

معرفت ادیان

سال پنجم، شماره اول، پیاپی ۱۷، زمستان ۱۳۹۲



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل نامه، بر اساس نامه مورخ
۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۸ / ۳/۱۸ /
کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت
علوم، تحقیقات و فناوری)، حائز رتبه
«علمی پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول و جانشین سردبیر

سیداکبر حسینی قلعه بهمن

سردبیر

محمدعلی شمالی

مدیر اجرایی و صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

نمایه در ISC

اعضای هیئت تحریریه

سوسن آل رسول

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

علی ارشدرباهی

دانشیار دانشگاه اصفهان

احمدحسین شریفی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمدعلی شمالی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

قربان علمی

دانشیار دانشگاه تهران

ابوالفضل محمودی

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

علی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

حسن نقی زاده

دانشیار دانشکده الهیات فردوسی مشهد

همایون همتی

دانشیار دانشکده روابط بین الملل

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.ir>

معرفت ادیان فصل نامه‌ای علمی - تخصصی در زمینه مطالعات ادیانی است. قلمرو مسائل این نشریه،

مطالعات ادیانی است که حوزه‌های گوناگونی زیر را شامل می‌شود:

۱. تاریخ ادیان؛ بررسی ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی، تطورات و حتی گاه افول ادیان و ارائه نظریات و تحلیل‌های علمی در این زمینه‌ها؛
۲. جغرافیای تاریخی ادیان؛ نگاه محققانه به محدوده جغرافیایی ادیان در طول تاریخ و قبض و بسط آنها در نواحی مختلف عالم؛
۳. منابع حجیت در ادیان؛ بررسی تحلیلی و نقد متون مقدس ادیان و اینکه هر دینی آموزه‌ها، آداب و رسوم، اخلاق و حتی شعائر خود را از چه منابعی به دست می‌آورد؛
۴. اعتقادات؛ بررسی، تحلیل و نقد آموزه‌های اعتقادی ادیان در سه شاخه مبدء‌شناسی یا نگاه به حقیقت غائی، جهان‌شناسی (و در درون آن انسان‌شناسی) و فرجام‌شناسی (فردی و جهانی)؛
۵. شعائر، احکام و اخلاقیات؛ بررسی تحلیلی و نظریه‌پردازی در ریشه شعائر دینی، تبیین ملاکات احکام عملی و نیز تبیین نظام اخلاقی، به ویژه هدف اخلاقی بودن و یا ملاک اخلاقی بودن اعمال؛
۶. مطالعات تطبیقی در عرصه‌های پنج گانه فوق و ارائه نظریات تحلیلی در این عرصه.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیریم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه:

<http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی – تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط **WORD** با پسوند **Doc** از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و با به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 ۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 ۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف – ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب – ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج – ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د – ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 ۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر) نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال و ماه یا فصل نشر) «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، صفحه)

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

بررسی دشواره قیامت در آیین یهود و بیان آیات متناظر آن از قرآن کریم / ۷

که فاطمه سعیده اقارب پرست / اعظم پرچم

تثلیث مریمی یا تثلیث روح القدس؛ کدام یک مورد انکار قرآن / ۲۷

حسین نقوی

الهیات امید: یک الهیات، دو سنت، دو رویکرد؛ ... / ۴۳

زهره عبدخدائی

نقد و بررسی نظریه گناه ازلی در مسیحیت / ۶۹

بهروز افشار

کلیسای پروتستان، بنیادگرا یا لیبرال؟ / ۷۹

جواد باغبانی آرانی

آوتاره، آموزه‌ای در حال تحول و تکامل در منابع هندویی / ۹۳

محمدرسول ایمانی

تبیین و تحلیل مبانی معرفتی امام موسی صدر در تقریب مسلمانان و مسیحیان / ۱۱۱

که جواد وفائی مغانی / محمدعلی شمالی

ملخص المقالات / ۱۲۹

Abstracts / ۱۴۲

بررسی دشواره قیامت در آیین یهود و بیان آیات متناظر آن از قرآن کریم

فاطمه سعیده اقارب پرست / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان agharebsaeedeh@yahoo.com

azamparcham@gmail.com

اعظم پرچم / دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

دریافت: ۱۳۹۲/۹/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱۱

چکیده

اندیشه معاد در آیین یهود دارای تعابیر متعددی است. برخی از این تعابیر، برخاسته از اندیشه حلول‌گرایی و برتری قوم یهود است که ثواب به قوم برتر و عقاب به اقوام ستمگر مربوط است. دسته دیگری، بدون در نظر گرفتن مسئله قومیت، پاداش و عقاب را فردی می‌دانند. آنچه مسلم است، عقاید مختلف پیرامون معاد، دین یهود را با سؤالاتی مواجه کرده است؛ اینکه چگونه فرد یهودی با وجود مسئله برگزیدگی و قومیت برتر، به دلیل ظلم‌ها و خطاهایش عذاب می‌شود؟ اگر عذاب مربوط به اقوام ستمگر نسبت به یهود باشد، ضمانت اجرایی شریعت و احکام الهی که در عهد قدیم مطرح شده، مورد سؤال قرار می‌گیرد.

این پژوهش به طرح دیدگاه‌های متفاوت یهود، پیرامون معاد و بررسی آن در آموزه‌های قرآن می‌پردازد. حاصل آنکه، اندیشه قوم‌گرایی یهود در مسئله معاد و سردرگمی در عمل به آموزه‌های دینی، از جمله زهد و تقوا، ساختار بنیادی احکام اجتماعی، نظیر قصاص را در این دین دچار ابهام می‌کند؛ زیرا از نظر یهودیان، تنها قوم یهود، رستگاری را برای افراد رقم می‌زنند. درحالی که بر اساس تعالیم قرآن، «هر کس در گرو اعمال و دستاوردهای خویش است» (مدثر: ۳۸).

کلیدواژه‌ها: معاد، قرآن، یهود، آخرالزمان، ثواب و عقاب، حلول‌گرایی، رستاخیز.

مقدمه

زندگی این جهان نشان می‌دهد که نمی‌تواند هدف نهایی، آفرینش انسان باشد؛ انسان چند روزی بیاید، در میان انبوه مشکلات زندگی کند و بعد همه چیز پایان گیرد و در عالم نیستی فرو رود؛ زیرا قرآن می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما باز نمی‌گردید. همچنین عدل الهی ایجاب می‌کند که نیکوکاران و بدکاران، که غالباً در این جهان در یک صف قرار می‌گیرند و گاه بدکاران از لحاظ رفاه مادی جلوترند، از هم جدا شوند و هر کدام به سزای اعمالشان برسند: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءَ مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ» (جاثیه: ۲۱)؛ آیا آنها که مرتکب گناهان شدند، گمان کردند که ما آنها را همچون کسانی قرار می‌دهیم که ایمان آورده‌اند و عمل صالح انجام داده‌اند؟ که حیات و مرگشان یکسان باشد؟ چه بد داوری می‌کنند! از سوی دیگر، رحمت بی‌پایان الهی ایجاب می‌کند که فیض و نعمت او با مرگ از انسان قطع نشود: «كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ...» (انعام: ۱۲)؛ خدا رحمت را بر خود فرض کرده و همه شما را در روز رستاخیز که شکی در آن نیست جمع خواهد کرد. از سوی دیگر، گزینه حب به بقا و جاودانگی که در فطرت انسان به ودیعت نهاده شده، او را به سوی ابدیت سوق می‌دهد. وجود چنین میلی، هنگامی با حکمت الهی سازگار است که زندگی انسان محکوم به فنا و نیستی نبوده و زندگی دیگری ورای زندگی محدود دنیوی وجود داشته باشد.

از سوی دیگر، اوامر و نواهی و بیان تکالیف الهی توسط پیامبران و ابلاغ آن به مردم، نیاز به سرای جاودانه‌ای دارد تا وعد و وعیدهایی که بر نتایج اعمال مترتب است، در آن محقق شود و عدالت خداوند تحقق عینی یابد. قرآن، ضمن صدها آیه، معاد را به مردم تذکر می‌دهد و این آموزه را در کنار آموزه‌های دیگر بیان می‌کند.

ولی در اسفار پنج‌گانه، هیچ نشانی از قیامت نیست، از این رو، اندیشه‌های متفاوت در مورد معاد و گاه متناقض، به دلیل نبود آیات مربوط به قیامت است. مفاهیم معادشناسانه با توجه به ترکیب چندلایه نظام دینی یهودیت، تحولات گوناگونی را پشت سر گذاشته است. در این تحولات، مفاهیم حلولی و قدیمی آخرت کنار گذاشته نشده، بلکه مفاهیم جدید به آنها افزوده شده است. در نتیجه، مفاهیم یادشده، در کنار یکدیگر قرار گرفته یا بر روی یکدیگر انباشته شده است. بدین ترتیب، معادشناسی یهودی در طول تاریخ یک اندیشه روشن و مشخص نبوده است و مسائل مورد اختلاف، بدون آنکه حل و فصل شوند، رها شدند.

با توجه به ضرورت بحث معاد در ادیان مختلف، این مقاله درصدد تحلیل و بازخوانی دیدگاه‌های مختلف و متفاوت، در مسئله معاد از منظر یهود است. در این زمینه، نگاهی اجمالی به آیات قرآن خواهیم داشت.

پیشینه بحث معاد در یهود

در اسفار پنج‌گانه و کتاب یوشع و داوران، هیچ نشانه‌ای از مفاهیم مشخص و واقعی اخروی نیست. با این حال، در اندیشه دینی یهود قبل از رانده شدن به بابل، افکار معادشناسانه وجود داشته است. از نکات مورد اختلاف فریسیان و صادوقیان، ایمان به رستاخیز بود؛ صادوقیان چنین تعلیم می‌دادند که با مردن جسم، روح معدوم می‌شود و مرگ، پایان موجودیت انسان است (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲). انکار وجود جهان آینده، با انکار اصل پاداش و مجازات، که فریسیان برای آن اهمیت بسیاری قائل بودند، توأم بود. علت ظاهری این امر برای صادوقیان این بود که ذکر از این موضوع در اسفار پنج‌گانه تورات نیامده است (همان، ۱۳۸۲، ص ۲۶۲-۲۶۳). نشانه‌هایی از اندیشه رستاخیز در کتاب اشعیا وجود دارد (۱۹:۲۶)، اما این اندیشه در کتاب دانیال نبی علیه السلام بدون ابهام و کاملاً روشن مطرح می‌شود: «و بسیاری از آنانی که در خاک زمین خوابیده‌اند، بیدار خواهند شد، اما اینان به جهت حیات جاودانی و آنان به جهت خجالت و حقارت جاودانی» (دانیال ۱۲:۲).

اندیشمندان یهودی، همچون *ابن‌کمون* در مورد اشاره نکردن تورات به قیامت معتقدند:

انیا به راهنمایی خداوند، پزشکان و طیب دل‌ها هستند. دردی که در جان مریض هست، مداوا می‌کند. مردم زمان موسی از منکرین قیامت و عقاب آن نبودند، بلکه مرضشان پرستش بت‌ها و ستارگان و... بود، و معتقد بودند که پرستش غیرخدا، موجب آبادانی زمین و افزایش میوه‌ها است. خداوند می‌خواست این افکار غلط را از اذهان آنان بردارد و به وسیله موسی، به آنها خبر داد که اگر ستارگان و بت‌ها را پرستش کنند، باران قطع می‌شود و زمین خراب می‌گردد و میوه‌ها و محصولات از بین می‌رود و امراض روی می‌آورند و عمرها کوتاه می‌گردد. اگر به عبادت خدای روی آورند، حاصل‌خیزی زمین، صحت، سلامتی و طول عمر خواهند داشت. به همین دلیل، وعده و وعیدهایی در همین مورد، در جای جای تورات تکرار شده است. اگر مرض آنان انکار قیامت و ثواب و عقاب اخروی بود، این مسئله نسل در نسل به دیگران منتقل می‌شد و آنان بر مردگانشان ترحم می‌ورزیدند و به توبه قبل از مرگ اعتقاد داشتند و کسانی را که می‌توانستند به دلیل قصاص بکشند از خدا درخواست می‌کردند که به واسطه این قتل، او را از عذاب اخروی نجات دهد (ابن‌کمون، ۱۳۸۳، ص ۴۱-۴۲).

درحالی‌که شوق آگاهی از سرنوشت در سرشت آدمی نهاده شده و از دغدغه‌های همیشگی

انسان، حیات پس از مرگ بوده است و یکی از تعالیم مهم انبیا، مسئله معاد بوده و قرآن مجید به روشنی بیان می‌کند که مسئله قیامت و پاداش و کیفر در نخستین پیام حضرت موسی علیه السلام وجود داشته است (طه: ۱۶۱).

همچنین *وان* در *پلوگ* محقق کلیسا معتقد است: تصور دنیای پس از مرگ در آثار قدیم دین یهود وجود نداشته است و ابتدا در مزامیر و بخصوص در کتاب حکمت (حدود ۱۰۰ ق. م.)، که از کتاب‌های *اپوکریفایی* است، به‌طور برجسته خودنمایی کرده است. اعتقاد به روح و جاودانی بودن آن نیز در دین بنی‌اسرائیل وجود نداشته است. روح در نظر یهودیان اولیه، متشکل است از روآح (پنوما) به معنی باد است. نفس یا نفس، که دم انسان است در آغاز خلقت از روح خداوند بر انسان مسلط گشته و همان روح انسان را رهبری می‌کند. این روح خدا در پیامبران، قضات، مردان خدا و برخی از شاهان وارد می‌شود که آنها را آماده‌سازی برای پیش‌گویی می‌کند.

پس از تبعید بنی‌اسرائیل، تماس با فرهنگ بابلی، و بخصوص ایرانی کم‌کم اعتقاد به بقای روح، پاداش و کیفر، بهشت و جهنم و رستاخیز مردگان در یهودیان تقویت می‌گردد. اصولاً آنچه در کتاب مقدس، در مراحل اولیه مورد توجه است، اجرای دستورات و تعلیمات دینی و شاعران معبدی است و به اعمال اخلاقی اجتماعی و فضایل انسانی کمتر توجه شده است. به همین دلیل، پاداش و کیفر فردی مورد توجه قرار نگرفته است. در دوران پس از تبعید نیز ابتدا به پاداش و کیفر اخروی توجه نشده و برای بخشش گناهان و خطاها تقدیم قربانی و انجام تشریفات شعائری دستور داده شده است.

حتی زمانی که رفته‌رفته اعتقاد به روح و رستاخیز، پاداش و کیفر فردی و قضاوت درباره اعمال گذشته مورد توجه قرار می‌گیرد باز هم این اعتقاد، به‌صورت قاطع و مشخص از روح و اعتقاد به پاداش و کیفر و حیات پس از مرگ مطرح نشده است (آشتیانی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۶-۲۵۴).

لازم به یادآوری است آنچه در این پژوهش از معادشناسی یهود مطرح می‌گردد، دیدگاهی بر اساس مطالعات کتاب مقدس است. درحالی‌که طبق آموزه‌های قرآن، تمام پیامبران از ابتدا مسئله معاد را یادآور شده و مردم را به آن بیم می‌دادند.

معادشناسی در یهود

آخرت‌شناسی (فرجام‌شناسی) در زبان انگلیسی، معادل Eschatology و از واژه یونانی، «اسکاتوس» گرفته شده است. معنای آن «آخر» یا «بعد» است. این اصطلاح، به آموزه‌های مربوط به حوادث

آخرالزمان، بازگشت ماشیح، مشکلات فراروی انسان‌ها به دلیل بدی‌هایشان، مبارزه نهایی میان نیروهای خیر و شر (نبرد یاجوج و ماجوج، باب‌های ۳۸ و ۳۹ کتاب حزقیال)، رهایی نهایی، بازگشت یهودیان تبعیدی به سرزمین موعود، روز رستاخیز، جاودانگی روح و برانگیخته شدن اشاره دارد. این موضوعات، به‌طور کلی در کتاب‌های آخرالزمانی مطرح شده است. برخی بر این باورند که از فرهنگ بابلی، مصری، کنعانی، به‌ویژه ایرانی زردشتی ریشه گرفته است (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸۳).

دیدگاه حلول‌گرایانه

در بررسی آموزه‌های یهود پیرامون معاد، با تعبیر متعددی روبه‌رو می‌شویم که پیش از پرداختن به بازشناسی اندیشه‌های حلول‌گرایانه، در مقابل معادشناسی نظام توحیدی در یهود است. اندیشه حلول خداوند در تاریخ، طبیعت و انسان مبنای این دیدگاه است. «حلول» در لغت به‌معنای فرود آمدن و نازل شدن در محلی است (طالقانی، ۱۳۶۷، ج ۱۴، ص ۳۵). اصطلاح «حلول‌گرایی» بدین معناست که خدا و هستی و یا خدا و قدرت داخلی مؤثر در جهان یکی شوند. این اصطلاح، در بعضی منابع به (Infusion) ترجمه شده است. اما فرهنگ عربی - انگلیسی، آن را به «تجسم» معنا کرده است. این اندیشه در اکثر متون کلامی و فلسفی ادیان توحیدی، مردود بوده و ساحت خداوند منزّه از حلول مکان و محل دانسته شده است؛ زیرا باید میان حلول‌کننده و محل حلول، سنخیت وجود داشته باشد. درحالی‌که رب‌الارباب را با ساخته تراب هیچ سنخیتی نیست (روحانی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۵۰۵). بر اساس عقاید حلولی، خدا و هستی (انسان و طبیعت) از یک گوهر و سرشت مشترک برخوردارند. پیوستگی بین آنها به‌گونه‌ای است که هیچ شکاف و انقطاعی در آن راه ندارد. حلول‌گرایی می‌تواند به‌صورت خاص یا عام متصور شود. در حلول خاص، خدا در یک فرد مشخص حلول می‌کند، همانند مسیحیانی که باور دارند لاهوت (خداوند) در ناسوت (جسم عیسی) حلول نموده است. اما در حلول عام، باور بر این است که خداوند با ذات خودش در همه اجزای عالم حلول کرده است، به‌گونه‌ای که هیچ قلمرویی خالی از وجود او نیست (هراس، ۱۹۶۰، ج ۱، ص ۶۰). همانند اسپینوزای یهودی، که تمام طبیعت را خدا می‌دانست و استعمال واژه «خدا» یا «طبیعت» را به‌جای هم، یکسان می‌پنداشت.

پيامد نظریه حلول و رسیدن به وجود واحد، از میان رفتن رابطه‌ای به‌عنوان عبد و معبود و برداشته شدن حقوق شرعی است که منجر به اندیشه اباحه‌گری می‌شود. در معادشناسی حلول‌گرایانه، به دلیل از بین رفتن همه دوگانگی‌ها و یا کاملاً محدود شدن آن، قیامت در پایان تاریخ واقع می‌شود و حادثه‌ای

تاریخی به‌شمار می‌آید که حوادث آن به یک قوم برگزیده مربوط می‌شود (عاموس، ۳:۲). همچنین هیچ ارتباطی با ارزش‌های اخلاقی و ثواب و عقاب ندارد؛ زیرا اباحه‌گری ربطی به ارزش‌های اخلاقی ندارد. در حقیقت، اندیشه حلول‌گرایی درک مستقیم و بدون واسطه خداوند است. در این نظام، عقل و وحی که عامل ارتباط میان آفریدگار و آفریننده است، نفی می‌شود و مشکل ارتباط میان کل و جزء از راه تجسم حل می‌گردد. در چنین اندیشه‌ای، تعالی و تقدس آفریدگار آن‌قدر کمرنگ می‌شود تا در یکی یا برخی یا همه آفریدگانش حلول نماید. بدین ترتیب، با هستی یکی می‌شود و انسان می‌تواند به‌طور مستقیم و حتی از طریق حواس پنج‌گانه او را درک کند. در این نظام، وقوع قیامت و پاداش اخروی، معنایی ندارد. اعتقاد به حلول خداوند در هستی، با اصل توحید و معاد در تضاد است.

دیدگاه توحیدی

اندیشه دینی توحیدی در عهد عتیق برای خداوند، حضوری در خارج از زمان، طبیعت و فراتر از آنها قائل است و به همین دلیل، به تفاوت‌های گوناگون و وسیع اعتقاد دارد. براساس چنین اندیشه‌ای، قیامت در آخرالزمان واقع نمی‌شود، بلکه در خارج از آن به وقوع می‌پیوندد و منحصر به عده خاصی نیست؛ شامل تمام بشریت و بر ثواب و عقاب فردی و نه گروهی مبتنی است.

صحبث از فضائل و رذائل اخلاقی در حوزه مسئولیت‌های فردی در آموزه‌های یهود به‌وفور به چشم می‌خورد. نبوغ نویسندگان تلمود در پی بردن به‌معنای ژرف کتاب مقدس و کشف اندیشه‌های جدیدی در آن، که دارای اهمیت زیادی هستند، در هیچ جا آشکارتر از حوزه اخلاقیات نیست (اپستاین، ۱۳۸۸، ص ۱۷۵). تلمود در تعلق خاطر به حقوق فرد، به زحمت، توضیح می‌دهد که چه نوع اعمالی بی‌حرمتی علیه حقوق اساسی انسان است (همان، ص ۱۷۷). با تأیید حق فرد برای زیستن، عدالت و حس وظیفه‌شناسی انسان را منع می‌کنند و از اینکه هنگام ریختن خون همنوعش، خودسرانه در کناری بایستند (سفر لاویان، ۱۹:۱۶)، نه تنها وظیفه دارد او را نجات دهد، بلکه اگر شخصاً قادر نباشد چنین کند، باید به هزینه خود او را نجات دهد.

اساس همه اخلاقیات یهودی، در مفهوم پاکی و تقدس فردی نهفته است و تقدس فردی شامل این دستوره‌های بزرگ است: «همنوعت را مانند خود دوست بدار»، «به برادرت کینه نوز»، «انتقام مگیر»، «دشمنی موز» و «بیگانگان را دوست بدار» (اپستاین، ۱۳۸۸، ص ۱۸۷).

می‌توان گفت: معادشناسی یهودی، ابتدا کاملاً در ساختاری حلول‌گرا بود، ولی بعدها به‌تدریج در کتاب‌های پیامبران از این ساختار بیرون آمد. البته بار دیگر با رواج اسفار آخرالزمانی، اندک اندک به

می‌میرد و نسبت به عالم آخرت زنده می‌گردد. پس، مجموع این دو حالت، به‌صورت دو مردن و دو زنده شدن تبیین می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۸۹).

آخرالزمان (روز آخر)

«آخرالزمان» یا «روز آخر»، معادل اصطلاح عبری «احریت هیامیم» می‌باشد که دارای دو معناست:

الف. «در آینده» یا در «روزهای آینده»؛ یعنی دوره‌ی زمانی در آینده که به دنبال آن، روزها و دوره‌های دیگر خواهد آمد.

ب. «آخرالزمان»؛ یعنی آخرین مرحله زمانی که پس از آن مرحله‌ای دیگر نخواهد آمد، با این حال، این مرحله در همین زمان واقع شده است.

این دو معنا، هرچند با یکدیگر متفاوت است، ولی هر دو در قلمرو زمان واقع شده‌اند. البته مفهوم این اصطلاح در قرن اول پیش از میلاد اندکی تغییر یافت و به آخرالزمان به‌عنوان، مرحله بیرون از فرایند تاریخ اشاره نمود که طی این فرایند، مردگان برانگیخته شده و به حساب آنان رسیدگی می‌شود. در تومارهای بحرالمت، که متعلق به فرقه اسنپان در قرن اول میلادی است، «روز داوری» و «روز خداوند» بسیار نزدیک تصور شده است. نویسندگان این تومارها، از پیروان خود می‌خواهند تا هر لحظه منتظر فرارسیدن آن روز باشند. یکی از این تومارها، «جنگ فرزندان نور با فرزندان ظلمت» نام دارد. این تومار، جنگ بزرگی را شرح می‌دهد که در آخرالزمان میان نیروهای خیر و شر در خواهد گرفت. سرانجام، پس از چهل سال فرزندان نور به یاری خداوند و فرشتگان، بر فرزندان ظلمت و نیروهای شیطانی پیروز خواهند شد. تومار دیگری به نام «سرود شکرگزاری» از داوری بزرگ و پاک شدن جهان از گناه، فساد، مرگ و نو شدن هستی سخن می‌گوید (دانلیو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳-۸۶).

اختلاف مبانی یهود در تعیین زمان در بحث معاد، با توجه به تعاریف فوق، دشواره‌ای است که در این بحث وجود دارد. در یهودیت تصور آخرالزمان به معنی پایان دوره جهان و پیوستن آن به قیامت کبری است. اما در دیدگاه مسلمانان، آخرالزمان، دوره نبوت پیامبر اکرم ﷺ تا ظهور امام زمان (عج) است. شیعیان به خصوص، دوران غیبت را آخرالزمان می‌خوانند و معتقدند: حتی اگر یک روز از عمر دنیا باقی مانده باشد، خداوند آن روز را طولانی نموده و منجی آخرالزمان ظهور می‌کند (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱۷). طبق این اعتقاد، مبحث آخرالزمان در اسلام با قیامت متفاوت است. اما در یهود، آخرالزمان با قیامت یکی است.

دامن حلول‌گرایی فرو غلتید. این حلول‌گرایی در تلمود، بسیار نمایان و فراوان و با قبلا به اوج خود رسید؛ زیرا قبلا ما را به سوی وحدت وجود معنوی می‌برد که در دوران جدید، به حلول‌گرایی بدون خدا، یا همان وحدت وجود مادی تبدیل شد (همان، ص ۲۹۹).

مفاهیم معادشناسانه

در آیین یهود، واژگان «معاد» با نام‌های متعدد و تعبیر متفاوتی از قبیل، عولام هبا (آخرت)، احریت هیامیم (آخرالزمان)، یوم همدین (روز جزا)، تحیت همیتیم (رستاخیز) و (روز پروردگار) به کار رفته است که به توضیح و تبیین آن خواهد آمد. در قرآن کریم، برای قیامت نام‌های متعددی بیان شده. که معروف‌ترین آنها «قیامت» و برخی دیگر عبارتند از: «یوم تبلی السرائر»، «یوم الموعود»، «یوم الفصل»، «یوم لاینطقون»، «یوم عسیر»، «یوم التغابن»، «یوم الجمع»، «یوم معلوم»، «یوم الوعید»، «یوم الخلود»، «یوم الخروج»، «یوم لاریب فیه»، «یوم عصیب...» (سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۱۱-۱۰).

«آخرت» یا «جهان دیگر»

مفهوم آخرت یا جهان دیگر، مفهومی معادشناسانه، که پس از بابل به تدریج ساخته و پرداخته شد و به یک اندیشه اصلی دینی در «تلمود» مبدل گشت. یهودیان، این عقیده را پس از آزادیشان از اسارت بابل به دست کوروش، از زرتشتیان فرا گرفته‌اند (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۱۳۴ و ۱۴۲؛ توفیقی، بی‌تا، ص ۱۱۰). آخرت یا جهان دیگر، معادل اصطلاح عبری «عولام هبا» در مقابل «عولام هازیه» یعنی این جهان قرار دارد که به امور متعددی اشاره دارد: ۱. گاهی اشاره به آینده، ۲. گاهی به دوران مشیحانی (هزاره‌گرایی) قبل یا بعد از روز حساب و قبل یا بعد از قیامت (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۰)، در این عصر نزاع در زمین پایان می‌آید و بهشت زمینی محقق می‌شود، ۳. گاهی به آخرت به‌عنوان نقطه‌ای در خارج از زمان.

درحالی‌که آخرت در اسلام، به دوران پس از مرگ اشاره دارد که قرآن آن را به دو دوره برزخ و قیامت معرفی می‌کند: «وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مومنون: ۱۰۰). همچنین در سوره غافر آیه ۱۱ می‌خوانیم: «قَالُوا رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ...»؛ می‌گویند: پروردگارا! دو بار ما را به مرگ رسانیدی و دو بار ما را زنده گردانیدی. در تفسیر این آیه آمده است: انسان دو مردن اصلی دارد و دو حیات اصلی. اما مرگ و حیات، یک امر نسبی و قیاسی است، یعنی وقتی انسان از دنیا به برزخ می‌رود، نسبت به دنیا می‌میرد و نسبت به برزخ زنده می‌شود. وقتی از برزخ وارد عالم قیامت می‌شود، نسبت به عالم برزخ

روز پروردگار

۱. روز پروردگار، یکی دیگر از مفاهیم و اصلاحات معادشناسی، حلول گرایانه یهودی است که در آموزه‌های یهود با ویژگی‌های متعددی از آن یاد شده است:

الف. اختصاص آخرت به جامعه نه افراد؛

ب. روز درهم شکستن دشمنان اسرائیل توسط خداوند؛

ج. روز برتری قوم اسرائیل بر جهانیان؛ د. روز انتقام اسرائیل از دشمنانشان؛ ه. روز تأسیس پادشاهی قوم اسرائیل (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۶۳).

عاموس پیامبر، روز پروردگار را به روز «یهوه» تغییر داد (عاموس، ۷: ۴) و نام‌های دیگری بر آن قرار داده، همچنین افکار برتری قومی و حلول گرایانه در بحث معاد را رد نمود (سفر خروج، ۲۵: ۱۶)، این «مهم‌ترین تحول در مفاهیم معادشناسی یهودی» به‌شمار می‌رود.

در اسلام نیز تأکید بر مسئولیت‌ها و وظایف فردی، از مهم‌ترین شاخصه‌های پاداش و عقاب در قیامت است. چنانچه در چهار آیه قرآن، قیامت را به‌عنوان «یوم الحساب» معرفی می‌کند. ۱. در سوره ابراهیم آیه ۴۱: «رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ»، یعنی روزی که وقت حساب ظاهر می‌شود (طبرسی، ۱۳۸۲، ج ۱۳، ص ۱۴۵). روزی که حساب خلاقیت ثابت گردد (همان، ج ۵، ص ۱۴۶). ۲. در سوره ص آیه ۱۶: «وَقَالُوا رَبَّنَا عَجَلْنَا قُلُوبَنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ». ۳. «هَذَا مَا تُوَعَدُونَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ» (ص: ۵۳)؛ ۴. در سوره غافر آیه ۲۷: «وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِّنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَّا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ»، اشاره قرآن به معاد به‌عنوان روز حساب و رسیدگی به اعمال انسان‌ها، نشانگر تأکید اسلام بر مسئولیت‌های فردی است.

روز جزا

«روز جزا»، معادل اصطلاح عبری «یوم همدین»، به‌معنای روزی در آخرالزمان است که خداوند در آن، به‌حساب تمامی انسان‌ها رسیدگی خواهد کرد (میشنا، ۴: ۲۹؛ مزامیر داود، ۷: ۸۴؛ براخوت، ۵۸: ب؛ کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۶۷). در قرآن روز جزا، تعبیر به «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» شده است (حمد: ۳). مراد از یوم الدین، روز قیامت است؛ چون دین به‌معنای جزاء است، و جزاء در روز قیامت مخصوص به انسان و جن است. پس معلوم می‌شود که مراد از عالمین در آیه اول سوره حمد، همه عوالم انس و جن، و جماعت‌های آنان است (طباطبائی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۴).

مقایسه روز جزا و روز پروردگار

اصطلاح «روز جزا» در یهود، نقطه مقابل اصطلاح «روز پروردگار» است. «روز پروردگار»، دارای ویژگی حلولی قومی افراطی و به‌معنای تحقق‌رهایی از مسئولیت‌های فردی و رسیدن به رستگاری در چارچوب قومی است. اما این روز، توسط عاموس و سایر پیامبران «روز جزا» یا «روز داوری و حکم» برای انسان‌ها تغییر ماهیت یافت (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۷). اینکه قومیت دلیلی بر رستگاری نیست و حتی خداوند قوم اسرائیل را به دلیل تبهکاری‌اش از بین خواهد برد (عاموس، ۱۸: ۵)، به دنبال آن ارمیا و حزقیال، بر مسئولیت فردی اشخاص تأکید کردند (ارمیا ۲۹: ۳۱ و ۳۰؛ حزقیال ۱۸). نخستین کسی که رستاخیز را به شکل عقیده بیان کرد، اشعیا بود: «مردگان تو زنده خواهند شد و جسد‌های من خواهند برخاست... و زمین مردگان خود را بیرون خواهد افکند (اشعیا، ۲۶: ۱۹). این پیشگویی در هر زمانی که نوشته شده باشد، بالاترین تحول در عبارات کتاب مقدس در مورد موضوع رستاخیز است. اینجا برای نخستین بار (حزقیال ۳۷؛ هوشع ۲: ۶)، پیرامون رستاخیز به‌معنای حقیقی پیشگویی شده است، آن هم نه رستاخیز همه اقوام، بلکه تنها قوم اسرائیل. از این قوم، تنها پارسایانی که با ایمان به خدا مرده‌اند، برخوانند خاست (اشعیا ۲۶: ۱۴). برای اولین بار در کتاب اشعیا، به ثواب و عقاب پس از برانگیخته شدن اشاره شد. این اعتقاد در کتاب دانیال آمده است؛ با این تفاوت که می‌گوید: نیکان برای گرفتن مزد و بدان برای دیدن مجازات خواهند برخاست: بسیاری از آنان که در خاک زمین خوابیده‌اند، بیدار خواهند شد. اما اینان به جهت حیات جاودانی و آنان به جهت حقارت و خجالت جاودانی (سفر دانیال، ۱۲: ۲).

ربانیون در مورد برانگیخته شدن مردگان در آخرالزمان تأکید می‌کردند. هرچند اندیشه روشن و مشخصی پیرامون جزئیات این پدیده نداشتند؛ برخی از ربانیون همه مردگان (حزقیال ۳۷؛ هوشع، ۲: ۶) و برخی تنها اسرائیل (اشعیا، ۲۶: ۱۹) را شایسته رستاخیز می‌دانستند، برخی هم تنها افراد زیر را لایق آن می‌شمردند: کسانی از بنی اسرائیل که درستکار بوده یا شریعت را آموخته، یا به علمای شریعت کمک کرده و یا به عقیده بعضی، دست‌کم به یکی از فرمان‌های تورات عمل کرده باشند. در میشنا آمده است: «کسانی که منکر وجود وعده رستاخیز در کتاب مقدس باشند، از جهان آینده بهره‌ای ندارند (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۶۹). این اعتقاد در یهودیت وجود دارد که خداوند به هرکاری که انسان انجام می‌دهد، آگاه است و در روز داوری، همه این اعمال محاسبه خواهند شد (امثال سلیمان، ۱۸: ۲۱؛ مزامیر، ۱۴۱: ۳) و داوری را خداوند متعال به عهده دارد (پیدایش، ۱۸: ۲۵؛ سموئیل، ۲: ۱۰؛ مزامیر ۹: ۷).

قرآن نیز داوری اعمال در روز قیامت را توسط خداوند متعال، در آیات متعددی خاطر نشان می‌کند:

«إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ» (نمل: ۷۸)؛ در حقیقت پروردگار تو طبق حکم خود میان آنان داوری می‌کند و اوست شکست‌ناپذیر دانا. «... إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (جاثیه: ۱۷)؛ ... قطعاً پروردگارت روز قیامت میانشان درباره آنچه در آن اختلاف می‌کردند داوری خواهد کرد.

رستاخیز

رستاخیز معادل واژه عبری «تحتیت همیتیم» است. برای درک اندیشه رستاخیز دو چارچوب وجود دارد:

۱. دیدگاه حلول‌گرایانه

- الف. ایمان به تناسخ ارواح؛
- ب. اعتقاد به جاودانگی روح بدون برانگیخته شدن؛
- ج. ایمان به اینکه تنها برخی از ارواح برانگیخته می‌شوند؛

۲. دیدگاه توحیدی

- الف. اعتقاد به قیامت؛
- ب. بازگشت روح به تن برای پاداش و کیفر (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۷۷).

از آنجاکه رستاخیز در اورشلیم صورت خواهد گرفت (اشعیا ۲۴: ۲۳)، کسانی که در جاهای دیگر به خاک سپرده شده‌اند، مجبور خواهند بود از طریق گذرگاه زیرزمینی، که برای آنان پدید خواهد آمد، روانه سرزمین مقدس شوند. دلیل اینکه یعقوب و یوسف آرزو داشتند در فلسطین به خاک سپرده شوند، این بود که دوست نداشتند هنگام رستاخیز، زحمت یک سفر طولانی را متحمل شوند. از این رو، بسیاری از یهودیان هنگام سالخوردگی به فلسطین مهاجرت می‌کنند (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۶۹).

مفهوم «رستاخیز نهایی» در کتاب *مکاشفه باروک* جالب توجه است. این کتاب را شاید نویسنده‌ای یهودی بلافاصله پس از سقوط اورشلیم نوشته باشد. براساس کتاب *مکاشفه باروک*، بدن‌های نیکان در رستاخیز به موجودی روحانی، که «دارای جاودانگی و شکوه بی‌پایان» است، تبدیل، و بدن‌های بدکاران نحیف و زشت‌تر از پیش مجازات خواهند شد (باروک، ۵۱: ۵۰؛ ۱۲-۱).

آن‌گاه که برای وی تردید پدید آمد که مردگان به همان‌سان که به خاک رفته‌اند، برخوانند خاست، یا به‌گونه‌ای دیگر، خداوند پاسخ داد: آن روز زمین، مردگانی را که اکنون دریافت می‌کند و نگه می‌دارد، بدون هیچ تغییری در وضع آنها، به راستی و درستی همه را پس خواهد داد؛ زمین آنها را به همان شکل که دریافت کرده، تحویل خواهد داد. و من آن‌گونه که به زمین تحویل دادم، آنها را برخوانم انگیخت؛

زیرا در آن زمان لازم است نشان دهم که مردگان به زندگی برگشته‌اند و آنان که رفته بودند، باز آمده‌اند. چنین خواهد شد که آنان تمام کسانی را که اکنون می‌شناسند، یک یک باز خواهند شناخت، و بدین وسیله، داوری استوار خواهد گردید و هر آنچه قبلاً پیرامون آن سخن گفته شده، رخ خواهد داد (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۵۸).

پس از این شناسایی، بدن‌های نیکان به موجودی روحانی که دارای جاودانگی و شکوه بی‌پایان است، تبدیل و بدن‌های بدکاران نحیف و زشت‌تر از پیش به مجازات سپرده خواهد شد (رساله اول به قرتیان ۱۵: ۳۵-۵۰). این اندیشه که مردگان به همان وضعی که به خاک رفته‌اند، برخوانند خاست، بعدها به‌طور مبسوط در یهودیت و مسیحیت توسعه یافت. این عقیده در *تلمود* وجود دارد که رستاخیز مردگان نیکوکار در همان پوششی خواهد بود که با آن به خاک سپرده شده‌اند. این عقیده موجب شد که *ربانی گمشد* دوم، استفاده از کفن‌های پنبه‌ای را معمول کند؛ زیرا قبل از آن رسم بود که مردم برای تهیه جامه خاک‌سپاری، مبالغ‌ه‌نگفتی صرف کنند (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۵۸).

در متون اسلامی آمده است: خداوند در پاسخ افرادی که می‌گویند استخوان‌های پوسیده چطور زنده خواهند شد، می‌فرماید: «وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ» (یس: ۷۸-۷۹)؛ و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد، گفت: چه کسی این استخوان‌ها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد، بگو همان کسی که نخستین‌بار آن را پدید آورد و اوست که به هر [گونه] آفرینشی داناست.

سخنان *ابن‌میمون* پیرامون رستاخیز چندان روشن نیست. وی به رستاخیز معتقد بود و آن را جزو اصول دین دانست. او تا بدانجا پیش رفت که منکر رستاخیز را خارج از یهودیت می‌شمرد. با این حال، هنگامیکه یکی از معاصران وی یعنی حسدای هیلوی از وی خواست که این عقیده را توضیح دهد، او از این کار ظفره رفت و گفت: این معجزه را تنها از راه ایمان و نه تعقل می‌توان بیان کرد. هنگامی که مخالفت با کتاب *دلالة الحائرین* وی در بغداد بیداد می‌کرد، او لازم دانست موضع خود را درباره رستاخیز در رساله جداگانه توضیح دهد. وی در این رساله، مکرر بیان کرد که نظریه او در باب عدم جاودانگی نفس، با اعتقاد به رستاخیز تضادی ندارد؛ رستاخیز با آنکه با ادله عقلی قابل اثبات نیست، یک اصل اساسی یهودیت به‌شمار می‌رود (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۹۸).

تناقض‌ها در چگونگی رستاخیز

در معادشناسی یهود و اعتقاد به رستاخیز اولاً ارتباط رستاخیز با روز جزا و جهنم و بهشت تبیین نشده

است. ثانیاً، بسیاری از عناصر حلولی را در خود نگه داشته و دربردارنده بعد قومی و بازگشت قوم یهود به سرزمین مقدس است (حزقیال، ۲۶: ۲۰؛ کتوبوت، ۱۱: الف؛ کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۶۷).

اعتقاد به رستاخیز و اندیشه قیامت، با دشواره‌ها و اختلاف نظر گوناگون روبروست:

الف. دارای دو عنصر اساسی

۱. عنصر زمانی (دوران مشیحانی)؛
۲. عنصر غیرزمانی (آخرالزمانی).

ب. در این اندیشه

۱. ارتباط رستاخیز با روز جزا و بهشت و جهنم تبیین نشده است؛
۲. بسیاری از عناصر حلولی را در خود نگه داشت.

ج. اختلاف نظر پیرامون برانگیختگی افراد

۱. مبعوث شدن فقط نیکان؛
۲. مبعوث شدن قوم اسرائیل؛
۳. مبعوث شدن تمام انسان‌ها.

آیات بسیاری در قرآن کریم دلالت بر برانگیختگی همه انسان‌ها دارد و مربوط به گروه خاصی نیست. از جمله می‌فرماید: «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا أَنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷)؛ همانا قیامت آمدنی است و شکی در آن نیست؛ و خداوند تمام کسانی را که در قبرها آرمیده‌اند، زنده خواهد کرد. «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (اسراء: ۷۱)؛ و هر کس با پیشوایش برانگیخته می‌شود. قرآن در مورد امکان خلقت دوباره موجودات و انسان، به شکل خلقت اول، می‌فرماید: «أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۵۰)؛ آیا ما از آفرینش نخستین عاجز ماندیم که قادر بر آفرینش رستاخیز نباشیم. همچنین پیرامون بیان امکان رستاخیز و خلقت دوباره موجودات، همانند رستاخیز زمین‌های مرده در این جهان می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ... وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» (ق: ۹-۱۱)؛ و از آسمان آبی پربرکت نازل کردیم و به وسیله آن باغ‌ها و دانه‌های درو شده را رویندیم... و به وسیله باران سرزمین مرده را زنده کردیم و زنده شدن مردگان نیز همین‌گونه است.

از سوی دیگر، یهودیان اصلاح‌طلب و خاخامی در اعتقاد به جاودانگی روح دارای عقاید متفاوتی

می‌باشند:

- اصلاح طلب
- عدم اعتقاد به قیامت به معنای بازگشت روح به بدن؛
- اعتقاد به جاودانه بودن روح
- خاخامی
- اعتقاد به برانگیخته شدن مردگان (روح و جسم)

(آشتیانی، ۱۳۶۸، ۲۵۶-۲۵۴).

در قرن‌های اخیر، یکی از موادی که ربانیون یهودی در سال ۱۸۶۹م. در کنفرانس فیلادلفیا تدوین کردند و در کنفرانس پیتسبورگ در سال ۱۸۸۵م. تأیید شد، این موضوع بود: «ایمان به رستاخیز جسم، هیچ اصل و مبنای دینی ندارد و اعتقاد به جاودانگی تنها به فناپذیری روح دلالت می‌کند» (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۱۶۳). حدود نیمه قرن نوزدهم میلادی، مطالب مربوط به آمدن ماشیح و رستاخیز مردگان از نمازنامه یهودیان، معبد اصلاحی هامبورگ حذف شد (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵).

نتیجه اعتقادات یهودیان اصلاح‌طلب، انکار رستاخیز، مسئولیت‌های فردی و روی‌آوری به حلول‌گرایی است. حلول‌گرایی به نوعی انکار رستاخیز است؛ زیرا در این عقیده، مسئولیت‌های فردی و وجدان شخصی انکار و اعتقاد به اخلاقیات حلول‌گرایانه و عدم تفاوت بین خیر و شر وجود دارد.

تضاد عقیده پیرامون جاودانگی روح در ادوار مختلف تاریخ یهود

جاودانگی روح و چگونگی آن، از مسائلی است که در اعصار گذشته در تاریخ یهود، به اشکال گوناگون مطرح شده است. می‌توان آن را به دوران تبعید به بابل و دوره پس از آن، تقسیم نمود که در هر دوره نیز این موضوع متفاوت بیان شده است:

۱. دوران تبعید
 - الف. عدم اعتقاد به جاودانگی روح؛
 - ب. اعتقاد به حلول‌گرایی؛
 - ج. از میان بردن همه دوگانگی‌ها؛
 - د. فانی شدن روح به‌عنوان بخشی از جسم؛
 - ح. مرگ: از دست دادن ماده زندگی؛
 - و. زندگی اخروی (رفتن روح پس از مرگ، به محل تاریک به نام شئول بدون ثواب و عقاب)؛ (یونس: ۲/۲؛ کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲).

۲. در قرن اول و دوم قبل از میلاد
 - الف. فریسی‌ها ← اندیشه جاودانگی روح انسان؛
 - ب. هلنیستی‌ها ← اندیشه جاودانگی روح انسان.

۳. قبالیان ← تناسخ ارواح (که مبتنی بر جاودانگی ارواح است).

۴. آمیختگی معادشناسی یهودی با افکار متناقض دوران مشیحانی ← سبب انکار قیامت:

در گذشته (موسی بن میمون)، ۲. دوران معاصر (برخی اندیشمندان یهودی). (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۹۹-۱۱۵).

در دوران تبعید یهود به بابل، در مورد معاد عده‌ای اعتقاد به جاودانگی روح نداشته و گروهی اعتقاد به حلول‌گرایی به معنای از میان رفتن همه دوگانگی‌ها داشته، و معتقد بودند که مرگ از دست دادن ماده زندگی است و روح پس از مرگ بدون ثواب و عقاب به محل تاریکی به نام شئول می‌رود. همچنین گروه‌هایی مانند فریسی‌ها، هلنیستی‌ها و قبالیان، اعتقاد به جاودانگی روح داشتند. درحالی‌که برخی اندیشمندان یهود، در گذشته و دوران معاصر به نوعی، جاودانگی روح را انکار نموده‌اند.

حیات دائمی و بقای روح در اسلام، امری مسلم تلقی شده و در قرآن به صورت‌های گوناگون درباره آن تذکر داده شده است:

الف. بهشت و جهنم برزخی: روح انسان قبل از برپایی قیامت و استقرار در جایگاه ابدی خویش، در عالم دیگری پس از دنیا و قبل از قیامت قرار دارد. قرآن در مورد بهشت برزخی چنین می‌گوید: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (یس: ۲۶)؛ (مؤمن آل فرعون حبیب نجار، وقتی که به دست ستمگران به شهادت رسید) از طرف خداوند به او گفته شد وارد بهشت شو، او گفت: ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگار مرا آمرزیده و از گرامی‌داشتگان قرار داده است.

ب. بهشت و جهنم موعود: اما درباره خلود در بهشت و جهنم موعود، که پس از برپایی قیامت محقق خواهد شد، آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد. قرآن همواره این حقیقت را یادآور می‌شود و به انسان‌ها بشارت می‌دهد که الطاف بی‌کران الهی در بهشت جاودانی است، شاد بمانید و شاد زندگی کنید، و از آن بهره‌گیری نمایید: «إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكُهُونَ» (یس: ۵۵)؛ بهشتیان آن روز به شادمانی مشغول باشند. در جای دیگر می‌فرماید: «أَكْلُهُمْ دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا» (رعد: ۵۵)؛ میوه‌های آن همیشگی و سایه‌هایش جاودانی است.

ثواب و عقاب

تأکید بر مسئولیت‌های فردی و ایجاد جامعه و محیطی سالم، توأم با اخلاقیات و اصول زندگی نیاز به

پاداش برای افرادی که پایبند و متعهد بوده و کیفر و بازخواست کسانی که سرپیچی نموده، از بدیهیات است. ثواب و عقاب، وعده و وعید از لوازم عدل الهی به‌شمار می‌آید. اما در آئین یهود ثواب و عقاب دارای لایه‌های گوناگون است:

الف: لایه حلول‌گرا } وجه قومی ثواب و عقاب (اشعیا، ۲۴: ۲۳)؛

} عدم اعتقاد به پاداش و کیفر (کتاب دوم مکابیان، ۷: ۱۴)؛

ب: لایه توحیدی ← اعتقاد به پاداش و کیفر (دانیال، ۲: ۱۲؛ دانیال، ۹: ۱۰-۹؛ جامعه، ۱۱: ۹-۱۰).

در لایه حلول‌گرا، وجه قومی ثواب و عقاب، به معنای اختصاص آخرت به جامعه بوده، نه افراد. در این صورت، چگونگی پایبندی به اخلاقیات و مسئولیت‌های فردی را می‌توان تضمین نمود؟ قرآن کریم در مورد ثواب و عقاب، آموزه‌های بسیاری مطرح کرده که سبب پایبندی انسان‌ها به اصول اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی می‌شود: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۸-۷)؛ پس هر که هم وزن ذره‌ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید و هر کس هم وزن ذره‌ای بدی کند [نتیجه] آن را خواهد دید. همچنین پیرامون سؤال از نعمت‌هایی که به انسان داده شده: «ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (تکواثر: ۸)؛ سپس در همان روز است که از نعمت [روی زمین] پرسیده خواهید شد. در زمینه ثبت اعمال در دنیا و در نتیجه، تعلق گرفتن ثواب و عقاب به آنها، آیات بسیاری به چشم می‌خورد: (یونس: ۲۱؛ انبیاء: ۹۲؛ یس: ۱۲؛ زخرف: ۸۰؛ قمر: ۵۲؛ قمر: ۵۳؛ مجادله: ۶).

بهشت

«بهشت» معادل واژه عبری «جن عیدن» (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۸۷) و «پردیس» است که در اصل، فارسی بوده و به معنای محلی است که در اطراف آن دیوار باشد. در عهد عتیق از بهشت نامی به میان نیامده است. اما در تلمود به‌طور مفصل از آن بحث شده است: بهشت دارای هفت طبقه است که هفت دسته از نیکوکاران در آن سکنی دارند (همان، ص ۳۸۸). همچنین عالی‌ترین لذتی که ارواح عادلان و نیکوکاران در «جن عیدن» از آن بهره‌مند می‌شوند، بودن آنها در حضور خداوند است (همان، ۱۳۸۲، ص ۳۸۹).

در آیین یهود، مفهوم «بهشت» در دوران اخیر، به یکی از مفاهیم معادشناسی تبدیل شد. این مفهوم نیز با دشواره‌هایی روبه‌روست که در عهد عتیق و جدید، به‌طور متفاوت مطرح گردیده و نشان‌دهنده عدم وجود معنای دقیق از بهشت می‌باشد:

۱. عهد عتیق: خداوند بهشت عدن را به منظور اقامت آدم و حوا آفرید، این بهشت به‌عنوان (زمینی در

دور دست مشرق زمین) در این جهان است (پیدایش ۲: ۱۵)؛

۲. مفهوم بهشت تغییر یافت و مفاهیمی چون جهان آخر، آینده و دوران مشیحانی پدیدار شد (ف ائی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۷۷-۴۷۹)؛

۳. با پیدایش ایده رستاخیز، بهشت عدن به باغی در جهان دیگر مبدل شد (همان)؛

۴. اندیشه قبالبی: بهشت مخصوص افراد عارف و آگاه به قبلاست که به بطن معنای تورات می‌رسند (Jews, 1190, p. 822)؛

۵. دوران معاصر: عدم اعتقاد به بهشت (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۹۸-۹۹ و ۱۱۵).

در اسلام نیز یکی از لذت‌های بهشت برای عاشقان لقاءالله، وعده دیدار است: «لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ»؛ (انعام: ۱۲۷)؛ برای آنان نزد پروردگارشان بهشت خانه آرامش خواهد بود. در قرآن از بهشت با نام‌های مختلفی یاد شده است، از جمله: جنات عدن (رعد: ۲۳)؛ دارالسلام (انعام: ۱۲۷)؛ فردوس (مؤمنون: ۱۱)؛ جنات النعیم (یونس: ۹) و جنت (فجر: ۳۰). بهشت دارای درهای متعددی است که غالباً تعداد آن را هشت عدد بیان کرده‌اند. در بعضی روایات، نام درهای بهشت ذکر شده است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۱۸۶؛ حسینی، ۱۳۶۴، ص ۸۱). در مورد اوصاف بهشتیان، قرآن به روشنی سخن رانده است: شادابی صورت بهشتیان (عبس: ۳۸؛ قیامت: ۲۲ و ۲۳؛ غاشیه: ۸؛ عبس: ۳۹)، تهنیت فرشتگان بر بهشتیان (رعد: ۲۳ و ۲۴)، نبودن کینه و کدورت (اعراف: ۴۳)، نبودن هیچ‌گونه سخن بیهوده (مریم: ۶۲؛ واقعه: ۲۵؛ نبأ: ۳۵) و آیات فراوانی که در مورد بهشت و بهشتیان تصریح دارند.

جهنم

«جهنم» از کلمه آرامی «جیهنوم» و معادل عبری «جی بین هنوم» یعنی «سرزمین نسل هنوم» می‌باشد (کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۸۳). این واژه نیز دستخوش تعاریف و افکار متفاوت شده است.

۱. در آغاز واژه «شئول» (یونس ۲: ۲؛ کهن، ۱۳۸۲، ص ۳۸۴)؛ یعنی سرزمین مردگان بدون حسابرسی و ثواب و عقاب در دیدگاه حلول‌گرایی مطرح گردید.

۲. با پیدایش اندیشه توحیدی، (جاودانگی روح فردی، قیامت و بازخواست)، مفهوم سرزمین مردگان تغییر یافت و به جهنم؛ یعنی محلی که اشرار در آن مجازات می‌شوند، تبدیل شد. در چارچوب زمان (سرزمین نفرین‌شده) و چارچوب مکان، (گناهکاران پس از قیامت در آن مجازات خواهند شد)، مطرح گردید (امثال سلیمان ۱: ۱۲؛ لایوان ۱۸: ۲۱؛ دوم پادشاهان ۲۳: ۱۰؛ ارمیا ۷: ۳۰-۳۳ و ۳۲: ۳۵).

همان‌طورکه گذشت، در عهد عتیق در مورد ثواب و عقاب پس از مرگ سخنی گفته نشده است، اما در تلمود مطالبی در اوصاف جهنم و عذاب گناهکاران آمده است: جهنم دارای سه در است، یکی در

بیابان، دیگری در دریا و یکی در اورشلیم می‌باشد (ظفرالاسلام، ۱۹۷۲، ص ۷۹). اما بر اساس آیات قرآن، جهنم دارای هفت در است که دوزخیان به تناسب گناه خود، گروه گروه در آن وارد خواهند شد (حجر: ۴۴). در قرآن از جهنم با نام‌های متعددی یاد شده است: هاویه، حطمه، سقر، جحیم، سعیر، لظی. آنچه از آیات قرآن به دست می‌آید این است که ابتدا همه انسان‌ها بدون استثنا وارد جهنم می‌شوند. سپس، نیکوکاران به سلامت از آن خارج شده، به جایگاه خود یعنی بهشت می‌روند و بدکاران در آن باقی می‌مانند (مریم: ۷۱-۷۲؛ تکوین: ۶-۷). در تلمود مساحت بهشت شصت برابر زمین و مساحت جهنم نیز شصت برابر بزرگتر از بهشت بیان شده (ظفرالاسلام، ۱۹۷۲، ص ۷۸)، اما قرآن، وسعت بهشت را به مقدار پهنه آسمان‌ها و زمین می‌داند (آل‌عمران: ۱۳۳).

ابهامات مفهوم جهنم در آیین یهود

با اندیشه‌های متفاوت، سؤالات ابهام‌هایی پیرامون جهنم مطرح می‌شود:

۱. ورود به جهنم پس از مرگ یا پس از برانگیخته شدن است؟

۲. عدم تعیین مجازات: الف. یک سال مجازات برای گناهکاران قوم اسرائیل و سپس، از بین رفتن ارواح. ب. پس از گذراندن دوره مجازات به بهشت می‌روند (اعتقاد حاخام‌ها).

۳. انکار وجود جهنم توسط برخی خاخام‌های فلسطین (Jews, 1990, p. 822).

نتیجه‌گیری

آموزه «معاد» در دین یهود دچار اختلاف‌ها، تناقض‌ها و ابهام‌هایی است. در اسفار پنج‌گانه، نص صریحی در مورد معاد وجود ندارد. آنچه در منابع اصلی این دین، در کتب عهد عتیق و تلمود آمده است، مفاهیم مربوط به قیامت، ثواب و عقاب، نحوه وقوع آن، بهشت و جهنم، دوران پس از مرگ، دچار اختلاف مبانی است. یک بار این آموزه در جهان آخرت، جدای از زمان دنیا مطرح می‌شود. بار دیگر در پایان دنیا و بار دیگر در دوره مشیحا آمده است. علاوه بر اینکه، از آموزه‌های مهم این دین، برتری قوم یهود است که مسئله جزا و کیفر تک‌تک افراد این قوم را دچار مشکل و تناقض می‌کند؛ زیرا یهودیان همان‌طورکه در تاریخ‌شان آمده است: پس از تبعید به بابل، پنجاه سال از تورات محروم بوده و بحثی از شریعت، از جمله معاد و اعتقاد به رستاخیز در آن وجود نداشته است. این عامل، موجب اختلاف‌ها و تناقض‌ها شده است. این امر پیامدهای مختلفی داشته، از جمله اینکه تکامل انسان به دنیا

محدود شده و با مرگ از بین می‌رود؛ به این معنا که تکامل حرکتی صعودی به‌سوی هدف است. در میان موجودات عالم انسان، وجود ندارد. همچنین ضمانت اجرایی شریعت خدشه‌دار می‌شود. مسئولیت‌های فردی کمرنگ شده و قومیت نقش پررنگی بر تمام آموزه‌های دین یهود دارد. تمامی این افکار، گویای تجربه دینی علمای یهود است که هرکدام بنا بر مشرب فکری، به‌گونه‌ای دلخواه، این آموزه را تبیین نمودند و معاد را با مبانی چندلایه مختلف و ناهمگون قرار دادند. این امر بیانگر بشری بودن کتاب مقدس یهودیان است که در طول زمان دستخوش تغییرات گردیده است. درحالی‌که انبیای الهی به مسئله معاد تأکید فراوان داشته و به قوم خود در مورد آن تأکید فراوان می‌نمودند. نگاهی اجمالی به آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که در میان مسائل عقیدتی، هیچ مسئله‌ای در اسلام پس بعد از توحید به اهمیت مسئله معاد و اعتقاد به حیات پس از مرگ، و حسابرسی اعمال بندگان و پاداش و کیفر و اجرای عدالت نیست. وجود حدود ۱۲۰۰ آیه درباره معاد، که قریب به یک سوم آیات قرآن را تشکیل می‌دهد، و اینکه بسیاری از سوره‌های اواخر قرآن به طور کامل، یا به طور عمده، درباره معاد و مقدمات و علائم و نتایج آن سخن می‌گویند، شاهد گویای این مدعی است و در تمامی موارد بدون هیچ تناقضی، به‌طور شفاف و در راستای یکدیگر است.

منابع

- ابن کمونه، سعدبن منصور، ۱۳۸۳، *تفحیح الابحاث للملل الثلاث*، تهران، دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن میمون، موسی، ۱۹۷۴، *دلالة الحائرین*، تحقیق حسین آتای آنکارا، دانشگاه آنکارا.
- اپستاین، ایزودر، ۱۳۸۸، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- اپوکریفای عهد عتیق*، ۱۳۸۷، ترجمه عباس رسولزاده و جواد باغبانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- اف. ئی. پیترز، ۱۳۸۴، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۶۸، *تحقیقی در دین یهود*، چ دوم، تهران، دانش.
- توفیقی، حسین، بی‌تا، *آشنایی با ادیان بزرگ*، قم، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌ال بیت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۶، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، تهران، رجاء.
- حسینی، سیدعلی‌اکبر، ۱۳۶۴، *معاد جسمانی یا سیر المنازل*، تهران، چاپخانه سپهر.
- دانلیو، ژان، ۱۳۸۳، *ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحر المیت*، ترجمه علی مهدوی‌نژاد، قم، ادیان.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۷۸، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی.
- روحانی، محمدحسین، ۱۳۶۰، *حلولیه، دائرة المعارف تشیع*، تهران، حکمت.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *معادشناسی در پرتو کتاب، سنت و عقل*، ترجمه علی شیروانی، تهران، الزهراء.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۰، *کمال‌الدین و تمام النعمة*، ترجمه منصور پهلوان، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- طالقانی، سیدعلی، ۱۳۶۷، «حلول و اتحاد»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، مؤسسه دائرةالمعارف.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۷، *المیزان*، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، ج اول، تهران، رجاء.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۸۲، *تفسیر مجمع البیان*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ظفرالاسلام خان، ۱۹۷۲، *التلمود تاریخه و تعالیمه*، بیروت، دارالفنانش.
- کریستون، جولوس، ۱۳۷۷، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- لیون دوفور، ۱۹۹۱، *معجم اللاهوت الکتابی*، بیروت، دارالمشرق.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، *بحارالانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۳۸، *خلاصه ادیان در تاریخ دین‌های بزرگ*، تهران، شرق.
- هراس، محمدخلیل، ۱۹۶۰، *شرح و تعلیق قصیده النونیه*، بی‌جا، مطبعة الامام.

آموزه «تثلیث»، از اساسی‌ترین آموزه‌های مسیحی است که مسیحیان برای آن اهمیت بسیاری قائل هستند؛ به همان‌سان که توحید در اسلام، اساس باورها و اعمال است. مسیحیت مانند اسلام و یهودیت، دینی توحیدی است، ولی توحید آن تثلیثی شده است و این تثلیث، آنچنان مهم شده است که هر کاری را با آن آغاز می‌کنند. به نام پدر، پسر و روح‌القدس، عبارت بسیار پرکاربرد در مسیحیت، همانند «بسم‌الله» در اسلام کاربرد دارد. هیچ آموزه‌ای همچون تثلیث در مسیحیت بروز و ظهور ندارد. با این حال، فهم آن ممکن نیست. تلاش حدود هزار و پانصد ساله مسیحیان برای توجیه و تبیین تثلیث، به اینجا منتهی شده است که آن را راز و رمزی غیرقابل گشودن بدانند تا جایی که قدیس آنسلم (۱۱۰۹م) در این‌باره جمله معروفی دارد: «ایمان می‌آورم تا بفهمم» (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۱۰۸).

تثلیثی که در مسیحیت و در فرقه‌های کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان، رایج است، تثلیث روح‌القدسی است؛ به این معنا که رأس سوم تثلیث را روح‌القدس تشکیل می‌دهد. در این نوشتار، ابتدا این تثلیث به اختصار بیان می‌شود و پس از آن به بررسی این موضوع می‌پردازیم که قرآن این تثلیث را رد کرده است، یا تثلیثی که رأس سوم آن را حضرت مریم علیها السلام تشکیل داده است. در این نوشتار از آن، به‌عنوان «تثلیث مریمی» یاد شده است.

تثلیث در مسیحیت

در آموزه تثلیث، مسیحیان معتقدند که خدای واحد در سه شخص پدر، پسر و روح‌القدس تجلی یافته است. آنان به سه اقنوم و سه شخص که جنبه الوهی دارند، معتقدند و برای اینکه به شرک متهم نشوند، معتقدند: این سه شخص، تجلی یک حقیقت هستند. مسیحیان می‌کوشند در هنگام بیان سه‌گانگی خدا، یگانگی خدا را بیان کنند (میشل، ۱۳۷۷، ص ۷۲). دفاع از چنین آموزه عقل‌ستیز و بازگشت تثلیث به توحید، اصلی‌ترین دغدغه متألهان مسیحی بوده است؛ زیرا مسیحیان اولیه هیچ اعتقادی به تثلیث نداشتند و اغلب مسیح را پیامبر خدا و برگزیده وی می‌دانستند. ایونی‌ها - گروهی از یهودیان که به مسیحیت گرویده و تا پایان قرن اول در سرزمین‌های مختلف شامات حضور داشته‌اند - و مسیحیان قرون اولیه مسیحی، عیسی را صرفاً یک انسان معمولی می‌دانستند که پسر حضرت مریم است. علمای مسیحیت در قرون بعدی، این اصل را وارد مسیحیت کردند (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۶۰-۶۱؛ مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۳۶۲؛ لین، ۱۳۸۰، ص ۶۲-۷۰؛ وان وورست، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ اف‌ئی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۰۳-۴۰۸).

تثلیث مریمی یا تثلیث روح‌القدسی؛ کدام یک مورد انکار قرآن

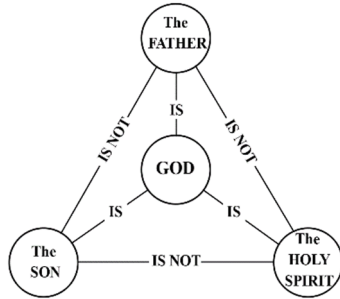
حسین نقوی / استادیار گروه ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
Sadeqnaqavi@Yahoo.com
دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱۰

چکیده

آموزه الوهیت حضرت عیسی علیه السلام و آموزه تثلیث در مسیحیت، موضوعی بسیار مهم هستند. البته این آموزه‌ها، از جهات گوناگون قابل نقد می‌باشند: از لحاظ عقلی، تاریخی، از دید عهد جدید و نیز از منظر قرآن کریم. نکته مهم در این میان، این است که تثلیث مشهور میان مسیحیان، متشکل از پدر، پسر و روح‌القدس است، ولی قرآن در رد الوهیت حضرت عیسی و مادرش حضرت مریم، آیات بسیاری را مطرح کرده است. این امر موجب شده است که برخی از مسیحیان گمان کنند که قرآن، تثلیث مسیحیان را درست درک نکرده و آن را متشکل از پدر، پسر و مادر (حضرت مریم) تلقی کرده است. این مقاله بر آن است تا به این تصور اشتباه برخی مسیحیان پاسخی درخور بدهد، هرچند از سوی برخی نویسندگان مسلمان، پاسخ‌های خوبی به آن داده شده است، ولی به نظر می‌رسد این پاسخ‌ها، کامل و جامع نیستند. پاسخ صحیح این است که قرآن هم تثلیث روح‌القدسی و هم تثلیث مریمی را رد کرده است؛ قرآن کاملاً آگاهانه و هوشمندانه عمل کرده و از تاریخ مسیحیت و باور مسیحیان کاملاً آگاه بوده است.

کلیدواژه‌ها: مسیحیت، الوهیت، تثلیث، اقانیم، توحید و آیات قرآن.

مسیحیان برای فهم تثلیت چنین تصویری را ارائه می‌دهند:



در این تصویر، پدر (the father)، پسر (the son) نیست و پسر هم، روح‌القدس (the holy spirit) نیست. همچنان‌که روح‌القدس هم، پدر نیست، در عین حال پدر خداست، پسر خداست و روح‌القدس هم خداست. با این حال، هر کدام خدایی هستند با اوصاف کامل خدایی؛ یعنی واجب‌الوجود هستند.

نقد تثلیت

نقد نخست این است که در هیچ جایی از عهد جدید، واژه «تثلیت» و کلمات هم‌خانواده آن به کار نرفته است. مسیحیان برای اثبات تثلیت از کتاب مقدس، به آیاتی استناد کرده‌اند که اصلاً از آنها تثلیت استنباط نمی‌شود. افزون بر این، در نقل این عبارات در اناجیل مختلف، اختلافاتی وجود دارد؛ در برخی از آنها، به نام پدر و پسر و روح‌القدس وجود ندارد. آن عبارت این است: «پس رفته، همه امت‌ها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح‌القدس تعمیم دهید» (متی ۲۸: ۱۹). همچنین این عبارت: «فیض عیسی خداوند و محبت خدا و شرکت روح‌القدس با جمیع شما باد» (دوم قرنتیان ۱۳: ۱۴) روشن است که از این عبارات تثلیت بر نمی‌آید.

نقد دیگر این است که وقتی به کتاب مقدس مراجعه می‌کنیم، با آیاتی مواجه می‌شویم که به‌طور صریح، اعتقاد به الوهیت شخص دیگری به غیر از پدر را نفی می‌کند. این یعنی رد تثلیت. با مراجعه به نوشته‌هایی که در نقد مسیحیت نگاشته شده است، به راحتی می‌توان به این مطالب دست یافت. در اینجا تنها به یک عبارت بسنده می‌شود و آن اینکه، در انجیل یوحنا «خدای واحد حقیقی» خدای پدر معرفی شده است (یوحنا ۱۷: ۳).

نقد دیگر این است که تثلیت با عقل سازگار نیست. مسیحیان به این مسئله، یک پاسخ مشترک می‌دهند مبنی بر اینکه ما نباید انتظار داشته باشیم که کیفیت این امور را بفهمیم و منطقی انسانی هیچ‌گاه نمی‌تواند این مسائل را حل کند (اولیوت، ۲۰۰۷، ص ۷۲). مسیحیان بر این باورند که تثلیت را جز با ایمان

عالمان مسیحی در هر بیانیه یا استدلالی، همواره در کنار تثلیت، به توحید می‌پردازند تا متهم به شرک نشوند. البته چون نتوانستند این آموزه خردستیز را خردپذیر جلوه دهند، مدعی خردگریزی آن شدند و مسیحیان را از بحث درباره آن برحذر داشتند: «آموزه تثلیت، ظریف و پیچیده است و مسیحیان معمولی باید آن را بدون اینکه بتوانند کاملاً توضیح دهند، بپذیرند» (Watt, 1983, p. 4).

در بیان تثلیت، کلیسای کاتولیک در اعتقنامه رسمی خود (کتگیزم) این چنین می‌گوید: تثلیت واحد است. ما به سه خدا اعتراف نمی‌کنیم، بلکه به خدای واحد در سه اقنوم معترفیم؛ یعنی تثلیثی که از نظر جوهر واحد است. پس اقامیم ثلاثه در یک الوهیت سهیم نیستند، بلکه هریک از آنها به‌طور کامل خدا هستند: پدر همان پسر و پسر همان پدر و پدر و پسر همان روح‌القدس هستند (Catechism of..., 1994, p. 60).

تا اینجا تثلیت را به توحید بازگردانند، اما در ادامه توحید را نیز به تثلیت بازمی‌گردانند: خدا یگانه است، اما تنها نیست. پدر، پسر و روح‌القدس، تنها نام‌هایی نیستند که بر کیفیت‌های وجود الهی دلالت کنند؛ زیرا آنها واقعاً متمایز از همدیگرند. نه پسر پدر است و نه پدر پسر و نه روح‌القدس، پدر یا پسر است (Ibid).

مسیحیان در ارتباط با تثلیت به چهار گزینه زیر به‌طور همزمان اعتقاد دارند:

- سه شخص (اقنوم) هستند که الوهیت دارند.
- نه به این معنا که هر کدام قسمتی از الوهیت را دارند، بلکه هر کدام به‌تنهایی به نحو کامل الوهیت دارند. الف) خدای پدر خدای کامل است؛ ب) خدای پسر خدای کامل است؛ ج) روح‌القدس خدای کامل است.
- هر شخص با دیگری متمایز دارد. این سه شخص از یکدیگر متمایز هستند و به واسطه ویژگی‌های شخصیتی از یکدیگر متمایز داده می‌شوند (اولیوت، ۲۰۰۷، ص ۵۴). این به این معناست که؛ الف) پدر، پسر نیست؛ (تمایز پدر از پسر)؛ ب) پدر، روح‌القدس نیست؛ (تمایز پدر از روح‌القدس)؛ ج) پسر، روح‌القدس نیست. (تمایز پسر از روح‌القدس)
- فقط یک خدای واحد حقیقی وجود دارد. برخی تصور می‌کنند که مسیحیان به سه خدا اعتقاد دارند، درحالی‌که این گونه نیست؛ مسیحیان یک خدا را می‌پرستند، ولی آن خدا سه شخص (شخص) دارد و آیات زیادی در کتاب مقدس، مبنی بر یگانگی خدا وجود دارد (اولیوت، ۲۰۰۷، ص ۱۶-۲۰).
- بین شخصیت‌های تثلیت تساوی وجود دارد. مسیحیان بر این باورند که در عین حال که پسر مولود جاودانی از پدر است، در عین حال از او کمتر نیست؛ روح‌القدس که از ازل از پدر و پسر صادر می‌شود، از آن دو کمتر نیست و در الوهیت با هم مساوی هستند (همان، ص ۷۵).

مستحکم و حقیقی به مسیح، از راه دیگری نمی‌توان درک کرد. اما این مطلب هنگامی درست است که یک باوری عقل‌ستیز در میان نباشد. از سوی دیگر عقل ما نتواند تبیین درستی از آن باور ارائه دهد. در این صورت، گفته می‌شود که عقل اصل آن آموزه را رد نمی‌کند و از آنجایی که متون دینی معتبر آن را تثبیت کرده‌اند، ما به آن ایمان می‌آوریم. مانند تدبیر بدن توسط روح که ما کیفیت آن را نمی‌توانیم تبیین کنیم، ولی از آنجاکه این مطلب عقل‌ستیز نیست و متون دینی معتبر نیز آن را بیان کرده‌اند، ما به آن ایمان داریم. اما آموزه تثلیث، هم عقل‌ستیز است و هم، چنان‌که بیان شد، متون دینی آن را تأیید نمی‌کنند.

چند اشکال عقلی به تثلیث مطرح می‌شود و عقل‌ستیز بودن آن ثابت می‌شود.

نخست اینکه، ممکن نیست که در آن واحد دو موجود غیر محدود وجود داشته باشد؛ چراکه هر کدام را که نامحدود بنامیم، به این معنی است که همه هستی از او پُر است. پس دیگر جایی برای موجود نامحدود، دیگر نمی‌ماند. اگر اقنوم اول تثلیث، خدای مطلق باشد و غیر محدود، پس دیگر اقنوم دوم نمی‌تواند اینچنین باشد. وجود دو خدای نامحدود از لحاظ عقلی محال است.

دوم اینکه، حاصل جمع سه عدد یک، برابر با سه است، ولی در تثلیث آمده است که حاصل جمع سه عدد یک، برابر با یک است! چگونه می‌توان امر یگانه‌ای را در همان حال که یکی است، سه تا دانست. یا در همان حال که سه تا است، یکی پنداشت؛ زیرا این کار مستلزم تناقض عقلی صریح خواهد بود.

نگرش قرآن به تثلیث

آنچه که در تثلیث میان اسلام و مسیحیت مشترک است و قرآن در مورد آن، اهل کتاب را دعوت به این امر مشترک می‌کند: «... تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...» (آل‌عمران: ۶۴). بندگی خدای پدر است، یعنی همان بندگی الله است. بر این اساس، قرآن در صدد نفی الوهیت دو رأس دیگر مثلث تثلیث است؛ یعنی حضرت عیسی علیه السلام و روح‌القدس. بنابراین، اگر قرآن در آیات مختلف، الوهیت دو شخصیت از تثلیث را رد کند، تثلیث را درهم شکسته و آن را رد کرده است. از لحاظ منطقی نیز این عمل کاملاً معقول است؛ زیرا معنی ندارد که هر سه رأس مثلث تثلیث ابطال شود؛ زیرا الوهیت خدای پدر مورد تردید نیست.

بر این اساس، قرآن به شیوه‌ای معقول در چند گام، ابتدا اصل فرزند داشتن خدا و خدا بودن غیرخدا را رد کرده، و سپس برخی اشخاص را نام برده، اعم از تثلیثی و غیرتثلیثی و فرزند خدا بودن و الوهیت آنان را رد کرده است. پس از آن، با ابطال خدا بودن دو شخصیت تثلیث، اصل تثلیث را نیز رد کرده است.

گام نخست اینکه، قرآن به صورت کلی و بدون ذکر نام شخص، فرزند داشتن خدا و الوهیت غیرخدا را رد کرده است. می‌فرماید:

«مَا كَانَ لِشِرِّ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (آل‌عمران: ۷۹ و ۸۰)؛

«وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انعام: ۱۰۰ و ۱۰۱)؛

«وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلِداً لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئاً إِذَا تَكَذَّ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدّاً أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلِداً وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلِداً» (مریم: ۸۸-۹۲)؛

«وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلِداً سُبْحَانَ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ» (انبیاء: ۲۶).

در گام دوم، قرآن با یادکرد نام اشخاصی نظیر عَزِيزِ نَبِی و حضرت عیسی علیه السلام و یا عناوینی مانند احبار و رهبان، الوهیت آنان را رد می‌کند می‌فرماید:

«إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل‌عمران: ۵۹)؛

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرَهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مَنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لَآ إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۰ و ۳۱)؛

«إِنَّ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلاً لِبَنِي إِسْرَائِيلَ» (زخرف: ۵۹) (هو در این آیه به «ابن مریم» در آیات پیشین اشاره دارد).

در گام سوم، قرآن بسیار هوشمندانه بدون ذکر نام اقاانیم تثلیث، متذکر تثلیث شده و در ادامه به ظرافت، خدا بودن دو شخصیت تثلیث را به شیوه‌ای عقلی رد می‌کند. آیات قرآن به گونه‌ای بحث را پیش می‌برند که در تاریخ مسیحیت هر نوع تثلیثی که مطرح شده است، اعم از اینکه امروزه اکثریت، طرفدار آن باشند و یا نباشند، به صورتی معقول رد می‌شوند و تمام فروض در این زمینه باطل می‌شوند.

قرآن در دو سوره متذکر تثلیث شده است، بدون اینکه از اقاانیم تثلیث نامی ببرد. یکی در سوره نساء، آیه ۱۷۱ و دیگری سوره مائده، آیه ۱۷۳ است که در هر دو مورد، پس از بیان اینکه نباید قایل به تثلیث شد، به صورت عقلی، الوهیت دو شخصیت را رد می‌کند. همان‌گونه که بیان شد، در تثلیث با ابطال دو

رأس از تثلیث، اصل تثلیث درهم می‌شکند. پس، اینکه قرآن پس از ذکر عنوان عام تثلیث، به ابطال عقلی الوهیت دو شخصیت می‌پردازد، کاملاً حرکتی هوشمندانه و معقول و منطقی است. بنابراین، این‌گونه نیست که قرآن از تثلیث مسیحی بی‌خبر باشد. همان‌گونه که مشهور است مسیحیان به قرآن ایراد گرفته‌اند که قرآن الوهیت. مریم علیها السلام را رد می‌کند، گویا خبر ندارد که تثلیث مسیحی، روح القدس است.

نخست به بررسی آیات سوره نساء می‌پردازیم: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَمَنْ يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيْهِ جَمِيعًا» (۱۷۱-۱۷۲).

در آیه نخست، قرآن به مسیحیان می‌فرماید: «... وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً...» یعنی قایل به تثلیث نباشید. در آیه دوم، قرآن الوهیت حضرت مسیح و فرشتگان مقرب را نقد کرده، می‌فرماید: حضرت مسیح و فرشتگان مقرب، نسبت به عبودیت و بندگی خدا، سرکشی و استکبار ندارند و خدا را با رغبت کامل عبادت می‌کنند. روشن است که اگر شخصی، عبودیت و خشوع داشته باشد، دیگر معنا ندارد که خدا باشد. بر این اساس، خدا بودن دو اقنوم تثلیث، یعنی حضرت عیسی علیه السلام و روح القدس، به صورت عقلی رد می‌شود. ممکن است گفته شود: تعبیر «روح القدس» با «الملائكة المقربون» سازگار نیست؛ به این معنی که مسیحیان، روح القدس را فرشته نمی‌دانند، بلکه خدا می‌دانند. در پاسخ باید گفت: همان‌گونه که حضرت عیسی علیه السلام به تعبیر مسیحیان انسانی بوده است که خدا شده است، یا خدایی بوده که بشر شده است، روح القدس نیز می‌تواند فرشته‌ای باشد که از دید مسیحیان، خدا شده است، یا خدایی بوده است که نقش واسطه و فرشته‌بودن را بازی می‌کند. با نگاهی به عهد قدیم نیز چنین برداشت می‌شود که روح القدس باید از سنخ فرشتگان باشد. در هر صورت، آنچه متبادر می‌شود، این است که حضرت عیسی علیه السلام جنبه بشری و روح القدس، جنبه فرشته‌بودن دارد. افزون بر این، باید گفت: سه اقنوم، طبق دیدگاه مسیحیان، سه شخصیت متمایز هستند؛ به این معنی که روح القدس، خدای پدر نیست و از طرفی نیز خدای پسر نیست. بر این اساس، به یقین می‌توان گفت: سنخ روح القدس، باید از سنخ فرشتگان باشد، این موضوع با آنچه مسیحیان بیان می‌کنند که روح القدس صادر از خدای پدر است، سازگار است؛ زیرا در اعتقادنامه‌ای که در شورای قسطنطنیه صادر شد، چنین تعبیری وجود دارد. بدیهی است که روح القدس از سنخ بشر، جن و سایر موجودات نیست، بلکه از سنخ فرشتگان است. بنابراین

قرآن، با واقع‌بینی مثال‌زدنی، با به‌کارگیری تعبیر فرشتگان مقرب، الوهیت روح القدس مسیحیان را زیر سؤال می‌برد. مسیحیان نیز نمی‌توانند عبودیت و سرسپردگی حضرت عیسی علیه السلام و روح القدس را انکار کنند؛ زیرا تعابیر کتاب مقدس آنان، این را تأیید می‌کند. با توجه به این آیات، تثلیث روح القدس، که اکثریت مسیحیان آن را پذیرفته‌اند، به روش عقلی ابطال می‌شود؛ به این معنی که در تثلیث، هر شخصیتی در نظر گرفته شود، غیر از خدای پدر، مطیع و فرمانبردار خدای پدر است که در مسیحیت، حضرت عیسی علیه السلام و روح القدس، دو شخصیت تثلیث هستند که در کنار خدای پدر، در نظر گرفته می‌شوند. از این دو شخصیت، حضرت عیسی علیه السلام در اذهان به صورت انسان تلقی می‌شود. همچنان‌که در تصاویر خود مسیحیان و تلقی آنان چنین ترسیم شده است. روح القدس نیز در اذهان به صورت فرشته تلقی می‌شود، کما اینکه در تصاویر خود مسیحیان و تلقی آنان چنین منعکس شده است. به هر حال، با وجود اطاعت و سرسپردگی این دو شخصیت به خدای پدر، الوهیت آن دو عقلاً زیر سؤال می‌رود.

اما قرآن در سوره مائده، در ابتدا و میان و پایان آن، متذکر دو شخصیت دیگر می‌شود و الوهیت آن دو را نیز رد می‌کند. در آیه ابتدایی این سوره، بدون ذکر تثلیث، الوهیت حضرت عیسی و مادرش را نقد می‌کند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده: ۱۷).

در این آیه، از آنجا که فرشته مقرب حضور ندارد و دو شخصیت مذکور، انسان هستند به نکتة عبادت و بندگی اشاره نمی‌شود، بلکه به فقر و احتیاج بشری اشاره می‌شود. آن‌اینکه مرگ و زندگی این دو شخصیت، به دست خدا است و مسیحیان نیز این را قبول دارند و در کتاب‌های مقدس آنان به ابعاد بشری آنان اشاره شده است.

در آیات میانی سوره مائده، قرآن به ذکر تثلیث می‌پردازد. پس از آن، الوهیت دو شخصیت را به صورت عقلی ابطال می‌کند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدْقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نَبِّئُكَ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ قُلْ أَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (۷۲-۷۳).

در سوره مائده آیه ۷۳، کافر بودن باورمندان به تثلیث را بیان می‌شود و در آیات ۷۵ و ۷۶ به بُعد فقری بشری حضرت عیسی علیه السلام و مادرش، که نیاز به غذا است و اینکه نمی‌توانند نفع و ضرری به دیگران برسانند، را مطرح کرده است. این امر منطقی است که شخصیتی که نیاز به غذا دارد، نمی‌تواند خدا باشد و این را نیز مسیحیان قبول دارند و در کتاب‌های مقدس آنان منعکس شده است که حضرت عیسی علیه السلام و مادرش غذا می‌خوردند.

در آیات پایانی سوره مائده، قرآن از قول حضرت عیسی علیه السلام به انکار الوهیت خودش و مادرش می‌پردازند. نکته قابل توجه اینکه به علم محدود حضرت عیسی علیه السلام در مقابل علم نامحدود خدا اشاره می‌شود و بُعد بشری و ضعف وی تذکر داده می‌شود و الوهیت وی رد می‌شود و به این طریق، الوهیت مادر وی نیز از طریق اعتراف حضرت عیسی علیه السلام انکار می‌شود: «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أُنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده: ۱۱۶).

جالب اینکه، مسیحیان این بُعد (علم محدود حضرت عیسی علیه السلام) را نیز قبول دارند و در کتاب‌های مقدس آنان، بیان شده است. به‌عنوان نمونه به این تعبیر انجیل متی توجه کنیم که درباره زمان قیامت است: «اما از آن روز و ساعت هیچ کس اطلاع ندارد، حتی ملائکه آسمان جز پدر من و بس» (متی ۲۴: ۳۶). این فقره، به‌روشنی بیان می‌کند که حضرت عیسی علیه السلام علم محدود دارد و این با خدا بودن وی ناسازگار است.

با توجه به آنچه گذشت، قرآن بسیار هوشمندانه و منطقی عمل کرده است. در باب نفی الوهیت انسان‌ها، بیان‌های عام و کلی دارد. در مورد نفی الوهیت، برخی اشخاص مانند عَزِيز و حضرت عیسی علیه السلام و احبار و رهبان بیان خاص دارد و در مورد تثلیث نیز حرکتی منطقی شروع کرده و به پایان برده است. نخست اینکه، نام اقاییم تثلیث را در هیچ‌جا ذکر نکرده است. دوم اینکه، تمام فروض تثلیث در عالم مسیحیت را مطرح کرده است. در مسیحیت غیر از تثلیث روح‌القدس و تثلیث مریمی، تثلیث دیگری وجود ندارد. بر این اساس، قرآن تمام فروض تثلیثی را مطرح کرده و به‌صورت منطقی رد کرده است. سوم اینکه، روش منطقی قرآن اینگونه است که در جایی که تثلیث روح‌القدس را مطرح می‌کند، به جنبه عبودیت توجه می‌کند؛ زیرا روح‌القدس از سنخ بشر نیست و فقر و نیاز بشری ندارد. ولی در جایی که تثلیث مریمی را مطرح می‌کند، به بُعد بشری توجه می‌کند. چهارم اینکه قرآن واقع‌بینانه بحث را پیش می‌برد و کاملاً از محتوای کتاب مقدس مسیحیان و باور آنان مطلع است، هر مطلبی که ذکر

می‌کند، در باور مسیحیان و در کتاب مقدس آنان وجود دارد. مانند عبودیت حضرت عیسی علیه السلام و فرشتگان مقرب و نیز ابعاد بشری حضرت عیسی علیه السلام و مادرش. نکته پایانی اینکه، هر دو جایی که نامی از تثلیث می‌برد و آن را زیر سؤال می‌برد، در آیات بعدی، الوهیت دو شخصیت را انکار می‌کند این موضوع به این معناست که قرآن تثلیث مریمی و روح‌القدس را در نظر دارد و به‌صورت منطقی با رد الوهیت دو شخصیت از تثلیث، تثلیث درهم می‌شکند؛ زیرا قرآن، الوهیت رأس مثلث یعنی خدای پدر (الله) را قبول دارد.

شواهد پرستش مریم در تاریخ مسیحیت

مسیحیان منکر این ادعای قرآن شده‌اند که حضرت مریم علیها السلام دارای الوهیت بوده است. سخن آنان این است که ما تنها سه شخص تثلیث، یعنی پدر، پسر و روح‌القدس، را دارای الوهیت می‌دانیم و برای هیچ کس بجز این سه، مقام الوهی قائل نیستیم. از آنجاکه مریم جزو اشخاص تثلیث نیست، پس ما او را خدا نمی‌دانیم و پرستش نمی‌کنیم.

برخی از مسیحیان با استناد به همین آیه، ادعا کرده‌اند که قرآن تثلیث مورد اعتقاد ایشان را انکار نکرده است، بلکه تثلیثی که قرآن مطرح می‌کند، متشکل از سه شخص «پدر، پسر و مریم» است که با تثلیث رایج در میان مسیحیان «پدر، پسر و روح‌القدس» متفاوت است و گاهی هم نتیجه گرفته‌اند که مسیحیان مورد خطاب قرآن، با مسیحیانی که امروز وجود دارند، متفاوت هستند (سلیمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸).

پاسخی که غالباً به این سخن مسیحیان داده می‌شود این است که این آیه می‌گوید: مسیحیان برای حضرت عیسی و حضرت مریم، الوهیت قائل شده‌اند؛ اما هرگز از آن بر نمی‌آید که این افراد، اشخاص تثلیث مسیحی هستند؛ زیرا قرآن در آیه دیگری مسیحیان را به جهت آنکه به دانشمندان و راهبان خود الوهیت نسبت داده‌اند، سرزنش می‌کند (توبه: ۳۱). منظور قرآن در این آیه، این نیست که مسیحیان، دانشمندان و راهبان را نیز از اشخاص تثلیث می‌دانند. (ر.ک: نیکدل، ۱۳۸۹؛ اسدی، ۱۳۸۹).

امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «اهل کتاب برای رهبران دینی خود نه روزه گرفتند و نه نماز خواندند، بلکه رهبران دینی حرام را حلال و حلال را حرام کردند و آنها نیز از این رهبران پیروی کردند» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۶). مفسران نیز الوهیت‌دادن به دانشمندان و راهبان را به همین معنا تفسیر کرده‌اند و گفته‌اند: مسیحیان بی‌هیچ قید و شرطی از آنان فرمان می‌بردند، حال آنکه جز خدای تعالی کسی سزاوار این تسلیم و اطاعت نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۲۶). با توجه به این بیان‌ها،

نتیجه گرفته می‌شود که قرآن درصدد بیان اقانیم تثلیث نبوده و درصدد است که الوهیت افراد را زیر سؤال ببرد.

اما همانگونه که گذشت، با تحلیل آیات قرآن، معلوم شد که قرآن با آگاهی کامل از آنچه در مسیحیت اتفاق افتاده است، سخن گفته و تثلیث را رد کرده است و به‌گونه‌ای مباحث را پیش برده است که تثلیث روح‌القدس و نیز تثلیث مریمی به شیوه‌ای معقول، رد شده است.

اما نکته دیگر اینکه در تاریخ مسیحیت، الوهیت مریم علیها السلام نیز مطرح بوده است. همین امر، کافی است تا بیان قرآن تثبیت شود؛ زیرا همان‌گونه که بیان شد، در مورد الوهیت خدای پدر (الله)، که مناقشه‌ای میان مسلمانان و مسیحیان وجود ندارد و از طرفی هیچ اختلافی نیز در مسیحیت در مورد الوهیت حضرت عیسی علیه السلام نیست، آنچه اختلافی است در اقوم سوم و رأس سوم مثلث تثلیث است. آنچه مشهور است و اکثریت آن را قبول دارند، این است که اقوم سوم، روح‌القدس است، ولی اگر اثبات شود که در تاریخ مسیحیت عده‌ای هرچند در اقلیت، قائل به الوهیت حضرت مریم علیها السلام بوده‌اند، فرض تثلیث مریمی اثبات می‌شود و قرآن کاملاً آگاهانه، تثلیث مریمی را نیز رد کرده است.

شواهد اثبات الوهیت مریم علیها السلام عبارتند از:

مناقشه نستوریوس (۳۸۱-۴۵۱م): یکی از بحث‌های نستوریوس با دیگر مسیحیان مسئله پرستش مریم بود. در آن زمان، یکی از عناوینی که برای مریم به کار برده می‌شد، عنوان «مادر خدا» بود. نستوریوس، با به کار بردن این عنوان مخالف بود. مخالفت او به این دلیل بود که می‌ترسید عبادت‌کنندگان مسیحی، حضرت مریم را خدا تلقی کنند و این بازگشت به شرک بود (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵). عنوان «مادر خدا»، علاوه بر مردم عادی میان دانشمندان و متکلمان مسیحی نیز طرفدارانی داشت و به همین دلیل به مخالفت با نستوریوس پرداختند. یکی از این افراد، سیریل نام داشت. او بر ضد نستوریوس لعنت‌نامه‌ای تنظیم کرد:

اگر کسی اعتراف نکند که امانوئل [امانوئل نامی عبری به معنای «خدا با ماست». در کتاب اشعیا ۷: ۱۴ آمدن وی پیشگویی شده است. و آن در انجیل متی، ۱: ۲۲ به ظهور مسیح تفسیر شده است [New Catholic ..., V5, p. 192, 2003] حقیقتاً خداست و بنابراین، اعتراف نکند که باکره مقدس مادر خداست و نیز اعتراف نکند که او [مریم] در جسم خود کلمه خدا را که جسم گردید، به دنیا آورد ملعون باد (لین، ۱۳۸۰، ص ۹۵).

در سال ۴۳۱ میلادی، در شهر افسس شورای تشکیل شد. در این شورا، آرای نستوریوس رد شد. این شورا در پایان کار خود بیانیه‌ای صادر کرد که در آن اعلام می‌کند: «... ما اعتراف می‌کنیم که باکره

مقدس "مادر خدا" است؛ زیرا کلمه خدا متجسم شد و انسان شد و از زمان لقاح خود، کلمه بدن را که از مریم مقدس گرفته بود، با خود متحد کرد» (لین، ۱۳۸۰، ص ۹۷).

نستوریوس، از دو جهت با مسیحیان مناقشه داشت: یکی، پرستش مریم که در میان عوام رایج شده بود. دیگر اینکه، یک انسان نمی‌تواند «مادر خدا» باشد؛ زیرا مادر و فرزند همیشه از یک ذات‌اند و اگر فرزند خدا باشد، مادر نیز خداست. اما نظر نستوریوس در شورای افسس رد و نظر سیریل تصویب شد و از اعتقادات مسیحیان شد. نستوریوس، در قرن پنجم میلادی می‌زیست که هنوز دو قرن به ظهور اسلام مانده بود. در واقع، این بحث‌ها و اعتقادنامه‌ها باورهای مسیحیان پیش از اسلام را درباره حضرت مریم نشان می‌دهد (ر.ک: هوشنگی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱-۲۲۴).

از دیگر شواهد اثبات اینکه مسیحیان قائل به الوهیت مریم علیها السلام بوده‌اند، کتابی است با عنوان *العذراء القدیسة؛ موسوعة مریمیة جامعه* که به قلم بزرگان مسیحی نوشته شده و مورد تأیید جامعه مسیحیت است و در لبنان در مطبعه دیر المخلص به چاپ رسیده است. در این کتاب تعبیری وجود دارد برای اثبات این مطلب که مسیحیان مریم را پرستش می‌کردند. ولی مقاله‌ای در آن وجود دارد که به‌صراحت بیان می‌کند که حضرت مریم پرستش می‌شده است. عنوان مقاله این است: «القدیس یوحنا الدمشقی المتعبد لمریم»؛ یعنی «یوحنا دمشقی پرستشگر مریم»؛ در ابتدای مقاله آمده است: پرستش مریم علیها السلام مشخصه دمشقی است و در جایی نیز بیان کرده است که «فمن من القدیسین لم یتعبد لمریم!» یعنی از قدیسان کیست که مریم علیها السلام را پرستش نکند! در پایان مقاله، بیان می‌کند که تمام شرقی‌ها مریم‌پرست بوده‌اند (جمعی از نویسندگان، ۱۹۵۴، ص ۲۴۱-۲۴۹).

میلر در کتاب خود می‌نویسد:

در قرن چهارم میلادی بسیاری از بت‌پرستان مسیحی شدند. این افراد بعضی رسوم و اعتقادات سابق خود را نیز با خود همراه آورده، مسیحیت خود را با آن رسوم و عقاید همراه ساختند. مثلاً به‌جای آنکه خدایانوی زمان بت‌پرستی خود را عبادت کنند، به عبادت مریم باکره پرداختند (میلر، ۱۹۸۱م، ص ۲۵۸).

ویلیام مونتگمری وات نیز مانند میلر، این فرقه را گمراه تلقی کرده، می‌گوید: شاید عقیده به شراکت مریم علیها السلام در اقانیم ثلاثه، از اعتقادات این فرقه باشد. وی مطرح می‌کند که تثلیثی مرکب از پدر، پسر و مادر وجود داشته است. این دیدگاه در برخی مجامع و از جمله در میان برخی مسیحیان جزیره العرب رواج داشت (مونتگمری وات، ۱۳۷۳، ص ۳۹).

در کتاب *سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ* آمده است که تا پیش از سال ۵۹۰ میلادی، احترام و پرستش مریم، مادر عیسی، متداول شده بود (کرنز، ۱۹۹۴، ص ۱۳۱).

جمع‌بندی

با توجه به آنچه گذشت، الوهیت مریم علیها السلام در مسیحیت سابقه داشته است. این مسئله غیرقابل انکار است. بر این اساس، شخصیت‌های الوهی که می‌توان در مسیحیت شمرد، عبارتند از: خدای پدر، پسر، روح‌القدس و حضرت مریم علیها السلام. در برخی نقل‌ها، یوسف نجار یعنی نامزد حضرت مریم علیها السلام نیز در تثلیث مطرح شده است که بسیار ضعیف و نادر است. احبار و رهبان نیز مطرح هستند که اولاً، عنوانی عام هستند و اسم شخص خاصی نیامده است. ثانیاً، الوهیت آنان از سنخ الوهیتی نیست که هم‌رتبه خدای پدر قرار گیرند و اینان در تثلیث مطرح نمی‌شوند. بنابراین، یا باید قائل به تربیع شویم؛ یعنی در مسیحیت در مقطعی از تاریخ، چهار خدا مطرح بوده است و یا اینکه می‌توان دو تثلیث مسیحی در نظر گرفت و آن اینکه خدای پدر و پسر در هر دو تثلیث یکسان باشند، ولی رأس سوم تثلیث در یکی، روح‌القدس و در دیگری مریم علیها السلام باشد. با توجه به تاریخ مسیحیت و آیات قرآن، در نظر گرفتن دو تثلیث در تاریخ مسیحیت، که هر کدام طرفدارانی داشته‌اند، معقول‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا تربیع در مسیحیت اگر هم مطرح شده باشد، دیری نپاییده و از بین رفته است و نشان و مشخصه مسیحیت، تثلیث آن شده است. بر این اساس، قرآن با آگاهی کامل از تاریخ مسیحیت، اقدام به رد تثلیث روح‌القدس و تثلیث مریمی کرده است. ممکن است گفته شود که طرفداران تثلیث مریمی در اقلیت هستند و به حساب نمی‌آیند. در پاسخ باید گفت: در هر صورت چنین تفکری وجود داشته است و قرآن برای رد منطقی و معقول آن اقدام کرده است. همچنان‌که در جهان اسلام و تشیع، اقلیتی قائل به الوهیت حضرت علی علیه السلام با عنوان «علی‌اللهی» هستند؛ آیا ائمه معصومین علیهم السلام و علمای اسلام، نباید به رد افکار آنان بپردازند و صرفاً به بهانه اقلیت بودن، از رد عقاید باطل آنان باید چشم‌پوشی کرد!

با توجه به آنچه مطرح شد، باید گفت: قرآن از آموزه‌های مسیحیت به‌طور کامل آگاه بوده و با روش منطقی و هوشمندانه به نقد تمام انواع تثلیث در مسیحیت پرداخته است. نمی‌توان با یک ادعا، که قرآن با مسیحیت آشنا نبوده، مسیحیت و تثلیث آن را تظہیر کرده و این آموزه خلاف عقل را، آموزه‌ای الهی قلمداد کرد.

پس از پذیرفته شدن عید عروج از سوی کلیسای روم در سال ۷۵۰ میلادی، به دنبال مراسم عید، پرستش مریم علیها السلام به‌عنوان مادر خدا در حوزه کلیسای روم، به‌ویژه در فرانسه، به تدریج رواج فوق‌العاده‌ای یافت. از قرن دوازدهم به بعد، پرستش مریم علیها السلام به دلیل اینکه وی حامل خدا بود، صورت مشخص گرفت. اما سابقه آن ظاهراً به کلیسای بیزانس می‌رسد که در قرن ششم میلادی، این اعتقاد را لازمه راست‌کیشی (ارتدوکسی) شمرد (الدر، ۱۳۲۶، ص ۵۱).

با بررسی تاریخ کلیسا، می‌توان گروه‌هایی را یافت که حضرت مریم را همچون خدای خالق می‌پرستیدند. برخی از نویسندگان مسیحی کاتولیک، در دوران معاصر گفته‌اند: «کسانی که مریم علیها السلام را فراموش نموده و از پرستش او غفلت می‌کنند، از لحاظ اخلاقی نجات آنها ممکن نمی‌شود» (همان، ص ۵۲). روشن است که این نویسنده، آشکارا قایل به پرستش حضرت مریم علیها السلام است.

تعبیر جان ناس درباره این مسئله، در کتاب خود این است که در کلیسای غرب، مریم علیها السلام را به دلیل اینکه مادری است عذرا و دارای احساسات و عواطف مادری نسبت به فرزند خود، احترام می‌گذارند. درحالی‌که در کلیسای شرق، مریم علیها السلام را مانند خدای متعال پرستش می‌کنند و او را موجودی فوق بشر می‌دانند که در رحم او، بُعد انسانی و الوهیت در پیکر عیسی علیه السلام امتزاج یافت (ناس، ۱۳۸۲، ص ۶۴۹-۶۵۰). کاکس می‌گوید: با وجود اختلاف‌های عقیدتی بسیار درباره مریم علیها السلام، وی دارای چهره‌ای بسیار محبوب و محترم در میان بیشتر مسیحیان است. وی یک شخصیت محوری برای پرستش عمومی است. پس از «دعای خداوند»، که عیسی علیه السلام به شاگردانش تعلیم داد، دعای «سلام بر تو باد ای مریم»، احتمالاً بیش از هر دعای دیگری در جهان مسیحیت خوانده می‌شود (کاکس، ۱۳۷۸، ص ۶۸-۶۹).

بسیاری از نویسندگان بر این باورند که به هنگام عشای ربانی، همان‌طوری که ما از جسم مسیح سهیم و برخوردار می‌شویم، از جسم مریم نیز برخوردار می‌شویم (الدر، ۱۳۲۶، ص ۵۲). از این عبارت، چنین برداشت می‌شود که کاتولیک‌ها آن حضرت را چون فرزندش، خدا می‌دانند.

تونلی لین نیز در کتاب *تاریخ تفکر مسیحی* می‌نویسد: شهر آینسیدلن (Einsiedeln) سال ۱۵۰۶ میلادی به پرستش مریم علیها السلام شهرت داشت (لین، ۱۳۸۰، ص ۲۷۷).

ویل دورانت نیز همانند تونلی لین بیان می‌کند که مسئله پرستش حضرت مریم، اختصاص به قرون نخستین مسیحیت نداشته است. چنان‌که در تاریخ آمده است؛ حتی تا قرن شانزدهم میلادی نیز برخی از شهرهای اروپایی به پرستش مریم باکره مشهور بوده‌اند (دورانت، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۵۴۷؛ ج ۱۰، ص ۳۷۴؛ ج ۵، ص ۱۸۹).

اسدی، علی، ۱۳۸۹، «خدای سه گانه؛ سیر پیدایش و تحول عقیده تثلیث و نگرش انتقادی قرآن کریم به آن»، معرفت ادیان، ش ۴، ص ۳۵ - ۵۶.

آگریدی، جوان، ۱۳۸۴، مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، طه.

اولیوت، استوارت، ۲۰۰۷م، یگانگی در تثلیث، بی‌جا، نور جهان.

برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامية.

اف ئی، پیترز، ۱۳۸۴، یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز ادیان و مذاهب.

جمعی از نویسندگان، ۱۹۵۴، العذراء القديسة؛ موسوعة مريمية جامعة، لبنان، مطبعة دير المخلص.

الدر، جان، ۱۳۲۶، تاریخ اصلاحات کلیسا، ترجمه نور جهان، تهران، نور جهان.

دورانت، ویل؛ ۱۳۷۸، تاریخ تمدن، ترجمه ابوطالب صارمی و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی.

سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۵ درآمدي بر الاهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت، قم، طه.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جامعة المدرسين.

کاکس، هاروی، ۱۳۷۸، مسیحیت، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مرکز ادیان و مذاهب.

کرنز، ارل، ۱۹۹۴م، سرگذشت مسیحیت در طول تاریخ: بخش اول از آغاز تا ۱۵۱۷، ترجمه آرمان رشدی، شورای

کلیساهای جماعت ربانی، آموزشگاه کتاب مقدس.

لین، تونی، ۱۳۸۰، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسوریان، تهران، فرزانه.

مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۸۴، درنامه الاهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز ادیان و مذاهب.

_____، ۱۳۸۵، درآمدي بر الاهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، تهران، کتاب روشن.

مونتگمری وات، ویلیام، ۱۳۷۳، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، دفتر نشر

فرهنگ اسلامی.

میشل، توماس، ۱۳۷۷، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز ادیان و مذاهب.

میلر، و.م.، ۱۹۸۱م، تاریخ کلیسای قدیم در امپراطوری روم و ایران، ترجمه علی نخستین، تهران، حیات ابدی.

ناس، جان بایر، ۱۳۸۲، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی.

نیک‌دل، محمدجواد، ۱۳۸۹، «الوهیت حضرت مریم؛ باوری مسیحی یا تهمتی تاریخی؟»، معرفت ادیان، ش ۴، ص ۳۴-۵.

وان وورست، رابرت ای.، ۱۳۸۴، مسیحیت از لابلای متون، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

هوشنگی، لیلا، ۱۳۸۹، نسطوریان، تهران، بصیرت.

Catechism of the Catholic church, 1994, Ireland: Veritas.

Watt, Montgomery, 1983, *Islam and Christianity Today*, London, Routledge and Kegan Paul.

New Catholic encyclopedia, 2nd ed., 2003, Detroit, Catholic University of America:

Thomson/Gale; Washington, D.C.

جاودانگی و وجود حیات پس از مرگ از مباحثی است که همواره بشر علاقه‌مند به دانستن پیرامون آن است. از آنجاکه تجربه را راهی برای رسیدن به فهم آن نیست، بشر با استعانت از میل جاودانگی، که در فطرت او به ودیعه نهاده شده، به دنبال راهی برای اثبات این میل است. اما در این میان، جز آنان که به علم ماوراء بشر و علوم الهی چنگ زدند، دیگران را راهی برای درک آن نیست. کارل رانر، فیلسوف و الهیدان کاتولیک، با بیان «روح در جهان» که ریشه در انسان‌شناسی استعلایی روح داشت، سعی نمود تا با اسلاف خود، کسانی نظیر توماس آکوئیناس، ارتباط برقرار نموده، و با اصلاح آموزه‌های آنان به سان پلی ارتباطی با طریقه‌های گوناگون الهیاتی معاصر نظیر الهیات لیبرال، الهیات زیست محیطی، الهیات ترمیم و نظایر آن نیز مرتبط گردد (Peter C. , 2005, p. 190).

از سوی دیگر، یورگن مولتمان، فیلسوف و الهیدان مذهب پروتستان نیز با ابزار الهیات امید، سعی بر آن داشت تا بین تفکرات افلاطون مبنی بر جاودانگی روح از یک‌سو، و نظریه امید ارنست بلاش (Ernst Bloch) از سوی دیگر، ارتباطی یافته، نظریه خود را بر این دو استوار نماید. او از یک‌سو، با الهام از تفکرات مارکس بر این باور است که باید به سوی از بین بردن اختلاف طبقات انسانی قیام نموده و مدافع لیبرال بود و از سوی دیگر، بدون توسل به آموزه‌های کتاب مقدس نمی‌توان به سرمنزل مقصود رسید، کماینکه مارکس نرسید. این مقاله بر آن است تا به بررسی و تحقیق پیرامون نظریات این دو فیلسوف الهیدان معاصر و نظرات آنان را حول محور جاودانگی روح و حیات پس از مرگ رصد نماید. گرچه این دو متفکر، هر دو خود را متعهد به الهیات امید می‌دانند، اما متعلق به دو سنت مختلف مسیحی، یعنی کلیسای کاتولیک و کلیسای پروتستان می‌باشند. از این‌رو، تفاوت‌های چشمگیری حتی در چگونگی تبیین حیات پس از مرگ و وجود بهشت و دوزخ در افکار آنان به چشم می‌خورد. از سوی دیگر، هر دو متفکر به دنبال راه‌گزینی از مسائل چالش‌برانگیز سنت خویش بوده، از پاسخ دادن به سؤالات چالش‌برانگیز طفره رفته و یا آن را رمزآلود و نمادین می‌کنند. به عبارت دیگر، آنان به دنبال دستاویزی هستند تا از سویی، خود را پایبند کتاب مقدس و آموزه‌های سنت معرفی و از سوی دیگر، با عقلانی و زیبا جلوه‌دادن مسیحیت، انسان‌ها را به سمت عشق به خدا متمایل نمایند. اما آنچه از دیدگاه آنان مغفول مانده، این است که آنچه دین الهی را زیبا و ماندگار می‌کند، دلایل عقلانی بر پایه دلایل وحیانی است، نه صرفاً دلایلی که بشر بر اساس هوا و هوس‌های انسانی خویش برای دین می‌تراشد. بدین منظور، نخست نظرات دو الهیدان مسیحی را به تصویر کشیده، نقدهای وارده از جانب همکیشان آنان را بررسی و در خلال این گفت‌وگوها، نقاط ضعف اصولی و بنیادین این دو فیلسوف، روشن خواهد شد.

الهیات امید: یک الهیات، دو سنت، دو رویکرد؛

بررسی جاودانگی روح و حیات پس از مرگ از دیدگاه کارل رانر و یورگن مولتمان

زهره عبدخدائی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه علامه طباطبائی

zohreh.a@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۱۱

چکیده

کارل رانر، فیلسوف و الهیدان کاتولیک، با بیان روح در جهان، که ریشه در انسان‌شناسی استعلایی روح دارد، بحث جاودانگی روح پس از مرگ را مطرح می‌کند. وی با نقد دیدگاه افلاطون، قائل به بقای ارواح پس از مرگ در همین دنیا بوده و جهان را به سان پیکری برای ارواح دانسته، معتقد است: برزخ ارواح و پاک‌سازی آنها در همین دنیا صورت می‌گیرد. دیگر فیلسوف و الهیدان پروتستان، یورگن مولتمان، با ابزار الهیات امید، نظریه جاودانگی روح افلاطون را تکامل بخشیده و فرجام دنیا را امید به رستگاری همه انسان‌ها می‌داند. او گرچه امکان منطقی وجود جهنم را منکر نمی‌شود، اما خواست خدا بر سوزاندن و بقای در عذاب بندگان را منافی عشق خدا به بندگان می‌داند. این مقاله، درصدد است تا با بررسی و تحلیل نظرات این دو فیلسوف با دو رویکرد متفاوت، اما با یک الهیات و همچنین با تأمل در انتقاداتی که از سوی هم‌کیشان آنان وارد گردیده، ریشه اظهارات اخیر کلیسا مبنی بر نمادین بودن بهشت و جهنم را دریابد.

کلیدواژه‌ها: جاودانگی روح، حیات پس از مرگ، کارل رانر، یورگن مولتمان.

کارل رانر

پس از شورای واتیکان دوم، علی‌رغم تمایل شدید کلیسای کاتولیک به مباحث اعتقادی نظیر وحی، معصومیت پاپ، علاقه چندانی به بحث پیرامون معادشناسی دیده نمی‌شد. مهم‌ترین اثر دوره متأخر را شاید بتوان اثر کارل رانر تحت عنوان **الهیات مرگ** (On the Theology of Death) دانست. رانر، الهیدان مشهور آلمانی، سعی داشت تا موضوع مرگ را به کمک آموزه‌های کلیسای کاتولیک در ساختار الهیاتی خود توضیح دهد. او روش «انسان‌شناسی استعلائی» را مطرح نمود؛ ارتباط انسان با جهان را به نحوی قوی به تصویر کشید که این ارتباط حتی تا پس از مرگ نیز ادامه داشت. رانر، با توسل به فلسفه توماس آکوئینی، بر این باور بود که روح پس از مرگ، به نحو استعلائی ارتباط خویش را با بدنی که در دنیا با او بوده و در رستاخیز نیز به او می‌پیوندد، حفظ می‌کند (Hick, 1976, p. 228). علاوه بر این، وی تأکید می‌کند که ارتباط روح با عالم، بیش از ارتباط روح با بدن خویش است. ارتباط روح با جهان، ارتباطی «همه در جهان» (Pan-cosmic) است. اساس این تفکر، بر اصل جزمی کلیسای کاتولیک بنا نهاده شده است. بر این اساس، اخلاق و معنویت هر فرد در این دنیا بر کل نظام عالم تأثیر می‌گذارد. از این‌رو، او ایده «همه در جهانی روح» را مطرح می‌کند. هدف وی تأکید بر این نکته است که جهان به همان اندازه که حیث مادی خارجی دارد، از حیث معنوی درونی نیز بهره‌مند است. به عبارت دیگر، چگونگی و وضعیت معنوی درونی جهان، متأثر از ارواحی است که به این جهان وارد می‌شوند (Hick, 1976, p. 228).

روش انسان‌شناسی استعلائی رانر

پیش از پرداختن به توضیح پیرامون ایده «همه در جهان»، شناخت روش و پیش‌فرض‌های رانر لازم به نظر می‌رسد. تکامل دیدگاه رانر در باب فرجام‌شناسی را می‌توان به‌طور کلی در سه مرحله دانست: نخست، او تحت تأثیر تفکرات اسلاف خویش قرار گرفته و در فرجام‌شناسی به‌طور عمده بر سرنوشت ابدی هر فرد، به‌تنهایی تکیه می‌کند. روشی که او در این زمینه ارائه می‌کند، روش «انسان‌شناسی استعلائی» نامیده می‌شود، بدین معنا که هر فرد انسان به‌عنوان «روح در جهان»، یا روحی متجسد و یا ماده روحانی فهمیده می‌شود. این روح، طی دو مرحله تعالی به سمت حقیقت مطلق سیر می‌کند، بدین ترتیب، نخست روح متجسد با حرکت به سمت الحاق به دیگران به تعالی می‌رسد؛ یعنی خود را با دیگران می‌بیند و می‌داند؛ انسان از تعلقات به خود مادی خویشتن رها گشته، و بدین‌سان تعالی می‌یابد. به عبارت دیگر، تعالی ماده به سمت روح و در نهایت، پیوستن به روح جهانی است. دوم، تعالی

روح در جهان بوده و سوق او به سمت «وجود مطلق» است. درباره چگونگی سوق روح به سمت روح مطلق، به صراحت چیزی از او نقل نشده، اما از فحوای کلام، بخصوص در گام بعدی تعالی روح، برمی‌آید که با تشبه فرد به اعمال خدا گونه، انسان قادر است در این مسیر گام بردارد.

مرحله دوم در فرجام‌شناسی رانر، «اکزیستانسیالیسم (وجود) فردی» (Personal Existentialism) نام دارد. بدین معنا که در این مرحله دیگر انسان تنها «روح در جهان» نیست، بلکه او خود را از دنیای ماده آزاد گردانده، و به دیگران عشق می‌ورزد؛ چراکه در بند دنیای مادی نیست. در این مرحله، انسان به درجه بالاتری نائل می‌گردد. انسان علاوه بر آنکه از خود مادی خویشتن رها گشته و به روح جهانی پیوسته، با عشق‌ورزی خدا به انسان‌ها نیز متحد می‌گردد و به هم‌نوع خود نیز عشق می‌ورزد.

مرحله سوم فرجام‌شناسی رانر، برگرفته از توصیه‌های شورای واتیکان دوم است. او انسان را به‌عنوان عنصری که ناگزیر از ارتباط‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است، می‌بیند. از این‌رو، آثار رانر در این دوره، بیشتر به سمت تعامل با دنیای سکولار و ایدئولوژی مارکسیست پیش رفته و رابطه مسیحیت با امانیسم و لیبرالیسم را به تصویر می‌کشد (Peter C, 2005, p. 175-177). در این زمینه، او مبحث الهیات امید در باب نجات و رستگاری را طرح نموده، از طریق آن آخرین گام خود را در انسان‌شناسی استعلائی برمی‌دارد. بدین‌سان که رستگاری همه انسان‌ها در گرو امید به اتحاد با روح جهانی که روح خدایی است، می‌باشد (Ibid, p. 178).

موضع هرمنوتیکی رانر در فرجام‌شناسی

رانر درصدد است تا خوانشی مجدد از کتاب مقدس ارائه دهد؛ بدین‌سان در خوانش جدید، با تقلیل دین و شریعت، نگرشی مطلوب انسان عصر جدید حاصل می‌گردد. وی معتقد است که تفسیر هرمنوتیکی درستی از بندهای کتاب مقدس در رابطه با فرجام‌شناسی صورت نگرفته است. اصول کلی هرمنوتیکی رانر در امر فرجام‌شناسی را می‌توان بدین صورت خلاصه نمود: نخست آنکه، واژه eschata به‌معنای وقایع آینده است که در یک سلسله‌مراتب زمانی، به‌وقوع می‌پیوندند. از این‌رو، او نظریه‌های اساطیری از جمله مکاشفات یوحنا و بسیاری وقایع دیگر در کتاب مقدس درباره امور آخرالزمان را رد می‌کند. دوم آنکه، خداوند عالم مطلق است؛ بدین معنا که علم او شامل وقایع آینده هم می‌شود. علاوه بر این، او قادر است وقایع آینده را به‌صورت الهام یا مکاشفه بر بندگان خویش مکشوف کند. پس، بشر می‌تواند به این امور علم پیدا کند. سوم آنکه، امور مربوط به آخرت از اموری مخفی به‌شمار می‌آیند، اما اگر خداوند با علم مطلق خویش بر بندگان خدا آشکار نماید، در رستگاری آنان

بسیار مهم است. آخر آنکه، آخرت چیزی جز آخر این حال نیست؛ بدین معنا که در واقع حال است که آخرت را می‌سازد (Ibid, p. 178).

افزون بر این، مهم‌ترین تنبیهات رانر را می‌توان حول امور ذیل دانست: نخست آنکه، استدلال‌های ارائه‌شده توسط کتاب مقدس بر امکان وجود بهشت و جهنم در آخر دنیا، یکسان نیست؛ بدین‌سان می‌توان گفت: وجود بهشت واجب و وجود جهنم ممکن است و تفسیر هرمنوتیکی درستی از کتاب مقدس در این زمینه صورت نگرفته است. دوم آنکه، فرجام دنیا نه تنها شامل تک‌تک افراد می‌شود، بلکه جهان به‌عنوان یک کل را دربر می‌گیرد. به بیان رساتر، جهان به سان یک کل متشکل از اجزاء به هم مرتبط است. انسان نیز از این کل جدا نیست. پس فرجام علاوه بر آنکه برای تک‌تک اعضای جهان معنا دارد، برای کل به هم پیوسته نیز معنا می‌یابد. دیگر آنکه، خداوند عالم مطلق، علم خویش درباره فرجام امور را برای انسان‌ها از طریق عیسی مسیح مکشوف نموده است. خداوند نحوه و چگونگی رستائیز انسان‌ها را در رستائیز عیسی به انسان‌ها نمایانده، فرجام جهان را در امید به رستگاری توسط مسیح به تصویر کشیده است (Ibid, p. 175).

اثبات وجود روح

سراغاز تفکر رانر از نقد به یکی از اصول جزمی کاتولیک مسیحی سرچشمه می‌گیرد. بر این اساس، مرگ به معنای جداشدن روح از بدن است. او بر تفکر نوافلاطونی که بر اساس آن جدایی روح از بدن، به معنای جدایی روح از جهان است؛ بدین معنا که پس از مرگ روح نمی‌تواند به هیچ‌وجه در ارتباط با این دنیا بوده و باید به‌ناچار به سرایی دیگر برود، شدیداً اعتراض می‌کند (Hick, 1976, p. 228). نظریه رانر درباره مرگ از دیدگاه او، درباره طبیعت انسان و آزادی او نشأت گرفته است (Sheehan, 2005, p. 28) از منظر رانر، بشر از یک روح و ماده ساخته شده است. از یک‌سو، او از ماده ساخته شده و خود را از طریق ماده می‌شناسد. اما از سوی دیگر، انسان روح نیز هست. بدن فیزیولوژیکی انسان بیانگر ارتباط حقیقی روح اوست که در عالم ماده وارد گردیده است (Murphy, 1988, p. 3-5). انسان متشکل از روح و ماده، در ارتباط متقابل با سایر انسان‌ها و با دنیای ماده آنان نیز می‌باشد. انسان نیازمند تأثیر بر دیگران و تأثر از دیگران است. اما این ارتباط و تأثیرگذاری متقابل، محدود به این بدن مادی دنیوی است. به بیان رانر انسان «روح در بند» است که این روح در بند ماده، قادر به دیدن ماوراء ماده و زندگی بدون این ماده نیست (Sheehan, 2005, p. 30-31). اما با وجود این، وجود ادراکات و شناخت‌های بشری در مورد خود، در مورد دیگران و در مورد همه عالم، انسان را به سمت شناخت بیش از پیش خویش

سوق می‌دهد؛ یعنی او بداند او تنها وجود مادی نبوده، بلکه دارای روح است. جزء اصلی انسان، که او را به سمت بی‌نهایتی درک‌ناشدنی رهنمون می‌کند. از این جهت است که شوقی وصف‌ناپذیر برای رسیدن به آینده‌ای مطلق، به همراه حیات ابدی، در او پدید می‌آید (Murphy, 1988, p. 6-7). این شوق رسیدن به بی‌نهایت، مستلزم رهایی و آزادی از ماده بوده که تنها با مرگ به اوج خود می‌رسد.

به عبارت دیگر، روح در این دنیا و در زندگی دنیوی، تنها و منحصرأ با بدن انسانی که قطعه‌ای از این دنیاست، در ارتباط است. اما پس از مرگ، روح از محدودیت مادی بدن رها گشته و قادر می‌شود تا به جهان، به سان یک کل بپیوندد. با مرگ بدن، روح به صورت «روح همه در جهان» آشکار می‌گردد. یعنی در زندگی دنیوی، بدن امر مادی کاملاً مستقل نبوده و اجزای آن در ارتباط مداوم با نظام طبیعت‌اند. مواد داخلی بدن ما، بخش‌هایی از طبیعت به‌شمار می‌آیند و در تعامل متقابل با کل نظام طبیعی می‌باشند. اجزای بدن انسان از طبیعت تأثیر پذیرفته و آن را متأثر می‌کنند. بر این اساس، از آنجا که بدن با روح متحد و مرتبط است، پس به ناچار روح نیز باید با جهان و طبیعتی که بدن بخشی از آن است، در ارتباط باشد. این ارتباط به معنای یکی شدن با آن کل بوده و دربردارنده جامعیتی است که سازنده عالم مادی است (Rahner, 1961, p. 18).

حاصل این‌که، روح به هنگام اتصال به بدن با دنیای مادی در ارتباط است. این ارتباط روح را قادر می‌سازد تا با جهان مادی نیز ارتباط برقرار کند. این ارتباط همیشه از طریق پل ارتباطی بدن با جهان مادی فیزیکی منعقد می‌شود. اما به هنگام مرگ، یکباره این پل فرو می‌ریزد. از این رو، تعامل منحصر به فرد روح با جزیی از اجزای این دنیای مادی که بدن شخص بوده، از هم گسیخته می‌شود، در عین حال، گرچه ارتباط روح با بدن مادی، که جزیی از دنیای مادی بود قطع می‌شود، اما در عوض تعامل و ارتباط آن با کل دنیا، به سان یک قلمرو مادی به‌عنوان یک کل، برقرار می‌گردد و این همان ارتباط «همه در جهان» روح است. ارتباط روح به سان ارتباطی «همه در جهان» بدین معناست که به هنگام مرگ، روح گشوده می‌شود. روشن است که در هنگام زندگی دنیوی، یک روح به یک بدن خاص تعلق داشت و امکان چنین گشودگی و اتحاد با عالم وجود نداشت.

گرچه رانر نیز مانند بسیاری از فلاسفه، قائل به دوگانگی نفس و بدن بوده و نفس را موجودی مجرد و در بند بدن مادی می‌داند که با مرگ این امر مجرد به رهایی می‌رسد، اما این امر جای تأمل دارد که سیلان روح در طبیعت مادی، به چه سان است؟ آیا مجدداً در بند طبیعت و جهان گرفتار می‌آید؟ در این صورت، مجدداً نقص بعد از کمال محسوب می‌شود؟ چرا باید ارتباط روح با جهان،

کمالی برای روح محسوب گردد؟ حال آنکه براساس استدلال اول، به نظر می‌رسد از نظر رانر رهایی نفس از جهان مادی و پیوستن به عالم غیرمادی، کمال برای نفس باشد.

روح انسان، روح حیاتی برتر

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا رانر برای حیوانات و نباتات نیز قائل به روح است؟ دیگر آنکه، منظور از یکی شدن روح با جهان آیا فقط شامل اتحاد روح حیاتی و قوه ناطقه انسان با جهان است و یا اینکه روح نباتی و روح حیوانی نیز به جهان می‌پیوندند؟

گرچه در کلام وی، به صراحت چیزی درباره خصوصیات روح نباتی و حیوانی دیده نمی‌شود، اما وی تصریح می‌کند که نقش قوه حیاتی در موجودات مادون انسان، تنها نقش حیات‌بخش است؛ بدین معنا که با مرگ حیوان و گیاه، حیات او متوقف می‌گردد (Rahner, 1961, p. 20-23). اما قوه حیاتی محصور شده در بدن انسان، نقش حیات‌بخشی به انسان در نقطه‌ای خاص از زمان و مکان را دارا بوده و پس از پایان زندگی و با مرگ او، این قوه رها گشته، و به سان ترکیبی از جهان باقی می‌ماند؛ چراکه قوه حیات‌بخش انسان، در مقایسه با حیوان و نبات، کامل‌تر بوده و از این رو، پس از مرگ به تمام جهان ملحق می‌گردد. در این صورت، بدون واسطه بدن دنیوی، به صورت «همه در جهان» آشکار می‌شود. در واقع، تمام جهان مادی به سان بدنی برای این روح می‌باشد، دقیقاً همان‌گونه که بدنش برای او بوده است (Ibid, p. 21).

شاید تحلیل او مبنی بر متکامل بودن روح انسان بر حیوانات، تبیینی نادرست باشد، اما دلایل او مبنی بر گشوده بودن روح و پیوستن به جهان، قابل نقد است. حتی تحلیل فراروانشناسانه او و مقایسه با روح مسیح نیز جای سؤال دارد.

تحلیل فراروانشناسانه

از دیدگاه رانر، بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، مرگ عیسی سبب رهایی‌بخشی جهان گردید. مرگ عیسی، به گونه مرگ بشری صورت پذیرفت، اما روح خدایی در او بوده و روح او به جهانی حقیقی و اساساً یکپارچه پیوست (Ibid, p. 64). از این رو، روح خدایی مسیح، که در زمانی در بند جسم مادی عیسی بود، اکنون آزاد گشته و به جهان بسان یک کل ملحق گردید. بدین سان، می‌توان تأثیر و تغییری که در جهان ایجاد نمود و سبب رهایی‌بخشی جهان گردید، را مشاهده کرد. با توجه به این استعاره و با در نظر گرفتن «روح به سان کل در جهان»، رانر بر این باور است که انسان تا آن هنگام که در این جهان

است، در بند و محصور است. به محض رهایی از این بند، خود واقعی او، که حاکی از نحوه تعاملات دنیوی اوست، در قالب روحش ظاهر گردیده و در جهان باقی می‌ماند. علاوه بر این، تنها راه توجیه رستاخیز مردگان نیز با توجه به رستاخیز عیسی مسیح قابل توجیه است (Ibid, p. 64-65). گرچه بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، مرگ عیسی فدیه‌ای بود برای گناه آدم و روح او، که روح خدایی بود و به صورت روح‌القدس در میان مؤمنان جریان یافت، اما این آموزه بیانگر این نیست که ارواح بشری نیز در عالم طبیعت در سیلان باشند.

طبیعت انسان و آزادی

روح، جزء اصلی انسان است که او را به سمت بی‌نهایتی درک‌ناشدنی رهنمون می‌کند. از این رو، انسان دارای شوقی وصف‌ناپذیر برای رسیدن به آینده‌ای مطلق، به همراه حیات ابدی می‌باشد (Murphy, 1988, p. 6-7). این شوق رسیدن به بی‌نهایت، مستلزم رهایی و آزادی است. از دیدگاه رانر، تعریف آزادی به معنای اختیار در انجام یا ترک فعل نیست. «آزادی به معنای قابلیت است که به یک نفر داده می‌شود تا برای یک بار و برای همیشه به سمتی حرکت نماید که در آن آزادی ابدی از بند هر موضوعی مهیاست» (Rahner, 1969, p. 183). آزادی در نظریه انسان‌شناسی استعلایی رانر، به معنای ارتباط با واقعیت است؛ بدین سان که انسان معنای پدیده مرگ را در عین آنکه تصور از پایان هستی خود دارد، از طریق تعلق به بی‌نهایت درک می‌کند. تنها در مرگ این آزادی قابل درک است. در مرگ است که انسان به معنای یک کل با تمام اعمالش در مقابل خدا حاضر می‌شود، تنها با مرگ است که به کمال ماندگار و متعالی می‌رسد (Ibid, p. 185).

کمال ماندگار و متعالی

آنچه برای رانر حائز اهمیت است، ارتباط بین مدینه فاضله دنیوی و کمال ماندگار بشر در حکومت الهی است. از این رو، او با دو رویکرد فلسفی و الهیاتی درصدد تبیین دیدگاه خود برمی‌آید. او برای تبیین فلسفی این موضوع، از مفهوم «روح در جهان» استفاده نموده و برای تبیین الهیاتی از مفهوم وحی و مکاشفه الهی کمک می‌گیرد. از منظر فلسفی، رانر بر این باور است که غایت ماده در این است تا به روح پیوسته و به وسیله روح جهت‌دار گردد و غایت روح نیز در این است تا به وسیله ماده تجسم یابد. از این رو، کمال بقا و کمال تعالی این دو در یکدیگر است. برای انسان کمال بقا و کمال تعالی عین هم بوده و این دو کمال، در پرتوی یکدیگر کمال حقیقی را می‌سازند. اما از منظر الهیاتی، تنها هدیه خداوند

و یا به تعبیری، رحمت لایتناهی او به بشر عطا شده است. این رحمت، از طریق «وحی و مکاشفه کلی» و «وحی و مکاشفه به‌طور خاص» بر انسان عطا شده است. منظور از «وحی و مکاشفه کلی»، چیزی است که در درون انسان و در طبیعت به‌طور کلی، در جهت شناخت خدا و افزایش معنویت انسان به ودیعه نهاده شده است و مراد از «وحی و مکاشفه خاص»، آن دسته از الهامات و معجزاتی است که به‌طور خاص، به برخی بندگان مانند پیامبران وحی می‌گردد. از این رو، کمال و تعالی بشر در این زندگی دنیوی نیز مهیا می‌باشد. از دید او، کمال تعالی بشر در عطای خداوندی و وظیفه‌ای است که به انسان سپرده شده است؛ بدین معنا که زمین را برای دریافت عطیه نهایی الهی، که همان حکومت خداوندی است، آماده نماید (Peter C, 2005, p. 183-187).

برزخ

بر اساس نظریه رانر، برزخ ارواح انسان‌ها در همین دنیاست؛ بدین معنا که ارواح انسان‌ها با پیوستن به «روح جهان»، فرصت تکامل را نیز دارند. ارواح انسان‌های شرور، به دلیل اینکه با طبیعت سازگار نبوده‌اند، اکنون که به یک کل ملحق گشته‌اند نیز قادر به سازگاری نیستند. از این رو، معذبند. از سوی دیگر، ارواح انسان‌های نیک از این جهت که همواره در تعاملی زیبا با طبیعت بوده‌اند، اکنون فرصتی برای آنها مهیاست تا از آن در راستای ارتقای خویش بهره‌مند گردند. نکته حائز اهمیت این است که، بر اساس این نظر، انسان‌های زنده در دنیا تحت آزار ارواح شرور قرار نمی‌گیرند، بلکه ارواح شرور هستند که در این دنیا نیز در عذاب و رنج‌اند (Rahner, 1961, p. 24). گرچه برزخ رانر با منظومه فکری او سازوار به نظر می‌رسد، اما برخی مفاهیم آن مبهم و دور از ذهن است. برای نمونه، چگونه ارواح انسان‌های شرور قادر به سازواری با عالم نیستند؟

رستاخیز

«فرجام»، به معنای خروج از حال و حرکت به سمت آینده است. فرجام‌شناسی، نگرشی به چگونگی آخرت است بدان سان که باید باشد. این امر مبتنی بر نگرشی صحیح به حال می‌باشد (Mark Fisher, 1986, p. 431). از این رو، توجه به رستاخیز عدالت و روز قیامت در نظریه رانر حائز اهمیت است؛ چراکه فرجام انسان سبب نابودی آزادی او نمی‌گردد (Ibid, p. 447). رانر در مقابل فلاسفه دوران روشنگری، که قائل به رستگاری روح به تنهایی بودند، معتقد است که آخرت شامل هم روح و هم بدن هر دو با هم می‌شود. جاودانی به تنهایی کافی نبوده، و علاوه بر جاودانی روح، جاودانی بدن به سان یک کل نیز لازم است.

رستگاری روح، تنها بخشی از رستگاری نهایی می‌باشد. گرچه او قائل به نظریه دو فرجام نیست، اما گویی در واقع دو نوع فرجام را به تصویر می‌کشد: نخست، فرجام شخصی که برای تک‌تک اشخاص قابل تصور است و دیگری، فرجام همه انسان‌ها به سان یک کل (Ibid, p. 450-458). از منظر او، کسانی که در این دنیا در یگانگی روحشان با جهان به‌عنوان یک کل رها شده و به تکامل رسیده‌اند، در روز رستاخیز با بدنی ممدوح و ستوده ظاهر می‌شوند. جسمانیتهی که به آنها عطا می‌شود، حقیقی بوده و با آنان باقی می‌ماند و مانع ارتباطشان با سایر چیزها نمی‌گردد. بدین سان، به نظر می‌رسد، این بدن ممدوح نتیجه و حاصل اعمال اخلاقی خود افراد و رابطه ملائمت‌آمیز او با طبیعت باشد (Rahner, 1961, p. 25-26). اما نظریه فرجام همه انسان‌ها، به سان یک کل از نگرش دینی او ناشی می‌شود؛ بدین سان که زندگی ابدی در واقع همان خواست و اراده خداست که در آن همه انسان‌ها در خوبی با یکدیگر به مشارکت پردازند.

وجود بهشت به سان یک حقیقت و وجود جهنم به سان یک امکان

رانر همواره به تفاسیر ارائه‌شده از مکاشفات یوحنا و وجود آتش فروزان و تعداد اندک رستگاران انتقاد داشته و این‌گونه تفاسیر را مخالف پیام کتاب مقدس می‌داند. تفسیر هرمنوتیکی رانر از آموزه‌های کتاب مقدس، این است که نباید امکان وجود بهشت و جهنم را معادل هم و به سان فراهم نمودن دو امکان برای انتخاب آزادانه انسان در نظر گرفت. در مقابل با توجه به هدف رهایی‌بخش مسیح و فراهم آوردن حکومت الهی، وجود بهشت به‌عنوان یک حقیقت واقعی است. اما با وجود این مطلب، به واسطه شرایط بشری و برای تحذیر انسان‌ها، هر دو امکان، یعنی هم بهشت و هم جهنم در کنار هم آمده است. بهشت در نگاه رانر، گرچه بیانگر رسیدن به سعادت و در پناه لطف، رحمت و عشق الهی قرار گرفتن است، اما نحوه و چگونگی آن همچنان رازآلود است. در مقابل، در مقام توضیح جهنم، رانر تأکید می‌کند که ویژگی‌های آخرالزمان بر همگان پوشیده است؛ موضعی که کتاب مقدس درباره عقوبت گنهکاران ارائه می‌دهد، نیز از باب گفتمانی تهدیدآمیز است. کتاب مقدس یک حقیقتی واقعی را به تصویر کشیده و قضاوت در مورد بندگان و جایگاه آنان را به خدا واگذار نموده است. حاصل آنکه، نمی‌توان یقین کرد که برخی انسان‌ها در جهنم باشند، اما براساس آموزه‌های کلیسای کاتولیک، برخی انسان‌ها مانند قدیسان قطعاً در بهشت هستند. رانر همچنین درباره خلود در جهنم معتقد است: این امر نمی‌تواند مجازاتی اضافی برای انتقام‌گیری خدا از بندگان باشد، بلکه شاید امکان وجود آن نیز نتیجه

لجاجت در برابر فرمان خدا باشد. هر چند او به طور قطعی به این پرسش پاسخ نداده و تأکید می‌کند که نمی‌توان رستگاری ابدی و عذاب ابدی را موازی با یکدیگر تصور نمود. وی بر آموزه‌های مسیحی تأکید می‌کند که هدف خدا از فرستادن مسیح بر این بوده است که جهان و انسان، به سان یک کل در پیش خداوند حاضر شوند و هدف خداوند رهایی و نجات همه بندگان است. از این رو، اصل جزمی کلیسا مبتنی بر خلود در جهنم بندگان، با آموزه و پیام مسیح یعنی نجات و رستگاری همه بندگان مغایر است. در اینجا این سؤال مطرح است که چگونه اصل رستگاری همه انسان‌ها، با اصل عدالت خداوند سازگار می‌شود؟ رانر اشاره می‌کند که تنها راه امید است؛ چراکه از منظر او، ایمان تنها بیانگر اراده خداوند مبنی بر سعادت همگان است. به عبارت دیگر، ایمان تنها بیانگر رحمت عامه است و قادر نیست که بیان کند که آیا این رحمت عمومی، سبب رهایی‌بخشی نیز هست یا خیر؟ در این صورت، تنها راه اطمینان به نجات، امید داشتن به رحمت خداست. از این رو، نتیجه حاصله این دیدگاه قائل شدن به پلورالیسم نجات و امید نجات همه بندگان است. گویا رانر در صدد است به هر نحو ممکن، دین و آموزه‌های شریعت را تقلیل داده تا آن را مطلوب ذهن بشر معاصر قرار دهد. از این رو، بهشت که وعده‌گاه پاداش است را امری مسلم فرض کرده، ولی جنبه تحذیری دین را نادیده گرفته و آن را به دور از رحمت خدا می‌داند.

حاصل کلام

مرگ از دیدگاه کارل رانر را می‌توان به صورت زیر خلاصه نمود:

۱. از منظر هستی‌شناختی: بشر از اتحاد بدن جسمانی و روح تشکیل یافته است. تعریف انسان میسر نمی‌شود، مگر با ارتباط با خویشتن، با دیگران و با جهان. از این رو، تمام جهان در ارتباط با روح انسان است. این طرز نگرش، بیانگر وحدت بنیادین در هستی‌شناسی است.
۲. از منظر متافیزیکی: بشر به واسطه حیات مادی و جسمانی خویش، به ناچار خود را در همین زندگی دنیا تصور می‌کند. پایان حیات دنیوی، برای او مرگ است. از سوی دیگر، شوقی مداوم به ابدیت و حرکتی استعلایی در او وجود دارد که موجب شده مرگ را پایان همه چیز نداند. از این رو، از بعد ماورای طبیعی نیز به خویشتن خویشتن بنگرد.
۳. از منظر روان‌شناختی: مفهوم زندگی در منشور مرگ قابل تبیین است. در ذات و فطرت انسان، شوق و تمایل به کمال نهاده شده است. او گرایش به ابدیت دارد، اما نه ابدیتی مادی. زندگی چیزی جز حرکت بین شروع و پایان نیست. درحالی که مفهوم ابدیت، یعنی رسیدن به «کمال حقیقت، تمامیت

و جامعیت». از نظر رانر، زندگی باید در خلال روند مرگ تفسیر گردد؛ وقتی پدیده مرگ اتفاق می‌افتد، حرکت به سوی کمال تکمیل می‌گردد. این بعد در زندگی مادی او نیز تأثیرگذار است. ۴. از منظر الهیاتی: گرچه مرگ حقیقتی است که گریزی از آن نیست، اما پدیده‌ای است که در عین ظهور در خفا است و در بین تناقض‌نماها قرار گرفته است. اتحاد دو بعد به ظاهر متضاد انسان، یعنی اتحاد روح و جسم، که با مرگ از هم می‌گسلد. حاصل این گسستن نیز رستگاری یا شقاوت را برای انسان به همراه دارد. اما در عین خفا، بیانگر حقیقتی است و آن عطیه‌ای است که از جانب خداوند به انسان‌ها سپرده شده و این عطیه انسان‌ها را به سوی کمال تعالی سوق می‌دهد و آن رسیدن به حکومت الهی است (Juszli, 2008, p. 27-30).

نقد و بررسی

گرچه نظریه استعلایی رانر مورد توجه بسیاری از الهیدان‌ها قرار گرفته و آن را پلی برای ارتباط و گفت‌وگو بین تفکرات مختلف مسیحی می‌دانند، اما نقدهای زیادی نیز بر آن وارد شده است که بیشتر آنان حکایت از مبهم بودن و ناملموس بودن این نظریه دارند. این نوشتار مختصر، تنها به نقد کلیسای انجیلی از نظریه رانر و چالش‌های جان هیک با این دیدگاه می‌پردازد.

گرچه رانر مدعی است که نظریه خویش را بر مبنای آموزه‌های کتاب مقدس بنا نهاده و بر آنسلم خرده می‌گیرد که آموزه او درباره رستاخیز برگرفته از کتاب مقدس نیست، با وجود این، کلیساهای انجیلی که خود را مدافع و پیرو سرسخت کتاب مقدس می‌دانند نیز بر رانر انتقاد می‌کنند. مهم‌ترین نقد آنان مبنی بر این است که هیچ جای کتاب مقدس، تصریح به بقای ارواح در همین جهان نشده است. به علاوه، گرچه کتاب مقدس تأکید دارد کسانی که در زندگی دنیوی پیرو عیسی بودند، پس از مرگ نیز از یاران او هستند، اما تأکیدی مبنی بر اینکه همراهی در همین زمین صورت می‌پذیرد، دیده نمی‌شود. در مقابل، سخن از مکانی پاک‌تر، بهتر و شادتر از این دنیا است (Rev 21, John 14, p. 2). به عبارت دیگر، سخن در این است که مسیحیان متعلق به این دنیا نیستند، بلکه آنان جماعت بهشت بوده و مسافران این دنیا هستند (Phil. 3, p. 20; Heb, 11, p. 13-16 & 13-14). نکته دیگر آنکه، او برای اثبات نظریه خویش از مقایسه تأثیرگذاری روح مسیح بر جهان با روح سایر انسان‌ها بر عالم بهره می‌گیرد. حال آنکه از دیدگاه کلیسای انجیلی، این مقایسه قیاسی بی‌مورد است؛ چراکه نقش مسیح با سایرین متفاوت بوده، روح او نیز حیات‌بخش مؤمنان است. در نهایت، گرچه رانر تأکید بر فلسفه

استعلایی زمان و آزادی روح می‌کند، اما تعریفی که ارائه می‌دهد، بسیار مختصر و مناقشه‌برانگیز است و چگونگی رابطه استعلائی زمان و روح را مبهم شرح می‌دهد (Williams, 2012, p. 24).

از جمله مهم‌ترین منتقدان نظریه رانر، جان هیک است. نقد جان هیک بر دیدگاه رانر را می‌توان به اختصار این‌گونه بیان کرد: نخستین نقد بر بقای روح ترک‌شده از بدن در همین دنیاست؛ بدین معنا که روح در همین دنیا باقی مانده و به عالم یا عوالم دیگر نمی‌رود. پس به ناچار در بند همین دنیاست و فضای دیگری بجز همین فضای مادی دنیوی ندارد. در اینجا این چالش پیش می‌آید که این ارواح با دنیای مادی، چگونه در تعامل هستند. به بیان هیک، در نظر آورید که هزاران روح بدون تعلق به بدن در بین ما قرار دارند و بر دنیای مادی ما تأثیر می‌گذارند، پس چگونه است که ما از تأثیر آنها غافلیم؟ (Hick, 1976, p. 234-236). البته هیک خود پاسخ داده و می‌گوید: براساس آموزه‌های مسیحی، ارواح پس از جدا شدن از بدن، دیگر دخالتی بر امور این دنیا نمی‌توانند داشته باشند. پس، اگر قادر به دخالت در امور دنیوی نیستند، این سؤال مجدداً طرح می‌شود که تأثیر متقابل روح با جهان، آن‌گونه که رانر می‌گوید، چگونه است؟ آیا ارتباطی بین روح‌های در جهان و اتفاقات زمینی وجود دارد، یا خیر؟ و اگر وجود دارد، چگونگی تأثیر و تأثرات به چه صورت است؟ از منظر هیک، رانر به‌صراحت به این قبیل پرسش‌ها پاسخ نداده و نظریه او در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است (Hick, 1976, p. 235).

۲. یورگن مولتمان

در نیمه دهه ۱۹۶۰ یورگن مولتمان، فیلسوف پروتستان آلمانی الاصل و استاد دانشگاه توپیزن آمریکا، نوای امید و آزادی بشریت را در پرتو الهیات امید باز نواخت. مبنای تفکرات او، براساس یکی از آموزه‌های مهم مسیحیت مربوط به وقایع آخرالزمان و بازگشت مسیح می‌باشد. بر مبنای این طرز فکر، در آخر دنیا، حکومت عدالت بر زمین حاکم گشته، مسیح به زمین باز خواهد گشت. مردگان زنده گردیده و همه چیز در پرتو حکومتی عادلانه خلقی از نو می‌یابند؛ چراکه خداوند، خداوند امید بوده و حکومت صالحان را به انسان‌ها وعده داده است. در واقع، آخرت آخر امور نبوده، بلکه آغازی برای همه چیز است. مولتمان معتقد است: این نحو نگرش مسیحیایی سبب می‌گردد که انقلابی درونی و پیش برنده در پیروان مسیح صورت پذیرد. در تعارض میان جهان حقیقی، که سرشار از رنج و درد و نامالایمات است، وعده بشارت الهی و امید به جهانی بهتر، سبب تقویت ایمان مؤمنان می‌گردد. این وعده، شور و انگیزه برای حرکت به سوی امور ممکن و تحمل و صبر در برابر نامالایمات را ایجاد

می‌کند. از منظر وی، امید از ایمان جدایی‌ناپذیر است؛ چراکه بر اساس ایمان، ما معتقدیم که خداوند وجود دارد و براساس امید منتظریم که وعده‌های او محقق گردد. بر مبنای ایمان، ما معتقدیم که زندگی جاودانه به ما عطا خواهد شد. ایمان اساس آن چیزی است که امید در آن سکنی می‌گزیند؛ امید ایمان را تقویت می‌کند. اما بر اساس الهیات امید، امید باید در جان و عمل مؤمنان نفوذ کند؛ چراکه اگر این امید، تنها به طرز تفکر بسنده شده و در زندگی عملی انسان‌ها نفوذ نکند، تغییر اساسی در زندگی انسان رخ نخواهد داد. در این نگرش مفاهیم الهیاتی، حقیقتی ثابتی را تداعی نخواهند کرد، بلکه از طریق امید به مشارکت مؤمنان در آینده‌ای بهتر بسط خواهند یافت (Moltmann, 1993, p. 15-20).

علاوه بر این، پیش‌زمینه تفکرات مولتمان را نظرات فیلسوف مارکسیست، ارنست بلاش (Ernst Bloch) تشکیل می‌داد. از دیدگاه بلاش، دلیل اصلی شکست مارکس این بود که او نتوانست فرجام دنیا و حکومت الهی را توجیه نماید. مولتمان، با الهام از نظرات بلاش، اصل اساسی مسیحیت را استوارشده بر مبنای مفهوم «امید» می‌داند؛ امیدی که گرچه حاکی از فرجامی امیدبخش برای مسیحیان است؛ اما ریشه‌های آن به حال بازمی‌گردد. به‌عبارت دیگر، شاید بتوان الهیات امید مولتمان را تلفیقی از دیدگاه‌های مارکسیست و همچنین آموزه‌های کتاب مقدس دانست. از منظر الهیات امید، خلقت و فرجام، دو عنصر مرتبط به یکدیگر هستند (Moltmann, 1998, p. 35). خلقت امری مدام بوده و به سمت کمال پیش می‌رود. کمال این خلقت هم‌خوان با این دیدگاه می‌باشد که خلق کنونی به خلق جدیدی تبدیل می‌گردد. علاوه بر این، بر اساس مکاشفات یوحنا نیز به دست می‌آید که گناهکاران در آخر دنیا پاک می‌گردند و خود نیز در این امر پاک‌سازی به سمت خلق جدید مشارکت دارند.

افلاطون: روح جاودان

مولتمان برای اثبات نظریه خویش، در آغاز مسئله جاودانگی روح از دیدگاه افلاطون را بیان نموده، سپس نظرات افلاطون را با نظریه «پوسته وجود» (Kernel of Existence) بلاش مقایسه می‌کند. مولتمان دو دلیل برای استفاده از نظرات بلاش بیان می‌کند. نخست آنکه، نظرات بلاش بیشتر مادی‌گرایانه و قابل فهم است و مانند افلاطون نظری محض و انتزاعی نیست. دوم آنکه، بلاش راه را به سمت ایده نهایی مولتمان، یعنی نظریه «امید رستگاری مسیح در روح»، هموار می‌کند. در قرائت مولتمان از افلاطون، اولاً افلاطون قائل به دوگانگی روح و بدن بوده و روح پس از جدا شدن از بدن فناپذیر، به‌گونه‌ای جاودانه به زندگی خود ادامه می‌دهد. علاوه بر این، روح انسان پیش از به دنیا آمدن او و

همچنین پس از مرگ او، موجود بوده و خواهد بود؛ چراکه روح نه به دنیا آمدنی و نه مردنی است؛ روح جاودانه است (Moltmann, 1998, p. 6-7).

از این رو، مولتمان از این دیدگاه استفاده نموده و معتقد است:

ظاهراً روح همان بُعد وجودی بشر است که به سمت آنچه معبود اوست، بازمی‌گردد. ... هر قدر روح باشعور آماده جدایی از بدن و حرکت به سوی اله باشد، این روح بیشتر نسبت به وجود خودش آگاه است، ولو آنکه هنوز در قالب بدن باشد (Ibid, p. 7).

از این رو، روح برای رسیدن به تعالی و جاودانگی، باید تمامی آنچه فناپذیر بوده و او را به سمت نابودی و مرگ پیش می‌برد، ترک نماید. او باید خالص و بدون تغییر باقی بماند. بدین گونه، هر کس خلوص روح خود را دریابد و وجود خود را از بدن فناپذیر جدا نماید. در آن صورت، او خود را جاودانه و ایمن از مرگ یافته است. از این رو، بن هوفر می‌گوید: «مرگ بهترین دوست روح است» و «بزرگ‌ترین جشن روح روزی است که به سمت این آزادی سفر می‌کند» (Moltmann, 2004, p. 104).

در نتیجه، آنان که قلب‌های خود را از تعلقات فناپذیر زمینی رها می‌کنند، آزادمنشانه مرگ را پذیرفته و به لحاظ معنوی آماده مرگ بدن هستند.

ارنست بلاش: روح به سان هسته وجود

بلاش، فیلسوف مارکسیست آلمانی، مرگ را بزرگ‌ترین چالش «الهیات امید» می‌داند. از این رو، برای حل این مشکل، نظریه «هسته وجود» را طرح می‌کند. از دیدگاه او، انسان دارای پوسته و هسته‌ای است که مرگ پوسته فعلی وجود انسان را می‌شکند. اما نمی‌تواند به هسته وجودی او دست یابد؛ هسته‌ای که هنوز قابلیت وجود را پیدا نکرده است (Moltmann, 1998, p. 9). از نظر او، این «هسته وجودی»، عنصر اساسی انسان است که با او متولد شده و در او باقی می‌ماند. ولی نمی‌تواند به صورت واقعیتی خارجی تصور شود. به هنگام مرگ، «هسته وجود» توسط محفظه‌ای محافظت می‌شود. در آخر امر، که داخل و خارج، پوسته و هسته برهم منطبق‌اند، این هسته نیز ظهور واقعی خویش را می‌یابد. این همان حیات جاودانه و بدون مرگ است (Ibid, p. 10). از دیدگاه او، تنها راه رسیدن به یگانگی پوسته و هسته، امید داشتن به روزی است که فرجام دنیا بوده و در آن روز پوسته و هسته به یگانگی می‌رسند. حاصل آنکه، مولتمان معتقد است: بلاش و افلاطون دو نظریه متفاوت در مورد دوران گذرای دنیا ارائه می‌دهند. از دیدگاه بلاش، جوهره مرگ، داشتن «امید» برای رسیدن به ماورای مرگ است. آگاهی نسبت به دوران گذرای دنیا، آن گونه که افلاطون معتقد است، در اجبار برای ترک دوست داشتنی‌ها ظاهر نمی‌شود، بلکه

در امید برای جایگزین شدن خوبی‌ها، به جای نقص‌ها به مرحله ظهور می‌رسد. علاوه بر این، از منظر بلاش، «هسته وجود» در فضایی که حاکی از آن است «که هنوز موعد زندگی نرسیده» محصور شده است، نه به دلیل اینکه به مرتبه‌ای بالاتر یعنی مرتبه‌ای الهی راه پیدا کند، آن گونه که افلاطون معتقد است. هسته وجود از آنجایی که هنوز بالذاته است، به عینیت رسیدن آن به آینده موکول شده است.

مبحث روح در مسیحیت از منظر مولتمان

مولتمان نظریه افلاطون و بلاش را نقد کرده و درک خود از روح را متفاوت از بلاش و افلاطون توصیف می‌کند. در مقایسه با افلاطون، او معتقد است: بشر علاقه‌مند به زندگی و زنده بودن است. به تعبیر او «انسان عاشق زندگی است». وقتی انسان صحبت از روح می‌کند، منظور او بُعد غیرقابل دسترس درونی نیست. در مقابل، او از زندگی پر احساس و با شور نشاط سخن می‌گوید. زندگی او پر از فداکاری و عشق است (Ibid, p. 12). به عبارت دیگر، زندگی بشر با تمامی خصوصیات و ابعاد بشری، از جمله علاقه‌مندی او به زندگی تعریف می‌شود. این تعریف در مورد روح او نیز صادق است. از این رو، مشکل و چالش بشر بر سر مسئله دوگانگی «جاودانگی روح» با توجه به فناپذیری جسم، آن گونه که افلاطون می‌گوید و یا «هسته وجود» و پوسته فناپذیر، آن گونه که بلاش معتقد است، نیست. بلکه مشکل و سؤال اصلی این است که «آیا پس از این زندگی عاشقانه و پر احساس و در عین حال فناپذیر، حیات جاودانه‌ای وجود دارد یا خیر؟» (Ibid, p. 12). مولتمان می‌گوید: از دیدگاه الهیات مسیحیت، روح جوهره و یا بخشی غیرقابل دسترس، آن گونه که افلاطون بیان می‌دارد، نیست. همچنین روح هسته وجود معبود، آن گونه که بلاش تفسیر می‌کند، نیست، بلکه روح ارتباط انسان کاملاً فناپذیر با خداوند جاودانه است. برای تکمیل این نظر، او چندین گام پیشنهاد می‌کند.

وی در نخستین گام به کتاب مقدس استناد کرده، می‌گوید: «کتاب عهد قدیم و عهد جدید، هر دو جاودانگی روح را به روح الهی نسبت می‌دهند؛ روحی که به بشر و هر آنچه زندگی زمینی دارد، حیات می‌بخشد. لغت عبری «روح» و لغت یونانی «پنوما» نیز دلالت بر این مطلب دارند. براساس کتاب مقدس، روح الهی که بخشنده حیات به موجودات است، در واقع ارتباطی است بین خدا با آنچه موهبت حیات در او ظاهر می‌شود (Moltmann, 2004, p. 106). بنابراین، روح الهی قدرت خالقانه خداوند است. وقتی خداوند این روح را به سمت مخلوق ارسال می‌کند، موجودات حیات پیدا نموده و وقتی روح را از آنان می‌گیرد، موجودات می‌میرند (کتاب ایوب ۴: ۳۳؛ کتاب زبور ۱۰۴: ۱).

در گام دوم، مولتمان به دنبال پاسخ به این سؤال است که ارتباط بین بشر و خداوند چگونه ارتباطی است؟ خداوندی که خالق و حافظ همه چیز است، چگونه ممکن است بشر را به بهترین نحو بیافریند، اما برای او، خواهان نابودی و هلاکت باشد؟ خداوندی که بشر را خلق نمود تا تصویر کمال او در زمین باشد. او بشر را به جایگاهی رسانید که آینه خود بر روی زمین گردد. از این رو، هیچ‌گاه رابطه خویش با انسان را نابود نخواهد کرد. تا آن زمان که خداوند این ارتباط را ادامه می‌دهد، بشر همچنان به‌عنوان تصویری از کمال الهی باقی خواهد ماند. از دیدگاه مولتمان «آنچه از این ارتباط ویژه عاشقانه خداوند با بشر ظهور و بروز می‌کند، "حیات" یا "روح" نامیده می‌شود» (Ibid).

در گام سوم، مولتمان با یکسان دانستن انسان با روح او توأم است. در نگاه مولتمان، آنچه ما از آن به روح تعبیر می‌کنیم و در زبان عبری نیز به همین عنوان «روح» به کار رفته به‌معنای «حیات» است. قدرت زندگی است که تمام وجود انسان اعم از جسم و فکر و روح، از تولد تا مرگ، را حیات می‌بخشد. هر آنچه ما به نام یک شخص بشر می‌شناسیم، متعلق به این قدرت، یعنی روح است. از این رو، آن‌گونه که در کتاب مقدس آمده، ما نام به نام و به شخصه، به نام خداوند نامیده شده‌ایم، پس تمامی زندگی ما در این ارتباط با خدا جاودانه خواهد شد (کتاب پیامبران، ۴۳:۱).

در گام چهارم، مولتمان به شرح چگونگی این ارتباط با خداوند به نحوی که برای ما قابل درک باشد، می‌پردازد. وی در ارتباط با خدا، مبحث «جاودانگی ایزکتیو یا عینی» را مطرح می‌کند. براساس این نظریه، ارتباط خدا و بشر ارتباطی دو سویه است؛ نه تنها خداوند بر موجودات اعم از بشر اثر گذاشته و آنها را خلق می‌کند، بلکه موجودات نیز بر خداوند تأثیر می‌گذارند. البته این تأثیرگذاری مادی نیست؛ خدا به بشر عشق می‌ورزد و عشق‌ورزی او بر بشر تأثیر گذارده و او نیز رستگار می‌شود. انسان کفران نعمت خدا کرده، و سبب دوری از رحمت خدا می‌گردد. بشر خدا را تجربه کرده و خدا نیز بشر را تجربه می‌کند؛ تجربه‌ای که خدا با بشر داشت، برای همیشه جاودانه باقی می‌ماند. اینچنین است که بشر در لوح خدا جاودانه می‌ماند. به‌عبارت دیگر «جاودانگی عینی» در لایزال الهی بدین صورت است: «لوح الهی، براساس آنچه زبور می‌گوید، نوار ویدیویی از زندگی ما نیست که در بهشت گرفته شده و دائمی در لایزال باشد، بلکه یادآوری عاشقانه در جهت اصلاح است» (Moltmann, 1998, p. 16). او در این‌باره بیشتر توضیح نمی‌دهد، اما شاید بتوان از فحوای کلام او برداشت کرد که رابطه خدا و انسان بدین‌گونه نیست که در ازل چیزی برای او تقدیر شده و نواری از این مقدرات گرفته شده و بشر مجبور باشد در زندگی خویش آن را دقیقاً اجرا کند، بلکه رابطه خدا و بشر در عین رابطه‌ای مختارانه و عاشقانه در جهت اصلاح انسان نیز صورت می‌پذیرد تا در نهایت انسان به رستگاری دست یابد.

پنجمین گام در ارتباط بشر با خدا، نتیجه زندگی انسان و موهبتی است که به او عطا شده، این موهبت تحت عنوان «گفت‌وگوی جاودانه» فهمیده می‌شود. بسیاری از متفکران کاتولیک و پروتستان بر این باورند که زن و مرد در ارتباط با خدا هستند، اگرچه به آنچه خدا می‌گوید، گوش فرا ندهند. حتی مرگ هم نمی‌تواند این ارتباط را تغییر دهد. بر این اساس، اگر بشر به خدا گوش فرا دهد، در این صورت تمام زندگی او به پاسخی زنده تبدیل می‌شود. از آنجاکه ارتباط خدا با بشر با مرگ انسان محدود نمی‌شود، مرگ راه عبور و وسیله نقلیه‌ای برای ارتباط بیشتر با خدا خواهد بود. «صحبت کردن، خواندن و در نهایت، رستگاری که حاصل ارتباط ما با خداست، برای ما دائمی و جاودانه باقی می‌ماند» (Moltmann, 2004, p. 108).

ششمین و آخرین مرحله جاودانگی، از طریق ایمان و اعتقاد به عیسی مسیح است. انسان، علاوه بر آنکه دارای جاودانگی عینی بوده از طریق آن با خداوند ارتباط برقرار می‌کند، او دارای جاودانگی ذهنی یا جاودانگی درونی (Subjective immortality) نیز می‌باشد؛ بدین معنی که رستگاری و جاودانگی انسان در گروی اعتقاد به مسیح بوده و از طریق اوست که بشر به جاودانگی می‌رسد (Moltmann, 2004, p. 108). گرچه مولتمان این گام را، گام نهایی حرکت خویش به سوی جاودانگی بیان می‌دارد، اما این ایده با دیدگاه کثرت‌گرایی در تعارض بوده و در نهایت، به این نتیجه می‌رسد که در گرو رحمت عامه الهی، همه بندگان به رستگاری نائل خواهند شد و رحمت خاصه پروردگار، تنها شامل مسیحیان می‌گردد. فرجام‌شناسی، معادل آنچه در مکاشفات یوحنا به‌معنای پایان همه چیز آمده برای مولتمان ناخوشایند است؛ چراکه در این پایان آغازی است. فرجام این دنیا، آغاز حکومت الهی است و هدف الهی در چهار مورد محقق می‌شود؛ فرجام شخصی هر فرد (زندگی ابدی هر فرد)، فرجام تاریخ (فرارسیدن حکومت الهی)، فرجام جهان (تغییر زمین و آسمان و فراهم‌شدن آسمان و زمینی جدید) و در نهایت، فرجام الهی (فراگیری لطف و رحمت الهی بر همگان) (Moltmann, 1996, p. 43). در نهایت آنکه، او راز و رمز این دنیا را بسیار ساده می‌داند: «هر آن کس که بدون ترس محض باشد، جرأت زندگی ندارد و زندگی را هرگز نشناخته است. اما هر آن کس خود را به‌وسیله فضیلت عشق بالا برد، به حقیقت زندگی کرده حتی اگر مرگ او فرارسد» (Moltmann, 1998, p. 20).

برزخ

اساس ایده برزخ از دیدگاه مولتمان، نه تنها ریشه در کتاب مقدس ندارد، بلکه از آموزه‌های سنت مسیحی نیز استنباط نشده است. ریشه این طرز فکر، به اعمال کلیسایی در راستای دعا برای آمرزش گناهان

بازمی‌گردد؛ چراکه هدف کلیسا ترویج انگیزه دعا برای مردگان، صدقه دادن، توبه و ابراز ندامت و در نهایت، اعطای پول و صدقه به کلیسا به معنای کفاره جهت آمرزش گناهان بوده است. کلیسا با ترویج این تفکر که مردگان در جایی به نام برزخ اسیر هستند و با صدقات و دعای ما برای آمرزش آنها از عذاب آنها کم شده و از بند گناهان آزاد می‌شوند، ایده برزخ را ترویج نمود (Moltmann, 1998, p. 99).

منطق جهنم

نخستین سؤال درباره امکان منطقی وجود جهنم این است که آیا به‌راستی، آنچنان‌که در کتاب مقدس و آموزه‌های کلیسا آمده، جهنم وجود دارد؟ و آیا به‌راستی، در جهنم آتشی سوزان مهیاست؟

مولتمان به مصوبه شورای کلیسای انگلستان، استناد می‌کند؛ بر اساس تصویب این شورا، به تازگی دکترین و اصل وجود آتش در جهنم حذف شده و واژه «عدم مطلق» (Total non-being) جایگزین آن شده است. او می‌گوید: «جهنم شکنجه ابدی نیست، بلکه انتخاب قطعی و نهایی کسی است که در مخالفت با خدا برآمده و حاصل این مخالفت در نهایت عدم مطلق است» (Moltmann, 1964, p. 43). روشن است که در قرون وسطا، روش مذهبی اتخاذ شده توسط کلیسا برای از بین بردن انسان‌های کافر و مرتد، سوزاندن آنان در آتش بود. از این‌رو، دردناک‌ترین شکنجه برای مخالف با خدا را جهنمی به تصویر می‌کشیدند که سرشار از آتش باشد. اما در دوران جدید، شاید نابودی با بمب هسته‌ای مانند آنچه در هیروشیما رخ داد و یا خفگی با گاز، بدتر یا دردناک‌تر از آتش باشد. از این‌رو، به نظر می‌رسد آتش و نابودی تنها استعاره‌هایی برای بیان نمودن جدایی از خداوند بوده و جایگاهی ابدی و اجباری برای کسانی است که هیچ راه گریزی ندارند. منطق وجود جهنم نیز چیزی جز وجود منطق آزادی و انتخاب بشر نیست. اگر منطق وجود جهنم را آنچنان‌که کلیسای قرون وسطا تبیین می‌کرد، تصور کنیم، به‌ناچار باید بپذیریم که اکثر انسان‌ها معدوم شده و در آتش جهنم گرفتار می‌شوند، کودکانی که قبل از انتخاب مسیحیت می‌میرند، انسان‌هایی که از نظر عقلی بیمارند، انسان‌هایی که هیچ‌گاه مسیحی نبوده‌اند و امکان مسیحی شدن برای آنها نیست، همه در معرض نابودی‌اند. حال آنکه خدا به قوم اسرائیل، حتی قبل از آنکه مسیح فرستاده شود، مژده رهایی داده بود. از این‌رو، این طرز تفکر، نه تنها با دیدگاه انسان دوستانه مسیح مخالف است، بلکه اساساً انسان را به سمت دیدگاه‌های خداناباورانه مارکس و

فویرباخ سوق می‌دهد. حال آنکه، این اصل مغایر رحمت عامه خداوند است؛ قرار دادن دو راه در انتهای زندگی بشر توسط خداوند، تنها بیانگر اجازه انتخاب و وجود اختیار برای انسان‌هاست. رحمت

عامه خداوند شامل حال همه بندگان می‌شود. او کلام خود را به مستند به هدف فرستادن مسیح به‌عنوان فدیة برای رهایی و نجات انسان‌ها نموده و در نهایت، نتیجه می‌گیرد که قیامت سخن نهایی خدا نیست، بلکه قیامت در همین دنیا اتفاق می‌افتد. عدالت نهایی خدا ایجاب می‌کند که خلقی جدید بنا نهد. البته بنا نهادن خلق جدید، به معنا نابودی گذشتگان نیست، بلکه به معنای اصلاح آنان است. در آن زمان، کسی انتخاب شده نیست و همه در برابر خدا یکسان هستند. رحمت عامه خداوند، مشمول گمراهان می‌شود و عقاب گنهکاران محروم شدن آنان از رحمت الهی است (Moltmann, 1964, p. 44-47).

حاصل آنکه، به نظر می‌رسد، مولتمان، زبان استعاره را برای تبیین اصل و کیفیت جهنم برمی‌گزیند. وجود جهنم و بهشت، تنها حکایت‌گری از وجود قدرت اختیار برای انسان بوده و حاصل آن، چیزی جز دوری از رحمت خدا نیست. در این صورت، کسانی که مسیحی نبوده و یا آنکه قدرت انتخاب مسیحیت را، به هر دلیلی نداشته‌اند، مشمول رحمت عامه خداوند می‌شوند. به عبارت دیگر، او قائل به پلورالیسم نجات می‌باشد. قیامت و رستاخیز دربردارنده دو مفهوم است: نخست، برقراری عدالت خداوند و دوم، برقراری حکومت الهی. اما چگونگی این دو امر، به ظاهر متناقض دقیقاً مشخص نیست و تنها آنچه باقی می‌ماند، امید رستگاری در پرتو رحمت است؛ امیدی برای همگان حتی آنان که به مخالفت با خدا و اوامر او پرداخته‌اند.

نقد و بررسی

مهم‌ترین نقد بر مولتمان از سوی کلیسای انجیلی واقع شده مبنی بر اینکه گرچه مولتمان مدعی است که الهیات امید بر پایه کتاب مقدس بنا نهاده شده، اما بین سنت مسیحی و الهیات امید، تفاوت‌های آشکاری مشاهده می‌شود. در الهیات سنتی خداوند و عیسی مسیح ماوراء زمان قرار دارند؛ بدین معنا که گرچه عمل خدا در تجسد مسیح در زمان اتفاق افتاد، اما خدا ابدی و ازلی است و برای او زمان و در زمان بودن مفهوم ندارد. او برتر از محدودیت‌های زمانی است. اما از دیدگاه مولتمان، ابدیت و زمان در یک مرتبه قرار می‌گیرند. همان‌طور که در خلال متن روشن گردید، ابدیت به معنای فرجام و پایان زمانی دنیا و رسیدن به حکومت الهی است. به عبارت دیگر، از منظر الهیات انجیلی، الهیات امید بر پایه الگوهای کتاب مقدس نمی‌باشد (Scaer, 1970, p. 70-72).

دیگر آنکه، او فلسفه و الهیات را با هم درآمیخته و نه تعریف درستی از دیدگاه افلاطون ارائه داده و نه توانسته ارتباط درستی با کتاب مقدس برقرار نماید. او معجونی از تفکرات افلاطون و بلاش، به

اضافه کتاب مقدس را سرآغاز تفکرات خویش قرار داده است، بدون آنکه نقطه اشتراکی برای آنان بیابد. گرچه او به دوگانگی روح و بدن معتقد است و علاوه بر آن، بر جاودانگی روح تصریح می‌کند، اما تعریفی که او از جاودانگی روح ارائه می‌دهد، نه تعریفی فلسفی و عقلانی است و نه الهیاتی و کلامی. از این قبیل ناسازگاری‌ها در الهیات مرگ او بسیار یافت می‌شود. برای نمونه، او از رحمت عامه پروردگار و رستگاری همگان سخن به میان می‌آورد، اما منظور خویش را دقیقاً از همگان مشخص نمی‌کند؛ گاهی از به صلیب آویخته شدن عیسی مسیح به‌عنوان یگانه امید رستگاری مسیحیان سخن می‌گوید و حال آنکه گویی به نظر می‌رسد، مراد او رستگاری تک‌تک انسان‌هاست. او از امید به رستگاری همگان سخن می‌گوید، حال آنکه تعریف خویش را از واژه «امید» به درستی بیان نمی‌کند و در هاله‌ای از ابهام باقی می‌گذارد؛ «امید» در کتاب مقدس و سنت مسیحی، واژه‌ای عینی است؛ به این معنا که برای چه چیز امید دارید؟ بر اساس آموزه‌های کتاب مقدس، امید داشتن به ظهور مسیح و یا برقراری حکومت الهی، امیدی ممدوح است. حال آنکه انسان‌هایی که اعتقادی به ظهور مسیح یا برقراری حکومت الهی ندارند، و یا به‌طور کلی، رستگاری از طریق مسیح را قبول ندارند، چگونه می‌توانند قائل به امید به رستگاری در پرتو مسیح باشند؟ (Williams, 1995, p. 78-100).

علاوه بر این، به نظر می‌رسد، مولتمان نیز مانند بسیاری از فلاسفه آلمانی، مباحث اعتقادی را در فرایند تاریخ بررسی می‌کند، به عبارت دیگر، به جای آنکه متمرکز بر مباحث خلقت و هدف از آفرینش جهان باشد، بحث را متمرکز به تاریخ درد و رنج مسیح و درنهایت رستگاری بشر می‌کند. از این‌رو، او تفسیر جهان‌شناختی سنتی از انسان و رابطه انسان با عالم را که منجر به شناخت نیروی وراء طبیعی و در نهایت، اثبات وجود خداوند از طریق برهان جهان‌شناختی می‌شود، کمرنگ می‌کند. از این‌رو، می‌توان گفت: او هدف از خلقت را تنها به خلقت دوباره تقلیل داده است و گویی از هدف خلقت انسان غفلت ورزیده و به امید آینده‌ای بهتر است. سرانجام اینکه، مولتمان آینده‌ای عملی و قابل تصور برای انسان ارائه نکرده و تنها تصویری رؤیایی برای انسان مجسم می‌کند. علاوه بر این، حال انسان فناپذیر را توأم با عذاب و رنج و تحمل ناملایمات و در نهایت، ختم به مرگ به تصویر می‌کشد و راه خلاصی از آن را تحمل و عبور از این ناملایمات می‌داند (Drummond, 1992, p. 556-561). حال آنکه هدف از خلقت انسان تحمل رنج نبوده و رسیدن به کمال در پرتو عبادت الهی است. سرانجام، گرچه کتب الهی تأکید بر حکومت صالحان نموده‌اند و این امر تنها از طریق کلام میسر نمی‌گردد و باید در عمل نیز پایبند بود، اما پرسش اینجاست که حیطه قدرت فهم بشر در تأویل و تفسیر کتب مقدس چه مقدار است؟ به عبارت

دیگر، آیا بشر اجازه ارائه تفسیری از متون الهی داراست که تنها بیانگر امید به انسان‌ها باشد و یا آنکه امید و تحذیر، باید در کنار هم و با هم مطرح گردند؟

نتیجه‌گیری

آنچه انسان معاصر از دوران روشنگری به بعد گرفتار آن شد، منحصر گردیدن محور تمام امور، به فهم و درک انسان بود. جایگاه مافوق بشر و بشر عوض شده و ارتباط خدا و انسان، به ارتباط انسان و خدا تبدیل گردید. تا دوران قرون وسطا و آنچه از آموزه‌های آکوئیناس و آنسلم به‌دست می‌آید، خدا در جایگاهی ماوراء انسان قرار داشت؛ انسان همواره از افقی پایین در تلاش بود تا با ماوراء عالم ارتباط برقرار کند. اما هدیه تلخ دوران روشنگری به بشریت، نزول جایگاه ماوراء طبیعت به افقی هم‌افق فهم بشر بود. دیگر «من اندیشنده»، درصدد فهم پیام خدا نبود، بلکه پیام خدا بود که باید در فکر من و مطابق میل «من اندیشنده» جای می‌گرفت. از آن زمان، متألهین مسیحی نیز در این عرصه وارد شدند تا به قول خودشان دین را از افیون توده‌ها نجات بخشیده، و مطابق میل بشر تفسیر نمایند. در این زمینه، هر دو فیلسوف با دو مشرب متفاوت و با دو رویکرد متفاوت، درصددند تا فلسفه خویش را بر دو ستون استوار نمایند: از یک‌سو، ادعای پایبندی به آموزه‌های کتاب مقدس را داشته و از سوی دیگر، دین را مطابق خواست انسان معاصر توجیه نمایند. از این‌رو، از دیدگاه هر دو عذاب جهنم امری است که ملائم طبع بشری نیست. پس راه گریز را در توجیه عذاب به نحوی که خوشایند انسان جدید باشد، می‌دانند. از قطعیت وجود آن صرف‌نظر کرده و وجود جهنم را امری ممکن می‌پندارند و زبان نمادین و استعاره را بیانگر عذاب جهنم برمی‌شمرند.

رانر، روش انسان‌شناسی استعلائی را مطرح می‌کند که از یک‌سو، تلفیقی از آموزه‌های اخلاق مسیحی مبنی بر روح عشق‌ورزی به انسان‌ها و فداکاری به آنها بوده و از سوی دیگر، دربردارنده دیدگاه فلاسفه قرون هجده و نوزده می‌باشد. به نظر می‌رسد، نه تنها تفکرات توماس آکوئیناس مبنی بر بقای روح در او تأثیر گذارده، بلکه فلسفه او نیز به نحوی تحت تأثیر زمان استعلائی کانت، روح جهانی هگل، و فلسفه اگزیستانس کیرکگارد قرار می‌گیرد. گرچه این تلفیق عجیب و بی‌بنیاد به نظر می‌رسد، اما در فلسفه رانر و توجیه روح جهانی او دیده می‌شود. شاید همین امر سبب گردیده تا ناقدین او همواره گله از ابهام مطلب داشته باشند. از دیگر ابهامات الهیات او، می‌توان به امور زیر نیز اشاره نمود: چگونگی وجود روح و تعامل روح با جهان پس از مرگ، اینکه «جهان به سان یک بدن برای ارواح» به

چه معناست؟ اگر این روح در جهان باقی می ماند، بقای او در چه قالبی است؟ آیا به صورت روح در قالب جسمی مثالی است و یا حلول در جسمی دیگر است؟ و اگر بدون جسم است، چگونه با جهان مادی در تعامل است؟ به عبارت دیگر، آیا روح امری مجرد است، یا مادی؟ اگر مجرد است، چگونه مجرد با ماده در ارتباط است؟ و اگر امری مادی است، نحوه حضور او چگونه است؟ علاوه بر این، ابهامات بسیاری در نظریه رائر درباره برزخ نیز بدون پاسخ باقی مانده است. او معتقد است: همین دنیا برزخ ارواح بوده و آنان در همین دنیا، پس از مرگ، پاک می شوند؟ اما چگونگی پاک شدن ارواح را توضیح نداده و فقط به این مطلب بسنده کرده است که ارواح انسان های شرور، که با طبیعت ناسازگار بودند، در این دنیا نیز معذبند. آیا عذابی که ارواح شرور متحمل می شوند، سبب پاک شدن آنهاست؟ آیا ارواح مؤمنان در این دنیا، به درجاتی بالاتر نائل می گردد؟

نظریه رائر، در مورد بهشت و جهنم نیز دارای نارسایی هایی است: از جمله اینکه، اگر بهشت و جهنم در همین دنیا است، رستاخیز به چه صورت است؟ در کلام اوست که، ارواح انسان های خوب، دوباره به بدن هایشان ملحق می گردند، اما چگونگی آن را توضیح نداده است. آیا الحاق به بدن ها، در هنگام رستاخیز مردگان است و یا آنکه زندگی مجدد با همین ابدان می باشد؟ علاوه بر این، وضعیت انسان های شرور چه می شود؟ آیا در صورت پاک شدن ارواح شرور در برزخ، آنچنان که او قائل است، اصلاً ارواح بدی باقی خواهند ماند یا خیر؟ به نظر می رسد، او پاسخی قطعی برای این قبیل سؤالات و چالش ها نیافته است و از این رو، به الهیات امید پناهنده شده است. در این صورت، شاید الهیات اعتماد جایگزین بهتری برای او می بود!

اساس تفکرات مولتمان، بر پایه الهیات امید و یا به تعبیر برخی، الهیات نوید بنا نهاده شده است. آنچه مولتمان را ترغیب می کند تا از مباحث حیات پس از مرگ سخن بگوید، قرار دادن خداوند مبرای از زمان در حیطه زمان است. او خدا را بخشی از روند آفرینش می داند که به ناچار، در حیطه ای از زمان در قالب مسیح متجسد شده و پس از آن، در قالب روح، انسان ها را به سمت فرجام دنیا پیش می برد. روند خلقت و رسیدن به کمال خلقت، روندی است در قالب زمان که در نهایت، همه انسان ها به این کمال خواهند رسید. به عبارت دیگر، خلقت همه چیز به سمت خلقی جدید در نهایت کمال و رستگاری پیش می رود. چالش های فراوان او با جهنم، عذاب جهنم و خلود در جهنم از اینجا پدیدار می گردد. گرچه مولتمان، آثار فراوانی در بیان رستاخیز و فرجام دنیا دارد، اما در هیچ کدام، به صراحت نظر خود را در این زمینه بیان ننموده و بیشتر متوسل به زبان نمادین شده است.

علی رغم تفاوت های بیان شده در تبیین دیدگاه جاودانگی روح و چگونگی و کیفیت حیات پس از مرگ، آنچه این دو متفکر از دو مذهب متفاوت را به هم نزدیک می کند، ایده جاودانگی روح و امید، به حیات پس از مرگ توأم با رستگاری بشر است. هر دو بر رحمت عامه پروردگار تأکید داشته و قائل به پلورالیزم نجات هستند. گرچه با دو رویکرد متفاوت از جاودانگی روح سخن می گویند، اما برای هر دو، پذیرفتن جهنم سخت است و خدا را صاحب بهشت برمی شمردند. گرچه خود را به کتاب مقدس متعهد می دانند، اما از زبان عذاب و خلود در جهنم، تفسیر هرمنوتیک و در بسیاری مواقع، نمادین ارائه می دهند. با این وجود، مهم ترین سؤال و چالشی که در رابطه با هر دو متفکر باقی می ماند، این است که اگر قائل به تفسیر نمادین از بندهای کتاب مقدس که حاکی از عذاب و خلود در جهنم باشیم، در این صورت، آیا حجتی باقی می ماند که اساساً خود رستاخیز و بقای روح را امری نمادین بدانیم. چه حجتی می توان برای حقیقی بودن آن ارائه کرد؟ به عبارت دیگر آیا جز این است که روش این دو متفکر، ارائه تفسیری نمادین از برخی بندهای کتاب مقدس است که ناخوشایند و نامطلوب انسان مدرن بوده و در عین حال، حفظ برخی دیگر که ملائم طبع بشر می باشد؟ به عبارت دیگر، به نظر می رسد، هدف آنان فروکاستن پیام کتاب مقدس و انحصار آن در فهم متغیر بشر معاصر باشد.

- Carter , Kelly, 1990, *On Earth As It Is In Heaven: Aspects of Jürgen Moltmann's Theology*, vol 2, Article 7.
- Drummond, Celia Deane, 1992, "A Critique of Jurgen Moltmann Green Theology" , *New Blackfair*, V73, p 554-566.
- Fisher , Mark, 1986, *Karl Rahner: Foundation of Christian Faith*, New York: Crossroad.
- Hich, John, 1976, *Death And Eternal Life. Westminster: John Knox Press.*
- Juszli, Monika, summer 2008, "The Subject Matter of Death Meaningfully Articulated", *Journal of Catholic Bioethics*, Vol: 2,.
- Moltmann , Jürgen, 1976, *Theology of Hope, Harper and Harper.*
- Moltmann , Jürgen, 1964 'The Logic of Hell', *Richard Bauchham*, In God Will Be All in All. Continuum International Publishing Group.
- Moltmann, Jürgen, 1984-1985, *God in Creation*, USA: The Gifford Lectures.
- Moltmann, Jürgen, 1993, *Theology Of Hope: On The Ground And The Implication Of Christian Eschatology*, Fortress press.
- Moltmann, Jürgen, 1998, *Is There Life After Death?*, Translated and edited by Lyle Dabney, (Marquette University Press: USA .
- Moltmann , Jürgen, 2004, *In the End The Beginning, the life of Hope*, translated by Margaret Kohl, Minneapolis : Fortress Press.
- Moltmann , Jürgen, 2004, *The Coming of God: Christian Eschatology*, Augsburg: Fortress Press.
- Murphy, Marie, 1988, *New Images of the Last Things, Karl Rahner on Death and Life After Death*, New York: Paulist Press.
- Phan , Peter C., 2005, *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge University Press.
- Rahner, Karl, 1961, *On the Theology of Death*, New York: Herder and Herder.
- Rahner, Karl, 1969), "Theology of Freedom", *Theological Investigations*, Vol:VI. London: Baltimore Helicon Press.
- Rahner, Karl, 1974, "Theological Considerations Concerning the Moment of Death", *Theological Investigations*, XI. London: Dalton, Longman & Todd.
- Scaer, David P., Spring 1970, 'Jürgen Moltmann and the Theology of Hope', *Journal of the Evangelical Theological Society* , p. 69-82.
- Sheehan ,Thomas, 2005, *Rahner's Transcendental Project*, A Cambridge Companion to Karl Rahner, ed, Declan Marmion and Mary E. Hines ,Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams , Stephen, 1995, *Jürgen Moltmann: A Critical Introduction*, Cambridge University Press.
- John Williams, 2012, *Karl Rahner on the Death of Christ*. Available on (www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/14/14.../14-1-pp041-050_JETS.pdf)
- Jürgen Moltmann, 'Christian Universalism', June,28th,2009. Available on (www.indybay.org/newsitems/2009/06/28/18604450.php)

در عهد عتیق، اشاره صریحی به فراگیر بودن گناه آدم وجود ندارد. در مقابل، بر این نکته تأکید شده است که گناه پدر هرگز بر دوش پسر نخواهد بود؛ پدر نیز متحمل گناه فرزند خویش نخواهد گردید (حزقیال، ۲:۱۸). همچنین در کتاب مقدس، بر بخشایش گناهان از سوی خداوند تأکید شده و انسان‌ها به توبه فراخوانده شده‌اند (همان، ۲۱:۳۰-۲۱). از نگاه عهد قدیم، گناه آدم تنها بر دوش وی خواهد بود. گذشته از این، راه توبه نیز همواره به روی انسان‌ها باز است. این دلایل سبب شده است که یهودیان، آموزه گناه اصلی را اعتقادی غیر صحیح و مردود بشمارند. اعتقاد به انتقال گناه آدم به نسل وی، هیچ جایگاه الهیاتی در میان یهودیان ندارد (The New Encyclopædia Britannica, 2010, p. 850).

گذشته از عهد قدیم، در انجیل‌ها نیز اثری از تعلیم این آموزه وجود ندارد. تنها به طور مبهم، اشاراتی به انحطاط انسان و فراگیر شدن گناه در سراسر عالم اشاراتی وجود دارد، اما بیش از این در سخنان مسیح، مطلبی در این خصوص نمی‌توان یافت. ریشه‌های کتاب مقدسی این آموزه را تنها در رسالات پولس می‌توان یافت. او در رسالات خویش، همواره بر این نکته تأکید می‌کند که گناه آدم، بر عهده تمام انسان‌هاست و تمام انسان‌ها به دلیل گناه آدم، محکوم به قصاص هستند (رومیان، ۵: ۲۱-۱۲؛ اول قرنتیان، ۱۵:۲۲).

در شورای ترنت نیز بر این نکته تأکید شده است که اعتقاد به گناه اصلی، ریشه در تعالیم پولس دارد. در مصوبات این شورا چنین آمده است: «اگر کسی ادعا کند که گناه آدم فقط به خودش صدمه رسانده است و به فرزندانش آسیبی نمی‌رساند، چنین کسی ملعون است چون با این سخنان پولس، همچنان‌که به وساطت یک آدم گناه داخل جهان شد و به گناه، موت و به این‌گونه موت بر همه مردم طاری شد، ناسازگار است» (برانتل، ۱۳۸۴، ص ۴۸).

به هر حال، امروزه بیشتر فرقه‌های مسیحی در خصوص فراگیر بودن گناه آدم و انتقال این گناه به تمام نسل وی، معترفند و در این زمینه اتفاق نظر دارند. از نگاه آنان تمامی افراد، اعم از نیک و یا بد و حتی پیامبران الهی نیز در گناه اصلی شریک هستند. گذشته از این، تمامی کودکان نیز از بدو تولد گناهکار به دنیا می‌آیند. صحت این مطلب را در آموزه‌های پولس می‌توان دریافت (رومیان، ۵: ۱۲-۲۱). حال سؤال این است که مفهوم «گناه نخستین» که مورد اعتقاد مسیحیان است، چیست؟ تبیین و تحلیل این موضوع در متن تحقیق مورد بررسی و دقت قرار گرفته است.

نقد و بررسی نظریه گناه ازلی در مسیحیت

بهرروز افشار / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل

Afshar.1347@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۸ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۸

چکیده

مسئله گناه اولیه پس از پولس رسول، نخستین بار به وسیله قدیس آگوستین مورد بحث و بررسی کلامی قرار گرفت. به نظر او، انسان به دلیل گناه اولیه آدم و حوا گناهکار است و تنها لطف و عنایت الهی است که انسان را به سوی خیر هدایت می‌کند. این مقاله با روش نظری و مطالعه تورات و انجیل درصدد تبیین دقیق این نظریه و بررسی آن با توجه به دیدگاه‌های برخی متکلمان و فیلسوفان است. این تحقیق نشان می‌دهد با اینکه در عهد قدیم و جدید، اثری از تعلیم آموزه گناه نخستین وجود ندارد، با این حال امروزه، بسیاری از فرقه‌های مسیحی در خصوص فراگیر بودن گناه آدم اتفاق نظر دارند. از نگاه آنان، نه تنها پیامبران الهی در گناه اصلی شریک هستند، بلکه تمامی کودکان نیز از بدو تولد گناهکار به دنیا می‌آیند. پولس رسول و دیگران از نظریه‌پردازان آن هستند. در حالی که علامه طباطبائی و دیگران از منتقدان جدی این آموزه می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: گناه نخستین، کتاب مقدس، قرآن کریم، مسیحیت.

نظریات

پولس رسول

پولس رسول، کتاب مقدس عبری را به عنوان پیش‌بینی‌های کامل از اموری تعبیر می‌کند که تنها در زندگی عیسی تحقق می‌یابد. از این رو تقابل شدید بلاغی او از آدم و مسیح این‌گونه آغاز می‌شود: «پس، همان‌گونه که گناه به واسطه یک انسان وارد جهان شد، و به واسطه گناه، مرگ آمد، و بدین‌سان مرگ دامنگیر همه آدمیان گردید، از آنجاکه همه گناه کردند» (رومیان، ۱۲: ۵). نتیجه می‌گیرد «زیرا همان‌گونه که به واسطه نافرمانی یک انسان، بسیاری گناهکار شدند، به واسطه اطاعت یک انسان نیز بسیاری پارسا خواهند گردید» (رومیان، ۱۹: ۵).

تقابل‌های دقیقاً موازی در بخش دوم این آیات، حاکی از این است که همه در نتیجه نافرمانی آدم گناهکار هستند.

آگوستین

آگوستین با صراحت بر این نظر پافشاری می‌کند. او تأکید می‌کند: «هنگامی که اولین زوج بر مبنای داوری خداوند مجازات شدند، تمامی نژاد بشر، که به واسطه اولین زن به اعقاب آدم بدل گشتند، در اولین انسان حاضر بود» (Augustin, 1958, p 27). او معتقد است: تمامی انسان‌ها در آدم حاضر بودند، به این دلیل که ذات انسان‌ها در نطفه آدم وجود داشت تا آنجا که می‌گوید: «از آنجاکه این ذات به واسطه گناه، آلوده شده و محکوم به مرگ گشته است و عادلانه، محکوم شمرده شد، هیچ انسانی در غیر از شرایط دیگر تولد نیافت» (همان، ص ۲۷۶).

دیدگاه آگوستین درباره گناه اولیه، بیش از هزار سال توسط اکثر متفکران مسیحی غرب پذیرفته شد. مسیحیان غالباً آئین مقدس غسل تعمید را که آئین طهارت است به عنوان آیینی برای پالایش روح از ننگ گناه نخستین توصیف می‌کنند (Edwards, 1758, p. 39). آموزه آگوستین در مورد گناه اولیه، در آثار متألهان قرون وسطا نظیر قدیس آنسلم به تفصیل بسط یافته است.

آنسلم

به اعتقاد او، هر انسانی یک ترکیب مابعدالطبیعی است که هم ذات را دربر می‌گیرد که او را شبیه دیگر انسان‌ها می‌سازد و هم اصل تفرد، که او را فردی خاص و متمایز از دیگران می‌سازد. گناه اولیه، از همان آغاز وجود انسانی به عنوان یک شخص با ماهیت فطری انسان عجین شده است. بنابراین، گناه

اولیه، فطری و اجتناب‌ناپذیر است. این متضمن اراده‌ای است که فاقد جهت‌گیری مناسب است؛ چراکه تابع خواست و اراده خداوند نیست (Anselm, 1969, p 202).

آنسلم در توصیف فرایندی که به موجب آن، گناه و خطا از آدم و حوا به اولادشان به‌عنوان یک اصل دوگانه علی که صرفاً زیستی نیست، انتقال یافت، رویکردی مبتکرانه‌ای بدین مضمون دارد، «چون آنچه شخصی است در اختیار طبیعت گذارده می‌شود، بنابراین آنچه فطری است به فرد انتقال می‌یابد» (Ibid). بر اساس این اصل، گناهی که آدم و حوا به هنگام خوردن شجره ممنوعه مرتکب شدند موجب شد که ماهیت انسان گناهکار شود. بنابر اصل فطرت، انسان گناهکار موجب شد که فرزندانش از همان لحظه‌ای که صاحب آن می‌شوند؛ گناهکار و خطاکار باشند. او از نظریه آگوستین نتیجه می‌گیرد که کودکانی را که بدون غسل تعمید از دنیا می‌روند، قبل از ارتکاب هرگونه گناه، خداوند آنها را از قلمرو ملکوت آسمان محروم می‌کند (Ibid, p. 208).

منتقدان آگوستین و آنسلم استدلال کرده‌اند که گناه اخلاقی نمی‌تواند به وسیله علل زیستی یا انواع مکانیسم‌های علی از یک فرد به دیگری منتقل شود (Edwards, 1758, p. 39). در صورت اثبات این مطلب، نظریه آگوستین، نیاز به بازنگری دارد.

جان کالوین

او، گناه نخستین را سبب تباه‌شدن موهبت‌های طبیعی و فوق‌طبیعی می‌داند. از نظر او، موهبت‌های طبیعی، سلامت ذهن، صافی قلب، عقل و اراده هستند که پس از گناه ضعیف و ناتوان شده‌اند. از این رو، هرچند ما بخشی از درک و تشخیص را همراه اراده حفظ کرده‌ایم، ولی آنها سالم و کامل نیستند. عقل کاملاً از بین نرفته، اما به اندازه‌ای ناتوان گردیده است که جز زشتی و تباهی نمی‌شناسد. اراده نیز در بند امیال فاسد و غیرمعقول گرفتار آمده است، به گونه‌ای که نمی‌تواند مشتاق امور خیر و نیک باشد. به اعتقاد او، گناه، انسان را از موهبت‌های فوق‌طبیعی کاملاً محروم ساخت. درحالی‌که، این دسته از موهبت‌ها، یعنی ایمان و صداقت، برای نیل به زندگی آسمانی و حیات جاودانی بایستگی و ضرورت دارند (جی لسللی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۶-۱۰۵).

وی در بیانی دیگر، به صراحت می‌نویسد:

گاهی که با آن زاده شده‌ایم بر ما سه اثر بر جای می‌گذارد: ۱. روح ما را آلوده می‌سازد، ما تمایلی فطری به گریز از خداوند داریم و می‌کوشیم تا خودمان را به شیوه‌های خلاف عقل و قانون الهی ارضاء و اقتناع کنیم. ۲. ما اسیر شیطان زاده شده‌ایم؛ یعنی علاوه بر آنکه خودمان تمایلی فطری به کردار و پندار

ناشایست داریم، شیطان هم می‌تواند قویاً در ما نفوذ کند. ۳. گناه ما درخور کیفر است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۶۹).

به نظر او، ابتلای به گناه، روی گرداندن از خداوند است. روی گردانی از خداوند، اهانتی عمیق به مقام قدسی خداوند است، و تنها حکم درخور آن، کیفر ابدی است.

آرمینیوس

ایشان حالت انسان را در پیش و پس از سقوط این‌گونه توصیف می‌کند:

انسان در وضع ابتدایی وقتی از دست‌های خالق خویش درآمد، آنچنان از دانش، پاکی و قدرت برخوردار بود که طبق حکمی که یافته بود، می‌توانست خوبی حقیقت را بداند، تشخیص دهد، ملاحظه کند، اراده کند و انجام دهد. با وجود این، بدون یاری فیض خدا، هیچ‌یک از این اعمال را نمی‌توانست به جا آورد. اما انسان در حالت سقوط کرده و منحط، نه قادر است بیندیشد و اراده کند و نه آنچه را که واقعاً خوب است، انجام دهد. بنابراین، لازم است نخست، تولد تازه یافته و در فکر، احساسات و اراده و تمام توانایی‌های خویش به‌وسیله خدا در مسیح توسط روح‌القدس احیا شود تا بتواند آنچه را که واقعاً خوب است، درک کند، تشخیص دهد، ملاحظه نماید و اراده کند و انجام دهد (هورن، ۱۳۶۱، ص ۱۱ و ۱۷).

با توجه به نظریاتی که گذشت، این سؤال پیش می‌آید که چگونه ممکن است خدای عادل، گناه آدم و پیامدهای آن را به نوع بشر، که در آن هیچ نقشی نداشته، تحمیل کند؟ از سوی مسیحیان، پاسخ‌هایی به شرح ذیل داده شده است:

۱. «آدم نماینده همه انسان‌هاست. به همین دلیل، گناه او به حساب تمام انسان‌ها گذارده می‌شود» (تیسین، ۱۳۸۴، ص ۱۸۱). چارلز هورن در این‌باره می‌نویسد: «گناه آدم بنابر واقعیت همبستگی نژاد انسان و نیز بر طبق اصل نمایندگی، بر تمام مردم انتقال یافته است» (رومیان، ۵:۱۲).

۲. انسان بیمار است و بر اثر خطای آدم ذاتاً از عدالت اولیه محروم گشته و بدون کمک خدا نمی‌تواند عادل شود. بنابراین، به‌منظور رعایت عدالت، خداوند، قدرت مخصوص روح‌القدس را به او عطا می‌کند تا تأثیر فساد ارثی را از بین ببرد و اطاعت از خدا را در صورتی که با روح‌القدس همکاری نماید، امکان‌پذیر سازد. این کاری است که مردم می‌توانند انجام دهند (تیسین، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲).

این سخن بدین معناست که تمایل شریرانه در انسان را می‌توان گناه خواند، ولی مستلزم خطا یا مستحق مجازات نیست. فقط زمانی که انسان عالمانه و عامدانه تسلیم نفس اماره شود، در نظر خداوند معصیت است.

بحث و بررسی

قرآن کریم به روشنی در آیات: «ثُمَّ اجْتَبَا رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَى» (طه: ۱۲۲) و نیز «فَتَلَقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۳۷)، به این مطلب اشاره می‌کند.

عقل انسان نیز رویکرد قرآن را تأیید می‌کند؛ زیرا یکی از شئون مولا آن است که برای پابرجا ماندن موضوع تکلیف و ضمانت اجرا داشتن آن، در برابر امتثال امر و نهی خود و یا تمرد از آن، ثواب و عقابی قرار دهد. همچنین از شئون مولویت، بسط دادن عقاب و ثواب به تمام افراد مجرم و مطیع است. همچنین از شئون آن، آزاد بودن شخص مولا در دائره مولویت و تصرف آن به هر نحوی که می‌خواهد، می‌باشد؛ یعنی مولا به دلیل آزاد بودن در دائره تصرفاتش می‌تواند با عفو و آمرزش خود، از خطای گناهکاران چشم‌پوشی نماید؛ زیرا عفو و آمرزش نیز مانند عقاب و مؤاخذه، یک نوع تصرف و حکومتی است که برای شخص مولا محرز است. از سوی دیگر، نیکویی عفو و آمرزش و صدور آن از موالی و صاحبان قدرت، از مطالبی است که فی‌الجمله جای هیچ‌گونه تردیدی در آن نیست و خردمندان آن را به کار می‌گیرند (همان، ص ۳۹۵).

علامه طباطبائی، یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان، در رد این سخن می‌گوید: «این گفته مسیحیان که آدم گناه کرد و گناه لازمه او شد، سخنی ناصواب است؛ زیرا خداوند، آدم ﷺ را پس از خوردن از آن درخت و بیرون شدن از بهشت، برگزید و نظر رحمت به او دوخت» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۹۴).

بنابر نظر علامه طباطبائی، این سخن که «هر خطایی که از انسان صادر می‌شود، لازم لاینفک او است»، توجیه صحیحی ندارد و با فرض ملازمه داشتن گناه با انسان، برای عفو و آمرزش، موضوعی باقی نمی‌ماند. درحالی‌که قرآن کریم به موضوع عفو و مغفرت پرداخته و کتاب مقدس نیز درباره آن ساکت نیست (همان، ج ۳، ص ۳۹۵-۳۹۴). بنابراین، عقیده مسیحیت درباره گناه آدم و آثار آن، عقیده‌ای ناصواب و بدون پایه است و موضوع عفو و آمرزش الهی را برای قرون متمادی و نسبت به کثیری از انسان‌ها، انکار می‌کند.

قرآن کریم این ادعای مسیحیت را که یک انسان خطایی مرتکب شده و خطای وی، خطای تمامی ذریه او و اثر سوء آن، گریبان همه اولاد او را تا قیامت بگیرد، با آیات «الْأَلْ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (نجم: ۳۸) و «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم: ۳۹) نمی‌پذیرد.

پلاگیوس از متکلمان معاصر آگوستین، معتقد است: «انسان در اعمال خود و در پیروی از احکام شریعت آزاد و مختار است و می‌گفت که هر کس مسئول کارهای خویش است» (مک‌گراث، ۱۳۸۵، ص ۴۷۶).

وی به شدت نظر آگوستین را محکوم نموده و آن را نوعی جبرگرایی دانست و بر خلاف معاصرانش، معتقد بود: هر انسانی مسئول اعمال خویش است. درست به همین دلیل، در کتاب مقدس، افراد زیادی به عنوان انسان‌های مقدس معرفی شده‌اند؛ افرادی که با لطف خداوند، زندگی به دور از گناه را تجربه نموده‌اند (مولند، ۱۳۷۵، ص ۵۱).

با فرا رسیدن عصر روشنگری، این عقیده دوباره از سوی برخی متفکران مسیحی رد گردید. ژان ژاک روسو و ولتر، ضمن رد این آموزه، آن را موجب بدبینی انسان نسبت به توانایی‌هایش می‌دانستند. از نگاه آنان، اعتقاد به گناه اولیه، مانع رشد و توسعه اجتماعی و مروج هرزگی و بی‌بند و باری است (همان).

ابلارد را می‌توان برجسته‌ترین فردی دانست که با نظریاتش از نظریه قرون وسطا فاصله گرفت. ابلارد می‌گفت:

نزاع بین حس و عقل ویژگی انسان است که از جانب خدا به وی اعطا شده است. اگر بگوییم همه به همراه آدم مرتکب گناه شده‌ایم، گناه را به معنا درستش به کار نبرده‌ایم. وی به نظریه مدرسی در شورای ترنت به آموزه رسمی کلیسا معترض شد و گفت: بنابر حکم شورای ترنت، که هبوط باعث فقدان عصمت ذاتی، فساد و آلودگی بدن و روح گشته و ما را اسیر کرده و مورد خشم خدا قرار داده است، نظریه درستی نیست (کالین، ۱۳۷۵، ص ۹۸).

در قرن هفدهم جرمی تیلور در نوشته‌ای تحت عنوان «دکترین و عمل توبه» شدیداً به نظریه گناه ذاتی اعتراض کرد و گفت: «گناه آدم ما را وارث لعنت نساخت و ذاتاً و اساساً، بد و شرارت نکرد» (همان، ص ۱۰۲). او مخالف این نظر بود که کودکان، بدون غسل تعمید، مورد رحمت خدا نبوده و ملعون می‌باشند؛ برای اینکه با رحمانیت خداوند ناسازگار است (همان).

جان لاک در کتاب *تفسیر و یادداشت‌ها در باب رسائل قدیس پولس*، پس از نقل این فقره «همان‌طور که به‌واسطه عمل یک انسان، یعنی آدم پدر همه ما، گناه آلوده به عالم وارد شد، و مرگ، گریبانگیر او شد، و اعقاب آدم از این رهگذر فانی شدند» می‌گوید: «پولس در اینجا از کنایه بهره برده است و منظور این است که همان‌گونه که به‌خاطر نافرمانی یک نفر عده زیادی به حالت فناپذیری که حالت گناهکاران است، محکوم می‌شوند، همین‌طور با اطاعت یک فرد، تعداد زیادی پرهیزگار خواهند شد و دوباره به زندگی دنیا برمی‌گردند چنان‌که گویی اصلاً گناهکار نبوده‌اند (Locke, 1987, p. 523).

لاک پس از جان‌نشین کردن لفظ «فانی شده» به‌جای «گناهکار» در انتهای آیه، مانع از اخذ این دو نتیجه‌گیری و استنباط می‌شود که گناه، موروثی است و اینکه مرگ فرزندان آدم، عقوبتی برای گناه است.

کانت همچنین در کتاب *دین در محدوده عقل*، آموزه ذاتی بودن گناه موروثی و خطای اولیه را مردود می‌شمارد (Kant, 1793, p. 35).

بنابراین، از نظر کانت شر فطری و بنیادی در سرشت انسان صرفاً به این معناست که تا آنجا که می‌توانیم بگوییم، همه و هر انسانی به‌وسیله عمل آزادی، ناشی از اختیار نفس‌الامری تمایلی به لحاظ اخلاقی شر برای انجام عمل شر برای خود آورده است. این تمایل، به هیچ‌وجه بطور علی از اجداد دورمان به ما منتقل نشده است. بخصوص، این تمایل بخشی از استعدادی که از طریق عمل زناشویی به ما می‌رسد، نیست. همچنین چیزی نیست که خداوند آن را به ما نسبت داده باشد، بلکه چون نتیجه اعمال آزادی ناشی از اختیار نفس‌الامری است، ما به لحاظ اخلاقی مسئول و بنابراین، برای ارتکاب آن علیه خودمان گناهکار هستیم (Ibid, p. 38).

کی‌یرکگارد در کتاب *مفهوم اضطراب*، موضوع جزمی گناه ارثی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و تصریح می‌کند که چیزی به‌عنوان خطا یا گناه موروثی وجود ندارد. او همچنین تأکید می‌کند که هر انسانی در ابتدا بی‌گناه است (Kierkegaard, 1844, p. 41). وی می‌نویسد: «یک شخص می‌تواند با جدیت زیادی بگوید که در مصیبت و سختی متولد شده و مادرش او را در گناه آبتن شده، اما تنها در صورتی می‌تواند درباره این موضوع اندوهگین باشد که خود، گناه را به عالم آورده و این مصیبت را بر سر خود آورده باشد» (Ibid). بنابراین ما تنها آن زمان گناهکاریم که گناهی فردی را مرتکب شویم.

فیلسوفان مسیحی نظیر ریچارد سوئین برن نیز بر نقادی‌های آموزه آگوستین افزوده‌اند (Swinburne, 1989, p. 112). او تصدیق می‌کند که آمادگی برای گناه در انسان‌ها ذاتی است، و از امیال خودخواهانه نیرومندی ناشی می‌شود که بخشی از میراث تکاملی ما هستند و مانند کانت و کی‌یرکگارد با دیدگاهی اختیارگرا می‌اندیشد (Ibid, p. 123). او اضافه می‌کند، از آنجاکه هیچ شخص زنده‌ای امروزه نمی‌تواند ملزم به منع انسان‌ها از ارتکاب به گناه باشد، بنابراین، ما نمی‌توانیم به‌خاطر گناهان نخستین، آنها گناهکار باشیم (Ibid, p. 124).

سوئین برن پشتوانه موجود در متون مقدس را در باب این نظریه، مورد ملاحظه قرار می‌دهد: «پسر، بار گناه پدر را نخواهد کشید و پدر بار گناه پسر را نخواهد کشید. صداقت صدیق بر او خواهد بود و شرارت شریر هم بر او خواهد بود» (حزقیال، ۸:۲۰).

از مجموع آنچه گذشت، نتایج ذیل به دست می آید:

۱. گذشته از عهد قدیم، در سخنان مسیح ﷺ و در انجیل‌ها نیز اثری از آموزه گناه نخستین وجود ندارد. تنها به گونه مبهم اشاراتی به انحطاط انسان و فراگیر شدن گناه در سراسر عالم وجود دارد. بیش از این، مطلبی در این خصوص نمی توان یافت. ریشه‌های این آموزه را قبل از هر چیز تنها در رسالات پولس می توان یافت.
۲. امروزه تمام فرقه‌های مسیحی در خصوص فراگیر بودن گناه آدم و انتقال این گناه به تمام نسل وی، معترفند و در این زمینه اتفاق نظر دارند. از نگاه آنان، تمامی افراد، چه نیک و چه بد و حتی پیامبران الهی نیز در گناه اصلی شریک هستند. گذشته از این، تمامی کودکان نیز از بدو تولد گناهکار به دنیا می آیند.
۳. پولس، آگوستین، آنسلم، متکلم مشهور مسیحی، جان کالوین و آرمینیوس از صاحب نظران و مروجان دکترین گناه ازلی هستند.
۴. علامه طباطبائی، جان لاک، ابلارک، کانت و ریچارد سوئین برن از منتقدان جدی این نظریه هستند.
۵. به نظر علامه طباطبائی این سخن که گناه آدم، ذریه او را گناهکار کرد، از حقیقت به دور است؛ زیرا لازمه‌اش آن است که به‌طور کلی، گناه هر انسانی گناه دیگران هم شمرده شود و آثار سوء هر گناهی، گریبان افراد دیگر را که آن گناه را مرتکب نشده‌اند، بگیرد. این معنا، هم به لحاظ عقلی و هم به تصریح قرآن مردود است.
۶. لاک پس از جانسین کردن لفظ «فانی شده» به جای «گناهکار» مانع از این موضوع شده است که گناه موروثی است و اینکه مرگ فرزندان آدم عقوبتی برای گناه است.
۷. از نگاه ابلارک، نزاع بین حس و عقل و ویژگی انسان است که از جانب خدا به وی اعطا شده است. اگر بگوییم: همه به همراه آدم مرتکب گناه شده‌ایم، گناه را به معنای درستش به کار نبرده‌ایم.
۸. از نظر کانت، شر فطری و بنیادی در سرشت انسان صرفاً به این معناست که همه و هر انسانی به‌وسیله عمل آزادی، ناشی از اختیار نفس‌الامری تمایلی به لحاظ اخلاقی شر برای انجام عمل شر برای خود آورده است. این تمایل، به‌هیچ‌وجه به‌طور علی از اجداد دورمان به ما منتقل نشده است.
۹. از نظر ریچارد سوئین برن، انسان‌ها تنها به سبب اعمال به لحاظ اخلاقی شریانه خود گناهکارند. بنابراین، گناهکاری را تنها از راه ارتکاب گناهان شخصی کسب می‌کنند.
۱۰. سورن کی‌یرکگارد معتقد است: ما از این نظر که مستقیماً از بی‌گناهی به گناه جهش می‌کنیم، به آدم و حوا شباهت داریم و هیچ‌گونه ویژگی مورثی ما را در لبه پرتگاه تهدید نمی‌کند.

- برانتل، جرج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- پترسون مایکل، و دیگران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- تیسین، هنری، ۱۳۸۷، *الهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
- جی لسلی، ۱۳۸۱، *آیین پروتستان*، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- کالین براون، ۱۳۷۵، *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاهره میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- کتاب‌هایی از عهد عتیق بر اساس کتاب مقدس اورشلیم*، (۱۳۸۰) ش، ترجمه پیروز سیار، تهران، نی.
- مک گراث، الیستر، ۱۳۸۵، *در آمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن.
- مولند، اینار، ۱۳۷۵، *جهان مسیحیت*، تهران، امیر کبیر.
- هورن، چارلز، ۱۳۶۱، *نجات‌شناسی*، ترجمه سارو خاچیکی، تهران، آفتاب عدالت.
- 16-Locke, J, 1987, *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul* ed. A. W. Wainwright Oxford: Clarendon Press.
- Anselm, Canterbury, 1969, *Why God Became Man and the Virgin Conception and Orginal Sin* (1100), Albany: Magi Books.
- Augustine, Hippo, 1958, *City of God*, International edition, Doubleday.
- Edwards, J., 1758, *Oiginal Sin*, ed. c. a. Holbrook, London: Yale University Press.
- Kant, I, 1793, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York, Harper & Brothers.
- Kierkegaard, S, 1844, *the concept of Anxiety*, Princeton University Press.
- Quinn, P.L, 1992, "On demythologizing evil." In Discourse and Practice. Ed. F. Reynolds and D. Tracy, Albany: State University of New York Press.
- Swinburne, R, 1989, *Responsibility and Atonement*, Oxford, Clarendon Press.
- The New Encyclopaedia Britannica*, Propædia: Outline of Knowledge and Guide to the Britannica, 15th edition, 2010.
- The Oxford dictionary of the Christian Church*, 1997, Third ed, p.1196.

کلیسای پروتستان، بنیادگرا یا لیبرال؟

جواد باغبانی آرانی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Arani@Qabas.net

دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۸

چکیده

مسیحیت از جمله کلیسای پروتستان، در طول حیات خویش با چالش‌های مختلفی روبه‌رو شده است. یکی از این چالش‌ها، پیدایش الهیات لیبرال بود. نهضت اصلاح دینی، که در قرن شانزدهم به قصد بازاندیشی در باورهای مسیحیت پدید آمد، در برابر این چالش چه واکنشی از خود نشان داد؟ اینکه نهضتی بخواهد به باورهای دینی موجود نگاه تازه‌ای بیندازد، موهم این است که گویا قصد دارد به برخی اصول بی‌توجهی کند، یا از آنها دست بردارد. درحالی‌که کلیسای پروتستان با اصرار بر باورهای پذیرفته‌شده در کلیسای اولیه مانند تثلیث، تجسد و فدا، نشان داد که در برابر این چالش‌ها مقاومت کرده و از این باب تحول چندانی را نپذیرفته است.

کلیدواژه‌ها: کلیسای پروتستان، بنیادگرا، لیبرال، رنسانس، روشنگری.

مقدمه

کلیسای پروتستان پس از عصر رنسانس و پیش از عصر روشنگری پدید آمد. به دلیل هم‌پوشی نهضت اصلاحات با این دو عصر، برخی بر این باورند که کلیسای پروتستان باید متأثر از ویژگی‌های این دو دوره باشد. ویژگی عصر رنسانس، بالا رفتن سطح آگاهی مردم و نشستن اندیشه‌های جدید به جای اندیشه‌های قرون وسطایی بود؛ مطالعات خدامحور به مطالعات انسان‌محور تبدیل شد و دانشمندان پیرامون اموری غیر از آنچه کلیسا ترویج می‌کرد، اندیشیدند.

فرایند مذکور پس از فتح قسطنطنیه در اواسط قرن پانزدهم به دست مسلمانان رخ داد. با این فتح، انتقال آثار مؤلفان مسلمان از طریق این شهر به اروپای غربی آغاز شد. از این رو، نهضت مطالعه و تحقیق در آثار علمی و هنری مشرق‌زمین پدید آمد. مطالعه آثار کلاسیک یونانی و لاتین نیز در دستور کار اروپاییان قرار گرفت و فضای اروپا فضای علم و هنر شد. این عوامل، عصری به نام «رنسانس» را به دنبال داشت و کلیسای پروتستان پس از چنین دورانی شکل گرفت. برخی گمان کردند که این کلیسا باید تحت تأثیر این دوران قرار گرفته باشد و آموزه‌های آن، متأثر از اندیشه‌های جدید آن همچون اومانسیم باشد. آیا برای کلیسای پروتستان چنین اتفاقی رخ داد؟

ویژگی عصر روشنگری رویکرد عقلی به دین است (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۳۵۰)؛ زیرا این رویکرد علمی و فلسفی محسوب می‌شود. کانت ویژگی عصر روشنگری را خروج انسان‌ها از قیمومتی می‌داند که قبلاً خود را تسلیم آن کرده بودند. عصر روشنگری، در برابر مراجع کلیسایی که بر عالم اندیشه سلطه داشتند، موضع گرفت. به گمان برخی، نهضت روشنگری جهانی را روشن کرد که کلیسا آن را تاریک ساخته بود. در باور آنان علم، اقتصاد، سیاست، قانون، دولت، فرهنگ، تعلیم و تربیت، بهداشت و رفاه اجتماعی باید از تأثیر کلیسا، الهیات و دین خارج می‌شد و تحت مسئولیت مستقیم خود انسان‌ها درمی‌آمد. کلیسای پروتستان در آستانه چنین عصری شکل گرفت. از این رو، برخی گمان کرده‌اند که این کلیسا در ادامه حرکت خود، باید از عصر روشنگری تأثیر پذیرفته و در برخی باورهای کلیسای اولیه تجدیدنظر کرده باشد. بنابراین، انتظار می‌رود کلیسای پروتستان رنگ و بوی عصر خرد را گرفته باشد و اصول اساسی مسیحیت نخستین، در آن کمرنگ شده باشد. آیا واقعیت کلیسای پروتستان چنین است؟ آیا کلیسای پروتستان از این دو عصر تأثیر پذیرفت و از سنت‌های گذشته فاصله گرفت، یا بر سنت‌های بنیادین گذشته پافشاری کرد؟ کلیسای یادشده با برخی خرافات و انحرافات مسیحیت به مقابله برخاست و بخشی از آنها را از جوامع مسیحی زدود، اما مسائل اصلی و بنیادی مانند تثلیث، فدا

و عشای ربانی را حفظ کرد. افزون بر این، نشانه‌های فراوان دیگری نیز بر بنیادگرایی این کلیسا وجود دارد که در این نوشتار به برخی از آنها اشاره می‌شود.

کلیسای پروتستان

یکی از تحولات مهم در مسیحیت، پیدایش نهضت اصلاحات در قرن شانزدهم بود. از درون این نهضت، کلیسای پروتستان پدید آمد. «پروتستان» واژه‌ای فرانسوی و به معنای «معترض» است. این اصطلاح، زمانی رواج یافت که شاهزادگان و مردم آلمان به (حکم) مجلس اشپییر (Speyer) اعتراض کردند. مجلس مذکور، در سال ۱۵۲۹ تصمیم گرفت به مدارا با مکتب لوتری در آلمان پایان دهد (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۰). واژه «پروتستان» ابتدا به کسانی اطلاق شد که پیرو نهضت اصلاح دینی به رهبری مارتین لوتر بودند، اما به مرور زمان به همه مسیحیان غیرکاتولیک و غیرارتدکس اطلاق شد.

کلیسای پروتستان در مقایسه با دو کلیسای کاتولیک و ارتدکس، عمر کوتاه‌تری دارد، اما در عمر پانصد ساله خود، فرقه‌های متعدد و پرشماری را به جامعه مسیحیت تحویل داده است. این تنوع و تعدد، شناخت دقیق مرزهای اعتقادی کلیسای مذکور را با مشکل روبه‌رو کرده است.

بنیادگرایی

اندیشه بسیاری از مصلحان پروتستان قرن شانزدهم، بازگشت به عقاید و شعائر کلیسای اولیه و تجدید حیات مسیحیت نخستین بود. لوتر، در باب ایمان باور داشت که باید به ایمان جامعه مسیحیان نخستین بازگردیم. مصلحان با یاد کردن از شور و نشاط مسیحیت در دوران رسولان و پدران کلیسا، درصدد بودند بار دیگر به آن دوران بازگردند. مصلحان پروتستان انحراف از مسیحیت اولیه را دیگر قابل تحمل نمی‌دانستند و بر این باور بودند که زمان بازگشت به عقاید و شعائر آن دوران فرا رسیده است. از این رو، باید یک خانه‌تکانی اساسی در کلیسا صورت گیرد. آنان در برابر چالش‌های عصر جدید و اندیشه‌های لیبرال واکنش نشان دادند. یکی از واکنش‌های کلیسای پروتستان به این اندیشه‌ها، بنیادگرایی (Fundamentalism) بود.

اصلاحات پروتستانی توانست بخش کوچکی از خرافات و انحرافات مسیحیت را از برخی جوامع مسیحی پاک کند، اما مسائل اصلی مانند تثلیث، فدا و عشای ربانی به قوت خود باقی ماند.

الهیات لیبرال

فریدریش شلایرماخر (۱۷۸-۱۸۳۴)، پایه‌گذار مکتب الهیات لیبرال است. وی کوشید دین را به روشی جدید مطرح و ایمان مسیحی را به شیوه‌ای تفسیر کند که با جهان‌بینی جدید سازگار باشد. وی درصدد

بود میان دیندار بودن و مدرن بودن سازگاری ایجاد کند. لیبرال‌ها ایمان و الهیات مسیحی را نیازمند بازسازی در پرتو دانش مدرن بشری می‌دانستند. با طرح نظریه چارلز داروین درباره تکامل شرایطی پدید آمد که بعضی از عناصر الهیات سنتی مسیحیت، مانند آموزه آفرینش در شش روز توجیه‌ناپذیرتر شد. الهیات لیبرال تعهد کرده بود تا شکاف‌های از این دست را پر کند.

الهیات لیبرال قصد داشت ایمان مسیحی را در قالب‌هایی بیان کند که در فرهنگ معاصر قابل قبول باشد. لیبرال‌ها برای رسیدن به این هدف و پر کردن شکاف میان ایمان مسیحی و دانش جدید، بسیاری از عناصر بنیادی سنت مسیحی را قربانی کردند. جمعی از آنان بر این عقیده بودند که مسیحیت، اگر بخواهد به‌عنوان یک گزینه جدی در جهان مدرن باقی بماند، باید در اعتقادات خود بازنگری کند.

کلیسای پروتستان بنیادگرا یا لیبرال؟

برخی معتقد بودند: برای باقی ماندن مسیحیت در جهان جدید، بازسازی اعتقادات آن امری ضروری است. پاره‌ای از اعتقادات مسیحیت کاملاً ناسازگار با معیارهای عصر جدید شناخته شد. دو راه وجود داشت: یا باید بر این اعتقادات پافشاری می‌شد یا اینکه آن را متناسب با تحولات معرفتی جدید تفسیر و تبیین می‌کردند. به همین دلیل، لیبرال‌ها خواهان آزادی در تفسیر کتاب مقدس بودند تا تعالیم آن کتاب، با تحولات معرفتی تضادی پیدا نکند. داوری در این زمینه که کلیسای پروتستان همچنان به اعتقادات سنتی پایبند است، یا اینکه به لیبرال‌ها گرایش پیدا کرده، وابسته به نوع نگرش ما به این کلیسا است. به‌نظر می‌رسد، کلیسای مذکور از جنبه‌هایی بنیادگرا و از جنبه‌های دیگر لیبرال است. این کلیسا، با پناه بردن انحصاری به کتاب مقدس درصدد برآمد که ایمان مسیحی را به شیوه‌هایی تفسیر کند که در جهان‌بینی جدید معنادار باشد. اما آیا چنین اتفاقی رخ نمود؟ اینک نشانه‌های بنیادگرا یا لیبرال بودن کلیسای پروتستان را به ترتیب بیان می‌کنیم تا پس از مقایسه این نشانه‌ها، داوری درباره این موضوع ممکن شود.

نشانه‌های بنیادگرا بودن

برای اثبات تمایل کلیسای پروتستان به بنیادگرایی، ویژگی‌های الهیات لیبرال را بررسی می‌کنیم تا از طریق مقایسه به مدعای خویش دست یابیم.

تفکیک کلیسا و دولت

الهیات لیبرال، به تفکیک کلیسا و دولت ارزش محوری می‌دهد. درحالی‌که برخی از رهبران مشهور پروتستان به پیوند دین و دولت تصریح کرده‌اند. کالون در اقدامات اصلاحی خود، دین و دولت را به

یکدیگر پیوند داد (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۱۴۱). او از مقامات رسمی دولتی کمک گرفت و در شهر ژنو، حکومتی مسیحی بر پا کرد. به عقیده کالون، قوانین هر کشور مسیحی باید از کتاب مقدس ریشه گیرد و دستگاه حکومت نیز باید قوانین آن کتاب را، آن‌گونه که روحانیان تفسیر می‌کنند، به کار بندد. از آنجاکه مقامات رسمی در کلیسای کالون نقش داشتند، اصلاحات این کلیسا را «اصلاح رسمی» می‌نامند. در برابر اصلاح رسمی، «اصلاح بنیادین» قرار دارد که اشاره به جدایی کلیسا از دولت است.

کالون کلیسا و دولت را دو مخلوق آفریدگار می‌دانست که خدا آنها را مأمور کرده تا همچون روان و تن، جامعه مسیحی با هماهنگی کار کنند. کلیسا موظف است برای ایمان و اخلاق جامعه، قانون وضع کند و دولت باید آن را اجرا کند. بر این اساس، کالون حدود یک ربع قرن حکومت دینی ژنو را رهبری کرد (History of the Christian Church, v8, p. 492).

لوتر نیز با حمایت شاهزادگان آلمانی اقدامات اصلاحی خود را به پیش برد. البته در بدنه نهضت اصلاح دینی، پروتستان‌هایی نیز وجود داشتند که در موضوع تفکیک کلیسا و دولت مانند لیبرال‌ها فکر می‌کردند. یکی از اعتراف‌نامه‌های پروتستان‌ها، اعتراف‌نامه اشلاپتهایم (The Schleitheim Confession) است (بخش عمده‌ای از اعتراف‌نامه اشلاپتهایم را مایکل ستلر نوشت. وی قبل از اینکه یک رهبر نوتعمیدی شود، در کلیسای کاتولیک کشیش بوده است). این اعتراف‌نامه، نکاتی دربردارد که دیدگاه لیبرال‌ها را تأیید می‌کند. در بخشی از اعتراف‌نامه مذکور آمده است: «سرانجام، باید ملاحظه شود که برای یک مسیحی مناسب نیست به‌عنوان حاکم خدمت کند» (اعتراف‌نامه اشلاپتهایم).

انکار الهامی بودن کتاب مقدس

الاهیات لیبرال، باورهای سنتی کلیسا مانند الهامی بودن کتاب مقدس را انکار می‌کند. درحالی‌که پروتستان‌ها بر کتاب مقدس اصرار می‌ورزند. محور الاهیات لوتر، کلام خدا و شعار معروف او «فقط کتاب مقدس، فقط فیض، فقط ایمان»، بود. این نکته در اعتراف‌نامه‌های پروتستانی نیز دیده می‌شود. لوتر مردم را به مطالعه کتاب مقدس فرامی‌خواند. وی می‌کوشید کلیسا را بر پایه تعالیم کتاب مقدس اصلاح کند. از این‌رو، نهضت وی «اصلاح انجیلی» نام گرفت.

لوتر معتقد بود که حجیت پاپ‌ها، شوراها و متألهان باید به کتاب مقدس مستند باشد و مصوبات آنها تا آنجا معتبر است که از آن کتاب گرفته شده باشد. جان کالون نیز می‌گفت: حجیت آموزه‌های پدران کلیسا و شوراها مشروط به این است که با کتاب مقدس سازگار باشد. هرچه وفاداری آنان به کلام خدا بیشتر باشد، حجیت سخنانشان افزونتر است.

در قرن هجدهم، که عصر روشنگری نام گرفته است، نقد کتاب مقدس رواج یافت. برخی مسیحیان پروتستان که «بنیادگرا» نام داشتند، با نقد کتاب مقدس به شدت مخالفت می‌کردند و وجود هیچ اشتباهی را در این کتاب نمی‌پذیرفتند. بنیادگرایان هم محتوای کتاب مقدس و هم الفاظ آن را از خدا می‌دانستند. احتیاط کلیسای پروتستان به بخش آیین‌ها نیز سرایت کرد. لوتر آیین‌های مقدسی را قبول داشت که ریشه در کتاب مقدس داشته باشند. از این‌رو، وی آیین توبه را کنار گذاشت (مک‌کراث، ۱۳۸۲، ص ۳۴۵-۳۴۶). در همین زمین، پروتستان‌هایی مانند پیوریتن‌ها درصدد حذف هرگونه عبادتی برآمدند که به عهد جدید مستند نباشد.

پافشاری بر مالکیت خصوصی

الاهیات لیبرال به مالکیت خصوصی اهمیت می‌دهد. درحالی‌که ویکلیف، به‌عنوان یکی از پیشگامان نهضت اصلاحات بر این باور بود که جهان از آن خداست و انسان تنها به‌عنوان فرمانبردار او می‌تواند مالک چیزی باشد. گناه سبب می‌شود انسان بر خدا طغیان کند و در نتیجه، حق تملک را از دست می‌دهد. او می‌گفت: مسیح از حواریون و جانشینان آنان خواست تا ثروت نداشته باشند. پس، روحانیون صاحب ثروت از فرمان مسیح تجاوز کرده و گناهکارند. وی ضروری‌ترین اصلاح برای روحانیت و کلیسا را سلب مالکیت از آنان می‌دانست. وی معتقد بود: روحانیون باید زندگی تجملاتی را کنار بگذارند و همچون راهبان به فقر و تهیدستی مسیح روی آورند (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۱). وی گرفتن مالیات‌های دینی را محکوم می‌کرد و آنها را حرام و خلاف مبانی اخلاق می‌دانست. همچنین معتقد بود: خرید و فروش مناصب کلیسایی بیشترین صدمه را به کلیسا وارد می‌سازد (همان). هوس نیز در آثار خود اجرت گرفتن کشیشان برای انجام وظایف دینی مانند تعمید، تأیید، عشای ربانی، ازدواج و تدفین را محکوم می‌کرد (همان). همچنین کالون درباره مالکیت خصوصی بر این باور بود که یک مسیحی حق ندارد ثروت و دارایی خویش را تنها از آن خود بداند و آن را به رفع نیازهایش اختصاص دهد. او به گردآوری مال و ثروت، از راه‌های جابرانه روی خوش نشان نمی‌داد. از سوی دیگر، وی رباخواری با سود محدود را مجاز می‌شمرد (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۱).

عدم اعتقاد به انتخاب پیشین

لیبرال‌ها بر آزادی اصرار می‌ورزند و هر چیزی را که با آزادی اراده در تنافی باشد، کنار می‌گذارند. درحالی‌که پروتستان‌ها بر آموزه انتخاب پیشین، که آزادی اراده را نفی می‌کند، پافشاری دارند. بر اساس

این آموزه، سعادت و شقاوت انسان نه در گرو فضائل و رذائل وی، بلکه معلول خواست خداست. لوتر در رساله اسارت اراده (The Bondage of the Will)، در دفاع از این آموزه می‌گوید: خدا منشأ همه کارها، از جمله کارهای انسان است. انسان از خود اراده‌ای ندارد. خداوند با اراده لایتغیر، ابدی و قطعی خویش همه امور را پیش‌بینی، مقرر و لازم‌الاجرا کرده است. لوتر درباره ایمان نیز اعلام کرد که تنها ایمان است که انسان را مسیحی می‌سازد و از کیفر دوزخ می‌رهاند، نه کردار نیک؛ زیرا کردار نیک از ایمان ریشه می‌گیرد، همان‌گونه که میوه از درخت به عمل می‌آید (همان).

کالون درباره آموزه‌های بنیادینی که به رستگاری انسان مربوط می‌شود، با لوتر توافق کامل داشت. به عقیده کالون نیز اراده انسان برای انجام کارهای خیر کافی نیست، مگر اینکه فیض الهی او را یاری کند (دورات، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۵۴۷). بنابراین، عادل شمرده شدن انسان را خدا رقم می‌زند.

مخالفت با تفتیش عقاید

لیبرال‌ها مدعی‌اند: به عقاید دیگران باید احترام گذاشت. درحالی‌که وقتی کلیسای پروتستان مقاومت‌هایی را در برابر اعتقادات بنیادین خود مشاهده کرد، به سرکوب مخالفان خویش اقدام کرد. ملانکتون، یکی از نزدیک‌ترین همراهان و مشاوران لوتر از دولت خواست تا مردم را مجبور کند در مراسم مذهبی پروتستان‌ها حضوری منظم داشته باشند. ملانکتون، در حقیقت همان سیاست تفتیش عقاید را که قبلاً در ایالات زیر سلطه کاتولیک‌ها معمول بود، در قلمرو پروتستان‌ها نیز به اجرا درآورد. وی در برابر نوتعمیدیان، موضعی سخت در پیش گرفت؛ حبس و کشتار آنان در آلمان را ستود و درصدد نابودی‌شان برآمد. وی معتقد بود: خداوند نوتعمیدیان را به دوزخ خواهد افکند. پس چرا باید بیش از خدا بر آنان ترحم کرد؟ ملانکتون از اعدام سروتوس خشنود شد و در نامه‌ای خطاب به کالون سوزاندن سروتوس را عبرتی خداپسندانه و فراموش‌نشدنی برای همه شیادان خواند (میکائیل سروتوس ۱۵۱۱-۱۵۵۳، یکی از مخالفان آموزه تثلیث که کلیسا او را محاکمه و به سوخته‌شدن محکوم کرد). ملانکتون افراد زیر را مستحق اعدام می‌دانست: منکران تثلیث، منکران گناه اصلی، منکران تعمید کودکان، معتقدان به رستگاری مشرکان، منکران حضور واقعی مسیح در عشای ربانی و مرددان در آمرزش گناه اصلی به وسیله ایمان به مسیح (دورات، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۵۴۰-۵۴۷).

نشانه‌های دیگر

بنابر گفته لانسلوت آندروز (Lancelot Andrews) (۱۶۲۶-۱۵۵۵) نویسنده کلیسای انگلیکن، اساس

مسیحیت راست‌کیش بر دو عهد (عتیق و جدید)، سه اعتقادنامه، چهار انجیل و پنج قرن نخست مسیحیت استوار است (باغبانی، ۱۳۸۹). کلیسای پروتستان در طول حیات خویش، به هر چهار مقوله مذکور وفادار بوده است. اعتقاد این کلیسا به دو عهد از اعتقاد کاتولیک‌ها و ارتدکس‌ها سستی‌تر است؛ چراکه کلیسای پروتستان، تنها عهد عتیق مطابق با اصل عبری را قبول دارد. در قرن شانزدهم، این کلیسا در الهامی بودن کتاب‌های اپوکریفایی تردید کرد. و سرانجام، مانند یهودیان این کتاب‌ها را به سبب نداشتن اصل عبری در ضمن عهد عتیق نپذیرفت. بنابراین، عهد عتیق پروتستان‌ها، ۳۹ کتاب دارد. پروتستان‌ها در اعتراف‌نامه وستمینستر، فهرستی از کتاب‌های عهد عتیق و عهد جدید که هیچ کتاب اپوکریفایی در آن نبود، ارائه دادند.

مردود شدن کتاب‌های اپوکریفایی از سوی پروتستان‌ها موجب شد که برخی آیین‌های کلیسای کاتولیک برای پروتستان‌ها حجیتی نداشته باشد. یکی از این آیین‌ها، دعا برای مردگان است که کاتولیک‌ها آن را به کتاب دوم مکابیان (۱۴: ۶۷-۷۰) مستند می‌کنند. پروتستان‌ها کتاب مذکور را بخشی از کتاب مقدس نمی‌دانند.

کلیسای پروتستان در تفسیر و تأویل کتاب مقدس نیز احتیاط می‌کند. رهبرانی از این کلیسا مانند کالون، وقتی خواستند کتاب مقدس را تفسیر کنند، این کار را در صورتی مجاز دانستند که آن کتاب بر زبان‌های اصلی مطالعه شود. آنان در بخش تأویل و موضوع تعارض میان معنای ظاهری و باطنی کتاب مقدس نیز احتیاط پیشه کردند و بر معنای ظاهری تأکید داشتند. بر پایه دیدگاه آنان، هیچ عقیده‌ای را بر اساس معنای غیرظاهری کتاب مقدس نباید پذیرفت، مگر اینکه بر معنای ظاهری استوار باشد. لوتر بر این باور بود که در کتاب مقدس هیچ تفسیر تمثیلی، استعاری یا عرفانی روا نیست، مگر آنکه همان مطلب در جای دیگر در ظاهر بیان شده باشد.

کلیسای پروتستان خود را به سه اعتقادنامه مشهور مسیحیت یعنی اعتقادنامه‌های نیقیه، رسولان و آتاناسیوس ملتزم می‌بیند و آنها را در مراسم خویش اجرا می‌کند. این کلیسا، علاوه بر محتوای چهار انجیل و سایر رساله‌های عهد جدید، به اعتقادات و آیین‌های تثبیت‌شده در پنج قرن نخست مسیحیت وفادار است. پنج قرن نخست مسیحیت، شامل دوره حضرت عیسی ﷺ، رسولان وی و پدران کلیساست. کلیسای پروتستان به آنچه عیسی و رسولان آن حضرت آوردند، پایبند است و خود را به آموزه‌های پدران کلیسا مانند طبیعت مسیح، آموزه‌های تثلیث، فیض و نجات وفادار می‌داند.

افزون بر این، گروه‌ها و فرقه‌های مختلف پروتستانی، نشانه‌هایی از بنیادگرایی را در اعتقادات و

اعمال خود بروز داده‌اند. پیوریتن‌ها، روز شنبه را به عبادت خدا اختصاص می‌دادند و هرگونه کار، مسافرت و ورزش را در آن ممنوع می‌دانستند. در حدود نیمه قرن هفدهم، پیوریتن‌ها لایحه‌ای به مجلس عوام انگلستان آوردند تا روز عبادت را از یکشنبه رومیان باستان، که مشرک بوده‌اند، به شنبه یهودیان تغییر دهند. یکی از رهبران پیوریتن نیز پیشنهاد کرد که شریعت موسی را در قانون انگلیس بگنجانند. آنان به هنر روی خوش نشان نمی‌دادند و آن را مانع تقوا و پرهیزکاری می‌دانستند.

آناپتیست‌ها، که در دهه ۱۵۲۰ در زوریخ سوئیس پدید آمده بودند، فرقه‌ای بنیادگرا بودند که اموری مانند رد خدمت سربازی، گونه‌ای مالکیت عمومی بر اموال و انضباط سخت کلیسایی را مسیحیت خالص مبتنی بر عهد جدید می‌دانستند.

نشانه‌های لیبرال بودن

پس از بررسی نشانه‌های بنیادگرا بودن کلیسای پروتستان، به بررسی نشانه‌های لیبرال بودن این کلیسا می‌پردازیم. امواج برآمده از جنبش لیبرال‌ها، بر الاهیات پروتستان بی‌تأثیر نبود و برخی پروتستان‌ها با این جنبش همراه شدند و شیوه‌ها و دیدگاه‌های آن را برگزیدند. در طول قرن نوزدهم، گرایش‌های الاهیاتی جدیدی در کلیسای پروتستان پدید آمد. متألهان این کلیسا در برابر پرسش‌ها و خواسته‌های عصر روشنگری و دانش‌های جدید و محصول آنها یعنی الاهیات لیبرال بی‌تفاوت نشستند و واکنش‌هایی از خود بروز دادند. برخی از واکنش‌های مذکور، گرایش این کلیسا به سمت الاهیات لیبرال را نشان می‌دهد.

متأله پروتستان، جان هیک می‌گوید: یک مسیحی ملزم نیست عقاید فلسفی و الاهیاتی قرن‌های سوم و چهارم را بپذیرد. از نظر وی، ایمان مسیحی را می‌توان بر تعالیم عیسی درباره حقیقت، محبت و حق خدا بنا کرد (هیک، ۱۳۷۸، ص ۹۰-۹۷).

اصولاً نهضت اصلاحی لوتر یک حرکت دینی، اجتماعی و سیاسی بود و با شعار «آزادی مسیحیان» آغاز شد. آزادی از شعارهای اصلی لیبرال‌هاست. لوتر برای تحقق این شعار، با رد اقتدار پاپ درصدد استقلال حکومت از کلیسا بود.

نقد تاریخی کتاب مقدس رونق گرفت. پروتستان‌های بنیادگرا مدتی طولانی در برابر این روند مقاومت نشان می‌دادند و با احتیاط در جاده نقد این کتاب گام برداشتند. اما سرانجام پروتستان‌های آلمان نقد کتاب مقدس را در مدارس علوم دینی خود شروع کردند. این روند در بقیه جهان پروتستان،

با اعتدال بیشتری دنبال شد. برخی از اعضای کلیسای پروتستان، با عنوان نوگرا از اینکه امکان مطالعات جدید درباره کتاب مقدس باز شده است، شادمان بودند.

مصلحان پروتستانی، با شعار و عمل خود به رشد دموکراسی کمک کردند. دموکراسی از شعارهای اصلی لیبرال‌هاست. حکومت دینی کالون بر شهر ژنو رشد مذکور را در بسیاری از نقاط اروپا تسریع کرد. آیین کالونی، مردانی را تربیت کرد که به تعمیم آموزش و تحکیم مبانی حکومت مردم بر مردم همت گماشتند، تا مردم در پناه آزادی زندگی کنند.

ماکس وبر، جامعه‌شناس معروف آلمانی معتقد است: آیین کالون سهم مهمی در پیدایش جهان مدرن دارد. به گفته وی، آموزه انتخاب پیشین فرهنگی را پدید آورد که بر اساس آن، انسان‌ها پیشرفت دنیوی و اقتصادی را دلیل و نشانه‌ای بر انتخاب و گزینش خود در نزد خدا دانستند. بر این اساس، کشورهایی که تأثیر اندیشه‌های کالون در آنها قوی‌تر بود، پیشگامان صنعت، بانکداری و اقتصاد مدرن شدند.

در آلمان نیز پیشرفت‌های اقتصادی راه را برای قیام لوتر باز کرد. تجارت و انتقال پول این کشور را چنان نیرومند ساخت که توانست در برابر امپراتوری و پاپ بایستد و از لوتر حمایت کند. سرانجام، بزرگان آلمان بر آن شدند که یوغ بردگی رم را از گردن فرو افکنند و آزادی خود را به دست آورند.

تساهل و تسامح جنبش لیبرال، بر کلیسای پروتستان بی‌تأثیر نبود؛ پروتستان‌ها با طرح موضوع وحدت کلیساها به اصل تساهل و تسامح لیبرال‌ها پاسخ مثبت دادند. در قرن بیستم، نهضت مسکونی‌گرایی (مشتق از oikoumene «جهان مسکون»)، در میان پروتستان‌ها با تأکید بر زمینه‌های مشترک الهیات کلیساهای مختلف آغاز شد. این حرکت، با الهام از اصل تسامح و تساهل درصدد نزدیک کردن دیدگاه الاهیاتی کلیساهای گوناگون مسیحیت بود. اکنون «شورای جهانی کلیساها» رهبری این نهضت را بر عهده دارد.

لیبرال‌ها بر خردگرایی و دوری از خرافات، سحر و جادو تأکید می‌کنند. کلیسای پروتستان نیز تقدیرگرایی و اعتقاد به سحر و جادو را به شدت مورد حمله قرار داد و رشد و گسترش عقاید مبتنی بر خردگرایی را تشویق کرد. برخی فرقه‌های پروتستانی، پیروان خود را ترغیب می‌کردند تا برنامه سنجیده و منظمی را برای زندگی و آینده خود طراحی کنند و از روزمرگی فاصله بگیرند. متدیسم (Methodism) یادآور همین دیدگاه است. این طرز تفکر، سبب شد تا مردم عقلانی‌تر رفتار کنند و کمتر گرد خرافات بگردند.

لیبرال‌ها، در توجه به دو حس دینی و ملی گرایش بیشتری به ملی‌گرایی دارند. بررسی سیر تاریخی

بررسی و مقایسه نشانه‌های هشت‌گانه بنیادگرایی و شش‌گانه لیبرالی بودن کلیسای پروتستان، محقق را به این داوری نزدیک می‌کند که کلیسای پروتستان بیش از اینکه لیبرال باشد، بنیادگراست.

نتیجه‌گیری

کلیسای پروتستان از درون نهضت اصلاحات در قرن شانزدهم، به رهبری مارتین لوتر پدید آمد. به علت همپوشی نهضت اصلاحات، با دو عصر رنسانس و روشنگری و ادعای این کلیسا به بازنگری در باورهای مسیحیت، برخی به این باور رسیدند که کلیسای پروتستان باید متأثر از ویژگی‌های این دو دوره باشد. تأثر از ویژگی‌های این دو دوره، یعنی تمایل این کلیسا به ارزش‌های لیبرال‌ها و دوری از ارزش‌های بنیادگرایان. اما بررسی و مقایسه نشانه‌ها و رگه‌های بنیادگرا بودن و لیبرال بودن کلیسای مذکور، ما را به این نتیجه رهنمون می‌کند که کلیسای پروتستان، همچنان مدافع اصول اساسی مسیحیت مانند تثلیث، تجسد، فدا، صلب عیسی برای کفاره شدن گناهان بشر است. علاوه بر اصول مذکور، نشانه‌های فراوان دیگری وجود دارد که بر بنیادگرا بودن این کلیسا بیش از لیبرال بودن آن دلالت می‌کند.

کلیسای پروتستان نشان می‌دهد این کلیسا نیز به ملی‌گرایی توجه ویژه داشته است. سال‌ها مقام پاپی در دست ایتالیایی‌ها بود. مسیحیان اروپا، تحت تأثیر ملی‌گرایی خواستار تغییرات اساسی در کلیسا شدند. دو کشور فرانسه و انگلستان، با استفاده از این حس به سوی استقلال از امپراتوری مقدس روم گام برداشتند. دعوت پروتستان‌ها نیز نوعی ملی‌گرایی بود. احیای ملی‌گرایی، در مردم استقلال کلیساهای محلی را از کلیسای رم به دنبال داشت. زبان ملی نیز عاملی برای ملی‌گرایی شد و مصلحان با مجاز شمردن برگزاری مراسم دینی و ترجمه کتاب مقدس به زبان‌های ملی به این روحیه دامن می‌زدند. از دهه ۱۹۶۰، تحولات الاهیاتی در کلیسای پروتستان شتاب گرفت. الاهیات پروتستان می‌کوشد ماهیتی پویا داشته باشد و خود را به روز کند تا پا به پای تحولات پیش برود. کلیسای پروتستان، که از آغاز با تکرر همراه بود، با ظهور هر مکتب یا مرام فلسفی جدید، شکل تازه‌ای از الاهیات را پدید آورد.

تحول در اجرای مناسک آیین پروتستانی نیز در این دهه شتاب گرفته است. برخی گروه‌های پروتستانی تنوع زیادی را در چگونگی عبادت پذیرفته‌اند تا جوانان را جذب کنند. مبتکر این تحول، در ابتدا خود لوتر بود. وی باور داشت که نماز و دعا باید به زبان آلمانی خوانده شود، نه به زبان لاتینی. خودش نیز در خفا به ترجمه کتاب مقدس مشغول شد. این ترجمه، اهمیت فراوانی پیدا کرد و مردم از طریق زبان مادری خود با کتاب مقدس آشنا شدند.

بررسی و ارزیابی

کلیسای پروتستان، بسیاری از اعتقادات غیرعقلانی مسیحیت مانند تثلیث و فدا را همچنان حفظ کرده است. لوتر تا آخر عمر، به تثلیث و کفاره شدن مسیح اعتقاد داشت و برخی از این معتقدات را نامفهوم‌تر از سابق ساخت. پیروان این کلیسا علاوه بر اعتقادات فوق، به موضوعات مهم دیگر که نشان از بنیادگرایی است، وفادار مانده‌اند، مانند: پیوند کلیسا و دولت؛ الهامی بودن کتاب مقدس؛ عدم پافشاری بر مالکیت خصوصی؛ آموزه انتخاب پیشین؛ تفتیش عقاید؛ پایبندی بر عهد عتیق بدون کتاب‌های اپوکریفایی؛ وفاداری به اعتقادات پنج قرن نخست مسیحیت؛ اختصاص روز شنبه به عبادت توسط برخی مانند پیوریتن‌ها و انضباط سخت کلیسایی توسط برخی دیگر مانند آناپتیست‌ها.

البته رگه‌ها و نشانه‌هایی از الاهیات لیبرال نیز در عملکرد برخی از کلیساهای پروتستان مشاهده می‌شود. مانند: شعار آزادی؛ نقد تاریخی کتاب مقدس؛ رشد دموکراسی؛ تساهل و تسامح؛ خردگرایی و دوری از خرافات، سحر و جادو و ملی‌گرایی.

منابع

- باغبانی، جواد، ۱۳۸۹، «نقش پدران کلیسا در شکل‌گیری کلیسای مسیحی»، *معرفت ادیان*، ش ۴، ص ۱۱۴-۸۳.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، گروهی از مترجمان، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- مک‌کراث، آلیستر؛ ۱۳۸۲، *مقدمه‌ای بر تفکر نهضت اصلاح دینی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، ادیان و مذاهب.
- ____، ۱۳۸۴، *درسنامه الاهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- هیگ، جان، ۱۳۷۸، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تبیان.

History of the Christian Church, Philip Schaff, Eerdmans Publishing Company, 1991, 8 vols.

اوپانیسده‌ها، که در بین منابع مقدس هندویی جایگاه رفیعی دارند، اگرچه توانستند با ارائه تفسیر وحدت‌گونه از نظام هستی و اتحاد آن با ذات برهمن، تکثرگرایی دوره ودایی را در تفسیر وحدت‌گونه خود از هستی هضم کنند، اما به همان اندازه ذات برهمن را دور از دسترس عموم مردمی قرار دادند که چندان فرهیخته و تعلیم‌دیده نبودند که بتوانند معارف عمیق اوپانیسده‌ها را درک و با ذات برهمن، ارتباط عقلانی برقرار سازند. با ظهور رزم‌نامه‌ها و متون حماسی، شخصیت‌های اسطوره‌ای محبوبی ظهور کردند که می‌توانستند عشق و دلدادگی طبقات مختلف هندویی را به سوی خود جلب کرده، با ارائه عالی‌ترین صفات انسانی، زمینه ستایش و حتی پرستش خود را در ادوار بعد فراهم سازند.

از این رو، در قرون اولیه میلادی، پورانه‌ها به رشته تحریر درآمد و هر یک به ستایش و تمجید از شخصیتی انسانی یا حیوانی اختصاص یافت که عمدتاً برای هندوها غریبه نبودند. اما در این متون، ترفیع درجه یافته و به عنوان مظاهری از خدای برتر معرفی گشتند. پورانه‌ها با بسط دکترین اوتاره‌های ویشنو و ارائه نظامی طولی از سلسله خدایان، این امکان را فراهم ساختند تا برهمنی که در بطن پدیده‌ها و موجودات عالم، خود را پنهان ساخته بود، خویشان را در قالب خدایان کوچکتری، که مظاهر او پنداشته می‌شدند، نمایان ساخته و خود را مهمان خانه هر هندوی روستایی و شهرنشین کند.

اگر مسیر تکاملی مفهوم خدا، از ابتدای دوره ودایی تا زمان تألیف اوپانیسده‌ها را قوس صعود در نظر گیریم، ادامه این روند از پورانه‌ها به بعد، قوسی نزول خواهد بود که به گرامه‌دوت‌ها و خدایان روستا ختم خواهد شد. این بدان معناست که برهمنی که از ترفیع خدایان خرد ودایی پدید آمده و جایگاهی در عالی‌ترین مرتبه وجود به خود اختصاص داده بود، با متون پورانه‌ای بار دیگر در قالب دوت‌ها به دامن طبیعت و زندگی روزمره هندوها بازگشت. اما این بار نه به‌عنوان خدایانی ارضی و سماوی، بلکه به‌عنوان مظاهری از خدای برتر، که عشق و دلدادگی پیروان و مریدان خود را جلب کرده و آن را به پیشگاه بهگوان یا خدای برین نثار می‌کنند.

بی‌شک، پورانه‌ها در چنین تحول عظیمی در تاریخ خداباوری هندوئیسم، نقش بسزایی به عهده داشتند؛ نظامی که گرچه به جهت ناکامی در تصحیح فهم پیروان خود از حقیقت دوت‌ها و دوت‌ها، و گرامه‌دوت‌ها به‌عنوان مظاهر طولی خدای بی‌نام نشان و غیرقابل درک (برهمن)، پرستش انواع پیکره‌های انسانی، حیوانی و مظاهر طبیعی را در بین هندوها رقم زدند، اما خدمت بزرگی به مجموعه‌ای از خدایان کردند که در ارتباط نامعلومی با یکدیگر به سر می‌بردند و قادر نبودند دلدادگی بسیاری از

اوتاره، آموزه‌ای در حال تحول و تکامل در منابع هندویی

محمدرسول ایمانی / دانشجوی دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ mrasool.imanik@gmail.com
دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۵

چکیده

هر آموزه دینی در بستری که در آن به وجود می‌آید، مراحلی را پشت سر گذاشته، گاهی از شکل مفهومی بسیط، به سمت تعالیم پیچیده فلسفی سیر می‌کند. در سنت هندویی نیز آموزه «اوتاره» از کهن‌ترین منابع آن یعنی وداها سیر خود را شروع کرده و در نهایت، در پورانه‌های بزرگ، به شکل نهایی و تکامل‌یافته خود رسیده و به‌عنوان نظریه‌ای در باب نحوه ظهور خداوند، در خدمت نظام خدانشناسی هندویی و جهت‌دهی به چندگانه‌پرستی موجود در این آیین قرار گرفته است. در این نوشتار، با عنایت به مفهوم ابتدایی این آموزه و نیز بررسی خاستگاه آن، صورت تکامل‌یافته آن در ویشنوپورانه و بهاگوته‌پورانه بررسی شده است. مرور فقرات این پورانه‌ها نشان می‌دهد که این آموزه در این متون، علاوه بر اینکه بر تجسدهای چندگانه ویشنو اطلاق شده، در شکل تکامل‌یافته خود، به ظهور برهمن در چهره خدایان متکثر اصلی و فرعی و نیز فیضان انرژی الهی بر تمامی موجودات عالم نیز تفسیر شده است.

کلیدواژه‌ها: اوتاره، پورانه‌ها، انرژی الهی، اسطوره، روند تکامل اوتاره.

مردان خود را به سمت مجرای واحدی هدایت کنند. از جمله عناصر مهم در نظام خدانشناسی پورانه‌ها، که در تحقق اهداف فوق نقش بسزایی دارد، آموزه «اوتاره» است. اوتاره در مفهوم بسیط خود به تجسد‌های مکرر ویشنو در راستای وظیفه ذاتی خود، یعنی نگه‌دارنگی عالم از خطرات معنا می‌شود، اما مرور فقرات پورانه‌های بزرگ، معنایی عمیق‌تری از این آموزه را آشکار می‌سازد.

در این نوشتار، پس از اشاره‌ای به مفهوم عام این واژه و بررسی خاستگاه آن در متون کهن هندویی، به شرح معنای عمیق فلسفی آن در پورانه‌ها و به‌طور مشخص دو پورانه بزرگ، یعنی ویشنوپورانه و بهاگوته پورانه، پرداخته شده است.

بیان این نکته ضروری است که رویکرد این پژوهش، رویکرد پدیدارشناسانه است. هدفی که نگارنده به دنبال آن بوده، بررسی مفهوم این آموزه و ارائه تصویری روشن از سیر تحول آن در منابع هندویی است. روشن است پس از دست داشتن تصویری روشن از این آموزه، می‌توان با رویکردی انتقادی به بررسی کاستی‌های احتمالی و نقاط کور این آموزه پرداخت. این خود می‌تواند رسالت پژوهش دیگری در این حوزه باشد.

الف. مفهوم اوتاره

لغت سنسکریت «Avatāra» از دو جزء (tri)، به معنای عبور کردن و حرف اضافه (ava)، به معنای پایین تشکیل شده است. لذا این واژه به معنای حرکت به سمت پایین و یا همان «تنزل» می‌باشد (Grimes, 1996, p. 73). با این حال، برخی محققان با مرتبط ساختن این واژه با واژه نمایش، اظهار کرده‌اند که اوتاره تنها به معنای تنزل مکانی یک شیئی از مکانی بالا به پایین نیست، بلکه وارد شدن در سطح دیگری با قیافه و شکلی متفاوت در این واژه تضمین شده است. شبیه کاری که هنرپیشگان هنگام رفتن بر روی صحنه نمایش انجام می‌دهند (Coutor, 2001, p.313-326). واژه سنسکریت دیگری که از لحاظ مفهومی، مساوق با اوتاره است «Vikāra» است که در لغت به معنای «تغییر شکل دادن» می‌باشد (Grimes, 1996, p. 345) و در پورانه‌ها برای رساندن مفهوم تجلی و ظهور برخی امور از امور دیگر به کار رفته است.

در اصطلاح، این واژه در کاربرد جدید خود به معنای متجسد شدن یکی از خدایان اصلی هندو، در قالبی طبیعی و محسوس در دنیای مادی است و بیش از همه، توسط ویشنوپرستان برای تجسد‌های ویشنو به کار می‌رود. هرچند در کاربردی عام‌تر، این واژه عنوانی است که توسط شاگردان و یا پیروان یک مکتب به استاد متکامل و روشن‌یافته آن مکتب عطا می‌گردد (Constance&James, 2007, p. 57).

اوتاره به همان معنای تجسد در الهیات مسیحی نیست؛ چراکه در زبان سنسکریت، که زبان اصلی دین هندو و خاستگاه اصلی واژگان الهیاتی هندو به‌شمار می‌رود، معادل دقیقی برای واژه «تجسد»، که در ادیانی مثل مسیحیت رایج است، وجود ندارد و اصطلاحی رایج که معادل او قرار داده می‌شود، «اوتاره» است که به معنای تنزل (descent) می‌باشد (Wiliams, 1891, p. 62).

اصطلاح فلسفی «اوتاره» متعلق به دوره کلاسیک تاریخ هندوئیسم است. هرچند در لابه‌لای متون ما قبل پورانه‌ای، اصطلاحاتی را می‌توان یافت که با مفهوم اوتاره در ارتباط می‌باشند، برای نمونه، در بهاگودگیتا، برای تجسد کریشنا واژگانی همچون جنمه «janma» به معنای تولد، ویوتی «vibhuti» به معنای تجلی بزرگ و تنو «tanu» به معنای بدن مادی به کار رفته است که همگی می‌توانند اجزایی از مفهوم اوتاره در دوره‌های بعدی باشند (Malinar, 2007, p.99).

اما «در پورانه‌ها بود که واژه اوتاره در استعمال امروزی آن با تمام گستره معنایی و مؤلفه‌های ضروریش مطرح گردید» (Rocher, 1986, p. 107).

نکته دیگر آنکه، اگرچه در متون متأخر هندویی برای خدایان متعددی غیر از ویشنو نیز اوتاره‌هایی بیان شده، اما اوتاره در معنای خاص خود، در مورد تجسد‌های ویشنو به کار می‌رود. حتی در پورانه‌ها، اگرچه برای شیوا نیز مظاهر و تجسداتی معرفی شده، اما مرور پورانه‌ها به‌طور گسترده این واقعیت را منعکس می‌کند که از دید یک هندوی نوعی، اوتاره اوتاره‌های ویشنو می‌باشند، به گونه‌ای که اعتقاد به اوتاره شیوا، کالی و غیره، اعتقاد باطل و شخصی شمرده می‌شود (Ibid, p. 106).

اما در مورد اوتاره‌های ویشنو باید گفت: در مورد تعداد آنان در پورانه‌های بزرگ هندویی و سایر متون، اتفاق نظری وجود ندارد. در وراهه پورانه (۱۵، ۸۹)، به ده اوتاره ویشنو و در بهاگوته پورانه (۱، ۳، ۲۵-۲۶)، به بیست و دو اوتاره و در اهیدبورنیاسمه‌یه (۵، ۵۷-۵۰)، به سی و نه اوتاره اشاره شده است (Danielou, 1985, p. 165).

بنا بر بهاگوته پورانه، اوتاره‌های ویشنو عبارتند از: ۱. کماره (جوان جاوید)؛ ۲. وراهه (گراز)؛ ۳. حکیم نرده؛ ۴. قدیس نره و ناراینه؛ ۵. حکیم کپیله؛ ۶. داتاریای جادوگر؛ ۷. یجفیای قربانی؛ ۸. رشابای (پادشاه عادل)؛ ۹. پرسو (اولین فرمانروا)؛ ۱۰. متسیه (ماهی)؛ ۱۱. کورمه (لاکپشت)؛ ۱۲. دنونتری (پزشک)؛ ۱۳. مهنی (زن جادوگر)؛ ۱۴. نریسیمه (موجود نیمه انسان و نیمه شیر)؛ ۱۵. وامنه (انسان کوتوله)؛ ۱۶. پرشو رامه؛ ۱۷. ودا ویاسه (مؤلف وداها)؛ ۱۸. رامه (تجسم دستکاری)؛ ۱۹. بله رامه (تجسم عفت شاهانه)؛ ۲۰. کریشنه (تجسم عشق)؛ ۲۱. بودا (تجسم اغواگری)؛ ۲۲. کلکی (محقق کننده آمال) (Ibid, p. 165).

از میان بیست و دو اوتاره فوق، ده اوتاره از شهرت بیشتری برخوردارند و فرقه ویشنوه آنها را به رسمیت می‌شناسد که عبارتند از:

۱. متسیه (Matsya): ویشنو در این تجسد، به شکل یک ماهی درآمد و مانوی حکیم و وداها، که به جهت سیل عظیمی در زیر آبها پنهان شده بود، را نجات داد.
۲. کورمه (Kurma): در سیلی عظیم خدایان به طور موقت، اکسیری را که موجب بی‌مرگی و جاودانگی آنان بود گم کردند. از این رو، ویشنو به شکل لاک‌پستی درآمد و به اعماق اقیانوس فرو رفت تا آن نوشیدنی معجزه‌آسا را به دست آورد.
۳. وراهه (Varāha): زمانی که یکی از دیوان به نام «هیرانیاکشا» زمین را به قعر دریا فرستاد، ویشنو به شکل گراز درآمد و به عمق دریا رفت و زمین را بالا آورد تا بر روی دریا شناور باشد.
۴. نرسیمه (Narasimha): یکی از دیوان، روستایی را به تصرف خود درآورده بود و در آن زندگی می‌کرد، به گونه‌ای که هیچ انسان و حیوانی، نه در روز و نه در شب، نه در داخل و نه در خارج خانه، نتواند او را بکشد. وی در این روستا، به هر جا که می‌خواست تجاوز می‌کرد و به غارت می‌پرداخت تا اینکه ویشنو به شکل موجود نیمه‌انسان و نیمه‌شیر درآمد و این دیو را در آستانه درب منزلش به هلاکت رساند.
۵. وامنه (Vāmana): یکی از دیوان به نام «بالی» بر روی زمین مسلط شده بود. ویشنو برای غلبه بر او تدبیری اندیشید، به گونه‌ای که به صورت یک انسان کوتوله متجسد شد و از بالی خواست فضایی را تا حدی که بتواند سه گام بردارد، به او اختصاص دهد. نظر به کوچک بودن جثه وامنه، بالی موافقت کرد، اما ویشنو با هر گام خود تبدیل به انسان گول پیکری شد، به نحوی که توانست تمام زمین و آسمان را بپیماید و به تصرف خود درآورد.
۶. پرشورامه (Parashurāma) (رامه تبر به دست): زمانی طبقه کشتریه، براهمن‌ها را تهدید کردند که قدرت را از چنگ آنان خارج خواهند ساخت. در نتیجه، ویشنو به شکل یک براهمن به نام پرشورامه متولد شد تا از تقدس نظام طبقاتی حمایت و دفاع کند.
۷. رامه (Rāma): ویشنو در این تجسد همان رامه، قهرمان رزمنامه مهابهاراته است که توانست به جنگ دیو ده‌سر، راونه برود و او را مغلوب سازد.
۸. کریشنه (Kṛshna): کریشنه که یکی از محبوب‌ترین شخصیت‌ها و خدایان در نزد هندوها است، یکی از تجسدهای ویشنو قلمداد می‌شود. کریشنه در میان‌سالی به عنوان یک فرمانده بزرگ در جنگ بزرگ مهابهاراته شرکت کرد و متن بهاگودگیتا دربردارنده گفت‌وگوی او با ارجونه می‌باشد.

۹. بودا (Buddha): نهمین اوتاره ویشنو، بودا انگاشته شده است. برخی متون هندویی معتقدند: ویشنو در قالب بودا متجسد شد تا تعالیم غلط دینی را به انسان‌های شرور بیاموزد. هر چند برخی دیگر از متون، علت تجسد ویشنو در قالب بودا را حمایت از حیوانات، در قالب آموزه عدم آزار رساندن به هر موجود زنده می‌دانند.

۱۰. کلکی (Kalki): دهمین اوتاره ویشنو، که هنوز محقق نشده است، تجسد ویشنو به شکل انسانی سوار بر اسور سفید و شمشیر به دست است که در پایان دوره کنونی ظهور می‌کند و فساد حاکم بر عالم را بر می‌چیند (Wango, 2009, p. 57-59).

لازم به یادآوری است که چهار پورانه از پورانه‌های بزرگ به نام چهار اوتاره ویشنو نام‌گذاری شده‌اند که عبارتند از: متسیه‌پورانه، کورمه‌پورانه، وراهه‌پورانه و وامنه‌پورانه. همچنین از میان اوتاره‌های ویشنو، متسیه(ماهی) وراهه(گراز)، کورمه(لاک‌پشت)، در متون اولیه موجود بوده و گاهی به‌عنوان مظاهر خدای توالد(پرجاپتی) و یا خدای خالق(برهما) به تصویر کشیده شده‌اند. اوتاره وامنه(انسان کوتوله) نیز با اسطوره سه گام ویشنو در ریگ‌وده مرتبط ساخته شده است. در مهابهاراته نیز ویشو برجسته‌ترین خدا بوده و به برخی از تجسدهای او اشاره شده است، اما تنها در پورانه‌هاست که این اوتاره‌ها به تفصیل توصیف شده‌اند (Danielou, 1985, p. 165).

ب) خاستگاه آموزه اوتاره

هر آموزه دینی و مفهوم فلسفی، برای تکون نهایی، مراحل طی کرده و با ژرفاندیشی اندیشمندان آن دین و مکتب فکری، از حالتی بسیط به حالت تکامل یافته‌ای تبدیل شده است.

اصطلاح «اوتاره» نیز از این قاعده مستثنا نیست. بررسی متون ماقبل پورانه‌ای نشان می‌دهد، اگرچه چنین اصطلاحی با قلمرو معنایی امروزی در آن متون موجود نیست، اما فقراتی به‌روشنی از صورت‌های ابتدایی این مفهوم حکایت می‌کند. از این رو، بررسی خاستگاه اوتاره، به فهم بهتر مفهوم و کارکرد این آموزه در پورانه‌ها کمک فراوانی خواهد کرد.

بر اساس یک نظریه شایع و پذیرفته‌شده نظریه تجسدهای ویشنو(اوتاره)، متأثر از اشعار متون حماسی بزرگی همچون رامایانه و مهابهاراته است؛ منابعی که براهمن‌ها و عالمان هندو، نظریه تجسد خدا در قالب مادی را در آنها مطرح کردند و اساساً همین متون، به‌ویژه مهابهاراته بود که موضوعات اصلی پورانه‌های بعدی را فراهم آورد (Williams, 1878, p. 109).

جست و جو کرد؛ قرونی که ظهور بودا جنبشی اعتراضی در قبال دین برهمنی به راه انداخت و دو عنصر محوری تعالیم آن، یعنی وجود برهمن و آتمن را به چالش کشید.

بودا با متغیر خواندن همه چیز و همه کس، وجود اصلی ثابت و جاوید در جهان و انسان را نفی کرد. وجود خدا را غیرممکن و یا لاقبل غیرقابل فهم دانست. در این فضا، آنچه موفقیت بودا در همراه ساختن عموم مردم با خود را تسهیل می‌کرد، دور از دسترس بودن خدایی بود که حکیمان اوپانیشدی به تصویر کشیده بودند؛ خدایی که نه قابل رؤیت بود و نه در مقابل عشق و دلدادگی مریدان عکس‌عملی نشان می‌داد و تنها راه شناخت او، از پیچ و خم تعمق‌های عمیق فلسفی می‌گذشت؛ طریقی که توده‌های مردم قادر به پیمودن آن نبودند. طبیعی است که ردّ چنین خدایی، بسی راحت‌تر از پذیرش تکلف‌آمیز آن برای بسیاری از هندوها بود.

در مقابله با چنین موج سهمگین و نهضت شک‌آفرینی، براهمن‌ها بر آن شدند تا با الوهیت‌بخشی به مظاهر انسانی و حیوانی، از یک‌سو، از خلأ بی‌خدایی موجود در آموزه‌های بودا بیشترین استفاده را برده و بر وجود خدا پای بفشارند و از سوی دیگر، با دسترس قرار دادن مظاهری از خدای برین، در میان توده مردم هندو، پایه‌های مستحکمی برای دین خداپاوار خود بنا کنند.

براهمن‌های هندویی در مقابله و کنترل جنبش نوظهور ناستیک‌ای بودا در نهایت این شیوه را در پیش گرفتند: آنها بین آیین‌های بومی و باورهای آریایی مصالحه‌ای را به اجرا گذاشتند، به این شکل که بر جنبه بشری [در کنار جنبه الوهی] تأکید ورزیدند. بر این اساس، نظریه تجسد یا تجلی را مطرح کردند. در این راستا، آنها به دو خدای ویشنو و شیوه اهمیت ویژه‌ای بخشیدند. مهم‌ترین شاخصه ویشنو تجسدهای او بود و مهم‌ترین ویژگی شیوه ارتباط او با پرستش عمل جنسی. آنها جامه‌ای از صفات آشنا در نزد هر دو دین بومی و ودایی را بر تن این دو خدا کردند و در رزمنامه‌ها و پورانه اطراف ایشان را با انواعی از داستان‌های خدایان، که توانایی این را داشتند که قلوب را تسخیر کنند و احساسات را شعله‌ور سازند، تزئین کردند و به‌تدریج آنچه که امروزه هندویسم شناخته می‌شود بنا کردند (Fillips, 1903, p. 46).

با این حال، نباید بین انگیزه و خاستگاه طرح یک نظریه خلط کرد و کل نظریه اوتاره را اقدامی منفعلانه و در راستای مقابله با دینی رقیب تبیین کرد. در حقیقت، براهمن‌های هندویی و مؤلفان پورانه‌ها از ظرفیت‌هایی استفاده کردند که در متون کهن قبلی موجود بوده و این امکان را داشتند تا با بسط و شرح و ارائه تبیین‌های نو، شالوده نظامی را پایه‌گذاری کنند که پورانه‌ها منعکس‌کننده آن هستند.

اینکه براهمن‌های هندویی و مؤلفان متون حماسی، از کجا و چگونه به آموزه اوتاره دست یافته و آن را مطرح کرده‌اند، سؤالی است که باید پاسخ آن را در اصل منشأ حجیت این متون جست‌وجو کرد. مهابهاراته و پورانه‌ها، در دسته‌بندی منابع هندویی در بخش متون سمرتی قرار می‌گیرند. «سمرتی» در لغت به معنای «به یاد آمده» است و در مقابل «شروتی» به معنای شنیده‌شده می‌باشد. متون سمرتی گرچه از حجیتی دینی برخوردارند، اما از حیث درجه اعتبار به پای متونی شروتی همچون وداها، براهمنه‌ها و اوپایشدها نمی‌رسند. در مورد متون شروتی، سنت هندویی آنها را انعکاس حقایق ازلی در قلب رازبینان باستان، رشیها (Ṛṣis)، می‌داند. از این رو، نوعی دریافت شهودی و الهام، حجیت بخش این متون می‌باشند. اما در مورد متونی سمرتی اعتقاد بر این است که توسط انسان‌ها و افراد بشری ایجاد شده‌اند، اما غالباً به‌جای اینکه به کتابت درآیند، سینه به سینه به صورت شفاهی به خاطر سپرده شده و منتقل شده‌اند (Constance&James, 2007, p.419).

از این رو، تعالیم و آموزه‌های موجود در متون حماسی و از جمله مهابهاراته را باید بیش از آنکه محصول الهام یا شهودی تلقی کرد، باید ناشی از تأملات عقلانی فرزندان هندویی دانست. همان‌گونه که ماکس مولر در مقدمه ترجمه گیتا، در مورد منشأ حجیت آن بیان می‌کند که سنت هندویی گیتا و به‌طور کلی، مهابهاراته را منتسب به ویاسه می‌کند و او را مؤلف این متون می‌داند (Muler, 1898, p. 6). شاید اولین تقریر از آموزه اوتاره را بتوان از لابه‌لای سطورهای منبع قابل اعتنا و پراعتبار هندویی، یعنی بهگودگیتا استخراج کرد.

در بخش چهارم بهگودگیتا، که بخشی از حماسه بزرگ مهابهاراته به‌شمار می‌رود، کریشنه پس از آنکه طریق انتقال اسرار راه نجات به سلسله‌ای از حکیمان هندویی را تشریح می‌کند، با این سؤال آرجونه مواجه می‌شود که چگونه این معارف را به کسانی منتقل کردی که پیش از تو به دنیا آمده و قبل تو بوده‌اند؟ کریشنه در پاسخ می‌گوید: همه آنها و از جمله خود آرجونه زندگی‌های گذشته او هستند. در ادامه، کریشنه به نحوه تجسد و ظهور خود در عالم اشاره کرده و می‌گوید:

هر جا تقوا و درستکاری رو به انحطاط گذاشت و بی‌تقوایی رشد کرد، من خودم را خواهم فرستاد تا از خیر حفاظت کنم و شر را نابود سازم و درستکاری را برقرار سازم. من از عصری به عصر دیگر وارد خواهم شد (RadhaKrishnan, 1971, p. 153-159).

اینکه انگیزه گردآورندگان متون حماسی از طرح نظریه تجسد خدایان در قالبی محسوس چه بوده، به نظر می‌رسد پاسخ آن‌را باید در فضای فلسفی و نظری حاکم در قرون منتهی به قرن اول میلاد

برای نمونه، حتی در متون ودایی، که کهن‌ترین و اصیل‌ترین منبع هندویی به‌شمار می‌رود، در مورد برخی خدایان، اسطوره‌هایی مطرح شده که اگر با شکل نهایی نظریه اوتاره، مقایسه شود شباهت‌ها و نقاط مشترک فراوانی آشکار می‌گردد. در این زمینه، می‌توان به ریگ‌وده، مهم‌ترین و قدیمی‌ترین متن هندویی اشاره کرد. در این وده، به نوعی می‌توان خمیرمایه‌های بحث اوتاره را در اسطوره‌های منسوب به دو خدای ودایی، یعنی ادیتی (Aditi) و ویشنو جست‌وجو کرد. از جمله خدایان ودایی، «ادیتی» است. ادیتی در لغت به معنای نامحدود و منفی شده واژه «diti» به معنای محدود است. این خدا، در ریگ‌وده به عنوان خدای مادر و خدای بی‌کرائگی و بی‌حلدی معرفی شده است. او خدایی است که از هرگونه محدودیتی در بعد زمان و مکان و نیز نقائص جسمی و مادی مبرا است. ساحت بی‌انتهای او ورای زمین و آسمان و ابرهاست (Muler, 1964, p. 241).

در ریگ ودا، متراً ۷۲ از مندره دهم، سرودی در مورد پیدایش خدایان و خلقت ادیتی و پسرانش به این شرح موجود است:

ای خدایان، زمانیکه شما در ازدحامی سخت ایستاده بودید، ابر متراکمی از غبار، رقص‌کنان از قدم‌های شما به پا خواست. زمانی که شما خدایان، مانند یاتی‌ها [مراض شگفت‌انگیز] موجب شدید تا دیگر موجودات رشد کنند. پس از آن، سوریا که در دریا به‌طور پنهان آرمیده بود، پیش آمد. هشت [خدایی] که فرزندان ادیتی و از بدن او هستند، حیات یافته و پدیدار شدند. ادیتی با هفت پسرش به خدایان پیوست و مارتنده را به کناری نهاد. با هفت پسرش به همین شکل ادیتی به ازل پیوست و مارتنده را در آنجا گذاشت تا به دنیا بیاید و دوباره از دنیا برود (Dharmanic Scriptures Teams, 2002, p. 473).

این اسطوره، خود منشأ نامیدن برخی خدایان ودایی به نام آدیتیه‌ها شد. آدیتیه‌ها (ādityas)، نام یک دسته از خدایان آسمانی است که فرزند «ادیتی» می‌باشند. بنابر اساطیر هندو در بالاترین مرتبه آسمان منزل دارند و حکومت می‌کنند و شمار آنها را از هفت تا دوازده عدد بیان کرده‌اند. از جمله آنها ویشنو، میترا، وارونه، آریامن، پوشن، باگا، تواشتری می‌باشند که همگی از خورشید ناشی شده‌اند و هر کدام مسئول و متولی یکی از ماه‌های سال شمسی می‌باشد (Pike, 1930, p. 44).

آدیتیه‌ها خدایان فناپذیری هستند که از ادیتی منشعب شده‌اند و جاودانگی را از مادر خود ادیتی، که مظهر نامرگی و ابدیت است، به ارث برده‌اند. ادیتی، اساس نگه‌دارندگی آدیتیه‌هاست و آنها نیز نگهدارنده خورشید و ماه و ستاره و سپیده دم و سایر مظاهر روشنایی در این حیات روشن می‌باشند. بدین‌سان، مافوق این پدیده‌ها شناخته می‌شوند و نباید آنها را با این پدیده‌ها یکی پنداشت (جلالی نائینی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۵-۱۰۷).

علاوه بر ظهور آدیتیه‌های متکثر از ادیتی واحد، سه گام کیهانی ویشنو در ریگ وده نیز با نظریه اوتاره‌های ویشنو مرتبط دانسته شده است. در ریگ‌وده، ویشنو یکی از خدایان مهم، اما نه چندان متعالی و آسمانی است. در این وده، در مورد ویشنو بیان شده که وی با سه گام بلند خود، پهنه زمین، فاصله زمین و آسمان را در نوردید و گام سوم خود را بر عرش اعلا گذاشت و به این طریق، بر کل عالم سیطره پیدا کرد.

در ریگ وده (۱-۵۴) سرودی در ستایش ویشنو به این شرح موجود است:

من اعمال نیرومند ویشنو را اعلام خواهم کرد. او که مجموعه (خدایان) را نگهداشت و در گام‌های بلند خویش، سه نوبت پای خود را فرود آورد. ویشنو، به‌علت نیرویش ستوده می‌شود. او مانند جانوری سهمناک در کمین شکار است، در کوه‌ها زندگی می‌کند و در اطراف می‌چرخد. در فواصل سه قدم وسیعش همه موجودات زنده سکنی گزیده‌اند. او که تنها با گام‌ها سه‌گانه خود این منزگاه طویل را پیموده است (جلالی نائینی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۸ و ۲۰۹).

اما آیا سه گام کیهانی ویشنو را می‌توان الهام‌بخش نظریه اوتاره‌های او در دوره‌های بعدی دانست؟ مفسران ریگ‌وده، سه گام کیهانی ویشنو را به امور مختلفی تفسیر کرده‌اند. مفسران اولیه ریگ‌وده سه منطقه‌ای را که ویشنو با سه گام خود طی کرد، زمین، جو و آسمان دانسته و بیان می‌کردند که ویشنو در زمین آتش بود، در جو صاعقه و در آسمان نور خورشید. به تدریج، سه گام کیهانی شکل فلسفی‌تری به خود گرفت و اورنَوَابه (Aurnavābha)، یکی از مفسران برجسته ریگ ودا، سه گام کیهانی ویشنو را به سه وضعیت خورشید هنگام طلوع، بالا آمدن و غروب تفسیر کرد. اما اولین ارتباط بین سه گام کیهانی ویشنو و مفهوم اوتاره را ساینه (Sāyana)، محقق مشهور ایجاد کرد. وی کسی بود که سه گام کیهانی ویشنو را با سه گام یکی از اوتاره‌های ویشنو، یعنی وامنه تجسد ویشنو در قالب موجود کوتوله، تطبیق کرد. در نهایت، ارتباط دیگری از این دو مفهوم در یکی از سمیه‌های ویشنویی صورت گرفت. در این سمیه، سه گام کیهانی ویشنو در مورد ایندره به کار رفت. وی شکل یک شغال ماده را به خود گرفت و پهنای زمین را با سه گام طی کرد (Dowson, 1998, p. 35-36).

مرور جایگاه معتدل ویشنو، در ریگ‌وده تا جایگاه رفیع او در پورانه‌ها این پنداشت را تقویت می‌کند که اساس طرح اوتاره‌های ویشنو، به جهت کارکرد نگه‌دارندگی و حمایت او از موجودات دیگر بوده است. همچنان‌که یکی از محققان بیان کرده است «در ریگ‌وده ویشنو حافظ یا حامی شکست‌ناپذیر معرفی شده است و این صفت موجب گردیده است که بعدها قدرت حفظ و حمایت فوق‌العاده‌ای به او نسبت داده شود» (جلالی نائینی، ۱۳۷۲، ص ۹۴). از این رو، نقل قول ذیل می‌تواند تا حد زیادی منطبق با واقعیت و بیانگر خاستگاه نظریه اوتاره در پورانه‌ها باشد:

آموزه اوتاره به هیچ وجه با شخصیتی که ویشنو از زمان وده‌ها داشته بیگانه نبوده است. از دوره ودایی ویشنو به عنوان خدای لطف و خدایی که جهان را نجات می‌دهد، مطرح بود. ایده اوتاره یا تنزل کردن به منظور برخی اهداف نجات‌بخش، کاملاً با تصویر ویشنو به عنوان خدایی که خود را وقف سعادت و رفاه جهان می‌کند، هماهنگ است (Macnicol, 1915, p.40).

ج. آموزه اوتاره در روند تکامل

روند تکاملی مفهوم اوتاره در خداشناسی هندویی، وامدار تعالیم فلسفی مکاتبی بود که پیش از پورانه‌ها به نظریه‌پردازی در مورد هستی و منشأ آن پرداخته بودند. از جمله مهم‌ترین مکاتب فلسفی که پورانه‌ها در نظام خداشناسی، وامدار آنها هستند، مکتب سنکهییه و مکتب ودانته می‌باشد.

داسگوپتا در تاریخ فلسفه هند، معتقد است: حداقل یک مکتب از فلسفه اوپانیشدها و براهمه سوتره در سنت پورانه‌ای موجود است و پورانه‌ها را تفسیر نیمه‌واقع‌گرایانه از آندو تلقی می‌کند. برای اثبات این مدعا، به عمل شارحانی از مکتب ودانته استناد می‌کند که برای اثبات اصالت مکتب ودانته و قربت آن با فلسفه اوپانیشده، به فقرات زیادی از پورانه‌های ما قبل شنکره تمسک می‌کردند، هرچند خود فلسفه ودانته نیز بر پورانه‌های متأخر از خود و نیز بر بهگودگیتا تأثیرگذار بوده است (Dasgupta, 1952, v3, p. 496). از سوی دیگر، تأثیرپذیری الهیات پورانه‌های از مکتب سنکهییه و جهان‌شناختی آن نیز مسئله‌ای غیرقابل انکار و پدیده‌ای مشهود قلمداد شده است (چاترجی و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۴۸۷).

با مرور فقرات پورانه‌بزرگ، و به‌ویژه ویشنوپورانه و بهاگوته‌پورانه، که به تبیین ماهیت برهمن و ارتباط او با خدایان و جهان پرداخته‌اند، می‌توان گفت: فرزنانگان هندویی و مؤلفان این پورانه‌ها با استفاده از مبانی جهان‌شناختی دو مکتب فلسفی سنکهییه و ودانته و نیز با بهره‌گرفتن از زبان تمثیلی اسطوره، توانستند مفهوم اوتاره را بسط و توسعه داده و از این طریق، برای مجموعه خدایان، چینشی منطقی دست و پا کرده و بین عالم خدایان و عالم خلق پلی احداث کنند تا ضمن پذیرش کثرات، به نظریه همه‌خدایی اوپانیشدهی نیز خللی وارد نگردد.

الهیات تثلیثی در سنت هندویی، تاریخی دیرینه دارد. گرایش به قرار دادن خدایان و ایجاد ارتباط بین آنها در یک گروه سه‌گانه، اگرچه در برخی سروده‌های ودایی قابل مشاهده است، اما اولین بار در براهمنه‌ها این ایده مطرح شد که سه خدا وجود دارد: اگنی، وایو و سوریا. اگنی خدای زمین و آتش، وایو خدای باد و خدای جو و سوریا، خدای خورشید و آسمان. یاسکا لغت‌شناس معروف، که قدیمی‌ترین تحقیق را در مورد ریشه لغات و اصطلاحات متروک و غیرمتداول وداها انجام داده، تمام خدایان ودایی را به یکی از خدایان سه‌گانه تحویل برده است (Fillips, 1903, p. 51).

با این حال، هضم این الهیات در الاهیات وحدت وجودی، که در اوپانیشدها مطرح شده بود، امر مهمی است که پورانه‌ها با استفاده از دو عنصر فلسفی، یکی گونه‌های سه‌گانه مکتب سنکهییه و دیگری مایای مکتب ودانته به بهترین شکل به انجام رساند و تفسیری بدیعی از اوتاره را به نمایش گذاشت. در ادامه، به نقش این دو عنصر فلسفی در الهیات پورانه‌ای و نظام خداشناسی آن و نحوه بهره‌برداری از آنها جهت بسط مفهوم اوتاره اشاره خواهیم کرد.

الف. گونه‌های سه‌گانه و خدایان اصلی

از جمله دستاوردهای مهم حکیمان و فرزنانگان پورانه‌ای، بهره‌گیری از آموزه گونه‌های سه‌گانه مکتب سنکهییه، در تبیین ماهیت خدایان اصلی هندویی و چگونگی ارتباط آنها با ذات برهمن است. تطبیق خدایان اصلی هندویی، بر گونه‌های سه‌گانه مندمج در پراکرتی، امری بود که در پورانه‌ها و از جمله در بهاگوته‌پورانه به انجام رسید و از طریق آن، مفاهیم جهان‌شناختی مکتب سنکهییه، به عنوان پشتوانه فلسفی برای تبیین نحوه ظهور خدایان از خدای واحد (برهمن) به کار رفت. نمونه این تلاش‌ها را می‌توان در فصل شانزدهم از اسکنده اول بهاگوته‌پورانه، مشاهده کرد. در این بخش ویاسه، اسطوره‌ای از مکالمه لکشمی و ویشنو را به این شکل نقل می‌کند که در آن لکشمی خطاب به ویشنو می‌گوید:

شکلی بزرگ، و رای همه گونه‌هاست. اما من و تو با گونه‌ها هستیم. همان‌گونه که شکلی را می‌شناسی، من را نیز بشناس. من کل گونه ستوه هستم و در بسیاری جاها با نام لکشمی شناخته می‌شوم. پس از این، پراجاپتی برهما، که از نیلوفر ناف تو پدید خواهد آمد و خالق عوالم سه‌گانه خواهد بود، کل گونه رجس است... و تو ای مرد سعادت‌مند (ویشنو)! محاذ آن عالم خواهی بود (Vijnanananda, v.1, p.57).

در فراز فوق، به‌روشنی می‌توان ترکیب و تلفیق فلسفه جهان‌شناختی سنکهییه و اسطوره‌های کهن خدایان هند را مشاهده کرد. در این فراز، برای خدای متعال، که در این اسطوره به شکلی نسبت داده شده، مقامی فوق‌گونه‌ای به اثبات رسیده و آن‌گاه هریک از گونه‌های سه‌گانه ستوه، رجس و تمس، به ترتیب بر لکشمی، که متحد با ویشنو است، برهما و رودره، شکل اولیه شیوا، منطبق شده است.

اثبات مقام فوق‌گونه‌ای برای خدای متعال را در فصل هفتم از اسکنده اول بهاگوته‌پورانه نیز می‌توان مشاهده کرد. در این قسمت، در ستایش الهه مادر (شکتی) چنین گفته شده است:

ای مادر! من به شدت از فهم حقیقت تو ناتوانم. وقتی بهاگوان هری (ویشنو) با قدرت تو، بی‌جان آرمیده است، آن‌گاه کدام انسان حکیمی وجود دارد؟ کسی که بتواند سرگرمی و لایلا (Lila)ی سرشار از مایای تو را درک کند؛ تو ای که و رای گونه‌ها هستی. فلاسفه سنکهییه می‌گویند که پوروشه خالص و محض شعور است و تو پراکرتی بدون هیچ شعور و آگاهی هستی؛ موجود بی‌جان مادی و خالق جهان. اما ای مادر آیا واقعاً تو این‌گونه

خمود و ساکنی؟ هرگز این گونه نیستی... ای بهاوانی! تو درحالیکه ورای گونه‌ها هستی، در حال به اجرا گذاشتن نمایش مهیجی از نقش‌های مختلف با ترکیب گونه‌های سه‌گانه هستی (Ibid, vl, p. 24-25).

در عبارت فوق نیز ضمن استفاده از گونه‌های مکتب سنکهایه، ورای پراکرتی و پوروشه، حقیقتی جاوید اثبات شده است. این آموزه را می‌توان در ویشنوپورانه نیز مشاهده کرد. در این پورانه، که خدای متعال ویشنو است، در ستایش او چنین آمده است:

جلال و شکوه تو مستدام باد، ای خدایی که چشمان نیلوفری داری. تو ای که ترس و وحشت را از عبادت‌کنندگان خود می‌زدایی. تو ای که جاودان، جهان‌شمول و روح حی و جاویدی؛ تو ای که منشأ تمامی موجودات، محرک قوه ذهنی و قوای حسی می‌باشی، موجود واحدی هستی با سه کیفیت. [اما] برتر از گونه‌های سه‌گانه می‌باشی، فارغ از تضاد و تناقض هستی. خالص و موجود در همه قلوبی. فارغ از رنگ و امتداد و هر ویژگی ناپایدار می‌باشی؛ کسی از تغیر و دگرگونی تولد و مرگ و خواب و بیداری متأثر نمی‌شود (Wilson, 1840, Book 5, Chapter 30).

در این فراز نیز خدای متعال (ویشنو)، برتر از گونه‌های سه‌گانه معرفی شده است. اما در اینجا سؤالی مهم طرح می‌شود و اینکه که ارتباط خدایی که ورای گونه‌هاست با خدایانی که هر کدام مظهری از گونه‌های سه‌گانه هستند، چیست؟ این سؤال از این جهت دارای اهمیت است که تناقضی آشکار بین الهیات وحدت وجودی اوپانیشدی، که پورانه‌ها با اثبات مقام فوق‌گونه‌ای در پی اثبات آنند و الهیات اسطوری مشاهده می‌شود که در جای جای پورانه‌ها منعکس است و نمایشگر مجموعه‌ای از خدایان ریز و درشت می‌باشد.

در پاسخ باید گفت: ارجاع خدایان اصلی به خدای واحد از طریق اثبات انرژی و نیروی نخستین در خدای متعال و سریان آن در خدایان مادون و تمامی موجودات به انجام رسید.

معرفی «شکتی»، به‌عنوان مظهر انرژی و نیروی نخستین و بهره‌مندی همه خدایان اصلی و فرعی از انرژی وی، در حقیقت گامی رو به جلو و در جهت توسعه مفهوم اوتاره‌ای است که در معنای بسیط خود به تنزل و یا حداکثر تجسد تفسیر می‌شد. هضم کثرات خلقی در خدای واحد، اگرچه وامدار الهیات ودانته‌ای و متعلق به دوران ماقبل پورانه‌ای است، اما استفاده از آن برای تبیین وجود خدایان متکثر و سامان‌دهی پرستش خدایان متکثر هندویي و شخصیت‌های الوهی از طریق توسعه مفهوم اوتاره، امر بدیعی است.

ب. اوتاره و بهره‌مندی از انرژی خداوند

فصل نوزدهم از اسکندۀ چهارم بهاگوتۀ پورانه، به بیان اسطوره‌ای اختصاص یافته است که در طی آن، خدایان از خدای برتر برای از بین بردن دیوان و موجودات شرّ، استمداد و طلب کمک می‌کنند. ایشان

خطاب به الهه مادر(شکتی) می‌گویند: اگر خدایان را مشمول لطف و مرحمت خود قرار ندهد، نمی‌توانند با سلاح‌های خود در صحنۀ کارزار ضربه ای به دشمن بزنند. در ادامه، خدایان با اظهار عجز خود، تنها راه موفقیت خود را حمایت از جانب الهه مادر(شکتی) با نیرو و انرژی فعال او می‌دانند. در این میان، ایندرا خطاب به شکتی می‌گوید:

ای بهاگوتی! آیا برهما بدون کمک سروتی، می‌توانست جهان را خلق کند. آیا شیوه، خدای خدایان، بدون کمک لکشمی می‌توانست جهان را حفظ کند. آیا مهشوره(شیوا)، بدون کمک او(پاروتی) می‌توانست جهان را ویران کند. نه، هرگز! اگر این خدایان سه‌گانه قادر به ایفای نقش خود در جهان هستند از آن جهت است که با نیروهایی اتحاد پیدا کرده‌اند که در سروتی، لکشمی و پاروتی تجلی کرده است؛ نیروهایی که جزئی از تو می‌باشند (Vijnanananda, v.2 p. 321).

پس از ایندرا، خود ویشنو نیز خود و برهما و شیوه را محتاج نیروی خدای برین دانسته و او را حاکم و اصل سه قدرت خلق، حفاظت و نابودگری می‌داند. پس از شنیدن تقاضای خدایان، الهه مادر(شکتی) بیان می‌کند که برای انجام کاری که خدایان بدان مایلند، حاضر به کمک است و پس از شنیدن مشکل پدیدار آمده بر روی زمین به‌دست دیوان، خطاب به خدایان می‌گوید:

ای جمع خدایان! شما به روی زمین روید و درحالیکه خود را با نیروی من اشباع کرده‌اید، به‌عنوان بخشی از من، خود را متجسد سازید و بدین سان، در پاکسازی زمین از لوث(وجود دیوان) کمک کنید (Ibid, p. 322).

پس از آن، الهه مادر(شکتی)، با شرح وظایف هریک از خدایان، از آنها می‌خواهد تا در قالب نیمه‌اوتاره خود به شکل موجودات مادی متجسد شوند و در قالب انسان‌هایی در رحم مادران جای گرفته و زاده شوند و با سپری کردن مراحل تکون مادی، در روند تحولات تاریخ برای از بین بردن شرّ دیوان منشأ اثر شوند.

شکتی، که در این اسطوره، خدایان دیگر خود را محتاج نیرو و انرژی او دانسته و به میزان برخورداری از انرژی وی، اوتاره او می‌گردند، الهه مادری است که سایر خدایان مؤنث ازجمله سرسوتی(همسربرهما)، پرتی(همسرشیوه) و لکشمی(همسر ویشنو) مظهر او می‌باشند.

گرچه الهه مادر، در برخی فقرات اوپانیشیدی، به‌عنوان سمبل برهمن غیرمتشخص شناخته شده و از پرستش او دفاع شده بود (Danielou, 1985, p. 257)، اما در مارکندیده پورانه در قرن ششم، پس از میلاد، پرستش شکتی به‌عنوان الهه بزرگ رسمیت یافت (Wango, 2009, p. 68). امروزه بخش زیادی از هندوها شکتی را خدای اعلا و برتر از خدایان دیگری همچون شیوه و ویشنو می‌دانند و به پرستش او و مظاهرش مشغولند. در مناطقی نیز که پرستش خدایان مؤنث به شکل

ابتدایی قابل مشاهده است و بسیاری از آنها تنها شهرت محلی دارند، در باور عبادت‌کنندگان، این الهه‌ها همگی مرتبط با الهه بزرگ، یعنی شکتی می‌باشند (Ibid, p. 68). اما شکتی در الهیات پورانه‌ای، برخلاف بسیاری دیگر از خدایان، فاقد پیشینه‌ای اسطوره‌ای در متون کهن هندویی است و شخصیت ممتاز الوهی او عمدتاً برخاسته از کارکرد فلسفی او در نظام خداشناسی پورانه هاست. شکتی، که در فراز فوق و بخش‌های دیگر بهاگوته پورانه، از او به عنوان خدای اعلا یاد می‌شود، در حقیقت همان مایای مکتب وادنته است (Pinchman, 1994, p. 128). از این رو، یکی از القابی که شکتی با آن مورد خطاب قرار می‌گیرد، مهامایا می‌باشد.

نظریه «مایا» در پورانه‌های هندی جایگاه برجسته‌ای دارد. پورانه‌ها بیان می‌کنند که کل این جهان، غیرواقعی و وهمی است، اگر ما آن را واقعی بینداریم، این به جهت کار و عمل مایاست (Mani, 1975, p. 496). «مایا» از مفاهیم کلیدی مکتب ادوئته‌وادنته می‌باشد. در این مکتب، «مایا» عبارت از اصل نامتعینی است که موجب ایجاد ظهور وهم‌آمیز جهان می‌شود. این مکتب به واسطه مفهوم «مایا»، این مسئله را تبیین می‌کند که کثرات چگونه از موجود واحد ناشی می‌شوند. «مایا» دارای شش جنبه است: ابتدا ندارد؛ با معرفت صحیح پایان می‌پذیرد؛ بر حقایق حجابی انداخته و طرح خود را بر آن می‌افکند؛ توصیف‌نشدنی است؛ از جنس وجود فعال است و جایگاه او انسان و یا حقیقت مطلق است (Grimes, 1996, p. 189, 190).

از ملاحظه مفاد مفهوم «مایا» و معنای موردنظر مکتب وادنته، مشخص می‌شود که خلاقیت و استتار، دو نیروی «مایا» است. این بدان معناست که «مایا» از یک سو، خلقت را رقم می‌زند، اما خلقت او موجود حقیقی و واقعی نمی‌آفریند و در نتیجه، کثرات پدیدآمده توسط نیروی «مایا»، بر وحدت حقیقت مطلق خللی وارد نمی‌سازد. به تعبیر کومرَسومی دانشمند نامی هندو، «مایا» را باید به لفظ هنر تعبیر کرد. معمار الهی کثرات را به نیروی تجلیات هنری خود می‌آفریند و جهان به منزله صحنه نمایشی است که در آن صفات الهی به ظهور می‌پیوندند (شایگان، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۴۸). این برداشت با وضع لغوی واژه «مایا» نیز سازگار است؛ چراکه «مایا» در اصل لغت، مشتق از (mā) به معنای «اندازه‌گیری»، «تناسب»، «ظاهر ساختن» و «صورت بخشیدن» است (همان).

پس از آشنایی با مفهوم «مایا»، آنچه درخور تأمل است، جایگاه این مفهوم در نظام خداشناسی پورانه هاست. در پورانه‌هایی که شکتی خدای برتر است، از نیروی خلاقه به انرژی خدا تعبیر شده و شکتی (از ماده Sak به معنای توانا بودن)، مظهر آن دانسته شده است. این نیرو، از این جهت که منشأ زایش و خلقت موجودات است، به شکل مؤنت به تصویر کشیده می‌شود و از آنجاکه صاحب قدرت است و این تنها خدایان هستند که قدرتمند هستند، به مقام الوهیت رسیده است (Danielou, 1985, p. 253).

از آنجاکه شکتی مظهر انرژی مطلق است، خدایان و سایر موجودات که واجد نوعی فعالیت می‌باشند، بهره‌ای از انرژی شکتی دارند و به میزان بهره‌مندی از این انرژی، تجلی شکتی محسوب می‌گردند. اگرچه شکتی در برخی پورانه‌ها مانند بهاگوته پورانه، الهه مادر و مظهر انرژی الهی است، اما اصل انتساب خدایان و موجودات از طریق آموزه انرژی الهی، به خدای برتر در سایر پورانه‌ها نیز مشاهده می‌شود. هرچند این انرژی به خدای برتری که آن پورانه به رسمیت شناخته می‌شود، منتسب می‌شود.

برای نمونه، در فصل بیست و دوم از کتاب اول ویشنوپورانه، با تشریح کیفیت و ماهیت خدای متعال (ویشنو) و چگونگی ارتباط او با دیگر خدایان، چگونگی ظهور موجودات از وی و بهره‌مندی از انرژی وی این‌گونه توصیف شده است:

برهما (خدای متعال) دارای دو وضعیت است که در همه موجودات وجود دارد: یکی با صورت و دیگری بی صورت. یکی نابودشدنی و دیگر نابودنشدنی و آن جنبه نابودنشدنی موجود متعال است. همان‌گونه که شعله مشتعل در یک محل، نور را به اطراف می‌پراکند و اطراف خود را گرم می‌کند، به همین شکل جهان نیز چیزی جز ظهور انرژی خدای متعال نیست. این بدان جهت است که زمانی که نور و گرما با نزدیک شدن و دور شدن به آتش، شدیدتر یا ضعیف‌تر می‌شود، به همین شکل، انرژی خدای متعال در موجودات نیز بسته به دور یا نزدیک بودن آنها به وی، کم یا زیاد می‌شود. [از این رو] برهما، ویشنو و شیوه شدیدترین انرژی‌های خداوند هستند. پس از آنها خدایان کوچک تر قرار دارند و پس از آنها، به ترتیب ارواح صاحب خدایان، انسان‌ها، حیوانات، پرندگان، حشرات و گیاهان قرار می‌گیرند. هریک از موجودات، هر اندازه از منبع اولیه دور می‌شوند، ضعیف‌تر می‌شوند (Wilson, 1840, Book 1, Chapter 22).

در این فراز، به خوبی می‌توان چپش مراتب هستی را، که از ذات برهمن آغاز شده و به نازل‌ترین موجودات مادی ختم می‌شود، مشاهده کرد. در این سلسله، خلقت از طریق فرایند ظهور انرژی یا تجلی محقق می‌شود و موجودات پدیدآمده هریک به میزان برخوردارگی از انرژی خداوند، مظهر و اوتاره او محسوب می‌گردند. بر این اساس، ما با گستره مفهومی جدیدی از اوتاره روبه‌رو هستیم. اوتاره در این معنا، تنها به تجسد خدای ویشنو در چند مورد محدود از موجودات انسانی و حیوانی خلاصه نمی‌شود، بلکه حتی خدایان اصلی، همه خدایان فرعی و همه شخصیت‌های الوهی، بلکه همه موجودات، بسته به میزان حضور خداوند در آنها تمام اوتاره، نیمه اوتاره و جزء اوتاره محسوب می‌شوند. به همین دلیل، در بهاگوته پورانه، کریشنه، اوتاره تام ویشنو قلمداد شده است (Narayana Sinha, 1901, p. 18). در ویشنوپورانه، برخی شخصیت‌های حماسی نام‌آشنا در رزنامه‌ها، اوتاره جزئی ویشنو معرفی شده و در مورد آنها چنین آمده است:

راته، لکشمه، بهارته و ساتروگنه، با نیرو و قدرت متفاوتشان، تمام جهان را از سلطه دیوان بدطینت نجات دادند و آن‌گاه مجدداً به آسمان صعود کردند. اینان که اوتاره جزئی ویشنو بودند، با گروهی از مردم کوشاله، که دلدادگان پرشور آنها بودند، متابعت شدند (Wilson, 1840, Book 4, chapter 4).

نه تنها موجودات الوهی و خدایان، بلکه برخی انسان‌ها، مکان‌ها و مظاهر طبیعی که مورد احترام و تکریم و هندوها قرار دارند، با ملاک فیضان الوهیت بر تمامی مراتب هستی، می‌توانند تقدس یابند و مراتبی از حضور خداوند را به نمایش بگذارند. بر این اساس، در اسکنده پورانه و نارده پورانه، شهرهایی مقدس شمرده شده و توصیف شده‌اند. در گروه پورانه و شیوه پورانه، نیز رودهایی مقدس شمرده شده و در وایوپورانه‌ها برای ساخت زیارتگاه‌ها دستورالعمل‌هایی ارائه شده است (Matchett, 2003. p. 140-141).

نتیجه‌گیری

با نگاهی به خاستگاه و سیر تحول مفهوم «اوتاره» در سنت هندویی، این آموزه مشمول قاعده فرایند تکاملی گشته و در نتیجه آمیخته شدن با تعالیم مکتب‌های مهم فلسفی هند، صورت تکامل یافته‌ای به خود گرفته است. اوتاره، اگرچه در معنایی عام به تجسدهای چندگانه ویشنو در قالب موجودات حیوانی و انسانی فهمیده می‌شود، اما استفاده‌ای که براهمن‌های هندویی و حکیمان پورانه‌ای از این آموزه در جهت سامان‌دهی به هرج و مرج موجود در نظام خداشناسی این دین به عمل آورند، به آن معنایی عمیق بخشیده است. شاید هیچ آموزه‌ای همچون اوتاره، توانایی تبیین واحدی از خدایان متکثر، شخصیت‌های الوهی و امور مقدس هندوها را نداشته باشد. آموزه اوتاره در مفهوم تکامل خود، به معنای تجلی و ظهور خداوند در قالب خدایان، و بلکه تمامی مراتب هستی است. همه موجودات به میزان بهره‌مندی از انرژی خدای متعال، اوتاره او محسوب می‌شوند. فهم معنای اخیر از اوتاره می‌تواند کمک فراوانی در جهت فهم خداباوری متأخر هندوئیسم و چندگانه‌پرستی رایج در این دین بنماید.

منابع

- جلالی نائینی، سیدمحمدرضا، ۱۳۷۲، *گزیده ریگ‌وده*، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- چاترجی، ساتیش‌چاندرا و موهان‌داتا، دریندرا، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده‌کرمانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شایگان، داریوش، ۱۳۸۶، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چ ششم، تهران، امیرکبیر.
- Constance A. Jones and James D. Ryan, 2007, *Encyclopedia of Hinduism*, New York, Facts on File.
- Coutor. A, 2001, " From Vishnu's deeds to Vishnu's play or Observation on the word Avatāra as a Designation for the manifestation of Vishnu", in *Journal of Indian Philosophy*, vol. 29.
- Danielou, Alain, 1985, *The Gods of India*, New York, Inner Traditions International Ltd.
- Danielou, Alain, 1985, *The myths and Gods of India*, New York, Inner Traditions International Ltd.
- Dasgupta, Surendranath, 1952, *A History of Indian Philosophy*, London, Cambridge University Press.
- Dowson, John, 1998, *Classical dictionary of Hindu Mythology and religion*, New Delhi, D.K Printworld.
- Fillips, Maurice, 1903, *The Evolution of Hinduism*, Madras: M. E. Publishing House.
- Grimes, John, 1996, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English*, State University of New York Press.
- Macnicol, Nicol, 1915, *Indian Theism*, London, Oxford University Press.
- Malinar, Angelika, 2007, *The BhagavadGita; Doctrines and Contexts*, New York, Cambridge University Press.
- Mani, vettam, 1975, *Puranic Encyclopedia*, Frist Edition in English, India, Motali Banarsidas Publisher,
- Matchett, Freda, 2003, "The Puranas" in *The Blackwell Companion to Hinduism*, ed: Gavin Flood, Uk: Blackwell Publishing.
- Muler, F. Max (trans), 1898, *The BhagavadGita, Sacred books of the East*, UK, Oxford.
- Muler, F. Max (trans), 1964, *Vedic Hymns, Sacred Books of the East*, India, Dehli Motilal Banasidass.
- Narayana Sinha, Purnendu, 1901, *A Studey of Bhagavat Purana, Benares*, Tara Printing Works.
- Pike, Albert, 1930, *Indi- Aryan Deities and Worship as Contained in Rig Veda*, UN, The Standard Printing Co.
- Pinchman, Tracy, 1994, *The Rise of Goddess in The Hindu Tradition*, State University of New York Press.
- RadhaKrishnan, S, 1971, *The Bhagavadgita*, India, Private Ltd.
- Rocher, Ludo, 1971, *The history of Indian Literature, the Purana*, Wiesbaden, harrassowitz publisher.
- Vijnanananda, Swami, Srimad Devi Bhagavatam, India, Allahabad, The Panini Office.
- Wango, Madhu bazaz, 2009, *World religions; Hinduism*, Forth edition, New York, Chelsi House Publishers.
- Wiliams, Monirt, 1891, *Brahmanism and Hinduism*, Fourth Edition, New York, Macmilan and co Publishing.
- Williams, Monier, 1878, *Hinduism*, New York, Pott, Yong and Co.
- Wilson, Hayman, 1840, *The Vishnu Purana*, London, Oxford.

در عصر جهان کوچک، که جهان به مثابه دهکده‌ای واحد است و همچنین برخورداری از دشمنانی که درصدد نابودی ادیان به دست مؤمنان الهی هستند، ضرورت گسترش اندیشه تقریب میان پیروان ادیان روشن می‌شود. در این میان، به تعبیر قرآن کریم، از میان پیروان ادیان الهی، مسیحیان نزدیک‌ترین دوستان به مسلمانان شمرده شده‌اند (مائده: ۸۲).

روشن است که همدلی رهبران و پیروان اسلام و مسیحیت نسبت به مقدسات یکدیگر، همچنین تلاش برای درک اصطلاحات و استعارات درون‌دینی، خودداری از توهین و دورشدن از تعصبات و امتیازاتی که هر طرف برای خود قائل است، می‌تواند ضرورت و اهمیت توجه به مسئله تقریب را آشکارتر سازد. بنابراین، رسیدن به روش واحدی که حقیقت اهداف این دو دین الهی را برای پیروان خویش نشان دهد، راه‌های تعامل و پیوند میان پیروان ادیان را آسان‌تر می‌سازد.

سیره عملی امام موسی صدر در طول حضور بیست ساله خود در لبنان، تقریب میان مسیحیان و مسلمانان را نشان می‌دهد. اینکه یک مجتهد شیعی بتواند مورد اعتماد پاپ و اسقفان قرار گیرد و پایبند به تمامی خطوط قرمز اسلامی باشد، حاکی از یک الگوی موفق در عرصه تقریب بین‌الادیان است. بسیاری از اندیشمندانی که در این عرصه تلاش‌های فراوانی نموده‌اند، به درستی نتوانسته‌اند میان این دو هدف جمع نمایند. بی‌تردید برای رسیدن به آن جایگاه، باید تلاش نمود تا مبانی معرفتی که زیربنای تمامی فعالیت‌های تقریبی است، شناسایی شود و در پرتو آن، به یک الگوی صحیحی دست یافت.

در این مقاله، تلاش شده تا مبانی معرفتی امام موسی صدر در سه حوزه هستی‌شناسی، دین‌شناسی و انسان‌شناسی مورد بازکاوی و شناسایی قرار گیرد.

لازم به یادآوری است زمانی که بحث از تقریب می‌شود، تنها گفت‌وگو مراد نیست، بلکه مقصود، هرگونه فعالیت است که موجب نزدیک کردن مسیحیان و مسلمانان شود. بنابراین، دایره تقریب، بسیار فراتر از دایره گفت‌وگو است.

با وجود منابع نسبتاً فراوان در مورد سیره و خاطرات شفاهی از امام موسی صدر و همچنین وجود برخی از تفکرات و اندیشه‌های سیاسی و تفسیری ایشان، اما در عرصه روش تقریبی ایشان میان مسیحیان و مسلمانان، نه کتابی نگاشته شده و نه حتی مقاله‌ای به چاپ رسیده است.

نگاه هستی‌شناسی امام موسی صدر

نگرش امام موسی صدر به جهان هستی، به گونه‌ای است که در عرصه تقریب بسیار راه‌گشا می‌باشد. در منظومه فکری ایشان، جهان هستی به هم‌پیوسته، هماهنگ و هم‌گراست؛ از این رو، همواره امام موسی

تبیین و تحلیل مبانی معرفتی امام موسی صدر در تقریب مسلمانان و مسیحیان

✉ جواد وفائی مغانی / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ hojrehman@yahoo.com
محمدعلی شمالی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉
دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۶

چکیده

تقریب ادیان، از جمله مسائلی است که برخی عالمان دین در طول تاریخ برای تحقق آن تلاش بسیار نموده‌اند. در ورای فعالیت‌های تقریبی، مبانی معرفتی مختلفی وجود دارد که با توجه به آن، تجلیات متفاوتی در حوزه عمل آشکار خواهد شد. شفاف‌سازی و تأکید بر مبانی صحیح تقریب، می‌تواند زمینه‌ساز ارتقا و گسترش فضای تقریبی میان پیروان ادیان الهی گردد. یکی از پرچم‌داران این عرصه، امام موسی صدر می‌باشد. این پژوهش تلاش دارد با واکاوی سخنان و آثار ایشان، مبانی معرفتی وی را در سه حوزه هستی‌شناسی، دین‌شناسی و انسان‌شناسی بازشناسایی نماید. هم‌گرایی تمام هستی، نگاه متعالی به حقیقت دین و توجه به کرامت انسان، از جمله مبانی معرفتی امام موسی صدر در این سه حوزه به‌شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها: امام موسی صدر، تقریب، تقریب ادیان، مبانی معرفتی تقریب، تقریب مسلمانان و مسیحیان، تقریب اسلام و مسیحیت.

صدر در راستای هم‌گرایی انسان‌هایی که خود به‌عنوان بخشی از این هستی بوده، تلاش می‌کند. وجود مؤلفه‌هایی اساسی در نگرش ایشان، مبنای ایشان را در این عرصه روشن می‌سازد. به اجمال، برخی مؤلفه‌های فکری ایشان در این عرصه عبارتند از:

- جهان هستی، بر هم‌گرایی و هماهنگی استوار است.

- انسان‌ها و عملشان جزئی از این هستی می‌باشند.

- اگر انسان‌ها در راستای هم‌گرایی و خدمت به یکدیگر تلاش نکنند، اعمالشان در صفحه هستی محکوم به فناست.

- دین به منظور پیوند دادن انسان با هستی بوده و پیامبران آمده‌اند تا حرکت انسان را با همه هستی هماهنگ سازند.

امام موسی صدر بر این باور است که تمامی اجزای جهان هستی از همبستگی و هم‌گرایی فوق‌العاده‌ای برخوردارند و ذره کوچکی را که هوا آن را به این سو و آن سو می‌برد، به سبب هم‌گرایی میان ذره و هوا می‌داند و در تبیین پدیده‌هایی همچون باد، برق و هر آنچه بر روی زمین است، بر اصل هم‌گرایی تأکید می‌کند (ضاهر، ۲۰۰۰م، ج ۲، ص ۶۶۳).

در این میان، ایشان جسم انسان را مستثنای از این قاعده ندانسته، معتقد است: جسم انسان نیز جزئی از این جهان هستی است و هم‌گرایی فوق‌العاده‌ای میان اعضای بدن از دست و کتف و چشم و صورت وجود دارد، هم‌گرایی این اجزاء با یکدیگر، انسان را تشکیل می‌دهد. از این‌رو، هم‌گرایی میان انسان‌ها امری ضروری و یک واقعیتی است که واجب است (همان، ص ۶۶۳).

پس از بیان این نکته که تمام عالم تکوین بر هم‌گرایی، سامان یافته است، عمل اختیاری انسان، به منظور هماهنگ شدن با عالم تکوین نیز باید در این چارچوب قرار گیرد. از این‌رو، هرگونه عمل انسانی که در این راستا نبوده و هماهنگ با آن نباشد، هستی آن را بر نمی‌تابد. در نتیجه، آن‌گونه تلاش‌هایی که در راه خدمت به انسانیت و خیرخواهی برای انسان نباشد، جهان هستی بر صحیفه خود ننگه نمی‌دارد، بلکه آن را حقیر و بی‌ارزش می‌انگارد و به دست فراموشی می‌سپارد (صدر، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۶۷).

پروردگار عالم، به منظور به کمال رساندن انسان در این نظام، دینی فرستاده است که کاملاً منطبق با قواعد هستی است؛ یعنی رعایت حلال و حرام در دین، در راستای حقایق جهان هستی است. به باور امام موسی صدر، انسان اگر بخواهد از اثرگذاری در جهان هستی برخوردار شود، باید حلال و حرام الهی را رعایت کند. اگر کوشش انسان فقط در برآوردن نیازمندی‌های جسم خود باشد، تحت تأثیر عالم ماده قرار

خواهد گرفت و نخواهد توانست در جهان هستی مؤثر واقع شود و خلیفه خداوند در زمین گردد (صدر، ۱۳۹۱ ج، ص ۹۱). به عبارت دیگر، خداوند به‌عنوان خالق هستی و شارع دین، به منظور رساندن انسان به کمال شایسته خود، راه و روشی در قالب دین ترسیم نموده که در پرتو آن، انسان‌ها پیوند با هستی برقرار سازند. پس پیامبران، حرکت انسان را با همه هستی هماهنگ کردند (ضاهر، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۱۱۷).

با توجه به اینکه انسان از اهم اجزاء جهان هستی است، تلاش برای هم‌گرایی هرچه بیشتر انسان‌ها با یکدیگر، در راستای هماهنگ شدن اجزای هستی بوده و این امر کمک بسزایی در هماهنگ شدن هرچه بیشتر هستی می‌کند. از این‌رو، ایشان معتقد است که انسان هرچه کامل‌تر شده و صعود کند، با دیگران بیشتر می‌جوشد و هرچه تنزل یابد، از دیگران دورتر می‌شود. همچنین گرامی‌ترین اهداف، آن اهدافی است که انسان‌ها را گرد هم جمع کند (صدر، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

از مجموع آنچه گذشت، می‌توان گفت هم‌گرایی در اجزای هستی خصوصیتی جداناشدنی است. انسان هم به‌عنوان بخشی از جهان هستی، به منظور هماهنگی با تمام هستی، باید هم‌گرایی با دیگر انسان‌ها داشته باشد. اگر عمل انسان به منظور خیرخواهی و خدمت به دیگر انسان‌ها نباشد، به علت همسو نبودنش با آن خصوصیت هستی، محکوم به فناست. پس کمال انسان در پرتو هم‌گرایی با دیگر انسان‌ها محقق می‌شود. خداوند نیز که خالق هستی و شارع دین است، کمال انسان را در راستای این قانون قرار داده است. بنابراین، پیامبران از سوی خداوند آمده‌اند تا حرکت انسان را با همه هستی هماهنگ سازند. در واقع، تلاش در راستای تقریب انسان‌ها و خدمت به انسان، نتیجه این نوع نگاه به جهان هستی می‌باشد.

نگاه دین‌شناختی امام موسی صدر

الف. دین

نگرش دین‌شناسی امام موسی صدر در راستای نگاهشان به جهان هستی است. هم‌گرایی و هماهنگی، ویژگی مهم هستی از نگاه ایشان شمرده می‌شوند. ایشان معتقد است: خداوند پیامبرانش را برانگیخت تا مردم را به جایگاه اصلی خویش بازگردانند و آن هماهنگ کردن حرکت انسان با همه هستی است (ضاهر، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۱۱۷).

در اندیشه امام موسی صدر، دین یکی است. اگرچه هریک از انسان‌ها از مدخلی خاص وارد این دین می‌شوند و راه رسیدن به دین بسیار مهم بوده، اما ایشان این راه‌ها را تفرقه‌افکن نمی‌دانند (همان، ج ۴، ص ۳۴۰). از نظر ایشان، اساس هر دینی، خدا و معرفت خدا است... و شریعت، احکام و دیگر تعلیمات، حتی ایمان به انبیاء، همه این امور از فرع ایمان به خداوند است (صدر، ۱۳۹۰، ص ۲۶۷ و ۲۶۸).

امام موسی صدر، توجه به انسان را یکی از ابعاد مهم دینی برمی‌شمارند که در بخش انسان‌شناسی بدان می‌پردازیم. به اجمال باید گفت: ایشان معتقد است دین در همه مکاتب خود و از زبان همه پیامبران تأکید کرده است که جدایی انداختن میان ایمان و اهتمام به امور مردم غیر ممکن است؛ نمی‌توان عشق و ایمان به خدا و عشق و احترام به انسان، بخصوص رنج‌دیدگان را از هم جدا کرد. همان‌طور که نمی‌توان عبادت خدا و خدمت به انسان نیازمند روی زمین را از هم جدا کرد (همان، ص ۴۲۸).

انسانی که ایشان از زاویه دین‌شناسی بدان می‌نگرند، انسان مسلمان و یا انسان مسیحی نیست، بلکه انسان فارغ از اسلام و مسیحیت است. ایشان انسان‌ها را از حیث انسانیتشان با یکدیگر برابر دانسته و آنها را از جایگاه مساوی برخوردار می‌دانند. *امام موسی صدر* بر شناخت حقیقت دین تأکید ورزیده و معتقد است: یکی از مشکلاتی که برای محقق شدن رابطه هم‌زیستی دینی وجود دارد، عدم شناخت حقیقت دین است (ضاهر، ۲۰۰۰م، ج ۵، ص ۳۲۵).

نکته دیگری که *امام موسی صدر* بر آن تأکید فراوانی می‌کنند، آزاداندیشی و گشوده بودن در مقابل دیگران است. از نظر ایشان این مسئله کاملاً دینی بوده و هیچ دینی که منشأ الهی داشته باشد، پیروانش را به کنار نهادن و حقیر شمردن دین دیگر فرامی‌خواند؛ زیرا «الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِبَادُ اللَّهِ وَأَحَبُّ النَّاسِ إِلَيْهِمْ أَنْفَعُهُمْ لِعِبَادِهِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۴۵). در حقیقت، دین به مفهوم درستش، پیروان خود را از دیگران منزوی نمی‌کند، بلکه تقرب به خدا در منطق دین از راه خدمت به خلق میسر می‌شود (ضاهر، ۲۰۰۰م، ج ۲، ص ۱۳۲).

با توجه به آنچه گذشت، در نگرش دین‌شناسی *امام موسی صدر*، نزدیک شدن به مسیحیان نه تنها مذموم نبوده، بلکه به منظور تقرب به پروردگار باید به انسان اعم از مسیحی و مسلمان خدمت نمود. بنابراین، تقریب مسلمانان و مسیحیان مقوله‌ای انفکاک‌ناپذیر شمرده می‌شود.

ب. ادیان

یگانگی تمامی ادیان الهی

پس از نگرش *امام موسی صدر* به دین، با توجه به زاویه دید ایشان که دارای منشأ قرآنی است، مسیحیت و اسلام دو دین رقیب برای هم نبوده، بلکه دو دینی هستند که مبدأ، مقصد و هدفشان یکی است و جدالی میان پیروان این دو دین بی‌معناست. ایشان با استناد به آیات قرآنی تصریح می‌کنند که تمامی ادیان یکی هستند. خدایشان و سرچشمه‌شان نیز یکی است (صدر، ۱۳۸۴، ص ۱۳۷-۱۳۹).

امام موسی صدر، تمامی پیامبران را در جبهه‌ای واحد دانسته و پیامبر بعدی را مؤید معارف پیامبران گذشته می‌داند. هریک از ایشان، آنچه را پیامبر قبلی آورده تصدیق می‌کنند و به آن که پس از او

خواهد آمد، بشارت می‌دهند (صدر، ۱۳۹۰، ص ۳۰۸). پس رسالت همه انبیاء یکی است و اختلافشان تنها به ادوار زندگی بسته است؛ ادوار زندگی با توجه به تکامل و تکوین. جوهر انقلاب پیامبران بر ضد بت‌پرستی، به هر شکلی که باشد، در مراحل و ادوار مختلف تفاوتی نمی‌کند؛ زیرا که آنان رهبرانی رهایی‌بخشند (صدر، ۱۳۸۴ش، ص ۲۹۰).

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در نگاه *امام موسی صدر* به ادیان، دو دین الهی مسیحیت و اسلام در یک راستا می‌باشند؛ زیرا خدایشان یکتاست و همچنین پیامبرانشان در جبهه‌ای مشترک حضور داشته و جوهره انقلابشان یکسان بوده و همچنین مبدأ و مقصد هدف این دو دین نیز یکی است.

تبیین اختلافات ادیان

سؤالی که مطرح است اینکه اگر ادیان یکی است، پس وجود اختلافات فراوان میان این ادیان چیست؟ ایشان میان یکی بودن و یکسان بودن تمایز قائل شده و می‌گویند: «اگرچه ادیان، همه یکی هستند، ولی این یگانگی به معنای برابری و یکسان بودن نیست؛ چه، تفاوت‌هایی در تحقق و اجرا وجود دارد که هیچ‌گاه تناقض و ناسازگاری را تداعی نمی‌کند، بلکه نشانگر رشد و توسعه برداشت‌ها از مفهوم رسالت است» (همان، ص ۱۴۲ و ۱۴۳). بنابراین ایشان، وحدت را مترادف با یکی بودن نمی‌شمرد. به منظور تبیین این امر، ایشان به بیان مثالی تطبیقی پرداخته و چنین توضیح می‌دهند:

تکیه یهود تنها بر زندگانی این دنیا بوده است و الگو و آرمان او انسانی است که تنها دل‌مشغولی‌اش سیر شدن است. پس از آن مسیح می‌آید. او آدمی را اوج می‌دهد و متوجه آسمان‌ها و معنویت می‌کند و می‌فرماید: من آمده‌ام تا آنها را تکمیل نمایم و به انجام رسانم (انجیل متی، ۱۷:۵).

نماز نیز همواره وجود داشته، اما جزئیات و چگونگی ادای آن تحول یافته است. روزه و حتی حج نیز چنین است. قرائتی وجود دارد که نشان می‌دهد اعمالی شبیه مناسک حج وجود داشته است. حتی حرمت شرب خمر نیز بوده است. روایاتی هست که بر حرمت آن در همه ادیان دلالت دارد. حتی در برخی جزئیات نیز تشابهاتی وجود دارد؛ هرچند در برخی دیگر، تفاوت‌هایی هم به چشم می‌خورد. این تفاوت‌ها حاصل برداشت‌ها، اجتهادات و آداب و رسوم مختلف است. بنابراین، مبنا‌ی اصلی یگانگی «ادیان» و تحول «مفاهیم» به سوی کمال است. تا اینکه قرآن نازل گردید. به بیانی دقیق‌تر، هیچ نقصی در مفهوم کامل وجود ندارد، بلکه در ادیان پیشین احکامی بوده است که دیگر اجراشدنی نیست و قرآن، به احکام رسالت‌های پیشین اشاره کرده و حتی پاره‌ای از آنها را بر ما نیز جاری دانسته است: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)؛ و ما در زبور - پس از تورات - نوشته‌ایم که این زمین را بنندگان صالح من به میراث خواهند برد.

همه مفاهیم دینی بسط و توسعه یافتند تا به اسلام رسیدند. از مفاهیم فرشته و شیطان گرفته تا مفاهیم پیامبر و

رسالت، همه متحول شدند تا به پیامبر اکرم و قرآن کریم رسیدند. پیامبران یکی پس از دیگری آمدند، این مفاهیم بسط و توسعه یافتند، تا اینکه سرانجام وحی قطع و قرآن تعین گردید؛ یعنی پس از حضرت محمد هیچ پیامبری و پس از قرآن هیچ کتاب دیگری نخواهد آمد (صدر، ۱۳۸۴، ص ۴۲ و ۱۴۳).

لازم به یادآوری است که ایشان منشأ برخی اختلافات در ادیان را آمیختگی ادیان با برخی تفسیرها می‌دانند. از نظر ایشان برخی دخل و تصرف‌ها و برخی شیوه‌های خاص، چهره‌ای از ادیان به نمایش گذاشته است که گویی ادیانی متفاوت و به دور از همدند. درحالی‌که اصول همه ادیان، توحید، نبوت و معاد است. اما زوائدی که با آن‌ها درآمخته است، به اجتهادات و برداشت‌های مشخص افراد یا پیروان این ادیان مربوط است (همان، ص ۱۳۸ و ۱۳۹).

نیکو بودن تفاوت در ادیان

در نگاه دینی امام موسی صدر، نکته دیگری نیز قابل توجه است؛ ایشان هیچ زمان به اختلافات به دیده بلا و مصیبت و یک مشکل نمی‌نگرند، بلکه ایشان تفاوت در اندیشه را از مهم‌ترین عوامل حرکت و ظهور و بروز استعدادهای ذاتی دانسته، آن را از مهم‌ترین اسباب جنبش فکری و دوری از جمود می‌دانند (ظاهر، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۹۷).

امام موسی صدر بر این باور است که تعامل میان گروه‌ها در صورتی که موجب آشنایی از یکدیگر باشد، امری است پسندیده و مدنظر دین. ایشان با اشاره به آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) نتیجه می‌گیرد که «وجود قبایل و شعوب و نظایر آنها تا زمانی که مبدأ شناخت و آشنایی باشند، یعنی شناخت هر گروه از گروه دیگر، که به همکاری و تعامل میان آنان منجر می‌شود، امری است که مدنظر دین است» (صدر، ۱۳۹۱ج، ص ۲۲۵ و ۲۲۶).

بنابراین زاویه نگاه امام موسی صدر به اختلافات ادیانی، وحدت‌بخش است. به دیگر عبارت، نتیجه قهری اختلافات دینی، تقریب پیروان دینی است و نه تفرقه‌شان. البته توجه به این امر لازم است که اگرچه در نگرش دین‌شناسی امام موسی صدر، ادیان یکی است، ولی ایشان صراحتاً بیان می‌کنند که پیامبر اکرم ﷺ کامل‌ترین دین الهی را آورده است (همان، ص ۲۰۸) و هر کس دینی جز اسلام اختیار کند از او پذیرفته نخواهد شد (ظاهر، ۲۰۰۰م، ج ۱۲، ص ۷۵).

ج. مسیحیت

امام موسی صدر به دین مسیحیت، به پیروان این دین، به پاپ و کشیش، به مناسبت‌های مذهبی مسیحیت، به نهاد رسمی مسیحیان (واتیکان)، همواره با احترام نگریسته است. ایشان در بخشی از پیام

مشهور خود، که به مناسبت مقارنت عاشورای حسینی با میلاد حضرت مسیح ﷺ ایراد شد، چنین می‌گوید: مناسبت‌های امسال، به‌ویژه در لبنان، دربردارنده بشارتی الهی و بر خواننده آیاتی مبارک است که مسیحیان را نزدیک‌ترین مردم به مسلمانان و یهودیان صهیونیست و مشرکان را دورترین مردم از آنان دانسته است (همان، ج ۸، ص ۶۰).

نگاه ایشان به واتیکان نیز مثبت است. ایشان پس از بازگشتشان از ایتالیا، که به منظور شرکت در مراسم تاج‌گذاری پاپ صورت گرفته بود، نظر خود را در مورد واتیکان چنین بیان می‌کنند: «من واتیکان را قلبی می‌دانم سرشار از عشق و مهربانی که برای بسیاری از انسان‌ها می‌تپد» (همان، ج ۱، ص ۹۱).

در نظر ایشان، کلیسا از جایگاه رفیعی برخوردار بوده و تنها مسجد، خانه خدا نیست، بلکه کلیسا نیز خانه خداست. زمانی که ایشان در کلیسای کبوشین از سوی بزرگان مسیحی، در جایگاه واعظ کشیشان، در آیین بزرگ روزه دعوت می‌شوند؛ در ابتدای سخنرانی خود خطاب به پروردگار چنین می‌گویند: «ما، هم‌اینک، در پیشگاه تو و در خانه‌ای از خانه‌های تو، در ایام روزه، به خاطر تو، گرد آمده‌ایم... تو ما را فرا خوانده‌ای تا در کنار یکدیگر در خدمت به خلق گام برداریم و بر کلمه سیوا برای خوشبختی بندگانت اتفاق کنیم. به سوی درگاهت روی آورده‌ایم و در محراب تو نماز گزارده‌ایم» (صدر، ۱۳۸۴، ص ۱۴).

نه تنها ایشان در بُعد نظری از مسیحیت حمایت کرده، بلکه در بُعد عملی نیز از مسیحیان حمایت می‌کند و مراقب است که مبادا از سوی مسلمانان به آنان اهانتی صورت پذیرد. سیره ایشان سرشار از این مصادیق است که تنها به چند مورد اشاره می‌کنیم.

۱. داستان معروف حمایت امام موسی صدر از بستنی‌فروش مسیحی، یکی از این مصادیق است. داستان از این قرار بود که فردی مسیحی در شهر صور بستنی‌فروشی داشت که مورد ظلم یک بستنی‌فروش شیعه قرار گرفته بود. بستنی‌فروش مسلمان تبلیغ می‌کرد که رقیبش مسیحی است و براساس فتاوی‌ای فقها، اهل کتاب، پاک نیستند. آن بستنی‌فروش مسیحی عملاً تحریم شد و زندگی برایش به صورت دشوار درآمد؛ تا اینکه یکی از روزهای جمعه نزد امام موسی صدر می‌رود و از اوضاع خود شکایت می‌کند. امام موسی صدر هم بعد از نماز ظهر آن روز، به اتفاق جمعی از نمازگزاران به سمت بازار راه می‌افتند. وقتی به آن بستنی‌فروش می‌رسند، با آن فرد مسیحی خوش‌وبشی می‌کنند و می‌پرسند: شما امروز برای ما چه نوع بستنی در نظر گرفته‌اید؟... چند لحظه‌ای طول نمی‌کشد که تمامی بستنی‌ها به اتمام می‌رسد (خسروشاهی، ۱۳۸۷، ص ۵۶۶ و ۵۶۷).

۲. موضع تاریخی امام موسی صدر در ماجرای روستای مسیحی نشین القاع در سال ۱۹۷۵ نیز یکی دیگر از مصادیق حمایت ایشان از مسیحیان است. زمانی ایشان در مسجد عاملیه بیروت در اعتراض به

تداوم جنگ داخلی لبنان اعتصاب غذا کرده بود. اعتصاب غذایی که همه را به منطق امام مبنی بر ضرورت توقف جنگ و لغو طائفه‌گری سیاسی متوجه ساخت. در آخرین شب اعتصاب، نیروهای زیادی که خود را از شیعیان فدایی امام موسی صدر می‌نامیدند، بسیج شده بودند تا به روستای مسیحی نشین دره بقاع حمله کنند. در همین چارچوب دو روستای مسیحی نشین دیرالاحمر و القاع محاصره شده بودند. امام موسی صدر پس از فهمیدن جریان، یک مصاحبه مطبوعاتی برپا کرده و با اعلام پایان اعتصاب غذا، اعلان می‌کنند که صبح فردا عازم بقاع خواهند شد تا به غائله روستاهای دیرالاحمر و القاع پایان دهند. ایشان در پیام خود، جملات معروف خود را چنین بیان می‌کنند: «هر کس بر دیرالاحمر یا القاع و یا شلیفا، آتش بگشاید، مثل آن است که بر خانه من، قلب من و فرزندان من آتش گشوده است و هر کس برای خاموشی آتش تلاش بکند، مانند آن است که آتشی را از من و خانه من و محراب و منبرم دور کرده است» (ضاهر، ۲۰۰۰م، ج ۶، ص ۱۵). سپس ایشان در اولین ساعات صبح روز بعد علی‌رغم ضعف شدید جسمانی به بقاع رفته و وارد روستای دیرالاحمر می‌شوند. با اینکه احتمال تیراندازی و مورد اصابت قرار گرفتن ماشین حامل ایشان توسط سلاح‌های سنگین زیادی بود، اما کمترین تردیدی به خود راه نداده و وارد روستا می‌شوند. استقبال اهالی آن روستای مسیحی از ایشان تاریخی بود. بعد از آن به دیدن شهر مسیحی نشین زحله و همچنین روستای القاع رفتند. سرانجام، امام موسی صدر با تدبیر خود این غائله را پایان می‌دهند (کمالیان و رنجبر کرمانی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۹۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۹-۱۱۳).

۳. خانم هیام عطوی، خاطره‌ای از امام موسی صدر بیان کرده، می‌گوید: به یاد دارم در یکی از روستاهای مسیحی نشین اطراف شهر بعلبک لبنان، ۱۲ نفر از روستائینان بر اثر بارش شدید برف، زیر آوار سقف خانه خود مدفون شده بودند. امام موسی صدر به محض اطلاع از حادثه به آنجا شتافت و برای رسیدن به روستا، سه کیلومتر در برف پیاده‌روی کرد. وقتی امام به روستا رسید، محاسن ایشان به شکل قندیل درآمده و عبایشان یخ زده بود. چشمان مردم روستا که به امام می‌افتد، بی‌اختیار فریاد می‌کشند که این خود حضرت مسیح است که برای نجات ما به اینجا آمده است (کمالیان و رنجبر کرمانی، ۱۳۸۸ ب، ص ۵۰۴).

توجه امام موسی صدر به بزرگان مسیحی نیز در نوع خود قابل توجه و کم‌نظیر است. کشیش‌ها در تفکر امام، از جایگاه رفیعی برخوردار بوده و همچنین ایشان برای پاپ و سخنانش ارزش خاصی قائل است. ایشان زمانی که از پاپ پیوس سخن می‌گوید، معتقد است که در او روح مسیحایی وجود داشت و همچنین زمانی که درباره پطرس خریش، یک پاتریارک مارونی سخن می‌گوید، معتقد است که قلب پاک او یادآور قلب مسیح است که به خرابه‌ها می‌رفت تا از خانواده‌های اندوهگین دلجویی کند (ضاهر، ۲۰۰۰م، ج ۵، ص ۲۲۶).

لازم به یادآوری است اگرچه نگاه امام موسی صدر به دین مسیحیت، کلیسا، پاپ، کشیش و آموزه‌های مسیحیت هم‌گرایانه است، اما ایشان از نگرش اسلام نسبت به مسیحیت، مبنی بر وجود تحریفات در این دین کوتاه نمی‌آید (صدر، ۱۳۹۱ج، ص ۳۰۵). در حقیقت ایشان هیچ زمان به منظور ایجاد تقریب میان مسیحیان و مسلمانان از خطوط قرمز اسلامی - شیعی خود عقب‌نشینی نکرده و از حقانیت اسلام و معارف اسلامی دفاع کرده و تأکید می‌کنند که کامل‌ترین دین، دین اسلام است (همان، ص ۲۰۸) و بشارت به این دین در تورات و انجیل آمده است (صدر، ۱۳۸۴، ص ۱۳۳ و ۱۳۴). همچنین معتقد است که سرانجام، وحی در زمان پیامبر اکرم قطع شده و قرآن کریم متعین شده است. بنابراین، به‌طور طبیعی باید دوران حضرت محمد ﷺ را به‌عنوان الگو برگزید (رک: همان، ص ۱۴۳ و ۱۴۴).

د. اسلام

تفسیری که امام موسی صدر از اسلام و فرهنگ شیعی در لبنان برای مردم بیان کرد، تفسیری است که نه تنها سنیان را شیفته خود ساخت، بلکه مسیحیان و کشیشان نیز مجذوب آن کرد. جورج جرداق، متفکر و نویسنده بزرگ مسیحی در لبنان به امام می‌گوید: «این فرهنگ شیعه را که شما مطرح می‌کنید، اگر همه مثل شما این جور آن را ارائه می‌دادند، الآن دیگر اثری از مذهب تسنن و دین مسیحیت در این کشور باقی نمی‌ماند. این فرهنگ با این ویژگی‌ها، قابل پذیرش برای همه مردم است» (باذری، ۱۳۸۱، ص ۹۶).

در ادامه تنها به بخشی از نگرش ایشان به اسلام که مربوط به بحث تقریب است، اشاره می‌کنیم.

در نگاه امام موسی صدر، دین اسلام دینی قراردادی و بیگانه با حقایق هستی نبوده، بلکه این دین حقیقت پیوند انسان با هستی است. ایشان معتقد است: خداوند با توجه به معرفتی که از حقیقت انسان و حقیقت هستی دارد، می‌گوید که من خالق توأم و من هستی بخشم و برای اینکه از این هستی بهره‌مند شوی و به کمال برسی، برای تو راه و روشی ترسیم می‌کنم. این راه و روش، حقیقت پیوند انسان با هستی و با خویشتن است. بنابراین، خالق هستی و شارع دین یکی است. خلق هستی و تشریح شریعت از یک مبدأ است و میان واقعیت هستی که برای کمال آدمی و برای اصلاح روابط انسان با هستی و انسان با انسان، باید بدان‌ها عمل شود. دین یا اسلام، نوعی خلق در عالم تشریح است که با خلق در عالم تکوین سازگار و هماهنگ است (صدر، ۱۳۹۱ ب، ص ۲۹۲ و ۲۹۳).

در کلام امام صدر، توجه به یک اصطلاح فراگیر از دین اسلام به چشم می‌خورد؛ اصطلاحی که شامل دین مسیحیت نیز می‌شود. اعتقاد ایشان این است که اصطلاح اسلام، در قاموس قرآن، متفاوت

با اصطلاح شایع آن در میان مردم است. ایشان در بحث تفسیری خود، که در ذیل آیه ۴۶ سوره عنکبوت می‌باشد، بدین امر اشاره کرده و می‌فرمایند:

معنای اسلام در قرآن کریم، با اصطلاح شایع «اسلام» نزد مردم تفاوت دارد. اسلام نزد مردم یعنی دین حضرت محمد ﷺ اما اسلام در قرآن کریم دین خداوند و به معنای تسلیم خداوند بودن است. به همین علت، دعوت همه انبیاء، دعوت حضرت آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد، همه در قرآن کریم «اسلام» نامیده شده است. بنابراین اسلام، دین خداوند است و نه دین حضرت محمد (صدر، ۱۳۹۰، ص ۲۹۶).

ایشان در همین زمینه در جای دیگری چنین می‌گویند:

نبوت‌ها و رسالت‌ها یکی هستند. خدا یکی است. انسان یکی است، روابط انسان و دیگر موجودات، انسان و خودش، انسان و دیگر انسان‌ها، انسان و آفریدگار، همه و همه دارای نظام الهی یگانه‌ای هستند که آن را «اسلام» نامیده‌اند. اگر تفاوتی هست در مرحله‌بندی است، که آن هم از حرکت تدریجی و رو به رشد آگاهی آدمی در طول تاریخ سرچشمه می‌گیرد. بنابراین پیامبران، همه فرستاده‌های یک خدا به سوی یک انسان هستند، آن هم در فراخوانی به یک پیام که همان پیام الهی و پیام تسلیم شدن خرد، دل و پیکر آدمی در برابر خداست. ما از این نگاه به اسلام خویش می‌نگریم (صدر، ۱۳۸۴، ص ۱۳۲ و ۱۳۳).

از جمله عوامل موفقیت امام موسی صدر در تقریب، نوع نگاه ایشان به دیگران است. ایشان معتقد است: خداوند انسان را چون تابلویی هنری که رنگ‌های گوناگون دارد، آفرید و اختلاف رنگ‌ها و صفات زمینه‌ای برای کمال انسان است. خداوند برای انسان فطرتی سالم و وجدانی آگاه خلق کرد که رسول اول و رسول باطنی اوست و وی را به راه راست هدایت می‌کند تا انسان احساس کند جزئی از جهان و هستی است و او و جهان یکدیگر را تکمیل می‌کنند (ضاهر، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۱۱۷). به علاوه ایشان موضع‌گیری پیشوایان اسلام را حاکی از آن می‌داند که آنان هیچ زمان تعامل با دیگران را به سبب ترس از نابودی و یا علل دیگر، قطع نکرده‌اند؛ امام موسی صدر معتقد است: سیره امامان گواه آن است که اسلام هرگونه حرکت و تحول فکری مثبت را و تکامل عقلی صحیح را با آغوش باز پذیرا بوده و همه اینها را جزئی از رسالت انسان و فریضه‌ای از فرایض او می‌شناسد. در اندیشه امام موسی صدر برای دین مقام و موقعیت اصیل و ثابتی وجود دارد که هیچ‌یک از علوم و قوانین، نمی‌تواند جای آن را بگیرد. ایشان به موضع امام فقها، حضرت امام جعفر صادق علیه السلام اشاره کرده و می‌گوید آن حضرت شاگردان و پیروان خود را به آشنایی با فرهنگ‌های گوناگون تشویق می‌فرمود و عده‌ای را به تعلیم رشته‌های تخصصی امر می‌کرد (صدر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۲۴).

بنابراین، امام موسی صدر بر این باور است که اسلام، شرح صدر و ظرفیت وسیعی برای قبول و اقتباس فرهنگ‌های بشری و جذب آنها در خود دارد و از این‌رو، مواجهه با مسیحیان جای نگرانی نداشته، بلکه با آغوش باز باید آنان را پذیرفت.

نگاه انسان‌شناختی امام موسی صدر الف. جایگاه انسان

بی‌تردید زیربنایی‌ترین و یا حداقل یکی از اساسی‌ترین پایه‌های اصلی تفکر تقریبی بین‌الادیانی امام موسی صدر، توجه ایشان به انسان است. اهتمام به انسان، همچون روحی در تمامی سخنان و اعمال ایشان جریان دارد. توجه به انسان بما هو انسان، بدون در نظر گرفتن گرایش‌های سیاسی و دینی، از جمله امور مهمی است که ایشان همواره در امر نزدیک کردن مسیحیان و مسلمانان به خوبی استفاده کرده است. اساساً در نظام فکری امام موسی صدر ایمان، به دو جنبه آسمانی و زمینی تقسیم شده است. ایشان جنبه آسمانی را همان ایمان به خداوند می‌داند و جنبه زمینی آن را ایمان به انسان می‌شمارد. بنابراین ایمان به انسان، جنبه زمینی ایمان به خداوند است؛ جنبه‌ای که نمی‌توان آن را از جنبه آسمانی جدا کرد و سرچشمه‌های اصیل ادیان نیز پیوسته بر این تأکید می‌کند (صدر، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۹۶).

در منظومه اندیشه امام موسی صدر، انسان‌ها با وجود واحدی می‌زیند و اجزاء و اعضای آن با یکدیگر تعامل دارند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند. ایشان بر این باور است که اسلام کوشیده است تا با خلق مفهوم برادری و اخوت، محبت به یکدیگر را در درون انسان‌ها ایجاد کند و حتی انسان‌ها را اعضای یک پیکر واحد معرفی کند (ضاهر، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۳۷۷).

ایشان معتقد است: بشر در ابتدای خلقت، زندگی سعادت‌مندی داشت: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (بقره: ۲۱۳) سپس جهل بر انسان چیره گشته و برادر خود را دشمن و مزاحم دانست... سپس خداوند پیامبران را برای حل این مشکلات و برای راهنمایی انسان به سوی راه حق و بیدار کردن او به سوی صلاح فرستاد (همان، ج ۱، ص ۱۱۷).

بنابر آنچه گفته شد، ایشان معتقد است: هر اندازه فرهنگ و معرفت انسان ارتقا یابد، این حقیقت متجلی و بیشتر آشکار می‌شود. در نظر امام موسی صدر تفکیک و جدایی این اجزاء خلاف قاعده و قانون الهی است، زیرا خداوند این وجود را واحد آفریده است. پس تجزیه این پیکره، برخلاف طبیعت و فطرت انسان است؛ چون انسان گرایش به این وحدت دارد و با مصلحت والایی که مبتنی بر آشنایی و همکاری و تعامل بین فرزندان خانواده بشری است، ناسازگار است (همان، ص ۱۰۶).

ایشان هرگونه تلاش برای تجزیه این پیکر واحد را خطرناک می‌شمرد. وی میان اینکه آن تلاش از طرف مقدس‌ترین اشیا مانند دین و میهن باشد یا اینکه با هوا و هوس همراه باشد که در قالب نژادپرستی و فرقه‌گرایی بروز و ظهور کند، تفاوتی قائل نیست. امام موسی صدر، ضمن پذیرفتن وجود

اختلاف و تفاوت میان افراد بشریت، معتقد است: این تفاوت باید به حرکت و شناخت بیانجامد و موجب همکاری و تبادل دیدگاه و تکامل انسانی شود (همان، ص ۱۰۶).

امام موسی صدر، همواره در کلام و آثار خود، به جایگاه انسان در دین اشاره می‌کنند و از دیدگاه دینی به مسئله انسانیت می‌نگرند. ایشان با استناد به آیات و روایات اسلامی معتقد است: در اسلام، میان دین و انسانیت، تلازم وجود دارد. جایگاهی که خداوند، انسان را برای رسیدن به آن آفریده است، همان انسانیت اوست و انسانیت او عین اسلامیت او نیز هست (صدر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹ و ۱۶۰).

ب. کرامت انسان

حدود بیست سالی که امام موسی صدر در لبنان زندگی می‌کردند، همواره در تلاش بودند تا کرامت انسانی را احیا کرده و مردم را بدین امر متوجه سازند. در انسان‌شناسی ایشان، نخستین گام در راه تربیت و ارتقای انسان در همه ابعاد تکامل، عبارت است از: قرار دادن انسان در مسیری که کرامت خویش را درک کند و به همه شئون خویشتن خویش اهتمام شایسته ورزد. ایشان معتقد است: در غیر این صورت، چه‌بسا هرگز انسان برای خود همتی نکند و برای اصلاح وضع خویش نکوشد. از نظر امام موسی صدر، تنها آگاهی از کرامت و ارجمندی انسان است که شان و مقام او را تعریف و مشخص و خط‌مشی و اهداف بلند و متعالی انسان را ترسیم می‌کند و دشمنان را می‌شناساند و طریق دفاع در برابر آنها را نشان می‌دهد (صدر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۱ و ۷۲).

در اندیشه ایشان، آزار انسان یا هر آنچه کرامت او را خدشه‌دار کند حرام شمرده شده است. در این میان، تفاوتی میان انسان مسلمان و مسیحی نیست و عدالت و کرامت سهم همگان است (ر.ک: صدر، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۶). امام موسی صدر در سال ۱۹۶۷م مقاله‌ای با عنوان انسان و کرامت انسانی می‌نویسند و در آن، به تفصیل در مورد کرامت انسان در اسلام سخن می‌گویند. به نظر ایشان اسلام در تشریح احکام و وضع قوانین خود، بر اصل کرامت انسان، استناد کرده و آن را محور قرار داده است (ر.ک: صدر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۰-۸۹).

ج: خدمت به انسان

امام موسی صدر، والاترین راه و مقدس‌ترین کار را آن می‌داند که به خدمت انسان و سعادت او بیانجامد (صدر، ۱۳۹۲، ص ۷۴). حتی ایشان بر این باور است که بدون خدمت به انسان، عبادت خداوند میسر نخواهد شد (صدر، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۹).

ایشان همواره در بیاناتشان و همچنین در عمل، مردم را ترغیب می‌کنند تا خدمت کردن به انسان را

اصلی اساسی در کارهای خود بدانند. امام موسی صدر، معتقد است: ارزش کار نیک برای سعادت و صلاح انسان با ارزش عبادت و سجده در برابر خدا هم سنگ است. اگر بتوانیم موجب اصلاح زندگی مردم شویم، ارزش این عبادت بیش از ارزش نماز و یا روزه است (ضاهر، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۱۲۱ و ۱۲۲). در نظام فکری ایشان، خدمت به انسان، مهم‌ترین هدف و والاترین مقصود می‌باشد. در حقیقت ایشان خدمت به بندگان خداوند را از هر مذهبی که باشند، خدمت به خداوند تعالی می‌دانند؛ زیرا ایشان معتقد است از آنجاکه خدا از خدمت بندگان بی‌نیاز است، خداوند با خدمت به بندگان خدمت می‌شود (صدر، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۳۸ و ۳۳۹). البته ایشان خدمت به انسان را جدای از خدمت به شخص و خدمت به کسب منافع تنها گروهی خاص که منجر به ایجاد غضب و کینه میان انسان‌ها بشود، می‌دانند (ر.ک: صدر، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۴۳).

از نگاه امام موسی صدر ایمان، صفتی نیست که تنها میان خدا و انسان پیوند دهد، بلکه ایمان به خدا صفتی است که اهتمام به امور دیگران را بر انسان واجب می‌کند... ایشان برای تأیید این نکته از بیانات حضرت عیسی استفاده کرده و می‌گوید: این نکته در تعالیم حضرت مسیح نیز آمده است، آنجا که می‌گوید: «دوستی خدا با دوست نداشتن انسان جمع نمی‌شود» (صدر، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷).

د. آزادی انسان

امام موسی صدر، کتاب انسان را، دارای فصول چهارگانه‌ای می‌داند که هر فصل به یکی از ویژگی‌های انسان مربوط می‌شود:

۱. انسان موجودی است عینی که با موجودات عینی دیگر، از نظر آزادی انتخاب، متفاوت است؛ بدین معنا که رفتار و اعمال او ناشی از تعقل و اراده اوست، گرچه به‌صورت نسبی؛
۲. انسان تا حد زیادی از طبیعت و موجودات اطراف خود متأثر است؛
۳. انسان موجودی است اجتماعی که به میزان بسیار زیادی، به‌طور خودجوش، با هموعان خویش تعامل دارد؛
۴. انسان اساساً مخلوق خداوندی است که آفریننده جهان و هستی است. همین نسبت او با خداوند، خود دارای ابعادی است که بر شخص انسان و همه پیوندهای او تأثیر می‌گذارد. این چهار ویژگی، فصول کتاب انسان را تشکیل می‌دهد (صدر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸).

همان‌گونه که گذشت، از نظر ایشان، اولین فصل کتاب انسان، آزادی انتخاب اوست؛ امری که موجب تفاوت او با دیگر موجودات عینی شده است.

ایشان بر این باور است که هیچ‌کس نمی‌تواند در جامعه محروم از آزادی خدمت کند. ایشان آزادی را برترین سازوکار فعال کردن همه توانایی‌ها و ظرفیت‌های انسانی می‌دانند... آزادی یعنی به رسمیت

شناختن کرامت انسان و خوش‌گمانی نسبت به انسان و نبود آزادی به‌معنای بدگمانی نسبت به انسان و کاستن از کرامت او می‌باشد (ر.ک: فرخیان، ۱۳۸۵، ص ۳۲۷).

ایشان آزادی حقیقی را رهایی از عوامل فشار خارجی و عوامل فشار داخلی دانسته و با استناد به روایت امیرمؤمنان علیه السلام که می‌فرمایند: «مَنْ تَرَكَ الشَّهَوَاتِ كَانَتْ حُرًّا» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۸۸)، آزاده را کسی می‌دانند که شهوات را ترک کند. امام موسی صدر معتقد است که آزادی، رهایی از دیگران و رهایی از نفس است. ایشان معتقد است:

اگر آزادی را این‌گونه تفسیر کنیم، دیگر معتقد به حد و مرز برای آزادی نخواهیم بود. آزادی‌ای که با آزادی دیگران اصطکاک داشته باشد، در حقیقت، بندگی نفس خویشتن و شهوت‌طلبی است. آزادی، جهاد است. همان جهاد اکبری که موردنظر پیامبر گرامی بود؛ جهاد با خویشتن خویش برای رهایی از شهوات؛ در مقابل جهاد اصغر، که جهاد با بیگانگان است. آزادی والاترین شیوه برای شکوفا کردن قابلیت‌ها، ظرفیت‌ها و استعدادهای جامعه است و چنین حقی با آزادی ادا می‌شود (صدر، ۱۳۸۴، ص ۲۴ و ۲۵).

از منظر امام، آزادی در دیدگاه انبیا مطلق است و حد و حدودی ندارد. پیامبران، ندای آزادی انسان سر دادند، آزادی از بندگی انسان‌های دیگر. آزادی از بندگی اشیاء، آزادی از هوای نفس (ضاهر، ۲۰۰۰، ج ۱، ص ۱۱۸). از مجموع آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که مراد امام موسی صدر از آزادی، آزادی مطلق و بی‌بند و بار نیست، بلکه مراد آزادی است که در چارچوب خاصی قرار دارد. این نکته به‌طور صریح در بیانات ایشان اشاره شده است:

انسانی که به آنچه بر او واجب است یا بر عهده او گذاشته شده است، پایبند و متعهد نباشد، چه ارزشی دارد؟ اگر از این تعهد و پایبندی شانه خالی کنیم و اگر آزادی مطلق را آرمان خود قرار دهیم، چه کرده‌ایم؟ به افراد اجازه داده‌ایم از مسئولیت خود شانه خالی کنند و در زندگی خود فقط سربرار زندگی اجتماعی و طفیلی آن باشند... و بدین ترتیب، جامعه‌ای ناچیز و بی‌ارزش را پایه‌گذاری کرده‌ایم (همان، ج ۳، ص ۱۵۲).

ه. تقسیم‌بندی انسان و مراد از انسان

اگرچه امام موسی صدر به‌طور مدام بر انسان تأکید می‌کنند و والاترین اهداف را خدمت به این انسان می‌شمرند، ولی ایشان در موارد مختلف به تبیین مرادشان از این انسان پرداخته‌اند. ایشان ایمان به انسانی که جدای از خدا باشد را نفی می‌کنند. به عبارت دیگر انسانی که تبدیل به شاه‌بیتی در منظومه فکری امام شده است، انسانی است که در راستای ایمان به خدا باشد. ایشان در همین زمینه چنین می‌فرمایند:

اگر فعالیت‌های اجتماعی برخاسته از ایمان به انسان جدا از خدا باشد، که آن را «سکولاریسم» می‌نامند، بدان معناست که من در همه داد و ستدها و در همه ارتباطات و تعاملات خود بر معبود دیگری غیر از خداوند، که نامش انسان است، تأکید کرده‌ام. اگر انسان دو هدف و دو انگیزه داشته باشد: خدا و انسان؛

یا خدا و خودم‌محوری؛ یا خدا و نژادپرستی؛ یا خدا و گروه‌گرایی؛ و مانند آن، در این صورت نمی‌تواند همه تلاش خود را در یک جهت قرار دهد و به سمت آن حرکت کند. اگر برای انسان مبنا و هدف و انگیزه‌ای غیر از خدا در نظر بگیریم، او را نابود کرده‌ایم و نبوغ و استعدادش را تباه کرده‌ایم و وحدت موجود در میان نیروها و توانمندی‌های او را از بین برده‌ایم. (صدر، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹).

امام موسی صدر، اگرچه بر کرامت انسان تأکید می‌کند، ولی مرادشان انسانی است که ستم نکند. ایشان هیچ زمان در مقابل فساد، انحراف و ستم همین انسان، سکوت نمی‌کند. امام موسی صدر، تصریح می‌کند که ما از انسان بیزار نیستیم، ولی فساد را نمی‌پذیریم. ایشان در یکی از بیاناتشان پس از تبیین و نقد افکار یهودیان نژادپرست چنین نتیجه می‌گیرد و می‌گوید:

پیکار ما با آنان همچون جنگ با یک انسان یا جنگ با گروهی مؤمن نیست، بلکه با آنها می‌جنگیم؛ زیرا که ایشان به مصداق آیه قرآن، به دستورات کتاب مقدس خود عمل نمی‌کنند. بنابراین، جنگ ما با آنها جنگ با یک مجموعه از انسان‌ها نیست، بلکه این جنگ در واقع نبردی است با فساد و انحراف و ستم و اندیشه تبعیض نژادی که اساس تفکر آنانست (صدر، ۱۳۹۱، ص ۱۶۱-۱۶۲).

از این‌رو، انسان به ما هو انسان، دارای کرامت است تا زمانی که فسادش و انحرافش سبب از بین بردن کرامت دیگر انسان‌ها نشود. در این صورت، باید با این انسان جنگید و مبارزه کرد. بنابراین، امام موسی صدر معتقد است:

دین، هر انسانی را صرف‌نظر از مذهب یا اندیشه یا اعتقادش، محترم شمرده است، ولی استثنائی در این زمینه وجود دارد و آن اینکه اگر انسان در نتیجه اعتقادات زبان‌آور، تبدیل به جرثومه‌ای شود که در زمین فساد و تباهی کند و جوامع را به انواع بیماری‌ها مبتلا سازد، در این صورت دین، ارج و حرمتی برای این موجود قائل نیست. همان‌طور که انسان نیز خود عضوی از بدنش را که به بیماری مسری و بدخیمی دچار شده، از بدن خود جدا می‌کند... همه انسان‌ها از جهت انسانیتشان قابل احترام برای دین می‌باشند، ولی اگر انسانی فساد کرد، اگرچه از جهت انسانیتش قابل احترام است، ولی از این جهت که فساد کرده است، دیگر محترم نیست، پس ما از انسان بیزار نیستیم، ولی فساد را نمی‌پذیریم (همان، ص ۱۶۱). ... انسان آسمان، انسان پاکی است که منفعت فردی یا رابطه خویشاوندی یا آیین و رسوم محلی یا مصالح خاص در او اثر نمی‌کند. این انسان بی‌اعتنا به دنیا و رها از تعلقات دنیوی است (صدر، ۱۳۹۲، ص ۱۲۴).

از مجموع عبارات فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که توجه امام موسی صدر به انسان، در راستای توجه ایشان به خداوند است. نباید توهم شود که تأکید فراوان ایشان بر انسان، به‌گونه‌ای منجر به سکولاریزه و دین‌زدایی شده است. خود ایشان نیز بدین نکته توجه دارند و خدمت به انسان را در راستای علة‌العلل که وجود باری تعالی است، قرار می‌دهند. امام موسی صدر میان مفهوم انسان، که ساخته خداوند و مخلوق او است، با مفهوم انسان بدون ایمان به خداوند تمایز قائل است. ایشان می‌گویند:

انسانی که ساخته خداوند است، ماده صرف نیست و تنها دارای زندگی دنیوی نیست، بلکه جاودانه است

و دارای حیاتِ جاوید. انسان به این معنا اگر منشأ فعالیت‌های ما در زندگی روی زمین باشد، دیگر این معنای سکولاریزه کردن و دین‌زدایی نیست؛ بلکه این عین دین‌داری است. دینی شدن و تقدس ارتباطات و پیوندها است؛ چراکه انسان در این حیاتِ زمینی اثر و نشانه‌ای از خداوند است. بنابراین غایة‌الغایات و علة‌العلل، خداوند شد (صدر، ۱۳۸۴، ص ۴۳ و ۴۴).

نتیجه‌گیری

امام موسی صدر در طول حضور خود در لبنان، یک منظومه معرفتی یک‌پارچه‌ای در عرصه تقریب از خود به جای گذاشته است. منظومه‌ای که در آن، نگاه به هستی، نگاه به دین و همچنین نگاه به انسان هماهنگ با یکدیگر است.

نگرش ایشان به جهان هستی به گونه‌ای است که در پرتو آن تمامی اجزاء جهان، منسجم با یکدیگرند. انسان نیز به‌عنوان یکی از اجزای این جهان، باید خود را با دیگر اجزای هستی از جمله دیگر انسان‌ها همگرا سازد.

امام موسی صدر، بر معنای عام اسلامی تأکید کرده و به‌گونه‌ای اسلام را تبیین می‌کنند که دین مسیحیت را نیز دربر می‌گیرد. ایشان دو دین الهی مسیحیت و اسلام را در مسیری واحد می‌دانند؛ زیرا خدایشان یکتاست، پیامبران‌شان در جبهه‌ای مشترک حضور داشته و جوهره انقلابشان یکسان بوده و مبدأ و مقصد و هدف این دو دین نیز یکی است. ایشان معتقد است که شناخت حقیقت دین، سبب محقق شدن رابطه هم‌زیستی دینی می‌شود.

ایشان جایگاه انسان را بسیار رفیع دانسته و همگان را به تکریم انسان تشویق می‌کنند. از نظر ایشان انسان‌ها دارای پیکره واحدی می‌باشند و تجزیه این پیکره که در قالب نژادپرستی و فرقه‌گرایی بروز می‌کند خطرناک است. در نگرش انسان‌شناسی امام موسی صدر، مقدس‌ترین هدف، کاری است که به خدمت انسان و سعادت او بینجامد.

بنابراین آنچه از مبانی معرفتی امام موسی صدر در سه حوزه هستی‌شناسی، دین‌شناسی و انسان‌شناسی بیان شد، لازمه قهری آن، تقریب میان پیروان دو دین الهی مسیحیت و اسلام است. نگاه متعالی امام موسی صدر به هستی، که دربردارنده هماهنگی و اتحاد تمامی اجزای هستی از جمله انسان است و همچنین نگاه ایشان به ادیانی که مبدأ، مقصد و هدفشان یکسان است و همچنین تأکید فراوان ایشان بر کرامت انسان به ما هو انسان، همگی نشان از مبانی معرفتی مهمی است که نتیجه آن، تقریب میان مسیحیان و مسلمانان است. به‌راستی اگر پیروان ادیان الهی در مقام نظر، باور قلبی به این مبانی معرفتی داشته باشند، لاجرم در عمل نیز باید بدان پایبند بوده و آن را سرلوحه تمامی رفتارهای خود نسبت به مؤمنان دیگر ادیان الهی قرار دهند.

منابع

اباذری، عبدالرحیم، ۱۳۸۱، امام موسی صدر، امید محرومان، بی‌جا، جوانه رشد.

حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل‌البیت.

حرانی، حسن‌بن شعبه، ۱۴۰۴ق، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین.

خسروشاهی، هادی، ۱۳۸۷، یادنامه امام موسی صدر، تهران، امام موسی صدر.

صدر، موسی، ۱۳۸۴، ادیان در خدمت انسان، ترجمه مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، تهران، امام موسی صدر.

_____، ۱۳۸۹، سیره و سرگذشت امام موسی صدر، ترجمه مهدی سرحدی، تهران، امام موسی صدر، ج ۱ و ۲.

_____، ۱۳۹۰، حدیث سحرگاهان، گفتارهای تفسیری، ترجمه علیرضا محمودی، مهدی موسوی‌نژاد، تهران، امام موسی صدر.

_____، ۱۳۹۱ب، برای زندگی، گفتارهای تفسیری، ترجمه مهدی فرخیان، چ دوم، تهران، امام موسی صدر.

_____، ۱۳۹۲، انسان آسمان، ترجمه احمد ناظم، تهران، امام موسی صدر.

_____، ۱۳۹۱الف، سفر شهادت، ترجمه مهدی فرخیان و احمد ناظم، بازبینی ترجمه حورا صدر، تهران، امام موسی صدر.

_____، ۱۳۹۱ج، نای و نی، ترجمه علی حجتی کرمانی، بازبینی ترجمه حورا صدر، چ دوم، تهران، امام موسی صدر.

ضاهر، یعقوب، ۲۰۰۰م، مسیره الامام السید موسی الصدر، بیروت، دار بلال.

طباطبایی، صادق، ۱۳۸۷، خاطرات سیاسی - اجتماعی دکتر صادق طباطبایی، چ دوم، تهران، عروج.

فرخیان، مهدی، ۱۳۸۵، اندیشه رپوده شده، گفتارهایی درباره امام موسی صدر، تهران، امام موسی صدر.

کمالیان، محسن، رنجبر کرمانی، علی‌اکبر، ۱۳۸۸ الف، عزت شیعه، دفتر اول، مؤلف.

_____، ۱۳۸۸ ب، عزت شیعه، دفتر دوم، مؤلف.

ملخص المقالات

دراسة حول مشكلة يوم القيامة في الديانة اليهودية وبيان الآيات القرآنية التي تناظرها

فاطمة سعيدة أقارب برست / طالبة دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة أصفهان agharebsaeedeh@yahoo.com

أعظم برتشم / أستاذة في فرع علوم القرآن والحديث - جامعة أصفهان azamparcham@gmail.com

الوصول: ٢٦ صفر ١٤٣٥ - القبول: ٢ شعبان ١٤٣٥

الملخص

وردت مسألة المعاد في الديانة اليهودية في إطار تعابير عديدة، وبعض هذه التعابير ناشئة من فكرة الحلول والأفضلية لليهود والتي تتضمن منح الثواب للقوم الذين لهم الأفضلية والعقاب للظلمة، والبعض الآخر لا يأخذ البعد القومي بنظر الاعتبار ويرى أن الثواب والعقاب هما أمران فرديان. من البديهي أن العقائد المتنوعة حول مسألة المعاد تجعل الديانة اليهودية عرضةً للسؤال والاستفسار، مثلاً كيف تتم محاسبة اليهودي كفردي بسبب آثامه التي ارتكبتها وظلمه للناس وهو من شعب الله المختار؟ لو أن العذاب الذي وعد الله به القوم الظالمين يشمل اليهود أيضاً، فإن تطبيق الأحكام الشرعية التي ذكرت في العهد القديم ستصبح عرضةً للنقد والنفي.

طرحت الباحثة في هذه المقالة آراءً مختلفة لليهود حول المعاد وقامت بدراستها وتحليلها من زاوية قرآنية، وتوصلت إلى أن الفكر القومي لدى اليهود فيه غموضٌ من مختلف نواحي التعاليم الدينية وبما فيها الزهد والتقوى والهيكل الأساسي للأحكام الاجتماعية كالتقصا، لأن اليهود يعتقدون أنهم وحدهم الذين يحدون حسن عاقبة الناس؛ في حين أن التعاليم القرآنية تؤكد على أن (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ) / سورة المدثر، الآية ٣٨.

كلمات مفتاحية: المعاد، القرآن، اليهود، آخر الزمان، الثواب والعقاب، الحلول، القيامة.

هل أن القرآن الكريم يرفض التثليث (المريمي) أو التثليث (روح القدس)؟

حسين نقوى / أستاذ مساعد في فرع الأديان في مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث
الوصول: ٢٨ ربيع الثاني ١٤٣٥ - القبول: ١ شعبان ١٤٣٥
Sadeqnaqavi@Yahoo.com

الملخص

إنّ مسألتى ألوهية النبي عيسى ﷺ والتثليث في الديانة المسيحية هما من المواضيع الهامة للغاية، وبالطبع فإنّهما عرضةٌ للنقد من نواحٍ عديدة، فالعهد الجديد والقرآن الكريم يتقدّانها من الناحية العقلية والتاريخية. الأمر الذي يحظى بأهميةٍ على هذا الصعيد هو أنّ التثليث المشهور بين المسيحيين قوامه الأب والابن وروح القدس، لكنّ القرآن الكريم تضمّن آياتٍ عديدةً نفى فيها ألوهية النبي عيسى ﷺ وأمه السيدة مريم ﷺ ممّا جعل بعض النصارى يتصورون أنّه لم يدرك معنى عقيدة التثليث بشكلٍ صحيحٍ وزعموا أنّه اعتبر الثالوث مؤلفاً من الأب والابن والأم (السيدة مريم).

محور البحث في هذه المقالة هو ذكر جواب مناسب عن هذا التصوّر الخاطئ الذي انطبع في أذهان بعض أتباع الديانة المسيحية رغم أنّ بعض الباحثين المسلمين قد أجابوا عن ذلك خير إجابة، ولكنّ هذه الأجوبة لا تبدو متكاملة وشاملة، فالإجابة الصحيحة هي أنّ القرآن الكريم قد نفى التثليث بنوعيه سواء المريمي وروح القدس. إنّ كتاب الله المجيد قد تعامل مع هذا الموضوع بدرايةٍ وحذاقةٍ وهو محيطٌ بالكامل بتاريخ المسيحية ومعتقدات أتباعها.

كلمات مفتاحية: المسيحية، الألوهية، التثليث، الأقانيم، التوحيد، آيات القرآن الكريم

إلهيات الأمل: إلهيات واحدة، ستان، رؤيتان

(دراسة حول خلود الروح والحياة بعد الموت من وجهة نظر كارل رانر ويورجين مولتمان)

زهرة عبد خدائي / طالبة دكتوراه في الفلسفة التطبيقية بجامعة العلامة الطباطبائي
الوصول: ٣ جمادى الأولى ١٤٣٥ - القبول: ٢ شعبان ١٤٣٥

zohreh.a@gmail.com

المخلص

المخلص

كارل رانر الذي يعدّ فيلسوفاً وعالم إلهيات كاثوليكي، من خلال بيانه لواقع الروح في العالم والتي تضرب بجذورها في علم الوجود الإنساني الاستعلائي للروح، طرح موضوع خلود الروح بعد الموت، حيث انتقد رؤية أفلاطون وأكد على بقاء الأرواح في الحياة الدنيا بعد الموت واعتبر أنّ العالم هيكلاً تنضوي الأرواح فيه. ويعتقد أنّ برزخ الأرواح وتطهيرها يتحققان في الحياة الدنيا هذه.

أما الفيلسوف وعالم الإلهيات الآخر يورجين مولتمان الذي هو بروتستانتي المذهب فقد عمل على إيصال نظرية خلود الروح التي طرحها أفلاطون إلى درجة التكامل اعتماداً على مبدأ (إلهيات الأمل) ورأى أنّ عاقبة الدنيا هي الأمل في حسن عاقبة جميع بني آدم. على الرغم من أنّه لا ينكر وجود جهنم بالإمكان المنطقي، لكنّه يعتقد أنّ إرادة الله تعالى في إحراق عباده وتعذيبهم تتنافى مع محبته لهم.

قامت الباحثة في هذه المقالة بدراسة وتحليل آراء هذين الفيلسوفين اللذين لا تجمعهما رؤية واحدة على أساس علم الإلهيات وبالتدقيق بالنقد المطروح من قبل أبناء نحلتهن، فبالتالي الكشف عن أساس ما يذكره أرباب الكنيسة في الآونة الأخيرة الذي يتمركز على أنّ الجنة والنار هما أمران رمزيان.

كلمات مفتاحية: خلود الروح، الحياة بعد الموت، كارل رانر، يورجين مولتمان.

نقدٌ وتحليلٌ لنظرية الخطيئة الأزلية التي طرحها المسيحية

بهروز أفشار / أستاذ مساعد في كلية العلوم الإنسانية بجامعة آزاد الإسلامية - فرع بابل
الوصول: ٢٤ ربيع الثاني ١٤٣٥ - القبول: ٢٨ رجب ١٤٣٥

Afshar.1347@yahoo.com

المخلص

إنّ مسألة الخطيئة الأولى قد طرحت لأول مرة على طاولة البحث الكلامي بعد بولص الرسول من قبل القديس أغوستين الذي يعتقد بأنّ الإنسان مذنبٌ بسبب الخطيئة التي ارتكبها كلٌّ من آدم وحواء وأنّ اللطف الإلهي وحده هو الذي يسوقه نحو الخير. هذه المقالة قد تمّ تدوينها وفق منهج بحثٍ نظريٍّ ومن خلال مراجعة نصوص التوراة والإنجيل وذلك بهدف بيان هذه النظرية بشكلٍ دقيقٍ انطلاقاً من آراء بعض علماء الكلام والفلاسفة. أمّا نتائج البحث فقد أثبتت أنّه على الرغم من كون العهدين القديم والجديد لا يتضمنان أيّ شيءٍ يدلّ على تعليم الخطيئة الأولى، لكن اليوم هناك العديد من الفرق المسيحية تتفق آراؤها على شمولية خطيئة آدم. هذه الفرق لا تعتقد فقط بأنّ الأنبياء والرسل شركاء في هذه الخطيئة الأساسية، بل ترى أنّ جميع الأطفال يولدون وهم مذنبون، ومن الجدير بالذكر أنّ بولص الرسول وآخرون هم الذين طرحوا هذه النظرية. في حين أنّ العلامة الطباطبائي وآخرون يتقدونها نقداً شديداً.

كلمات مفتاحية: الخطيئة الأولى، الكتاب المقدس، القرآن الكريم، المسيحية.

الكنيسة البروتستانتية، هل هي أصولية أو ليبرالية؟

Arani@Qabas.net

جواد باغباني آراني / أستاذ مساعد في فرع الأديان في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث
الوصول: ٤ ربيع الثاني ١٤٣٥ - القبول: ٢٨ رجب ١٤٣٥

الملخص

المسيحية عموماً والكنيسة البروتستانتية بالأخص على مرّ التاريخ قد واجها تحدياتٍ عديدةً، أحدها ظهور الإلهيات الليبرالية. ولكن ما هي ردة الفعل التي صدرت تجاه هذا الأمر من قبل نهضة الإصلاح الديني التي ظهرت في القرن السادس عشر بهدف إعادة الطرح الفكري في المعتقدات المسيحية؟ وإن أرادت نهضةً طرح رؤيةً جديدةً على المعتقدات الدينية الموجودة فيها، فذلك يوهم وكأنما تريد إهمال بعض أصولها أو غضّ النظر عنها. أمّا الكنيسة البروتستانتية التي تصرّ على معتقداتها التي طرحتها الكنيسة الأولى، كالتثليث والتجسد والفداء، قد أثبتت أنها قاومت هذه التحديات ولم يطرأ عليها تغييرٌ يُذكر على هذا الصعيد.

كلمات مفتاحية: الكنيسة البروتستانتية، الأصولية، الليبرالية، النهضة، تنوير الفكر

الأوتارا، مفهوم في طور التحوّل والتكامل في المصادر الهندوسية

محمد رسول إيماني / طالب دكتوراه في الأديان والعرفان بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث
الوصول: ٢ جمادى الأولى ١٤٣٥ - القبول: ٢٥ رجب ١٤٣٥

الملخص

إنّ كلّ مفهومٍ دينيٍّ بطبيعة الحال قد طوى مراحل مختلفة في البيئة التي ظهر فيها، فأحياناً يتقل من هيئة مفهوم بسيط ويتحول إلى تعاليم فلسفية معقدة. أمّا مفهوم (أوتارا) المطروح في السنة الهندوسية قد بدأ مسيرته من أقدم مصادر هذه الديانة، أي من الفيدات الهندوسية، وبالتالي وصلت إلى هيئتها النهائية وتكاملت في البورانات الكبيرة، وبصفتها نظرية تطرح في نطاق كيفية ظهور الله تعالى، أصبحت تنصبّ في خدمة النظام الهندوسي لمعرفة الله وتبرير عبادة آلهة متعدّدة حسب معتقدات هذه الديانة.

محور البحث في هذه المقالة هو دراسة هيئة الأوتارا المتكاملة في الفيشنوبورانا وبهاغوته بورانا على أساس المفهوم الأوّلي لهذه العقيدة وكذلك دراسة منشئها. لو تأملنا في محاور هذه البورانات لوجدنا أنّ هذه العقيدة الموجودة في النصوص الهندوسية فضلاً عن إطلاقها على تجسد الفيشنو بأطر عديدة في هيئتها المتكاملة، كذلك فقد تمّ تفسيرها في ظهور البراهما في وجه الآلهة المتعدّدة الأصليين والفرعيين وأيضاً في السيل الفياض للطاقة الإلهية على جميع الكائنات في العالم.

كلمات مفتاحية: أوتارا، المنشأ، المفهوم، الأسطورة، عملية تكامل الأوتارا.

The Analysis and Explanation of Imam Musa Sadr's Epistemic Foundations In Approximation of Muslims and Christians

تحليل المبادئ المعرفية للإمام موسى صدر في التقريب بين المسلمين والمسيحيين وبيانها

✉ **Javad Vafae Moghani** / MA student of Religions, IKI

hojrehman@yahoo.com

Mohammad Ali Shomali / Assistant professor of IKI

Mashomali@Hotmail.com

Received: 2014-3-1 - Accepted: 2014-6-16

hojrehman@yahoo.com

✉ **جواد وفائي مغاني** / طالب ماجستير في فرع الأديان بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

Mashomali@Hotmail.com

محمد علي شمالي / أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث

الوصول: ٢٨ ربيع الثاني ١٤٣٥ - القبول: ١٧ شعبان ١٤٣٥

Abstract

Approximation of religions is one the issues which some scholars of religion have tried to actualize over the history. There are different epistemic foundations behind these approximating activities, which taken into consideration, will result in different manifestations in practice. Transparency and emphasis on correct foundations of approximation can provide the ground for the promotion and development of approximating atmosphere among the followers of divine religions. Imam Musa Sadr is one of pioneers in this field. Reanalyzing his words and works, the present paper tries to recognize his epistemic foundations in the three domains of ontology, theology and anthropology, among which are convergence of all existence, transcendent look at the reality of religion and attention to man's dignity.

Key words: Imam Musa Sadr, approximation, approximation of religions, epistemic foundations of approximation, approximation of Muslims and Christians, approximation of Islam and Christianity.

المخلص

إنّ مسألة التقريب بين الأديان تعدّ من المسائل التي بذل بعض العلماء قصارى جهدهم من أجل تحقيقها على مدى التاريخ. هناك مختلف من المبادئ المعرفية تكمن وراء النشاطات التقريبية، بحيث يكشف الاهتمام بها عن تجليات مختلفة في مجال العمل. إنّ تسليط الضوء على المبادئ الصحيحة للتقريب والتأكيد عليها يمكن أن يساهم في توفير الأرضية المناسبة لرقى الأجواء التقريبية وتوسيعها بين أتباع الديانات السماوية، حيث يعدّ الإمام موسى صدر من الرواد في هذا الصعيد. لقد سعى الباحثان في هذه المقالة وراء إعادة التعريف بالمبادئ المعرفية عند الإمام موسى صدر في ثلاثة مجالات وهي الأنطولوجيا وعلم الأديان وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا). يمكن القول بأنّ بعض المبادئ المعرفية للإمام موسى صدر في هذه المجالات الثلاثة هي عبارة عن تضافر الكون بأكمله، والنظرة المتعالية إلى حقيقة الدين، والاهتمام بكرامة الإنسان.

كلمات مفتاحية: الإمام موسى صدر، التقريب، تقريب الأديان، المبادئ المعرفية للتقريب، التقريب بين المسلمين والمسيحيين، التقريب بين الإسلام والمسيحية.

Protestant Church; Liberal or Fundamentalist?

Javad Baghbani / Assistant professor, IKI

Arani@Qabas.net

Received: 2014-2-5 - **Accepted:** 2014-5-29

Abstract

During its history, Christianity, including Protestants, has encountered different challenges. One of these challenges is the emergence of liberal theology. What reaction did the religious reformation movement, which came to existence in the sixteenth century with the aim of reviewing Christian beliefs, have against the mentioned challenge? That a movement wants to reconsider religious beliefs with new perspectives implies that it will ignore or reject some principles; while, the Protestant church shows, through its adherence to the primary beliefs of the church such as the Trinity, Incarnation and Sacrifice, that it has resisted the above-mentioned challenges, and therefore has not undergone many changes.

Keywords: Protestant church, fundamentalist, liberal, the Renaissance, illumination.

Avatar; a changing and evolving Religious teaching in Hindu Sources

Mohammad Rasool Imani / PhD Student of religions and mysticism, IKI. mrasool.imanik@gmail.com

Received: 2014-3-5 - **Accepted:** 2014-5-26

Abstract

Any religious teaching passes different stages before it develops. It sometimes begins as a simple concept and then develop into complex philosophical teachings. The same is true of Hindu tradition; for example the teaching of "avatar" first came from its most ancient sources, i.e. Vedas and then developed to reach its final form as great Puranas and became a theory about how God manifests Himself which serves the system of Hindu theology and directs the existing polytheism in this religion. Considering the initial concept of this teaching and reviewing its origin, the present paper studies its final form in Vishnu Purana and Bhagavata Purana. A review of some of the instances of these Puranas shows that the teaching in these texts not only refers to several incarnations of Vishnu but is also interpreted, in its final form, as a manifestation of the emergence of Brahman in the countenance of the multiple main and secondary gods and emanation of divine energy to all the creatures in the universe.

Key words: avatar, origin, teaching, myth, the process of avatar development.

**Hope Theology; One theology, Two traditions, Two approaches;
A Review of eternity of Spirit and the Concept of afterlife Term from the
view points of Karh Rahner and Jürgen Moltmann**

Zohreh Abdekhodaie / PhD student in comparative philosophy, Allameh Tabataba'i University
Received: 2014-3-6 - Accepted: 2014-6-1 zohreh.a@gmail.com

Abstract

Karh Rahner, a Catholic philosopher and theologian, addressing the idea of the spirit in this world, which has roots in the transcendental anthropology of spirit, discusses the question of eternity of spirit in afterlife term. Criticizing Plato's view, he believes that spirits in this world do not perish after death and thinks that this world is like a body for spirits. He believes that the intermediary world of spirits and the catharsis occurs in this world. Jürgen Moltmann, a protestant philosopher and theologian, has developed Plato's theory of eternity of spirits making use of aspiration theology. He believes that there is hope in this world for the salvation of all human beings. Although he does not reject the logical notion of the existence of hell, he considers God's will for chastising His servants is against God's love for His servants. Expounding the views of these two philosophers on the basis of two different approaches and one theology, this paper seeks to find out the roots of church allegations about the symbolic nature of heaven and hell through a study of the critics mentioned by their co-religionists.

Key words: eternity of spirits, afterlife term, Karh Rahner, Jürgen Moltmann.

A Critique of the Theory of Eternal Sin in Christianity

Behrooz Afshar / Assistant professor of Human sciences college, Babul Azad Islamic University
Received: 2014-2-27 - Accepted: 2014-5-29 Afshar.1347@yahoo.com

Abstract

After saint Paul, Saint Agustin investigated the question of original sin for the first time. In his view, due to the fact that the original sin was committed by Adam and Eve, man is considered sinful and it is only through kindness God's and divine favor that he is guided towards good. This paper, seeks to address this question theoretically and carefully by referring to the Gospel and Torah, taking in to consideration the standpoints of some theologians and philosophers. This paper concluded that although, there is no trace of original sin in the Old and New Testament, many Christian sects agree upon the universality of Adam's sin today. According to them and to Poles and the others, not only all divine prophets share the original sin, but also every child is born sinner. Allamah Tabataba'i and others criticize this theory.

Key words; original sin, the Holy Bible, the Holy Quran, Christianity.

Abstracts

A Review of the Resurrection

in Judaism and the Relevant Qur'anic Verses

✉ **Fatima Saeedeh Aghareb Parast** / Ph.D student of Qur'anic sciences and Hadith, Isfahan University
 agharebsaeedeh@yahoo.com

A'zam Parcham/Associate professor of department of sciences of Quran and tradition, Isfahan University
 Received: 2013-12-20 - Accepted: 2014-6-1
 azamparcham@gmail.com

Abstract

Different interpretations are given by Judaism about the Resurrection. Some of these interpretations originate from the idea of incarnationism and superiority of the Jewish, which is based on the notion that reward is given to the superior people, and punishment to the oppressive. Some other consider reward and punishment, to be related to the individual and ignore the national aspect. It is certain that the different beliefs about the Resurrection have made Judaism face some questions like: how can a Jewish person, along with the proposition of being chosen and superior nationality, be punished for his/her offences and wrong doings? If the nations that do injustice to the Jewish to be punished, then the executive sanction of divine law and religious injunctions which the Old Testament uphold will be questioned.

This research sheds light on the different Jewish viewpoints about the Resurrection and expounds this point in the light of Qur'anic doctrines. The conclusion is that the Jews, nationalistic attitude towards the resurrection and their uncertainty in acting according to religious teachings, including continence and piety, leads to the ambiguity of the idea of the fundamental structure of social rules in this religion including the law of retaliation; for, as according to the Jews, only Judaism is capable of achieving salvation for people; but according to Qur'anic teachings: «Every soul is a pledge for its own deeds».

Key words: resurrection, the Qur'an, the Jews, end of the Age, reward and punishment, incarnationism, resurrection.

The Mary Trinity or the Holy Spirit Trinity; Which one Is Rejected by the Qur'an?

Hussein Naghavi / Assistant professor of the religions, IKI
 Sadeqnaqavi@Yahoo.com

Received: 2014-3-1 - Accepted: 2014-5-31

The doctrines of Jesus Christ's divinity and the Trinity in Christianity are very important issues. They are subject to rational and historical criticism which can be directed to them by, the New Testament and the Holy Qur'an, as well and in many different aspects. The point which is worth considering here is that the famous type of Trinity among the Christians concern the union of the Father, the Son and the Holy Spirit. In the Holy Qur'an, however, there are many verses which deny the claim of the divinity of Jesus Christ and his mother her holiness Mary. This has led some Christians to assume that the Qur'an has misunderstood the Christians' conception of the Trinity and considered it as consisting of the Father, the Son and the Mother (her holiness Mary). This paper seeks to clear up this misconception which of some Christians have. Although some Muslim writers have already attempted to correct this misconception, their works do not seem to be thorough and comprehensive. The Qur'an rejects both the Mary Trinity and the Holy Spirit Trinity; it acts wisely and knowingly, and is completely aware of the history of Christianity and the Christians' beliefs.

Key words: Christianity, divinity, trinity, hypostases, monotheism and the Qur'anic verses.

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Adyān

A Quarterly Journal of Religions

Vol.5, No.1
Winter 2014

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Editorial Board:

☐ **Sosan Alerasoul:** *Associate professor, of Karaj Islamic Azad University*

☐ **Aliarshad Riyahi:** *Associate professor, Esfahan University*

☐ **Ahmadhusein Sharifi:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Mohammad Ali Shomali:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Ghorban Elmi:** *Associate Professor, Tehran University*

☐ **Abu-Al-fazl Mahmudi:** *Associate professor, Azad Islamic University*

☐ **Ali Mesbah:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Hasan Naghizadeh:** *Associate professor, College of Theology, Firdausi University, Mashhad*

☐ **Homayoun Hemmati:** *Associate professor, Faculty of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs*

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113473

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir/SendArticle>

www.nashriyat.ir
www.marefateadyan.nashriyat.ir
www.iki.ac.ir

Table of Contents

A Review of the Resurrection in Judaism and the Relevant Qur'anic Verses / ☞ *Fatima Saeedeh Aghareb Parast / A'zam Parcham*.....7

The Mary Trinity or the Holy Spirit Trinity; Which one Is Rejected by the Qur'an? **Hussein Naghavi** / *Assistant professor of the religions, IKI*27

Hope Theology; One theology, Two traditions, Two approaches; A Review of eternity of Spirit and the Concept of afterlife Term from the view points of Karh Rahner and Jürgen Moltmann / *Zohreh Abdekhodaie*43

A Critique of the Theory of Eternal Sin in Christianity / *Behrooz Afshar*69

Protestant Church; Liberal or Fundamentalist? / *Javad Baghbani*79

Avatar; a changing and evolving Religious teaching in Hindu Sources / *Mohammad Rasool Imani*93

The Analysis and Explanation of Imam Musa Sadr's Epistemic Foundations In Approximation of Muslims and Christians / ☞ *Javad Vafae Moghani / Mohammad Ali Shomali* 111