، محمد حمید. (۱۳۸۴). *داستان پیامبران در تورات، تلمود، انجیل و قرآن و بازتاب آن در ادبیات فارسی*، تهران: اطلاعات.
- 60-Abbott, John S.C. And Jacob. (1878). *Illustrated New Testament*, (?): (?).
- 61-Atiyah, Aziz (Editor in chief). (1991). *The Coptic Encyclopedia*, New York: Macmillan Publishing Company.
- 63-Barnes, (?), *Barnes' New Testament Notes*, (?): (?), (?).
- 64-Barton/Muddiman, John/John. (2001). (Edited by), *the Oxford Bible Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- 65-Bowker, John (General editor). (2005). *the Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press.
- 66-\_\_\_\_\_, (Edited by). (1997). *the Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- 67-Brown, Reymondand others (Edited by). (1990). *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- 68-Brownrigg, Ronald. (2002). *Who's Who in the New Testament*, London & New York: Routledge.
- 69-Comay, Joa. (2002). *Who's Who in the Old Testament*, London & New York: Routledge.
- 70-Douglas, James Dixon (General Editor). (1978). *The New International Dictionary of the Christian Church*, Michigan: Zondervan Publishing House.



- 77- Metzger/Coogan, Bruce/Michael (Edited by). (1993). *The Oxford Companion to the Bible*, New York: Oxford University Press.
- 78- \_\_\_\_\_. (2001). *The Oxford Essential Guide to People & Places of the Bible*, New York: Berkley Books.
- 79- Singer, Isidore (Projector and Managing Editor). (1901). *The Jewish Encyclopedia*, New York: KTAV Publishing House.
- 80- Skolnik, Fred, (Editor in Chief). (2007). *Encyclopedia Judaica* (Second Edition), New York: Macmillan.
- 81- Skolnik, Fred. (1960-2004). *The Encyclopedia of Islam* (Second Edition) {EI<sup>2</sup>} , Leiden: Brill.
- 82-Wigoder, Geoffry. (2002). *The New Encyclopedia of Judaism*, New York: New York University Press.

- 52-Mofid, Muhammad ibn Muhammad ibn al-Nu'man (Sheikh Mofid). (1413 AH). *Howl Hadith Nahno Ma'asher al-Anbia la Noreth*, Qom: Almotamer al-Alami lel-Sheykh al-Mofid.
- 53- Maccabi, Haim. (1384). Political Theory in the Torah and Talmud, P. Translated by Parvin Shirdel , *Journal of Haft Aseman*, No. 26, Summer.
- 54-McGrath, Elster. (1385). *An Introduction to Christian Theology*, Translated by Jesus Dibaji, Tehran: Ketab Roshan.
- 55- Bojnordi Mousavi, Kazem. (1374). *The Great Islamic Encyclopedia*, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- 56- Nous, John Bayer. (1380). *History of Religions*, Translated by Ali Asghar Hekmat, Editor P. Atabaki, Tehran: Scientific and Cultural press.
- 57- Najjashi, Ahmed bin Ali. (1407 AH). *Al-Rejal al-Njashy*, Qom: Society of Qom Seminary Teachers domain.
- 58- Hawks, James. (1377). *Dictionary of the Bible*, Tehran: Mythology.
- 59- Yazdanparast. (Larijani). Mohammad hamid. (1384). *Stories of Prophets in the Torah, Talmud, Bible and Qor'an and its Reflection in Persian Literature*, Tehran: Ettela'at.
- 60- Abbott, John SC And Jacob. (1878). *Illustrated New Covenant* , (?): (?).
- 61- Atiyah, Aziz (Editor in chief). (1991). *The Coptic Encyclopedia*, New York: Macmillan Publishing Company.
- 62- Barnes, (?), *Barnes' New Covenant Notes*, (?): (?), (?).
- 63- Barton / Muddiman, John / John (Edited by). (2001). *the Oxford Bible Commentary*, Oxford: Oxford University Press.
- 64- Bowker, John (General editor). (2005). *the Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press.
- 65- Bowker, John, (Edited by). (1997). *the Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford / New York: Oxford University Press.
- 66- Brown, Reymond *et al* (Edited by) .( 1990) *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- 67- Brownrigg, Ronald. (2002). *Who's Who in the New Covenant* , London & New York: Rutledge.
- 68- Comay, Joan. (2002). *Who's Who in the Old Covenant* , London & New York: Rutledge.
- 69- Douglas, James Dixon (General Editor). (1978). *The New International Dictionary of the Christian Church*, Michigan: Zondervan Publishing House.
- 70- Eliade, Mircea (Editor in Chief). (1987). *the Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan Publishing Company.
- 71- Jamieson, Robert *and others*. (1871). *Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible*; (?): (?).
- 72- Johnson, BW, (?)*The People's New Covenant* , (?): International Lesson Commentary.
- 73- Lacoste, Jean-yves (Editor). (2005). *Encyclopedia of Christian Theology*, New York / London: Rutledge.
- 74- Landman, Isaac (Edited by).(1969). *The Universal Jewish Encyclopedia* , New York: KTAV Publishing.
- 75- Livingstone, EA. (2006). *The concise Oxford dictionary of the Christian Church* , New York, Oxford university.
- 76- Marthaler, Berard (Executive Editor). (2003). *The New Catholic Encyclopedia* (Second Edition), Washington DC: the Catholic University of America,.

- 30- Tabatabai (Allamah), Mohammad Hussein. (1417 AH). *Al-Mizan fi tafsir al-Qor'an*, Qom: Islamic Publications Office affiliated to the Society of Seminary Teachers of Qom area.
- 31- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (1390 AH). *Elam al-Vara be A'alam al-hoda*, Tehran: Eslamiya.
- 32- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (1377). And Qom Tehran: Tehran University Press and the management domain of Qom Seminary.
- 33- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. (1372). *Majma al-Bayan fi tafsir al-Qor'an*, Tehran: Khosrow.
- 34- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1412 AH). *Jame al-Bayan fi tafsir al-Qor'an*, Beirut: Dar Al-Marefah lel-Teba'ah va al-Nashr.
- 35- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1406 AH). *Al-aqtesad fima Yatalaqa Bel-e'teqad*, Beirut: Dar Al-Azva.
- 36- Tusi, Muhammad ibn Hasan, *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qor'an* , with an introduction by Aghabozorg Tehrani , and Research by Ahmad qeysar Ameli, Beirut: Dar al-Ehya al-Toras al-Arabi.
- 37- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1382). *Al-Shafy Summarization*, Introduction and Research by Bahr al-Olum, Qom: Al-Mohebin Press.
- 38- Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1381 AH). *Ketab al-Rejal*, Najaf: Heydaryah.
- 39- Ayashi, Muhammad ibn Masud. (1380 AH). *Ketab al-Tafsir*, Research by Seyed Hashem Rasooli Mahallati, Tehran: Elmiya.
- 40- Fisher, Mary Pat. (1389). *Encyclopedia of Live Religions of World*, Translated by M. Soleimani, Tehran: Elm.
- 41- Faiz Kashani (Molla mohsen) Mohammed Mohsen al-Murtaza. (1418 AH). *Alasfa fi Tafsir al-Qor'an*, Research by Mohammad Hossein Derayati, Qom: Center of Islamic Publications Bureau.
- 42- Faiz Kashani (Molla mohsen), Mohammed Mohsen al-Murtaza. (1415 AH). *Interpretation Al-Safi*, Research by H. Alam, Tehran: al-Sadr.
- 43- Cohen, Abraham. (1382). *God, the Universe, Man and Mashih in the Teachings of the Jewish*, Translated by Amir Fereydon Gorgani, Tehran: Al-Ma'y.
- 44- Grant / Tracy, Robert / David. (1385). *History of Interpretational and hermeneutical schools of the Holy Book*, translation and adjustment comparison with Qor'an by A. Sajedi, Tehran: Institute of Islamic Thought and Culture.
- 45- Greenstone, Julius. (1377). *awaiting the Messiah in Judaism*, Translated by H. Tofiqi, Qom: religions Research Center.
- 46- Mason, Deniz. (1385). *the Qor'an and the Bible, Common Themes*, Translated by F. Sadat Tahami, Tehran: Office of Research and Publication Suhrawardi.
- 47- Mohammadian, Bahram. (editor and translator for the group). (1381). *Encyclopedia of the Bible*, Tehran: Sorkhdar.
- 48- Mohammadi Arani, Maryam. (1386). Savior-oriented in Religions (Zoroastrianism, Judaism, Christianity), *Journal of Toloo'*, the sixth year. No 22, Summer.
- 49- Mortaza. Ali ibn al-Husayn al-Musawi (SM). (1410 AH). *Alshafy fi Alamamh* , Research by Seyed Abd al-zahra' Hosseini, Tehran: Institute of Sadiq <sup>(AS)</sup>.
- 50- Ma'refat (Ayatollah), Mohammad Hadi. (1423 AH). *Doubts and Denies about the Quran*, Qom: Al-Tamhid Institute.
- 51- Mofid, Muhammad ibn Muhammad ibn al-Nu'man (Sheikh Mofid). (1413 AH). *E' teqadat Alamamyh va Tashih Alatqad*, Qom: Al-Motamer al-Alami lel-Sheikh al-Mofid.

- 8- Ibn Babooyeh, Qomi. (Sheikh Sadough). Muhammad ibn Ali, (1404 AH), *Man la Yahzarah al-Faqih*, Qom: Seminary Society of Teachers of Qom.
- 9- Ibn Shahrashub, Muhammad ibn Ali. (1410 AH). *and various homologous al-Qom*: Bidar.
- 10- Ibn Ashour, Mohammed bin Taher, *Al-Tahrir va Al-Tanvyr*, unwarranted: Anonymous, no date.
- 11- Ibn Maimonides, Moses. (2011 AD). *Delalat Al-hayerin (Guide astonishment)*, Translated and explained by Daghighian Shirin DoKht, Los Angeles: Foundation for Iranian Harambam (Ibn Maymavn).
- 12- Epstein, Aezydor. (1385). *Judaism, historical studies*, Translated by Behzad Saleki, Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- 13- Barghi, Ahmad ibn Muhammad ibn Khalid. (1383 AH). *Rejal Al-barqy*, University of Tehran.
- 14- Balkhi, Maqatl bin Sulaiman. (1423 AH). *Sulayman ibn Mqatl commentary*, Research by Abdullah Mahmoud Shehata, Beirut: Dar al-Ehya al-Toras al-Arabi.
- 15- Bayzavi, Abdullah ibn Umar. (1418 AH). *Anvar al-Tanzil va Asrar al-Ta'vil*, Research Al-mar'ashi, Mohammed Abdul Rahman, Beirut: Dar al-Ehya al-Toras al-Arabi.
- 16- Parcham, A'zam. (1381). *Comparative study of prophecy, revelation issues of the Quran and Bible*. Isfahan: KanKash.
- 17- Tofiqi, , Hussein. (1383). "Introduction to Monotheistic Religions Comparison", *Journal of Haft Aseman*, no. 22, summer.
- 18- Khoramshahi, Baha al-Din. (1377). *Encyclopedia of the Quran and Quranic Studies*, Tehran: Friends {and} Nahid.
- 19- Khoei (Ayatollah), Abolqasem. (1410 AH). *Mu'jam Rijal al-Hadith*, Qom: Shiite center publication.
- 20- Razi (abol-Futuh), Hussein bin Ali. (1408 AH). *Rawz Al-jenan and Rooh Al-jnan fi tafsir a-Qor'anl*, Mohammad Jafar Yahaqi& mohammad Mehdi Naseh, Mashhad: Razavi Islamic Research Foundation.
- 21- Razi (Fakhrol-ddin), Mohamed Ben Omar. (1420 AH). *Mafatih al- ghayb*, Beirut: Dar al-Ehya al-Toras al-Arabi.
- 22- Zamakhshari, Mahmoud. (1407 AH). *Al-Kashaf an Haqayeq Ghavamez al-Tanzil*, Beirut: Dar Kotob Al-Arabi.
- 23- Soleimani, Ardestani, Abdol-Rrahim. (1389). *Son of God in the Bible and the Qor'an*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- 24- Soleimani, Ardestani, Abdol-Rahim. (1383). Jews, from wining up to racism, *Journal of Haft Aseman*, twenty-second issue, Summer.
- 25- Soleimani, Ardestani, Abdol-Rrahim. (1384). Christianity, *The New Look Series, Familiarization with Religions*, No. 2, Qom: Ayate Eshq.
- 26- Swan?. (1926). *Interpreting the Bible Meta*, Beirut: American Press.
- 27- Shojaeezand, Ali Reza. (1379). From the Christ up to Christianity, *the Book of Month Religion*, No. 37, November.
- 28- Shokani, Muhammad ben Ali. (1414AH). *Fath al-Qadir*, Beirut, Damascus: Dar Ibn Kathir, Dar al-kalem al-Tayyeb.
- 29- Sadeghi Tehrani (Ayatollah), Muhammad. (1365). *Al-Forqan fi tafsir al-Qor'an bel-Qor'an*, Qom: Islamic Culture.

speak of Successorship of Moses by Joshua and the Shiite scholars do not consider this to certainly be the case, Joshua's status as the successor of Moses is generally accepted in the Islamic thought.

The Christian establishment considers Peter to be the successor of Jesus, and he is even recognized by the Christian tradition as the first believer in Jesus, although not without some doubts again. What the collective reports of the New Covenant indicate is that Peter isn't, at least during Jesus' life, superior to the other Apostles, and that the religious authority of Christians is by no mechanism confined to him. But after Jesus' death, Peter step by step goes on to acquire a superior status in relation to the other Apostles. He is there at the center of the reports narrated in the Acts of the Apostles; he is the first disciple who sees Jesus after his Resurrection; and finally, becomes the speaker of all the other Apostles and the leader of all Christians. He calls himself the Chosen One by God and is thus recognized as the best disciple of and the closest disciple to Jesus Christ. The only one who dares to stand against him is Paul. Unlike Peter, Paul confines the function of Peter's missionary responsibility only to the Jews. Historical studies show that the prominence of Peter's status among the Apostles begins to be highlighted only in the second and third century B.C., but never wins a universally accepted approval. But a question remains to be asked: To which of Jesus' functions is Peter a successor? The only valid answer is that he is a successor to the gnostic functions of the Old Covenant, for Jesus himself does not have the functions of a universal missionary responsibility, let alone Peter who is just a successor to him. In the Catholic reading of Christianity, the mechanism of Successorship does not end with Peter, for Peter himself has successors who go on to maintain his gnostic status and function within the framework of the Catholic teaching called the Apostolic Successorship. It is in such a reading that the spiritual authority and credibility of the Holy Church, the Pope and all the Bishops come from the Apostles of Jesus Christ in a series of continuous Successorships. Such a mechanism is considered to be a guarantee of the validity of faith and receptivity of divine grace for all Christians. Gradually, the teaching of Successorship is applied and generalized to the Pope and the Bishops in so far as it is fixed as an established procedure of the Catholic Church after St. Augustine. Ultimately, such a teaching ends up in the supremacy of the Roman Church over other Churches as well as of the Pope over his counterparts and colleagues. Furthermore, the Church of Rome also considers itself to be entitled to the Patrimony of St. Peter. However, the followers of the Protestant and Anglican Churches disagree with such a teaching and beg to differ on this issue.

## References

- 1- *The Noble Quran*.
- 2- *The Bible*.
- 3- Ashtiani, Jalaluddin. (1383). *Research on Judaism*, Tehran: Negareh.
- 4- Alusi, Mahmoud. (1415 AH). *Rooh al-Ma'ani fi Tafsiire al-Qor'n al-Azim*, Ali Abdul al-Bare' Atiyah, Beirut: Dar Al-Kotob al-Elmyah.
- 5- Ibn Babooyeh, Qomi. (Sheikh Sadough). Muhammad ibn Ali, (1407 AH), *Al-Emamh va al-Tabserah men al-Heyrah*, Qom: Institute Al al-Bayt<sup>(AS)</sup> Le Ehya' al-Toras.
- 6- Ibn Babooyeh, Qomi. (Sheikh Sadough).  
Muhammad ibn Ali, *Elal al-Sharaye'*, Qom: Davari, no date.
- 7- Ibn Babooyeh, Qomi. (Sheikh Sadough). Muhammad ibn Ali, (1395 AH), *Kamal al-Din va Tamam al-Ne'mat*, Tehran: Eslamiya.

Furthermore, one can recognize not only a literal but also a figurative Heredity from the prophets in the worldviews of the Abrahamic religions. The Jewish thought accepts the figurative inheritance of all Jews from the prophets, and the new covenant also points out the inheritance of the Christians from Abraham; but conditions such inheritance to a belief in Jesus Christ. If it is asked what of Abraham's position and functions are inherited, the answer shall be Abraham's Blessedness. But, why isn't there any mention of inheritance from Jesus himself in the New Covenant? The simplest answer is that Jesus does not have any children in the first place to make any discussion of his true heir possible. Therefore, it is the figurative children, instead of the actual children, of Jesus Christ that inherit from him in the Christian thought. The Quran refers the mechanism of Heredity back to Abraham, but accepts such transmission of leadership only for those children of him who are neither sinner nor oppressors. In the same line of reasoning, Quran refers to the three paradigmatic examples of Heredity from the prophets: Solomon's Heredity from David, John the Baptist's Heredity from Zechariah, and John the Baptist's Heredity from Jacob's family. Most of the Sunnites scholars describe the Heredity of the prophets as being those functions related to the prophetic gnosis of the divine message, whereas most Shiite scholars consider such Heredity to be the functions related to the prophetic responsibility of enacting the divine message via ruling over people. However, there are Muslim scholars who believe that Prophethood and its Gnostic functions are not things that can be transmitted by mechanism of Heredity.

The third mechanism of such transmission is Successorship, which was introduced to Abrahamic religions by Moses. In contrast to the other two mechanisms of Blessedness and Heredity, Successorship's most distinctive feature is that it is not limited at all to the prophet's family. The New Covenant does not accept that Jesus Christ has a "successor", for the concept of Successorship requires death as its necessary condition. But Jesus never dies, and the issue of his Successorship is thus always redundant. The Christian establishment, however, accepts the concept of "successors" of Jesus Christ. Successorship is mentioned only once in the Quran: Before Moses ascends the Mount Sinai with Joshua, he appoints Aaron as his successor to the functions of prophetic responsibility. In the various traditions of Abrahamic religions, Joshua and Peter are respectively recognized as the successors of Moses and Jesus.

The figure of Joshua in the Old Covenant is a concoction of the Prophet, the Judge and the War Leader. The most outstanding chapter of Joshua's life is when Moses asks God to appoint a successor to be the leader of the Israelites in his stead, and God selects Joshua for such an office. But he has to only continue the function of Moses' responsibility. Joshua is neither from the family of Moses nor even from his tribe. Although, all the Israelites are described as the followers of Joshua in the Old Covenant, some Jewish Scholars harbor suspicions and doubts about such a belief. According to the reports of the Old Covenant, Joshua does not appoint any successor for himself. The New Covenant does mention Joshua, but only in passing as the one who "gives rest" to the Israelites and acts as an agency through which their society is established and maintained. Nevertheless, since the mission of Moses in saving the Israelites is only accomplished through Joshua, he acquires the status of a prefiguration of Jesus, as the Savior, in the Christian thought. The holy Quran also refers to Joshua's testimony about the Promised Land and his successive attempts to call on his people to fight and enter the Land as the fulfillment of the divine promise. Joshua has such a high status among the Muslim Interpreters of Quran that they equal him to "the Chivalrous Youth" (قَتَاة) mentioned in the Chapter of the Cave (18:67). Even though the Quran does not

but also Jesus is referred to as “the Blessed One” (“Mubarak”). However, it can be said that mechanism of Blessedness does not transmit the position and functions of Abraham as much as, it paves the way for the other two mechanism by making Abraham’s children countless and victorious.

The second mechanism of such transmission is heredity: A father’s properties are inherited by the other members of the family, especially by his children, after his death. Although, this mechanism may be too general in its inclusion to be an exclusive mechanism of the prophets, it undergoes a shift of meaning in theology as far as the prophets are concerned. It becomes something more than the mere inheriting of the father’s properties by his children. In such a mechanism, another factor begins to emerge that can be recognized as a kind of supremacy within the family. It is as if some members of the prophet’s family inherit a greater share than other members, and this can lead to their supremacy over the others. Therefore, it can be said that unlike Blessedness, heredity is a mechanism with a hierarchical nature. Compared to the other family relationships, a direct blood-relationship, especially between a father and his son, has a privileged status in heredity. Like Blessedness, heredity begins with Abraham; but unlike Blessedness which was a mechanism introduced by God, heredity is a mechanism introduced by Abraham. What the reports of the Old covenant indicate is that heredity is a more precious and exceptional mechanism than Blessedness, for here the designation of an heir demands first and foremost God’s approval. It is as if by this mechanism, a share of the father’s position and functions are left to the son. But the question is: What of the father’s position and functions and to what measure are transmitted to the son by mechanism of heredity? The answer to this question is to be sought in Moses. Upon knowing his own imminent death, Moses, according to the Old covenant, asks God to appoint a leader for the Israelites, and God chooses Joshua, the son of Nun as Moses’ successor. But God immediately declares that Joshua can take over only some of the functions Moses. Joshua cannot receive God’s messages directly and for such a purpose, has to go to al-azar, the son of Aaron. This report proves that the position of leadership of Israelites after Moses is not hereditary; for if it was, it must have inevitably gone to a member of Moses’ or Aaron’s family. The functions of Moses’ responsibility cannot be delegated by mechanism of heredity. In the Jewish establishment, neither the prophetic position nor the Judges’ position is not delegated by mechanism of Heredity. In the Jewish tradition, the only thing that can be passed on by mechanism of Heredity is a kind of primal function related to the gnosis, fully manifesting itself in the “divination”. The only eminent example of passing on the function of responsibility by mechanism of Heredity is God’s covenant with David to establish his children forever as the kings to the throne of Israel. After the demise of David’s kingdom, especially during and after the Babylonian Exile, Heredity accrues an ever more significance as a mechanism of transmission. It finds its ultimate reflection in the figure of the Christ. The Christ shall return the glorious days of David’s Kingdom to the Jews, so he must be the rightful heir to David himself. Such a belief works itself in the Christian tradition and in the framework of having faith in Jesus Christ as the promised Messiah. The New covenant describes Jesus as “the physical son of David” and renders complete yet inconsistent genealogies of Jesus to recognize him as one of David’s children. Even though Jesus is called “the christ” (“Al-Maseeh”) in Quran, such use of the term cannot be taken as he really having the status of the Messiah. Moreover, the father-son relationship between David and Jesus cannot be construed from any verses of Quran. The holy Quran only mentions Solomon’s Heredity from David.

## **The Transmission mechanisms of the position and Functions of Prophets in Abrahamic Religions**

**Mohammad Reza Vasfi**

Assistant Professor, Department of Studies Information Sciences and Knowledge, University of  
Tehran

**S. Roohollah Shafiee\***

M. A. Student of Quran and Hadith (traditions) Literature in Allame Tabataba'i University

\*Corresponding author, e-mail: srooh\_sh@yahoo.com

### **Abstract:**

Prophethood, possesses a profound significance in the Abrahamic religions. Prophets act as mediums, through whom the message of God is received and delivered to people, and thus fulfill two kinds of epistemological and Responsible functions: one related to the prophetic “gnosis” of the divine message and the other to the missionary “responsibility” of enacting it. But do the position and functions of the prophets come to an end with his death? For the Abrahamic religions, the answer is ‘No’. In these religions, we are faced with a phenomenon that can be called the “Transmission of the position and functions of prophets”. This article attempts to explain this phenomenon in the context of the holy texts of these three religions and in the terms of the three mechanisms of Blessedness, Heredity and Successorship. Although, the separation between this mechanisms in analysis, necessarily, they are not separate in instances.

The first mechanism of such Transmission, by which the prophet transmits on his position and functions to his Children's, is Blessedness. Blessedness is a special covenant between God and Abraham, and is reported twice in the Old covenant. By this mechanism, God blesses to Abraham and promises to bless his Children's, to make them as many as the dust of the earth, and to make them victorious in the face of their enemies. Thus, the mechanism of blessedness becomes institutionalized in Abraham's family and household, and passes on from one generation to the next. In the New covenant, Jesus and Virgin Mary are called “the Blessed Ones”, Jesus is described as the Source of Blessedness for everyone, and all the true Christian believers are considered as the heirs to Abraham's Blessedness. In the noble Quran, not only the covenant of God's Blessedness with Abraham and Isaac is mentioned,





- 8-Sichani, Jafar. (1383). *Manshour Javid( eternal prism)*, vol 8th, Qom: Imam Sadegh Association (peace be upon him).
- 9- -----.(1390). *The Culture of Islamic Beliefs and Religions*, vol. 4th, Qom: Imam Sadegh Association (peace be upon him).
- 10-Sadough, AbuJafar Mohammad Ebn Ali. (1362). *Properties*, Emendated by Ali Akbar Ghafari, Qom: Clergy Teachers Society Association.
- 11- -----(1389): *Al-Amaali*, Translated by Mohammad Ali Soltani, Tehran: Armaghan Tooba.
- 12-Fakhr Razi, Mohammad Ebn Omar(1371), *Great Interpretation*, Tehran: Asatir.
- 13- -----(1410 AH). *Al-Arbaien about the Religion Principles*, Cairo: General School of Al-'azharieh.
- 14-Ghazi Abd Al-Jabbar. (1408 AH). *Description of the Principles of Khamse*, Cairo: Abd Al-karim Othman publications.
- 15- -----(1286 AH). *Similarities of The Qor'an*, Cairo: Dar al-nassr lel-teba'at.
- 16-KoleiniRazi,Mohammad. (1385). *The Principles of Kafi*, Qom: Al-e-Mohammad publications.
- 17-Majlessi, Mohammad Bagher. (1403 AH). *Behar Al-anvar*, Beirut: Dar Al-vafa.
- 18-Mofid, Abu Abd Allah. (1414 AH). *The Early Articles (Al-Avayel Al-Maqalat)*, Tehran: Sangi Publications.
- 19-Mac der Morse, Martin. (1384). *The Narrative Thoughts of Skeikh Mofid*, Translated by Ahmad Aram, Tehran: University of Tehran publications.
- 20-Mollahemi Kharazmi, Mahmoud Ebn Mohammad (1386), *Al-Fa'eq fi Osool Al-din*, Tehran: The Research Association of Iran Wisdom and Philosohy.

2) God has promised the great sinners torture and punish them and those who have died without repenting must undergo torture and punishment, because it is not correct for God to deviate from his promise and if he violates from this, it means that he has told a lie. The main intellectual reason of Ghazi Abd al-Jabbar's for proving his claim is the very intellectual immoral act of violation of promise to send sinners who have perpetuated great sins to the hell.

In the field of narrative reasons, Ghazi Abdul-Jabbar refers to those verses who reject the presence of intercessor for the cruel people and that oppressors don't deserve God's mercy and satisfaction and asserts that a great sin perpetuator is an oppressor great sin doer and because of this, he or she does not deserve God's mercy and satisfaction and does not own any promise an agreement; so, God has not given any permission for their intercession and intercession is not valid for oppressors.

Fakhr-e-Razi in response, notes that although, God is not satisfied with the sinner because of his great sins but God is satisfied with him since he has faith, so he deserves intercession and the satisfaction that The Qur'an's verses have referred to it, is related to the principle of believing the God's unity against blasphemy and dualism which are never satisfied by God. Also Fakhr-e-Razi notes in his *great interpretation* and in *Arbaein* (Fortieth) book that the responses to all doubts are the same and that your reasons is reject intercession for all people and all times, since if it is not so, there is no quarrel between you and us. And our reasons, deny the proof of intercession about some people and times. So the reasons for denying intercession is general and the reasons for proving intercession is specific and specific has priority to general, so our reasons are superior.

In regarding to narrations, about Fakhr-e-Razi's opinion, it must be mentioned that having promise and agreement with God is not restricted to Islam and mental and lingual faith to God's unity, that human with this belief, deserve intercession, but individual, besides having belief in God, must maintain his spiritual relation with those people who are very near to God and liked by him namely the prophet and imams, so that he deserves their intercession.

According to the above subjects mentioned about intercession from Fakhr Razi' and Abd al-Jabbar's opinions, this point must be taken in to consideration that correct conclusion from The Qur'an's verses, specially about intercession, depends on this aspect that all verses are studied exactly, not insisting on our claim, just by relying and referring to one of The Qur'an's verses and also, we must consider sayings and narrations of true innocent interpreters of The Qur'an. *Sobhani* mentions: in fact by integrating these sayings and narrations, we conclude that the prophet has two kinds of intercession:

- 1) An intercession which is general and ranges all people and even prophets and its result is upgrading degree and reach to high ranking positions.
- 2) An intercession which is specific and related to those sinners who have died without repenting.

### References

- 1- *Great The Qor'an*, Translated by Mahdi Ellahi Ghomsheie.
- 2- Ebn Al-Ghader, Mohammad Ebn AbiBakre. (1414 AH). *Mokhtar Al- Sehad*, Beirut: Dar al-kotob(library)of Elmmyiah.
- 3-Ebn Al-manzor Al-farighi Al-mesri, Ab Al-fazl Jamal Al-Din Mohammad Ebn Mokaram. (1405 AH). *Lesan Al-Arab*, Qom: Clergy School of Literature Publication.
- 4-Abo Naiem Hafez Ahmad Ebn Abd Allah (1357 AH), *Helyat Al-ollia and Tabaghat Al-Asfia*, Beirut: Dar Al-kotob (library)of Elmmyieh.
- 5-Al tarmazi, Mohammad Ebn Eisa (Christ) (1404 AH). *Tradition of Tarmazi*, Beirut: Dar al-Fekr.
- 6-Alhashemi, Ahmad. (1368). *The Jewels of Meanings and Narrations*, Qom: Islamic clergymen school.
- 7-Ragheb Isfahani, Hossein Ebn Mohammad.(1373). *The Simple Sentences of The Qor'an Verses*, Tehran: Aboozar Jamhari Al-Mostafa school.

**The Comparison of Attitudes of Ghazi Abd al-jabbar Mo'tazili and Fakhr Razi  
about Intercession  
(Analysis and critique)**

**Parvin Nabiiyan**

Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, University of Isfahan

**Zahra Hamze zade\***

M. A. Student in Islamic Theology, University of Isfahan

\*Corresponding author, e-mail: z\_hamzehzadeh@yahoo.com

**Abstract:**

shafe is usually applied as even against odd in Arabic language and literature. Ragheb Isfahani mentions that "shafe means inclusion of something to the same itself and intercession is ordering to something else, so that the intercessor helps him and he also requests the intercessor. Application of intercession is mostly where the veneration of higher ranking person to a lower ranking one is enclosed and intercession in resurrection day is also among these cases".

All Muslims believe the prophet's intercession, but they have different opinions about the manner of its effect. Ghazi Abd al-Jabbar believes that intercession is for good and obedient peoples, not sinners and the result of intercession is increasing the degree and the rewards of beneficent people, not rescuing sinners. Therefore, there is no intercession leading to forgiving for those sinners, who have not repented of great sins. On the contrary, Fakhr-e-Razi believes that the prophet's intercession is a means for preventing those people deserving torture from entering hell and those who have entered hell and are tortured, exit from it and enter heaven via the prophet's intercession.

Ghazi Abd al-Jabbar has resorted intellectual and narrative reasons to prove his claim that intercession is for those believers with deeds, not for sinners who have conducted great sins. Of course, his main reasons have been resulted from The Qur'ans verses. Ghazi Abd al-Jabbar (and mutazilites) who is accused of wrong interpretation of The Qur'ans verses has also followed the same path in the case of intercession. Fakhr-e-Razi has referred to the reasons in his Great Interpretation and given them proportionate answers to his Theological disposition (Asharites).

This Ghazi Abd al-Jabbar's opinion, namely devoting intercession to innocent believers, has been made based on the principles:

- 1) Believer exits the belief circle by doing great sins and is considered sinner.



- 3- Helli, Hassan ebn Youssef. (1407 AH). *Kashf al-Morad Fi Sharhe Tajryd al-Eateqad*, Hassan Hassanzadeh Amoli, Qom.
- 4- Jahangiri, Mohsen. (1390.) *Proceedings of Islamic Theology*, Hekmat Institute.
- 5- Russell, Bertrand. (1382). *Critical Philosophy of Leibniz*, Translated by Iraj Ghanooni, Tehran: Ney.
- 6- Zohre, AhmadAli. (2004). *Theology and Philosophy in the Mu'tazilite and khavarij*, Syria: Damascus: Ninowi.
- 7- Sabzewar, Haji Mulla Hadi. (1361.) *Al-manzoomah Description*, Qom: Mostafavi leaflets.
- 8- Shahrestani, Muhammad ebn Abd al-Karim. (1387AH)/(1955AD). *Al-Melal Va Al-Nehal (Nations and Attitudes)*, Cairo.
- 9- Qasha, Alab Sohail. (2010). *Mu'tazilite Revolution in Islamic Thought of Freedom, Lebanon*: Beirut.
- 10- Gharavi Isfahani, Mohammad Hosain. (1388). *Tohfat al-Hakim*, Described by Gholamreza Rahmani, Boostane Ketab Institute.
- 11- Leibniz, G. W. (1381). *Speech and Metaphysics and its literature*, Translated by E. Dadju, Tehran: Hekmat.
- 12- Leibniz, G. W. (1375). *Monadology, Introduction and Description of Botero and others*, Translated by Yahya. Mahdavi, Tehran: Khawrazmi.
- 13- Lta, Robert. (1384). *Philosophy of Leibniz*, Translated by Fateme. Minayi, Tehran: Hermes.
- 14- Mashkoor, MohammadJavad (1368.) *Short Course in Islamic Cults*, Tehran: Shargh.
- 15 - Motahari, Mortaza. (1378.) *Divine Justice*, Qom: Sadra.
- 15-Jolley, Nicholas. (1995). *The Cambridge Companion to Leibniz* , Cambridge University.
- 16- Jolley, Nicholas. (2005). *Leibniz*, Rutledge, First edition.
- 17- Leibniz, G. W. (1969). *Philosophical Papers and Letters*, Translated and edited by Loemker, Leroy.E, Reidel Publishing Company, second Edition.
- 18- Leibniz, G.W. (1998). *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origion of Evil* . Translated by EMHuggard. Open.Court Chicago and La Sall Illinios.
- 19- Leibinz, G.w. (1982) . *NewEssay On Human Understanding*, Abridged Edition Translated Edited by Peter Remants Jonathan Bennt aphysics, Cambrige University.
- 20- Merrihew, A. R. (1994). *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist* , Oxford University Press.
- 21- Ormsby, Ericl. (1984). *Theodicy in Islamic Thought* , Princeton University Press.
- 22- Parkinson. N. (1995). *Logic and Philosophy in Leibniz*, The Cambridge Companion to Leibniz, Edited by Nicholas Jolley, Cambrige University Press.

obstacle to attribute the evil act to God. So, prescribing and occurring of evil by Him is also evil, therefore, the evil prevents prescribing of evil action from God:

(فاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم)

Leibniz, European philosopher of the seventeenth century, for many concepts such as good and justice and many other moral concepts, independent of the Divine will, values and knows them in itself, Containing of meaning and reasonable essence. Leibniz even express this issue against Descartes view: "Descartes says if objects are good or evil, they are so, just according to the factor of divine will... the answer of Leibniz is that if we accept the speech of Descartes on Divine Will, and eternal truths, the conclusion will be denying the Divine Knowledge. According to him (Leibniz), If the truth is dependent on the will of God, not on essence of objects, divine knowledge will be precedent on essence of objects and as a result, it does not have the truth as its belonging and such a knowledge will be irrational.

The principle of sufficient reason present that why in God's creation, for example, some things have been existed rather than being not, what is the main aim of this entity? And the application of this principle is a negation of preponderance without there being a preponderant.

Leibniz intends, with applying the principle of sufficient reason, the first, to remove the necessity from voluntary actions of God and humans, and the second, put the final causality instead of subjective causality in the truths of possibilities. Indeed, he finds out from the causality, some kind of necessity. Because, he uses in the truths of the possibility, reason instead of cause. "... We call it prior reason, and cause in the objects is in accordance with the reason in truths; this is the reason, why the "cause" indeed is called the reason and in particular, final cause".

Thus we can say that as the Mu'tazilite believed in essential and intellectual good and bad, and considered objects with essential Expediency and corruption. Leibniz also has believed in intellectual good and bad. Mu'tazilite has attributed to god, will and intention that there is addition to inherent. Leibniz also has gone the way of Mu'tazilite by separating the Divine Will and considering it as particular possibility from essence and knowledge.

The rule of preponderance without there being a preponderant is similar to the principle of sufficient reason, although it can be said that Leibniz used this principle in his philosophy much more than Mu'tazilite used the rule of preponderance without there being a preponderant. In such a way that elimination of the principle of sufficient reason from the philosophy of Leibniz does completely destroy it. Regarding the fittest system and the issue of the evil, the positions of both sides are the same. Because, God should create a world which is the fittest and the complete. And so the evil in itself and because of being evil is not counted as the act of God, but rather evil finds meaning in order to good and within it. In the Mu'tazilite, free will is absolute and they believe in discretion. Leibniz agrees with human authority, although does not believe in absolute will, but he considers conditions for will in which, if there is similarity between God and humans, it will be carried out.

## References

- 1- Abraham Dynayy, Gholamhosain. (1385). *Adventure of Philosophical Thought in the Islamic World*, Tehran: Tarhe now.
- 2- Ash'ari, Ali ebn Ismail. (1955 AD). *Al-loma' fi al-Radd ala Ahle al-Zigh va al-Bed'*, Egypt: Hamoodat Gharabat.

## **Comparison of the views of the Mu'tazilite and Leibniz on Divine Justice**

**Amrollah Moein**

Assistant professor, Department of Philosophy and Theology, University of Shahrekord  
e-mail: moein\_54@yahoo.com

### **Abstract:**

Mu'tazilite was a group of Muslim theologians, who attributed themselves to the just people; Reference of justice among them was that God calculates human actions. They believed each person is responsible for his actions. This was the problem that caused many disagreements between Muslims. Is the man responsible for his actions or not? Whether human on their actions have a will or not? And this old proposition in which the human mind is always engaged is also important in the Mu'tazilite.

The Mu'tazilite believes that good and evil are essential and rational and the command of legislator is discoverer and demonstrator not proving (the subject that of witch something affirmed). And before the arrival of the Religions, the wise men based on their wisdom have the ability to distinguish between Good and Evil and are obliged to perform good actions and avoided from evil and sins. But Asharites said: Good and Evil of objects and actions are juridical.

The Mu'tazilite believes that divine actions have purposes. Because, if god has not a purpose in creation, his actions would be futile. While, the god is omniscience and futile act from he will not be issued. From the view of the Mu'tazilite, the god should be act witch for human is right, this requires wisdom, justice and Divine perfection. Since, God does everything, looking for rational reason for it; So, He could not ask anything less than ideal situation for humans. But according to Asharites, the right act is not necessary for God. Divine will of God is absolute, no conditions or restrictions for it, except the possibility of the objects. So, everything belongs to Him and His will and nothing is impossible for Him. But Mu'tazilite based on this belief that the system of universe is the fittest and complete, were deprived any kind of defect, evil and oppression from God with this difference that there are two words: Some of the Mu'tazilite believed that God is able to do oppression and tyranny, but he does not it; but Nazzam (One of the Mu'tazilites), and some of the others says: God is not capable to doing evil and sins and oppression. He said: "The evil inherently is Incorrect and that is just the evil that



- 20- \_\_\_\_\_. (1370). *Unity Epistles*, 1st edition, Tehran: Al-Zahra press.
- 21- \_\_\_\_\_. (1368). *Principles of Philosophy and Realism*, Tehran, Sadra.
- 22- Kulayni Razi, Abu jafar mohamad ebn Jacob. (1370). *Osool Kafi*, Qom: Osvat.
- 23- Mesbah Yazdi, MT. (1405 AH). *Ta'lyqh ala Nahayt al-Hekmah*, Qom: Fi Tarigh Hagh Institute.
- 24- Motahari, Morteza. (1371). *Divine Justice*, Tehran: Sadra.

place of Decrees of fate, and the divine pedestal is the form of universal self, which is the place of Destiny and the preserved tablet. In Tabatabaei's view, also the meaning of divine pedestal is detailed Divine knowledge that surrounding on objects and everything exist in God's divine pedestal; exist in divine throne as well. But they are in divine pedestal as compendium and in divine throne as detailed. So divine pedestal is the place of being detailed and separated various kinds from extensive existence, but the divine throne is a cryptic and hidden place in which detailed kinds are gathered and the relationship between them are disclosed. So, the divine pedestal and the divine throne are one thing that has appearance and inner truth, its appearance is the divine pedestal and its inner truth is the divine throne. From these two views altogether, we can conclude the divine pedestal and the divine throne in each of views are a degree of Divine knowledge associated with the degree of Divine Decrees of fate.

### References

- 1- *The Holy Quran*.
- 2- Ibn Sina, Hussein ebn Abdullah. (1400 AH). *Al-shfa'*, Emended by Ibrahim Mazkoo, Caio.
- 3- Ibn Sina. (1375). *Gestures and Punishments*, described by Khaje Nasir al-din Toosi, Qom: Nashr al- Balaghah.
- 4- Sheikh Ahmad Reza. (1379 AH). *Mu'jam Matn Al-loghah*, vol 4, Beirut: Daar al-Maktabah al-Hayah.
- 5- Javadi Amoli, Abdullah. (1372). *Description of Transcendental Wisdom*, Tehran: Al-Zahra Press.
- 6 - \_\_\_\_\_ . (1375). *Rahigh Makhtoom*, 1st edition, Qom: The center of Asra Press.
- 7- Helli, Hassan ebn Youssef. (1415 AH). *Kashf al-Morad*, Researched by Hassan Hassanzadeh Amoli, Qom: Institute for Islamic Press.
- 8- Ragheb Isfahani. (1360). *Mu'jam words of the Qor'an*, Researched by Nadeem Mar'ashyly, Qom: Dar al-kotob al-arabi.
- 9- Sajadi, Jafar. (1381). *A Dictionary of mystical terms*, Tehran: library of Tahoori.
- 10- Sabzwari, Haj Molla Hadi. (1416 AH). *Sharh al-Manzoomah*, Described by Hassan Hassanzadeh Amoli, Tehran: Naab press.
- 11- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ebn Ibrahim. (1410 AH). *Al-Hekmat al-Mota'alyat Fi al-Asfar al-Aqlyah al-Arbe'ah*, Beirut: Dar Ehya'e al-toras.
- 12- \_\_\_\_\_. (1371). *Mafatih al-Ghayb*, 2nd edition, Tehran: Mawla Press.
- 13- \_\_\_\_\_. (1362). *Origin and Resurrection*, Translated by Ahmad ebn Mohammad al-Ardekani, Tehran: Center of Academic Press.
- 14- \_\_\_\_\_. (1370). *Sharhe Osoole Kafi*, 1st edition, Tehran: Institute for Cultural Studies.
- 15- \_\_\_\_\_. (1364). *Interpritation of Soora of Vagheah*, Emended by Mohammad Khajavi, Tehran: Mawla.
- 16- \_\_\_\_\_. (1360). *Interpretation of the Holy Quran*, Qom: Bidar.
- 17- \_\_\_\_\_. (1363). *Interpritation of Soora of Noor*, Emended by Mohammad Khajavi, Tehran: Mawla.
- 18- Tabatabaei, Seyed Mohammad Hossein. (1371). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qor'an*, Qom: Islamic Presss Office.
- 19- \_\_\_\_\_. (1369). *Nahayat al-Hekmat*, Qom: Institute for Islamic Publication.

objective Decrees of fate. Therefore, the Divine Decrees of fate is the indicative of attributing the whole universe to God in two degrees of scientific and objective. So, detailed analysis and explanation of Divine Decrees of fate should be based on both, Divine knowledge in one side, and necessity of the universe on the other side, because Divine Decrees of fate explains both of them, and paying attention to one of them and neglecting the other, does not reveal to us the fact of Divine Decrees of fate.

Molla Sadra thinks the essential Decrees of fate is out of the universe, in the degree of the essence of god, but the actual Decrees of fate is in the universe and since, these scientific forms do not have no existential respect and real-possible dimensions, are not the components of the universe. Therefore, they are eternal old and immortal by divine survival and since, do not have any nature, also do not have any possibility including essential or potential or natural. In the analysis of this view of Molla Sadra, Allama Tabatabai believes that the definition of the Decrees of fate in Molla sara's view, should be attributed to that necessary knowledge of god which is not apart from it, because otherwise, if these forms are needed for essence and out of it, therefore, they will be a part of the univers, and no more they are eternal Old as he has stated. So, in Allama's view, Sadr al-Mote'allehin has considered Decrees of fate restricted to essential Decrees of fate and neglected the actual Decrees of fate. While in the view of Allama, the Truth of the concept of Decrees of fate which is necessitating and fixing on one of the two degrees of knowledge that is essential and actual knowledge, does not have incompatibility with its Truth in the other degree of knowledge. Therefore, it is right to consider the Decrees of fate as two kinds of essential and actual.

In the analysis of Allama's critique on Sadra, should be said Mulla Sadra, has raised five degrees on the Divine Knowledge, including essential detailed science, pencil (ghalam), preserved tablet, tabula rasa and the material beings. This division of the degrees can be understood as the degree of Decrees of fate is out of the essence of god and jurisprudence is other than creative foreknowledge. In addition, the detailed knowledge above mentioned which is called Decrees of fate in other expressions of Mulla Sadra, is not out of Divinity and if it is sometimes referred to as the attribute of oldness that will not be the consistent essential oldness, but oldness by the necessary essence is oldness. From Mulla Sadra's words can be understood, which decrees of fate is sometimes applied to essential creative foreknowledge, as sometimes creative foreknowledge is also referred to decrees of fate. Applying decrees of fate to essential creative foreknowledge does not involve exclusion of decrees of fate in essential knowledge and also does not cause the Absolute and essential oldness of decrees of fate, because jurisprudence which is needed for the essence of god, certainly is necessary by oldness of essence.

Also, Mulla Sadra in his interpretation, referred to that Decrees of fate is synonym and coincided with Destiny which is the signs of withdrawal of both from the text of the eternal essence. The Decrees of fate is not limited in the essential knowledge that is the same as eternal dispensation and not limited to the actual knowledge that is outside of essence, but according to the philosopher, it is Compatible for both. So, what Allama in the criticism of Sadra's view has expressed, first, About the Decrees of fate does not consider the unity of Decree and dispensation, second, is not About on essentiality of Decrees of fate, third, does not return to exclusion of Decrees of fate in the eternal and essential knowledge.

In the analysis of the meaning of Decrees of fate, other religious concepts such as the divine throne and the divine pedestal also are considered. In Molla sadra's view, the divine throne because of its extensiveness is the form of universal Intellect and Great Spirit which is the

## **Explanation of the degree of Divine Knowledge in the degree of Decrees of fate in Molla Sadra and Allama Tabatabai's views**

**Ali Reza Khwajegir**

Assistant Professor, Department of Religion and Comparative Mysticism, University of Shahrekord.  
e-mail: a.khajegir@yahoo.com

### **Abstract:**

The Sadraee's transcendental philosophy in theology affected by the authentic Divinity texts and discussions and has inspired in resolving many of the theological and philosophical problems of this school. Therefore, this school can be considered as the most prominent school. Although, Molla Sadra does not know enough the argument and arguing without conscience and purification of self, but, the most based on imported sources of revelation and interpretations of Imams (AS) and believes that truths of faith are not possible except by purifying heart from the whims, thinking of the Divine verses, hadith of the Prophet (The Prophet's message) and his tribe, and following the way of the pious men. Proposing the problem of Divine Decrees of fate in transcendental philosophy and explaining its principles that brought up in both the philosophical texts and exegesis of the followers of transcendental philosophy are of the most important Instances that this school takes impression from religious texts.

Decrees of fate has various levels, such as essential and actual, scientific and objective, divine creation and divine legislation, fixed and variable, that is every level take into consideration the discussion of Divine Decrees of fate from a particular direction. Divine Decrees of fate in one dimension is related to the degrees of Divine knowledge and the quality of Divine knowledge on what is apart from God, on the other dimension, is related to the question of the necessity of The existence system and the quality of causal connection between the elements of the universe and the origin of necessity of The existence system that has been expressed in these schools with a certain thoughtfulness in both theology and cosmology. Divine Decrees of fate in comparing with universal realms of existence is considered the same as degree of intellectual forms beyond the spiritual and natural forms that emanated from the god, suddenly and timelessly and called one of the degrees of Divine knowledge that is Divine Decrees of fate, and in the higher phase it ends to Divine intrinsic knowledge. On the other hand, the causal system of the universe and attributing that to its complete cause which is the origin of necessity and creation of the universe is also called



- 22 - Kajbaf, Mohammad Bagher et al, (n. d.). "The relationship between religious attitude and psychic health", *Islamic Studies and Psychology*, No. 2, Research Institute of Hoze and Academy.
- 23 - Author's group. (1372.), *Tashayo' Encyclopedia*, Under supervision of Ahmad Sadr Haj Seyed Javadi et al, Tehran: Saeed Mohebbi press.
- 24 - Golparvar, Mohsen. (1388). Public health and function, *Journal of Professional of Islamic and Psychological Studies*, No. 4, Research Institute of Hoze and Academy.
- 25 - Mai Lee, Soft. (1368). *Emergence and changes of personality*, translated by Mahmoud Mansour, University of Tehran.
- 26 - Mar'ashi, Sayed Ali. (1376.) *Physiology of the nervous and the endocrine systems*, Ahvaz Branch, Islamic Azad University Press.
- 27 - Mar'ashi, Sayed Ali. (1387.) *Mental Health and the Role of Religion*, Cultural and Scientific Publishing Company.
- 28 - Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1377). *Teaching Philosophy*, vol 2, 8th Edition, publication of Islamic propaganda.
- 29 - Mousavi Bojnourdi, Mohammad Kazem. (1380.) *Islamic Encyclopedia*, vol 10, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- 30 - Corsini , R.. J. (198T). *Coneis Encyclopedia Of Psychology*, New York: John Wiley.

and treatment of diseases, in particular, the incurable disease such as cancer that the first principle is belief in God (faith). but the effect of faith in mental and psychic health has been approved in other forms. Faith in the field of psychology equal with religious attitude and orientation. According to a number of studies, researchers have confirmed that there is a positive relationship between the religious attitude and mental health. The author's analysis the religious faith and religious attitudes and belief that there is a minimal relationship between religious faith and religious attitudes, so there is a relationship between faith and mental health.

According to what passed, the common faith, in the view of functionalism impacts on the health of body and spirit of man. This has been approved in the field of body health through psychoneurophysiologic and Te'osumatic medicine, and in the field of mental and psychic health has been approved by the researches have done in psychology titled "religious attitudes and orientation and mental health".

### References

- 1 - The *Holy Quran*.
- 2 - Esteites, Daniel. (1370). *Fundamentals of Immunology*, translated by Abdul Hussein Keyhani, Tehran: Anonymous.
- 3 - Isuzu, Tooshi Heikoo. (1387). *Moral - religious Concepts In the Quran*, translated by Fereydoun Badrei, Tehran: Farzan.
- 4 - Azerbaijani, Mas'ood. (1387). *Psychology of religion from the perspective of William James*, Research Institute of Hoze and Academy.
- 5 - Azerbaijani, Mas'ood. (1387). *Introduction to the Psychology of Religion*. Research Science
- 6 - Azerbaijani, Mas'ood. (1387). *Social psychology with the approach to Islamic sources*, Research Institute of Hoze and Academy.
- 7 - Amedi, Abd al-Wahed. (1378). *Ghorar Al-Hekam and Dorar Al-kelam* (aphorisms of Imam Ali (AS)), Translated by Mohammad Ali Ansari, Qom: Dar al-kotob.
- 8 - Brown, Colin. (1370). *Philosophy and the Christian Faith*, translated by Taha theos Mikaelian, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- 9 - BiAzar Shirazi, Abd al-Karim. (1372). *Spiritual Medicine or Psychic health*, [no place], [Anonymous].
- 10 - Tillich, Poly. (1375). *Dynamics of Faith*, translated by H. Spring, Tehran: Hekmat.
- 11 - Javadi, Mohsen. (1376). *Theory of faith in the words of Science of kalam and the Quran*, Qom: Ma'Aref.
- 12 - Zobeydi, Seyed Mohammad. (1306). *Taj al-Aroos*, 10 volumes, Egypt.
- 13 - ZibayiNejad, Mohammad Reza (1376), *Introduction to the History and Theology of Christianity*, Tehran: Deputy of professors and Courses on Islamic Science.
- 14 - sajadi, AB al-Fazl, (In 1385). *Language of Religion and the Quran*, , 2nd edition, Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- 15 - Sajjad Ahmad. (1386). *Complete Translation of Sahife Sajjadie*, [no place]: Foundation of the Qur'an and Etrat.
- 16 - Sadjadi, Seyed Jafar. (1370). *Dictionary of Cultural and Spiritual expressions and interpretations*, Tehran: Tahoori library.
- 17 - Shahrestani, Mohammad Abd al-Karim. (1967). *Al-Melal va al-Nehal*, Reseach by Mohammed Sayed Gilani, Qom: Mostafa al-Babi Press.
- 18 - Shahidi et al. (1381), *Principles of Mental Health*, Tehran:SAMT.
- 19 - Sanei, Safdar, (1387), *Psychic relaxation and Religion*, [no place]: Payam Islam.
- 20 - Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. (1367), *Description of Ossol al-Kafi*, 3 volumes, translated by M. Khajavi , Postscript by Mohammad Khajavi, Tehran: Institute for Cultural Studies.
- 21 - Kazemian, Moghadam et al. (1388), "The relationship between religious attitude and happiness", *Journal of Psychology and Religion*, [no place]: Institute of Imam Khomeini.

## **Faith in Islam and Christianity and its impact on health**

**Ali Reza Ajdar**

Assistant Professor, Department of Theology, University of Payam Noor

**Mohammad Mahdi Ahmad farazi\***

Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, University of Shahid Ashrafi Isfahani

\*Corresponding author, e-mail: dm-ahmadifaraz@yahoo.com

### **Abstract:**

Of the most central elements of religions and most important issues in theology and the Contemporary study of religion is the category of faith and its greatest impact on various aspects of life. Faith, in Islamic and Christian theology, has common and also distinct aspects. The truth of Faith in Islamic thought was multidimensional and consists of a wide range of Confession of language, intellectual knowledge, heart affirmation and inner experience to the treatment involves external actions. In Christianity, it was faith in confirmation of the revealed proposition that led to a sense of transcendence and meta-proposition and created Interest mode in human And sometimes faith apply to the experience of presence and manifestation of God in life.

The position of consensus and association between Islam and Christianity was consists of the doctrine of Belief in God and the prophecy and resurrection. This belief is based on the functionalist view affected on body and psyche (or soul) health of the human. The impact of Faith on physical and mental health has been separately approved by the specialists. The impacts of faith and religious teachings on physical health have been investigated through psycho-neuro-physiological way that Faith and Religious teachings produce positive emotions in human. The emotions through autonomous nervous system strengthen the immune system and its optimal performance in a way that the messenger molecule called neuropeptide Y, carry the messages related to thoughts and transport it through the blood circulation, and the mental state directly relate to the body's cells. This is the most important factor in strengthening or weakening the immune system influenced by the thoughts and beliefs. Moreover, Te'osumatic medicine known as the God-body medicine, after the psychosomatic or psycho-body medicine confirms the impact of faith on the health and recovery of individuals. They believe that illness and death of individuals, scarcely have a single cause, mind and mental and psychic states of the individual affects the incidence process of the disease and treatment; Although they does not reject the effect of bacteria and viruses and etc. These medical professionals have presented seven principles for recovery





(PBUH). While "Rumi knows it due to all the eternal blessings of God, and believes that the man is his caliphate in the earth, and there is no doubt that God will not leave him fallen, and will open the path to excellence of human.

"Milton" and "Mawlana" anywhere in their poetries refer to man as a being with free will and authority and God created him liberated, because he has been given reason and logic thereby choose the way to prosperity or misfortune. In fact, the truth of human is thought and set the price for anyone by recognizing his mind.

"Milton" and "Rumi" count love as the factor of creation and happiness of man and the healer of his all pains. Both count sin the cause of appearance and separation of different statuses of human being and found the death as the ultimate remedy. Finally, both know the secret of salvation in regret and repenting. They give the infinite mercy of God priority over His rage.

### References

- 1- Isuzu, T. (1381). *God and Man in the Qoran*, Trans. Ahmad Aram, Tehran: Publishing Corporation.
- 2- Trawik, Bakner. (1373). *History of world literature*, Trans. Arabali Rezai, Tehran: Farzan.
- 3- Hussein Talamoz. (1302 AH). *Mer'rt al-Masnavi*, [no place]: [anonymous].
- 4- Zamani, Karim. (1381). *Minagar Eshgh*, Tehran: Ney.
- 5- Zamani, Karim. (1382). *On the Seashore of Masnavi*, 2 vol, 1st edition, Tehran: Qatre.
- 6- Kasaeian, Zohre et al. (1387). *Comparative analysis of the subject of Return into the Origin in mystical literature of the world*, Isfahan: University of Isfahan Press.
- 7- McAfee Brown, Robert. (1382). *Spirit of the Protestant religion*, Trans. F. Majidi, Tehran: Negahe Moaser.
- 8- Rumi, Jalal al-Din Mohammad Balkhi. (1378) *Masnavi*, edited by Ahmad Fattahi, Tehran: Cirrus.
- 9- Rumi, Jalal al-Din Mohammad Balkhi. (1386). *Lyrics of Shams Tabrizi*, emended by Foruzanfar, 4th edition, Tehran, Sedaye Moaser.
- 10- Milton, John. (1383). *Paradise Lost*, Trans. Farideh Mahdavi Damghani, 2nd, Tehran: Tir.
- 11- Milton, John. (1381). *Paradise Lost*, Trans. Farideh Mahdavi Damghani Tehran: Publication July.
- 12- Nasr Esfahani, MohammadReza. (1377). *Man's Feature in Mawlana's Poems*, Isfahan: Hasht Behesht.

the ability to limit the scope of his empire! He is the Almighty and Creator of all things, from beginning to the end. Such an attitude toward God from the perspective of Protestant religion is a reminder of God's eternal power that humans are bound to and have to obey what the Lord predestined them. "Omnipotent" is not a prudent combination, it is a phantom and exaggerated expression that describes someone who has unlimited power, superior, independent of everyone else and bring everything should come and predestines all things.

Milton, in the beautiful statement, expresses the similarity between God and Adam and Eve and says: "my thoughts associated with them in surprise and disbelief. I can love them, for they have such a strong divine likeness..." *Paradise Lost* considers vain being of all angels and animals and other creatures, big and small, without the real masterpiece of creation. As if, everything ever created was ended by man. According to various sources, we find out that the essence of human is a combination of God, man and the devil, so that "in one hand he has a Godly nature and is Godlike, on the other hand, he has the nature of evil, but a third nature also is set forth for man that based on The four elements of contrasting and the virtue of human is in keeping them balanced. But the infinite love of God towards man and the Non-venial wrath towards Satan is impressive and this infinite love of the man doubles his Condemnation comparing with Satan»(see. Kasaeian, 1387:102). Mawlana agrees with this view, because Sometimes in his poems consider humans as the mirror of divine attributes and in other place, describes human worth than evil. "In fact, human is like a thread that has two ends: one in infinite boundary of sublimity and ascendancy and the other on the brink of failure precipice (Nasr Isfahani, 1377: 26).

In fact, Milton introduces Satan in *Paradise Lost* as the first sinner who converts the bearers of the divine Throne to the princes of pandemonium. Since, Rumi believed in the satanic nature of human, he also knows the evil as agent of human's deception and asks human do not obey Satan. Rumi in his poems talks about leaving the faith and obedience of God in the influence of temptations of Satan and emphasizes the key factor in deceiving the humans from the right path is naughty, and the temptation of evil. According to the description of the "Rumi" and "Milton", Human beings are at the center of the creation of earth and the heavens and have a strong will, but in light of God's grace and will. Milton knows the end of human life in hope and unsparing grace of God and hopefully talks about man's ascendancy. Milton thinks that human salvation is depend on Divine Mercy, and also mediation and intercession of the Son of God in his soul flows the perfect divine love. In the context of Islam and consequently Rumi, human salvation is not subject to intercede of the son of heaven Jesus (AS), but forgiveness is dedicated to eternal mercy of God and salvation of humans only is due to regret and repentance to God and seeks the mercy of God. "Rumi" and "Milton" both in struggle of their internal excitation know human lost in the turbulent waves of the world, and expelled from his original home and shelter. In these two poetry, contrast between "God" and "man" is derived from the relationship between "God" and "man". God is the biggest canonical word in the Quran and the world dominated over all semantic fields. On the contrary, among all things created, they see "man" a creation as important as God. There are undeniable similarities between both man and God, human loved by Holy and Almighty God and all of extraordinary phenomena are created and commanded for man, and he has been given all power. Human nature in both poetries is a combination of God, man and the devil, so the virtuous man is counting on a balance between them.

"Mawlana" and "Milton" count the devil, responsible for the wickedness and the first Sinful being that made carriers of the Divine Throne turned into princes of Hell and the key agent of deception and fall of man. Both warn man against this creator and inventor of guile and deception.

Both know the end of human in unsparing hope and mercy of God and hopefully speak about human ascendancy and closeness to God. But "Milton addition to the effect of mercy of God on human salvation, emphasizes on intercede of the son of heaven Jesus Christ

## **Man, Satan, and God of Mawlana (Rumi) and Milton**

**Leila Mir Mojarabian\***

Ph. D. Student in Persian Language and Literature, University of Isfahan

\*Corresponding author, e-mail: mmlleila2010@gmail.com

**Mohammad Reza Nasre Esfahani**

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Isfahan

### **Abstract:**

This research is a critical analysis on the place of human and his integration with religious issues, and the subject of disobedience and rebellion. In addition, topics such as reward, punishment, redemption and salvation of mankind in two great works of literature of the world, *Masnavi* by Mawlana and *Paradise Lost* by Milton have been comparatively discussed.

Rumi's poetry and thought has been accepted by commons and special people in Iran and the world. Rumi is one of the few supreme poets in Persian language and the world. Generally, Milton has Known as the greatest English poet after Shakespeare, and his *Paradise Lost* as the greatest English fiction poem. This work is a the well-known epics of human-divine composed in live new languages, and comparing these two works even in one field of speech, indeed is the comparison of two thoughts, two nations, and two ancient cultures.

The author attempts to examine the similarities and contrasts of the two poems of these two great poets on the subjects of human, God, and Satan and the world, to achieve the analytical and critical comparison of them in this context. In this paper the author tries to base the *Paradise Lost* of Milton and compare it with the ideas of Mawlana common to imagine man's first story and his disobedience, religious approaches, and finally the end presumed for mankind.

In these two poems, contrast between "God" and "man" is derived from the fundamental relationship between "God" and "man". Milton while calls God, our Heavenly Father and refer to his role of creativity, entitles him as the dominant power, All mighty, the victorious winner, Glorious and Holy ruler, powerful king, and in one word, omnipotent. The Creator that all creatures are worshipping him, the omnipotent could be seen his capability remarks in everywhere, the unique structure of the universe beautiful is his own and the glorious ruler, sitting over the skies, sometimes invisible and sometimes visible, even manifested on faith at the lowest created! Powerful king that nobody cannot hurt and destroy him and no one has

responsibilities sometimes are missing in the objective form and sometimes in the subjective form. In some cases, the legislator, for some reason, removes the title of criminal from the action, on the others, the causes of disclamation and deterioration most lie in the criminal person not in transition. These factors, with some variations have come in both religions. Penalty goals in both religions have also many similarities in many aspects among which may be cited protection of Divine sanctuary, concealing the effect of the sin, restraining the offender and his family and friends.

#### References

- 1- *The Holy Qor'an*.
- 2- *The Turah*.
- 3- Ebn Manzoor, Mohammad bin Mokaram. (1418). *Lesan Al-Arab*, Beirut: Dar Al-Ehya' Al-Toraas Al-Arabi.
- 4- Plato. (1367). *Laws*, Mohamad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi.
- 5- Al-hasri (1413). *Ahmad Al-siyasat Al-joz'eyat*, Beirut: Dar al-jamil.
- 6- Baheri, Mohammad. (1381). *An Outlook of public Criminal laws*, Tehran: Majd.
- 7- Poosner, Rafael. (1384). *Provisions of 613 Orders of Turah*, translated by Hussein Soleimani, Qom: Center of studies and reserches on religions and doctrines.
- 8- Jafari Langroodi, Mohammad Jafar. (1362). *Introduction to jurisprudence*, Tehran: Ganje Danesh.
- 9- Javadi Amoli, Abdullah. (1375). *Philosophy of Human Rights*, Qom: Esra.
- 10- Jowhari, Ismail Ebn Hammad. (1368). *Al-ssehah*, Ahmad Abd Al-Qafoor, Tehran: Amiri.
- 11- Dehkhoda, Ali Akbar. (1352). *Persian Dictionary*, Tehran: Organisation of the dictionary.
- 12- Ragheb Esfahani, Hussein Ebne Mohammad. (1412). *Mofradate alfaze Qor'an (The Simple Sentences of The Qor'an Verses)*, Beirut: Dar Al-Islamiyah.
- 13- Sajjadi, Jafar. (1373). *Islamic Culture and knowledges*, Tehran: kooshesh.
- 14- Saltz Stein, Edin. (1383). *Journey into The Talmud*, translated by Baqer Talebi., Qom: Center for Religious Studies.
- 15- Soleimani, Hossein. (1384). *Criminal Justice in Judaism*, Qom: Center for Religious Studies.
- 16- Tabatabai, Mohammadhosein. (1417). *Al-Mizan fi Tafsir Al-Qor'an*, Beirut: Al-a'lami Institute.
- 17- Tabarsi, Fazl ibn Hassan. (1372). *Majm' Al-Bayan fi Tafsir Al-Qor'an*, Tehran: Naser Khosrow.
- 18- Fakhr Razi, Mohammad ebne Omar. (1371). *Tafsire Kabir [Great commentary]*, Ali Asghar Halabi, Tehran: Ostooraah.
- 19- Faiz, Ali Reza. (1379). *Conjunctions and Conformations in Islamic Criminal Law*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 20- Qeble'ee Khoyi, Khalil. (1385). *Civil and Criminal Law*, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- 21- Katoozi, Naser. (1377). *General Principles of Law*, Tehran: Dadgostar.
- 22- Gorji, Abo al-qasem (1381). *The limits of Sanctions and Retaliation*, Tehran: University of Tehran.
- 23- -----.. (1383). *Mulcts*, Tehran: University of Tehran.
- 24- Mesbah, Mohammad Taqi. (1377). *Law and Politics in The Qur'an*, Qom: Imam Khomeini Institute.
- 25- Montesquieu. (1362). *Spirit of Laws*, Ali Akbar Mohtadi, Tehran: Javidan.
- 26- Mousavi, Bojnourdi, Mohammad. (1379). *Qavaed Al-Feqhiyat*, Tehran: Orooj.
- 27- Mousavi Khomeini, Ruh Allah. (1379). *Tahrir al- Vasileh* Qom: Islamic Publications.
- 28- Noorbahar, Reza. (1385). *Context of General Criminal Law*, Tehran: Dadafarin.
- 29- Walidi Mohammad Salih. (1382). *Necessities of General Criminal Law*, Tehran: Khorshid.
- 30- Herman Cohen, Hayyem. (1384). *Jewish Criminal Law*, Translated by Hossein Soleimani, Qom: Center for Religious Studies.

## **A Comparative Study of the principle of Penal and Criminal Laws in Islam and Judaism**

**Mohammad Reza Haji Esmaili**

Associate Professor, Department of Quran and Hadith (traditions) Sciences, University of Isfahan

**Payman Kamalvand\***

M.A. Student in Quran and Hadith, University of Isfahan

\*Corresponding author, e-mail: peyman.kamalvand@gmail.com

### **Abstract:**

In the field of religious studies, study of previous religions and orders is important, because divine religions have a one truth and essence; Judaism, Christianity and Islam are relative religions and have a common history. All three are attributed to religion of Abraham, Hence are called the "Abraham religions". All three of them have Semitic origins; therefore they are called the "Semitic religions". All three believe in one God, and for that, they are called "monotheistic religions". Though Islam subscribes the past of Jewish, does not necessarily defends all the Jewish teachings and holy books in its current form. However, these two religions are very similar and that is the value that they have given to religion. So that, none of the major live religions of the world have not such esteem. Many similarities in principles of the two relative religions have provided a suitable ground for comparative studies. In the field of law studies also found many similarities between two religions. The scriptures as a source of laws, criminal law, criminalization and punishments and ... all are of the important law issues that the way of their expression in both religions have many similarities. Since religion has a special place in Judaism and Islam, this research aims to review the principles and elements of criminal as well as some penalty goals in the religious teachings sphere of these two religions. In this regard, verses of The Quran, authentic hadiths (traditions) and The Torah should be known as the main sources of recognition of these two religious orders.

Although Torah has been distorted, but this does not mean that everything is distorted in Torah. There are many juridical and ethical rules in Torah that cannot doubt in their divinity. In the other hand, many of the adventures happened to the Moses Prophet and the Israelites have been mentioned with slight variations in The Qur'an which is immune to any distortion. In the juridical doctrines of religions, Jewish and Muslim have common concepts of criminal law which sometimes are in compliance and in some points is divergence. Requirements and criminal responsibilities have been defined what the holy legislator has set for criminals or sinners of this world, whether their crime is related to a sin which has a particular punishment or to other sins, whether criminal punishment is corporal or financial. Among the principles of Requirements in criminal law is the principle of legality of criminal offenses. Despite misconceptions about the founding this principle, what history shows is that this important principle in criminal law of Judaism and the criminal law of Islam is emphasized by clear wordings of The Qur'an and The Torah. Another principle of this case emphasized is "personal being of the punishment" which has also been emphasized in The Qur'an in many verses. The remarkable point about this is the apparent differences between The Qur'an and The Torah about this principle that these subjects should not be inconsistent with the principle of "personal being of the punishment". Because these verses are intended to express the conditional and hereditary effects of sin, and transferring the evil to future generations, not transferring apparent punishment and penalties to them. Criminal

21-Suzuki, D. T. (1956). *Zen Buddhism*, William Barrett ED, Doubleday Anchor Books, New York.

22-Ward, Keith. (2000). "Religion and question of meaning", *The Meaning of Life in the World Religions*, Ed. Joseph Runzo and Nancy M. Martin, Oxford: Oneworld.

23-Wittgenstein, Ludwig, (1961), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Trans. by David Pears and Brian McGuinness, London: Routledge & Kegan Paul.

- 3- Pashayi, A. (n.d.). *What Is Zen*, Tehran: Maziar
- 4- Chatterjee, Satish Chandra, *introduction to indian philosophy*, Translated into Persian by Farnaz NazerZade Kermani. (1384). Qom: Center of Studies on Religions and Sects
- 5- Zarvani, Mojtaba and Neda Khoshaghani, «A Comparative Study of the Origin and the Goal of Suffering in Buddha's and in the Bible's Teachings», *Journal of Religious Thought*, Shiraz University, no. 41 (Winter 2012).
- 6- Suzuki, D. T. (1383). *The Zen Doctrine of No-Mind* Translated into Persian by A. Pashayi and Nastaran Pashayi, Qom: Center of Studies on Religions and Sects.
- 7- Suzuki, D. T. (1383). *An Introduction to Zen Buddhism* ,Translated into Persian by Manuchehr Shadan, Tehran, Behjat,
- 8- Alizamani, Amir Abbas. (1386). «Meaning of Life Meaning», *Nameye Hekmat*, no. 1.
- 9- Low, Albert. (1378). *An Invitation to Practice Zen*, Translated into Persian by 'A. Pashayi, Tehran: Mitra.
- 10- Metz, Thaddeus. (1388). "Recent Work on the Meaning of Life", *Meaning of Life* Translated into Persian by Mohsen Javadi, Qom: Institute of Islamic Culture and Sciences.
- 11- Malekian, Mostafa. (1380). «Everybody Should Make Sense of His Own Life», *Baztab e Andishe*, no. 23.
- 12- Watts, Alan. (1356). *The Way of Zen*, Translated into Persian by Hushmand Puya, Tehran, Paya,
- 13- Herrigel, Eugen. (1369). *The Method of Zen*. Translated into Persian by 'A. Pashayi, Tehran, Ebtekar Publication and Cultural Institute.
- 14- Hick, John. (1382). "The Meaning of life" Translated into Persian by A'zam Pooya, *Naqd o Nazar*, 8<sup>th</sup> Year, no. 3 & 4.
- 15- Izutsu, Toshihik. (1382). *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*, Tehran: Iranian philosophy.
- 16- Kapleau, Philip. (1967). *The Three Pillars of Zen, Teaching, Practice, Enlightenment*, Forward by Huston Smith, New York & Tokyo, Beacon.
- 17- Kilpatrick, T.B. (1980). "Suffering" ,*ERE*, James Hastings ED, v:xii, Edinburgh: t&t. clark.
- 18- kohn, Livia. (2005). "Dao and De", *ERs*, v:4, Lindsay Jones ED, Thomson Gale, pp.2172-5.
- 19- Metz, Thaddeus. (2007). "Meaning of life", *Stanford encyclopedia of philosophy* ,<http://plato.stanford.edu/entries/life-meaning>.
- 20- Smart, Ninian. (2000). "The nature of religion: Multiple dimensions of meaning", *The Meaning of Life in the World Religions*, Ed. Joseph Runzo and Nancy M. Martin, Oxford: Oneworld.



meaning". Zen declares when the person lives simply, freely and naturally, will achieve to aim and meaning of life. The distinction and the conflict in mind lead to all of human's problems. When the person is free from consternations of his mind, he will reach salvation and redemption. In Zen, human's salvation is accomplished through non-action (Wu-Wei), because every action, reaction, analysis, attention and so on, it will a kind of difficulty, complexity, and lastly suffering. While Zen emphasizes on natural and spontaneous life, the meaning in theistic religions belongs to a transcendent being who has presented a design of life to humans.

Now we focus on the comparison of Zen and theistic religions views on what would make the meaning of life; but we primarily present a summary of criteria of Zen's school:

A-In Zen, the discerning mind causes humans' suffering and labor. B-The path of salvation from suffering, raised from distinction, is non-action and natural life. C-Afterwards, the person can achieve to sudden enlightenment in his life. D-The morality in Zen is named Te which related to natural and spontaneous behavior. A person in Zen practice according to the same conduct that is natural and explicit. E-Hence, the freedom from suffering (which is the aim of all schools of Buddhism), the path, the morality, and the enlightenment, the all are sought in the same life, no beyond this life.

In the case of comparison of Zen to theistic religions, it is worth mentioning some cases:

-The key concept in Buddhism and its schools, such as Zen, is suffering (Dukkha), which forms all of their ontology, anthropology, and soteriology, but in theistic religion, the concept of God plays the same role.

-In theistic religions, ultimate Being is the only worthwhile and meaningful aim of the Faithful man; unlike Buddhism schools which seek the meaning in liberation from life's sufferings.

-For believers there is only one design to live and it is that design which usually exists in sacred texts. Believer's life is arranged according to this design. But in Zen, person comes near meaningful life via simply and freely life, not via prescriptive commands of a transcendental Being.

- The morality in Theistic religions is based on the sacred texts and related to plural behavior and social standards; unlike Zen which neglects plural and prescriptive morality and emphasizes on natural behavior (Te).

-In theistic religions, sufferings and pains in world are not meaningless, but there is an optimistic view on them, while sufferings in Buddhism and Zen are more pessimistic and do not have a certain meaning.

## References

1- The Bible.

2-Fromm, Erich, D. T. Suzuki, Richard De Martino. (1962). *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, Translated into Persian by Nasrollah Ghaffari, Tehran, Behjat Library.

**The Life as the Meaning**  
**(An investigation on the meaning of life in Zen and the comparison of it with  
theistic religions)**

**Neda Khoshaghani\***

M. A Student in Philosophy & Theology, University of Tehran

\*Corresponding author, e-mail: khoshaghani@yahoo.com

**Amir Abbas Alizamani**

Associate Professor, Department of Philosophy & Theology, University of Tehran

**Abstract:**

In Analytic philosophy, when the topic of the life's meaning comes up, primarily the concept of words of "meaning" and "life" is clarified. The analytic philosophers, often, have explained "meaning" in two senses: 1-The life's aim 2-The life's value or the life's function and advantage.

In some approaches, in analysis of the concept of "life", life has been considered beyond routine, usual, and repeated levels of it. This approach shows the meaningful life demonstrates through a transcendent Being. Hence, in theistic religions, human's life, when according to commands of that Being, is more meaningful and valuable. It is meta-naturalism view in debate on "life's meaning".

There is another approach named naturalism. Naturalists are trying to advance the theories which find life's meaning in a part or parts of natural life. They believe that even if there is no spiritual realm, meaning in life will be possible, for example, be successful in work or education; the same favorable affairs can be enough to be meaningful.

Besides meta-naturalism and naturalism, Zen's view is an exclusive view; because according to it, "life" itself is as life's meaning. In fact, the meta-naturalism Speaks "the meaning of life", the naturalism discusses "the meaning in life", and Zen utters "the life as



- 8- Javadi Amoli, Abdullah. (1382). *Rahiq Makhtoom*, second and third and fourth part of the second volume, Qom: Asra.
- 9 - -----, (1372). *Tahrir Tamhid Al-qvad*, Tehran: Al-Zahra.
- 10 - Hosseini Shirazi, Seyed Mohammad. (1386). *Explanation of Manzoomat Al-sabzewary*, Qom: Dar Al-Quran Hakim.
- 11 - Helli, Hasan ebne Yoosof. (1416). *Kashf Al-morad fi Sharhe TAjrid Al'e'taqad*, with verifying, explanation and intruduction by Professor Hassan Hassanzadeh Amoli: Islamic Publication Institute.
- 12 - Toosi, Nasir al-din. (1359). *Naqd Al-mohassal*, By efforts of Abd al-llahoorany, Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch.
- 13- Tabatabai, Mohammad Hussain. (1374). *Philosophy principles and Method of Realism*, vol. 3 & 5, Qom: Sadra.
- 14 -. (1424). *Nahayat Al-hekmat*, with explanation by Abbas. Ali Zarei Al-Sbzewary, Qom: Islamic Publication Institute.
- 15- Sabzewari, Mollahadi. (1413). *Explanation of Manzoomat*, with explanation by Hassan Zade Amoli, [ no place]: Naab publication.
- 16- Sadr Al-Mote'allehin, Mohammad ebne Ibrahim. (1390). *Al-Hekmat Al-Mota'alyat fi Al-asfar Al-aqlyat Al-arbe'at*, vol 1, 1981, two volumes 2 and 3, Beirut: al Dar al-'ehya al-toras.
- 17-----, (1388). *Al-Shavahed Al-Roboobiyyat fi Manaheje Al-Solookiyyat*, Qom: Bustane Ketab.
- 18-----, (1340). *MAsha'er*, Translated and explained by Gholamhosein Aahani, literature faculty of university of Isfahan, Rabbani.
- 19-----, (1380). *Al-Mabda and Al-Ma'aad*, with emandating and introduction by Jalal Al-Din Ashtiani, Qom: Office of Islamic publicities..
- 20-....., (1366). *Explanation of Osoole Kafi*, Translated by Mohammad Khajawi, Tehran: Sientific and cultural research institute.
- 21- Al-Sadr, Mohammad Baqer. (1972). *Rationales for Extrapolation*, Beirut: Dar Al-Fekr.
- 22- Motahhari, Morteza. (1384). *Philosophical Articles*, 8th edition , Tehran: Al-Zahra.
- 23- -----, (1369). *Shafa Elahiat Lessons*, vol. 1, Hekmt.
- 24- -----, (1383). *Generalities of Eslamic Sciences*, vol.1, Qom: Sadra.
- 25- Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1363). *Philosophy lessons*, Tehran: Sientific and Cultural Research Institute.

and interpretation to existence is a kind of metaphor. In the first interpretation, the place of science and philosophy has reserved, and the mystic quote introduced as anti-science and philosophy. But the second interpretation, speaking in completion of philosophy, Does not contradict with pure mysticism and unity; namely in the first interpretation is proposed the systemic nature of the world and causal relationships and their different existential levels; But In the second interpretation, there is no relationship between causes and effects, and all effects, immediately connect to an independent unity. So, as these interpretations indicate, from Molla Sadra 's philosophical basis, personal unity of existence and also its unity of grades of existence are Extractive. However, according to some intellectual analysis, and considering some explicit statements of Molla Sadra in the discussions of emanation which criticize The first intellect to be the first emanation and introduces it according to the view's of philosophers (Molla Sadra, 1990, vol 2, p 332), And says about the expanded emanation and does not know the relationship between expanded emanation and God as the causal relationship in the meaning of giving existence. He also considers the result of causality discussion that is led to emanation and personal unity, as the completion of causality. It can be concluded that Molla Sadra presents the final result as personal unity and causality in the sense of emanation. This is the point that is also finally accepted by Professor Motahari to some extent that in terms of Motahari's view, Molla Sadra 's theory of grades of existence is according to the formal philosopher's disposition.

But this conclusion is not incompatible with accepting the principle of the grades of existence in a single mind and these two principles are gatherable. This remark can be found in the some of Molla Sadra 's statements. As an example, Molla Sadra , in *Msh'ar* book, pp. 68 - 69, while knows the final result as emanation, introduces the theory of the grades of existence as a result of the glorious and accurate mind. When he was conveying a meaning to dependent and independent existence which are of the principles of these discussions, uses two explications, once says:

«على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ»

And once again says:

«والاتفاق النوعى فى طبيعه الوجود مطلقا عندنا لا ينافى التخالف النوعى فى معانيها الذاتيه ومفهوماتها الاتزاعيه».

It can be said that the cause of difference between Molla Sadra 's expressions which has led to many interpretations, lies in the kind of mind's view to the existence. Sometimes the mind transcend so much that knows every object, including self, immediately very related to an independent unity and if it declined, it would have associated beings with it intermediately and systematically. So domains and perspectives are different.

## References

- 1- Ebn Sina, Hosein ebn Abd Allah. (1379). *Al-Esharat va Al-Tanbihat*, with explanation by Mohaqeq Toosi. vol. 3, [no place]: Office of Book Publication.
- 2- Ebne Sina, Hosein-'ebne Abdollah.(1366). *Limitations(Hodood)*, Translated by Mohammad Mehdi Fooladvand, Tehran: Soroosh.
- 3- Ebn Manzoor Al-Efriqi. (1363). *Lesan Al-arab*. vol. 11, Qom: Nashr Al-'Adab Institute.
- 4- Ashtiani, Jalal Al-Din. (1351). *Experts of Theologians*, Tehran: Institute of Iran and France in Scientific Research.
- 5- Bozorgmehr, Manoochehr. (1362). *Theoretical Philosophy*, vol. 3, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- 6- Baghdadi, Aboo mansoor & Abd Al-Qaher. (1344). *Al-Feraq Bayn Al-Feraq on the History of Islamic Religions*, with introduction, explanation and translating of ideological points of Sheikh Mofid ideas on Imamiyyat Esna ashari, by efforts of Mohammad Javad Mashkoor, Tehran: Amir Kabir.
- 7- Jebran, Mas'ood. (1376). *Alrayed*, translated by R. Anzabi Nejad, vol. II, Institution of Press.

## **The Place of Possibility in the sense of need in the Causality and its Compatibility or Incompatibility with the principle of grades or Personal Unity of Existence**

**Tooba Laele sahebi\***

Ph.D. Student in Philosophy & Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad

\*Corresponding author, e-mail: Tu\_sahebi@yahoo.com

**Abbas Javarehshkian**

Assistant Professor, Department of Philosophy & Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad

**Mohammad Kazem Elmisola**

Associate Professor, Department of Philosophy & Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad

### **Abstract:**

In the view of Islamic philosophers, famous definition for causality is "giving existence". The Molla Sadra believes that the Principle of causality with its branches constitutes a single body, and its acceptance is considered as postulate. Discussion about the criteria of neediness of effect to cause is considered branch of the general law of causality which is necessary in discussion of causal necessity. It is obvious that Molla Sadra 's view in determining the criteria for the neediness is the Possibility in the sense of need. as regards, this principle is itself a branch of the general principle of causality, and the Islamic philosophers think if someone refuses to accept a branch of causality, cannot believe in a causal system in the world. and as regards, the principle of cognation Is assumed to be identical with the intellectual rule of Al-vaheed(from The one will not be issued except the one) and the principle of The impossibility of infinite regress are other important branches of the principle of causality; acceptance of this branches Required in duality in the outside world from mind and dividing existence to the cause and effect and grades in the reality of existence. But on the other hand, Molla Sadra talks about personal unity of existence and also considers it as the conclusion of his intellectual analysis, not as something merely mystical and has explicit expressions such as:

«ليس لما سوى الواحد الحق وجود لا استقلالي ولا تعلقى بل وجوداتها ليس الا تطورات الحق باطواره و شئوناته بشئونه الذاتيه»

In views of Professor Motahari and Professor Javadi Amoli which both are raised in Sadraism system, and the originality of existence and Possibility in the sense of need are assumed in it; these are the result of dual discussions of Molla Sadra . In the first standpoint(Professor Motahari) is proposed a kind of existence That is completely dependent; But In the latter standpoint(Professor Javadi Amoli) pure neediness is proposed,

work is behavior cognition, and partly psychological and is based on an act-centered attitude. His attitude of moral knowledge based on good and bad behaviors of people is distinguished and evaluated on the context of society and the dialogue and discussion. In other words, evaluation and recognition of the moral norms of virtues- or vices-based is a social practice and the social conditions make it clear. Accordingly, Hume argues that "passions as hate, anger, respect, love, courage, pain and pleasure, all of them bring from the communication with others within the community and not from my natural mood." As a result, one can say that the Allameh Tabatabai argues that human, by nature, has the ability to distinguish right from wrong, and therefore, there are virtues and vices in the form of spiritual positive properties and that actualized in regard to need of Physical actions, and accordingly, humans are forced to take action. Then, human with using the power of "wisdom", can distinguish between virtues and vices. However, Hume explicitly does not consider distinguishing between good and evil as the act of reason, but of "moral sense", and According to him, "reason is the slave of the passions".

### References

- 1- Omid, Masood. (1381). *Introduction to Moral Philosophy from the Perspective of Contemporary Muslim Thinkers*, Tabriz: Institute of Allama Tabrizi.
- 2- Tabatabayi, Allameh Seyyed Mohammad Hossein. (1376). *Al-Mizan Commentary*, vol. 1, Sixth Edition.  
Translated by Naser Makarem Shirazi, Scientific, and intellectual Bonyad of Allameh Tabatabai,
- 3- Tabatabayi, Allameh Seyyed Mohammad Hossein. (1366). *Al-Mizan Commentary*, vol. 5, Translated by MJ Kermani, MA Gerami Qomi, Scientific, and intellectual Bonyad of Allameh Tabatabai.
- 4- Tabatabayi, Allameh Seyyed Mohammad Hossein. (1366). *Al-Mizan Commentary*, vol. 20, Translated by Mohammad Bagher Musavi Hamadani, Scientific, and intellectual Bonyad of Allameh Tabatabai.
- 5-Tabatabayi, Allameh Seyyed Mohammad Hossein. (1367). *Philosophy and Realism* (set of three volumes), with an introduction and a footnote by Professor Martyr Mortaza Motahari, Public joint stock company offset.
- 6- Copleston, Frederick. (1382). *History of Philosophy* (the English philosophers from Hobbes up to Hume), vol.5, Translated by Amir Jalal al-din A'lam, 4th edition, Tehran: Scientific and Cultural Press and Soroush Press,.
- 7- Ganji, Mohammad. (1387). *General Philosophy*, 4th edition, Tehran: SAMT.
- 8- Cohon, Rachel. (2006). *Hume's Artificial and Natural Virtues*, in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Edited by Saul Traiger, 1st edition, London: Blackwell Publishing.
- 9- Hume, David. (1960). *A Treatise of Human Nature*, Edited by LA Selby-Bigge, 11th edition, Oxford University Press, Reprint of 1888,.
- 10- Karlsson, Mikael M. (2006). *Reason, Passion, and the Influencing Motives of the Will*, in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Edited by Saul Traiger, 1st edition, London: Blackwell.
- 11- Norton, David Fate. (2009). *The Foundations of Morality in Hume's Treatise*, in: *The Cambridge Companion to Hume*, Edited by David Fate Norton and Jacqueline Taylor, 1st edition, Cambridge: Cambridge University Press,.
- 12- Penelhum, Terence. (2009). *Hume's Moral Psychology*, in: *The Cambridge Companion to Hume*, Edited by David Fate Norton and Jacqueline Taylor, 1st edition, Cambridge: Cambridge University Press.
- 13- Taylor, Jacqueline. (2006). *Virtue and the Evaluation of Character*, in: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Edited by Saul Traiger, 1st edition, London: Blackwell Publishing.

## **Seyed Mohammad Hossein Tabatabai and David Hume in the philosophical basis for determining the values**

**Mohammad Javad Movahedi\***

Ph. D. Student in Philosophy, University of Isfahan

\*Corresponding author, e-mail: movahedi.mj@ltr.ui.ac.ir

**Mahdi Dehbashi**

Professor, Department of Philosophy, University of Isfahan

### **Abstract:**

allameh sayyid muhammad husain tabatabaei and David Hume, in regard to influential philosophical thought's, are very important, one in the Muslim world and The other in the West world. Allama has mentioned his thoughts on ethics, in his two books, *the principles of philosophy and Method of realism* and *Al-Mizan interpretation* (Quranic exegesis). In *The principles of philosophy and Method of realism*, his main discussions are actions that export from agent and the relationship between agent and action. In the sixth chapter of the book, Allama generally analyzes mental aspects, and in particular, examines the psychophilosophical analysis and epistemology of the moral concepts. In terms of epistemology, ethics is one of the perceptions of mental aspects, and according to Allama, humans naturally can distinct right from wrong and take steps towards goodness and happiness. The second psychophilosophical aspect of ethics is related to good moral qualities and spiritual positive properties. As was stated before, humans, by nature, are equipped with the ability to recognize right and wrong; so it can be concluded in the issue of good moral qualities and spiritual positive properties, that virtues and vices are in the form of spiritual positive properties and that actualized in regard to need of Physical actions, and accordingly, humans are forced to take action. Allama in epistemological discussions and how human can obtain the knowledge has analyzed the agency of human and relationship between the agent and the action with the aim of demonstrating the role of reason and perceptions in all levels of human life as central and substantial.

Hume at the beginning of the third book, *a treatise on human nature*, stated that "Morality is a subject that interests us above all others"; He spoke of the importance of this field of philosophy. You can even ponder and reflect on the previous parts of the book so that the introductions of a scheme of ethics are discussed. Hume's moral philosophy can be considered as "virtue-based ethics". The main concepts of his ethical theory are such as Behavior, virtues and vices, and not a duty, maxims and obligation. The salient feature of Hume's moral theory is the emphasis upon moral sense according which we discern vicious and virtuous behavior. Consequently, according to Taylor, "Hume's ethics can be contrasted with other forms of virtue-based ethics, such as Aristotelian ethics." In Aristotelian virtue ethics, the focus is on the virtuous agent, and to investigate how people can be involved in the acquisition of virtues and deals with the role of virtue in having a good and calm life; whereas Hume is merely deals with diagnoses and assess the treatment. Most of his





# *University of Isfahan*

## *Comparative Theology*

*Years: 4 No: 9*

*Spring & Summer 2013*

### **Contents**

- Seyed Mohammad Hossein Tabatabai and David Hume in the philosophical basis for determining the values.....1-2**  
*Mohammad Javad Movahedi, Mahdi Dehbashi*
- The Place of Possibility in the sense of need in the Causality and its Compatibility or Incompatibility with the principle of grades or Personal Unity of Existence.....3-6**  
*Tooba Laele sahebi, Abbas Javareshkia, Mohammad Kazem Elmisola*
- The Life as the Meaning (An investigation on the meaning of life in Zen and the comparison of it with theistic religions).....7-10**  
*Neda Khoshaghani, Amir Abbas Alizamani*
- A Comparative Study of the principle of Penal and Criminal Laws in Islam and Judaism.....11-12**  
*Mohammad Reza Haji Esmaili, Payman Kamalvand*
- Man, Satan, and God of Mawlana (Rumi) and Milton.....13-16**  
*Leila Mir Mojarabian, Mohammad Reza Nasre Esfahani*
- Faith in Islam and Christianity and its impact on health .....17-20**  
*Ali Reza Ajdar, Mohammad Mahdi Ahmad farazi*
- Explanation of the degree of Divine Knowledge in the degree of Decrees of fate in Molla Sadra and Allama Tabatabai's views.....21-24**  
*Ali Reza Khwaja Gir*
- Comparison of the views of the Mu'tazilite and Leibniz on Divine Justice..... 25-28**  
*Amrollah Moeen*
- The Comparison of Attitudes of Ghazi Abd al-jabbar Mo'tazili and Fakhr Razi about Intercession (Analysis and critique).....29-32**  
*Parvin Nabiiyan, Zahra Hamze zade*
- The Transmission mechanisms of the position and Functions of Prophets in Abrahamic Religions .....33-40**  
*Mohammad Reza Vasfi, S. Roohollah Shafiee*

## Comparative Theology

(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)

**Editor- Chief: Dr. Mahdi Dehbashi**

**Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari**

### Editorial Board:

**Hamid Reza Ayatollahi**, Professor, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

**Mohammad Ilkhani**, Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

**Ahmad Beheshti**, Professor, University of Tehran, Tehran, Iran

**S. Ahmad Toyserkani**, Associate Professor, Islamic Azad University- Khorasgan Branch, Isfahan, Iran

**Mohsen Jahangiri**, Professor, University of Tehran, Tehran, Iran

**Nasrollah Hekmat**, Professor, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

**Beman Ali Dehghan Mongabadi**, Associate Professor, Yazd University, Yazd, Iran

**Mohammad Zabihi**, Associate Professor, University of Qom, Qom, Iran

**Abbas Zeraat**, Associate Professor, University of Kashan, Kashan, Iran

**Rohollah Alami**, Professor, University of Tehran, Tehran, Iran

**Mohammad Kazem Emadzadeh**, Associate Professor, University of Isfahan, Isfahan, Iran

**Hossin Fallahi Asl**, Assistant Professor, Lorestan University, Khorramabad, Iran

**Ghasem Kakaei**, Professor, University of Shiraz, Shiraz, Iran

**S. Hashem Golestani**, Professor, Islamic Azad University- Khorasgan Branch, Isfahan, Iran

**Literary Editor (Persian):** Naser Karimpour

**Literary Editor (English):** S. Ziba. Behrooz

**Office Manager:** Zahra Beheshtinezhad

**Publisher:** University of Isfahan

**Tel:** +983117932175

**Fax:** +983117932177

**Web Site:** <http://www.uijs.ui.ac.ir/coth>

### This Complete Text of the Journal is Available from:

Coth Electronic Database

<http://uijs.ui.ac.ir/coth>

ISC: Islamic World Science Citation Center

<http://www.ISC.gov.ir>

SID: Scientific Information Database

<http://www.SID.ir>

Magiran: Journals Database

<http://www.magiran.com>

DOAJ: Directory of Open Access Journals

<http://www.Doaj.org>

Ulrichsweb: global serials directory

<http://Ulrichsweb.serialsolutions.com>

Index Copernicus (IC Journal Master List)

<http://journals.indexcopernicus.com>

EBSCOhost databases

<http://www.ebscohost.com>

**IN THE NAME OF GOD**

**Comparative Theology**

A Biannual Scientific- Research Journal

---

---

*Comparative Theology*  
*University of Isfahan*

*Years: 4 No: 9*  
*Spring & Summer2013*