

بررسی تطبیقی آموزه فداء مسیحیت در تفاسیر المنار و المیزان

بی بی سادات رضی بهابادی* - فرشته معتمد لنگرودی**

چکیده

آموزه «فداء» از جمله اعتقادات رسمی مسیحیان است که با گناه نخستین ارتباط تام دارد. نظریه آنسلم مشهورترین تبیین از این نظریه است. براساس این نظریه، تمام انسان‌ها بر اثر گناه آدم، فاسد و گنهکار شدند. ازسویی، عدالت خدا اقتضا می‌کند مجازاتی در پی این گناه باشد و ازسوی دیگر، لازمه رحمت خدا نجات انسان است؛ ازاین رو، عیسی مسیح به عنوان خدای انسان‌گونه، به منظور کفاره گناه آدم و نجات انسان به صلیب کشیده شد. تفسیر المنار با رویکردی صرفاً عقلانی و المیزان براساس تعالیم قرآنی نقدهایی جلی بر این آموزه دارند. المیزان به نقد همه مؤلفه‌های فداء توجه داشته است؛ اما بیشترین نقد المنار متوجه تراحم رحمت و عدالت الهی است. المنار، منکر شفاعت است و تنها راه نجات را ایمان و عمل صالح می‌داند. از نظر علامه، ماهیت شفاعت و فداء متفاوت است و عیسی، شفیع است نه فادی. به‌طورکلی، از نگاه قرآن و عقل، آدم گناه نکرد. صحیح نیست که به خاطر گناه یک شخص، تمام انسان‌ها عقوبت شوند. همه گناهان یکسان نیستند و هر گناهی به هلاکت ابدی منجر نمی‌شود. عدالت خدا با عفو منافات ندارد. تجسد خدا محال است. لازمه کفاره‌شدن عیسی، لغو و بیهودگی شرایع و واقعی نبودن نظام پاداش و کیفر الهی است.

واژه‌های کلیدی

گناه اولیه، عیسی، فداء، المنار، المیزان، مسیحیت.

b.razi@alzahra.ac.ir

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران (مسئول مکاتبات)

f_motamad_2011@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۰/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۸

Copyright © 2016, University of Isfahan. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits others to download this work and share it with others as long as they credit it, but they cannot change it in any way or use it commercially.

۱- بیان مسئله

آموزه فداء از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین عقاید مسیحیت است که ارتباط اساسی با «گناه نخستین» (Original Sin) دارد و مورد قبول سه فرقه اصلی مسیحیت است. این آموزه، چگونگی نجات بشر از گناه اولیه را بیان می‌کند و از چنان اهمیتی برخوردار است که بدون اعتقاد به این آموزه، سایر آموزه‌های مسیحیت اهمیت خود را از دست می‌دهند. مطابق این آموزه با خوردن آدم (ع) از شجره ممنوعه، نوع انسان به گناه ذاتی مبتلا شد. خون مسیح تنها کفاره این گناه بود و با مرگ او بشر رهایی یافت (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۶۹).

این نظریه با نقدهای مسلمانان و اندیشمندان مسیحی^۱ مواجه بوده است. رشیدرضا، مشهورترین مفسر هدایتی قرآن اهل سنت، در ذیل آیه ۱۵۷ - ۱۵۲ سوره نساء به برخی نقدهای این آموزه اشاره کرده است. علامه طباطبایی (ره)، مشهورترین مفسر معاصر شیعه نیز جدی‌ترین نقدها را به این نظریه دارد که در ذیل آیه ۷۹ سوره آل عمران آمده است. از آنجا که المنار یکی از مصادر تفسیر المیزان است و علامه در بسیاری از موارد، بدون ذکر نام المنار، این تفسیر را به چالش و نقد کشیده است، این پژوهش به مقایسه دیدگاه المنار و المیزان در مورد نظریه فداء پرداخته است.

درباره دیدگاه المنار در مقوله آموزه فداء پیشینه‌ای یافت نشد؛ لیکن مقاله‌ای تحت عنوان علامه طباطبایی و آموزه گناه نخستین به کوشش مصطفی آزادیان، بهمن‌ماه ۱۳۸۲ در مجله معرفت به چاپ رسیده است. در این مقاله، تنها نظرات علامه (ره) در باب گناه اولیه بررسی شده است و بقیه نظرات علامه (ره) در آن مطرح نشده است. همچنین مقاله‌ای در دائرةالمعارف اینترنتی ظهور با عنوان اشکالات وارد بر نظریه فداء مسیحیان از دیدگاه علامه طباطبایی وجود دارد که فاقد هرگونه ارجاع است و به نظر می‌رسد صرفاً مطالب ترجمه المیزان در مورد فداء، ذیل آیه ۷۹ و ۸۰ آل عمران آمده است. با بررسی دقیق

این آثار، اثری که به‌طور مبسوط به آراء رشیدرضا و علامه طباطبایی (ره) در آموزه فداء پرداخته باشد، مشاهده نشد. از این رو، در این پژوهش به گونه‌ای تحلیلی و توصیفی این مقوله مطرح شده است و از این حیث دارای نوآوری است. نوشتار حاضر درصدد پاسخ‌گویی به این سؤالات است: مؤلفه‌های اصلی آموزه فداء در مسیحیت چیست؟ تبیین رشیدرضا و علامه طباطبایی از این آموزه چیست؟ چگونه آن را به نقد کشیده‌اند؟ آن‌ها کدام معادل صحیح قرآنی را برای آموزه فداء مسیحیت در نظر گرفته‌اند؟

۲- واژه‌شناسی فداء

فداء مصدر مجرد (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ش، ج ۳: ۴۲۱)، و یا از باب مفاعله است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۹: ۴۰). خلیل‌بن‌احمد می‌نویسد: «فدیه و فداء چیزی است که به جای چیز دیگر قرار داده می‌شود» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۸۲). ابن فارس یکی از دو معنای اصلی فدی را قراردادن چیزی به جای چیز دیگر می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۰ق، ج ۴: ۴۸۳). این دو چیز ممکن است مال یا موضوع خارجی باشد، مانند مالی یا شخصی که به منظور آزادی اسیر داده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۹: ۴۰). مشتقات ماده فدی، سیزده مرتبه در قرآن به کار رفته است (روحانی، ۱۳۶۸ش، ج ۱: ۵۰۹). مصدر فداء در قرآن یک‌مرتبه (محمد: ۴) و فدی سه مرتبه (البقره: ۱۸۴ و ۱۹۶؛ الحدید: ۱۵) تکرار شده است (روحانی، ۱۳۶۸ش، ج ۳: ۱۰۷۸).

معادل‌های یونانی فدی که زبان اصلی عهد جدید است، عبارتند از: «Hilasterion» به معنای بخشش گناه (William J, 1993, Vol 2, p. 495)؛ «Apolytosis» (المطران و آنطونیوس، ۱۹۹۹م: ۵۹۵) و «lytrosis» به معنای خلاص (همان)؛ «Gk. thysia» به معنای قربانی و «Prospora» به معنای فدی (Schreiner, 1988, Vol 4, P. 27).

معادل‌های انگلیسی فداء «Atonement»، «Justification»، «Salvation»، «Expiation» و

«Redemption» است.

ریشه عبری فداء در عهد قدیم «kipper» است که در کتاب مقدس بارهای معنایی مختلفی داشته است و به معنای پوشاندن یا پاک کردن است (Walters, 1993).
vol 2, p. 493 (ر.ک: خروج: ۲۵، ۱۷؛ ۳۰، ۱۲؛ لایوان: ۱۶، ۲؛ ایشعیا: ۲۷، ۹؛ ارمیا: ۱۸، ۲۳)

توماس هیل (Thomas Hale) درباره معنای اصطلاحی فداء می‌گوید: «فدیه، دستیابی مجدد به واسطه پرداخت بهای آن است؛ اما در کتاب مقدس، فدیه به معنای پرداخت بهای رهایی انسان از مجازات گناه اولیه است که با فداء کردن یا عمل قربانی میسر می‌شود. کفاره‌ای که برای رهایی نوع بشر پرداخت شد، خون مسیح بود» (Hale, 1997, p.5) و نیز ر.ک: برنتل، ۱۳۸۱ش: ۱۰۷-۱۰۸).

۳- آموزه فداء در مسیحیت

از آنجاکه بحث گناه نخستین پایه اساسی آموزه فدا است، ابتدا این بحث مطرح و آنگاه نظریه فدا تبیین می‌شود.

۳-۱- گناه نخستین

باب سوم سفر آفرینش، به گناه آدم (ع) و مجازات گناهش پرداخته است. در نامه پولس به رومیان، اثرات این گناه بر نوع بشر و عذابی که به خاطر این نافرمانی همه نسل آدم را فرا می‌گیرد، بیان شده است. در این نامه، پولس مسیح (ع) را به عنوان تنها منجی بشر معرفی می‌کند: «یک انسان، گناه را به جهان وارد کرد و این گناه مرگ را به همراه آورد؛ در نتیجه، چون همه گناه کردند، مرگ همه را دربرگرفت... آدم باعث شد عده زیادی گناهکار شوند؛ اما مسیح باعث شد خداوند عده بسیاری را بی‌گناه به حساب آورد؛ زیرا از خدا اطاعت کرد و بر روی صلیب کشته شد...» (رومیان، ۵: ۱۲-۲۰).

آئوریوس آگوستین (۴۳۰م) (Aurelius Augustin) که در شرح و بسط عقیده گناه نخستین، نقش اساسی دارد؛ درباره آموزه گناه اولیه بیان می‌کند: «گناه و نافرمانی حوا از خداوند، نه تنها مرگ را برای خود، بلکه برای تمام نسل بشر

به همراه آورد. همه ما انسان‌ها از آدم هستیم و به همین دلیل وارث اوصاف او هستیم. در واقع، از طریق اولین آدم، ما از خدا نافرمانی و سرپیچی کردیم و فرمانش را اطاعت نکردیم» (Irenaeus, 1922, p.22).

آگوستین در کتابش به نام شهر خدا گناه نخستین را این‌گونه بسط داده است: «آدم با گناه از بهشت رانده شد و به مرگ و رنج و محنت محکوم شد. پس از آن، نسل آدم وارث این گناه‌اند. زنی که قبل از گناه از آدم ساخته شده بود، آدم را در گناه سقوط داد؛ زیرا شکل ویژه‌ای که ما به عنوان افراد باید در آن زیست کنیم، هنوز آفریده و به ما بخشیده نشده بود؛ بلکه در آن زمان، طبیعت نطفه‌ای که ما باید از آن منتشر شویم، وجود داشت. بدین‌گونه با سوء استفاده از اراده آزاد، یک مجموعه کامل از شرور آفرید که با سلسله‌ای از نکبت‌ها نژاد بشری را از اصل فاسد و ریشه تباهش به سوی نابودی مرگ دوم پیش برد؛ مرگی که پایانی ندارد و تنها کسانی از آن برکنار می‌مانند که به فیض خدا آزاد شده‌اند» (Augustin, 1958, book13: chapter3).

گناه ذاتی در اعتقادنامه شورای ترنت (Trent) در طی سال‌های ۱۵۴۵م و ۱۵۶۳م در شمال ایتالیا مطرح و تأیید شد. (ر.ک: برنتل، ۱۳۸۱ش: ۷۴ و نیز ر.ک: توکلی، ۱۳۸۴ش: ۱۴۶-۱۴۷)

باید اذعان داشت، آموزه گناه نخستین در دوره مدرن با مخالفت شدید جنبش روشنگری مواجه شد. ولتر (Voltaire) و ژان ژاک روسو (Jean-Jacques Rousseau) به این آموزه انتقاد کردند؛ زیرا این آموزه موجب بدبینی در مورد توانایی‌های بشر و مانع رشد اجتماعی و سیاسی بشر می‌شود و بینش‌های آزادی عمل را تشویق می‌کند. متفکران آلمانی در جنبش روشنگری، از این آموزه بر حسب ریشه‌های تاریخی آن در تفکر آگوستین انتقاد کردند؛ زیرا به تصور آنان، بدین‌گونه می‌توان اعتبار و ارتباط آن با مسیحیت را برای همیشه سلب کرد (مک‌گراث، ۱۳۸۴ش، ج: ۱: ۱۸۸-۱۸۹)

۲-۳- آموزه فدا

پولس، نخستین بار این آموزه را در کتاب مقدس و به صورت واضح مطرح کرد. ارتباط محکمی بین مفهوم فداء و رهایی در کتاب مقدس است (برنتل، ۱۳۸۱ش: ۳۲۱). خداوند می‌خواست همه مردم را نجات دهد (اول تیموتائوس: ۱، ۲-۴؛ ۴، ۱۰). از این رو، پسرش را به عنوان نجات‌بخش عالم فرستاد (اول یوحنا: ۴، ۱۴). مرگ مسیح باعث خلاص ابدی ما شد (عبرانیان: ۵، ۹؛ از این رو، لقب منجی مناسب اوست (اول تیموتائوس: ۱، ۲-۳؛ تیطس: ۱، ۲-۳). توجیه پولس در این عقیده، این است: همان‌طور که همه مردم در آسیب وضعی گناه شرکت دارند، یک نماینده از بشریت می‌تواند کفاره گناه ذاتی آدم باشد. فیض و رحمت الهی نیز از طریق یک نفر می‌تواند به تمامی عالم جاری شود. به همین ترتیب، یک نفر (مسیح) فیض خدا را به همه عالم جاری می‌کند (ر.ک: رومیان: ۵، ۱۷-۱۹). نظریه «شخصیت گروهی» که پژوهشگران مسیحی مطرح می‌کنند، در تأیید این سخن پولس است (تیسن، بی تا: ۱۸۲).

معتقدان به نظریه فداء، سعی دارند مستند این نظر را در عهد قدیم بیابند (ر.ک: المطران و آنطونیوس، ۱۹۹۹: ۵۹۵). به عقیده برخی، بستر تاریخی عقیده فدیه به اعتقاد یهودیان بر اعطای قربانی برای خداوند بازمی‌گردد (ر.ک: هاکس، ۱۳۴۹ش: ۶۴۶). اسچرینر معتقد است، پولس به روشنی بیان می‌دارد که مرگ مسیح جانشین قربانی‌های عهد قدیم شده است (Schreiner, 1988, Vol 4, P. 275).

پولس در عهد جدید هیچ اشاره‌ای به قربانی کردن حیوانات و پرداخت مال عهد قدیم درباره کفاره نمی‌کند؛ بلکه تنها به گونه‌ای استعاره‌ای، مرگ مسیح را جایگزین عهد قدیم می‌کند: «و به این اراده مقدس شده‌ایم، به قربانی جسد عیسی مسیح یک مرتبه فقط» (عبرانیان: ۱۰، ۱۰) (William J, 1993: Vol 2, p. 495).

نخستین نظریه درباره فدا به اورینگن (Origen) در قرن سوم میلادی برمی‌گردد. وی معتقد است شیطان، به

دلیل گناه اصلی آدم (ع) تا اندازه‌ای بر انسان تسلط پیدا کرد و هنگامی که کوشید سلطه مرگ را بر مسیح پاک بگستراند، شکست خورد (میشل، ۱۳۷۷ش: ص ۸۲؛ و نیز ر.ک: لین، ۱۳۸۰ش: ۳۹-۴۰). این نظریه از سوی اندیشمندان و متکلمان مسیحی در قرون وسطی و پس از آن مردود شده است (کشفی، ۱۳۹۰ش: ۲۳).

نظریه دیگر، نظریه تأثیر اخلاقی است که از سوی پیتر آبلارد (Peter Abelard) (۱۰۷۹-۱۱۴۲م) بزرگ‌ترین متفکر قرن دوازدهم میلادی مطرح شده است. از نظر او، مسیح مصلوب شد تا ترخم در ما بیدار شود و او این چنین نجات‌دهنده ما شد (آرمسترانگ، ۱۳۸۷ش: ۲۳۶). کلیسا نیز این نظریه را تأیید نکرد (همان: ۲۳۶-۲۳۷).

نظریه آنسلم (Anselm) (۱۰۳۲-۱۱۴۲م) مشهور به نظریه نیابت، از جمله مشهورترین نظرات در آموزه فدا است. آنسلم در این نظریه به عدالت خداوند معتقد است و می‌گوید: خداوند، بشر را به شیوه‌ای رهایی می‌دهد که کاملاً با صفت الهی عدالت هم‌خوانی دارد. اثر آنسلم با عنوان *چرا خدا انسان شد*، بر مسئله امکان رهایی انسان تصریح دارد. آنسلم در بحثی که می‌آورد، هم ضرورت انسان‌شدن مسیح را خاطر نشان می‌کند و هم بر قدرت نجات‌بخشی نهفته در مرگ و رستاخیز عیسی مسیح مهر تأیید می‌زند (مک‌گراث، ۱۳۸۵ش: ص ۴۴۳). آنسلم در کتابش می‌نویسد: با گناه آدم (ع) گناهی انجام شده است و عدالت خدا اقتضا می‌کند گناه آدم بی پاسخ نماند. وقتی آدم (ع) مرتکب گناه شد، نسل بشر فاسد و گناهکار شد و آنان نمی‌توانند وارد ملکوت آسمان شوند. آدمی خود نمی‌تواند تاوان گناه را بپردازد؛ اما چون خداوند از روی رحمت خود می‌خواهد آدمیان را نجات دهد، خودش طبیعت پست و ضعیف بشری را به خود گرفت تا از نسل بشر شود و به‌عنوان یک خدای انسان‌گونه بر صلیب کشیده شود تا کفاره گناه آدم پرداخته شود. بنابراین خداوند خود را در شخص عیسی مسیح (ع) در شرایط بشر فروافتاده قرار می‌دهد تا بشر را از گناه رهایی ببخشد

داشت و می خورد و می آشامید و با آنان صحبت می کرد، تسلیم دشمنانش شد تا اینکه او را با دار و به بدترین وجهی کشتند که قاتلش در کتاب الهی لعنت شده است. او این دار و لعن را با وجود زجر و اذیت تحمل کرد و خود را فدا ساخت تا بندگان از عقاب آخرت و هلاکت سرمدی نجات یابند. به این ترتیب، عیسی کفاره خطاهای مؤمنان و بلکه کفاره گناهان همه عالم شد؛ چنان که در رساله اول یوحنا آمده است (رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۶: ۲۴-۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳: ۲۹۱-۲۹۲).

به نظر می رسد علامه طباطبایی تبیین خود را از المنار گرفته است. المنار هم مطرح می کند که تبیین خود را از مبلغان پروتستان در برخی از مجامع عمومی که آن را برای دعوت در مدارسشان تشکیل می دادند و نیز در برخی از مجالس خصوصی شنیده است (رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۶: ۲۴). شاکله اصلی این تبیین با نظریه آنسلم هماهنگ است.

۴- نقد آموزه فداء در المنار و المیزان

مؤلفه های اساسی فداء در تبیین از این آموزه عبارتند از: ۱. گناه اولیه آدم (ع)؛ ۲. اعتقاد به گناه ابدی آدم (ع)؛ ۳. گناه ذاتی انسان ها؛ ۴. هلاکت ابدی، پیامد هرگونه گناه؛ ۵. تراحم رحمت و عدالت الهی؛ ۶. انسان بودن در عین خدا بودن (تجسد)؛ ۷. معاشرت خدای انسان گونه با انسان ها؛ ۸. خدای مصلوب و ملعون؛ ۹. عیسی (ع) کفاره گناه مؤمنان به عیسی و بلکه همه جهانیان.

در این قسمت، نقد دو تفسیر المنار و المیزان براساس هر یک از این مؤلفه ها مطرح شده است. گفتنی است، رشیدرضا تحت عنوان «ما یرد علی العقیده الصلب» شش نقد بر عقیده فداء وارد می کند. وی همه مؤلفه های فداء را ارزیابی نمی کند و برخی از موارد فداء و خلاص آن را هم بدون اشاره روشن به مؤلفه مورد نقد، مطرح می کند (ر.ک: رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۶: ۲۶-۲۸). علامه با بیان این مطلب که اندیشمندان بسیاری منافات این نظریه را با

(Anselm, 1946, p. 115-147)؛ و نیز ر.ک: مفتاح و ربانی، ۱۳۹۳، ش: ۱۴۸) بنا بر این، عیسی مسیح (ع) به صلیب رفت تا گناه آدم را به نیابت بگیرد و بدین ترتیب، حس عدالت الهی اقماع شود (Colin, 1998, vol1, p. 538). نویسندگان پس از آنسلم، با الهام از دیدگاهش، مبانی این دیدگاه را براساس اصول قانونی بسط دادند و بدان اعتبار بخشیدند (مک گراث، ۱۳۸۵، ش: ص ۴۴۶).

۳-۳- تبیین آموزه فداء در المنار و المیزان

رشیدرضا و علامه (ره) آموزه فداء را اساس دعوت مسیحیت و به مثابه توحید در دین اسلام می دانند (ر.ک: همان: ۲۹۲؛ رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۶: ۲۴) و آن را تقلیدی از عقاید غلط وثنیان روم، یونان، مصر، سوریه و هند به حساب می آورند (همان: ۳۲؛ همان: ۳۰۵-۳۰۶). این نظریه در المنار و المیزان یکسان تبیین شده است:

زمانی که آدم با خوردن میوه شجره ممنوعه در بهشت، از خدا نافرمانی کرد، خطاکار شد و این خطاکاری ملازم او شد. همه ذریه آدم نیز بعد از او خطاکارند و درست است که خداوند متعال، رحیم و عادل است، ولی جزای گناه و خطا عقاب در آخرت و هلاک ابدی است که خلاصی از آن ممکن نیست. در این تبیین مسیحیان اشکالی هست و آن اینکه، اگر خداوند، آدم و ذریه او را به جرم خطاهایش عقاب کند، با رحمتی که به سبب آن آدم را خلق کرد، منافات دارد و اگر ایشان را بیامزد با عدالتش منافات دارد؛ چون عدالت اقتضا می کند، مجرم و خطاکار را به جرم و خطایش عقاب کند و نیکوکار مطیع را به پاداش نیکی ها و اطاعتش ثواب دهد. این اشکال همچنان باقی بود تا آنکه مسیح که فرزند خدا و خود خدا بود، در رحم یکی از فرزندان آدم، یعنی مریم بتول حلول کرد و از او متولد شد، و از این نظر یک انسان کامل بود؛ چون او فرزند انسان بود؛ ولی یک معبود کامل نیز بود؛ زیرا فرزند الله بود و پسر الله همان الله متعال است و از همه گناهان و خطاها معصوم است.^۲ پس از آنکه مسیح مدتی اندک در بین مردم زندگی کرد و با آنان معاشرت

ضرورت عقل و تناقض آن با عهدین را تبیین کرده‌اند، بیان وجوه منافات این نظریه با اصول تعلیم قرآنی را وجهه همت خود و مناسب با موضوع کتاب خود، یعنی تفسیر می‌داند. وی در پایان نقد، به تبیین فرق شفاعت قرآن و فدای مسیحیت می‌پردازد. علامه تذکر می‌دهد، سخن قرآن نزدیک به عقول و افق فکری مردم است. انسان با عقل، بین حق و باطل و خوب و بد فرق می‌گذارد و قرآن در بیاناتش حکم عقل سلیم را معتبر می‌داند (ر.ک: طباطبایی، ۱۷: ۴۱۷، ج ۳: ۲۹۲). علامه تحت عنوان «المسیح من الشفاء عند الله و لیس بفاد» در ده فصل، اشکالات نظریه فداء را براساس ترتیبی منطقی و با توجه به مؤلفه‌های فداء یادآور شده است و بدان پاسخ می‌دهد (همان: ۳۰۴ - ۲۹۱). مؤلفه‌ها به ترتیب در ذیل نقد این نظریه ذکر می‌شود.

۴-۱- گناه اولیه آدم (ع)

گناه نخستین که پایه نظریه فداست در المنار بررسی نشده است. این در حالی است که چهار نقد از نقدهای ده‌گانه علامه طباطبایی به این موضوع اختصاص یافته است. ایشان در رد این مطلب که آدم با خوردن شجره ممنوعه گناه کرد، دو دلیل قرآنی ارشادی بودن نهی و معصوم بودن آدم را ذکر می‌کند:

۱. از نظر علامه (ره)، نهی خداوند نسبت به آدم (ع) نهی ارشادی بود. در این‌گونه از نهی، صلاح حال شخص نهی شده است و وجه رشد در کار او در نظر گرفته می‌شود و بر انجام و یا ترک چنین اوامری، ثواب و عقابی مترتب نمی‌شود. با انجام اوامر ارشادی، رشدی به دست می‌آید که در جهت مصلحت مکلف است و پیامد عمل نکردن به آن مفسده و ضرر پیش‌بینی شده است.

حضرت آدم (ع) با مخالفت از دستور ارشادی الهی از بهشت رانده شد و راحتی قرب و سرور رضا را از دست داد و چون امر مولوی خدا را نافرمانی نکرد، عقاب اخروی نداشت (ر.ک: همان: ۲۹۷). علامه (ره) در ذیل آیه ۳۵ سوره بقره سه دلیل را بر مولوی نبودن امر به آدم

ذکر می‌کند: ۱. مطابق با روش تفسیر قرآن، ظلم نسبت داده شده به آدم (بقره: ۳۵)، ظلم به نفس و خود را گرفتار تعب و هلاکت ساختن است (الأعراف: ۱۹)، نه ظلم به حقوق خدا که با ربوبیت و عبودیت خداوند منافات دارد (ر.ک: همان، ج ۱: ۱۳۶). ۲. لازمه مولوی بودن نهی از خوردن درخت آن است که آدم (ع) بعد از توبه دوباره به بهشت برگردد؛ اما آدم پس از پذیرش توبه‌اش (البقره: ۳۷) همچنان در زمین باقی ماند. بنابراین بیرون شدن آدم از بهشت، به دنبال خوردن از درخت ممنوعه، یک اثر ضروری و خاصیت تکوینی همچون تأثیر سم در کشتن بوده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۷: ۴۱۷، ج ۱: ۱۳۶). ۳. زمانی که این مخالفت سر زد، هیچ دینی تشریح نشده بود، هیچ تکلیف و خطاب مولوی از خداوند صادر نشده بود و بعد از هبوط آدم دین خدا نازل شد (البقره: ۳۸-۳۹) (ر.ک: همان: ۱۳۷).

۲. حضرت آدم (ع) در زمره پیامبران بود و قرآن کریم ساحت مقدس پیامبران را منزله از ارتکاب گناه و فسق می‌داند (همان، ج ۳: ۲۹۳؛ تفصیل بحث عصمت انبیاء نک: همان: ج ۲: ۱۳۴؛ ج ۵: ۷۸؛ ج ۱۱: ۱۶۲-۱۶۳).

۴-۲- اعتقاد به گناه ابدی آدم (ع)

از دیدگاه المیزان، دلیل قرآنی در رد گناه ابدی آدم توبه او و پذیرش توبه‌اش از سوی خداوند است: «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ» (طه: ۱۲۲) و «فَتَلَمَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (البقره: ۳۷).

علامه در جهت تبیین عقلی مسئله به دو شأن از شئون مولویت اشاره می‌کند: ۱- کیفر گنهکاران و پاداش اطاعت‌کنندگان؛ چون بدون نظام کیفر و پاداش هیچ امر و نهی امثال نمی‌شود؛ ۲- اطلاق تصرف در دایره مولویت؛ بدین معنا که همان‌گونه که مولی در مجازات گنهکار آزاد است، می‌تواند با عفو و مغفرت از گناهشان چشم‌پوشی کند. از سوی دیگر، در خوبی عفو و مغفرت از سوی صاحبان قدرت جای تردید نیست (همان: ج ۳، ۲۹۳). و دلیلی بر این مطلب وجود ندارد که گناه انسان لازمه وجودش شود؛ زیرا اگر چنین بود، مغفرت و عفو برای محو خطا و باطل کردن

نسبت به خدایی که سلطان عظیم است، کبیره و بزرگ است؛ ولی این مقایسه بین انسان و پروردگار اوست، نه بین یک معصیت با معصیت دیگر. پس منافات ندارد که تمامی گناهان به اعتبار اول کبیره باشند و به اعتبار دوم، بعضی کبیره و بعضی صغیره باشند (ر.ک: همان، ج ۴: ۳۲۴). همه گناهان به هلاکت ابدی و جاودانگی در آتش نمی‌انجامد و مخالفت آدم با نهی از خوردن میوه درخت، مانند کفر و شرک نیست که رنج و هلاکت همیشگی را به دنبال داشته باشد (ر.ک: همان، ج ۳: ۲۹۵ - ۲۹۴).

۴-۵- تزامم رحمت و عدالت الهی

در تبیین آموزه فداء گفته شد که انسان‌ها با خطای آدم به‌طورذاتی خطاکار و شایسته عقاب همیشگی شدند. حال اگر خدا آنان را ببخشد با عدل او منافات دارد و اگر آنان را مجازات کند با رحمت او در تضاد است. این نظریه به مطالب نادرستی می‌انجامد که در ذیل به آنها اشاره شده است:

جهل خدا: لازمه عالم‌بودن خدا که با ادله عقلی ثابت شده است، این است که خداوند به هر چیزی عالم و کارهایش حکیمانه باشد؛ اما آموزه فداء مستلزم پذیرش جهل خداوند است؛ یعنی وقتی خداوند آدم (ع) را خلق می‌کرد، به خلقتش علم نداشت (نمی‌دانست که انسان می‌تواند گناه کند) و هنگامی که آدم عصیان کرد، نمی‌دانست که اقتضای عدل و رحمت درمورد آدم چیست، تا اینکه بعد از هزاران سال از خلقت آدم با تجسد عیسی به این نتیجه رسید که چگونه بین عدالت و رحمت را جمع کند (رشیدرضا، ۱۳۹۳ق، ج ۶: ۲۶).

رشیدرضا معتقد است، منشأ پذیرش نظریه فداء بی‌اعتقادی به هماهنگی عقل و دین است: این قضیه را کسی قبول می‌کند که دین را با عقل همگام نمی‌داند و می‌گوید: ایمان آوردم، هرچند که درک نکند. این جریان را کسانی قبول می‌کنند که در اولین کتاب از کتاب مقدس، یعنی سفر تکوین این عبارت را آوردند: «خداوند پشیمان شد که انسان را در زمین آفریده بود و در دل خود اندوهگین شد» (تکوین: ۶، ۶). که خداوند از این امور

اثر گناه، موضوعیت نداشت. قرآن کریم بسیار از عفو و مغفرت الهی سخن گفته است و کتب عهدین نیز در این زمینه سکوت نکرده است و حتی در بحث فداء نیز سخن از عفو و رحمت است (ر.ک: همان).

۴-۳- گناه ذاتی انسان‌ها

مطابق آموزه فداء، به دلیل گناهی که آدم کرد گنهکاری، لازمه او و ذریه او شد. در این صورت، گناه و پیامد یک شخص دیگران را نیز فرا می‌گیرد. از دیدگاه علامه (ره) در متون دینی این مطلب تأیید شده است که اگر فردی عمل زشتی را مرتکب شود و دیگران به آن راضی باشند، هرچند خودشان مرتکب نشده باشند، مؤاخذه می‌شوند؛ ولی این مسئله با خطای آدم که دربردارنده همه ذریه‌اش بود، متفاوت است (ر.ک: همان: ۲۹۴). از این رو، صحیح نیست که با گناه کردن یک شخص، تمام انسان‌ها عقوبت شوند. قرآن کریم هم این مسئله را تأیید می‌کند: «أَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ * وَ أُنَاسٍ لِّلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ» (النجم: ۳۹ - ۳۸) (ر.ک: همان). علامه طباطبایی در ذیل آیات ۲۱۸ - ۲۱۶ بقره بحث دقیقی درمورد احکام عمل از نظر جزاء مثل تأثیر اعمال خوب و بد بر یکدیگر و ارتباط اعمال با حوادث خارجی دارند. (ر.ک: همان، ج ۲: ۱۸۸ - ۱۷۲).

۴-۴- هلاکت ابدی پیامد هرگونه گناه

مطابق آموزه فداء، اثر تمامی خطاها و گناهان، هلاکت ابدی است و هیچ تفاوتی در کوچکی و بزرگی گناه وجود ندارد. لازمه این سخن آن است که گناهان از حیث کوچکی و بزرگی متفاوت نباشد و همه گناهان، کبیره و مهلك به حساب آید.

علامه متذکر می‌شود، دیدگاه قرآن کریم درباره خطاها و معصیت‌ها متفاوت است، بعضی کبیره و بعضی صغیره هست (النساء: ۳۱)، بعضی دربردارنده مغفرت و بعضی نابخشودنی هستند؛ مانند شرک که بدون توبه آمرزیده نمی‌شود (همان: ۴۸). هرچند عصیان و تمرد از ناحیه انسان که مخلوقی ضعیف و پرورده خداوند متعال است،

بری است (همان: ۲۶).

نفی رحمت و عدالت خدا: مطابق این نظریه، خداوند نه تنها از جمع بین رحمت و عدالتش ناتوان است، بلکه با مصلوب شدن مسیح، دو صفت رحمت و عدالت از او به یکباره سلب می‌شود؛ زیرا خداوند، مسیح را به خاطر جنبه بشری عذاب کرد؛ درحالی که او گناهی نکرده بود تا مستحق عذاب شود. پس چگونه معقول است که خدا عادل و رحیم نباشد یا اینکه عادل و رحیم باشد و یکی را خلق کند و او را به واقعه‌ای مبتلا سازد که یکی از این دو صفت نفی می‌شود و تلاش کند بین این دو صفت جمع کند؛ اما هر دو را از دست بدهد (همان: ۲۷).

منافات عفو با عدالت: هیچ یک از عقلاء و عالمان دینی و حقوقی نگفته‌اند که عفو انسان در مورد کسی که به او ظلم کرده است یا عفو آقایی از بنده‌اش با کمال و عدل منافات دارد؛ بلکه عفو از بزرگ‌ترین فضائل است و مؤمنان از امم مختلف، خدا را به عفو توصیف می‌کنند و او را اهل مغفرت می‌دانند؛ پس این ادعای مسیحیان که عفو و مغفرت با عدل منافات دارد، مردود است و درخور پذیرش نیست (همان: ۲۷-۲۶). علامه (ره) نیز همین سخن را در رد ابدی بودن گناه آدم (ع) ذکر می‌کند و معتقد است همان گونه که مولی در مجازات گنہکار آزاد است، می‌تواند با عفو و مغفرت از گناه آن‌ها چشم‌پوشی کند و در خوبی عفو و مغفرت از سوی صاحبان قدرت جای تردید نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۹۳).

خدای انسان‌گونه: صاحب تفسیر المیزان در رد اشکال نزاحم رحمت و عدالت خدا می‌نویسد: «خداوند در نگاه مسیحیان، آفریننده‌ای است که خلقت این عالم با همه اجزایش مستند به اوست؛ ولی خدایی است که مانند انسان افعالش را با علم و اراده انجام می‌دهد و تحقق اراده‌اش منوط به ترجیح علمی است. پس مصالح و مفاسدی وجود دارد که خداوند افعالش را با آن می‌سنجد و انجام می‌دهد. گاه در این تطبیق اشتباه می‌کند و پشیمان می‌شود. گاه فکر می‌کند و مصلحت را تشخیص نمی‌دهد و زمانی هم چیزی نمی‌داند» (ر.ک: همان: ۲۹۵)۳. با این

بیان، خدا در افعال و اوصافش مانند انسان است و بسا هر فاعل متفکری دچار شادی، غم و پشیمانی می‌شود. چنین موجودی، جسمانی و مخلوق است، نه خالق (ر.ک: همان و نیز نک: بلاغی، بی تا: ۱۰۰).

علامه بیان می‌کند، در عهدین، عبارات زیادی است که بر جسمیت خدا و موصوف شدن به صفات جسمانیات انسانی دلالت دارد؛ اما قرآن چنین اوامی را رد می‌کند: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (الصفات: ۱۵۹). از نظر علامه (ره)، براهین عقلی نشان می‌دهد که خداوند، ذاتی است دربرگیرنده تمامی صفات کمال و از وجود بدون شائبه عدم، قدرت مطلق بدون عجز، علم بدون جهل برخوردار است. پس خداوند نه جسم است و نه جسمانی و نه حالات مختلف بر او عارض می‌شود. آنگاه علامه (ره) خواننده را به مقایسه قرآن و عهدین فرا می‌خواند که چگونه مطالب عهدین اموری است که جز در اساطیر یونان و خرافات هند قدیم و چین یافت نمی‌شود؛ اموری که در وهم انسان‌های اولیه درآمده است و افکارشان تحت تأثیر آن قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۹۶-۲۹۵).

گفتنی است، هرچند توحید و یگانگی خدا از آموزه‌های اساسی یهودیت است (خروج: ۳، ۲۰-۴)، انسان‌انگاری نیز از مؤلفه‌های اساسی خدای یهودیان است و صفاتی چون غم (پیدایش: ۶، ۶)، پشیمانی (پیدایش: ۶، ۶) و راه رفتن (پیدایش: ۳، ۸) که از ویژگی‌های انسان است به خدا نسبت داده شده است. این مطلب تأکید دارد که هستی خدا همواره با هستی انسان همراه است. ربی‌های تلمودی برای رفع تصور جسمانی از خدا، قبل از بیان عباراتی که انسان‌گرایی آن افراطی‌تر بود، این عبارت را می‌افزودند: اگر سخن گفتن از خدا با این کلمات ممکن بود (آنترم، ۱۳۸۵ش: ۴۱-۴۰)، مسیحیان در این خصوص، تشخص خدا را مطرح می‌کردند.

در کتاب مقدس، تشخص به معنای خودآگاهی (ر.ک: خروج: ۳، ۱۴؛ اشعیا: ۴۵، ۵؛ اول قرنتیان: ۲، ۱۰) و خودمختاری است (ایوب: ۲۳، ۱۳؛ رومیان: ۹، ۱۱؛

عیسی تولد یافت و با تولد او لوگوس وارد مرحله جدیدی از وجود شد؛ کلمه، جسم شد (یوحنا: ۱، ۱۴)، خدا در جسم ظاهر شد (نامه اول پولس به تیماتئوس: ۳، ۱۶) و یا جسدی برای من مهیا ساختی (عبرانیان: ۱۰، ۵). در عهد جدید می‌بینیم، آن چیزی که لوگوس در این مرحله وجود مسیحی و نوظهور خود در آن حلول یافت به انسان نیز تعبیر می‌شود. از این رو، مسیح ازلی، موجودی دانسته می‌شود که «همانند آدمیان شد» (نامه پولس به فیلیپیان: ۲، ۷) یا «به شکل انسان» (همان) ظاهر شد. بدین ترتیب، عیسی (ع) صورت گرفته از لوگوس و انسان است. آموزه تجسد، امری مشکل است و ادراک پذیر نیست؛ امری که برخی متفکران مسیحی به آن اعتراف کرده‌اند. ظاهراً تلاش الهی دانان جدید مسیحی نیز، در این جهت است که مسیح را «بشری متعالی و مظهر کامل خدا» معرفی کنند، نه تجسد خدا (علم مهرجردی و شاکر، ۱۳۹۱ش: ۱۶). برخی الهی‌دانان مسیحی معتقدند، محدودیت‌های زبان بشری ایجاب می‌کند که حقایق دینی در قالب‌های استعاری، نمادین و تمثیلی بیان شود. پس تشبیه خدا به پدر در متون مقدس تنها ناظر به یک شباهت ناقص است، و یا مراد از فرزند خدا بودن الوهیت عیسی نیست؛ بلکه بیشترین معنایش، این است که وی نماینده خاص خداست (ر.ک: تیلیش، ۱۳۷۶ش: ۷۰؛ و نیز ر.ک: وات، ۱۳۷۵ش: ۴۰).

حتی یکی از فیلسوفان دینی مسیحیت به نام جان هیک می‌گوید: امیدواریم مسیحیت، بنیادگرایی الهیاتی خویش و تفسیر لفظی از عقیده تجسد را ترک کند. پس داستان پسر خدا که از آسمان فرود آمده است و به صورت یک کودک انسانی متولد شده است، بیانی اسطوره‌ای از اهمیت زیاد رویارویی با شخصی است که ما خود را در حضور او در حضور خدا می‌یابیم. (ر.ک: هیک، ۱۳۷۹ش، ص ۲۰۳-۲۰۴).

رشیدرضا بیان می‌کند: یکی از مشکلات پذیرش این نظریه قائل شدن جنبه بشری برای خداوند است که هر عقل مستقلاً آن را محال می‌داند؛ یعنی اینکه خالق جهان

افسسیان: ۱، ۹ و ۱۱). همچنین بر طبق کتاب مقدس، تشخیص خداوند لوازمی دارد، از جمله: عقل (پیدایش: ۱۸، ۱۹؛ خروج: ۳، ۷؛ اعمال: ۱۵، ۱۸)، احساسات (پیدایش: ۶، ۶؛ مزمور: ۱۰۳، ۸-۱۴)، اراده (پیدایش: ۳، ۱۵؛ مزمور: ۱۱۵، ۳)، تکلم (پیدایش: ۳، ۱۳). در سنت مسیحی، مقصود از شخص‌وار بودن خداوند، مجموعه‌ای از ویژگی‌هاست که اگر خدا شی‌ءوار تصور شود، نمی‌توان آن‌ها را به او اسناد داد. انسان مسیحی می‌خواهد به خدای خود عشق بورزد و خدایش نیز به او محبت داشته باشد. یک موجود شی‌ءوار هرگز نمی‌تواند خواسته‌های او را برآورده سازد. پس خدا تشخیص دارد: (ر.ک: سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲ش: ۶۰-۵۹)

۴-۶- انسان شدن خدا (تجسد)

یکی از مؤلفه‌های فداء عبارت است از: خدا فرزندش را در رحم یکی از فرزندان انسان جا داد تا انسانی متولد شود که خداست و خدا معصوم از گناه و خطاست (رشیدرضا، ۱۳۹۳ق، ج ۶: ۲۵).

هرچند اصطلاح کلمه خدا پیچیدگی و تنوع بسیاری دارد؛ اما مهم‌ترین معنای آن در سنت مسیحی و کتاب مقدس، تجسد عیسی است. به عبارتی، این اصطلاح برای اشاره کردن به عیسی مسیح به مثابه کلمه خدا که تجسد یافت، به کار می‌رود (ر.ک: یوحنا: ۱، ۱۴). این وسیع‌ترین کاربرد این اصطلاح در عهد جدید است تا بیانگر این اندیشه باشد که عیسی مسیح اراده، اهداف و ماهیت خدا را در تاریخ می‌شناساند. این اعمال، منش و هویت الهیاتی عیسی مسیح (ع) است، نه صرف کلماتی که او بر زبان آورده است که ماهیت و اغراض خدا را روشن می‌سازد (مک گراث: ۱۳۸۴ش: ۳۲۱). مفهوم لوگوس در مسیحیت از فیلون یهودی اقتباس شده است. فیلون، به وجود سه مرحله برای لوگوس قائل بوده است (ولفسن، ۱۳۸۹ش: ۳۸۵)؛ اما در مسیحیت مرحله وجودی تازه‌ای برای لوگوس مطرح شد. پس از آنکه لوگوس یک «سر»، «در خفا مانده»، «نهان» و درخشان «در ظلمت» بوده است،

ممکن است در رحم زنی از زمین قرار بگیرد که نسبت این رحم به نسبت مُلک خداوند کمتر از نسبت یک ذره نسبت به مُلک خداوند آسمان‌ها است؛ سپس این خدا بشر شود، بخورد و بیاشامد و خسته شود و سایر امور بشری بر او عارض شود؛ سپس دشمنانش او را با قهر و اهانت بگیرند و با دزدان او را به دار آویزند و او مطابق حکم نامه یکی از رسولانش ملعون شود که خداوند از این امور بری است (همان: ۲۶).

علامه بیان می‌کند: عقل اگر صفات واجب‌الوجود، مثل ثبات، عدم دگرگونی و محدودیت، احاطه به هر چیز و نزاهت از زمان و مکان را با سیر شکل‌گیری انسان از نطفه تا جنین مقایسه کند، به نادرستی این سخن پی می‌برد؛ چون بین یک موجود جسمانی که همه اوصاف جسمیت و آثار آن را دارد و بین موجودی که جسمیت ندارد و هیچ‌یک از اوصاف جسمیت از قبیل زمان و مکان و حرکت و غیره در او نیست، نسبتی وجود ندارد و چگونه ممکن است، بین آن دو اتحاد برقرار شود؛ حال این اتحاد به هر وجهی که تصور شود» (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۹۶).

علامه راز مخالفت پولس با احکام عقلی را منطبق‌نبودن این مسائل با ضروریات عقلی می‌داند (ر.ک: همان: ۲۹۷).
گفتنی است، علامه در مباحث قبلی بیان کرده است، قرآن با دو روش عام و خاص تثلیث و فرزند خدا بودن عیسی (الوهیت متجسد) را رد می‌کند: در روش نخست (عام)، محال است خداوند دارای فرزند باشد (البقره: ۱۱۷)؛ در روش دوم (خاص)، مطرح می‌کند که عیسی پسر خدا نیست و انسانی بسان سایر انسان‌هاست (المائده: ۷۵). او خدا را عبادت می‌کرد (النسا: ۱۷۲)؛ مردم را به عبادت خدا فرامی‌خواند (المائده: ۷۲) و اناجیل هم سرشار از مطالبی است که گواهی می‌دهد، عیسی مردم را به عبادت خدا فرا می‌خواند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۹۲-۲۸۷).

۴-۷- معاشرت خدای انسان‌گونه با انسان‌ها

در تبیین نظریه آموزه فداء گفته شد که خدای انسان‌گونه مدتی با انسان‌ها معاشرت کرد و بعد خود را

تسلیم دشمنان کرد. صاحب المنار ذیل مبحث تجسد اشاره‌ای گذرا به این مطلب کرد؛ اما علامه نقد جداگانه‌ای بر این مطلب دارد که «مطابق این گفتار، اشکالی ندارد واجب‌الوجود به صفات ممکنات متّصف شود تا در عین اینکه خدا است، انسان هم باشد. پس بر این اساس، این امور بر او جایز است: ۱. واجب‌الوجود می‌تواند به یکی از مخلوقات خود تبدیل شود؛ یعنی به حقیقت و واقعیت نوعی از این انواع خارجی متّصف شود، انسان شود یا اسب، پرنده شود یا حشره و یا بیش از یک نوع شود و انسان و اسب و حشره با هم باشد. ۲. جایز است هر فعلی از افعال موجودات از او سر بزند. ۳. جایز است افعال متضاد، چون ظلم و عدل از او سر بزند و یا به صفات متقابل چون علم و جهل، حیات و مرگ متّصف شود» (همان).

۴-۸- خدای مصلوب و ملعون

مطابق آموزه فداء، عیسی صلیب و لعنت را با هم تحمل کرد؛ چون به‌دار آویخته ملعون است. رشیدرضا ذیل بحث تجسد، تنها خدا را از این امور مبرا می‌داند. علامه مطرح می‌کند، اگر مرادشان از لعن همان معنای لغوی و معروف باشد، یعنی دوری از رحمت و کرامت؛ پس چگونه ممکن است کسی که خودش خدا است، خود را از رحمت خود دور کند و یا دیگران او را از رحمت خود دور سازند.

علامه همچنین فقر را لازمه ملعون بودن می‌داند؛ زیرا رحمت، همان فیض وجودی و موهبت نعمت و بهره‌مندی از مزایای وجود است. پس بازگشت لعنت با فقر مالی و نداشتن جاه و امثال آن در دنیا و یا آخرت و یا هر دو خواهد بود. خدایی که غنی بالذات است و فقر را از هر چیز می‌زداید، چگونه به لعنت متّصف شود؟» (همان: ۲۹۸).

از دیدگاه المیزان، معارف قرآنی کاملاً خلاف این مسئله عجیب است. خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» (الفاطر: ۱۵). همچنین قرآن کریم خداوند را با اسماء و صفاتی یاد می‌کند که با آن، نسبت هرگونه فقر و فاقه، نیاز و نقص، نداشتن و

پولس، کسی که عمل می‌کند تا پاداش بگیرد، ممکن نیست که براساس لطف، به او پاداش داده شود. به عبارت دیگر، مادامی که انسان بخواهد از راه عمل به نجات برسد، راه لطف را بر خود می‌بندد (مفتاح، ۱۳۸۵ش: ۵۳؛ برای تفصیل نظرات در این زمینه ر.ک: همان: ۵۴-۷۴؛ و نیز ر.ک: مک گراث، ۱۳۸۴ش: ۶۵-۶۶). علامه طباطبایی ذیل این مؤلفه، واقعی بودن نظام پاداش و کیفر الهی و بیهوده نبودن شرایع را ثابت می‌کند.

واقعی بودن نظام پاداش و کیفر الهی: از این کلام برمی‌آید که مسیحیان، معنای حقیقی گناه، چگونگی آمدن عقاب اخروی در پی گناه و چگونگی تحقق عقاب را نفهمیده‌اند و حقیقت ارتباط بین گناهان و خطاها با تشریح را درک نکرده‌اند. برخلاف احکام و قوانین وضع شده از سوی عقلا که وضعی و اعتباری و به منظور حفظ مصالح جامعه انسانی است، در قرآن، نظام پاداش و کیفر الهی حقیقی و مبتنی بر واقع است. آنان نظام کیفری را نیز به منظور بازداشتن انسان از گناه وضع کرده‌اند؛ لیکن تعالیم قرآن در این باره فراتر و بالاتر است؛ یعنی انسان با پیروی از دستورات شرعی و یا پیروی نکردن از آن، حقایقی از صفات باطنی فاضله و یا رذیله خبیثه را در نفس خود فراهم می‌آورد. این حقایق، همان چیزی است که زمینه‌ساز نعمت یا کیفر اخروی است که در بهشت و جهنم نمود پیدا می‌کند. حقیقت بهشت و جهنم در نزدیکی و دوری از خداست. پس حسنات و گناهان به اموری حقیقی متکی است که دارای نظام حقیقی است، نه اعتباری» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۹۹-۲۹۸).

بیهوده نبودن شرایع: از نظر علامه طباطبایی (ره) تشریح قوانین الهی در راستای تکمیل هدایت تکوینی است. شأن خداوند، رساندن هر موجودی به کمال وجودی‌اش است؛ از جمله کمالات وجودی انسان، داشتن نظام صالح در زندگی دنیا و حیات سعیده در آخرت است و راه تأمین این دو سعادت، دینی است؛ دینی که عهده‌دار قوانینی شایسته برای اصلاح اجتماع و نیز دربردارنده

عدم، بدی و زشتی، ذلت و خواری به ذات مقدس خداوند محال است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۹۸).

۴-۹- عیسی (ع) کفاره گناه مؤمنان به عیسی و بلکه

همه جهانیان

مطابق آموزه فداء، عیسی (ع) تنها کفاره گناهان مؤمنان به خود نیست؛ بلکه کفاره گناهان تمام مردم جهان است. (رساله اول یوحنا: ۲، ۲)

رشیدرضا لازمه این سخن را رواج اباحی‌گری می‌داند. وی مطرح می‌کند، اگر اعتقاد صرف به فداء، معتقدان را از عذاب آخرت نجات می‌دهد، اخلاق و اعمالشان چه می‌شود؟ لازمه چنین اعتقادی اباحی‌گری است و انسان شرور و مجرمی که به مال و جان و آبروی مردم تجاوز می‌کند و در زمین فساد می‌کند از اهل ملکوت اعلی است، به خاطر بدی‌هایش مجازات نمی‌شود؛ پس در این دنیا هر چه بخواهد می‌تواند انجام دهد و از عذاب الهی در امان است. حال اگر این بشر به دلیل کارهای بدش مجازات شود، پس مزیت این عقیده چه می‌شود، و اگر این بشر (شرور) امتیازی نزد خداوند داشته باشد، پس عدالت الهی چه می‌شود. (رشیدرضا، ۱۳۹۳ق، ج ۶: ۲۷)

گفتنی است، حضرت عیسی (ع) علاوه بر آنکه عمل به احکام شریعت را لازم می‌دانست، به باطن شریعت نیز توجه داشت (ر.ک: متی: ۵، ۱۹-۲۰؛ همان: ۶، ۵-۶؛ لوقا: ۱۸، ۱۰-۱۴). لیکن بعد از عیسی مسیح (ع) تحت تأثیر دیدگاه‌های پولس، مفهوم نجات‌شناسی و آمرزیدگی تغییر پیدا کرد. پولس معتقد بود که چون انسان ذاتاً گناهکار است، صلاحیت و قابلیت رستگارشدن را ندارد؛ و از سوی دیگر، خدا می‌خواست همه آدمیان نجات پیدا کنند. خود خدا طرح نجات انسان را فراهم کرد. طرح نجات خدا این بود که به صلیب کشیده شدن عیسی مسیح (ع) کفاره این گناه باشد و هر کسی که به او ایمان بیاورد، لطف خدا شامل حال او می‌شود و از گناه ازلی تبرئه و پاک می‌شود (ر.ک: رومیان: ۳، ۲۳-۲۸؛ و نیز ر.ک: همان: ۳، ۲۱-۲۲) (مفتاح، ۱۳۸۵ش: ۴۸-۴۹). حتی از نظر

جهاتی از تقرّب به خداوند به نام عبادات است. انسان در پرتو عمل به این دین، هم امور زندگیش را نظم می‌بخشد و هم در نفس خود، آمادگی برخوردار از کرامت الهی در آخرت را فراهم می‌آورد. پس انسان به خدای سبحان قُرب و بُعدی دارد و ملاک در سعادت و شقاوت دائمی و معیار در صلاحیت و فساد اجتماعی انسان همین قرب و بعد است و دین، تنها عامل برای ایجاد این قرب و بعد است. همه این مطالب اموری است حقیقی، نه اینکه اساس آن لغو و خرافه بوده باشد (ر.ک: همان: ۲۹۹).

علامه بیان می‌کند، اگر فداء شدن مسیح تنها راه نجات انسان است، تشریح تمامی ادیان، قبل، همزمان و بعد از او بیهوده بوده است و هدف صحیحی از تشریح وجود نداشته است (همان: ۳۰۰-۳۰۱).

اگر کسی بگوید مطابق سخن مسیح فداء تنها برای مؤمنان به مسیح سودمند است، باید گفت: این سخن با سخن دیگر مسیح، مبنی بر نجات همه انسان‌ها متناقض است. همچنین با این بیان، اساس شرایع قبل فرو می‌ریزد و تنها مؤمنان به مسیح اهل نجات‌اند و بقیه حتی انبیای قبل از مسیح در هلاکت ابدی خواهند ماند؛ درحالی‌که اناجیل، تورات را تصدیق می‌کند و در تورات قضیه فداء مطرح نشده است.

اگر کسی بگوید: کتب آسمانی قبل از مسیح هرچند در مورد چگونگی نزول و فدا شدن مسیح به تفصیل سخن نگفته‌اند، اما به آمدن مسیح بشارت داده‌اند. پس همواره انبیا ظهور مسیح را بشارت داده‌اند تا مردم به او ایمان بیاورند و از فدا شدنش خوشحال باشند.

صاحب تفسیر المیزان این سخن را به دلایل زیر غیر منطقی می‌داند: ۱. بشارت انبیای قبل از موسی به ظهور مسیح، گمانی بیش نیست و اگر هم بشارتی از سوی انبیای پیشین باشد، بشارت به خلاص است نه دعوت به ایمان آوردن به مسیح؛ ۲. این توجیه، بیهوده بودن دعوت را در فروع دین و دستورات اخلاقی و عملی برطرف نمی‌کند، و این امر درباره مسیح (ع) هم صادق است و

اناجیل پر از این‌گونه دستورات دینی و اخلاقی است؛ ۳. مشکل گناه و نقض غرض الهی همچنان باقی است؛ زیرا خداوند بنی آدم را خلق کرد تا به همه آنان مهربانی کند و نعمت و سعادت خود را بر آنان بگستراند؛ اما مطابق این سخن، غضب الهی و هلاکت ابدی، تمامی افراد بشر به جز افرادی انگشت‌شمار را فراگرفته است (همان: ۳۰۱-۳۰۲) علامه پس از بیان این دلایل عقلانی با مؤیدات قرآنی، بیهوده نبودن شریعت را مطرح می‌کند: خداوند هر چیزی را خلق و هدایت کرده است (طه: ۵۰). هدایت انسان نیز زیرمجموعه این سنت الهی است. اولین هدایت دینی با هبوط آدم از بهشت صورت گرفت: «قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (البقره: ۳۸)- این آیه خلاصه‌ای از همه شرایع تا روز قیامت است و تشریح و وعد و وعید مترتب بر آن است (همان: ۳۰۲).

خداوند، حق می‌گوید (ص، ۸)، و فرمان خود را تغییر نمی‌دهد (ق، ۲۹). پس خداوند، قضایی را که می‌راند به انجام می‌رساند و آنچه می‌گوید انجام می‌دهد، و فعل خدا از مجرای اراده‌اش منحرف نمی‌شود، نه از جانب خودش، مثل اینکه چیزی را اراده کند، آنگاه در انجامش مردد شود؛ و نه از ناحیه غیر خودش، که مانعی خارجی بر او غالب شود؛ زیرا خداوند بر کار خود غالب است (یوسف: ۲۱)؛ امرش را نافذ و روان می‌سازد (الطلاق: ۳)؛ دچار فراموشی نمی‌شود (طه: ۵۲)؛ و از ظلم به دور است (غافر: ۱۷). این آیات و همانند آن، دلالت دارد بر اینکه خدای تعالی خلق را آفرید؛ درحالی‌که از امرشان غافل نبود و نسبت به آینده آنان جاهل نبود و از کار خود پشیمان نبود. آنگاه بدون اینکه شوخی، ترس و امید در میان باشد، برای آنان شرایعی را به‌طور جلدی وضع کرد. آنگاه به هر صاحب عملی، جزا می‌دهد و بدون اینکه کسی بر او غالب و یا حاکم باشد، به عمل خیر، پاداش خیر و به عمل شرّ، کیفر شرّ می‌دهد. شریک، فدیه،

وی با استناد به آیات ۷ تا ۱۰ سوره شمس، ملاک سعادت و نجات از عذاب آخرت را تزکیه نفس می‌داند. تزکیه نفس یعنی پالایش نفس از عقاید شرک‌آلود باطل و اخلاق فاسد و آراستگی به فضائل و عمل نیک، و معیار هلاکت بر عکس آن است. پس هرکس عقیده‌اش صحیح و عملش درست باشد، پاک شده است و شایسته برخورداری از نعمت است و آنکه عقیده باطل و عمل بد دارد، اخلاقی فاسد می‌شود و شایسته جهنم است (همان: ۲۹-۳۰). پس شرط تزکیه، این نیست که انسان هیچ خطایی نکند و هیچ گناهی از او سر نزند؛ بلکه معیار طهارت قلب و سلامت آن از پلیدی و سوء نیت است؛ به گونه‌ای که اگر گناهی از او سر زد توبه کند و به پشیمانی و استغفار پناه برد و گناهی را با عمل صالح بپوشاند. پس جزاء، اثر حتمی عمل است (همان: ۳۰ و نیز رک: همان: ج ۴، ۴۴۰-۴۴۷؛ همان: ج ۵، ۵۰-۵۶؛ همان: ۴۳۶-۴۳۷). رشیدرضا با استناد به آیات (الأنبياء: ۲۸؛ البقره: ۱۲۳ و ۲۵۴) مطرح می‌کند: برای کسی که خداوند را با ایمان و اخلاص و تزکیه نفس راضی نکرده است، شفاعت شافعان سودمند نیست (رشیدرضا، ۱۳۹۳ق، ج ۶: ۳۱-۳۰). آیا تعالیم اسلام که شأن و همت انسان را بالا می‌برد و او را با ایمان و اخلاص برای رسیدن به کمال تشویق می‌کند، برتر و سودمندتر از تکیه بر این آموزه فداء نیست که بر پایه خرافات مشرکان است و هیچ عقل و قلب سلیم آن را نمی‌پذیرد و مخالف سنت‌های فطری و نظام خلقت است (همان: ۳۱).

علامه طباطبایی هرچند در اینجا بحث نجات در اسلام را مطرح نمی‌کنند، اما ایشان هم، ملاک سعادت را ایمان و عمل صالح می‌دانند: شرط ورود به بهشت، ایمان و عمل صالح است. بهشت، پاداش کسی است که ایمان داشته باشد و برخی از صالحات را انجام دهد (النساء: ۱۲۴). همان‌گونه که خدا وعده داده است، هر گناهی غیر از شرک را از کسانی که بخواهد می‌بخشد؛ پس مؤمن، اعمال صالح ترک‌شده و گناهان انجام‌شده را با توبه یا شفاعت جبران می‌کند (همان: ۱۱۶) (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵: ۸۷).

دوستی و شفاعت بدون اذن او نیست؛ زیرا این موارد با مالکیت مطلق خداوند منافات دارد (همان: ۳۰۲).

۴-۱۰- خلاصی نیافتن معتقدان به فداء از هلاکت

این نقد تنها در تفسیر المنار مطرح شده است. وی معتقد است در نهایت، معتقدان به فداء از عذاب رهایی پیدا نمی‌کنند؛ زیرا مسیحیان شرط رهایی از عذاب را ایمان داشتن به فداء می‌دانند؛ اما در این مورد، ایمان تحقق نمی‌یابد؛ زیرا ایمان، تصدیق عقل و جزم آن به چیزی است؛ درحالی که فداء امری غیر معقول است؛ پس ایمان به آن از زبان فراتر نمی‌رود. اگر چنین سخنی ایمان نامیده شود، بیشتر بشریت نه تنها بدان معتقد نیستند، بلکه با دلایل عقلی آن را رد می‌کنند و حتی عده‌ای که دینشان را با عقلانیت پذیرفته‌اند با دلایل نقلی، این نظریه را مردود می‌دانند. برخی نیز از جریان فداء آگاهی ندارند و سرانجام عده‌ای این قضیه را برای معبودان دیگری ثابت می‌دانند. با این بیان، ایمان به فداء مسیحیت تحقق نمی‌یابد. نجاتی در پی آن نیست و بندگان عذاب می‌شوند؛ پس چگونه فداء، راه حل تراحم رحمت و عدالت خداست؟ (رشیدرضا، ۱۳۹۳ق، ج ۶: ۲۷-۲۶).

۵- معیار نجات در اسلام

صاحب المنار در بحثی با عنوان «الجزء و الخلاص فی الاسلام» مطرح می‌کند: برخی از مبلغان مسیحی با قیاس بر مذهب خودشان و خرافاتی که به عامه مردم سرایت کرده است، می‌پندارند که عقیده نجات در آخرت و سعادت ابدی در اسلام به مانند عقیده فداء است و تنها فرق اسلام و مسیحیت در این است که مسیحیان، فادی را مسیح (ع) می‌دانند و مسلمانان، محمد (ص) را. با این تفاوت که مسیح هرگز گناه نکرده است، ولی پیامبر اسلام (ص) مرتکب گناه شده است و گنهکار نمی‌تواند گنهکاران را نجات دهد؛ زیرا تنها کسی توانایی این کار را دارد که گناه نکرده باشد (همان، ج ۶: ۲۸).

صاحب المنار با نقد اجمالی جملات اخیر، هدف اصلی خود را بیان عقیده اسلام در زمینه نجات می‌داند.

۶- فرق شفاعت قرآن و فدای مسیحیت

از آنجاکه صاحب المنار در بحث پیشین تلویحاً منکر شفاعت شده است، علامه طباطبایی این مفهوم را تبیین و اثبات کرده است و نظر المنار را به چالش کشیده است؛ هرچند نامی از این تفسیر به میان نیاورده است.

گفتنی است، رشیدرضا در جای دیگر، ذیل آیه ۳۶ سوره نساء شفاعت و توسل را از بالاترین درجه شرک به خدا معرفی می‌کند (ر.ک: رشیدرضا، ۱۳۹۳ق، ج ۵: ۸۳). وی لازمه پذیرش شفاعت را تغییر اراده خداوند و در نتیجه تغییر علم الهی می‌داند (ر.ک: همان، ج ۱: ۳۰۷). دلیل نقلی المنار بر نفی شفاعت، آیاتی است که به طور مطلق شفاعت را نفی می‌کند و حتی آیاتی که به صورت مقید با تعابیر «إِلَّا بِإِذْنِهِ» (البقره: ۲۵۵)، «إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ» (یونس: ۳) و «إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى» (الأنبیاء: ۲۸) آمده است را دلیل بر نفی شفاعت می‌داند (ر.ک: همان، ج ۳: ۳۳-۳۱). از نظر وی، استثنا در این آیات برای تأکید نفی است. وی در بین آیاتی که شفاعت را بدون استثنا نفی می‌کنند و بین این آیات، نظر ابن تیمیه را صحیح دانسته است و این گونه گزارش می‌کند: یا معنای این شفاعت را باید به خدا واگذار کرد و یا آن را به دعا حمل کرد که خداوند به دنبال آن دعا، آنچه در علم ازلی اش قبلاً وجود داشته است، انجام می‌دهد؛ البته با یقین به این مطلب که شافع، علم خدا را تغییر نمی‌دهد و تأثیری در اراده خدا ندارد و تنها با این شفاعت، خداوند بنده اش را تکریم می‌کند و فعل را به دنبال دعای شافع انجام می‌دهد (رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۵۵). پس شفاعت بدین معنا نیست که خداوند به خاطر شافع از اراده خود صرف نظر کند؛ بلکه شفاعت به معنای اظهار کرامت برای شافع است. بدین معنا که اراده ازلی خدا به دنبال دعای شافع اجراء می‌شود (همان: ج ۱: ۲۵۶).

علامه، معتقد است دسته‌ای از آیات قرآن شفاعت را نفی می‌کنند (نک: السجده: ۳؛ الأنعام: ۵۱؛ الزمر: ۴۴). و در آیات دیگری، شفاعت غیر خدا تأیید شده است (البقره:

۲۵۵؛ یونس: ۳؛ الأنبیاء: ۲۸؛ الزخرف: ۸۶؛ مریم: ۸۷؛ طه: ۱۱۰؛ السبأ: ۲۳؛ النجم: ۲۶). وی در جمع این آیات، معتقد است اصالت شفاعت از آن خداست. دیگران در شفاعت خود مستقل نیستند و شفاعت برای غیر خدا به شرط اذن خداوند است (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۵۶).

در نقد دهم علامه بر فداء به تفاوت شفاعت و فداء اشاره شده است:

تفاوت شفاعت و فدا: حقیقت فداء، عبارت است از اینکه جان یا مال انسان به خاطر ارتکاب قتل یا از بین بردن چیزی گرفتار شود و بخواهد آن کیفر را با چیز دیگر، هرچه که باشد، عوض کند تا از آن اثر سوء رهایی یابد؛ برای مثال کسی که در جنگ اسیر شده است، در عوض خود، مال یا شخصی را می‌دهد و یا در مقابل جرم و جنایت، مالی پرداخته می‌شود. این عوض را فدییه و یا فداء گویند. پس در حقیقت، فدییه، نوعی معامله است که با پرداخت آن، حق صاحب حق و غلبه اش از شخصی که باید فدییه دهد، گرفته می‌شود و به فدییه منتقل می‌شود تا دیگر این شخص گرفتار کیفر نشود. با این بیان، روشن شد که فداء در مورد خداوند محال است؛ چون سلطنت الهی برخلاف سلطنت‌های اعتباری و قراردادی بشری، سلطنتی حقیقی و واقعی است که تبدیل در آن راه ندارد. عین و اثر اشیای عالم، قائم به خدای سبحان است و چگونه تصور می‌شود که عالم واقع از وضعی که دارد دگرگون شود. تغییر واقعیت جهان تصورپذیر نیست؛ چه رسد به اینکه محقق شود. برخلاف مالکیت‌های اعتباری، انسانی که با توجه به مصالح تغییر می‌کند (همان: ج ۳، ۳۰۳؛ و نیز ر.ک: ج ۱، ۲۱؛ ج ۳، ۱۲۸-۱۲۹) خداوند مردود بودن فدییه را به طور کلی اعلام می‌کند: «فَالْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْوَاكُمُ النَّارُ» (الحديد: ۱۵) (برای تفصیل تفاوت میان شفاعت و فدییه ر.ک: مفتاح و ربانی، ۱۳۹۳: ۱۵۹-۱۵۶).

عیسی (ع) شافی نه فادی: مطابق نقل قرآن از گفت‌وگوی خدا و عیسی در روز قیامت (المائده: ۱۱۸-

سلب کند، برخلاف فداء که معامله است و با آن، سلطنت از چیزی به چیز دیگر منتقل می‌شود و کسی را که برایش فدیة پرداخت شده است از سلطنت‌گیرنده فداء خارج می‌سازد. آیه ۸۶ سوره زخرف شاهد بر این مطلب است: «وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ، إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ». هرچند در این آیه مطرح شده است، کسانی که غیر از خدا را به خدایی می‌خوانند، قادر به شفاعت کسی نیستند؛ اما استثنایی هم دارد؛ یعنی کسانی که که دارای دو خصوصیت شهادت به حق و علم باشند، قادر به شفاعتند. مسیح (ع) از کسانی است که او را به جای خدا می‌پرستیدند و در قرآن تصریح شده است که خدا به او علم و حکمت عطا کرده است (آل عمران: ۴۸). و از شاهدان روز قیامت است (المائدة: ۱۱۷؛ النساء: ۱۵۹). از مجموع این تعابیر قرآنی، مشخص می‌شود که عیسی (ع) در قیامت از جمله شافعان است (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۳۰۳-۳۰۴).

نتیجه

۱. تبیین المنار و المیزان از آموزه فداء، یکسان و هماهنگ با نظریه جبران آنسلم است. به نظر می‌رسد علامه (ره) این تبیین را از المنار برگرفته است و رشیدرضا در این تبیین، مستند شفاهی دارد نه مکتوب. هرچند در یک مورد به رساله اول یوحنا ارجاع داده است. گفتنی است، رشیدرضا صرفاً در نقد اول خود به سفر تکوین استناد می‌کند؛ اما علامه در سه مورد (یک مورد سفر تکوین و دو مورد انجیل لوقا) به کتاب مقدس استناد می‌کند. همچنین هر دو مفسر در برخی موارد به برخی عقاید مسیحیان اشاره می‌کنند؛ هرچند سخن خود را به منبعی مکتوب استناد نمی‌دهند.

۲. رویکرد هر دو در تفسیر قرآن، عقلانی است و برای عقل انسان در فهم قرآن نقش ویژه‌ای قائل هستند. همین رویکرد باعث شده است نظریه فداء را نیز با نگرش عقلانی رد کنند. لیکن رشیدرضا به نقد عقلانی بسنده

(۱۱۶)، عیسی از شرک پیروانش تبری جسته است و می‌فرماید: «...وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ، إِنَّ تَعَذُّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادَكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (همان: ۱۱۸-۱۱۷).

عیسی بیان می‌کند: زمانی که در بین بندگان تو بودم، وظیفه‌ای نداشتم جز آنچه که تو برایم معین کردی؛ یعنی تبلیغ رسالت و شهادت بر اعمال؛ اما هلاکت و نجات، عذاب یا آمرزش آن‌ها به عهده تو است و هیچ ارتباطی با من ندارد و من نمی‌توانم مردم را از عذاب یا سلطه تو خارج کنم. این بیان نفی فداست؛ چون اگر فداء وجود داشت، عیسی خود را از اعمالشان تبرئه نمی‌کرد و عذاب و مغفرت را به خدای سبحان ارجاع نمی‌داد (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۳۰۴).

در قرآن به نفی «عدل» (البقره: ۴۸)، «بیع» (البقره: ۲۵۴) و «عاصم» (غافر: ۳۳) در روز قیامت تصریح شده است. علامه این سه واژه را منطبق بر فداء و نفی آن را نفی فداء می‌داند (طباطبایی: ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۳۰۴).

قرآن کریم در مورد مسیح (ع) شفاعت را به جای فداء اثبات کرده است و فداء، غیر از شفاعت است؛ چون شفاعت، حاکی از قرب شفاعت‌کننده به کسی است که نزد او شفاعت می‌شود، بدون اینکه شفاعت‌کننده مالک چیزی از کسی شود که نزد وی شفاعت می‌شود و یا ملکی و سلطنتی را از او سلب کند و یا حکمی را که او کرده بود و مجرم با آن مخالفت کرده بود، باطل کند و یا قانون مجازات را باطل کند؛ بلکه شفاعت نوعی دعا و تقاضای شفیع از مشفوع عنده، یعنی خداست تا تصرفی را که جایز است در ملکش داشته باشد. این تصرف جایز با وجود حق داشتن، همان عفو جایز از سوی مولاست؛ هرچند حق داشت عبد خود را به خاطر عصیان عذاب کند. پس شفیع از مولا می‌خواهد در موردی که عبد استحقاق عقوبت دارد از حق دیگر خود، یعنی عفو و مغفرت استفاده کند، نه اینکه ملک و سلطنت مولا را از او

۴. «لیکن به شما می‌گویم هر که نزد مردم به من اقرار کند، پسر انسان نیز پیش فرشتگان خدا او را اقرار خواهد کرد؛ اما هر که مرا پیش مردم انکار کند، نزد فرشتگان خدا انکار خواهد شد و هر که سخنی برخلاف پسر انسان گوید، آمرزیده شود؛ اما هر که به روح القدس کفر گوید، آمرزیده نخواهد شد» (لوقا: ۱۲، ۱۱-۸).

منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه: عبدالمحمد آیتی.
- ۲- کتاب مقدس.
- ۳- ابن فارس، أحمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
- ۴- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، تحقیق: محمود محمد طناحی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۵- اسمارت، نینیان، (۱۳۸۳ش)، تجربه دینی بشر، ترجمه محمد محمد رضایی و ابوالفضل محمودی، تهران: سمت.
- ۶- آرمسترانگ، کرن، (بی‌تا)، خداشناسی از ابراهیم تاکنون، ترجمه محسن سپهر، ۱۳۸۷ش، چاپ پنجم، تهران: نشر مرکز.
- ۷- آنترن، آلن، (۱۳۸۵ش)، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فرزین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۸- بلاغی، محمدجواد، الرحله المدرسیه، بی‌جا: بی‌نا.
- ۹- برنتل، جورج، (۱۳۸۱ش)، آیین کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۱۰- پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام، رایشنباخ، بروس و دیگران، (۱۳۷۹ش)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
- ۱۱- تیلش، پل، (۱۳۷۶ش)، الهیات فرهنگ، ترجمه حسن کامشاد، چاپ اول، خرمشهر: طرح نو.

کرده است؛ درحالی‌که علامه(ره) براساس تفسیر قرآن با رویکردی عقلانی فداء را به نقد و چالش کشیده است.

۳. میزان تمامی مؤلفه‌های فداء را نقد می‌کند؛ اما بیشترین نقد المنار متوجه تزام رحمت و عدالت است. گناه نخستین که پایه نظریه فداست در المنار، و نقد سوم المنار در میزان مطرح نشده است. رشیدرضا ثابت می‌کند که درنهایت، معتقدان به فدا نیز خلاصی پیدا نمی‌کنند.

۴. المنار، تنها ملاک نجات را ایمان و عمل صالح می‌داند. از دیدگاه وی شفاعت بسان فداست. رشیدرضا با تبعیت از ابن تیمیه منکر شفاعت می‌شود. وی در مورد آیاتی که نفی شفاعت را با استثناء مطرح می‌کند و به‌گونه‌ای بر اثبات شفاعت دلالت دارد، ناگزیر شده است تا شفاعت را به دعای مستجاب تأویل کند. علامه طباطبایی ضمن تبیین تفاوت ماهوی فداء و شفاعت، عیسی را از نگاه قرآن، شفیع می‌داند نه فادی.

پی نوشت‌ها

۱. از جمله برجسته‌ترین مخالفان مسیحی با این آموزه، پلاگیوس «Pelagius» (۳۶۰-۴۲۰م) است. تأکید وی بر اراده آزاد انسان بود. اینکه انسان باید با تلاش، خود را شایسته فیض قرار دهد (گریدی، ۱۳۷۷ش: ۱۷۸). آراء پلاگیوس با مخالفت شدیدی از سوی روحانیون مسیحی، از جمله آگوستین مواجه شد. آگوستین، معتقد بود اندیشه پلاگیوس در مقام آموزه‌ای اخلاقی، ستودنی است؛ اما در مقام تفسیر کلامی، بسیار نادرست است (همان: ۱۸۱؛ اسمارت، ۱۳۸۳ش، ج ۲: ۱۴۵-۱۴۴). سرانجام به کوشش او، پلاگیوس از سیمت روحانیت خلع شد.
۲. البته این نظریه بیشتر کشیش‌ها است و برخی همچون کشیش ماراسحاق، تخلف در مجازات مجرم را جایز می‌دانند؛ به عبارت دیگر، معتقدند خلف وعده جایز نیست، ولی خلف وعید و تهدید جایز است (رک: پاورقی: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۲۹۱).
۳. به عنوان مثال: «خدا از اینکه فرزندان آدم را در زمین خلق کرد، خوشش نیامد» (سفر تکوین: ۶، ۶).

- ۲۴- مفتاح، احمدرضا، ربانی محسن، (۱۳۹۳ش)، «مقایسه مفهوم فدیة از نظر مسیحیت و شفاعت از نظر شیعه»، شماره ۱۲، اصفهان: نشریه الهیات تطبیقی.
- ۲۵- مفتاح، احمد رضا، (۱۳۸۵ش)، «مفهوم آمرزیدگی از راه ایمان در مسیحیت»، مجله هفت آسمان، شماره ۳۰.
- ۲۶- مک گراث، آلیستر، (۱۳۸۴ش)، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۲۷- -----، (۱۳۸۵ش)، درآمدی بر الهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران: کتاب روشن.
- ۲۸- میشل، توماس، (۱۳۷۷ش)، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- ۲۹- تیسن، هنری، (بی تا)، الهیات مسیحی، قم: انتشارات حیات ابدی.
- ۳۰- هاکس، جیمز، (۱۳۴۹ش)، قاموس کتاب مقدس، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۳۱- هیک، جان، (۱۳۷۹ش)، «عیسی و ادیان جهانی»، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، مجله هفت آسمان، شماره ۶.
- 32- Anselm of canterbury. (1969). Why God became a man, Translated by: Jasper Hopking & Herbert Richardson, Magi books.
- 33-Agustin, Hippo.(1958). City of god, trans. G.Gwalsh, DB. Zema. G. Monahan and D.J. Honan, Garden city, NY: Double day.
- 34- Colin Gunton. (1998). "Atonement", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed. Edward Craig, London and New York, 1998.
- 35- Irenaeu. (1922). Against Heresies, Newman Press, 1922.
- 36- Schreiner, T.R. (1988). "Sacrifice", in The International Standard BIBLE Encyclopedia, Vol4, ED, Geoffrey.
- ۱۲- توکلی، غلامحسین، (۱۳۸۴ش)، «گناه اولیه»، سال ۴۸، شماره مسلسل ۱۹۴، تبریز: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز.
- ۱۳- رشیدرضا، محمد، (۱۳۹۳ق)، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، الطبعة الثانية، بی جا: دارالفکر.
- ۱۴- روحانی، محمود، (۱۳۶۸ش)، معجم الإحصائی لألفاظ القرآن الکریم، چاپ اول، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۱۵- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، (۱۳۸۲ش)، درآمدی بر الاهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت، قم: کتاب طه.
- ۱۶- طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۷- علم مهرجردی، نسرین، شاکر، محمد کاظم، (۱۳۹۱ش)، «رابطه خدا با انسان؛ تمثیل، تجسد یا تجلی؟»، سال ۹، شماره ۲۸، قم: فصلنامه علمی پژوهشی انسان پژوهی دینی.
- ۱۸- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
- ۱۹- کشفی، عبدالرسول، سیاوش، اسدی، (۱۳۹۰ش)، «بررسی برخی دیدگاهها در باب آموزه فدیة»، سال ۲، شماره ۵۰، تهران: الهیات تطبیقی.
- ۲۰- گریدی، جوان. ا، (۱۳۷۷ش)، مسیحیت و بدعتها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، چاپ اول، قم: موسسه فرهنگی طه.
- ۲۱- لین، تونی، (۱۳۸۰ش)، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، چاپ اول، تهران: انتشارات فرزانه.
- ۲۲- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۳- المطران، نیافه و آنطونیوس، نجیب، (۱۹۹۹م)، معجم الالهوت الكتابی، الطبعة الرابعة، بیروت: دار المشرق.

of Religion, ed. Mircea Eliade, Macmillan Library Reference USA Simon & Macmillan New York, London.

39- William J. Wolf, "Christian Concepts", _____.

W.Bromiley, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan.

37- Hale, Thomas and Thorson. (1997). S. The Applied New Testament Commentary, Chariot Victor Publishing.

38- Walter S. Wurzbarger. (1993). "Jewish Concepts" in The Encyclopedia

Archive of SID