

سیر تطور جهان‌شناسی اسماعیلیه و تاثیر آن بر دعوت دینی آنان

morteza.maddahi@gmail.com

مرتضی مداحی / دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

پذیرش: ۹۸/۰۴/۱۷

دریافت: ۹۷/۱۲/۰۲

چکیده

یکی از فرق شیعه که هنوز نیز در قالب‌های مختلف حیات دارد، فرقه اسماعیلیه است. این فرقه علاوه بر تمایلات باطن‌گرایی و تأویل‌مداری در ظواهر شریعت، در بحث‌های هستی‌شناسی نیز دیدگاه‌های خاصی دارند. اسماعیلیه که در مباحث فلسفی متأثر از نوافلاطونیان و اخوان‌الصفا بوده‌اند، در فلسفه‌پردازی برای عالم، یکی از پیچیده‌ترین راه‌ها را پیموده‌اند. یکی از مسائلی که از دیدگاه اسماعیلیه قابل تحقیق است، جهان‌شناسی اسماعیلیه است که در آن ردبای فلسفه گنوسی، صوفیه، اخوان‌الصفا، فلسفه ابن سینا و فارابی قابل مشاهده است. در این مقاله به روش تحلیلی - توصیفی به نحوه تأثیرپذیری از فلسفه افلاطونی و اخوان‌الصفا و دیگر فلاسفه پرداخته شده و تأثیر آن بر نظام دعوت اسماعیلی و چرایی لزوم تأویل از دیدگاه آنان بررسی شده است. در این مقاله تلاشی شده دیدگاه اسماعیلیه در نظام تکوین و تشریح و دعوت از بین آثار بزرگان اسماعیلیه و شارحان احوال آنها جست‌وجو شود.

کلیدواژه‌ها: جهان‌شناسی، اسماعیلیه، نوافلاطونی.

مقدمه

ابویقوب سجستانی (کمبریج، ۱۹۹۳م) به ترکیب اندیشه‌های نوافلاطونیان با اصول عقاید اسماعیلی پرداخته و نشان داده که چگونه اندیشه‌های نوافلاطونیان با عقاید اسماعیلی نخستین ممزوج گشته است (واکر، ۱۹۹۳). براین اساس عقاید اسماعیلیه را می‌توان به دو دوره: ۱. قبل از ورود تفکر نوافلاطونی و ۲. بعد از آن تقسیم کرد.

۱. جهان‌شناسی اسماعیلی قبل از ورود تفکر نوافلاطونی

براساس اندیشه اسماعیلیان نخستین - یعنی قبل از ورود فکر نوافلاطونی به اسماعیلیه - خداوند یکتا پیش از زمان و مکان اراده کرد که جهان را بیافریند. خداوند فرمان «کن» را صادر کرد و اولین مخلوق به وجود آمد و به واسطه او بقیه مخلوقات به وجود آمدند. اولین موجود چون خود را تنها دید، اسیر غرور خویش شد. در آن هنگام شش موجود علوی - بدون آنکه او بخواهد - از وی به وجود آمد و به این علت بود که قادر مطلق می‌خواست به او پیامورد که همه‌کاره اوست، و اولین آفریده باید همیشه تحت فرمان او عمل کند.

بنابراین موجود اول به ستایش او پرداخت. در این هنگام خداوند که تنبه صادر اول را دید، به او امر کرد که از نور خود یک وزیر برای خود بیافریند، و این چنین دومین مخلوق به نام قدر آفریده شد. این دو، جفت هم بوده و با عبارت «کونی - قدر» از آن یاد می‌شود و آن هفت موجود علوی دقیقاً منطبق شد با تک‌تک حروف این زوج؛ زیرا حروف تشکیل‌دهنده کونی - قدر، هفت حرف است. این هفت موجود همان کروبیان قرآن هستند که کمک‌کار آن دو مخلوق اول می‌باشند. این هفت حرف علوی صور نوعیه نطقاء سبعة هستند؛ و هر حرف نماینده یک پیامبر اولوالعزم است. قدر در مرحله دوم از سه حرف خود سه موجود علوی دیگر آفرید به نام‌های جد و فتح و خیال، که همان جبرئیل و میکائیل و اسرافیل، ملائکه مقرب خدایند. این سه موجود علوی واسط بین عالم بالا و پایین هستند.

۲. دوره بعد از ورود تفکر نوافلاطونی

طولی نکشید که این تفکرات در برخی از کتب نسفی و سجستانی با تفکر نوافلاطونی ممزوج شد. به گفته دکتر فرهادی در زمانی که فاطمیان در شمال آفریقا مشغول تحکیم قدرت خود بودند، در شرق عالم اسلامی چند متفکر اسماعیلی از جمله محمد بن احمد النسفی، ابوحاتم رازی و ابویقوب

کیفیت پیدایش عالم از ابتدای عمر علمی بشر، یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات بوده است. اسماعیلیان فرقه‌ای از شیعیان هستند با تأثیرپذیری از تفکر فلسفی نوافلاطونی، با گرایش‌های باطنی و صوفیانه (رک: دفتری، ۱۳۸۶، ص ۵۱۷) که دیدگاه‌های خاصی درباره نظام هستی ارائه دادند. با توجه به تفکر خاص اسماعیلی که گاه همراه با اباحه‌گری و گاه همراه با اعمال نابخردانه قرامطه همراه شده، این فرقه دشمنان زیادی برای خود مهیا کرد که علت دشمنی‌ها و از میان بردن آثار و یا گزارش‌های نادرست از آنان شد. همین امر باعث شده که دستیابی درست به عقائد آنها دشوار باشد. پس از فروپاشی خلافت فاطمیان در سال ۵۶۷ و آمدن ایوبیان و ممالیک، و افتادن مصر به دست اهل سنت، کتابخانه‌های فاطمی شدیداً دچار انهدام و ویرانی شد (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰).

امروزه پس از احیای آثار به‌جای‌مانده، شناخت اسماعیلیه عمدتاً مدیون مستشرقان است. برنارد لوئیس در ابتدای کتاب تاریخ اسماعیلیان به بررسی منابع موجود از اسماعیلیه و درجه اعتبار این منابع پرداخته است (لوئیس، ۱۳۶۲، ص ۴-۳۴).

قبل از این، تحقیقات مستشرقانی همچون پل واکر، هاینس هالم، ویلفرد مادلونگ، و به‌ویژه دکتر فرهاد دفتری، و تا ابتدای قرن بیستم، درک درستی از تفکر اسماعیلیان وجود نداشت. اولین بار استانیسلاس گویار در سال ۱۸۷۴ نوشته‌هایی را درباره اصول عقاید اسماعیلیان منتشر ساخت (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲). او ادعا کرد که اندیشه‌های اسماعیلی مبتنی بر عقاید نوافلاطونی است، که از طریق اخوان‌الرضا نفوذ پیدا کرده است. او برای تأیید دیدگاه خود از نظر ابن‌تیمیه متکلم سنی‌مذهب بهره گرفت که معتقد بود نظریات اسماعیلیه با دیدگاه‌های اخوان‌الرضا یکی است. بررسی‌های بعدی نشان داد که کتب اسماعیلی مشحون از عبارتهایی شبیه عبارتهای اخوان‌الرضا و حتی نقل‌قول‌هایی از آن است. حتی ولادیمیر ایوانف، عقاید اخوان‌الرضا را نماینده تعالیم خالص و دست‌کاری‌نشده اسماعیلی دانست (دفتری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳). اما بعدها خود ایوانف با دسترسی به کتب بیشتر اسماعیلیه در هند و دیگر مناطق به نتیجه‌ای متفاوت رسید. او از سویی در کتاب حمیدالدین کرمانی هیچ اشاره‌ای به رسائل اخوان نیافت، و دیگر آثار دوره فاطمیان نیز نشان داد که فلسفه نوافلاطونی منشأ عقاید اسماعیلیه نبوده، بلکه مرحله نوبنی در تاریخ تحول آن بوده است. پل واکر در کتاب تشیع فلسفی قدیم، نوافلاطون‌گرایی

از سوی دیگر، کتاب *المحصل* نسفی نیز مشتمل بر یک نوع نظام مابعدالطبیعی نوافلاطونی بوده که اکنون در دست نیست. دفتری حدس می‌زند که این کتاب شامل دو بخش بوده باشد؛ بخش اول محتوای یک نوع نظام مابعدالطبیعی نوافلاطونی است، که نسفی آن را وارد کیش اسماعیلی کرده است، و بخش دوم با هفت دور نبوت در تاریخ بشریت مرتبط بوده است (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰). این کتاب محبوبیتی وافر در میان اسماعیلیان مخالف به وجود آورد و *ابوحاتم رازی* را واداشت تا کتاب *الاصلاح* را در انتقاد از آن بنگارد. سپس *سجستانی* کتاب *النصره* را در دفاع از نظریات استادش نسفی تألیف کرد. این کتاب نیز در دست نیست، اما مطالبی که *کرمانی* در *الریاض* نقل می‌کند - و او نیز از نظریات *ابوحاتم* دفاع می‌کند - نشانگر مطالب آن است. بعدها ناصر خسرو نیز گرایش‌های اباحه‌گرایانه نسفی و *سجستانی* را مورد حمله قرار داد و عقاید وی نیز همانند *کرمانی* موضع مرکز دعوت فاطمی را منعکس می‌سازد (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱). بدین ترتیب کتب اسماعیلیه مشحون از اصطلاحات فلسفی و عرفانی می‌شود. کتاب‌هایی به عنوان پاسخ به سؤالات، و همچنین خود سؤالات و بیان مطالب و شرح آنها با استفاده از آموزه‌های فلسفی صورت می‌گیرد. *سجستانی* و دیگر علمای اسماعیلیه اغلب نام‌های کونی و قدر و جد و فتح و خیال را به کار می‌بردند، اما شرحی نوافلاطونی نیز ضمیمه می‌کردند (دفتری، ۱۳۸۲، ص ۲۷۵). اما راه ورود این اندیشه‌ها به تفکر اسماعیلی چه بود؟ دفتری از دستیابی مؤلفان اسماعیلی خراسان به برخی کتب منتسب به *ارسطو* که بعدها روشن شد برای *فلوطین* است، و نیز برخی آثار مجعول نوافلاطونی یاد می‌کند (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۵). برخی از محققان راه ورود اندیشه‌های نوافلاطونی در بین اسماعیلیه را اخوان‌الرضا می‌دانند (فرمانیان، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵). این دیدگاه با تأییدات بیشتری همراه است. از این‌رو، لازم است مختصری درباره عقاید و مذهب اخوان‌الرضا و تأثیر آن بر تفکر فلسفی اسلامی توضیحی ارائه شود.

۳. تأثیرپذیری از فلسفه اخوان‌الرضا

اینکه *رسائل اخوان‌الرضا* تأثیر شگرفی بر تفکر عقل‌گرایان در عالم اسلام داشته، جای تردید نیست. *دی بور* در *تاریخ فلسفه* خود می‌گوید: «*رسائل اخوان‌الرضا* او آرائی مهم اثر تأثیراً کبیراً فی معظم المتفقین... فی العالم الاسلامی کالباطنیة و الاسماعیلیة و الحشاشین و الدرور او غیرهم» (بور، ۱۹۵۴، ص ۵۴).

محمد عبدالحمید در کتاب *الافلوطنیة المحدثة و التوحید*

سجستانی که امامت *عبدالله* را نیز نپذیرفته بودند، درگیر تفکرات فلسفی و نظریه‌پردازی‌های جهان‌شناختی بودند (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰). بنابر نظر *مصطفی غالب*، *محمد بن احمد نسفی* (ف ۳۳۲) در کتاب *المحصل* خود نوعی نظام مابعدالطبیعی نوافلاطونی را وارد اندیشه اسماعیلی کرد. غالب او را اولین کسی می‌داند که مذهب اسماعیلیه را با فلسفه نوافلاطونی ممزوج ساخت و فلسفه را به مذهب اسماعیلیه وارد کرد (فرمانیان، ۱۳۸۶، ص ۴۷-۴۹؛ دفتری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰-۲۸۳). او خدایی ناشناختنی و منزله از تمام صفات معرفی می‌کند، و در اندیشه او، نفس تنها از طریق کمال یافتن می‌تواند به عالم ابداع برگردد، و تاریخ عبارت است از ثبت جست‌وجوها و تلاش‌های نفس، برای رسیدن به کمال و شرح موفقیت و پیروزی انسان (ولایتی، ۱۳۸۹، ص ۹۵۸). *سجستانی* نیز که جانشین نسفی و داعی خراسان بود، همانند او بر خدای ناشناختنی و دست‌نیافتنی، تأکید دارد و معتقد است: «اگر صفات آفریده را برای آفریننده اثبات کنی، آفریدگار همتای آفریده گردد» (همان، ص ۹۵۹). به عبارت دیگر بعد از پذیرش و ورود اندیشه *فلوطین* در اسماعیلیه، جهان‌بینی آنان بر این استوار شد که خداوند متعال برتر از هستی بوده و قابل شناخت نیست. با این حال دست شستن از عقاید سلف اسماعیلیه دشوار بود. بنابراین تلاش این متفکران برقراری نوعی آشتی بین دیدگاه‌های گذشتگان اسماعیلیه و تفکر تازه وارد نوافلاطونی است.

از این‌رو، *سجستانی* که در کتاب *کشف‌المحجوب* به اصول عقاید اسماعیلی پرداخته و در کتاب *الینابیع* آنان را به صورت موجز و مختصر بیان می‌کند، صادر اول را همان «کن» دانست، که همان سابق یا عقل اول است. پس از اینکه خلق اول یا همان «کونی» آفریده می‌شود، خود را تنها می‌پندارد و لذا به اشتباه می‌افتد و خویش را خدا می‌داند؛ چراکه وی خالق خود را مشاهده نمی‌کند، از این‌رو، خداوند باید وی را از مخلوق بودن او آگاهی دهد، و این کار با پدید آوردن شش مخلوق از کونی صورت می‌گیرد. حیرت ناشی از پیدایش شش مخلوق، باعث کنار رفتن عجب و غرور کونی می‌شود و به خالق خود اقرار می‌ورزد. در این حال است که فرمانی از سوی خداوند به او می‌رسد: «خلق من نورک خلقا یکون لک وزیرا و معینا و لأمرنا مویداً»؛ پس کونی مخلوق دومی می‌آفریند و آن را «قدر» می‌نامد (دفتری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷). از این‌رو، از دیدگاه اسماعیلیه خطای مخلوق اول در عجب و گمان خویش نقش مهمی در قدم گذاشتن خداوند در امر خلقت داشت.

تفقه در دین نمی‌دانند. آنها شعارشان زیارت مشاهد و قبور و گریه بر فقدان آنهاست؛ درحالی‌که گریه بر حال خودشان واجب‌تر است. و در بین شیعیان کسانی هستند که معتقدند ائمه صدامی‌شنوند و آنها را می‌بینند، و اندکی درباره حقیقت آنچه بدان معتقدند، و صحت و سقم آن تأمل نمی‌کنند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۴۸).

این عبارات همه نشان از تعلق این گروه به تشیع است؛ اما دوازده امامی بودن آنها قابل تأیید نیست. بنابراین نوع و فرقه آن در پرده ابهام باقی است. عارف تامر در مقدمه بر *اخوان‌الصفاء* به تصحیح خود (همان، ج ۱، ص ۱۹)، و نیز شرف‌الدین خراسانی در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* (همان، ج ۷، ص ۲۴۵)، درباره مذهب آنها بحث کرده‌اند، و شرف‌الدین جای هیچ‌گونه تردیدی در شیعه بودن اخوان را روانی دارد (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۲۵۰).

شهید مطهری نیز در توصیف اخوان‌الصفاء به همین اندازه بسنده می‌کند که: اخوان‌الصفاء که میان عقل و دین، فلسفه و شریعت، جمع کرده‌اند و آن دو را مکمل یکدیگر می‌دانند، در روش فلسفی خود تمایل فیثاغورسی دارند، بر اعداد زیاد تکیه می‌کنند، و در جنبه اسلامی، تمایل شدید شیعی و علوی دارند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۴، ص ۴۷۵). هرچند در جای دیگر، که در مقام بیان عقائد آنها نیست، آنها را شیعه می‌شمارد (همان). ولی بعید است که مراد او شیعه دوازده امامی باشد. البته دیدگاه دیگر آن است که اینها مذهب التقاطی داشتند، و برخی سخنانشان نیز نشان می‌دهد که معتقدند تعصب به مذهب خاصی ندارند و هرچه که به دیدگاهشان درست است را می‌پذیرند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۶۷).

به‌هرحال، *اخوان‌الصفاء* نظریه فیض الهی را از فلسفه فلوپین گرفتند (عبدالحمید حمد، ۲۰۰۳، ص ۲۷۵) و متفکران اسماعیلی متأثر از آنان بودند. سجستانی یک فیلسوف نوافلاطونی بود که به یک عقل کلی و نفس کلی اعتقاد داشت (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۳). خداوند در این تفکر، به عنوان مبدع و خالق، و عقل و نفس نقشی اساسی در آفرینش و اداره امور عالم داشتند (همان، ص ۱۰۴). این دقیقاً همان چیزی است که اخوان‌الصفاء نیز بر آن تأکید دارند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۸۷).

اما علی‌رغم این تأثیرپذیری، از بزرگان اسماعیلیه، نه سجستانی و نه کرمانی، هیچ‌کدام فلسفه را به عنوان یک علم معتبر نشمرند (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۵). خدای کرمانی و سجستانی خدای فیلسوفان نیست. در نگاه اسماعیلیه خداوند حقیقتی ورای هستی و عقل است، و هرگز

الاسماعیلی از تأثیرگذاری تفکر فلسفه فلوپین از طریق سهروردی و نیز ابن عربی و همچنین زکریای رازی و *اخوان‌الصفاء* و در نهایت ابویقوب سجستانی بحث می‌کند. در این کتاب از دکتر عارف تامر نقل می‌کند که *رسائل اخوان‌الصفاء* با آگاهی یکی از ائمه اسماعیلیه یا برخی از داعیان اسماعیلی جمع‌آوری شده است (عبدالحمید حمد، ۲۰۰۳، ص ۲۸۲).

دفتری در توضیح احوال برخی از داعیان گزارش می‌کند که گرویدن آنها به کیش اسماعیلی تحت تأثیر رسائل اخوان بوده است (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۳). اولین فرد از اسماعیلیه که به اخوان اشاره کرده، ابوالمعالی حاتم‌بن عمران بن زهره (م. ۴۹۷) است (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۲۵۳). به عبارت دیگر، بزرگان اسماعیلیه با بهره‌گیری از تفکر نوافلاطونی عقاید خود را در قالب این اندیشه‌ها بیان کردند.

مذهب خود *اخوان‌الصفاء* هنوز مورد بحث است. آنچه که روشن است آنها تفکری جدای از جریان عامه جامعه اسلامی، و بخصوص اشعری، داشتند. برخی آنها را از جمله تفکر اعتزالی و برخی گفته‌اند شیعه اسماعیلی بوده‌اند. درباره شیعه امامی بودن آنها نیز تردید از آنجا ناشی می‌شود که از یک‌سو آنها از خمسة طیبه سخن گفته و از غصب حقوق اهل بیت علیهم‌السلام گله کرده‌اند، و همچنین به جریان کربلا نیز پرداخته‌اند. علاوه بر این که بسیاری از احادیث مورد تأکید شیعه، مانند: حدیث درایت، حدیث مدینه‌العلم (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۴۶۰) و حدیث رایت (همان، ص ۲۸۳) و نیز حدیث «انا و انت یا علی ابوا هذه الامة» (همان، ج ۱، ص ۲۱۳)، در رسائل آنها آمده است. همچنین بسیاری از اعتقادات شیعه و صفاتی که شیعه برای امام قائل است در اوصاف امام، از دیدگاه *اخوان‌الصفاء* نیز ذکر شده است. اما از سوی دیگر، نكوهش اعتقاد به امام غایب (همان، ج ۳، ص ۵۲۳؛ ج ۴، ص ۱۴۸) و نقد برخی از مسائل مورد اتفاق شیعه، مانند توسل به ائمه (همان، ج ۴، ص ۱۴۸)، شیعه دوازده امامی بودن آنها را مورد تردید قرار می‌دهد.

صریح‌تر از همه، عبارتی است که هرچند در مقام شکوه و گله از برخی از اهل تشیع است؛ اما تعبیراتی که سعی دارند انتساب این عده را به خود نفی کنند، نشانگر تعلق خاطر اخوان به تشیع است. تعبیراتی مانند اینکه «گروهی از مردم تبهکار، تشیع را سپری برای کارهای خلاف دین خود می‌دانند»؛ «این گروه خود را به ما منتسب می‌کنند»؛ «از شیعیان ما نفرت دارند»؛ «دشمن‌ترین افراد نسبت به شیعیان ما هستند»؛ «از تشیع چیزی غیر از طعن و سب و لعن و شتم گریه و دوست داشتن متدینان به تشیع و ترک علم و قرآن و

به «کونی» که حکم صانع داشت و دارای قدرت آفریدن بود فرمان داد که «قدر» را بیافریند. کونی با خلق قدر کرویون هفت‌گانه را که مطابق فرشتگان کروی در دین یهود و مسیحیت بودند نیز خلق کرد. بدین ترتیب، از این دو کلمه، هفت حرف: «ک» و «ن» «ی» «ق» «د» «ر» پدید آمدند که حروف علویه نیز خوانده می‌شدند و به راه‌های مورد استفاده قرار می‌گرفتند. این هفت حرف به صورت نوعیه، با وجود مثالی هفت ناطق و ادیان وحیانی آنها تعبیر می‌شد و هر حرف نماینده یکی از پیامبران ناطق بود، که کاف نشانه آدم و راه نشانه قائم بود (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵-۱۶۶).

قدر به امر «کونی» از سه حرف خود سه وجود روحانی به نام‌های: «جد» و «فتح» و «خیال» به وجود آورد، که با سه فرشته مقرب «جبرائیل» و «میکائیل» و «سرافیل» یکی بودند، و اینان میان عالم روحانی و آدیان عالم جسمانی واسطه بودند (همان، ص ۱۶۶).

عالم روحانی که محرک این افلاک و مدبر آن است نیز مراتبی دارد و اصلی دارد که همه به آن برمی‌گردند؛ همانند اعداد که همه از واحد شکل یافته‌اند. آن اصل در عالم روحانی عقل اول است، که مبدع مبدعات و هموست که موجود را از عدم پدید آورد و اگر هویت متعالی او نبود موجودی نبود؛ پس متعالی است الله، که عقول از درک آن عاجز است (قریشی، ۱۹۹۱، ص ۱۸).

۴. تأثیرپذیری از فلسفه ابن‌سینا و فارابی

تفکر اسماعیلیه در ادامه حیات فکری خود متأثر از فلسفه مشاء است. در آثار متأخر اسماعیلیه، مانند *راحة‌العقل کرمانی*، رد پای فلسفه *الکندی*، *فارابی* و *ابن‌سینا* را نیز می‌توان یافت. او با حفظ اساس تفکر *اخوان و سجستانی* سخن از عقول عشره بازمانده از این فیلسوفان به میان می‌آورد. به عقیده *کرمانی* آنچه که به وسیله ابداع در وجود آمد عقل اول موجود اول و علت اول او موجود اول و محرک غیرمحرک است (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۷).

بنابراین همانند *سجستانی*، از دیدگاه *کرمانی*، خداوند بکلی ناشناخته و غیرقابل شناخت است. عقل هرچه بخواهد و بکوشد که او را دریابد یا بشناسد، نمی‌تواند. بلکه هرتلاشی بر فاصله او از حق تعالی می‌افزاید، و این فاصله را عقاید باطن و تشویش پر می‌کند. عقل و حتی عقل اول نیز از شناخت خداوند عاجز است؛ همانند آنکه چشم غیرمسلح بخواهد به خورشید بنگرد، خود نابینا می‌شود. بنابراین درباره خداوند جز ادعان به اینکه او تعالی هست، نمی‌تواند چیزی گفت

قابل شناخت نیست. اگر شناختی هست، فقط توحید و تقدیس است. خداوند هویتی است که عقل اول در او حیران است. همچنین خلقت از عدم، با هیچ‌یک از مفاهیم قدیمی یونانی سازگار نیست. آنها آفرینش را از طریق فیض نیز نمی‌دانستند؛ بلکه واژه ابداع را به کار می‌بردند. یعنی خلق از «لا من شیء»، نه از «من لا شیء». البته به عقیده *کرمانی* همان‌گونه که خداوند بکلی ناشناختی است، نقش او نیز به عنوان مبدع، قابل شناخت و توضیح نیست (همان، ص ۱۰۶).

گرچه آنها متأثر از تفکر فلسفی بودند؛ اما جهت هماهنگی بیشتر اندیشه‌های نوافلاطونی با عقاید اسلامی تغییراتی نیز در آن به‌وجود می‌آوردند. در دیدگاه آنها به جای اینکه عقل مستقیماً منبعث از خداوند باشد، چنان‌که *فوطین* و *پیروان* مکتب وی معتقد بودند، بر این عقیده رفتند که خداوند از طریق امر یا کلمه به ابداع عقل پرداخت (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۷).

یکی از جنبه‌های تأثیرپذیری از *اخوان*، در تأکید بر مسئله عدد در تفکر فلسفی است. *اخوان‌الصفا* تأکید و اصالت خاصی به اعداد و حروف ابجد می‌دهند. آنها برای بیان اعتقادات خود در بسیاری از موارد به ذکر تشبیه و تمثیل اکتفا می‌کردند؛ از جمله در چگونگی نشأت کثیر از واحد و تفسیر اول بودن باری تعالی می‌گویند: نسبت باری به موجودات، مانند عدد یک است به باقی اعداد. کما اینکه عدد یک، اصل اعداد و منشأ آنهاست، خداوند نیز علت همه اشیاء، خالق، اول و آخر آنهاست؛ و کما اینکه عدد یک، جزء و مثلی در بین اعداد ندارد، خداوند نیز در بین موجودات شبیهی ندارد؛ و کما اینکه واحد محیط به اعداد است و با آن شمرده می‌شود، خداوند نیز عالم به اشیاء است (*اخوان‌الصفا*، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۳).

اخوان همه موجودات جهان را معلول چهار مبدأ نخستین، یعنی: باری، عقل فعال، نفس کلی فلکی، و هیولی می‌دانند. به گفته آنان، این حقیقت در میان اعداد نیز صادق است؛ چراکه همه اعداد از ترکیب چهار عدد نخست پدید می‌آیند (همان، ج ۱، ص ۱۴۰)، و مبدأ همه اعداد واحد است (همان، ص ۷۸).

در جهان‌شناسی گنوسی، اسماعیلیه نیز حروف و اعداد، نقشی فوق‌العاده داشتند. از همان ابتدا بر اساس اعتقاد اسماعیلیه قدیم خداوند جهان را به وسیله کلمه «کن» بیافرید که مرکب است از دو حرف «کاف» و «نون» از این دو حرف به طریق تضایف دو کلمه کونی و قدر پدید آمدند که دو اصل اولیه بودند از این دو اولی مؤنث و دومی مذکر بود. کونی نخست از کن به وجود آمد و سپس خداوند

عقل دوم پیدا می‌کند (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۸ و ۱۰۹). از جهت نسبت برین، او سلسله عقول هشت‌گانه دیگر، و از جهت نسبت فرودیش رشته‌ای از ذوات مادی متناظر با آن عقول یعنی صور مادی افلاک پدید می‌آید، که کمالشان اشتیاق برای همسان شدن با عقل اول است و حرکشان همچون طواف زائری بر حول کعبه است (همان، ص ۱۱۰).

قلمرو یا جهان مادی عقل دهم، همان جهان زمینی است که در آن ماده هیولانی اجرام سماوی جای خود را به عناصر و ارکانی می‌دهند که به صورت معدنیات و نباتات و حیوانات ترکیب می‌شوند. در این طرح نقش عقل دوم و سوم نیز خیلی وسیع است، که به گفته کرمانی آن دو، در عالم شرع، قلم و لوح نامیده می‌شوند (همان، ص ۱۱۱).

همچنین طبق این دیدگاه، در عالم ابداع هیچ شری وجود ندارد؛ اما آنچه که شر نامیده می‌شود عجز اشیاء از حدوث بعضی دیگر از حادثات است و به معنی نرسیدن به درجه فاضل است، زمانی که مفضول از رسیدن به درجه فاضل باز بماند و به ماندن در درجه اخس راضی شود. او شری است که از خیر به دور است (قریشی، ۱۹۹۱، ص ۳۶).

بنابراین، عقیده اسماعیلیه در خلقت بر این مبتنی می‌شود که عقل اول افضل موجودات است، که عقول دیگر از او بهره می‌گیرند و از او اقتباس می‌کنند و هم واسطه بین آنها و مبدعشان است، و هم حجابی است که عقول دیگر از درک خداوند عاجزند (همان، ص ۴۴). پس از عقل، افضل موجودات لوح است؛ و آن اولین چیزی است که از عقل منبعث شده است. چه اینکه در لسان رسول خدا نیز آمده که «اول ما خلق الله القلم» که همان عقل اول است؛ و سپس لوح را خلق کرد و به قلم فرمان داد که در لوح بنویسد، و عقل گفت: چه چیزی بنگارم؟ فرمود: «اكتب ما كان وما يكون الى يوم القيامة». انبعاث یعنی انفعال بدون قصد اولی، به طوری که از ملاحظه ذات خودش اشراق می‌کند. عقل چون عظمت و کبریا و قرب و بی‌واسطگی بین خود و خداوند را می‌بیند، شغف و سرور به او روی می‌دهد، و همانند انسانی که در خوشحالی چهره او رنگ عوض می‌کند، نوری از او ساطع می‌شود؛ منتها این نور خارج از آن و قائم به ذات است (همان، ص ۵۰-۵۲).

از قلم و لوح، یا عقل اول و لوح، عقول دیگر ساطع می‌شود؛ یعنی در انبعاث دوم موجود سوم در رتبه ایجاد می‌شود و توالی و ترتیب آنها نیز در شرافت و فضل آنهاست (همان، ص ۵۶ و ۵۷). این عقول همان ملائکه هستند. آنها لطیف بوده و بی‌جرم هستند، مکان و زمان ندارند و از عقل اول تا دهم هستند (همان، ص ۵۷ و ۵۹). داعی عمادالدین در

(کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۰). حال اگر چنین است و خداوند این همه از دسترس فهم بشر به دور است، پس این همه سخنان و توصیفات که مسلمانان از خداوند می‌کنند، و قرآن و حدیث از او سخن می‌گویند، چیست؟ کرمانی در پاسخ می‌گوید: «آنچه انسان‌ها وقتی درباره خداوند سخن می‌گویند عقل در بالاترین و اولی مرتبه آن است، نه خداوند؛ و او نباید با خدای خالق حقیقی مشتبه شود؛ اما این نزدیک‌ترین چیزی است که انسان بدان تواند رسید» (همان، ص ۱۰۱).

خداوند با صفات، توصیف و یا قابل اشاره نیست؛ و حقیقت او درک نمی‌شود. از او نمی‌توان با قول منطوق و مسموع تعبیر کرد. او اجل از این است که صفات بر او واقع شود؛ و آنچه که از صفات قرآنی، مانند: قادر، علیم، حکیم، و سمیع آمده، از آنچه که در خلق به وجود آورده، تعبیر دارند و تنها مجازاً بر خداوند قابل حمل هستند؛ زیرا که او جسم نیست تا به صفات جسمانی توصیف شود و آیه «وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱) اشاره به همین است. اما اینکه چرا از این اسماء و صفات استفاده می‌شود، از این روست که چاره‌ای نیست که از آنها به عنوان اشاره استفاده شود و این به معنی رساندن حقیقت او با این صفات نیست (قریشی، ۱۹۹۱، ص ۲۰ و ۲۱)؛ زیرا اگر بگوییم او قادر است و در بین خلق نیز برخی قادر هستند، و تفاوت در تام و کامل بودن قدرت او و ناقص بودن قدرت مخلوق باشد؛ باز هم مخلوق در قدرت داشتن شریک خداوند است (همان، ص ۲۴). کرمانی تصریح می‌کند خدای فارابی و ابن سینا همان عقل اول است. این خدا، نه خدای واقعی؛ بلکه تصویری عقلانی است، معلول ذاتی خدای حقیقی است (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۸).

از سوی دیگر، کرمانی با تأثیرپذیری از ابن سینا قاعده الواحد را پذیرفته و به توجیه تولد کثرات از وحدت عقل اول می‌پردازد. او بیان می‌کند که هر چند این عقل نیز واحد است، محرک همه حرکت‌هاست، و فعلیتی است که همه بالقوه‌ها را به فعلیت می‌رساند؛ این عقل یکی است، اما از جهت نسبت‌هایش متکثر است؛ زیرا سه نسبت دارد: یکی نسبت به مبدأ وجودش، دومی نسبت به آنچه هستی‌اش قائم به اوست، یعنی وجود خود، سومی نسبت به ذات خود. از این رو، با تعقل ذات خود و شعفی که از آن در خود پدید می‌آورد، چنان بهجت‌زده و سرور می‌شود که می‌درخشد، و این درخشش را - یعنی عقل دوم را - می‌آفریند، که همچون عکسی از خود اوست و موجود دوگانه‌ای است که آن را نفس نیز می‌نامند. این عقل همانند عقل اول، ابداعی نیست؛ بلکه انبعائی است. بنابراین می‌تواند، و باید تعقل کند که از چه به وجود آمده است. به این ترتیب نسبت دوگانه‌ای از

نشد، نشان می‌دهد که قائلی به روزگار پیش از عالم هستی؛ حال آنکه روزگار و زمان، از پیدایش عالم پدید آمد. میان عالم و آفریدگار روزگاری فاصله نیست. بنابراین نمی‌توان گفت که چرا پیشتر آفریده نشد؛ زیرا چون پیشتری نیست (همان، ص ۲۹-۳۱).

اما/بوحاتم رازی در کتاب *اعلام النبوة* دیدگاهی شبیه *میرداماد* دارد، و در مناظره با محمدبن زکریای رازی می‌گوید: من قائل به دو زمان هستم: زمان مطلق و زمان محصور؛ زمان مطلق همان دهر است و قدیم است و غیرمتحرک است (رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۴).

۵. تأثیر جهان‌شناسی در نظام دعوت

از جمله ویژگی‌های اخوان که در بزرگان اسماعیلیه نیز دیده می‌شود، آرمان‌گرایی، تبلیغ نهانی، و تأکید بر حفظ اسرار، و نیز گرایش به تأویل (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۲۵۱) است. قول به وجود ظاهر و باطن، حتی به موجودات عالم مادی نیز گسترش داده می‌شود (همان، ص ۲۵۲). از سوی دیگر تفکر اسماعیلی درباره عالم هستی در دستگاه تبلیغی اسماعیلیه نیز تأثیر داشته است.

حمیدالدین کرمانی به لحاظ آغاز نهادن حرکتی جدید در تعالیم اسماعیلیه در باب نظام عالم، مشهور بوده و هست (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۲). او اولین کسی است که دستگاه دعوت اسماعیلی را به نظامی متشکل از ده عقل به‌عنوان واسطه‌های میان خدای غیرقابل شناخت و به تصور درنیامدنی، و جهان خاکی، معتقد ساخت. این عقیده از *فارابی* در جهان اسلام نشئت گرفت و سپس در *آراء ابن سینا* ظاهر شد و به صورت مفهوم اساسی و مرکزی فلسفه *ابن سینا* درآمد. در داخل نهضت اسماعیلیه نیز ابتدائاً *نسفی* آن را مطرح کرد، سپس به وسیله *سجستانی* تهذیب و اصلاح شد، تا در روزگار *الحاکم بامرالله* به صورت معیار و میزان درآمد و حتی بعدها در آثار *ناصرخسرو* برای تأیید و تأکید بر *آراء سجستانی* تکرار می‌شد (همان، ص ۱۰۳).

دعوت فاطمی هماهنگی خاصی با سلسله‌مراتب جهان‌شناختی که در اندیشه فاطمی پرورانه شده بود، داشت. جهان در این دعوت به دوازده جزیره و منطقه جداگانه تقسیم می‌شد، که طبق روایت *قاضی نعمان* عبارت بودند از: عرب، روم، صقالیه، نوبه، خزر، هند، سند، رنج، حبش، چین، دیلم و بربر (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۳). البته خراسان در این روایت یک جزیره به‌شمار نرفته است؛ درحالی‌که *ناصرخسرو* در نیمه دوم قرن پنجم خود را حجت جزیره خراسان معرفی می‌کند، و *ابن حوقل* نیز

کتاب *زهرالمعانی* (همان، ص ۹۵-۸۵)، ترتیب خلقت افلاک را یک به یک می‌شمارد، که از زحل ابتدا می‌شود و به زمین ختم می‌شود و چگونگی خلقت حیوانات از آب و خاک را تبیین می‌کند.

این تبیین از عقول ده‌گانه از متفکران اسماعیلی، به یقین وامدار *فارابی* است؛ زیرا او بود که برای نخستین بار چنین نظامی را در این بافت عرضه کرد.

تأثیرپذیری متفکران اسماعیلیه از دستگاه‌های فلسفی، به معنی قبول تام عقاید آنان نیست. آنان با این عقیده فلاسفه که عالم را قدیم زمانی می‌پندارند، موافق نیستند. در دیدگاه آنان خداوند، عالمی را که نبود، به وجود آورده است. اسماعیلیه از مبدع اول سخن می‌گویند (اشتروتمان، ۱۴۲۲ق، ص ۶۳)، که نشان می‌دهد قائل به حدوث زمانی عالم هستند. *ابراهیم الحامدی* می‌گوید: «فکان الابداع من لیس، و الخلق من ایس تبارکت قدرته، و جلت عظمته» (الحامدی، ۲۰۰۹، ص ۴۴).

ناصرخسرو نیز در جواب سؤالی درباره اینکه آیا آفریدگار قبل از آفریده بوده است یا نه؟ و اگر آفریدگار بدون آفریده‌اش بوده، پس او در آن زمان آفریدگار نبوده؛ و اگر نه آفریدگار چه چیزی بوده است؟ می‌گوید: ابتدا باید بدانی که زمان چیزی جز کارکرد کارکن یا کردگار نیست؛ به‌طوری‌که اگر برفض، فلک را برداریم، زمان نیز برداشته می‌شود؛ بنابراین قبل از آفرینش زمانی نبوده است. اما درباره آفریدگاری او باید گفت که آفریده و آفرینش همه در امر باری سبحانه و تعالی بود، و هیچ چیز از او پیش‌تر و پس‌تر نبود. امر باری تعالی اثر است نه جزء؛ و اثر از جزء چنان باشد که دبیری از مرد دبیر، هرچند هویت باری از ماده و آلت و قوت و صورت نظر و فعل برتر است؛ اثر از وی بدان منزلت است که به ذات خویش قائم است و همه بودها و بودنی‌ها اندر او گنجد است (قبادیانی، ۱۳۸۰، ص ۱۸-۲۱).

ناصرخسرو شش دلیل بر حادث بودن عالم ارائه می‌کند (همان، ص ۵۴-۵۶)، و اضافه می‌کند: بنابراین همه بودها و بودنی‌ها به یک‌باره بدون اینکه بر یکدیگر پیشی و پستی داشته باشند، از امر باری پدید آمدند؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (همان، ص ۲۳). سپس این پرسش را طرح می‌کند که اگر عالم محدث است و آفریدگار قدیم است، حال چرا آفریدگار عالم را از پیش نیافرید و تأخیر کرد و چرا پیش از آن این کار حکیمانه را انجام نداد؟ یا بازدارنده‌ای بوده و یا جهلی در کار بوده، که خداوند از هر دو بری است.

پاسخ می‌دهد: اینکه می‌گویی چرا عالم قبل و پیش از آن خلق

عقول دهگانه فلسفه	مراتب دعوت اسماعیلی	اجرام علوی آسمانی	خراسان را یک جزیره می‌داند (همان، ص ۲۶۳).
عقل اول	ناطق	مدع نخستین	هر جزیره زیرنظر یک حجت قرار دارد و حجت در بین
عقل دوم	اساس	فلک کواکب اعلی	اسماعیلیه با عناوین: باب، نقیب، لاحق و ید، نیز نامیده شده است، و
عقل سوم	امام	فلک زحل	جمعاً دوازده حجت در خدمت امام بودند. از میان دوازده حجت، چهار
عقل چهارم	باب	فلک مشتری	نفر مقام خاصی داشتند؛ چه اینکه در میان دوازده ماه سال، چهار ماه
عقل پنجم	حجت	فلک مریخ	تقدس خاصی دارند (همان، ص ۲۶۴). در سلسله مراتب دعوت
عقل ششم	داعی بلاغ	فلک شمس	اسماعیلیه پس از حجت، نوبت به عده‌ای از داعیان می‌رسد که
عقل هفتم	داعی	مطلق فلک زهره	هریک در مناطق مختلف جزیره فعالیت داشتند. سه طبقه از مراتب
عقل هشتم	داعی محدود	فلک عطارد	مختلف داعیان نیز بازناسی شده، که به ترتیب اهمیت عبارتند از:
عقل نهم	مأذون مطلق	فلک قمر	داعی البلاغ، داعی مطلق، و داعی محدود یا محصور (همان، ص
عقل دهم	مأذون محدود	مادون فلک قمر	۲۶۴). ظاهراً داعی البلاغ نقش رابط میان پایگاه مرکزی دعوت در

این نظام جهان‌شناسی یک هدف نجات‌بخشانه داشت و آن نجات و رستگاری انسان؛ یعنی معرفت به اینکه اصل و منشأ حقیقی آدمی کجاست، تا بتواند بار دیگر به هستی و وجود کیهانی خود پیوندد (همان، ص ۱۶۷). بزرگان اسماعیلیه برای هستی‌شناسی اهمیتی خاصی قائل بودند. کرمانی در این باره می‌گوید: هر مؤمنی باید به شناخت ماهیت هستی همه موجودات که به عالم وجود قدم نهاده‌اند، نایل آید (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۹۵).

این نظام گنوسی دو عنصر اساسی داشت که یکی تعبیر ادواری تاریخ دینی، و دیگری جهان‌شناسی بود (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳). اسماعیلیان معتقد بودند تاریخ بشریت در هفت دوره، هر یک با طول زمان مختلفی به پایان می‌رسد. هر دوره با پیامبر ناطقی که آورنده وحی مُنزل که جنبه ظاهر شریعت است، آغاز می‌شود. شش دوره اول عبارتند از: آدم، نوح و ابراهیم و عیسی و موسی و محمد ﷺ و امام هفتم، دور هفتم محمدبن اسماعیل است که استتار اختیار کرده و چون ظهور کند، ناطق هفتم یا مهدی قائم می‌شود و بر دور معادی آخری حکمرانی می‌کند (همان، ص ۱۶۳ و ۱۶۴).

اما تطبیق تکوین و تشریح به‌ویژه انطباق آن با نظام دعوت اسماعیلی بسیار دشوار است. از این رو، چاره جز تمسک به باطنی‌گری و تأویل ظواهر شریعت نیست. از این رو، باطنی‌گری یکی از ویژگی‌های مهم فرقه اسماعیلی است، به طوری که گاهی از اسماعیلیه با عنوان باطنی‌گری یاد شده است (لوئیس، ۱۳۶۲، ص ۱). تأویل در نگاه کرمانی یعنی: «باز بردن هر آنچه در عالم مشهود رخ می‌دهد، به بافت حقیقی و واقعی خودش، و لذا یعنی دمیدن حیات در آنچه مرده است» (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۹۱). اما همین اجرام آسمانی تطبیق داده است:

باطن مذهب خویش را بر کسی معتمد نباشند، فاش و آشکار نسازند (همان، ص ۱۶۱ و ۱۶۲). در حقیقت نظام جهان‌شناسی یک هدف نجات‌بخشانه داشت و آن نجات و رستگاری انسان. یعنی معرفت به اینکه اصل و منشأ حقیقی آدمی کجاست، تا بتواند بار دیگر به هستی و وجود کیهانی خود پیوندد (همان، ص ۱۶۷). حمیدالدین کرمانی می‌گوید: بدین منظور انسان باید علمی را که مربوط به عبادت علمی است به دست آورد. این علم از بالاترین و انتزاعی‌ترین امور آغاز می‌شود؛ یعنی با اصول نظری فوق‌العاده دشوار. این جنبه در بالاترین سطح با شناخت و درک کامل توحید آغاز می‌شود، سپس در ترتیب نزولی، نوبت به شناخت فرشتگان پیامبران، اوصیا و امامان و به دنبال آن کتاب‌های شرایع فریاض و احکام و به کار بستن تأویل در آنها می‌رسد (کرمانی، ۱۹۸۳، ص ۹۴ و ۹۵). بنابراین در تفکر اسماعیلی، خداوند را باید با علم و نیز با عمل خدمت و پرستش کرد (همان، ص ۹۱).

نقد و بررسی

در بررسی عقاید و جهان‌بینی اسماعیلیه به این نتیجه می‌رسیم که این فرقه بیش از اینکه از آموزه‌های اسلامی متأثر باشند، از تعالیم اهل بیت^{علیهم‌السلام} فاصله گرفته و از دیدگاه‌ها و نظرات فلاسفه و برخی فرق باطنی و عرفانی و بعضاً خرافی متأثر شده‌اند. به حدی که انتصاب برخی از گروه‌های آنان مانند آقاخانیه در بین فرق شیعی خارج از مسامحه نیست. چه اینکه این گروه ضروریات دین را مورد انکار قرار داده‌اند و نماز و حج را که مورد تصریح قرآن است و از سوی جمیع مسلمانان جزء ضروریات دین شمرده می‌شوند را تأویل برده و عمل نمی‌کنند.

در حقیقت اساس فرقه اسماعیلیه بر عدم پذیرش واقعیت فوت اسماعیل پیش از امام صادق^{علیه‌السلام} است با اینکه وفات ایشان امری مسلم بوده و در منابع آمده است که بعد از دفن اسماعیل و بعد از آنکه خاک بر جسد اسماعیل ریختند و دفن تمام شد، دگربار فرمود: این مرده کفن شده دفن شده در این لحد کیست؟ همه گفتند: اسماعیل فرزند شماست. فرمود: خداوند! شاهد باش. سپس دست فرزندش موسی^{علیه‌السلام} را گرفت و فرمود: این حق است و حق با او و از اوست تا خداوند وارث زمین گردد (مجلسی، ج ۴۷، ص ۲۵۴) و در روایات دیگر آمده که حضرت صادق (علیه‌السلام) در تشییع جنازه اسماعیل چندین بار دستور داد جنازه را بر زمین بگذارند و کفن از

تأویل در شکل افراطی خود، مسئله‌ای شد که اسماعیلیه را از قاطبه مسلمانان جدا کرد؛ تا جایی که آقاخانیه امروز اشتراک بسیار کمی در اعمال شریعت دینی با مسلمانان دارند، هرچند بهره‌های اسماعیلی به ظواهر دینی عمل می‌کنند.

در تاریخ اسماعیلیه یکی از اعتقادات مهم آنان این بوده که تمام ظواهر، از باطن برخوردار بوده و تفسیر باطن فقط از عهده امام یا نائب امام برمی‌آید. آنها حدیثی نیز نقل می‌کنند که پیامبر اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} فرمودند: «من صاحب تنزیل هستم و علی^{علیه‌السلام} صاحب تأویل است» (یادنامه ناصرخسرو، ۱۳۹۳، ص ۵۰۸). بنابراین در طول تاریخ، نام باطنیه با اسماعیلیه قرین گشت. کتاب *فضائح الباطنیه غزالی* در همین راستا به نگارش درآمده است (ر.ک: فرمانیان، ۱۳۸۶)، که *دامغ الباطل و حنف المناضل* در رد کتاب غزالی، توسط ابن الولید علی‌بن محمد نگاشته شد. ناصرخسرو در کتاب *وجه دین*، بر تأویل جهات مختلف آموزه‌های دینی پرداخته است. هرچند اسماعیلیان فاطمی چارچوب عقیدتی را که اسماعیلیان اولیه بنا نهاده بودند، حفظ کردند؛ اما به تدریج برخی جنبه‌های آن را تغییر دادند، از جمله تمییز میان جنبه‌های ظاهری و باطنی دین. یعنی اسماعیلیان قدیم اهمیت بیشتری بر باطن می‌دادند، اما فاطمیان بر اهمیت همسان ظاهر و باطن اصرار داشتند. از این رو، دعوت فاطمی موضعی مخالف اباحه‌گری گرایش‌های تندروانه اسماعیلی اتخاذ کرد (دفتری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۷).

اسماعیلیان از امام خود به عنوان قرآن ناطق، و از متن کتاب‌الله به عنوان قرآن صامت یاد می‌کنند. آنها برخی از روایات نقل شده توسط ائمه از پیامبر اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} و برخی از احادیث امام صادق^{علیه‌السلام} را قبول دارند که بیشتر آنها را *قاضی نعمان* در کتاب‌های *دعائم الاسلام* و *شرح الاخبار* خود گرد آورده است (همان، ص ۲۶۸). اعتقاد بر این بود که هر ظاهری متضمن باطن یا حقیقتی است؛ در نتیجه کتب مقدس و شرایع یک معنای لفظی یا ظاهر در مقابل یک معنای سری و پنهانی داشتند. ظاهر دستخوش تغییراتی می‌شد و با آمدن هر پیامبر، صاحب شرع برای آغاز نهادن دوره‌ای جدید منسوخ می‌گشت. اما در مقابل، باطن که متضمن حقایق بود، بدون تغییر و پایدار باقی می‌ماند. در نتیجه برای اسماعیلیه یک نظام سری گنوسی و باطنی وجود داشت، که پیش از ظهور قائم تنها برای کسانی که برای حفظ اسرار سوگند یاد کرده بودند، قابل حصول بود (همان، ص ۱۶۱).

در این بافت، اسماعیلیان اصل تقیه مذهب شیعه را این‌گونه تعبیر و تفسیر می‌کردند که تقیه یعنی تعهد پیروان فرقه به اینکه

منابع.....

اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان‌الصفاء و خصالان الوفاء*، بیروت، دارالاسلامیه.

اشتر و تمان، رودلف (مصحح)، ۱۴۲۲ق، *اربعه کتب اسماعیلیه: منقوله عن النسخه الخطیه هـ ۷۵ المحفوظه فی مکتبه امپروسیانه میلانو*، بیروت، موسسه النور.

بور، دی، ۱۹۵۴، *تاریخ الفلسفة الاسلامیه*، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده، بیروت، دارالنهضة العربیه.

الحامدی، ابراهیم بن الحسین، ۲۰۰۹، *کنز الولد*، تحقیق مصطفی راغب، بیروت، دارالاندلس.

دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۲-۱۳۸۵، زیر نظر سید کاظم موسوی جنوردی، تهران، مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلام.

دفتری، فرهاد، ۱۳۸۲، *تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه‌روز.

_____، ۱۳۸۶، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزانه‌روز.

رازی، ابوحاتم، ۱۳۸۱، *اعلام النبوة*، ج دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

عبدالحمید الحمد، محمد، ۲۰۰۳، *الافلوپینة المحدثة و التوحید الاسماعیلی*، دمشق، احمد.

فرمانیان مهدی، ۱۳۸۶، *اسماعیلیه: تاریخ و عقائد*، قم، ادیان. قیادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۸۰، *گشایش و رهائش*، تصحیح سعید نفیسی، تهران، اساطیر.

قریشی، ادیس عمادالدین، ۱۹۹۱م، *زهر المعانی*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، المؤسسة الجامعیة للدراسات و النشر.

کرمانی، حمیدالدین، ۱۹۸۳، *راحة العقل*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس.

لوئیس، برنارد، ۱۳۶۲، *تاریخ اسماعیلیان*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، تحقیق محمدباقر بهبودی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۴. ولایتی، علی‌اکبر، ۱۳۸۹، *نقش شیعه در فرهنگ و تمدن اسلام و ایران*، تهران، امیرکبیر.

یادنامه ناصر خسرو، ۱۳۹۳، «چهره دینی و مذهبی ناصر خسرو»، زیر نظر قطب علمی فردوسی و شاهنامه، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.

Walker, Paul E., 1993. *Early Philosophical Shīsm The Ismaili Neoplatonism of Abu Yaqūb al-Sijistāni*, New York, Cambridge University Press.

روی اسماعیل پس می‌زند و به صورتش نگاه می‌کرد تا مردم در وفات وی شک نکنند. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۷، ص ۲۴۲). نیز روایت شده که امام صادق علیه السلام بعضی از شیعیانش را به نیابت از اسماعیل به حج فرستاد (همان، ص ۲۵۵). با همه این روشنگری‌های امام صادق علیه السلام درباره وفات اسماعیل کرد باز گروهی بر اعتقاد خود باقی ماندند و نقل کردند که امام صادق علیه السلام فرموده اسماعیل نمرده و او پس از ایشان امام است! و بعضی دیگر گفتند: امامت از اسماعیل به محمد بن اسماعیل انتقال یافت!

چنان‌که به طور مفصل در مباحث فوق گذشت عقاید اسماعیلیان متأثر از اندیشه‌های فیلسوفان افلاطونی و اندیشه‌های علوم هیئت و نجوم باستان است که عدم صحت آنها توسط فیلسوفان و علوم تجری متأخر به اثبات رسیده است.

مقایسه تطبیقی - تاریخی جنبش‌های انقلابی و گروه‌های افراط‌گرا در تطورات تاریخ اسلام و مسیحیت

ghasemi.b@ihu.ac.ir

بهزاد قاسمی / استادیار دانشگاه جامع امام حسین (ع)

پذیرش: ۹۸/۰۳/۲۵

دریافت: ۹۷/۱۱/۰۴

چکیده

مقاله حاضر تلاش می‌کند، سیر نهضت‌های انقلابی - اصلاحی و جنبش مقاومت در تاریخ اسلام و مسیحیت را بررسی کرده و زمینه‌های افراط‌گرایی و تروریسم در دین اسلام و الهیات مسیحی را تبیین کند. نهضت‌های انقلابی و موضوع مقاومت در دو دین، دارای اهمیت هستند؛ همچنین بسترهای افراط‌گرایی و تروریسم در متون دینی اسلام و الهیات مسیحی، از مباحث مهم و درخور توجه بوده است. پژوهش ضمن بررسی نهضت انقلابی در دین اسلام و مسیحیت، کوشش می‌کند، با خوانشی از مبانی افراط‌گرایی و تروریسم در تاریخ اسلام و الهیات مسیحی را نشان دهد. این نوشتار با روش تحلیلی - توصیفی درصدد پاسخ‌دهی به این سؤال اساسی است که ماهیت نهضت‌های انقلابی در تاریخ اسلام و تاریخ مسیحیت چگونه بوده است؟ و افراط‌گرایی و تروریسم در اسلام و الهیات مسیحی چه فرآیندی داشته است؟ نگارنده بر این باور است که این دو، در مبانی دینی و کارکردهای الهیات در این دو موضوع تفاوت مبنایی ندارند؛ یعنی ادیان الهی در فطرت، انقلابی و آزادی‌خواه بوده و ضدتروریسم هستند؛ زیرا در هر دو دین و دال‌های گفتمانی شکل گرفته در تاریخ اسلام و مسیحیت نهضت‌های مقاومت را تجربه کرده‌اند. همچنین اندیشه هر دو دین، با افراط‌گرایی مخالف بوده و تروریسم ناشی از مسائل سیاسی بوده و ریشه دینی و اندیشه‌ای ندارد.

کلیدواژه‌ها: نهضت انقلابی، افراط‌گرایی، دین اسلام، الهیات مسیحی، جنبش.

مقدمه

خاصی در این جهت بیابند و خود را برای مبارزه با عوامل ناکامی این جوامع، بسیج کنند. ناکامی‌های جوامع شرقی، به دلیل وجود نیروهای تمرکزگرا و اقتدارطلب خود این جوامع شرقی و نیروهای بیگانه بوده که با هدف تصرف نظامی و استثمار اقتصادی وارد عمل شده بودند. این دو نیرو در پیوند هم، چه با رضایت چه از طریق سلطه سیاسی و نظامی، به نیرویی به مراتب مخرب‌تر از گذشته بدل شدند تا چنین جوامعی را همچنان عقب نگاه دارند. این نهضت‌ها در معرض مجموعه‌ای از نگرش‌ها و ایدئولوژی‌های ملهم از دین و الهیات رهایی‌بخش آن قرار داشته‌اند.

ابتدا بایستی در معنا و مفهوم نهضت انقلابی «مقاومت» تحقیق و غور و بررسی دقیق انجام شود. بسیاری، افراط‌گرایی یا «تروریسم» را با مقاومت، به عمد یا نادانسته باهم یکی می‌گیرند؛ درحالی‌که این دو، دو موضوع متضاد و در تقابل با یکدیگر هستند. از این منظر لازم است این دو مفهوم و موضوع مهم که امروزه در عرصه سیاسی و دینی «مذهبی» در کنار هم قرار دارند، به عنوان موضوع پژوهش قرار گیرند؛ هرچند هر کدام از موضوعیت خاص خود برخوردار بوده و دارای اهمیت پژوهشی جداگانه‌ای هستند.

مقاومت، یعنی اقداماتی که هدف از انجام آنها تحقق نیازهای فطری بشری است و در تمام ادیان - ابراهیمی و غیرابراهیمی - وجود دارد. که از جمله آن اهداف می‌توان به «حق تعیین سرنوشت، آزادی و استقلال، عدالت و...» اشاره کرد. تروریسم یعنی اقداماتی خشونت‌آمیز و با رعب و وحشت، که از ابتدا در تمامی ادیان و عرصه‌های سیاسی وجود داشته است. به نظر می‌رسد، ترور علاوه بر خشونت و کشتار در اسلام و مسیحیت نیز پذیرفته شده نیست؛ زیرا فطرت انسان، بخصوص در ادیان ابراهیمی، بیشتر رویکرد انقلابی برای نیل به آزادی داشته و مخالف با هرگونه افراط‌گرایی است و همچنان در آموزه‌ها و باورهای اصیل دو دین وجود دارد. به همین منظور، ابتدا مهم‌ترین محورهای نهضت انقلابی در اسلام و الهیات مسیحی تبیین شده و پس از آن به بحث تروریسم و افراطی‌گری پرداخته خواهد شد.

امروزه نهضت‌های رهایی‌بخش و گروه‌های تروریستی در دنیا بدون توجه به دین خاص، چه اسلام و چه مسیحیت، فعالیت می‌کنند و برخی در فعالیت نهضت‌های انقلابی و مقاومت آنها را متهم به تروریست می‌کنند و برخی ماهیت نظری آن را متمایز

امروزه دین - چه اسلام، چه مسیحیت و چه سایر مذاهب - نقش مهمی در زندگی فردی و اجتماعی بشر دارد. در اندیشه متفکران مسلمان و در الهیات مسیحی، گرایش به مقاومت و رویکرد انقلابی، خوب و پسندیده بوده و گرایش به افراط و تروریسم مذموم شناخته شده است. همچنین مردم انقلابی در هر دو دین، گرایش به ضد ظلم و ستم داشته و در برابر هرگونه ظلم و ستم، با برداشت و تلقی از دین، با آن مقابله می‌کنند. به نظر می‌رسد در ادیان، بخصوص ادیان ابراهیمی، نقش انسان در انقلاب و آزادی‌خواهی مورد توجه قرار گرفته است. متفکران مسلمان در تاریخ اسلام و جهان اسلام به موضوع نهضت و قیام در برابر ظلم و ستم پرداخته‌اند و در میان روحانیون مسیحی در کشورهای اروپایی، چه در اروپای شرقی و چه غربی و آمریکا، با تکیه بر آموزه‌هایی از کتاب مقدس، قیام در برابر ظلم و ستم را تبلیغ کرده‌اند. همان‌گونه که در تاریخ اسلام و اندیشه اسلامی رهبران انقلابی در برابر نظام‌های فاسد مقابله کرده و دست به قیام زده‌اند؛ در الهیات مسیحی نیز روحانیون و کشیشان سعی در مقابله با رژیم فاسد و نظام‌های مستبد داشته‌اند. خشونت و تروریسم در مشی انقلابی دو دین مورد تأیید نبوده است و رفتارهای افراط‌گرایانه گروه‌های سیاسی و تروریستی هم از طرف متفکران مسلمان و مسیحی مردود دانسته شده و در میان مردم نیز تأیید نشده است. براین‌اساس موضوعات متنوع و مختلفی در این زمینه برای پژوهش و مطالعه از اهمیت برخوردار است. از جمله آنها می‌توان از موضوع نهضت‌های انقلابی (مقاومت) و افراطی‌گری (تروریسم) نام برد، که با رویکرد تطبیقی - تاریخی به آن پرداخته نشده است.

درباره نهضت انقلابی گفتنی است عوامل مهمی باعث انگیزش نهضت‌های انقلابی شده، یا ممکن است انگیزه‌های خیزش را میان این نهضت‌ها ایجاد کند، که می‌توان به مجموعه‌ای از عوامل داخلی و خارجی اشاره کرد. در زمینه عوامل داخلی، بحث عمده جامعه‌شناختی و اقتصادی رشد اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی و مسیحی است. در زمینه عوامل خارجی، بحث مهمی که مورد اجماع نیروهای فکری مهم جوامع شرقی و غربی است، پدیده امپریالیسم یا شیوه عمل آن به صورت هجوم استعمارگران به سرزمین‌های شرقی است که به این نهضت‌ها انگیزه‌های مهمی برای مبارزه بخشیده است. به باور مسلط، هجوم غرب به سرزمین‌های شرقی، عاملی مهم در انگیزه‌دهی به نیروهای جوامع شرقی بود، تا انسجام هویتی

همه‌جانبه لازم است. وجود نهضت‌ها بیانگر این حقیقت است که شکست‌ها و ضربات جبران‌ناپذیر همواره از مواضعی بر یک ملت یا نظام سیاسی مردمی وارد آمده است، که نوعی غفلت و بی‌خبری از شرایط و غرور از قدرت و امنیت موجود و عدم آمادگی نسبت به عمل و عکس‌العمل متناسب با مقتضیات زمان در بین نیروهای تأثیرگذار وجود داشته است. قرآن کریم در آیه ۶۰ سوره «انفال» می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ». در این آیه کریمه، از به‌کارگیری واژه کلی «قوه» می‌توان استنباط کرد که آمادگی و تجهیز برای مقاومت لازم است. اسلام تاکنون در اندیشه متفکران مسلمان مرتب بازتولید شده است. در قرن نوزدهم نهضت به رهبری سیدجمال‌الدین اسدآبادی بود، که هدف وی و شاگردانش ایجاد اتحاد اسلام برای مقابله با نفوذ قدرت‌های غربی در جهان اسلام بود.

مقاومت مردمی شامل آگاهی و پابندی به مبانی دینی و مبتنی بر فطرت بشری بوده و مختص گروه خاص و دین خاصی نیست. ایمان به هدف و مقاومت در مسیر، برای هر جهان‌بینی و هر مذهبی جواب می‌دهد؛ چون مقاومت هزینه رسیدن به هدف را پرداخت می‌کند. هزینه مقاومت، ایثار، از خودگذشتگی، شهادت و جهاد است و تنها تفاوت، در مشی مقاومت است.

در مفهوم‌شناسی «تروریسم» گفته شده که تروریسم، فعالیت‌های بازیگران دولتی یا غیردولتی است که تلاش می‌کنند با استفاده از فنون خشونت‌آمیز، به اهداف سیاسی خود دست یابند (پلنو و روا، ۱۹۸۸، ص ۲۰۱). علاوه بر این، تروریسم به معنای بهره‌برداری سیاسی از خشونت به عنوان ابزاری برای تحت فشار قرار دادن یک حکومت و یا جامعه به منظور پذیرش یک تغییر سیاسی یا اجتماعی اساسی است (رابرتسون، ۱۹۹۳، ص ۴۵۸). براساس یک تعریف دیگر، «تروریسم» پدیده‌ای است که در آن فعالیت‌های شدید خشونت‌آمیز همچون قتل عمدی، بمباران، و پرتاب کردن از ساختمان توسط فرد یا گروهی به اجرا درمی‌آید، که ادعا می‌کنند چنین اعمالی را به منظور بهبود وضعیت سیاسی انجام می‌دهند. تروریسم کاربرد ابزار زورگویانه برای هدف قرار دادن مردم غیرنظامی در تلاش برای دستیابی به اهداف سیاسی، مذهبی یا مانند آن است. گروه‌هایی که برای رسیدن به اهداف سیاسی از ابزارها و شیوه‌های خشونت‌آمیز استفاده می‌کنند، عمل را «ترور» و گروه را «تروریسم» می‌نامند (آشوری، ۱۳۷۳، ص ۹۹). به‌کارگیری

نکرده‌اند. از این منظر موضوع دارای اهمیت پژوهشی است. هدف مقاله بررسی تاریخی وجه مشترک نهضت مقاومت در دین اسلام و مسیحیت است، تا نشان دهد که تروریسم در مبانی اعتقادی اسلام و مسیحیت مطرود است و هیچ‌یک از اقدامات و فعالیت‌های تندروانه و افراطی، ریشه دینی و اعتقادی ندارند.

روش مورد استفاده در مقاله توصیفی - تحلیلی است، که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نوع تاریخی مطالب، فیش‌برداری شده است؛ نهضت مقاومت و انقلابی در دین اسلام و مسیحیت مقایسه شده و رویکرد دو دین به موضع تروریسم نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. روش مقایسه روشی است که بر چگونه تجزیه و تحلیل کردن تمرکز دارد و نه بر اینکه چه چیزی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، سیاست تطبیقی براساس موضوعی که در آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد، تعریف نمی‌شود، بلکه براساس روشی که پدیده‌های سیاسی را مطالعه می‌کند، مشخص می‌شود (لیجفارت، ۱۹۷۱، ص ۶۸۲). در این مقاله با مطالعه سیر تاریخی جنبش اصلاحی و افراطی در اسلام و مسیحیت با تکیه بر روش تطبیقی و تاریخی بررسی شده است.

۱. چارچوب تئوریک: مفهوم نهضت (انقلابی) و افراط‌گرایی (تروریسم)

نهضت حرکت مردمی و مقاومت در برابر استبداد و استعمار است و نهضت‌های اسلامی سه ویژگی دارند: اول: همه آنها حرکت خود را حرکت اسلامی می‌دانند؛ دوم: همه نهضت‌ها خواهان ایجاد دولت اسلامی «نظام سیاسی» هستند، که قابل انطباق با شریعت دینی است؛ سوم: این نهضت‌ها ساختار جنبشی خود را به گونه‌ای ایجاد کرده و متحول می‌کنند که به اکثر اهداف یا همه آن دست یابند (روا، ۱۹۹۴، ص ۲۰۰). اسلام‌گرایی طیفی از رویدادها، از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام‌عیار برای بازسازی جامعه مطابق با اصول اسلامی را دربر می‌گیرد (بابی، ۱۳۷۹، ص ۲۰). مقاومت در دین اسلام ریشه در کلام الهی دارد؛ در سوره مبارکه «هود» آیه ۱۱۲ «فَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» آمده است: پس همان‌گونه که فرمان یافته‌ای، استقامت کن؛ و همچنین کسانی که با تو به سوی خدا آمده‌اند، باید استقامت کنند. براین اساس، پیر مقاومت رسول خداست و اوج مقاومت در حرکت سیدالشهدا^ع تجلی یافت. برای مقاومت آمادگی

محاسبه‌شده و منظم خشونت غیرقانونی یا تهدید به استفاده از خشونت غیرقانونی برای القاء ترس و ارعاب برای اجبار دولت‌ها و جوامع برای نیل به اهداف سیاسی، مذهبی یا ایدئولوژیکی، یک امر معمول در تاریخ بوده است (فتحی، ۱۳۹۴، ص ۴۸؛ براون، ۲۰۰۴، ص ۳۳).

موضوع این مقاله نهضت‌های انقلابی در دین اسلام و مسیحیت است. نهضت‌های رهایی‌بخش و جنبش‌های آزادی‌بخشی که به دنبال رهایی از استبداد و استکبار بوده و در هر دو دین وجود داشته‌اند؛ با این تفاوت که نهضت‌های انقلابی در مسیحیت بیشتر جنبه آزادی‌بخشی داشتند و دنبال رفاه جامعه در دنیا بوده‌اند و درصد تأسیس نظام نبوده‌اند. درحالی‌که در اسلام نهضت‌های انقلابی به دنبال تأسیس نظام سیاسی هستند. افراط‌گرایی و تروریسم در اسلام و مسیحیت متفاوت بوده است؛ هرچند در جامعه اروپایی و اسلامی بستر و ریشه متفاوتی داشته‌اند. در اینجا هر دو براساس این رویکرد مفهومی تبیین شده است.

۲. ماهیت نهضت‌های انقلابی در اسلام و مسیحیت

نهضت‌های انقلابی و جنبش مقاومت در الهیات رهایی‌بخش مسیحیت و ایده‌های اسلام‌گرایانه نهضت‌های انقلابی اسلامی سیر تحولی داشته‌اند. سیر تاریخی رویکرد مقاومت و الهیات رهایی‌بخش از دهه‌های ۱۹۵۰ که دولت‌های آمریکای لاتین برای توسعه این کشورها سیاست جایگزینی واردات را در پیش گرفتند، آغاز شد. این سیاست به نفع طبقه متوسط شهری بود؛ ولی بخش عظیمی از رعایا و دهقانان به حاشیه رانده شدند و فقر و محرومیت افزایش یافت، در نتیجه جنبش‌های مردمی تأسیس و وارد الهیات رهایی‌بخش شدند. در اثر این جنبش‌ها و مقاومت‌ها در ۱۹۸۵، دموکراسی‌های قراردادی در اغلب کشورهای آمریکای لاتین به وجود آمد (مسعودنیا و سالدورگر، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱). در مورد اندیشه الهیات رهایی‌بخش مسیحیت، باید گفت این الهیات به صورت عمده در آمریکای مرکزی به کار گرفته شد و ناظر بر تفسیر دینی یک مبارزه علیه نیروهای بیگانه و امپریالیستی از نخستین روزهای ورود استعمار بود. برای نمونه، برخی مفسران انجیل در این باره، ایده‌های خشن‌تری مطرح کردند که مبنای عمل قرار گرفت. برای مثال درحالی‌که گفته می‌شود ایده اصلی و مهم مسیحیت «صلح» است، این عده، مسیحیت را در برابر فقر، ناامنی و بی‌عدالتی اجتماعی، «دین شمشیر» قلمداد کردند. گوستاوو گوتیریز که خود نخستین بار مفهوم

«الهیات آزادی‌بخش» را به کار برد و بر همین تفسیر اصرار دارد (گوتیریز، ۱۹۸۸، بخش ۱). چنین تفسیری عمیقاً متأثر از اندیشه کاتولیک‌ها بود که می‌گفتند دین نمی‌تواند در برابر به خطر افتادن زندگی مردم بی‌اعتنا باشد. بعدها این مسائل با شدت بیشتری تحت تأثیر عمل ایوانجلیست‌ها قرار گرفت که آموزه‌های مسیح را به منظور غلبه بر بی‌دینی، بی‌عدالتی‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تفسیر می‌کردند. به باور اینان، مسیحیان باید به طور مستقیم در تفسیر دین و فرهنگ وارد شوند و برداشت سازنده و مؤثری از آن ارائه کنند. این شرایط، فرصتی برای رهبران ایوانجلیست فراهم می‌آورد که تدریجاً تدریجاً برداشت‌ها را به دست دهند. برخی از این تدریج‌های ایوانجلیست به راحتی اقدام نظامی تجویز می‌کنند. ایوانجلیست‌ها در مناطق مختلفی که فرهنگ مسیحیت پروتستان وجود دارد، نفوذ مهمی دارند و بر حسب شرایط، آموزه‌های نظامی و فرهنگی تجویز می‌کنند. برخلاف مناطق دیگر که ایوانجلیست‌ها خشن و نظامی‌گرا هستند، در آمریکا بیشتر فرهنگی مسلک‌اند و معمولاً با نیروهای لیبرال درگیرند، تا مانع از آزادی‌هایی شوند که به قول خودشان مصداق بی‌بندوباری و ضددینی است (جورج، ۱۹۹۱، ص ۲-۶). الهیات رهایی‌بخش مسیحی که از سده‌های پیشین هم مطرح بود، به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم مورد توجه بسیاری از انقلابیون قرار گرفت و با تحولات بعدی شامل رقابت نگرش‌های مذهبی کاتولیک و پروتستان ایوانجلیست در آمریکای مرکزی و لاتین برای پیش‌تاز بودن در مبارزه علیه فقر و دیگر مشکلاتی که به استعمار و استبداد نسبت داده می‌شد، انگیزه‌های بیشتری به دست داد و در مجموع، به نهضت‌های آزادی‌بخش رسمیت بیشتری بخشید. در دهه ۱۹۶۰، کلیسای مسیحیت کاتولیک در آمریکای لاتین دستخوش تحولاتی شد که عمدتاً به اراده طبقات پایین جامعه و خواست آنان برای تغییر شرایط و بهبود اوضاع سیاسی برمی‌گشت. شورای دوم واتیکان در فاصله سال‌های ۱۹۶۲-۱۹۶۵، جوئی از الهیات در مورد آزادی و خلاقیت فراهم آورد که به الهی‌دانان آمریکای لاتین فرصت داد به مشکلات کشورهايشان بیشتر توجه کنند و راه‌هایی برای همگامی با استقلال‌طلبان و مبارزان ضد امپریالیسم بیابند. با این حال، برخی بر این باورند که این آموزه‌ها به سده شانزدهم و درگیری‌های میان کلیسا و پادشاهان برمی‌گردد، که کلیسا برای مبارزه با این شاهان، به بسیج مردمی هم متوسل می‌شد. در هر صورت، لیندن بر آن است که این شورا به چنین آموزه‌هایی

رسمیت خاصی بخشید، اما این آموزه‌ها همواره، به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم مورد توجه بوده و بسیاری از روحانیون مسیحی آنها را ترویج می‌کردند (لیندن، ۲۰۰۹، ص ۲۲).

در حقیقت، شرایط بد این جوامع سبب شد مسئولان کلیسا در این مناطق احساس مسئولیت بیشتری کنند و با اراده آزادی‌خواهان و نهضت‌های معطوف به ملی کردن، یا رفع فساد همراه شوند. با این حال، الهیات رهایی‌بخش مسیحیت نیز مانند مارکسیست‌ها بر طبقات فقیر و ضعیف جامعه تأکید داشت. این طبقات ضعیف جامعه هم منبع جذب نیرو برای اقدام سیاسی بودند و هم تمام این الهیات رهایی‌بخش در خدمت آنان بود. الهیات رهایی‌بخش مسیحیت در بسیاری از مناطقی که دولت‌های قوی و مسلطی حاکم بودند، توانایی اعمال نفوذ نداشت. اما در آمریکای مرکزی یک‌باره جوی از مقاومت و مبارزه با الهام از همین الهیات از دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ شکل گرفت که به مشارکت کلیسا در این مبارزات انجامید. در این راه، کلیسا بر مقاومت مسالمت‌آمیز به عنوان راه‌حلی مطلوب و ایده‌آل تأکید داشت و در جاهایی که شرایط ایجاب می‌کرد، مبارزه مسلحانه را نیز توصیه می‌نمود. برخی مانند بونینو (Bonino) و بوف (Boff)، مبارزه مسلحانه را به عنوان آخرین وسیله یا شر ضروری می‌دانند، که این الهی‌دانان توصیه می‌کردند رابطه‌ای جالب توجه میان الهیات رهایی‌بخش مسیحیت و مارکسیسم وجود دارد. این الهی‌دانان از مارکسیسم به عنوان ابزاری برای تحلیل مسائل اجتماعی بهره می‌گرفتند، که کمک مهم و مؤثری بود تا بتوانند وضعیت اجتماعی جامعه را بهتر بررسی کنند. به همین ترتیب، تکنیک‌ها و روش‌های مبارزه مارکسیستی در مناطقی که شرایط دشواری برای عمل وجود داشت، از سوی الهی‌دانان مسیحی پیشنهاد می‌شد. در چنین مبارزاتی عملاً تنها نگرش دینی، نهضت‌های آزادی‌بخش مسیحی را از نهضت‌های کمونیستی جدا می‌کرد. به قول پائولو فرره (Paulo Freire)، در چنین شرایطی، بحث این نیست که باید به چه عقیده داشت، بلکه بحث این است که چه کار باید کرد. به نظر وی، در این‌گونه شرایط، هیچ ابزار تبدیلی برای تحلیل اجتماعی و علل ستم در دست نیست، همه‌ی این الهی‌دانان مسیحی، «مارکسیست» هستند (هبلیت، ۱۹۷۷، ص ۱۶۰).

اسلام در قیاس با مسیحیت، به مراتب اعتراضی‌تر بوده است که هم تجربه اعتراضی دوران اولیه اسلامی را دارد و هم دوران معاصر را دربر می‌گیرد. در اینجا منظور، بیشتر دوران معاصر است و از چنین اسلام اعتراضی با عنوان معروف آن، «اسلام‌گرایی»، یاد می‌شود که

به معنای اسلام سیاسی است، و برای اداره جامعه و به دست گرفتن قدرت برنامه دارد. از این مفهوم با عنوان «اصل‌گرایی» به‌عنوان معادلی منطقی‌تر در برابر «بنیادگرایی» که معرف خشونت بیشتر است، یاد شده است. اما «اسلام‌گرایی» اکنون واژه‌ای است که به مراتب از اصل‌گرایی معروف‌تر است و در ضمن بار منفی بنیادگرایی را ندارد (عنایت، ۱۳۷۲، ص ۶۲). نهضت‌های اسلامی مانند همه‌ی نهضت‌های آزادی‌بخش و انقلابی، هم معطوف به رفع مشکلات داخلی جامعه و کشور بوده‌اند، و هم مسائل و مشکلات خارجی آن، با این قید که این نهضت‌ها در پی اسلامی کردن فضای سیاسی هستند و آزادی‌بخشی از دست استعمار تنها بخشی از مأموریت آنهاست.

در دوران معاصر، هریک از دو مذهب شیعه و سنی نگرش‌های خاص خود را در راهنمایی نهضت‌های اسلامی ارائه داده‌اند. غالباً به افراط‌گرایی سنی‌ها در حد سلفیه اعتراض شده است؛ اما سنی‌های میانه‌روتر، همچون اخوان المسلمین مصر، هم ایده‌های متعادل‌تری برای تعامل با سایر گروه‌های رقیب داشته‌اند و هم برنامه‌هایی سنجیده‌تر برای کسب قدرت. در جهان تسنن، بازگشت به سلف صالح، مبارزه با مظاهر جاهلیت در دوران اخیر است. سید قطب از مدرنیته به عنوان «جاهلیت مدرن» یاد می‌کرد و وظیفه مسلمانان می‌دانست که در برابر نفوذ آن قیام کنند. بخش مهمی از حرکت و عمل اخوان المسلمین در سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ م‌هون راهنمایی‌های فکری سید قطب بود (عنایت، ۱۳۸۵، ص ۸۹).

تاریخچه شکل‌گیری جریان وهابیت به دعوت آنها در دیار نجد به سال ۱۱۵۷ ق. برمی‌گردد. زمانی که محمدبن عبدالوهاب حرکت تبلیغی خویش را در مبارزه با آنچه آن را شرک می‌نامید، آغاز کرد. وی برای توسعه و دعوت خود به درعیه رفت و با دادن دست اتحاد با محمدبن سعود حاکم این شهر، راه را برای پیروزی‌های بعدی دعوت وهابی هموار کرد. حرکت مزبور ابتدا منطقه نجد را تحت پوشش قرار داد و سپس در تمامی منطقه حجاز حکومت کردند. در سال ۱۲۳۵ با قلع و قمع دولت وهابی به دست ابراهیم پاشای عثمانی، و قتل عبدالله بن سعود در اسلامبول، خاندان آل سعود از قدرت ساقط شدند و نزدیک به هشتاد سال در عزلت بودند. مرحله دوم دعوت وهابیان با فعالیت عبدالعزیز بن عبدالرحمان در سال ۱۳۱۹ ق، با همکاری انگلستان آغاز شد؛ زمانی که وی از کویت به نجد آمد و پس از تسلط بر نجد و توسعه قدرت خود، کشور عربستان سعودی را ایجاد کرد و تاکنون فرزندان وی بر این کشور حکومت می‌کنند (فرمانیان، ۱۳۸۸، ص ۱۸).

تا حد زیادی معطوف به «اجتهاد» و سایر مبانی فقهی پویای تشیع است که بر حسب «مقتضیات زمانه»، برنامه سیاسی اسلام را مطرح می‌کند تا راهنمای عمل شیعیان باشد. در مجموع، هم نگرش علمای شیعی و هم حضور جدی‌شان در جریان مبارزات ظلم‌ستیزانه، منبع الهام‌بخشی خوبی برای تشیع فراهم آورده است. نقش الهام‌بخش علامه نائینی در قیام مشروطیت، نقش شیخ فضل‌الله نوری در ارائه و شفاف کردن یک نظریه حکومت اسلامی در دوران اخیر (ولایت فقیه)، نقش آیت‌الله کاشانی و پدر ایشان در کمک به قیام شیعیان جنوب عراق در مبارزه علیه انگلیسی‌ها در سال ۱۹۲۰ و سپس نهضت ملی شدن صنعت نفت، و در نهایت، انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی^۳ نمونه‌های بسیار خوبی از نقش علمای شیعی در چنین موضوعی است.

۳. افراط‌گرایی و تروریسم در اسلام و مسیحیت

در موضوع افراط‌گرایی و تروریسم، گروه‌هایی وجود دارند که با برداشت غلط از تعالیم دینی (اسلام و مسیحیت) و با فتنه‌انگیزی دشمنان اسلام هرازچندگاهی دست به خشونت‌هایی می‌زنند، که از نظر اکثر گروه‌های مسلمان محکوم است. خشونت‌های فرقه‌ای مخصوص مسلمانان نیست و در مسیحیت نیز شاهد چنین خشونت‌هایی هست. افراط‌گرایی یعنی اقدامات خشونت‌آمیز و اقدام به رفتارهای تروریستی. در معنی و مفهوم تروریسم آمده است که، «ترور (Terreur) به معنای قتل سیاسی به وسیله اسلحه در فارسی متداول شده است؛ و تازیان معاصر إهراق را به جای ترور به کار می‌برند و این کلمه در فرانسه به معنای وحشت و خوف آمده است و حکومت ترور هم اصول حکومت انقلابی است که پس از سقوط ژیروندن‌ها (از ۳۱ مه ۱۹۷۳-۱۹۷۴م) در فرانسه مستقر گردید و اعدام‌های سیاسی فراوانی را متضمن بود» (دریان و دیگران، ۱۳۸۲، ص ۳۲۸). در این لغت‌نامه، در تعریف تروریسم نیز آمده است: «اصل حکومت وحشت و فشار؛ اصول حکومتی که در فرانسه از ۱۷۹۳ تا ۱۷۹۴م مستقر بود. در زبان فارسی، این کلمه به اصلی اطلاق می‌شود که در آن از قتل‌های سیاسی و ترور دفاع گردد» (دهخدا، ۱۳۴۳، ص ۶۳۷).

الف) افراط و تروریسم در تاریخ جهان اسلام

افراط‌گرایی از مباحث قابل پژوهش و بررسی در تاریخ اسلام است. ظهور جریان‌هایی که سمبل‌گرایی‌های افراطی در عرصه فِرَق و

در تشیع - مذهبی که به اعتراض معروف است - مبارزه با ظلم همیشه انگیزه‌ای قوی بوده که بعضاً به الگوگیری از قیام‌های مهم شیعیان مانند واقعه کربلا برمی‌گردد. در یکی دو سده اخیر، ایران همواره شاهد مبارزه و قیام‌هایی بخصوص با همکاری مذهب‌بیون بوده است. انقلاب اسلامی نمونه بی‌بدیل تبدیل شدن یک نهضت اسلامی شیعی به دولت و حکومت است (سمتی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷). مبارزه با ظلم چه به معنای استبداد داخلی چه به معنای استکبار جهانی، در دستور کار انقلاب اسلامی قرار دارد. امام خمینی^۴ بنیان‌گذار انقلاب اسلامی، مأموریت انقلاب اسلامی را چنین تشریح می‌کند:

مسئولان ما باید بدانند که انقلاب ما محدود به ایران نیست. انقلاب مردم ایران نقطه شروع انقلاب بزرگ جهان اسلام به پرچمداری حضرت حجت - ارواحنا فداه - است که خداوند بر همه مسلمانان و جهانیان منت نهد و ظهور و فرجش را در عصر حاضر قرار دهد. دولت جمهوری اسلامی تمامی سعی و توان خود را در اداره هرچه بهتر امور مردم بنماید، ولی این بدان معنا نیست که آنها را از اهداف عظیم انقلاب که ایجاد حکومت جهانی اسلام است، منصرف کند. مردم عزیز ایران که حقاً چهره منور تاریخ بزرگ اسلام در زمان معاصرند، باید سعی کنند که سختی‌ها و فشارها را برای خدا پذیرا گردند تا مسئولان بالای کشور به وظیفه اساسی شان که نشر اسلام در جهان است، برسند» (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۴).

کاربست نهضت مقاومت در جنبش‌ها و نهضت‌های دینی نشان می‌دهد که مقاومت در جایگاه پیروزی یا پس از شکست، موفق عمل کرده است. نمونه مشابه فراوانی در دین اسلام و الهیات مسیحی وجود دارد. برای نمونه قیام کربلا و نهضت امام حسین^۵ با توجه اینکه امام^۶ در صحنه قیام شهید شد، از بزرگ‌ترین نهضت‌های اسلامی به‌شمار می‌آید. این رویکرد و اندیشه در ادیان و مذهب تشیع، جایی برای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که مذهب شیعه انگیزه‌های قوی برای مبارزات نهضتی و حرکت‌های اسلامی و سیاسی مهم دارد. هم تجربه تلخ شیعه در تأسیس حکومت، و هم مشکلات و مصیبت‌هایی که جهان اسلام در این مدت به آن مبتلا بوده، علمای شیعه را در دوران اخیر به این سمت سوق داده که تعریف‌ها و تفسیرهای تازه‌ای از سیاست در دوران کنونی به دست دهند، تا بتوان حرکت‌های سیاسی و معطوف به کسب قدرت را در چارچوب نگرش‌های دینی انجام داد. این عمل‌گرایی دینی در تشیع،

مردم کاری از پیش نبرد. این سکوت ادامه داشت، تا اینکه اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم با احیای عقاید سلفی توسط ابن تیمیه و ابن قیم الجوزیه مواجه هستیم. *علی الجابری* در اثر خود می‌نویسد: «با سقوط بغداد در عالم تسنن تفکر سلفی احیا شد که نمایندگان عمده آن ابن تیمیه (۷۲۸-۶۶۱ق) و شاگردش *ابن قیم الجوزیه* (۷۵۱-۶۹۱ق) بودند. *ابن تیمیه* از حنبلی‌گری شروع کرد، ولی در حد روش خود موفق به ایجاد نوعی هماهنگی میان معقول و منقول شد و به لحاظ بی‌پروایی که در ابراز داشت، با صوفیه و تشیع و حتی فقیهان سنی درافتاد و از سوی آنان، عنوان «متبدع» و «منحرف» یافت، درحالی که سلفیان لقب «محبی السنه» به او دادند. *ابن تیمیه*، حنبلی‌خالص نیست و اجتهادهای خاص دارد؛ عقل را رد می‌کند و برای معرفت یقینی به «فطرت» رجوع می‌کند. حدیث ضعیف (مراد حدیث «حسن» است نه «متروک») را بر رأی برتری می‌نهد و منکر «مجاز» و «تأویل» است. روش *ابن تیمیه* را *ابن قیم جوزی* تعمیم داد. سیوطی میان نظریات *ابن تیمیه* و *احمد بن حنبل* تطبیق برقرار کرد و در نهایت، *محمد بن عبد الوهاب* (متوفی ۱۲۰۶) حرف‌های *ابن تیمیه* را به عمل درآورد و با به دست آوردن یک مرکز و قدرت اجرایی، توانست مخالفان خود را «خارج از اسلام» قلمداد کند و در معرض قتل و غارت قرار دهد» (جابری، ۱۴۰۹ق، ص ۱۰۹).

وی به‌عنوان پدر معنوی فعالان سنی رادیکال مدرن، که همه متفکران رادیکال معاصر به او استناد می‌جویند، از ایدئولوگ‌های مکتب تکفیر بود که مسئله تکفیر‌گرایی را در آغاز دعوت خویش تئوریزه کرد و بسط داد و به‌عنوان اولین متأله مسلمانان به‌صورت منظم و منسجم به مسئله جهاد پرداخت، و بخش بزرگی از کتاب *السیاسیه و الشرعیه* را به این موضوع اختصاص داد. با مرگ *ابن تیمیه* در قرن دوازدهم برای اولین بار *محمد بن عبد الوهاب* این مفاهیم را وارد جریان فکری خود کرد و آنها را گسترش داد. او با داشتن عقاید بنیادین مبارزه با شرک و مبارزه در راه استقرار توحید و یکتاپرستی، در رساله *کشف الشبهات* خویش، بیش از ۲۴ بار مسلمانان غیروهابی را مشرک و بیش از ۲۵ مرتبه آنان را کافر، مرتد، بت‌پرست و... معرفی کرد (موتقی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۱-۱۶۲).

مدتی بعد، این جریان که در مبارزه با کافران نمود پیدا کرده بود، به آلتی در دست متعصبان مذهبی تبدیل شد، و رفته‌رفته بر جنبه‌های فرقه‌گرایی خود افزود و به شکل برجسته‌ای وارد مبارزه عقیدتی درون‌دینی شد که حاصل آن ظهور گروه‌های تکفیری -

اندیشه بوده‌اند. از لحاظ تاریخی پیشینه این جریان‌های تکفیری جهادی در جهان اسلام به دوران خلیفه اول بازمی‌گردد؛ زمانی که در جریان جنگ‌های رده، دستگاه خلافت معارضان خود را کافر و خارج از دین قلمداد کرد. اما ظهور بارز این اندیشه که قالب شناخته‌شده‌تری دارد، مربوط به جریان خواجه در دهه چهل قمری است که از آنها به‌عنوان تکفیری‌های صدر اسلام نام برده می‌شود؛ جریانی که از یک تردید و فهم غیرصحیح در خصوص اقدامات امام علیؓ پدیدار شده و برای اولین بار اهل قبله را تکفیر کرد و با مطرح کردن شعارهای اسلامی، قرآنی از دین ارائه کرد که مورد قبول هیچ کدام از فرق اسلامی نبود (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۳۶۳). جریان خواجه که به‌صورت بارز پس از ماجرای تحکیم در جنگ صفین شکل گرفت، در آغاز یک حرکت کاملاً سیاسی بود. اما برخی از مورخان آن را جریانی اصالتاً دینی ارزیابی کرده‌اند. آنها در ابتدای امر به‌ویژه دوران امام علیؓ عقاید خاصی در برخورد با مسائل کلامی و اعتقادی نداشتند؛ اما در زمان خلافت عبدالملک بود که با این عقاید آمیخته شدند و به تدریج به افکار خود نظم و انسجام دادند (جعفری، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶). پدیدار شدن این جریان، حرکتی فی‌البداهه تلقی نشده، بلکه آن را جریانی سازمان‌یافته دانسته‌اند که چندین دهه مترصد چنین فرصتی بوده است (قربان‌پور، ۱۳۹۰، ص ۱). ردپای خواجه را می‌توان به صورت مخالفت‌های پی در پی برخی از افراد همچون ذوالخویصره با پیامبر اکرمؐ در زمان ایشان جست‌وجو کرد (بخاری، بی‌تا، ص ۲۰۰). در زمان سه خلیفه اول نیز چنان‌که از شواهد تاریخی برمی‌آید یک سری دسایس و برنامه‌های سیاسی بستر مناسب را برای رشد و شکل‌گیری جریان خواجه ایجاد کرد.

ابن حنبل پس از این در طلب علم به کوفه، بصره، مکه، مدینه، شام، مغرب، الجزایر، عراق، فارس، خراسان، حجاز و صنعا سفر کرد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۳، ص ۷۱۸). مبحث خارجی‌گری و تکفیر به مدت شش قرن، به دلیل اینکه با اندیشه اسلامی سازگار نبود، از میان رفت؛ تا اینکه در قرن هفتم بار دیگر توسط *ابن تیمیه حرانی* با احیای واژه‌های تکفیر و جهاد، نمود تازه‌ای یافت و تا قرن هشتم در بلاد اسلام رواج فراوان داشت. *ابن حنبل* از شاگردان شافعی بود؛ سپس از وی جدا شد و مذهب جدیدی ابداع کرد (مشکور، ۱۳۶۸، ص ۱۶۹). قرن چهارم تا قرن ششم هجری، دوران فطرت یا سکوت اندیشه‌های سلفی‌گری صلب است. البته در قرن چهارم *ابومحمد حسن بن علی بن خلف بریهاری* برای احیای سلفی‌گری تلاش کرد، اما در برابر شورش

درگیری و جنگ بین گروه‌های رقیب از راهبان، کالسدونی‌ها و غیرکالسدونی‌ها شد، و در سال ۵۱۱م با تحقیر آناتازیوس، پیروزی موقت مقدونیوس دوم و بازگشت نهضت غیرکالسدونی به پایان رسید. در شورای قسطنطنیه در سال ۵۱۸، راهبان سوریه مسئولیت کشتار ۳۵۰ راهب کالسدونی را به عهده گرفتند. اختلافات کلامی، رقابت‌های سیاسی و خشونت‌های فرقه‌ای، دودستگی‌ای را بین کالسدونی‌ها و غیرکالسدونی‌ها تا به امروز ایجاد کرده است.

جانانان بارکر (Jonathan Barker) از جنگ‌های صلیبی، که

توسط اینوست سوم علیه پیروان کاتاریسم (Catharism) راهاندازی شد، به تروریسم مسیحی تعبیر می‌کند. این جنگ بیست ساله حدود یک میلیون تلفات به‌جای گذاشت. آموزه‌های کاتار قدرت و ثروت مادی را مخالف اصل محبت می‌دانست و رد می‌کرد. آنها به‌جای کلیسا در خانه‌های شخصی خود بدون آیین‌های کلیسا و صلیب خدا را عبادت می‌کردند. آنها رابطه جنسی را گناه می‌دانستند؛ اما از طرف دیگر آموزه‌های متعارف کلیسا، دعا کردن و خواندن کتاب مقدس را رعایت می‌کردند. به اعتقاد آنها منجی یک موجود آسمانی بود که جسم گرفت برای نجات برگزیدگانی که از دنیای مادی چشم‌پوشی کرده‌اند و با علم و تزکیه خویش را آماده دریافت نجات کرده‌اند.

درباره تروریسم مسیحی در برخی منابع آمده که اقدامات تروریستی، گروه‌ها و افرادی هستند که انگیزه یا اهداف آنها مسیحی واقعی بودن است؛ یا جزء فرقه خاصی از مسیحیان بودند که خشونت‌طلب و متعصب هستند و دیگر فرقه‌ها را تحمل نمی‌کنند. در واقع این نوع از تروریسم، زمینه‌نژادپرستی دارد. تروریسم مسیحی مانند دیگر گروه‌های تروریستی، تفسیر خاصی از عقاید ایمانی خود دارند. در تروریسم مسیحی بیشتر از عهد قدیم برای توجیه خشونت و کشتار استفاده می‌کنند. برای نمونه برخی از کلیساهای جهانی و معتقدان به الهیات نژادپرستی، مدعی هستند که سفیدپوستان اروپای شمالی، از نوادگان قبایل گمشده اسرائیل، قوم برگزیده خداوند هستند. این گروه با گروه‌هایی هم‌پیمان شده است و در بسیاری از حملات تروریستی در جهان مشارکت داشته‌اند.

گفتنی است توطئه باروت که در اوایل مدرنیته رخ داد، در بریتانیا درگیری مذهبی به وجود آمد که ناشی از اصلاحات و معرفی کلیساهای پروتستان بود. توطئه باروت ۱۶۰۵، یک تلاش ناموفقی بود از سوی گروهی از کاتولیک‌های انگلیسی برای ترور شاه جیمز اول و منفجر کردن کاخ وست مینستر، که برخی آغاز تروریسم

جهادی، طالبان، سپاه صحابه، القاعده و... بود. گروه‌هایی که در راه تحمیل اندیشه‌ها و ترویج برداشت‌های خارجی‌گری خود، با حربه‌های مشترک تکفیر و جهاد، دست به قتل‌عام مسلمانان زدند. در ادامه این خط سیر، امروزه در عراق پس از گذشت چندین سال از سقوط صدام حسین، با اقدامات شاخه‌ای از القاعده، موسوم به جریان القاعده عراق مواجه هستیم، که از آن به «دولت اسلامی شام و عراق» و اختصاراً «داعش» تعبیر می‌شود.

ب) افراط و تروریسم در تاریخ مسیحیت

اندرو استفنسون (Andrew Stephenson) دوران باستان را به‌عنوان «یکی از تاریک‌ترین دوران تاریخ مسیحیت» توصیف کرده است. او مشخصاً این دوران را ترکیبی از: «جاه‌طلبی دنیوی، فلسفه نادرست، خشونت‌های فرقه‌ای و زندگی آشوبگرانه» برشمرده است. قسطنطین که در ابتدا آریان‌ها را مورد آزار و اذیت قرار می‌داد، سرانجام الهیات خود را تغییر داد. در زمان قسطنطین دوم خشونت‌های فرقه‌ای بیشتر و شدیدتر شد. هنگامی که پل، اسقف ارتدوکس قسطنطنیه، به دستور پادشاه تبعید شد، شورش به وقوع پیوست که ۳۰۰۰ کشته به‌جای گذاشت. پل، قبل از اینکه به حکم امپراتور اعدام شود، پنج دفعه از مقام خود عزل شد. راهبان در اسکندریه اولین کسانی بودند که به خشونت و ظلم و ستم مشهور شدند. البته چندی بعد در انطاکیه و قسطنطنیه، اختلافات فرقه‌ای موجب آزار و اذیت در انطاکیه شد. در زمان افسس (Ephesus) اختلاف در شورای اسقفان موجب قتل یکی از اسقفان شد (ر.ک: کرایزس، ۲۰۰۰، ص ۹۹؛ کاسمینسکی، ۱۳۵۳، ص ۳۸-۴۳).

در سال ۴۵۱م پاپ لئوی اول، از آناتولیوس خواست تا یک شورای جهانی تشکیل دهد. این شورا، اسقفان اهل انطاکیه را که در «شورای سارق» افسس در سال ۴۹۹ از مقام خود خلع شده بودند، مجدداً به مقام اسقفی منصوب کرد. شورای کالسدون بسیار تأثیرگذار بود و نقطه عطفی در مباحث مسیحی بود و موجب جدایی کلیسا از امپراتوری شرقی در قرن پنجم و شش شد. سوریوس انطاکیه (Severus of Antioch) می‌گوید که یک جنگ مذهبی در میان مردم اسکندریه رخ داد که موجب خونریزی و آتش‌سوزی شد. او برای فرار از این خشونت‌ها، با حمایت دو راهب مخالف کالسدون، به قسطنطنیه فرار کرد. آناتازیوس (Anastasius) که جانشین زنو، به‌عنوان امپراتور در سال ۴۹۱ شد، غیرکالسدونی بود. حضور او باعث

۱۹۶۰-۱۹۷۰ در کشورهای آمریکای لاتین بروز و نمود یافت، و مهم‌ترین مؤلفه آن، آزادی یعنی «رستگاری» است. ترجیح فقرا، یعنی شناخت خداوند از طریق فقر میسر است که در این باره آمده: «تهیدستان منبع اصلی حقیقت و درک حقیقت مسیحیت و عمل به آن هستند» (مک کراث، ۱۳۸۴، ص ۲۳۰). تقدم عمل بر تئوری از دیگر مؤلفه‌های الهیات رهایی‌بخش است (مسعودنیا و سالدورگر، ۱۳۹۱، ص ۱۸۱). در حقیقت، الهیات مسیحی صرفاً الهام‌بخش ظلم‌ستیزی و بعضاً عدالت‌گستری است، و در این نهضت‌ها مرحله هدف و سیاست وجود ندارد و بسیار کمرنگ است. بر عکس، در جهان اسلام، نهضت‌های اسلامی در پی رفع مشکلات اولیه جوامع اسلامی و سپس اهداف متعالی‌تری مانند تشکیل حکومت اسلامی هستند. بنابراین سیاست این نهضت‌ها، هم‌طیفی از سیاست‌های ملی، به معنای استقلال از استعمارگران یا رهایی از استبداد داخلی تا سیاست‌های اسلامی مبتنی بر همبستگی با جهان اسلام را دربرمی‌گیرد، و هم سیاست‌های جهانی که اتصال به نهضت‌های ضدغربی را شامل می‌شود، تا بقای آنها را تضمین کند و اهدافشان را در برابر نیروهای غربی که عمدتاً مانع تلقی می‌شوند، مؤثرتر کند.

در مجموع، نهضت‌های انقلابی از هر دین، بخصوص مسیحی و اسلامی، از سیاست خاصی برای رسیدن به اهدافشان بهره می‌گیرند. از آنجاکه هدف گاهی ایجاد تحولی انقلابی است، سیاست‌ها هم رادیکال و معطوف به بسیج منابع و گسترش است. در جایی که نهضت‌ها صرفاً در پی حضوری مطمئن‌اند و موقعیتی شکننده و متزلزل دارند، سیاست‌ها هم معطوف به حفظ موجودیت نهضت‌ها و تثبیت آن در جامعه و در عرصه رقابت‌های سیاسی است. علاوه بر این، گاهی یک نهضت، مانند اسلام‌گرایان ایران به قدرت می‌رسد و سیاست‌ها ابتدا حول تثبیت و سپس گسترش آن بر حسب امکانات و منابع در دسترس تعیین و جهت‌گیری می‌شود. در جایی که نهضت‌ها در محیطی محدود عمل می‌کنند یا رقابتی قدرتمندی دارند، به ناچار، سیاست‌ها حول سازش و تعامل تنظیم می‌شود. البته این ادبیات در حوزه کشورهای مسیحی اروپا و آمریکا قابل کاربرد هست.

هدف نهضت‌های اسلامی در مفهوم مقاومت نیز هست. از مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری تدریجی مقاومت این بود که نیروهای حاکم در جوامع شرقی توانایی دفاع از کشور را در برابر قدرت‌های امپریالیستی نداشتند، یا در اساس با آنان همدست شده بودند. در چنین وضعی که کشور بی‌دفاع بود، این هسته‌های مقاومت در مجموعه‌های

مدرن را می‌توان به انگلستان و توطئه باروت ۱۶۰۵ برگرداند؛ چراکه بسیاری این حادثه را یک فعالیت مذهبی می‌دانند.

فعالیت‌های مسیحی ارتدوکس در رومانی، به‌عنوان گروه ضد سامی و فاشیستی شناخته شده است. آنها مسئول قتل‌عام بخارست و قتل‌های سیاسی دهه ۱۹۳۰ بودند. پس از جنگ‌های داخلی آمریکا از ۱۸۶۱-۱۸۶۵، اعضای پروتستان شروع به آتش زدن، ضرب و شتم، تخریب اموال، اعدام غیرقانونی، قتل، تجاوز، شلاق و ارباب مردم کردند. آنها آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار، یهودیان، کاتولیک‌ها و دیگر اقلیت اجتماعی یا قومی را هدف قرار دادند. اعضای گروه کو کلاکس کلان (Ku Klux Klan)، یک ایدئولوژی تروریستی صریحی داشتند که عقاید آنها بر پایه یک بنیان مذهبی در مسیحیت بود. هدف این گروه، از ابتدا برپایی ارزش‌های پروتستان در آمریکا - به هر وسیله‌ای که ممکن است - بود. آنها معتقد بودند که حضرت عیسی ﷺ اولین عضو گروه آنهاست. از سال ۱۹۱۵ به بعد، این گروه آتش زدن صلیب را در پیش گرفتند. البته این کار نه تنها برای ارباب گروه‌های هدف خود، بلکه برای نشان دادن احترام و تکریم خود به حضرت عیسی ﷺ بود. مراسم روشن کردن صلیب، در نمادهای مسیحی، مانند نماز و سرودهای مسیحی غرق شد. این گروه، کاتولیک‌ها را هدف خشونت‌های خود قرار داد. سازمان‌های مدرن این گروه، مانند: حزب شوالیه ایالات متحده آمریکا، بر برتری پیام مسیحی تأکید دارند، و به دنبال جنگ جهت از بین بردن تمدن مسیحی غربی هستند (خدابنده، ۱۳۹۵، ص ۱).

۴. مقایسه نهضت‌های «انقلابی و مقاومت» در دین اسلام و الهیات مسیحی

روحانیون کاتولیک در کشورهای آمریکای لاتین با تعبیر و تفسیر جدید از بخش‌های تاریخی کتاب مقدس، مانند: خروج بنی‌اسرائیل از مصر و شهادت حضرت عیسی ﷺ، بر این باور بودند که خداوند فقرا را بر ثروتمندان ترجیح داده است. عیسی ﷺ در راه مبارزه با فقر کشته شد و ما باید رهایی خویش از چنگال فرعون زمان «استبداد و استعمار» قیام کنیم. وظیفه یک مؤمن و مسیحی واقعی مبارزه با شرایط موجود و تحقق عدالت اجتماعی است. الهیات نه شناخت خداوند به شکل تئوریک؛ بلکه عملی کردن الهیات از طریق مبارزه با ستم و فقر است (مسعودنیا و سالدورگر، ۱۳۹۱، ص ۱۷۶). الهیات رهایی‌بخش شاخه‌ای از الهیات کاتولیک است، که در دهه

پیچیده‌تری سازمان یافتند و به جریان مقاومت ملی و اسلامی در این جوامع شکل دادند. به‌طور طبیعی، پیشرفت‌هایی از این دست، در کشورهای شتاب چشم‌گیر داشت (فیضی، ۱۳۹۱، ص ۵۲). این اندیشه مقاومت و نهضت در بسیاری از نهضت‌های اسلامی و حتی در جنبش‌های غیراسلامی مسیحیت، یهودیت و ادیان غیرابراهیمی نیز وجود داشته است؛ ولی ماهیت نهضت متفاوت از نهضت و مقاومت اسلام و تشیع بود. این نهضت در سایر نهضت‌های اسلامی نیز تأثیرگذار بوده، و با بسیاری از آنها همگراست و روح مبارزه با دولت‌های فاسد را در میان کشورهای اسلامی زنده ساخته است.

۵. تبیین و ریشه‌یابی افراط‌گرایی و تروریسم در اسلام یا الهیات مسیحی

با بررسی و مطالعه تاریخی در دو دین اسلام و مسیحیت آشکار می‌شود که مبانی تئوریک و نظری مقاومت و رویکرد انقلابی علاوه بر اینکه در فطرت بشری وجود دارد، در ادیان نیز مشترک است. در دین اسلام از همان صدر اسلام رویکرد نهضتی، دیپلماسی نهضتی، انقلاب و اصلاح در قرآن کریم، سیره رسول‌الله بوده است. اما با بررسی و مطالعه افراط‌گرایی و تروریسم مشخص می‌شود که مبدع افراط‌گرایی و تروریسم، بیشتر ریشه در اندیشه انحرافی گروه‌ها یا جریان‌های سیاسی دارد، که امروزه بیشتر قدرت‌های سیاسی برای منافع سیاسی و اقتصادی از آن بهره‌جویی کرده و مبانی اعتقادی و دینی را به عنوان ابزار سیاسی استفاده می‌کنند.

با بررسی ریشه‌های پیدایش تروریسم و اصطلاح افراط‌گرایی مشخص می‌شود که اصطلاح تروریسم در دوره دو انقلاب فرانسه و محکمه آن، که مستند به قوانین استثنایی بود، همچنین به کشتارهایی که در جنوب فرانسه در سال ۱۸۱۵ اتفاق افتاد، پیدا شد. تاریخ غرب و مسیحیت متأثر از این تاریخ و تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی غرب - یعنی دوره قرون وسطا که به دوره تفتیش عقاید (مکتب مدرسی و اسکولاستیک) معروف بود - می‌باشد. دین با سخت‌گیری دنبال می‌شد و مردم جوامع مورد مؤاخذه و بازخواست قرار می‌گرفتند؛ درحالی‌که در اسلام، از صدر اسلام و دوره پیامبر، با مهربانی و مؤلفه قلوبهم این موضوع دنبال می‌شد. امروزه نیز غرب و اروپا با عقبه گذشته خود که عصر روشنگری بر آن نام گذاشته است، جریان‌ها و رویکردهای افراط‌گرایی زیادی را داشته است. برای نمونه از سال ۱۹۹۹-۲۰۰۱ تعداد ۱۲۵ کلیسا در تگزاس، ۵۲ کلیسا در فلوریدا و ۳۶

کلیسا در کارولینای جنوبی و ۳۲ کلیسا در می‌سی‌سی‌پی و ۲۴ کلیسا در لویزیانا مورد حملات تروریستی قرار گرفته است (مردای، ۱۳۸۴، ص ۶۸). همین‌گونه اقدامات را آمریکا و رژیم صهیونیستی در مناطقی از جهان اسلام راه‌اندازی کرده‌اند. برای نمونه حملات تروریستی اسرائیل علیه مسلمانان فلسطین، راه‌اندازی جریان‌ها و گروه‌های افراطی در جهان اسلام مانند القاعده در عراق، طالبان در افغانستان، داعش در سوریه و عراق و نمونه‌های بسیاری که از این طریق به دنبال اسلام‌هراسی و پیگیری منافع اقتصادی و سیاسی خود را دنبال می‌کند. پس از سقوط امپراتوری عثمانی و تنزل جایگاه اجتماعی و فرهنگی مسلمانان موجب سرزنش و تحقیر بسیاری از رهبران و گروه‌های اسلامی شد. بخصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی و موفقیت گفتمان شیعی نوعی رقابت برای برخی از گروه‌های اسلامی شد. در بررسی و تحلیل جامعه‌شناختی باید التهابات و تنش‌های اجتماعی کنونی در جهان اسلام توسط گروه‌های تکفیری، بخصوص داعش را در تحقیر اجتماعی تحلیل کرد (قاسمی، ۱۳۹۴، ص ۱۷۶).

گفتنی است که انقلاب و نهضت برای رهایی‌بخشی از استبداد و استکبار، آزادی و استقلال، بنا به ذات بشری، در همه ادیان پسندیده بوده و وجود دارد؛ درحالی‌که خشونت و تروریسم در همه ادیان ناپسند بوده و مورد سرزنش قرار گرفته است. تکفیرها و کشتارها و نزاع‌هایی که در غرب جریان داشته است و امروزه نیز وجود دارد، در جهان اسلام و تاریخ اسلام نیز وارد شده است. با مطالعه ادبیات افراط‌گرایی و تروریسم تا حدودی ریشه این گفتمان در غرب بوده و وارد حوزه جهان اسلام شده است و این به معنای میرا و جدا بودن جهان اسلام از تکفیر و تندروی نیست.

نتیجه‌گیری

در بحث مقایسه تاریخی نهضت‌های انقلابی (مقاومت) و افراطی‌گری (تروریسم) در اسلام و مسیحیت می‌توان گفت که در نهضت‌های انقلابی و مقاومت در تاریخ اسلام و مسیحیت رویکرد اصلاحی دارند و درصدد شکل‌دهی به قدرت سیاسی هستند. اما گروه‌های افراطی و تروریسم، بخصوص جریان افراطی داعش در دوره کنونی، با مصادره گفتمان نهضت‌های اصیل انقلابی و با ارائه الگوی خلافت اسلامی درصدد مقابله با نهضت‌های انقلابی بوده و با رعب و وحشت اهداف خود را دنبال می‌کنند. مشابه گروه افراطی داعش نیز در مسیحیت وجود دارد که اقدامات و رفتار کوکلاکس

- استفاده از ظرفیت گسترده و تأثیرگذار فرهنگی - اجتماعی نهضت‌های انقلابی در مقابل جریان‌ات تکفیری، افراطی و تروریسم که از گسترش دامنه این اندیشه جلوگیری شده و حداقل تضعیف شود.

- تقویت فکری و نظری نهضت‌های انقلابی و نبرد فکری و اندیشه‌ای با گروه‌های تکفیری؛ در این موضوع باید اندیشمندان و صاحب‌نظران این حوزه با شناخت و مطالعه دقیق از دین اسلام براساس کتاب‌های قرآن کریم و کتاب مقدس نشان دهند که دین اسلام و مسیحیت مخالف خشونت و کشتار هستند و این رفتار و عملکرد توسط سیاستمداران، حاکمان و گروه‌هایی برای بهره‌کشی اقتصادی، سیاسی خود دنبال می‌شود.

- تأکید و تکرار اندیشمندان دو دین اسلام و مسیحیت بر ماهیت‌شناسی این جریان و جنبش‌ها، تا مشخص شود که افراط و تروریسم ریشه در دین ندارد.

- همواره بر تفاوت اندیشه گروه‌های تکفیری در اسلام، برای نمونه داعش و تکفیر، با نهضت‌های انقلابی تأکید و اندازه‌توانایی و اندیشه و آرمان این نهضت‌ها در عرصه نظر و عمل مطالعه و ارائه شود.

- برگزاری همایش و نشست‌های مشترک از طرف اندیشمندان مسلمان و مسیحی در زمینه تاریخ ادیان الهی، توحیدی و صلح‌طلبی دین.

- برجسته‌سازی تاریخ اصلاحات دینی و رویکرد انقلابی و مقاومت در تاریخ اسلام و تاریخ مسیحیت.

کلان نیز در جهان مسیحیت کنونی در درون پروتستان و با موضوع نژادی و تروریستی اهداف خود را دنبال می‌کنند.

مطالعه تاریخی و مقایسه نهضت‌های انقلابی با گروه‌های افراطی نشان می‌دهد که گروه‌های افراطی مثل القاعده و داعش ریشه در جریان‌های مذهبی گذشته در تاریخ اسلام دارد. روحیه‌ها، روش‌ها و عقاید آن چیز جدید و بی‌سابقه نیست. تنها تفاوت جریان و گروه‌های تکفیری در وضعیت و موقعیت جغرافیایی، اجتماعی و سیاسی است. آنها برخلاف جریان‌های قبلی، داعیه حکومت‌داری و احیا خلافت‌اند. در حال حاضر نیز در سطح جهان اسلام و گستره قلمروی اسلامی این نوع روحیه‌ها، بیش‌ها و خطمشی‌ها که آکنده از جزمیت و جمود، قشری‌نگری و سطحی‌نگری و جزئی و فرعی‌نگری است، به شدت رایج شده است. این در حالی است که نهضت‌های انقلابی دارای رویکردهای نوینی هستند. افراط و تکفیر در مسیحیت نیز ریشه داشته که کولاکس کلان نمونه کنونی آن است.

در نتیجه گفتنی است که شکل‌گیری و همچنین اتخاذ روش مقابله با این گروه‌ها در دو دین و ادیان الهی وجود دارد. این موضع نشان می‌دهد که ادیان با تکفیر و تروریسم سازگاری نداشته و در اسلام و مسیحیت نیز تمایل به مقابله با گرایش‌ات خشونت‌طلبانه وجود دارد؛ زیرا آنها از دین به عنوان پوشش استفاده می‌کنند و انگیزه‌های سیاسی، اقتصادی و مقاصد دیگر اقدامات را با موضوع دین دنبال می‌کنند. اینان گروه‌هایی هستند که با برداشت نادرست از دین و مذهب دست به کشتار می‌زنند.

پیشنهادها

نکات زیر می‌تواند به‌عنوان راه‌کارهای پیشنهادی جهت تقویت نهضت‌های انقلابی و تضعیف گروه‌های تکفیری در جهان اسلام و عالم مسیحیت مدنظر قرار گیرد:

- بررسی و تحقیق درباره تاریخ الهیات مسیحی و دسته‌بندی مذاهب در سیر تاریخ اروپا و تحقیق درباره مذاهب اسلامی و ریشه تاریخی انحراف از اسلام و مصادیق تاریخی آن از جمله مرجئه، خوارج و گروه‌های دوره خلفای اسلامی.

- بررسی و شناخت دقیق از اندیشه و عملکرد هر یک از نهضت‌های اسلامی - انقلابی و گروه‌های افراطی در اسلام و مسیحیت برای روشن شدن این موضوع که ادیان الهی انقلابی بوده و ضد تکفیر و تروریسم هستند.

کاسمینسکی، ۱۳۵۳، *تاریخ قرون وسطی*، ترجمه صادق انصاری و محمد مؤمن، تهران، اندیشه.

کرایزس، جان ماری، ۲۰۰۰، *موسوعه الدیان فی العالم الکنائس الشرقيه و الکاتولیکیه*، ترجمه جمال ماکور، انترنشنال.

مردای، مجید، ۱۳۸۴، «نفی افراط‌گرایی و تروریسم در اسلام»، *اخبار ادیان*، سال سوم، ش ۵، ص ۶۸۶۷.

مسعودنیا، حسین و الهه سالدورگر، ۱۳۹۱، «بررسی وجوه اشتراک و افتراق الهیات آزادی‌بخش و اسلام سیاسی»، *سیاست جهانی*، دوره اول، ش ۲، ص ۱۷۳-۱۹۵.

مشکور، محمدجواد، ۱۳۶۸، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد، آستان قدس رضوی.

مک‌گراث آلیستر، ۱۳۸۴، *در سنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.

موتقی، احمد، ۱۳۷۴، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران، سمت.

موسوی بجنوردی، محمدکاظم، ۱۳۷۳، *دایرةالمعارف اسلامی*، تهران، مرکز دایرةالمعارف اسلامی.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۹، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و آثار امام خمینی.

Broum, Randy, 2004, *Psychology of Terrorism*, Tampa, University of south Florida. Printed in the United States of America.

George, M. Marsden, 1991, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing CoPP.

Gutierrez, Gustavo, 1988, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, tr. and ed. by Sister Caridad Inda and John Eagleson, Maryknoll, NY, Orbis Books.

Hebblethwaite, Peter, 1977, *Christian-Marxist Dialogue: Beginnings, Present Status, and Beyond*, New York, Paulist Press.

Lijphart, Arend, 1971, "Comparative politics and the comparative method", *American Political Science Review*, N. 65 (3), P. 682-693.

Linden, Ian, 2009, *Global Catholicism: Diversity and Change since Vatican II*, New York, Columbia University Press.

Plano, Jack C. & Olton Roy, 1988, *The International Relations Dictionary*, USA, Longman.

Robertson, David, 1993, *A Dictionary of Modern Politics*, London, British Library Cataloguing in Publication Data.

Roy, oliver, 1994, *The Failure of political Islam*, London, I. B. Tauris.

.....منابع

آشوری، داریوش، ۱۳۷۳، *دانشنامه سیاسی*، تهران، مروارید.

بابی، سعید، ۱۳۷۹، *هراس بنیادین اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران.

بخاری، محمدبن اسماعیل، بی‌تا، *صحیح بخاری*، بیروت، دارالمعرفه.

جعفری، یعقوب، ۱۳۶۳، «پیدایش خواجه»، *نور علم*، ش ۳، ص ۱۰۶-۱۰۷.

جعفریان، رسول، ۱۳۸۷، *تاریخ سیاسی اسلام*، قم، دلیل ما.

خداینده، ابراهیم، ۱۳۹۵، *فرقه‌ها در میان ما*، ترجمه ابراهیم خداینده، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

دریان، جیمز و دیگران، ۱۳۸۲، *تروریسم*، ترجمه وحید بزرگی و دیگران، تهران، نشر نی.

دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۴۳، *لغتنامه دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران.

سمتی، محمدهادی، ۱۳۷۵، «نظریه بسیج منابع و انقلاب اسلامی ایران»، *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، ش ۳۵، ص ۱۲۷-۷۵.

عنایت، حمید، ۱۳۷۲، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.

_____، ۱۳۸۵، *سیری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران، امیرکبیر.

فتحی، یوسف، ۱۳۹۴، «بررسی ماهیت، زمینه‌ها و اهداف تروریسم مدرن در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای»، *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، سال چهارم، ش ۱۶، ص ۴۷-۶۴.

فرمانیان، مهدی، ۱۳۸۸، «گرایش‌های فکری سلفیه در جهان امروز»، *مشکوة*، ش ۱۰۴، ص ۱۰۴-۷۷.

فیضی، سیروس، ۱۳۹۱، «نهضت‌های انقلابی؛ منابع الهام‌بخش، سیاست‌ها و ابزارها»، *مطالعات راهبردی جهان اسلام*، ش ۵۲، ص ۳۵-۶۰.

قاسمی، بهزاد، ۱۳۹۴، «تبیین روانی - اجتماعی عملکرد داعش»، *مطالعات عملیات روانی*، ش ۴۳، ص ۱۶۰-۱۸۵.

قربانپور دشتکی، سیمین، ۱۳۹۰، «بررسی زمینه‌های پیدایش پدیده خروج در صدر اسلام»، *تاریخ اسلام*، ش ۴۰، ص ۱.

پولس و انحرافات او در مسیحیت

a.zakizadeh@ymail.com

akbar.jafarzadeh65@gmail.com

علیرضا زکی‌زاده رنانی / استادیار دانشگاه علامه مجلسی اصفهان

اکبر جعفرزاده / دانشجوی سطح ۳ مرکز تخصصی تفسیر اصفهان

پذیرش: ۹۸/۰۳/۱۹

دریافت: ۹۷/۱۱/۲۳

چکیده

پولس، از جمله چهره‌های مؤثر در مسیحیت است، که ابتدا شخصی یهودی مسلک بوده، و بنا بر اتفاقی که در راه تبلیغ یهودیت برای او افتاد به مسیحیت روی آورد و خود را از رسولان مسیحی معرفی کرد. وی براساس مسیحیت مطابق افکار خود نامه‌هایی در غالب دستوراتی برای اداره کلیسا، موعظه و گاهی توبیخ برای مسیحیان نوایمان نوشته است. در این نوشتار با بررسی سفرها، نامه‌ها، افکار و عقاید نام برده، به دنبال این هستیم که چه اندازه آن نامه‌ها مطابق دستورات حضرت عیسی ﷺ است تا بتوان آن را به‌عنوان زیربنای عقاید مسیحیت پذیرفت. در این تحقیق، به روش توصیفی - تحلیلی، به این نتیجه رسیدیم که عقاید وی نه تنها مخالف تعلیمات مسیح است، بلکه انحرافات است که برگرفته از عقاید ادیان غیرآسمانی پیش از مسیحیت است، که پولس قبل از روی آوردن به مسیحیت، با آنها آشنا بوده و در نتیجه مسیحیان را از تعلیمات حضرت عیسی ﷺ و حواریان جدا کرده است.

کلیدواژه‌ها: عیسی، پولس، انحرافات، پطرس، عهد جدید، الوهیت، تجسید.

مقدمه

روم بود، که یک موقعیت ممتاز اجتماعی بود و این امتیاز پراج را به پولس انتقال داد. والدین او یهودی و دارای مذهب فریسی (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: بلاغی، ۱۳۸۶، ص ۶۱۲) بودند و پولس را بر همین مذهب تربیت کردند (دورانت، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۷۹). والدین پولس وی را به اورشلیم فرستادند تا در نزد *عملائیل*، که از علمای مشهور آن زمان بود، تحصیلاتش را کامل کند و بعد برحسب قواعد فریسیان یهود، تن به ریاضات شاقه سپرد و عالمی مرتاض، با حافظه قوی، متعصب در دین یهود و دشمن تلخ و سخت دین مسیحی گردید (اعمال رسولان ۸: ۳ و ۲۴: ۱۱-۹). او در شکل دادن عقاید خود از دو فرهنگ یونانی و یهودی که در شهرهای طرسوس و بیت المقدس فراگرفته بود، بهره زیادی برد (ایلخانی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۳). پولس در ابتدا عالمی متعصب به آیین یهودی و دارای نفوذ بود و با اجازه از کنیسه‌ها و خاخام‌های یهودی به آزار و اذیت و زندانی و کشتار مسیحیان می‌پرداخت (اعمال رسولان ۸: ۳)؛ ولی پس از مکاشفه‌ای که به گفته خودش برای او در راه دمشق اتفاق افتاد و طی آن حضرت عیسی را ملاقات کرد، به حضرت مسیح ایمان آورد و از مبلغان سخت کوش مسیحیت شد و همه‌جا این را اعلام کرد.

۱-۱. جایگاه علمی پولس

چون که والدین پولس یهودی مذهب و از فریسیان بودند، او را در اورشلیم نزد *عملائیل* بردند تا اینکه تحصیلاتش را تمام کند. *عملائیل* از خاخام‌های یهودی، و ۳۲ سال رئیس مجلس بود (بلاغی، ۱۳۸۶، ص ۶۱۲). او به اندازه‌ای فاضل بود که یهودیان، که بسیار پاس دانشمندان را می‌داشتند، او را «جمال الشریعه» نامیدند، و نخستین بار به او، و سپس فقط به شش تن دیگر، لقب ربن (استاد ما) دادند. از او و دیگران بود که پولس تفسیر دقیق و ظریف و گاه مغلطه‌آمیز و سفسطه‌بازانه، کتاب مقدس را، که بعدها در تلمود عرضه شد آموخت (دورانت، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۸۰). نخستین مرتبه‌ای که نام او در کتاب مقدس آمده، وقتی است که کهنه مانع انتشار انجیل بودند و قصد داشتند رسولان را به قتل برسانند. اما *عملائیل* که هم در مسائل دینی خبره و هم در نظر مردم محترم بود، به اعضای شورا و کهنه گفت: مواظب باشید چه تصمیمی درباره آنها می‌گیرید. چندی پیش اشخاصی به نام‌های *تنودا* و *یهودای جلیلی* برخاستند و افرادی را اطراف خود جمع کردند؛ ولی پس از کشته شدن آنها مریدانشان پراکنده

دانشمندان زیادی از مسیحیت به این امر معترف بوده‌اند که در زمان حضرت عیسی اساساً چیزی به نام مسیحیت وجود نداشته است (آشتیانی، ۱۳۶۸، ص ۲۲۷-۲۵۸؛ حیدری ابهری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۰) و ریشه، بنیان و تفسیری که از مسیحیت ارائه می‌دهند مربوط به شاگردان عیسی مسیح است (یاسپرس، ۱۳۷۳، ص ۵۶)، که به نام «حواریون» مشهور می‌باشند.

قریب ۱۵ سال بعد از عیسی فردی به نام پولس به جای شمعون (پطرس) که بزرگ‌ترین رسول مسیحی بود، قرار گرفت (هانس، ۱۳۸۱، ص ۹۳). وی جزء شاگردان حضرت عیسی نبود و از جمله شخصیت‌های یهودی بود که همانند دیگر مردم عادی، تعالیم حضرت عیسی را فراگرفته و به تبلیغ مسیحیت ساخته ذهن خود پرداخت و در عین حال، در عهد جدید به عنوان چهره مؤثر از او یاد می‌شود. نقاط مبهمی در زندگی و تبلیغ وی وجود دارد که موجب سوالاتی می‌شود: همچون، چگونگی مکاشفه و ایمان آوردن، چگونگی تأثیرپذیری عقاید او از افکار یونانی، تعداد و مکان‌های سفرهای او، مخالفت با برخی حواریان و دستورات حضرت عیسی و چیستی و چگونگی عقاید انحرافی او، که پیرامون آن سخن خواهیم گفت.

پیش از این، در کتاب *مسیحیت‌شناسی* مقایسه‌ای *آقای زیبای نژاد* (۱۳۸۲) و در کتب *تاریخ تمدن* و *یا تاریخ جامع ادیان*، اشاره‌هایی کوتاه درباره پولس شده است. *آقای حیدری ابهری* در مقاله «نقش پولس در شکل‌گیری آیین مسیحیت» (حیدری ابهری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷-۱۲۴)؛ و *آقای صادق‌نیا* در مقاله «پولس و شریعت» (صادق‌نیا، ۱۳۸۴، ص ۵۹-۲۶) به مبحث آیین شریعت پولس پرداخته‌اند؛ لکن نوشتار حاضر برای نخستین مرتبه، ابتدا مکاشفات مبهم پولس را تحلیل کرده، آن‌گاه اندیشه‌های چالش‌برانگیز و انحرافی پولس را مشخص کرده است.

۱. شخصیت پولس

پولس در زبان یونانی به معنای کوچک است، که به نظر ویل دورانت معادل نام یونانی او شاول در زبان عبری می‌باشد، و او این دو نام را از کودکی داشته است (دورانت، ۱۳۸۲، ص ۶۷۹). برخی نیز معتقدند که پولس پس از گرویدن به مسیحیت، این نام را انتخاب کرده است (توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴).

وی در حدود سال دهم میلادی در شهر طرسوس واقع در کیلیکیا متولد شد. والدینش از سبط بنیامین نبی بودند و پدر او از رعایا و شهروند

زیناس، انیسیمیس و برخی افراد دیگر بود، که وظیفه آنان تبلیغ مسیحیت پولسی و جلوگیری از ترویج خطامشی پطرس بوده است (ر.ک: اول قرنتیان ۱۷:۴؛ دوم قرنتیان ۷:۱۳؛ کولسیان ۴:۲۳).

۲. مکاشفه پولس، اشکالات و تناقضات آن

همان گونه که اشاره شد، پولس به دستور علما و احبار یهود به آزار و اذیت، تهدید و کشتار مسیحیان می پرداخت؛ به همین دلیل از کاهن اعظم اورشلیم معرفی نامه‌هایی به کنیسه‌های دمشق، مبنی بر همکاری کردن یهودیان با وی گرفت، تا به این مناطق سفر کرده و تازه‌مسیحیان را از زن و مرد دستگیر کند و دست‌بسته به اورشلیم ببرد (اعمال رسولان ۹: ۱، ۲).

نزدیک دمشق حادثه‌ای برای پولس رخ داد، و به گفته خودش، در این مکاشفه مسیح را می‌بیند و به او ایمان می‌آورد و بی‌درنگ در کنیسه‌ها می‌گوید که مسیح پسر خداست (اعمال رسولان ۹: ۲۰). وی بعد از این ماجرا خود را مسیحی، و بلکه از رسولان مسیح معرفی می‌کند. در عهد جدید آمده است: «او درحالی که برای تهدید مسیحیان دمشق می‌رفت در بین راه، در حال رؤیا حضرت عیسی ﷺ را می‌بیند که به او شکایت می‌کند و به او می‌گوید: پولس، پولس، چرا این قدر مرا رنج می‌دهی؟ پولس می‌پرسد: آقا شما کیستید؟ آن صدا جواب می‌دهد: من عیسی ﷺ هستم، همان کسی که تو به او آزار می‌رسانی! اکنون برخیز، به شهر برو و منتظر دستور من باش. هم‌سفران پولس مهیوت ماندند، چون صدایی می‌شنیدند ولی کسی را نمی‌دیدند!» (اعمال رسولان ۱: ۷).

در باب ۲۲ آمده که: «نور را نیک دیدند، لیک ندای آن کس را که با من سخن گفت نشنیدند» (همان). اما وقتی پولس به خود آمد و از زمین برخاست، متوجه شد که چیزی نمی‌بیند. پس دست او را گرفتند و به دمشق بردند. در آنجا سه روز نایب بود و در این مدت چیزی نخورد و نوشید. حنانیا که در دمشق زندگی می‌کرد با دستور خدا پولس را شفا داد (اعمال رسولان ۹: ۱۰، ۱۷، ۱۸).

در نقل مکاشفه پولس، تناقضاتی در عهد جدید دیده می‌شود که برای حادثه‌ای مهم مانند این مکاشفه که مسیر زندگی وی را تغییر داده است، قابل قبول نیست. برخی از این دوگانگی‌های واقعه او عبارت‌اند از: ۱. داستان مکاشفه پولس سه مرتبه در کتاب اعمال رسولان بیان شده است؛ اما این بیان‌ها و روایت‌ها یکسان نیستند. در بیانی آمده است همراهان پولس صدای شخصی که با وی صحبت می‌کرد را به‌وضوح شنیده‌اند، ولی صاحب صوت را ندیده‌اند: «آوا را نیک می‌شنیدند، لیک کسی را نمی‌دیدند» (اعمال رسولان ۹: ۷)؛

شدند. پس اگر آنچه می‌گویند کلام خودشان باشد، آنها هم از بین می‌روند؛ اما اگر از جانب خدا باشد نمی‌توانید جلوی آنها را بگیرید. مبادا با خدا درافتاده باشید (اعمال رسولان ۵: ۳۴-۳۹).

۲-۱. آثار و نوشته‌های پولس

وی غیر از سفرهای تبلیغی، نامه‌هایی به اهالی و کلیساهای بعضی مناطق نوشته که حتی بعضی از آنها را در زندان (ر.ک: زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴) و یا در سفر (همان، ص ۱۴۳) نوشته است. تعداد این نامه‌ها ۱۴ عدد است، که تقریباً بین سال‌های ۶۸-۴۹ میلادی و در موضوعاتی چون رستاخیز، شخصیت عیسی ﷺ ، رفع قوانین ظاهری شریعت، اختلاف نژادی و زبانی، آزادی بشر از گناه، ازدواج و روابط جنسی، و مسائل مربوط به نظام کلیسای نوشته شده، که ضمیمه عهد جدید شده است.

بنابر گفته ویل دورانت، پولس و رساله‌هایش، تقریباً تا یک قرن بعد از مرگ او فراموش شده بودند، و زمانی احیا شد که نسل‌های نخستین مسیحیت و روایات شفاهی آنها شروع به محو شدن کردند و بدعت‌ها روح مسیحیت را برهم زد که این رساله‌ها چارچوبی برای عقاید افرادی که در کلیسا جمع می‌شدند، فراهم کرد (دورانت، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۹۳).

۳-۱. شاگردان پولس

از شاگردان پولس می‌توان به افرادی مانند تیموتائوس اشاره نمود، که او را از لوسترا با خود همراه کرد و چون پولس مدت‌ها تشنه محبت کردن بود، عشق عمیقی به او می‌ورزید. «تیموتائوس قبل از آشنایی با پولس مسیحی بود؛ ولی او فرزند حقیقی پولس در ایمان محسوب می‌شد» (تفسیر کاربرد اول تیموتائوس ۱: ۲). رساله‌های پولس چنین نشان می‌دهد که تیموتائوس شاگرد و همراه او بوده و برای رهبری کلیسای افسس، مسائل مربوط به کلیسا و تعلیم صحیح را به وسیله دو نامه از او آموخته است (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۱۴۳).

تیطس نیز از شاگردان پولس است که او را به رهبری کلیسای کریت (جزیره‌ای یونانی در دریای مدیترانه) منصوب کرده است. وی شاگردانش را به گونه‌ای تربیت کرد تا در غیاب او مقاصد و افکار او را پیگیری کنند. از کلمات پولس در رسالات مختلف چنین استفاده می‌شود که احتمالاً وی در رأس تشکیلاتی مرکب از افرادی همچون تیموتائوس، لوقای طیب، مرقس، آپلوس، انفراس، تیخیکس، فلیمون، ارسترخس، یسطس، دیماس، آرخیس، سلوانس،

جسم؟ نمی‌دانم! و آیا بیرون از جسم؟ نمی‌دانم! خدا می‌داند. چنین شخصی که تا آسمان سوم رفته و چنین شخص را می‌شناسم، خواه در جسم و خواه جدا از جسم، نمی‌دانم، خدا می‌داند که به فردوس رفته شد و سخنان ناگفتنی شنید، که انسان را جایز نیست به آنها تکلم کند» (رساله دوم به قرتیان ۱۲: ۴-۲).

با بررسی کلام پولس، تناقض‌گویی‌هایی مشخص می‌شود که بالاخره آیا وی تا آسمان سوم بالا رفته و یا به فردوس رفته شده است. او حتی نمی‌داند که با جسم بالا رفته است، یا این عروج روحی بوده است.

البته علمای مسیحی و مفسران کتاب مقدس به دنبال حل این تناقض‌گویی برآمده‌اند که خود دارای اختلاف شده‌اند و بعضی گفته‌اند آسمان سوم و فردوس یک مکان است؛ و بعضی دیگر گفته‌اند که دو مکان متفاوت است: «براساس اعتقادات یهودیان در عصر پولس، منظور از آسمان اول، جوی است که در آن هوا وجود دارد و آسمان دوم شامل ستارگان و اجرام آسمانی می‌شود؛ که در این صورت آسمان سوم، مکانی غیر از این آسمان و فراتر از جو و کهکشان‌هاست که حضور خدا یا تخت اوست، و مکان حضور عیسی مسیح است. اما پولس نمی‌داند که آیا در جسم و یا در روح، به آسمان سوم (حضور خدا) رفته شده است» (تفسیر کاربردی، دوم به قرتیان ۱۲: ۴-۲).

نکته مهم دیگری که در تحلیل این مکاشفه می‌تواند کمک کند، این است که پولس در نامه دوم به قرتیان می‌نویسد: خاری در جسم دارد؛ و تفسیر کاربردی، از آن به نوعی بیماری درد چشم، ناتوانی در زندگی، بیماری مالاریا، بیماری صرع، افسردگی روحی و وسوسه شیطان یاد کرده است (تفسیر کاربردی، دوم قرتیان ۱۲: ۷). آیا می‌توان گفت پولس در زمان ایمان آوردن به مسیح، دارای بیماری صرع، افسردگی روحی و وسوسه شیطان بوده است؟ و به دلیل خستگی راه و بیماری، مطالبی از آنچه قبلاً در یهودیت و یونانی فراگرفته است در نظرش آمده، و تصور کرده که مکاشفه‌ای رخ داده است و مسیح را دیده است، یا نه؟

پولس پس از این اتفاق (ایمان آوردن)، سه سال از عمر خود را در بلاد عرب و دمشق گذراند و پس از آن به دیدار پطرس در اورشلیم رفت و سپس به انطاکیه سفر می‌کند، و مدت یک سال یا بیشتر در این شهر به سر می‌برد (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۹۲)؛ که این سفرها حدوداً تا سال ۴۵م بوده است. در نتیجه، زمان مکاشفه وی، با احتساب زمان سه‌ساله زندگی در بلاد عرب و سفر او، تقریباً سال ۴۱م بوده است.

ولی در بیان دیگر آمده است که همراهان او، نوری که پولس را احاطه کرده بود، به‌وضوح دیده‌اند ولی صدا و صوتی که وی شنیده است، شنیده‌اند: «نور را نیک بدیدند، لیک ندای آن کس را که با من سخن گفت نشنیدند» (اعمال رسولان ۲۲: ۹).

۲. پولس در اعمال رسولان (۱۳-۱۵) می‌گوید بعد از دیدن نور همه بر زمین افتادیم؛ درحالی که در دو بیان دیگر از این واقعه، گفته شده است که فقط پولس بر زمین افتاده است و چشمانش کور شده است. ۳. وقتی پولس کور می‌شود و به‌وسیله همراهان خود به دمشق برده می‌شود، توسط شخصی به نام حنایا که از تازه مسیحیان است، شفا داده می‌شود، که هیچ گزارشی در مورد شخصیت حنایا نیامده و اینکه آیا شفا دادن را که حضرت مسیح و یا رسولان انجام می‌داده‌اند را یک تازه‌مسیحی می‌تواند انجام دهد؟

در چهار قسمت از اعمال رسولان اسم حنایا آمده است که عبارت‌اند از: باب ۹، قسمت ۱۰؛ و باب ۲۲، قسمت ۱۲؛ که ماجرای مکاشفه پولس مطرح می‌شود و در باب ۲۳، قسمت ۲؛ و باب ۲۴، قسمت ۱؛ که منظور کاهن اعظم است؛ در باب ۵، قسمت ۱؛ نیز نام او آمده است، که حنایا مقداری از پول زمین فروخته‌شده را به پطرس داد؛ ولی چون در مقدار پول زمین دروغ گفت و دروغش برملا شد، جان داد. چون این واقعه در هیکل اتفاق افتاده است؛ در نتیجه این حنایا آن شخصی نیست که پولس را در شهر دمشق شفا داد و اگر همان باشد، آیا شخصی که می‌تواند شفا دهد در چنین مسئله کوچکی به بزرگ‌ترین حواری مسیح دروغ می‌گوید؟

در نتیجه گزارشی از شخصیت و ایمان او وجود ندارد تا براساس آن بتوانیم صحت مکاشفه پولس را تأیید کنیم. البته جای تأمل است که پولس، با اینکه شفای چشمانش را مدیون حنایا بود؛ نه در سفرهای بعدی خود به دمشق، و نه در هیچ جای دیگر کتاب مقدس، اسمی از چنین شخصیتی نبرده است، و این مکاشفه و ادعای پولس در هاله‌ای از ابهام باقی‌مانده است.

۴. در دو نقل از این اتفاق، لفظ شاقول که عبری است، آمده است؛ ولی در دیگری لفظ پولس استفاده شده است، که مشخص نیست مسیح او را با کدام نام خطاب کرده است.

۵. پولس نه تنها می‌گفت عیسی مسیح را در مکاشفه‌ای ملاقات کرده است؛ بلکه می‌گفت: خودش را حتی به آسمان نیز برده‌اند و چیزهایی را شنیده است که اجازه ندارد از آنها صحبتی بکند.

«شخصی را در مسیح می‌شناسم، چهارده سال قبل از این. آیا در

زمان و کلام مسیح و حواریان نسبت به مسیح نیست و بلکه بعضی این مطالب هم متناقض با تعلیمات مسیح است؟ مسیح ۳ خودش به دستورات الهی (شریعت) عمل می‌کرده و به پیروان خود عمل به آن را نیز سفارش می‌کرده است؛ اما پولس عکس آن را در نامه‌های خود بیان می‌کند و می‌نویسد ایمان به‌تنهایی برای رستگاری کافی است.

۳. تأثیرپذیری پولس از افکار یونانی

پولس قبل از ورود به مسیحیت، یهودی محسوب می‌شد؛ اما دارای زمینه‌های یونانی و رومی بود (راهنمای کتاب مقدس، اعمال رسولان ۹: ۱۱)؛ و چون با عقاید و نظرات فیلسوفانی همچون افلاطون و رواقی آشنا بود، بسیاری از عقاید و گفتارهای خود درباره عیسی و شریعت او را از آنها وام گرفته است؛ مانند: فدا و کشته شدن عیسی برای کفاره گناهان مسیحیان، همچون قربانی کردن یک «بز طلایه» برای کفاره گناهان قوم، که در عقاید یونانی وجود داشته است. همچنین وی در تعلیمات یونانی از سوتر یا منجی که بشر را نجات می‌دهد و در یهودیت از مسیح شنیده بود، استفاده می‌کرد و مسیح را بر سوتر تطبیق داد و به وسیله آن مردمی که با واژه سوتر و کوریوس آشنا بودند به مسیحیت دعوت می‌کرد. ویل دورانت در این باره می‌گوید: «پولس، بر اثر دیدگاه دگرگون‌شده‌اش از مسیح، و شاید تحت تأثیر نظرات افلاطونی و رواقی، و احتمالاً با یادآوری آداب و رسوم یهودیان و مشرکان در مورد قربانی کردن یک بز طلایه برای کفاره گناهان قوم، الهیاتی به وجود آورد که در سخنان مسیح چیزی جز نکات مبهم، از آن نمی‌توان یافت. مردم مصر، آسیای صغیر و یونان از دیرزمان به خدایانی، مانند اوزیریس و آتیس و دیونوسوس که به خاطر نجات بشر مرده بودند، اعتقاد داشتند. عنوان‌هایی از قبیل: سوتر (منجی) و التوتوریوس (رهاننده) به این خدایان اطلاق شده بود. واژه کوریوس (خدانندگان) که پولس به مسیح اطلاق می‌کند، همان عنوانی بود که کشیش‌های سوریه و یونان به دیونوسوس که می‌مرد و رستگاری را عملی می‌ساخت، داده بودند. غیریهودیان انطاکیه و شهرهای دیگر که هرگز عیسی را در حیاتش نشناخته بودند، نمی‌توانستند او را جز به شیوه خدایان منجی بپذیرند» (دورانت، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۸۹).

۴. سفرها و مکان‌های تبلیغی پولس

وی بعد از ایمان آوردنش به مسیح ۳، تبلیغ خود را از دمشق و عربستان آغاز کرد و بعد از آن به اورشلیم رفت، که نه رسولان و نه

به شهادت راهنمای کتاب مقدس، او چهارده سال قبل از نوشتن رساله دوم به قرتیان در سال ۵۷م و همزمان با ورود او به غلاطیه، به این بیماری مبتلا بوده، که این اولین سفر بشارتی وی محسوب می‌شود (راهنمای کتاب مقدس، دوم به قرتیان ۱۲: ۱-۷). پس رساله دوم به قرتیان سال ۵۷م بوده است که چهارده سال قبل از آن، سال ۴۳م می‌شود، و با مدت توقف او در بلاد عربی و انطاکیه، سال ۴۰م می‌شود. در نتیجه وی قبل از مکاشفه دچار بیماری بوده و ممکن است این حالت مکاشفه‌ای او، حالتی از بیماری او بوده باشد.

با این احتمالات بیماری و حملات شیطانی، چگونه می‌توان قبول کرد که اگر هم اتفاقی برای او رخ داده است، حادثه‌ای واقعی بوده و تخیلاتی بیش نبوده است؟!

ویل دورانت می‌نویسد: «کسی نمی‌تواند بگوید چه فرایندی باعث این تجربه شده است. احتمالاً خستگی سفر طولانی، حرارت آفتاب بیابان، شاید گرم‌زدگی، بدنی ضعیف و احتمالاً مصروع، و روحی دستخوش شکنجه تردید و احساس گناه. نقش داشته است، تا این منکر متعصب را به یک مبلغ پرتلاش مسیح تبدیل کند» (دورانت، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۸۲).

پولس بعد از اینکه به گفته خودش، به مسیح ایمان آورد، بدون اینکه با او ملاقاتی داشته باشد و بدون هیچ آموزشی نزد مسیحیان و بخصوص رسولان و حواریان حضرت عیسی ۳، به تبلیغ دین مسیحیت پرداخت و عقایدی را که نه مسیح در مورد خود و نه هیچ‌یک از حواریان درباره مسیح بیان نکرده بودند را ترویج می‌داد.

نکته دیگر اینکه در تعالیم مسیح و حواریان، محور اصلی، بشارت به ملکوت و آسمان بود؛ اما در تعالیم پولس مفاهیم دیگری مانند پسر خدای فدا، فیض و ایمان جای این بشارت‌ها را گرفت و در یک کلام او «دین عیسی» را به «دینی درباره عیسی» تبدیل کرد که پیرامون آن سخن خواهیم گفت.

وی بعد از ایمان آوردن به حضرت عیسی ۳، خود را غلام مسیح معرفی می‌کند (رومیان ۱: ۱) و تفسیر کاربردی، غلام بودن را این‌گونه تفسیر می‌کند که: «غلام، از خود هیچ عملی انجام نمی‌دهد و همیشه مترصد اجرای دستورات ارباب خود می‌باشد؛ غلام برای ارباب خود زیست می‌کند و پولس غلام مسیح بود پولس می‌گوید که عیسی مسیح او را به قیمت خون خود خریداری کرده است و اینک وی همه میل و اراده خود را به مسیح تقدیم کرده است تا اینکه اراده‌اش خلودند را کاملاً اجرا نماید» (تفسیر کاربردی، رومیان ۱: ۱).

اما پولس که خود را غلام مسیح معرفی می‌کند و به توضیح تفسیر کاربردی، غلام هیچ عملی از خودش ندارد مگر آنچه ارباب به او بفرماید؛ پس چگونه مطالبی بیان می‌کند که هیچ اثری از آنها در

۹:۲۰) و بعد در نامه‌های خود به کردار خود در مقابله با مسیحیان اعتراف و اظهار ندامت می‌کند: «زیرا سرگذشت سابق مرا در دین یهود شنیده‌اید که بر کلیسای خدا بی‌نهایت جفا می‌کردم و آن را ویران می‌ساختم» (اعمال رسولان ۱: ۱۳).

او برای اینکه تأییدی از رسولان داشته باشد، در اولین سفر تبلیغی خود با برنابا همراه شد، و همراه او به تبلیغ مسیحیت پرداخت: «چون ایشان در عبادت خدا و روزه مشغول می‌بودند، روح‌القدس گفت، برنابا و سولس را برای من جدا سازید از بهر آن عمل که ایشان را برای آن خوانده‌ام. آن‌گاه (رسولان) روزه گرفته و دعا کرده و دست‌ها بر ایشان گذارده، روانه نمودند» (اعمال رسولان ۱۳: ۲-۳). اما او پس از اینکه جایگاهی برای خود در میان مسیحیان تازه‌ایمان آورده و غیریهودیان پیدا کرد، با برنابا مخالفت کرده و از او جدا شد (اعمال رسولان ۱۵: ۳۹-۳۷).

او پس از شهرت یافتن، نه تنها از برنابا جدا شد؛ بلکه با پطرس هم مخالفت کرد و محل تبلیغ خود را اروپا قرار داد تا از حواریان و مسیحیان یهودی‌الاصل دور باشد. قسمت‌هایی از عهد جدید بر این دلالت دارند که پطرس (شمعون الصفا) بزرگ حواریان، و نخستین کسی بود که به حضرت عیسی ﷺ ایمان آورده و عهده‌دار هدایت مردم پس از عروج حضرت عیسی ﷺ شده است. نام‌های دوازده رسول به صراحت در عهد جدید آمده است، که نام پطرس رسول در صدر این اسامی قرار دارد (انجیل متی ۱۰: ۲)، و در مورد ایمان و توجه خاص حضرت عیسی ﷺ به وی آمده است که: «و من نیز تو را می‌گویم که تویی پطرس و بر این صخره کلیسای خود را بنا می‌کنم و ابواب جهنم بر آن استیلا نخواهد یافت. کلیدهای ملکوت آسمان را به تو می‌سپارم، و آنچه بر زمین ببندی در آسمان بسته گردد، و آنچه در زمین گشایی در آسمان گشاده شود» (انجیل متی ۱۶: ۱۸-۱۹). همچنین پطرس به رسول و بزرگ حواریان بودن پطرس اعتراف کرده است و گفته که رسالت هدایت مختونان به این رسول سپرده شده است (غلاطیان ۲: ۹-۷). اما با این اعترافات، به مخالفت با پطرس برخاسته و حتی او را در جمع مردم سرزنش کرده است: «اما چون پطرس به انطاکیه آمد، او را روبه‌رو مخالفت کردم؛ زیرا که مستوجب ملامت بود» (غلاطیان ۲: ۹-۷).

پطرس به همین قدر اکتفا نکرد و مخالفتش را آشکار کرده و رسولان را مورد طعن و حمله قرار داد و به ایشان توهین کرد؛ همان‌گونه که وی در رساله به غلاطیان می‌گوید که با پطرس، در

یهودیان به او خوشامدگویی نگفتند. او برای تبلیغ دین خودساخته‌اش تلاش‌های فراوانی کرد و حتی سفرهایی انجام داد و به صورت چهره به چهره تبلیغ می‌کرد. او در بعضی مناطق کلیساهایی را تأسیس، و شاگردانی تربیت می‌کرد و آنها را مسئول کلیساها قرار می‌داد و در طی نامه‌هایی قوانین چگونگی اداره کلیسا را برای آنها می‌نوشت (رساله اول به تیموتائوس).

او در زمان حیات خود چهار سفر را انجام داد، که در سفر اول خود از انطاکیه به قبرس و مناطقی از جمله قونیه، لستره و انطاکیه رفت (اعمال رسولان: ۱۳-۱۴). وی سفر دومش را نیز از انطاکیه شروع می‌کند و به بعضی از مناطقی که در سفر اول رفته بود، سرمی‌زند و پای خود را فراتر گذاشته و به مناطق دوردست، از جمله مقدونیه که بعد از دریای اژه بود، پا می‌گذارد و به آتن و یونان سفر می‌کند و بعد از آن به افسس و از طریق دریای مدیترانه به اورشلیم و سپس به نقطه شروع سفر خود یعنی انطاکیه بازمی‌گردد. اما در سفر سوم که باز از انطاکیه شروع می‌کند به مناطقی از مقدونیه مانند فیلیپی، تسالونیک و قرنتس سفر می‌کند و سپس به اورشلیم بازمی‌گردد.

او سفری را از اورشلیم آغاز می‌کند و بعد از گذر از چند شهر، به جزیره کریت می‌رود و از طریق دریای مدیترانه به جزیره‌های مالت و سیسیل و بعد از آن به ایتالیا و شهرهای آن، از جمله رم، که آخرین نقطه تبلیغ اوست، سفر می‌کند (بستانی، ۱۹۰۰م، ج ۵ ص ۷۰۰؛ زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۹۲-۹۴؛ محمدیان و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۲۸۲؛ حیدری‌په‌ری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۳).

۵. ارتباط و برخورد او با حواریان

زمانی که پولس ایمان آوردن خود را اعلام کرد، چون سابقه دشمنی با مسیحیان را داشت، پذیرش او از طرف مسیحیان مشکل بود و نمی‌توانستند قبول کنند که او دست از آزار آنها برداشته است؛ به‌گونه‌ای که وقتی به حنانیا گفته می‌شود که به سراغ پولس برود و چشمان او را شفا دهد، او به آزارهای پولس اشاره می‌کند و می‌گوید: «از رؤسای کهنه قدرت دارد که هر که نام تو را بخواند، او را حبس کند» (اعمال رسولان ۹: ۱۴)؛ در نتیجه پولس باید کاری می‌کرد تا ذهنیت مسیحیان درباره او تغییر کند و او را نه تنها جزء خود بدانند، بلکه بپذیرند او از رسولان است. پس وی تصمیم گرفت با آنها همکاری کند تا سابقه او در شکنجه و قتل استیقفان فراموش شود و قوانین تازه‌ای بیافریند (بالا، ۱۳۸۶، ص ۶۱۰). او در ابتدا وارد کلیسا می‌شود و آیین جدید خود را ابراز می‌کند (اعمال رسولان

فخر به ایمان است، نه اعمال: «پس جای فخر کجا است؟ برداشته شده است! به کدام شریعت؟ آیا به شریعت اعمال؟ نی؛ بلکه به شریعت ایمان. زیرا یقین می‌دانیم که انسان بدون اعمال شریعت، محض ایمان، عادل شمرده می‌شود» (رومیان ۳: ۲۸-۲۷).

از این عبارات چند سؤال به ذهن خطور می‌کند که چه نیاز به شریعت است درحالی که باعث پیشرفت انسان نشود و آنها را در محضر خدا مقرب نکند و دیگر اینکه، آیا آگاهی از شریعت باعث ایجاد گناه در شخص می‌شود؟ یا اینکه باعث اطلاع و آگاهی شخص از وجود چنین گناهی در درون خود می‌گردد، و اینکه شریعت به او می‌فهماند که این عمل اشتباه است. آیا وی اذیت کردن تازه مسیحیان را، بعد از ایمان اصطلاحی خود به مسیح یاد گرفت و انجام داد؛ و یا قبل از ایمان آوردن، مسیحیان را می‌آزرده است؟ چرا وی خود را در سفرها تا این حد به زحمت انداخت تا شریعت عیسی را ترویج دهد؟

او می‌گوید شریعت موقتی بود و پس از آمدن عیسی وظیفه‌اش تمام شده است (غلاطیان ۳: ۱۹) و عیسی با فدا کردن خود، ما را از شریعت رها ساخته است.

ویل دورانت در مورد تغییر در آیین مسیحیت به‌وسیله پولس می‌نویسد: «در مسیح و پطرس، مسیحیت جنبه یهودی داشت؛ در پولس نیمه یونانی شد...» (دورانت، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۶۷۹).

جان بایرناس در مورد تغییر شریعت توسط پولس بر مبنای نظر یهودیان می‌نویسد: «... چون وی [پولس] نزد امم غیریهودی، به دعوت مبعوث بود، فکر مسیحیت و بعث و رجعت او بکلی نزد ایشان بیگانه بود. از این رو، پولس از راه دیگر - که متناسب با فکر و اندیشه آن اقوام بود - درآمد» (ناس، ۱۳۸۳، ص ۶۱۷).

۶-۱. پسر خدا بودن حضرت عیسی

پولس مسیح را فرزند خدا می‌داند و اولین مرتبه‌ای که این عقیده را اعلام کرد، پس از توهم ملاقات حضرت عیسی^ﷺ در نزدیکی دمشق و ایمان آوردن به ایشان بود که پس از شفا یافتن چشمانش در میان مسیحیان اعلام می‌کند که مسیح فرزند خداست.

پولس می‌گوید مسیح از لحاظ جسم از نسل داوود نبی متولد شده است: «این انجیل درباره پسر او، خداوند ما عیسی مسیح است که از لحاظ انسانیت یکی از فرزندان داوود^ﷺ بود» (رومیان ۱: ۳) و از لحاظ روح، قدوسیت خدایی دارد. «و با زنده شدنش پس از مرگ با قدرتی

مقابل همگان مخالفت کرده و او را «ریاکار» خوانده‌ام (غلاطیان، ۲: ۱۵-۱۱). او حتی در مورد برخی از رسولان که مورد تأیید حضرت عیسی بودند، توهین‌های زشتی انجام می‌داد: «از سگ‌ها باحذر باشید. از عاملان شریر احتراز نمایید. از مقطوعان بپرهیزید؛ زیرا مختونان ما هستیم که خدا را در روح عبادت می‌کنیم و به مسیح عیسی فخر می‌کنیم و بر جسم اعتماد نداریم» (فیلیپیان ۲: ۳-۲).

سخن آخر اینکه پولس در ابتدا خود را غلام مسیح و بعد رسول می‌خواند (رومیان ۱: ۱-۲)؛ و گاهی خود را کمترین رسولان دانسته و گفته است: «من کمترین رسولان هستم و لایق نیستم که به رسول خوانده شوم، چون که بر کلیسای خدا جفا می‌رساندم» (اول به قرتیان ۹: ۱۵)؛ و گاهی خود را در حد بزرگ‌ترین رسولان نیز قرار داده و چنین می‌گوید: «مرا یقین است که از بزرگ‌ترین رسولان هرگز کمتر نیستم، اما هرچند در کلام نیز امی باشم، لیکن در معرفت نی؛ بلکه در هر امری نزد همه کس به شما آشکار گردیدم. آیا گناه کردم که خود را دلیل شما ساختم تا شما سرافراز شوید؟» (دوم به قرتیان ۱۱: ۵).

۶. انحرافات پولس

پولس عقایدی را وارد دین مسیحیت کرد که هیچ اثری از آن در تعلیمات حضرت عیسی^ﷺ و حواریان وجود نداشت، و اصولاً او دین الهی محور را به «دینی شخص‌محور»، و دین حضرت عیسی^ﷺ را به «دینی درباره عیسی» تبدیل کرد.

او از شریعت و معارف تعریف جدیدی ارائه کرد و چون با افکار یونانی و یهودیت آشنا بود این تعاریف و عقاید باطل، رنگ و بوی این افکار را داشت. تعریفی که او از شریعت می‌کرد این‌گونه بود: «پس مقصود از شریعت چیست؟ شریعت چیزی بود که بعدها برای تشخیص گناه اضافه شد و قرار بود فقط تا زمان ظهور فرزند ابراهیم که وعده به او داده شده بود، دوام داشته باشد. همین شریعت به‌وسیله فرشتگان و با دست یک واسطه برقرار شد» (غلاطیان ۳: ۱۹).

منظور این است که شریعت فقط برای این است که ما گناهان را بشناسیم و هیچ‌گونه تکلیفی برای ما ندارد و اگر کسی به آن عمل کند سودی برایش ندارد و در محضر خدا عادل شمرده نمی‌شود؛ چون که مقصود از شریعت فقط شناختن و دانستن گناهان است. «زآنجا که به اعمال شریعت، هیچ بشری در حضور او عادل شمرده نخواهد شد، چون که از شریعت دانستن گناه است.» (رومیان ۳: ۲۰) همچنین در انتهای این رساله مقصودش را کامل می‌کند که

دارد؛ ولی خود تنازل فرموده و صورت و پیکر انسانی را قبول کرده و از آسمان به زمین فرود آمده است؛ و از این مرحله باز تنازل کرده، رضایت داد که او را به صلیب بیاویزند» (ناس، ۱۳۸۳، ص ۶۱۷).

این عقیده نیز از افکار قبل از مسیح عاریه گرفته شده است، و پولس برای تبلیغ در بین یونانیان از اعتقاد آنها نسبت به الوهیت و خدایی برومیسیوس استفاده کرد و برای مسیح نوعی الوهیت قائل شد، و یونانیان هم که برایشان دور از ذهن نبود، پذیرفتند: «یونانیان گویند: برومیسیوس (کلمه‌ای است یونانی به معنای یینائی و توجه خدایی) خدایی است به صورت انسان که دو جنبه خدایی و جسمی دارد پس او همیشه دو حقیقت (انسانی و خدایی) دارد» (تتیر، ۱۳۶۳، ص ۷۸).

۳-۶. فداء

از عقاید دیگر پولس اینکه او قائل شده بود که بعد از خطا و اشتباه حضرت آدم و حوا، گناه، ذاتی انسان شده بود و مسیح از مقام الهی خود تنزل کرد و جسم را قبول کرد تا به صلیب رفته و کفاره گناهان دیگران شود.

«لیکن چون زمان به کمال رسید، خدا پسر خود را فرستاد که از زن زاییده شد و زیر شریعت متولد، تا آنانی را که زیر شریعت باشند فدیہ کند، تا آنکه پسرخواندگی را بیابیم» (غلاطیان ۴: ۴).

پولس شریعت را لعنتی برای انسان می‌داند و می‌گوید که مسیح این لعنت را برای خود خرید و با به صلیب رفتن، خود را فدا کرد تا دیگران از این لعنت آزاد گردند. «مسیح، ما را از لعنت شریعت فدا کرد؛ چون که در راه ما لعنت شد، چنان که مکتوب است: ملعون است هر که بر دار آویخته شود» (غلاطیان، ۳: ۱۳).

تفسیر کاربردی علت و غایت آمدن حضرت عیسی علیه السلام را فدا شدن ایشان و آزادی انسان‌ها از لعنت شریعت می‌داند.

«چرا خدا پسر خود را به این جهان فرستاد؟ او عیسی مسیح را فرستاد تا آنانی را که زیر شریعت باشند، چه یهودی و چه غیریهودی، تمام آن کسانی را که زیر تسلط اصول دنیوی بودند، فدیہ کند» (تفسیر کاربردی، غلاطیان، ۴: ۵).

جالب این است، مرگ استیفان که قبل از عروج حضرت مسیح بوده، و پولس هم در شهادت او نقش مهمی داشت؛ مسیحیان و پولس برای او لفظ شهید را اطلاق می‌کنند، ولی آنها بسیار اصرار دارند که در مورد حضرت عیسی علیه السلام تعبیر «شهید» و «شهادت» به کار نرود و عمداً لفظ فداء و قربانی را استفاده کنند.

«حال سؤال این است که اگر با خطای حضرت آدم، گناه جزء ذات انسان شده بود، پس تمام افرادی که قبل از حضرت مسیح بودند

عظیم ثابت کرد که از لحاظ قدوسیت خدایی، او پسر خداست» (رومیان ۴: ۱). تفسیر کاربردی عهد جدید برای این کلام مؤید هم می‌آورد و می‌نویسد: همین که عیسی از میان مردگان دوباره برخاسته است، نشانه‌ای است؛ چون هیچ انسانی نمی‌تواند پس از مرگ دوباره زنده شود. پولس این عقیده را از بت پرستان قبل از مسیح عاریه گرفته است. در دین‌های قبل مسیحیت از جمله بودا، تاوو، زردشت، آشوری‌ها و هندوها بزرگ خود را پسر خدا می‌دانستند مانند کتاب مقدس فارس‌ها که اورمزد را پسر خدا می‌دانند، که در راز و نیازهای خود با اورمزد این گونه می‌گفتند: «درود به اورمزد! اوست آفریدگار تمام جهان از گذشته و آینده! اوست بینا و توانا، آفریدگار آسمان و خورشید، ماه و ستارگان، بادها و ابرها، آب و آتش، زمین و درختان، چهارپایان و انسان!» (تتیر، ۱۳۶۳، ص ۱۵۲).

۲-۶. الوهیت و کلمه بودن عیسی علیه السلام

پولس علاوه بر اینکه حضرت عیسی علیه السلام را پسر خدا می‌داند، نوعی الوهیت و خدایی برای او قائل بود. او در نامه به رومیان این مطلب را بیان می‌کند: «عیسی» به حسب روح قدوسیت، پسر خدا به قوت معروف گردید از قیامت مردگان، یعنی خداوند ما عیسی مسیح» (رومیان، ۱: ۴) این مطلب حتی در ترجمه‌ها و تفاسیر عهد جدید هم به صراحت بیان شده است. در جواب سؤال از اینکه عیسی مسیح کیست؟ می‌نویسند، پولس در جواب این سؤال می‌گوید: «عیسی انسان کامل و خدای کامل بود، بر حسب جسم (پیشینه انسانی)، عیسی از نسل داود پادشاه متولد شده بود؛ و به حسب روحانی، عیسی مسیح پسر خدا و مولود از روح القدس بود. از طرف مادری، عیسی مسیح به قوت روح القدس از یک زن متولد گشت، ولی پدر او خدای پدر بود» (تفسیر کاربردی ذیل رومیان ۱: ۳-۴).

از دیدگاه مسیحیت، عهد عتیق از مقوله وحی لفظی است، اما عهد جدید نه تنها از مقوله وحی لفظی نبود، بلکه با جسم شدن حضرت عیسی علیه السلام که دارای نوعی از الوهیت بود و با حضور در میان مردم، دستورات خدای پدر به مردم اعلام گردید «اینجاست که مسیحیان می‌گویند هنگام ابلاغ این پیام در بیست قرن پیش، خدا به صورت بشر درآمد و در انسانی به نام «عیسی» حلول کرد. براساس یک تعبیر رایج میان مسیحیان «کلمه جسم شد» تعبیر «کلمه» (logos) در الهیات مسیحی از یک اصطلاح فلسفی قدیم گرفته شده است» (ر.ک: توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹).

جان بایر ناس می‌نویسد که پولس بنا به افکار اقوام غیریهودی مسئله مرگ و الوهیت حضرت عیسی علیه السلام را تفسیر کرد: «پولس» اظهار داشت: عیسی مسیح موجودی است آسمانی که طبیعت و ذاتی الوهی

همین تو را برانگیختم تا قوت خود را در تو ظاهر سازم و تا نام من در تمام جهان ندا شود. بنابراین هر که را می‌خواهد رحم می‌کند و هر که را می‌خواهد سنگدل می‌سازد» (رومیان ۹: ۱۷-۱۸). حتی تفسیر کاربرد ی پا را فراتر می‌گذارد و ظهور قدرت خدا را منوط به قدرت و سنگدلی فرعون می‌داند: «اگر قلب فرعون سخت نمی‌شد، و مثلاً فرعون توبه کرده، اجازه می‌داد که بنی‌اسرائیل به راحتی از سرزمین مصر خارج شوند، هیچ‌گاه قدرت و اعمال عجیب خدا در آن زمان آشکار نمی‌گردید. از این مثال نتیجه می‌گیریم که خدا به کسانی که بخواهد رحم می‌کند و قلب عده‌ای را سخت می‌کند تا که ایشان را شامل رحمت خویش نسازد» (تفسیر کاربرد ی، رومیان ۹: ۱۷).

اگر سؤال شود که پس چرا خدا درباره فرعون بی‌عدالتی روا داشته و فرصت توبه و بازگشت را به او نداده است؟ پاسخ می‌دهند چون بشر مکرراً در محضر خدا گناهان بی‌شمار انجام داده است؛ هیچ‌گونه لیاقت نیکویی و رحمت و توبه را ندارد. این بشر فقط استحقاق مجازات دارد: «زمانی که خدا قلب شخصی را سخت می‌سازد، وی عدالت را به جا می‌آورد، نه بی‌عدالتی را. پس خدا قلب فرعون را به خاطر شرارت فرعون سخت ساخت. با سخت ساختن قلب فرعون، خدا در واقع منتهای عدالت را به خرج برد» (تفسیر کاربرد ی، رومیان ۹: ۱۷).

اما اشکال اصلی و آشکار آن است که اگر خدا قبل از خلق کردن انسان‌ها مشخص کرده است که چه کسی شقی و چه کسی سعادت‌مند است، پس چرا خداوند پیامبرانی برای بشارت و انداز بشر فرستاده است تا آنها را هدایت کند؟ چرا حضرت مسیح، به اصطلاح پولس، از مقام خدایی تنزل کرده و به مقام جسمانیت درآمد، تا با فداء کردن خود بخواهد مسیحیان را از زیر لعنت شریعت نجات دهد؟ اصلاً چرا خدا شریعت را فرستاد؟

چرا پولس خود را این همه به زحمت انداخته و شکنجه دیده، و حتی جان خود را به خطر انداخته است، تا یهودیان و غیریهودیان را به دین مسیحیت دعوت کند؟

این تناقضات شارحان و مفسران عهدین را هم به چالش کشیده است؛ تا جایی که برای جمع این تناقضات به بن‌بست رسیده‌اند، و اعتراف به تناقض کرده‌اند: «اینکه چگونه می‌توان حاکمیت خدا را در کنار آزادی اراده انسانی قرار داد، چیزی نمی‌دانیم. هردوی این موضوعات در کتاب مقدس تعلیم داده شده است، و ما به هردوی آنها ایمان داریم. هرچند به‌ظاهر بین این دو تناقض وجود دارد. بسیاری از مفاهیم را امروز به شکلی مبهم در آینه می‌بینیم؛ اما روزی خواهد رسید که همه چیز را همان‌طور که هست، درک خواهیم کرد» (راهنمای کتاب مقدس، رومیان ۹: ۱۶).

پولس به هر قسمتی از عهد قدیم که موافق عقایدش بوده

شقی بالذات بوده‌اند و اصلاً اینکه شقی متولد شده‌اند و همگی جهنمی بوده‌اند و هیچ‌کس به کمال خود نرسیده است و حتی انبیاء و رسل که قبل از مسیح بوده‌اند، مانند: حضرت ابراهیم علیه السلام و موسی علیه السلام به کمال و سعادت نرسیده‌اند» (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۷۴).
و نتیجه اینکه لفظ شهید را که پولس برای استیفان استفاده کرده، اشتباه و بیهوده است؛ چون استیفان قبل از به صلیب رفتن و فدا شدن حضرت مسیح بوده است.

۴-۶. جبر

از جمله عقاید پولس اعتقاد او به جبر است، که از نامه‌ها و جملات او چنین برداشت می‌شود، بلکه صراحت در این عقیده دارد.

پولس در نامه‌ای به رومیان به مجبور بودن در سعادت و شقاوت اشاره می‌کند و می‌گوید که خداوند قبل از تولد فرزندان، هر که را بخواهد انتخاب می‌کند: «زیرا هنگامی که هنوز تولد نیافته بودند و عملی نیک یا بد نکرده، تا اراده خدا بر حسب اختیار ثابت شود نه از اعمال، بلکه از دعوت کننده؛ بدو گفته شد که بزرگ‌تر کوچک‌تر را بندگی خواهد کرد، چنان که مکتوب است، یعقوب را دوست داشتیم، اما عیسو را دشمن» (رومیان ۹: ۱۱-۱۳).

در یهود رسم بر این بود که فرزند نخست وارث تمام مایملک خانوادگی باشد؛ اما پولس در مورد فرزندان دوقلوی اسحاق می‌گوید که خداوند قبل از تولد فرزندان و بدون انجام عمل نیک یا بدی توسط آنها و بدون هیچ دلیل و مزیتی یعقوب را برگزیده است؛ درحالی که عیسو فرزند نخست اسحاق بوده است (ر.ک تفسیر کاربرد ی، رومیان ۹: ۱۰).

کتاب تفسیر کاربرد ی، این تفکر را تصریح و تکمیل می‌کند و می‌نویسد: این انتخاب بر اساس اراده خداست و بس، نه از عمل یعقوب؛ چون او هنوز متولد نشده بود: «انتخاب و برگزیدگی خدا هیچ ربطی به اعمال نیک یا بد ما ندارد و صرفاً به لحاظ میل و اراده ملوکانه خدا صورت می‌گیرد. خدا ما را از سر فیض خود انتخاب می‌کند و نه به لحاظ لیاقت و اعمال حسنه ما» (ر.ک: تفسیر کاربرد ی، رومیان ۹: ۱۱-۱۳).

پولس به رومیان می‌گوید: خدا به هر کس بخواهد رحم می‌کند، و به هر کس بخواهد رأفت می‌کند؛ و این رحم و رأفت از خواهش و درخواست بندگان نیست؛ «زیرا به موسی علیه السلام می‌گوید: رحم خواهم فرمود بر هر که رحم کنم و رأفت خواهم کرد بر هر که رأفت کنم. لاجرم نه از خواهش کننده و نه از شتابنده است؛ بلکه از خدای رحم کننده» (رومیان ۹: ۱۵-۱۶).

او درباره فرعون می‌گوید که خدا فرعون را برای این خلق کرده است تا به سبب قدرت او، قدرت خود را آشکار سازد، و به واسطه او نام خود را در تمام جهان منتشر کند و بگوید که هر که را بخواهد به این‌گونه سنگدل می‌کند: «زیرا کتاب به فرعون می‌گوید، برای

ارتباط خوبی نداشت و به صورت آشکار با آنان مخالفت می‌کرد و حتی آنها را با القاب زشت خطاب کرده و ریاکار خوانده است. ۴. او عقایدی را وارد دین مسیحیت کرده است، که نه تنها حواریان با آن مخالفت کردند، بلکه اصلاً حضرت عیسیؑ نیز به هیچ‌کدام از آنها تصریح نکرده و از آموزه‌های او نبوده است. ۵. پولس معتقد بود شریعت موقتی بوده و پس از آمدن عیسیؑ وظیفه‌اش تمام شده است، و عیسی با فدا کردن خود انسان‌ها را از شریعت رها ساخته است. ۶. از دیگر انحرافات پولس در مسیحیت این بود که حضرت عیسیؑ دارای نوعی از الوهیت است، و او فرزند خداست که برای نجات بشر از شریعت، جسم بودن را پذیرفته است. پولس همچنین معتقد به جبر بود.

منابع

- ایلخانی، محمد، ۱۳۷۴، «پولس»، *ارغنون*، ش ۵۶، ص ۳۹۳-۴۰۹.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۶۸، *تحقیقی در دین مسیح*، تهران، نگارش.
- بستانی، پطرس، ۱۹۰۰م، *دائرةالمعارف بستانی*، بیروت، دارالمعرفه.
- بلاغی، عبدالرحمن، ۱۳۸۶، *حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر*، قم، حکمت.
- تتیر، محمدمطاهر، ۱۳۶۳، *افسانه‌های بت‌پرستی در آیین کلیسا*، چ دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۴، *آشنایی با ادیان بزرگ*، چ هفتم، تهران، سمت.
- توماس هیل و استیفان تورسون، بی‌تا، *تفسیر کاربردی عهد جدید*، بی‌جا، بی‌تا.
- حیدری اهری، داود، ۱۳۸۵، «نقش پولس در شکل‌گیری آیین مسیحیت»، *اندیشه دینی*، ش ۲۰، ص ۱۰۷-۱۲۴.
- دورانت، ویل، ۱۳۸۲، *تاریخ تمدن*، ج ۳ (قیصر و مسیح)، ترجمه حمید عنایت و دیگران، تهران، علمی و فرهنگی.
- زیبایی نژاد، محمدرضا، ۱۳۸۲، *مسیحیت‌شناسی مقایسه‌ای*، تهران، سروش.
- صادق‌نیا، مهربان، ۱۳۸۴، «پولس و شریعت»، *هفت آسمان*، ش ۲۵، ص ۲۶-۵۹.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- کتاب مقدس*، ۱۹۷۵، انجمن پخش کتب مقدس.
- محمدیان، بهرام و دیگران، ۱۳۸۰، *دائرةالمعارف کتاب مقدس*، تهران، روز نو.
- ناس، جان بایر، ۱۳۸۳، *تاریخ جامع ادیان*، تهران، کتیبه.
- هانس، کونگ، ۱۳۸۱، «پولس و گسترش مسیحیت»، ترجمه احمدرضا مفتاح، *هفت آسمان*، ش ۱۶، ص ۹۳-۱۲۲.
- یاسپرس، کارس، ۱۳۷۳، *مسیح*، ترجمه احمد سمیعی، تهران، خوارزمی.

است، استناد کرده است؛ ولی قسمت‌هایی که با نظراتش مخالف است را اشاره‌ای نمی‌کند. مانند اینکه چون او قائل به جبر است، به قسمت ۱۹ از فصل ۳۳ سفر خروج، استناد می‌کند؛ اما قسمت بعد از آن، یعنی قسمت ۲۰، را که به عدم جسمانیت خداوند تصریح دارد، اشاره نمی‌کند، در این قسمت خداوند در جواب درخواست حضرت موسیؑ مبنی بر دیده شدن خدا با چشمانش، به او می‌گوید: «روی مرا نمی‌توانی دید؛ زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند».

پولس برای اثبات نظریه خود، در استناد به تورات، یا اشتباه کرده است، یا عمداً مردم را به اشتباه انداخته است. چون در سفر خروج تورات، خدا به موسیؑ دستور می‌دهد که به فرعون بگوید: تو را هلاک نکرده‌ام تا قدرت مرا ببینی: «خداوند به موسیؑ گفت: بامدادان برخاسته، پیش روی فرعون بایست، و به وی بگو: یهوه خدای عبرانیان چنین می‌گوید: قوم مرا رها کن تا مرا عبادت کنند؛ زیرا در این دفعه تمامی بلایای خود را بر دل تو و بندگانت و قومت خواهم فرستاد؛ تا بدانی که در تمامی جهان مثل من نیست؛ زیرا اگر تاکنون دست خود را دراز کرده، و تو را و قومت را به وبا مبتلا ساخته بودم، هرآینه از زمین هلاک می‌شدی؛ لکن برای همین تو را برپا داشته‌ام تا قدرت خود را به تو نشان دهم، و نام من در تمامی جهان شایع شود» (خروج ۹: ۱۳-۱۶). اما پولس در نامه‌اش به رومیان می‌نویسد که موسی به فرعون گفت: خدا برای این فرعون را برانگیخت تا اینکه قوت و قدرت خود را در او ظاهر کند و به واسطه او نام خود را در تمام جهان برساند (رومیان ۹: ۱۷). درحالی‌که در تورات آمده است که حضرت موسیؑ از قول خدا به فرعون گفت: من تو را نگه داشته‌ام تا قدرت خود را به تو نشان دهم؛ نه اینکه به واسطه تو قدرت خود را ظاهر کنم و اصلاً در قسمت‌های ۱۴ و ۱۵ باب ۹ سفر خروج، خداوند با زبان تهدید با فرعون سخن می‌گوید و قسمت ۱۶ هم ادامه همان تهدید است؛ اما پولس از قسمت ۱۶ برای اثبات نظریه جبر خود برداشت دیگری می‌کند.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق به نتایج ذیل دست یافتیم:

- این مسئله که پولس در مکاشفه‌ای حضرت مسیحؑ را دیده و به دین مسیحیت روی آورده است، پذیرفته شده نیست؛ بلکه او بر اثر بیماری صرع یا خستگی یا پشیمانی از آزار مسیحیان به این دین روی آورده است.
- او در تبلیغ، از زمینه‌های فکری یونانی و رومی خود بهره‌های زیادی برد، و به واسطه آنها دین مسیحیت خودساخته را ترویج کرد.
- پولس با حواریان، بخصوص پطرس که بزرگ آنان بود،

بررسی مسیحیت در ادوار فکری هگل

masoudasgary9@gmail.com

مسعود عسگری / دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان

پذیرش: ۹۸/۰۲/۲۴

دریافت: ۹۷/۱۰/۱۱

چکیده

مسیحیت از منظر هگل در سه دوره قابل بررسی می‌باشد: برن، فرانکفورت و ینا. برن و فرانکفورت متعلق به دوره جوانی هگل یا نوشته‌های کلامی او محسوب می‌شوند، اما ینا به دوره کمال هگل تعلق دارد و او در آنجا فلسفه خویش را بنا می‌سازد. هگل در برن مسیحیت را در تقابل با یونان باستان قرار می‌دهد و بیان می‌کند که برخلاف یونان که دین آزادی است، مسیحیت به واسطه ایجابیتی که در ذات آن می‌باشد، به مجموعه‌ای از قوانین الزام‌آور تبدیل شده، که نفی آزادی را به همراه می‌آورد. او در این دوره، مسیح را با سقراط مقایسه می‌کند و می‌گوید: برخلاف مسیح که به رستگاری فرد می‌اندیشد، سقراط عموم و رستگاری جامعه را مدنظر دارد، و به این دلیل سقراط را برتر از مسیح می‌داند، اما در فرانکفورت نگاه او تعدیل می‌شود و تلقی مثبتی از مسیحیت پیدا می‌کند. او آنجا تأکید دارد که مسیح عشق را جایگزین احکام تنجیزی یهودیت می‌کند و این رستگاری انسان را به همراه دارد و سرانجام در ینا که متعلق به کمال و پختگی اوست، هگل می‌گوید مسیحیت حقیقت مطلق است، همچنان که فلسفه حقیقت مطلق است. تفاوت این دو، تنها در نحوه بیان است. مسیحیت حقیقت را به شکل تمثیل و کنایه بیان می‌کند و فلسفه به شکل اندیشه ناب. البته او در انتها نتیجه می‌گیرد که نیاز به فراروی از مذهب و رفتن به سمت وسوی فلسفه حس می‌شود؛ چراکه مسیحیت اندیشه مجسم است نه ناب، و تنها فلسفه است که حقیقت را به شکل ناب عرضه می‌کند. مقاله حاضر به روش تحلیلی - توصیفی به بررسی این سه دوره می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: خدا، مسیحیت، ایجابیت، متناهی، نامتناهی.

مقدمه

زندگی اش مشغول کرده باشد و رابطه منطقی آنها را با مسائل و تحقیقات دیگر او در همان زمان در زمینه فلسفه، سیاست، حقوق و غیره نادیده گرفت، بلکه این نوشته‌ها دارای رابطه منطقی و تنگاتنگ با کل نظام فلسفی هگل هستند.

در همه بخش‌های این دوره زندگی هگل، مسیح و حضور خاکی او در تاریخ و همچنین تعلیمات او و مصیبت و رنج او و بالاخره عروج و اتصال او به حق و خداوند، که او را «آب» و خود را «ابن» می‌نامد، در درجه اول اهمیت قرار گرفته است. هگل زندگانی مسیح و تعلیمات و معجزات او را، بدون اینکه به جنبه دینی آن لطمه‌ای وارد آید، طوری تأویل و تفسیر می‌کند که با عقل - البته عقلی که به ایمان مجهز است - مطابقت پیدا کند (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۲۵).

۱-۱. برن

خداشناسی‌ای که هگل در این دوره با آن مواجه بود، مسیحیتی بود سازش یافته با ایده‌های روشنگری، یعنی خداپوری عقلانی با آمیزه‌ای یا رنگ و لعابی از ماوراءالطبیعه کتاب مقدس. اما این دین فهم‌پذیر، چنان که هگل می‌گفت، نه تنها خشک و سترون، که با روح و نیازهای نسل او نیز بیگانه بود، و آن را از سر ناخرسندی با دین یونانی می‌سنجید که در روح مردم یونان ریشه داشت، و پاره‌ای جداناپذیر از فرهنگشان بود. به نظر وی، مسیحیت دین اهل کتاب است و آن کتاب، یعنی کتاب مقدس، فرآورده تژادی بیگانه است و با روان آلمانی هم‌نوا نیست. البته هگل خواهان آن نبود که می‌باید بازگشت و دین یونانی را جانشین دین مسیحی کرد. مراد او این بود که دین یونانی یک دین قومی است، دینی تنگاتنگ پیوسته با روح و روحیه ملت و پاره‌ای از فرهنگ آن. حال آنکه مسیحیت، دست‌کم آنچنان که استادان وی عرضه می‌کردند، تحمیل شده از بیرون بود. علاوه بر این، به گمان وی مسیحیت دشمن شادکامی و آزادی بشر و بی‌اعتنا به زیبایی بود.

هگل در کتاب *زندگانی مسیح* که آن را در دورانی نوشت که در برن آموزگار سرخانه بود، مسیح را تنها یک معلم اخلاق و تا حدی پرورنده اخلاقی، همچون اخلاق کانت، تصویر کرد. البته مسیح بر رسالت شخصی خویش تکیه می‌کرد؛ اما به‌زعم هگل، وی ناگزیر از آن (ادعای رسالت) بود؛ تنها به این دلیل که یهودیان عادت داشتند همه دین‌ها و بینش‌های اخلاقی را وحی شده یا فرود آمده از یک سرچشمه الهی بدانند. پس مسیح برای آنکه یهودیان را وادار به

فلسفه هگل، حتی اگر امتیازات بسیار زیاد دیگرش را کنار بگذاریم، از این لحاظ که یکی از نمونه‌های بسیار جالب توجه و عمیق تفکر بشری است و در قالب نظامی منسجم و زیبا عرضه شده است، قابل تأمل و تحقیق و بررسی است. فلسفه، یکی از ارکان اصلی فرهنگ بشری است و شناخت فلسفه هگل به عنوان فلسفه‌ای منسجم و عمیق به‌طور غیرمستقیم در پیشبرد هدف‌های اصیل فرهنگی مؤثر است. همچنین فلسفه هگل آنچنان جامع و فراگیر است که حوزه‌های گسترده‌ای، همچون: سیاست، اخلاق، زیبایی‌شناسی، تاریخ، دین و سایر مظاهر فرهنگی مربوط به فعالیت و اندیشه انسانی را دربر می‌گیرد.

در این مقاله به بررسی مسیحیت در ادوار فکری هگل پرداخته شده است. تقریباً همه مورخان و مفسران فلسفه هگل قائل‌اند که نگرش هگل در فلسفه، دو دوره کلی را دربر می‌گیرد، دوره جوانی و دوره کمال و پختگی، که هگل فلسفه‌اش را بنا می‌سازد. برای بررسی مسیحیت در این دو دوره باید گفت که در دوره جوانی، نگرش هگل به مسیحیت نگرشی کلامی است؛ درحالی که در دوره کمال، نگرش هگل فلسفی صرف می‌شود. نکته‌ای که در اینجا باید ذکر شود، آن است که شارحان فلسفه هگل در سه دوره به هگل جوان می‌پردازند؛ توبینگن، برن و فرانکفورت و اعتقاد دارند که پختگی فلسفه هگل در ینا صورت گرفته است. البته نگارنده در این مقاله کوشیده است که در دو دوره به هگل جوان بپردازد. برن و فرانکفورت؛ و دوره توبینگن حذف شده است؛ چراکه از توبینگن تا برن تغییری در سیر فکری هگل دیده نمی‌شود که به‌واسطه آن توبینگن و برن دو دوره مجزا به‌شمار آیند. بنابراین از این دو دوره با نام واحد «برن» یاد می‌شود.

۱. هگل جوان

منظور از نوشته‌های کلامی دوره جوانی هگل بخشی از آثاری است که او درباره مسیح و مسائل مربوط به مسیحیت، به رشته تحریر درآورده است. به‌طور کلی این نوشته‌ها بسیار پراکنده‌اند و برخی از آنها هنوز شکل قطعی و اصلی خود را نیافته است، ولی به نحو متداول و به ترتیب آنها را با عناوین «دین ملی و مسیحیت» (۱۷۹۳) و «زندگانی مسیح» و «وضع دین مسیحی» (۱۷۹۵-۹۶) و بالاخره «روح مسیحیت و سرنوشت آن» (۱۷۹۸-۹۹) طبقه‌بندی می‌کنند.

البته این نوشته‌های کلامی را نباید نتیجه فعالیت خاص و غیرمتداولی دانست که هگل جوان را احتمالاً در دوره‌ای از

هگل سرشت خصوصی مسیحیت را به مثابه مهم‌ترین ویژگی آن در نظر می‌گرفت. برخلاف ادیان یونان و روم که همیشه همه مردم را مخاطب قرار می‌دهند. مسیحیت پیش از هر چیز به فرد و رستگاری او، و همچنین به رهایی نفس او نظر دارد.

او در برن همدلی بسیار کمتری با شخصیت مسیح یا دانستن درباره او نشان می‌دهد. در واقع به او همچون آموزگار اخلاق ناب علاقه‌مند می‌گردد. اما او را از سقراط پایین‌تر می‌گذارد. این مقایسه که به زیان مسیح تمام می‌شود، در اصل از کل بینش هگل در این زمانه سرچشمه می‌گیرد. مسیح همچون معلمی حواریون خود را جدا از زندگی اجتماعی آموزش می‌دهد و هریک از آنها در فردیت خود محصور شده است، درحالی‌که سقراط شاگردان خویش را به کرد و کار در زندگی عمومی ترغیب می‌کند (همان، ص ۹۸).

بنابراین عقیده هگل بر این است که مسیحیت در سراسر حکومت طولانی خود خواری هرگونه انسانیت واقعی را به ارمغان آورده است، و به ستون اصلی همه هوس‌های خودکامانه و هرگونه واپس‌گرایی شوم تبدیل شده است. منظور هگل سوءاستفاده‌های این یا آن فرد و زیاده‌روی‌های غیرروحانیون فاسد و یا روحانیون حاکم نیست. آثار مسیحیت به‌طور مستقیم از قلب آن، یعنی از ایجابیت آن، سرچشمه می‌گیرد.

پیش از این، از مقایسه پیشین هگل بین اخلاق نکبت‌بار مسیحی و اخلاق دلاورانه عهد باستان کلاسیک دریافتیم که چگونه مسیحیت همچون دین زندگی خصوصی، دین منافع خصوصی، دینی که تنها به افراد می‌پردازد، به ضرورت می‌بایست همه فضیلت‌های والای یونانیان و رومیان را نابود سازد و دیدگاهی را درباره زندگی بیافریند که طبق آن همه قهرمانی‌ها و فداکاری‌ها مسخره به نظر برسند. کسی که تنها به دارایی خویش فکر کند، به ناگزیر فداکاری برای رفاه عمومی را حماقت صرف خواهد دید. و هگل حتی خوشنودی‌های معنوی ظریف‌تر فردگرایی را چون نمونه خودپرستی عوامانه مردود می‌شمارد. شاهد گویای آن، دیدگاه وی درباره هرگونه باور به جاودانگی جان، به سعادت ابدی است. هگل این مسئله را از این رو مورد بحث قرار می‌دهد که جمهوری خواهان عهد باستان زندگی خود را با سرنوشت جامعه کاملاً یکی می‌دیدند، آنها نه به جاودانگی شخصی نیاز داشتند و نه در پی آن بودند.

درواقع، این تقابل برای هگل از آن روست که در مسیحیت، ما با لایه‌بندی طبقاتی مواجه‌ایم؛ درحالی‌که در یونان باستان خبری از این

شنیدن سخنان خود کند، می‌بایست خود را پیامبر خدا بشناساند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۱۶۶).

از نظر هگل با تحمیل احکام جزیی از طرف مسیحیت، آزادی اندیشه از بین رفت، و با ایده یک قانون اخلاقی، که از بیرون تحمیل شده بود، آزادی ناپدید شد. افزون بر این، انسان نیز از خدا بیگانه شمرده شد، و تنها از راه ایمان و دست‌کم در مذهب کاتولیک، از راه آیین‌های دینی است که می‌تواند باز به خدا نزدیک شود (همان، ۱۶۷).

هگل در جوانی خود مسیحیت را چون دین «فرد خصوصی»، «دین بورژوا»، دین فقدان آزادی انسان، دین استبداد و بردگی هزار ساله انسان می‌بیند. اندیشه‌هایی از این دست، هگل را به گونه‌ای پایدار در شاهراه اندیشه روشننگری قرار می‌دهد. در این دوره جوهر کار هگل، دینی است؛ و هدفش عبارت است از کشف پیش شرط‌های اجتماعی برای بازگرداندن دین استبداد و بردگی به دین آزادی، هم‌الگو با عهد باستان (لوکاچ، ۱۳۷۴، ص ۳۶).

مسئله واقعی‌ای که در آثار دوره برن هگل اهمیتی محوری داشت، مسئله دین «ایجابی» به‌ویژه مسیحیت «ایجابی» بود. اگر بخواهیم نتیجه‌گیری‌هایمان را در همین جا ارائه دهیم، باید بگوییم که جان کلام آن است که برای هگل دین ایجابی مسیحیت، ستون استبداد و ستمگری بود؛ درحالی‌که ادیان غیرایجابی عهد باستان ادیان آزادی انسان بودند.

هگل مفهوم «ایجابیت» را در نوشته‌های دوره برن خود بسیار به کار می‌برد. از نظر او ایمان ایجابی دستگاهی است از قضایای دینی که از آن رو به نظر ما درست می‌آیند که از سوی مرجعی به ما داده شده‌اند که نمی‌توانیم به آن بی‌حرمی کنیم. در وهله نخست، این مفهوم دال بر دستگاهی است که باید مستقل از نظرات خودمان درباره آنها حقیقت بودن آنها را مسلم بگیریم، و حتی اگر هیچ‌کس آنها را هرگز درنیافته باشد، باز هم باید حقیقت باشند. این حقایق را اغلب به‌عنوان حقایق عینی می‌شناسند، و آنچه از آنها انتظار می‌رود این است که اکنون به حقایق ذهنی، حقایقی برای ما تبدیل شوند. نکته مهم در اینجا عبارت است از استقلال چنان قضایایی در کنار این خواست، که ذهن با وجود آنکه آنها را نیافریده است، آنها را چون چیزهایی که خود او را مقید می‌کند، ببیند. پس ایجابیت پیش از هر چیز به معنی تعلیق خودمختاری اخلاقی ذهن است؛ که از یک‌سو، باعث از دست رفتن آزادی است و از سوی دیگر روند خودجوش ستمگری و استبداد را زنده می‌کند (لوکاچ، ۱۳۷۴، ص ۴۸).

لايه‌ها نيست و جوامع، بي‌طبقه به حساب مي‌آيند.

بدین‌سان، در زیر یوغ دین ایجابی مسیحیت، جامعه‌ای زندگی می‌کنند که چون چیز «مسلم فرض گرفته‌شده» تغییرناپذیر و بکلی بیگانه‌ای رودرروی آنها می‌ایستد. می‌توان دیدگاه هگل دربارهٔ رسالت تاریخی مسیحیت ایجابی را با گفتن اینکه این دین ارادهٔ انسان را برای زیستن آفرینش‌گرانه در جامعه‌ای از انسان‌های آزاد درهم می‌شکند، جمع‌بندی کرد (همان، ص ۱۰۶).

۲-۱. فرانکفورت

در دوره‌ای که هگل در فرانکفورت بود، دیدش نسبت به مسیحیت تا حدودی دگرگون شد، و این مطلب در «روح مسیحیت و سرنوشت آن» بیان شده است.

در این رساله، هگل ابتدا از روح حاکم بر ایمان قوم یهود صحبت به میان می‌آورد و شرحی دربارهٔ ابراهیم و موسی و همچنین دربارهٔ قوانین یهودی و سرنوشت این قوم می‌آورد و بعد از مسیحیت صحبت می‌کند و تفاوت تعالیم اخلاقی مسیح را با اخلاق مورد قبول یهودیان و فلسفهٔ اخلاقی کانت بیان می‌کند. او موعظهٔ مسیح را بر روی کوه تفسیر می‌کند، و نشان می‌دهد که تعالیم اخلاقی مسیح بر اساس عشق و حیات است و اخلاقی که مبتنی بر پاکی و طهارت باشد، نیازی به قوانین و مقررات خارجی ندارد. بعد او به قانون و کیفر مجازات اشاره می‌کند و کیفر را همان سرنوشت می‌داند و آشتی با سرنوشت را تنها از طریق عشق به خداوند امکان‌پذیر می‌داند.

هگل بیان می‌کند که حکم اخلاقی در سنت یهود جنبهٔ تحکمی و خارجی دارد؛ در این سنت اگر بگوییم که به میل و خواست خود از یک حکم تنجیزی اخلاقی اطاعت می‌کنیم، مثل این است که اعتبار مطلق آن حکم را زیرسؤال ببریم؛ چون اصلاً ماهیت این احکام همان جنبهٔ تحکمی آنهاست، نه چیز دیگر. در صورتی که مسیح با اینکه احکام و قوانین اخلاق را حذف نکرده است، اشاره به چیزی می‌کند که غیر از اطاعت محض از قانون است، و آن چیز همان «عشق» است؛ زیرا فقط در عشق است که تقابل میان فاعل و فعل او رفع می‌گردد، یعنی از یک طرف قانون «کلیت» خود را از دست می‌دهد، و از طرف دیگر فردی که می‌خواهد از آن اطاعت کند، دیگر به معنای محض کلمه نمی‌تواند «جزئی» باقی بماند. مثلاً به جای حکم «تو نباید بکشی»، که به‌عنوان یک اصل کلی مورد قبول هر عاقلی است، مسیح صحبت از شفقت و آشتی می‌کند، که صورت دیگری از عشق است. به‌طوری‌که شفقت و

عشق بدون اینکه مخالف قانون باشد، آن را عملاً مبدل به یک امر اضافی و غیرلازم می‌سازند (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۲۳).

در مسیحیت عشق و شفقت قاضی می‌شوند؛ و هر نوع تصور تکلیف و وظیفه که بر پایه و اساس عشق و شفقت به‌وجود نیامده باشد حذف و مردود شناخته می‌شود. برای یهودیان عمل اخلاقی فقط بر اساس ترس از کیفر و مجازات معنا پیدا می‌کند، و انسان در خود استعداد مستقلی برای ارتقای معنوی نمی‌یابد؛ به همین دلیل شفقت و عشقی که مسیح از آن صحبت می‌کند، بازگشت به اطاعت به سبک یهودیان نیست، بلکه به نحوی خودشناسی، و پی بردن به جنبهٔ نامتناهی انسان است، که در واقع نوعی رهایی و حریت است. در این مورد هگل توضیح می‌دهد که عشق فقط فرد نادرست و تبه‌کار را با سرنوشت خود آشتی نمی‌دهد، بلکه کلاً انسان را با فضیلت آشتی می‌دهد.

همان‌طوری که فضیلت، اطاعت از قانون را تکمیل می‌کند، به همان صورت عشق هم فضایل را موزون و تکمیل می‌کند، و نه فقط خود حی و زنده در دل آنها قرار می‌گیرد، بلکه بدین طریق آنها را حی و زنده می‌سازد (هگل، ۱۹۷۵، ص ۷۶).

هگل در رسالهٔ «روح مسیحیت و سرنوشت آن» بیان می‌کند که انسان در دین یهودی با اخلاق قانون‌مانندش گناهکار شمرده می‌شود. نزد یهودیان خدا سرور است؛ و انسان بنده‌ای که می‌باید به خواست سرور خویش گردن گذارد. اما نزد مسیح خدا عشق است و در انسان می‌زید و بیگانگی انسان از خدا، و نیز بیگانگی انسان از انسان، از راه پیوند و زندگی مهرآمیز از میان برداشته می‌شود. تأکید کانت بر قانون و وظیفه و پافشاری وی بر چیرگی بر شهوت و انگیزه‌های نفسانی، اکنون به نظر هگل مفهومی نارسا از اخلاق را بیان می‌کند و شیوهٔ دیگری است از همان رابطهٔ سرور - بنده که از ویژگی‌های بینش یهودی است. اما مسیح هم از شریعت‌پرستی یهود درمی‌گذرد، هم از اخلاق‌پرستی کانت (همان، ص ۱۲۸).

مسیح محتوای اخلاق را نفی نمی‌کند، بلکه آن را از قالب شرع به درمی‌آورد و انگیزهٔ عشق را به جای پیروی از راه اندیشهٔ مفهومی قرار می‌دهد. او می‌گوید ما باید وجود بی‌کران و کران‌مند را چنان با یکدیگر یگانه کنیم که هیچ‌یک در دیگری ناپدید نشود و در عین راستی با هم یگانه باشند. هگل در یادداشت‌هایی که نام پاره سیستم بر آن نهاده‌اند، بر آن است که این کار ممکن نیست؛ یعنی، اندیشهٔ مفهومی با انکار شکاف میان بی‌کران و کران‌مند ناگزیر بدان

قانون نیست و هیچ چیز تحکمی در آن دیده نمی‌شود، این عشق نوعی احساس و عاطفه و نحوی زندگی است که بدون اینکه «فردیت» را عملاً رفع کند، حیات کلی و غیرفردی را برای فرد میسر می‌سازد. عشق به خداوند که یک نیروی عظیم درونی و باطنی است و حاکی از تضاد عمیق درونی در نزد فرد است، او را از خود بی‌خود کرده و به ورای خود می‌برد. مثال کامل و احتمالاً مطلق این حالت را شاید بتوان در خود مسیح دید که در واقع از عشق خداوند می‌میرد، تا حیات جاودانی یابد، البته چنین عملی به سادگی انجام نمی‌گیرد و همراه با مشقت و رنج است (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۳۶).

هگل در «استقرار شریعت در مذهب مسیح» بیان می‌کند که مسیح، با وجود چهره‌ی اعلای خویش، فرزند زمانه و قوم خویش بود. مرد عبرانی، که نمی‌توانست از میراث ملتش که بر دوش‌های او سنگینی می‌کرد، رها شود؛ و بنیاد و خاستگاه استقرار شریعت در مذهب مسیح در همین جاست. اگر بگوییم گناه بنیادی مسیحیت این است که مولود یهودیت است، سخنی چندان خلاف اندیشه‌ی هگل نگفته‌ایم. خود دست نوشته‌ی هگل هم با توصیفی از وضع غم‌انگیز ملت یهود آغاز می‌شود.

یهودیان در آرزوی بعثت یهود آینده روزگار می‌گذرانیدند. عیسی به گفته‌ی هگل، اگر نمی‌خواست «برای ماهیان موعظه کند» می‌بایست ناگزیر همان مسیح موعود باشد و هدایت قوم یهود را به عهده بگیرد. علاوه بر کنایات ستایش‌انگیز و عظمت اخلاقی سخنانش در موعظه بر بالای کوه، عیسی ناگزیر است عنان سخن را رها کند و از شخص خویش و از اینکه وی همان رستگارکننده‌ی است که همه انتظارش را می‌کشیدند، سخن بگوید. او خود را ناگزیر می‌بیند که قدرتش را با اعمال حیرت‌انگیز و خارق‌العاده به نمایش بگذارد تا دم عیسوی‌اش را به همگان بقبولاند و همین که این‌گونه علائم در چشم مردم به عنوان معجزه نمودار شد، دیگر شرایط لازم برای پا گرفتن شریعتی تازه فراهم شده بود (هگل، ۱۳۶۹، ص ۲۴).

اگر اکنون بخواهیم شکاکیت را با مسیحیت مقایسه کنیم، خواهیم دید که از لحاظ نظری شک به نحو عمدی از عدم مطابقت امر منتهای با امر نامتناهی بروز می‌کند، و در این نظرگاه هیچ نوع آشتی میان این دو ممکن نیست. در دل شکاک‌گویی فاجعه به مرور شکل می‌گیرد و نکته‌ی جالب توجه اینکه آنچه برای هگل در آثار دوره‌ی جوانی جنبه‌ی فاجعه‌ی ذاتی و بنیادی دارد، در آثار بعدی مبدل به نوعی منطق ذاتی و بنیادی می‌شود. مسئله‌ی دیگر در آثار جوانی هگل که

می‌گراید که آن دو را بی‌هیچ جدا بودن درهم آمیزد؛ یا آنکه یکی را به دیگری فرو کاهد، و درحالی که یگانگی آن دو را تصدیق می‌کند، ناگزیر به سوی انکار جدا بودنشان کشیده می‌شود. پس نیاز به ستیزی داریم که نه یگانگی را از میان ببرد نه جداگانگی را. اما چنین چیزی به راستی تصورناپذیر است. بسیار را در دل یکتا جای دادن، بی‌آنکه نخستین در دومین ناپدید شود، تنها با زیستن آن (یعنی زیستن در این عالم یگانگی) ممکن است. یعنی با برکشیده شدن انسان از ساحت زندگی کران‌مند به ساحت زندگی بی‌کران. و آنچه امکان فرایند این نوع زیستن را فراهم می‌کند، همانا دین است. از نظر هگل، مسیحیت می‌خواهد میان امر نامتناهی و امر منتهای رابطه‌ای برقرار کند و آن دو را آشتی دهد؛ یعنی انسان را از طریق عشق و کمال به خداوند نزدیک سازد. به نظر هگل با مسیحیت تقابل از بین نمی‌رود، بلکه صورت جدیدی از آن در تاریخ پدیدار می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۱۶۷).

به نظر هگل، یهودیت ذات متعالی را به نحو مطلق ورای عالم موجود قرار می‌دهد؛ شعور به این جدایی تام که حاکم بر فرود انسان شده است، خاص قوم یهود است. خداوند به عنوان خواجه، و انسان به عنوان برده، موردنظر قرار می‌گیرد؛ و تقابل خدا و انسان نام می‌گیرد و سپس جنبه‌ی دینی پیدا می‌کند. انسان خود را خوار می‌کند تا به امر مطلق نزدیک شود. ولی در این تقابل، موفقیت زمانی حاصل می‌شود که انسان شکست خورده باشد؛ زیرا انسان منتهای باید در امر نامتناهی محو شود. البته در مراحل مختلف، شعور محروم و معذب را نباید به معنای واحدی تلقی کرد؛ چراکه یهودیت مظهر شعور و آگاهی از جدایی مطلق انسان و خداوند است. براساس مسیحیت و اعتقاد به تجسد، مسیح منجر به شعور و آگاهی به نوعی وحدت می‌شود و در واقع در مسیحیت معنای قبل شعور محروم عوض می‌شود، و یا در دوره‌های بعد به‌ویژه در نهضت رمانتیسم آلمان در قرن هجدهم باز معنای دیگری از شعور محروم موردنظر قرار می‌گیرد؛ یعنی با قبول و تصدیق جدایی امر جزئی منتهای با امر کلی نامتناهی این توجه پیدا می‌شود که فقط جزئی حاوی عظمت و زیبایی است؛ زیرا فقط آنچه یک بار بیشتر دیده نمی‌شود و یکبار بیشتر تجلی نمی‌کند، با ارزش و معتبر است (هیپولیت، ۱۳۷۱، ص ۸۷).

براساس نوشته‌های هگل در فرانکفورت، فرد باید از فردیت خود فراتر رود و آنچه این فراروی را برای وی ممکن می‌سازد، صرفاً عشق به خداوند است. همان‌طور که قبلاً بیان شد این عشق یک

فاجعه زندگی مسیح و رنج و مصیبت او بیانی است از ذات و باطن عالم هستی، و وسیله‌ای است برای رهایی و رستگاری آدمی. بر اساس همین نگاه است که هر امر متاهی نسبت به امر نامتناهی سنجیده می‌شود و معنای خود را از این طریق کسب می‌کند (مجتهدی، ۱۳۷۰، ص ۳۵).

۲-۱. بنا

در بنا از منظر هگل، مسیحیت دین مطلق است؛ زیرا محتوای آن حقیقت مطلق است. او محتوای دین مسیحیت را همان فلسفه خود می‌داند و در واقع قائل است که این دو یکی هستند. فلسفه هگل مسیحیت باطنی است؛ زیرا اگرچه در معنی و محتوا با مسیحیت یکسان است، در صورت با آن فرق دارد. فلسفه محتوای مطلق را به صورت مطلق یعنی به صورت اندیشه ناب عرضه می‌کند. مسیحیت همین محتوا را به صورت محسوس و در قالب تمثیل باز می‌نماید (استیس، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۷۰۹).

از نظر هگل، سومین مرحله اصلی از دین معین، دین مطلق، یعنی مسیحیت است. در مسیحیت خدا همان چیزی انگاشته می‌شود که در حقیقت هست، یعنی روح بیکران که نه تنها متعالی است، بلکه درونی نیز می‌باشد. و انسان با شرکت در زندگی الهی از راه رحمتی که از مسیح یا انسان - خدا به وی می‌رسد، با خدا یگانه انگاشته می‌شود. پس دین مسیحی بالاتر از همه به مرحله سوم از آگاهی دینی همخوان است که هم‌نهادی است یا وحدتی از دو مرحله نخستین. در مسیحیت خدا را نه یگانگی یکپارچه، که «سه‌گانگی اشخاص» (یا سه شخص)، در مقام زندگی روحانی بیکران می‌انگارند. و بیکران و کرامند را نه رویاروی یکدیگر که یگانه می‌انگارند بی‌آنکه آنها را در هم بیامیزند. چنان‌که پولس قدیس می‌گوید، ما در او زندگی می‌کنیم و در او می‌جنبیم و هستی داریم. بنابراین معنای اینکه مسیحیت دین مطلق است این است که حقیقت مطلق است (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۳۶).

البته باید اضافه کنیم که مسیحیت بیانگر حقیقت مطلق است، اما در قالب تصویری. بنابراین هنوز نیاز به فرا رفتن به سوی فلسفه هست؛ چراکه فلسفه به محتوای دین در قالب مفهومی ناب می‌اندیشد. به گمان هگل چنین کوششی پیگیری کار پیشاهنگانی همچون سنت آنسلم است که آگاهانه در این راه قدم گذاشت و سعی کرد با دلایل ضروری محتوی ایمان را بفهمد و توجیه کند.

هگل قائل است دانش یکی از رکن‌های اساسی دین مسیح است

می‌توان به آن اشاره کرد، این است که برای هگل مسئله تجسد مسیح و قائل شدن به انسان - خدایی او از لحاظ فلسفه معنای کلی دارد و در عین حال با واقعیت تاریخی مسیح مطابقت می‌کند. به‌طور کلی و با توجه به مطالبی که در بالا ذکر شد، باید گفت که در آثار دوره جوانی هگل، موضع او در باره مسیحیت دو پهلوست. گاهی به نظر می‌رسد که هگل مسیحیت را سرچشمه یأس و عین محرومیت می‌داند و حیات با سعادت و فارغ‌البال یونانی را در مقابل آن قرار می‌دهد، یعنی سقراط را در مقابل مسیح و گاهی بر عکس از موضع درون ذات مسیحیان طرفداری می‌کند، و در بت‌پرستی دوره باستان مرحله‌ای از نوعی شعور بی‌واسطه و مستقیمی را می‌بیند که می‌بایستی ضرورتاً ناپدیدشده باشد و کلاً به نظر می‌رسد که طبق فلسفه تاریخ او، فاجعه‌ها و «تراژدی»های دوره باستان، مقدمه‌ای برای پیدایش فاجعه پرمعنای حیات مسیح است. هگل در آثار دوره جوانی خود انتقال جهان باستان را به جهان جدید مورد مطالعه قرار داده است و نشان می‌دهد چگونه شهرنشین و شهروند دوره باستان ماهیت خود را در مدینه و خدایان مدینه خود می‌یافته است؛ و او در این شرایط خود را آزاد و مستقل حس می‌کرده است. ولی به مرور نوعی گسستگی میان شهروند و ساختار اجتماعی مدینه‌ها ایجاد شده و در نتیجه گویی فرد در دل مدینه از جمع رانده شده و به خود واگذاشته شده است. مسیحیت عملاً جوابگوی همین نیاز بوده است که بر اثر همین گسستگی و بیگانگی به وجود آمده است. اعتقاد به گناه اولیه، انسان را از فقر عمیق روحی او آگاه ساخته است. به نظر هگل مسیح مظهر خدای متعالی محض نیست و فقط دلالت بر نامتناهی بودن نمی‌کند، بلکه وضع مجامع و مرحله تألیفی میان امر متاهی و نامتناهی است. مسیح به نحو انضمامی وحدت کلی و جزئی را نمایان می‌سازد (هیپولیت، ۱۳۷۱، ص ۸۵).

۲. کمال و بلوغ هگل

باید گفت که هگل در دوره کمال که فلسفه خویش را بنا می‌سازد، در مورد دین به بحث در حد اعتقاد اکتفا نمی‌کند، و به نحوی قائل به ابعاد هستی‌شناسی برای اعتقاد می‌شود و به معنایی کلام را صرفاً معقول و آن را مبدل به هستی‌شناسی می‌کند، یعنی تأمل در امور نقلی را در واقع به تأملی درباره کل عالم هستی تبدیل می‌کند. در اینجا نه فقط فلسفه در خدمت کلام و تابعی از امور منقول نیست، بلکه بر عکس امر منقول است که نشان‌دهنده جهت عقلی کل عالم هستی است.

تجسد، خداوند انسان می‌گردد، اما هرگز غیریت ذاتی، تعالی یا عدم تناهی خود را از دست نمی‌دهد. از نظر دزموند پیامد انحراف هگل این است که آن نوع ستایش، سپاس و عبادتی که شایسته خداوند متعالی و اساساً دیگر است، ناممکن می‌گردد؛ زیرا نمی‌توان نسبت به الوهیت صرفاً نزدیک به ما، آن نوع احساس درخوری را که لازمه عبادت حقیقی است، ایجاد کرد.

چنانچه از منظر اسلامی نگاه هگل به مسیحیت نقد شود، باید گفت: دم سوم از روح مطلق که سنتز دو دم قبلی به حساب می‌آید برای ما کفرآمیز و غیرقابل قبول است؛ چراکه در مرحله سوم از روان مطلق ما با وحدت و ترکیب بیکرانگی و کرانمندی مواجه‌ایم که در آن خدا و انسان یکی می‌شوند و مصداق این یگانگی هم در شخص مسیح است که توأمان هم خدای پسر و هم انسان محسوب می‌شود. درحالی‌که از منظر اسلامی خدا بیکرانگی مطلق به حساب می‌آید و امکان یکی شدن با امر کرانمند که انسان از مصداقش است وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

براساس بررسی‌هایی که در این مقاله راجع به مسیحیت از منظر هگل صورت گرفت، شاید بتوان کل فلسفه هگل را صرفاً نوعی تفکر دینی و کلامی دانست، که براساس نوعی خداشناسی شکل گرفته است؛ به نحوی که حتی به زندگانی مسیح و به مصیبت او جنبه مفهومی و صورت عقلی داده شده است. شاید حتی بتوان گفت که آنچه هگل در فلسفه‌اش روح نامیده، همان عشق است، که به صورت مفهومی و عقلی در آمده و براساس منطقی که از ذات آن ناشی می‌شود، در حرکت درونی خود لحاظ شده است. منظور این است که نه تنها آثار بعدی هگل از لحاظ فلسفی الزاماً در جهت نفی نوشته‌های دوره جوانی‌اش نیست، بلکه این نوشته‌ها به خوبی ریشه‌های عمیق کلامی هگل را نیز نمایان می‌سازد، خواه خود او به نحو رسمی و ظاهری متدین بوده باشد یا نه.

هگل اعتقاد دارد که مسیحیت خود دوره‌هایی را طی می‌کند: در ابتدا اعتقاد مسیحی فقط وضع و حال پرهیجانی است که قادر نیست خود را به نحو صریح تعریف و بیان کند، و مسیحیت قرون وسطا و جنگ‌های صلیبی هنوز فی‌نفسه است. مرحله دوم بر اثر نوعی شعور دینی آغاز می‌شود، و موضع جنبه لاف‌نفسه پیدا می‌کند. در مرحله سوم اعتقاد مسیحی خاصه در اواخر قرون وسطا همراه با شکل‌گیری نوعی عقل است که بر اساس تألیف امر فی‌نفسه و لاف‌نفسه به وجود

و مسیحیت می‌کوشد تا ایمان خود را بفهمد و فلسفه نظری دنباله همین کوشش است. تفاوت در این واقعیت نهفته است که فلسفه صورت اندیشه ناب را به جای اندیشه تصویری یا کنایی می‌نشانند. اما این بدان معنا نیست که فلسفه نظری جای مسیحیت را می‌گیرد. مسیحیت دین مطلق است و ایده‌باوری مطلق همان فلسفه مطلق است. هر دو حقیقت دارند و حقیقت هر دو یکی است. صورت‌های دریافت و بیان چه‌بسا یکی نباشد، اما چنان نیست که ایده‌باوری مطلق جای مسیحیت را بگیرد. زیرا انسان تنها اندیشه ناب نیست؛ و اگر فیلسوف هم باشد، باز تنها فیلسوف نیست و نزد آگاهی دینی یزدان‌شناسی مسیحی بیان کامل حقیقت، به این دلیل است که واعظان - که مخاطبشان وجدان دینی است - بیهوده در دگم‌های مسیحی دست می‌برند؛ زیرا مسیحیت دین نازل شده است، یعنی خود نمایانگری کامل خدا نزد آگاهی دینی است (همان، ص ۲۳۷).

در واقع باید گفت که برای هگل مسیحیت حقیقت است، همچنان که فلسفه نیز اینچنین است. تفاوت این دو صرفاً در شکل بیان و ارائه آن است. مسیحیت نمود و تجلی حقیقت به شکل تصویری و کنایی است؛ حال آنکه فلسفه، حقیقتی از نوع اندیشه ناب است و نه نمود تمثیلی آن.

به بیان هگل، در مسیحیت دین کاملاً رسا و کافی است؛ زیرا مسیحیت همه گفتنی‌ها درباره طبیعت ذات روح را می‌گوید و هیچ چیز را ناگفته باقی نمی‌گذارد؛ هرچند این همه را به صورت مجازی بیان می‌کند. فلسفه وقتی در فلسفه هگل تعبیری جامع و کاملاً آشکار از حقیقت به دست می‌دهد، همه حقیقت در مسیحیت را به صورت حقیقتی غیرمجازی در قالب الفاظ درمی‌آورد. نباید از این مطلب چنین برداشت شود که فلسفه هگل جانشین مسیحیت می‌گردد. هگل نیز چنین ادعایی ندارد، او درباره فلسفه خود تنها به این قائل است که جانشین فلسفه‌های ناتمام گذشته می‌شود. با این حال او معتقد است که روح تنها در فلسفه به خودآگاهی کامل دست می‌یابد که معنایش این است که فلسفه برتر از مذهب است؛ زیرا غایت فرایند کلی که همان روح است، همین خودآگاهی کامل است (پلاماتز، ۱۳۶۷، ص ۱۰۸).

بعد از هگل متفکرانی به نقد از فلسفه دین و بخصوص نگاه هگل به مسیحیت پرداخته‌اند، شاید مهم‌ترینشان نقد دزموند باشد:

از نظر دزموند، هگل موضوعات دینی را درک نکرده است؛ چراکه راه حل مشکل شعور ناراحت را غلبه بر دوگانگی میان انسان و خدا می‌داند و این کفرآمیز است. بنا بر تفسیر مسیحی راست‌کیشی از

هگل سخت دوپهلوست. برداشتش از تاریخ و جامعه او را به فراتر رفتن از دیدگاه‌های مسیحی وامی‌دارد. نگرشش دربارهٔ پیوستگی‌های دیالکتیکی او را بیش از پیش به موضعی نزدیک می‌کند که خدای مسیحیت در آن بکلی اضافه می‌شود.

البته برخورد‌های خود هگل با دین به دگرگونی‌های مهم مسیر تحولش مرتبط بودند. بحران روحی او در فرانکفورت دامنهٔ باورهای دینی‌اش را گسترش می‌دهد؛ اما برخورد دوپهلوی او با مسیحیت از ریشه‌های ژرفی برخوردار است، و دامنهٔ تأثیر آنها تا ینا نیز کشیده می‌شود، جایی که او باورهای خود را روشن‌تر از اینجا تعریف می‌کند. به‌ویژه، توهم‌های او دربارهٔ امکان چیرگی بر تناقض‌های جامعه بورژوازی در چارچوب این جامعه، هم ایده‌آلیسم کلی او را تقویت می‌کنند و هم نیروی خاصی به دیدگاه‌های دینی‌اش می‌بخشند. این توهم‌ها او را قادر می‌سازند تا وجود تناقض‌های مسیحیت را بپذیرد و آنچه را که گاه به نقدهای بسیار برنده تبدیل می‌شود با نوعی ستمگری دینی کلی درمی‌آمیزد؛ زیرا جامعه نوین و فارغ از تناقض را به شکل نوعی دین پس‌مسیحائی نوین به پندار درمی‌آورد.

به طور خلاصه، جان کلام در این نتیجه‌گیری آن است که آنچه که فلسفهٔ دین هگل نامیده می‌شود و حاصل اندیشه‌های دوران پختگی اوست، نتیجهٔ بر فراز قرار گرفتن فلسفه است. هگل تا قبل از دوران ینا نگاهی اساساً دینی داشت؛ یعنی همهٔ امور را در نسبت با دین می‌دید، اما از زمان طرح نظامش در ینا، همه چیز از جمله دین را در نسبت با فلسفه و در ذیل آن می‌بیند.

منابع.....

- استیس، و. ت، ۱۳۷۶، *فلسفهٔ هگل*، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
پلاماتز، جان، ۱۳۶۷، *شرح و نقدهای بر فلسفهٔ اجتماعی و سیاسی هگل*، ترجمهٔ حسین بشریه، تهران، نشر نی.
کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفهٔ غرب*، تهران، علمی و فرهنگی.
لوکاج، گئورک، ۱۳۷۴، *هگل جوان*، ترجمهٔ محسن حکیمی، تهران، نشر مرکز.
مجتهدی، کریم، ۱۳۷۰، *هگل و فلسفهٔ او*، تهران، امیرکبیر.
هگل، ۱۳۶۹، *استقرار شریعت در مذهب مسیح*، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، آگه.
هیپولیت، ژان، ۱۳۷۱، *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، ترجمهٔ کریم مجتهدی، تهران، علمی و فرهنگی.

Hegel, G, F, W, 1975, *Early theological Writings*, tr. T. M. Knox penn, University of Pennsylvania press, Philadelphia.

می‌آید. امر کلی، عقلی است که می‌خواهد از «من» و «تو» فراتر رود و امر جزئی، که بیشتر مربوط به «من» است، در اینجا به عنوان ارادهٔ کلی متجلی می‌گردد که باز به هر طریق با «میل» که جزئی و فردی است متفاوت است.

فکر عصر جدید از این لحاظ فکری است که بر اثر تألیف فی‌نفسه و لافسه، جزئی و کلی و عقل و اراده به وجود آمده است (هیپولیت، ۱۳۷۱، ص ۸۷).

هگل معتقد است که مسئلهٔ ایجابیت مسیحیت، مسئلهٔ وساطت بین انسان و خدا، تنها با مسئلهٔ رابطهٔ پایان‌ناپذیر و پایان‌پذیر حل می‌شود که او به دنبال راه‌حلی دیالکتیکی برای آن است.

در جست‌وجویی که در جریان آن هرگونه شأن تعالی و آن جهانی بودن، دست‌نیافتنی بودن و جدایی مطلق پایان‌ناپذیر از پایان‌پذیر را بزاید. این رویکرد دیالکتیکی به پایان‌ناپذیری گرایش آشکار به نابودکردن بنیادهای فلسفی هرگونه باور دینی به خدا دارد. اما در همان حال می‌بینیم که به علت ایده‌آلیسم خود او، آن اندیشه‌های دینی که در ظاهر کنار گذاشته شده بودند، دوباره به شکل دیگری در فلسفهٔ او نمودار می‌شوند. بنابراین دوگانگی و دوپهلویی درمان‌ناپذیر فلسفهٔ هگل پیامد ضروری ایده‌آلیسم اوست؛ زیرا قرار است در این فلسفه همهٔ تضادها به آشتی برسند. لذا اگر انسان اول با دین اظهار بیگانگی می‌کند، در دم بعدی (آنتی‌تز) می‌فهمد که ساحت دین همان ساحت وجودی خود انسان است و با او بیگانه نیست، لذا نفی خود را نفی می‌کند و در مرحلهٔ آخر و ستر دوباره به مرحلهٔ اول برمی‌گردد، البته با درجه‌ای بالاتر که همان فلسفه و مطلق باشد.

دوگانگی و دوپهلویی، در برخورد هگل با مسیحیت بارها و به شکل‌های گوناگون خود را نشان می‌دهد.

شاید در نگاه اول، خواننده چنین برداشت کند که نگاه هگل با گرامی‌داشت مسیحیت پایان می‌پذیرد، درحالی‌که او به تندی به جزم اساسی مسیحیت، به رسالت‌رهای بخش مسیح، به نقش او در وساطت میان انسان و خدا، حمله می‌کند. سازش دادن این دوپهلویی‌های آشکار تحت این عنوان که نظرات هگل با این یا آن فرقه مسیحی مربوط می‌شوند، آن‌گونه که گاه مطرح می‌شود، ممکن نیست. زیرا عنصر فرقه‌گرایی مسیحیت نیز مورد سرزنش هگل قرار می‌گیرد. به‌طور کلی دشمنی او با فرقه‌های گوناگون بسیار بیشتر از دشمنی‌اش با خود کلیسا است. کوتاه سخن آنکه ایده‌آلیسم

بررسی جایگاه روح در انسان‌شناسی یهودیت

marshadi1363@gmail.com

مجتبی ارشدی بهادر / کارشناس ارشد فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۰۲/۰۲

دریافت: ۹۷/۰۹/۱۶

چکیده

بنیان هر دینی بر آموزه‌های آن دین استوار است. یکی از آموزه‌های مهم در یهودیت، انسان‌شناسی است. یهودیت اهمیت کلیدی برای انسان قائل است؛ تا جایی که این امر بر آموزه‌های دیگر یهودیت تأثیرگذار می‌باشد. یکی از ابعاد بسیار مهم وجود انسان که مورد توجه همه فلاسفه، متکلمان، عرفا و اندیشمندان بوده است، بحث روح و ویژگی‌های آن است. توجه به این بُعد وجودی و ترسیم جایگاه آن در انسان می‌تواند کلید حل اختلافات بین ادیان باشد. این مقاله به صورت تحلیلی - توصیفی و با استفاده از تحقیقات، کتب، اسناد و منابع کتابخانه‌ای مرتبط، تدوین شده است. حاصل آنکه با نگاهی به تاریخ یهودیت و کتاب مقدس و بعدها با تأثیر اندیشه‌های فلسفی یونان توسط فیلون، فیلسوف یهودی، دوساحتی بودن انسان و تأکید بر ساحت روحانی و مجرد به عنوان امری جاودانه در اعتقاد یهود، ثابت می‌شود.

کلیدواژه‌ها: روح، انسان‌شناسی، یهودیت، کتاب مقدس، عهد عتیق، مجرد، جاودانگی.

مقدمه

می‌کند، لذا شناخت آن ضروری است. اما شناخت انسان در گرو شناخت ابعاد آن می‌باشد. روح، از جمله ابعاد مهم در انسان‌شناسی است که می‌تواند ما را به نتایج بسیار مهمی در مسائل مرتبط با انسان‌شناسی، اعم از جهان پس از مرگ، کمال انسان، و رسیدن انسان به ابدیت و... راهنمایی کند که این امر در یهودیت هم قابل توجه می‌باشد. در مورد پیشینه خاص، با تتبع صورت‌گرفته، چیزی را نیافتیم.

جنبه نوآوری در این نوشتار، تبیین ساحت‌های انسانی و جاودانگی ساحت روحانی انسان است، که با مراجعه به کتاب مقدس و اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان یهودی حاصل می‌شود. سؤال اصلی آن است که روح در انسان‌شناسی یهودیت، در چه جایگاه و اهمیتی قرار دارد؟ و سؤالات فرعی نیز بدین قرار است: روح در زبان عبری و یونانی چگونه تبیین می‌گردد؟ معنای کاربردی از روح در کتاب مقدس چیست؟ شاکله انسان از چه ساحت‌هایی تشکیل شده است؟ قوام و اصل در شاکله انسان چیست؟ روح در یهودیت مجرد است یا مادی؟ آیا روح در یهودیت امری جاودانه است؟

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. روح

۱-۱-۱. مفهوم لغوی

حروف اصلی واژه‌های روح، ریح، رواج، ریحان و مانند آن، سه حرف ر - و - ح است. ابن فارس در *معجم مقاییس اللغة* واژه اصلی این باب را ریح دانسته، که در اصل «روح» بوده است، و «واو» به دلیل کسره ما قبل به «یاء» بدل شده است. به نظر ایشان روح از ریح مشتق شده است (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ماده روح).

در روایتی نیز آمده است: «انما سمی روحاً لانه اشتق اسمه من الريح» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۵).

ریشه «ر - و - ح» یکی از پرمعناترین و قابل تأمل‌ترین ریشه‌های لغت عربی است که در سه معنای عمده به کار رفته، که این هر سه معنا در ارتباط نزدیکی با هم‌اند، به طوری که گاه تشخیص این سه معنا از یکدیگر مشکل است. این سه معنای عمده عبارتند از: ۱. هوا، باد و بوی خوش (الرَّیحُ: نَسیمُ الهواءِ، و كذلك نَسیمُ کل شیء، و هی مؤنثه؛ و فی التنزیل: کَمَثَلِ ریحٍ فیها صیرُ أصابتِ حَرثِ قوم) و «و الرأیحه: ریحٌ طیبه تجدها فی النسیم؛ تقول لهذِهِ البقله رآحه طیبه» (ابن منظور، ۱۹۵۵، ج ۲، ص ۴۵۵).

گزارش کتاب مقدس از «آفرینش» در سفر پیدایش، باب‌های ۱ و ۲، از نظر یهودیت تعلیم‌دهنده این معناست که آدمی در میان تمام مخلوقات اهمیت محوری دارد (اترمن، ۱۳۸۵، ص ۴۵).

در عهد عتیق با تصویرگری انسان از خدا، در واقع شناخت انسان را پلی برای شناخت پروردگار بیان می‌کند: «و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق و شبیه ما بسازیم» (پیدایش: ۱: ۲۶ و ۲۷). در جایی دیگر به پرکردن زمین از انسان و فرمانروایی او بر همه مخلوقات اشاره می‌کند و می‌گوید: «و خدا ایشان را برکت داد و خدا بدیشان گفت: بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط یابید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همه حیواناتی که بر زمین می‌خزند حکومت کنید» (پیدایش: ۱: ۲۸). در فرازی دیگر می‌گوید: «پس آدم همه بهایم و پرندگان آسمان و همه حیوانات صحرا را نام نهاد. لیکن برای آدم جانشینی موافق وی یافت نشد» (پیدایش: ۲: ۲۰)؛ که همه اینها بیانگر منحصربه‌فرد بودن خلقت انسان نسبت به مخلوقات دیگر می‌باشد که نمی‌تواند از میان آنان همدمی بگیرد. آیات یادشده در کتاب عهد عتیق بیانگر اندیشه‌ای انسان‌محورانه در یهود می‌باشد. انسان در اندیشه یهود آنچنان بزرگ است که در بندهایی از نوشته تلمود از این معنا یاد می‌شود که آدمی، و بالخصوص یهودی، از ملائک برتر است (همان، ص ۴۵).

به عبارتی وظیفه تکامل و مراقبت مخلوقات آفریده شده را خداوند بر عهده انسان گذاشت. انسان که به صورت خداوند آفریده شده، باید با این صفت خداوند هماهنگی نشان دهد، و چون خداوند آفریننده است، انسان نیز باید آفریننده باشد. انسان باید در حفظ و تکامل آفرینش، که خداوند مراقبت از آن را به وی سپرده است، با او همکاری کند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۳-۱۴).

گرچه هم در نوشته‌های تلمودی و هم در میان متفکران یهودی قرون وسطا (مثل ابراهیم بن عزراه ۱۰۸۹-۱۱۶۴؛ و ابن میمون) آرای مخالفی نیز وجود دارند که شأن انسان را در نقطه مقابل فرشتگان دانسته‌اند؛ اما باید دانست که وجود این دیدگاه انسان‌محورانه غلیظ، نشان‌دهنده ارزشی است که در دین یهود به انسان داده‌اند آدمی آزاد است تا آنچنان که می‌خواهد عمل کند او مسئولیت اعمالش را به دوش می‌کشد و قابلیت دریافت تعالیم الهی از طریق وحی را دارد (اترمن، ۱۳۸۵، ص ۴۵).

با مطالبی که بیان شد می‌توان فهمید بحث از انسان در یهودیت پیشینه‌ای از زمان کتاب مقدس داشته و نقش مهمی در یهودیت ایفا

۲. راحتی (استراح الرجل، من الراحة) (همان، ص ۴۶۱).

۳. نفس (روان). (الروح: النفس التي يحيى بها البدن. يقال: خرجت روحه، أي: نفسه، و يقال: خرج فيذكر، و الجميع أرواح. و الروحاني من الخلق نحو الملائكة، و خلق روحاً بلا جسم. و الروح: جبرئيل) (فراهیدی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۹۱).

در فارسی هم واژه روان، روانی و باد، دارای قرابت معنایی هستند که شباهت به واژه روح دارد. روح در قرآن کریم از ریشه «ر - و - ح» در هر سه معنا به کار رفته است.

«وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا لِّبَنِي إِدْرَىٰ رَحْمَتِهِ» (اعراف: ۵۷)؛
«إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْ لَا أَن تَفَنَّدُونَ» (یوسف: ۹۴)؛ «فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ» (واقعه: ۸۹)؛ «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَ حِينَ تَسْرَحُونَ» (نحل: ۶)؛ «تَنزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ» (قدر: ۴).

۲. معنای کاربردی روح در کتاب مقدس

در مجموعه کتاب‌های عهد عتیق واژه عبری روح (Ruach)، ۳۷۸ بار به کار رفته است (عزیز، بی‌تا، ص ۹). البته این بدان معنا نیست که در همه ۳۹ کتاب عهد عتیق این واژه موجود باشد. واژه روح در عهد عتیق دست کم در چهار معنا به کار رفته است:

۲-۱. باد، دم و نسیم

در برخی موارد واژه روح در عهد عتیق به معنای باد و نسیم به کار رفته است، و به باد و نسیم ترجمه شده است (محمدیان و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۵۵۴). روح به معنای باد، ابزاری است که خداوند با آن کارهای مختلفی را انجام می‌دهد. مانند: حرکت دادن ابرهای باران‌زا (ارمیا، ۱۰: ۱۳)، آرام کردن آب‌ها (پیدایش: ۸: ۱)، عذاب کردن مصریان (خروج: ۱۰: ۱۳-۱۹؛ خواص، ۱۳۹۲، ص ۲۳۱).

۲-۲. روح خدا

در برخی موارد واژه روح با عنوان روح خدا به کار رفته است که معمولاً به عنوان نیروی فعالی است که کارهای متعددی را انجام می‌دهد. مانند استقرار خدا بر افراد خاصی تا بتوانند کارهایی را انجام بدهند. مانند: خلق کردن (بارت، ۱۹۶۸، ص ۳)، سرکوب کردن دشمنان و وحوش (داوران: ۱۵: ۴)، انتقام گرفتن از دشمنان (اول سموئیل: ۱۱: ۷) و گاهی روح خدا واسطهٔ بعثت انبیاء بوده است: «روح خدا بر من نازل شده، مرا فرمود: بگو که خداوند چنین می‌گوید» (حزقیل: ۱۱: ۵)؛ و گاهی مراد از روح خدا، خود خداست. «روح خدا مرا آفرید و نفخهٔ قادر مطلق مرا زنده ساخته است» (ایوب: ۳۳: ۴)؛ و گاهی روح خدا به معنای قدرت خدا به کار رفته است، مانند: «دست خداوند در آنجا بر من نهاده شد و او مرا گفت: برخیز به هامون بیرون شو، که در آنجا با تو سخن خواهم گفت. پس برخاسته به هامون بیرون رفتم... و روح داخل من شده، مرا بر پاهایم برپا داشت، و او مرا خطاب کرد و گفت:...» (حزقیل: ۳: ۲۲-۲۴؛ خواص، ۱۳۹۲، ص ۲۳۱-۲۳۲).

۲-۳. روح در ارتباط با انسان

واژه روح در عهد عتیق در مواردی در ارتباط با انسان به کار رفته است، که دارای معانی ذیل است: به معنای آن چیزی که به انسان حیات می‌بخشد (پاول، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۷۲۶). مانند آنجا که در

۱-۱-۲. معنای روح در زبان عبری و یونانی

برخی از شارحان تورات گفته‌اند کلمه «روح» در عبری به معنای هوای متحرک است، و باد و نفس از موارد کاربرد آن است، که در کتاب مقدس هم به آن اشاره شده است: «زیرا اینک من طوفان آب را بر زمین می‌آورم تا هر جسدی را که روح حیات در آن باشد از زیر آسمان هلاک گردانم، و هر چه بر زمین است خواهد مرد» (پیدایش: ۶: ۱۷). نیز گفته‌اند: روح در عبری از فعلی که به معنای تنفس و دمیدن است اشتقاق یافته است. گاهی به «وزیدن باد» و گاهی به «باد» ترجمه شده است (حبیب، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۱۴۱).

قبل از آنکه بخواهیم معنای روح را در زبان عبری یا یونانی بیان کنیم، باید بگوییم که علت اینکه به دنبال یافتن این معنا در زبان عبری و یونانی هستیم از این جهت است که کتاب مقدس یهودیان، تا قبل از فتح اورشلیم به دست اسکندر، به زبان عبری بوده است؛ و پس از فتح اورشلیم و ترویج فرهنگ یونانی در آن، در قرن سوم قبل از میلاد، طی فرایندی به زبان یونانی تغییر کرد. معادل یونانی واژه روح، نیوما (Pneuma) است، که از فعل «نیو» به معنای «نفس کشیدن یا دمیدن» مشتق شده است (همان، ج ۴، ص ۱۴۴).

ابن میمون در *دلالة الحائرين* «روح» را این‌گونه معنا می‌کند: «اسم مشترک هو اسم الهوی... و هو ایضاً اسم الشی الذی یقی من الانسان بعد الموت الذی لا یلحقه الفساد و یعود الروح الی الله الذی وهبه» (ابن میمون، بی‌تا، فصل م، ص ۹۲).

جریان خلقت آدم، خداوند در بینی او روح حیات را دمید و آدم نفس زنده شد (پیدایش: ۷: ۲). در این معنا روح در برابر جسم قرار می‌گیرد. گاهی روح به معنای مرکز عواطف به کار رفته است (عزیز، بی‌تا، ص ۱۰)؛ مانند موسی «و موسی بنی‌اسرائیل را بدین مضمون گفت، لیکن به سبب تنگی روح و سختی خدمت، او را نشنیدند» (خروج: ۶: ۹). گاهی هم مراد عقل است؛ مانند: «لیکن در انسان روحی است و نفخه قادر مطلق ایشان را فطانت می‌بخشد» (ایوب: ۳۲: ۸). گاهی نیز به معنای باهوش بودن است؛ مانند: «پس این دانیال بر سایر وزرا و والیان تفوق جست؛ زیرا که روح فاضل در او بود و پادشاه اراده داشت او را بر تمامی مملکت نصب نماید» (دانیال: ۴: ۶)؛ و در تعامل با انبیای بنی‌اسرائیل روح به عنوان مؤید و یاری‌دهنده انبیاء در فعالیت بوده، که نمونه‌های آن در کتاب‌های انبیا بیان شده است (خواص، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲).

همچنین واژه روح در عهد عتیق به شکل مضاف در موارد متعدد به گونه‌ای به کار رفته که می‌توان اشاره به روح‌القدس باشد و مانند: روح عدالت، روح فیض و تضرع، روح حکمت و فهم، روح مشورت و قوت، که اینها ارواح رحمانی هستند. گاهی هم به صورت مضاف برای ارواح شیطانی به کار رفته است؛ مانند: روح پلید، روح خبیث، روح فاسد، روح غیرت، که در زن و مرد خیانت‌کار استقرار می‌یابد (اعداد: ۵: ۱۱-۳۳؛ خواص، ۱۳۹۲، ص ۲۳۳).

شایان ذکر است که روح در کتاب مقدس گاه به معنای حقیقی (نیروی حیات) و گاه به معنای مجازی به کار رفته است. به نظر نویسنده *قاموس کتاب مقدس*، استعمال روح در معنای مجازی به حدی است، که گفته است: «غالباً لفظ روح در کتاب مقدس به طریق مجاز وارد گشته و معنای آن به قراین معلوم می‌شود» (ر.ک: هاکس، ۱۳۷۷، ص ۴۲۴). در تورات می‌گوید: «در آغاز که خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید، زمین خالی و بایر بود و روح خدا روی توده‌های تاریک بخار حرکت می‌کرد» (سفر تکوین: ۱: ۱). در تفسیر این آیه گفته‌اند: به سبب «روح»، زمین ویران، به جهانی با نظم موجود تبدیل شد و عامل حفظ و تجدیدحیات آن نیز همین روح است (ر.ک: حبیب، ۱۹۹۰، ج ۴، ص ۱۴۳).

۳. شاکله انسان

در کتاب مقدس به انسان از لحاظ وجودی او نگریسته شده، نه ذات و ماهیت او. انسان «من» است، منی که درمی‌یابد، احساس می‌کند، می‌اندیشد، و عشق می‌ورزد. این انسان کلی، که وجود دارد، اصل

است و مفاهیمی همچون نفس، روح، قلب، و کالبد جهات مختلفی از این انسانند؛ چنان‌که تقسیم قاطع انسان به جسم و نفس در اینجا وجود ندارد. در عهد قدیم انسان از دو عنصر تشکیل شده است، بدنش از خاک است، اما با نفس حیاتی خداوند جان حیاتی خداوند جان گرفته است؛ مع‌الوصف انسان موجودی دوگانه نیست؛ او وجودی واحد است با چند چهره، و آن نفس حیه است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۳۸؛ ادلر، ۱۹۷۲، ص ۸۹۳). کتاب مقدس بیان می‌دارد که خداوند انسان را از خاک آفرید و سپس از روح خود بر آن دمید: «بِهَوَّه خدا پس آدم را از خاک زمین بسرشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد» (پیدایش: ۲: ۷). از دیدگاه دین یهود، اولین انسان‌ها از گل قرمز رنگی ساخته شدند که از زمین گرفته شد. درست همان‌گونه که همه مخلوقات ساخته شده بودند. سپس خداوند با دمیدن نفس خود، در آنان جان داد. وقتی پهوه از روح خود در این تمثال‌های خاکی دمید، حیات به وجود آمد. با این دمیدن، یا روح، انسان‌ها به موجوداتی زنده مبدل شدند. آمیزه‌ای از روح خدا و قالب خاکی (چایدستر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۹). انسان اگرچه از دو عنصر متفاوت، یعنی جسم و روح آسمانی، ترکیب یافته است، اما وجودی واحد دارد. یهودیت، مفهوم تثویت‌گرایانه روحی پاک که در زندان تن اسیر گردیده را تصویری که جسم را ناپاک و دشمن جوهر روحانی و غیرمادی می‌داند، مردود می‌شمارد. از نظر یهودیت، جسم و روح به این منظور که باهم به صورت عالی تری از حیات زمینی - یعنی انسان دیندار - کمک کنند، با یکدیگر متحد گشته‌اند و از این راه به پرورش عدالت و پرهیزگاری بر روی زمین در تحقق غایت الهی یاری می‌رساند (ایستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸).

در نزد مؤلفان تلمود، بدن همچون غلافی برای نفس است، و رابطه روح با جسم مانند رابطه خدا با جهان است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۳۹؛ کهن، ۱۹۴۹، ص ۷۶).

در کتاب *اسرار خنوخ*، شاکله انسان را این‌گونه بیان می‌کند که «روز ششم به حکمتم دستور دادم انسان را از هفت ماده بیافریند: نخست، جسمش را از زمین؛ دوم، خوش را از شبنم؛ سوم، چشمانش را از خورشید؛ چهارم، استخوان‌هایش را از سنگ؛ پنجم، خردش را از چالاک‌ی فرشتگان و از ابر؛ ششم، رگ‌ها و مویش را از علف زمین؛ هفتم، جانش را از نفس خودم و از باد» (اسرار خنوخ: ۳۰: ۱۰)؛ و انسان را از نامرئی و از طبیعت مرئی آفریدم، مرگ و زندگی و شکل او از این دو هستند (اسرار خنوخ: ۳۰: ۱۲).

۴. قوام و اصل در شاکله انسان

در کتاب مقدس می‌خوانیم که «خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم» (پیدایش: ۱: ۲۶ و ۲۷). در مکتب کابالا، مقصود از آفرینش آدم به صورت خدا، که در سفر پیدایش آمده است، اشاره به مظهریت و جامعیت در اسماء و صفات الهی است. براساس این دیدگاه، جهان خلقت در آغاز، غیرمادی و روحانی بوده است؛ ولی آدم که در عالم تفریق، مجذوب آفرینش شده و از اصل خود غافل مانده بود، نافرمانی کرد و با گناه و سقوط او تمامی عالم خلق روحانی سقوط کرد، و مادی و جسمانی شد. در نتیجه این سقوط، وحدت و همبستگی اولیه آفرینش درهم شکست، عالم جسمانی از عالم روحانی جدا افتاد و شکینا (حضور الهی) غریب ماند. لیکن انسان، از آنجاکه اصل الهی دارد و مظهر اعلا و مجلای کامل صفات خداوند است، سرانجام از راه تقوا و با پیروی از شریعت (تورات)، به کمال عقلانی و اخلاقی خود خواهد رسید و عالم هستی وحدت و همبستگی اولیه خود را باز خواهد یافت (حاج ابراهیمی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۰). بنا بر تلمود، تن فقط حامل روح است، و عامل فعل و مسول گناه روح است (بمپورد، ۱۹۸۷، ص ۴۵۱). در دین یهودی، کالبد ابزاری است برای خواهش‌های شریرائه. عامل گناه روح است و برای انسان تباهی به ارمغان می‌آورد. در دین یهودی جسم انسان از خاک آفریده شده و پس از مرگ هم به خاک تبدیل می‌شود و نابودی انسان به پایان رسیدن وجود او از لحاظ کالبدی است. انسان به‌واسطه وجود جسمانی‌اش شکننده و میراست، و از این نظر بی‌مقدار است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲).

ربی‌ها که روز به روز گرایش بیشتری به اندیشه جدایی روح و بدن پیدا می‌کردند، ضرورت زنده شدن مردگان را با یک مثل توضیح می‌دادند: شاهی باغستان زیبایی داشت که انجیرهای رسیده بسیار خوبی پیدا کرده بود. او دو نگهبان آنجا گذاشت، که یکی شل و دیگری کور بود. نگهبان شل به نگهبان کور گفت: من انجیرهای رسیده بسیار خوبی در باغستان می‌بینم. بیا مرا بر دوش گیر تا انجیرها را بچینیم و بخوریم. نگهبان شل بر پشت نگهبان کور سوار شد و انجیرها را چیدند و خوردند. سرانجام صاحب باغستان آمد و از ایشان پرسید که انجیرهای رسیده مرغوب چه شد؟ نگهبان شل پاسخ گفت: آیا من پای دارم که راهی رفته باشم؟ و نگهبان کور گفت: آیا من چشمی دارم که ببینم؟ اما مالک چه کرد؟ او نگهبان شل را بر دوش نگهبان کور نهاد و همانند یک شخص بر آن دو

حکم راند. بر همین قیاس، آن قدوس، که متبارک است، روح را آورده، آن را در بدن می‌راند و آنها را چون یک واحد، مورد داوری قرار می‌دهد. این مثل توضیحی به ربی یهودای امیر (قرن دوم و سوم) منسوب است و جوابی به این پرسش است که آیا انسان حقیقی، و در واقع جنبه کارا و مسئول شخصیت آدمی، همان روح است و بدن صرفاً یک وسیله است؟ یا اینکه روح اصلاً شاکله شخصیت و تمام هویت انسان نیست، بلکه جنبه معنوی و عنصر زنده نگهدارنده آدمی است؟ به نظر می‌رسد که به شق دوم اشاره دارد؛ ولی این معنا را با تعابیری ناظر به مسئولیت آدمی مطرح کرده و نه حاکی از جنبه وجودی و توانایی‌های او. شخصیت مسئول آدمی فقط در ترکیب روح و بدن پیدا می‌شود (انترمن، ۱۳۸۵، ص ۴۷-۵۰).

با اینکه تمایل به قبول وجود مجزای نفس در میان ربی‌ها پیوسته نیرومندتر می‌شد، اتصال آن به انسان زنده متجسم، هیچ‌گاه مورد انکار نبود. این امر به خوبی از تمثیل دو خدمتکار لنگ و کور برای یک باغ میوه آشکار می‌شود که تنها در هم‌وندی با یکدیگر می‌تواند منشأ اثر باشند و پاداش یا مکافات بگیرند. «به همین‌سان خداوند تبارک و تقدس نفس را به بدن القا می‌کند و آنها را همچون یک واحد داوری می‌کند» (انترمن، ۱۳۸۵، ص ۲۵). به هر تقدیر، نه نفس و نه هیچ عامل دیگری عظمت مخصوصی به انسان نمی‌دهند. این امتیاز برای روح محفوظ است که اصلی است مشتق از آسمان در او، و بی‌واسطه از خداوند ناشی شده، و مستقیماً از آن منبع اعلی به او دمیده شده است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶).

۵. مجرد یا مادی بودن روح

عبرانیان باستان اعتقاد داشتند که جسد و روح یک چیز هستند و زندگی در آن جهان استمرار زندگی در جهان کنونی است؛ به همین دلیل زندگی پس از مرگ - اگر وجود داشته باشد - چیزی جز یک تصویر کمرنگ از زندگی فعلی نیست، که پویایی لازم در آن دیده نمی‌شود. وقتی انسان می‌میرد، روح و جسم او به سرزمین مردگان منتقل می‌شود (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۱۴). این سخن نشان می‌دهد که عبرانیان باستان، انسان را تنها از جسد می‌دانستند که با مرگ از بین می‌رود (همان، ص ۳۰۶). به این مضامین در عهد قدیم، سفر ایوب هم اشاره شده است: «اما مرد می‌میرد و فاسد می‌شود و آدمی چون جان سپارد، کجاست؟ چنان که آبها از دریا زایل می‌شود و نهرها ضایع و خشک می‌گردد» (ایوب: ۱۴: ۱۰ و ۱۱).

بیان می‌شود این است که خداوند روح یا نفس را در انسان می‌آفریند؛ و به بیان دقیق‌تر در او می‌دمد و در زمان مرگ آن را از انسان بازمی‌گیرد و دوباره برای داوری به او بازمی‌گرداند (همان، ص ۷۸). عبارت بحث‌برانگیز امثال سلیمان ۲۸/۱۲ که ترجمه آن بسیار دشوار است، ممکن است به امر مهمی اشاره داشته باشد؛ زیرا مراد از این بند را «بی‌مرگی» نیز گرفته‌اند. دو صورت ترجمه این بند به قرار زیر است: «در راه درستکاری حیات است، اما در راه خطا به مرگ منتهی می‌شود» و «در راه درستکاری حیات است و در گذرگاه‌های مرگ نیست». در این بند واژه الموت *al mawet* به بی‌مرگی هم برگردانده شده است؛ که اگر این‌گونه باشد به فناپذیری انسان (نفس) پس از مرگ دلالت دارد (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸). اما در کتاب آپوکریفا، جاهایی که از نتیجه رفتار در این زندگی سخن گفته شده، تصریحی بر بی‌مرگی نفس یافت نمی‌شود. مثلاً در حکمت سلیمان ۳ فقط از پاداش نیکان و بدان ذکری به میان آمده است، نه بیش از آن (همان، ص ۱۴۹). اما در قرن اول، تحت تأثیر اندیشه فلسفی یونان، یک دیدگاه در مورد آخرت، رواج یافت. فیلسوف یهودی، فیلون اسکندرانی (متوفی ۴۵-۵۰ بعد از تاریخ مشترک)، برداشت بسیار متفاوتی از مرگ ارائه کرد. مطابق رأی فیلون، ارواح همه جاودانند. پس از مرگ، روح درستگاران به آسمان‌ها بازخواهد گشت، درحالی‌که برخی از ارواح که به بصیرت و خرد فلسفی دست یافته‌اند، به قلمرو مثل ازل می‌صعود می‌کنند. فیلون چون روح انسانی را بنفسه و فی‌نفسه، ازل می‌دانست، مرگ را رهایی روح از بدنی می‌پنداشت که به‌طور موقت در آن زندگی، زندانی گشته است (همان، ۳۰۷). در مسیر کلی اندیشه یهود، شخص، یک روح مستقل و جاودانه که در بدنی زندانی شده باشد، محسوب نمی‌شود. البته فیلون اسکندرانی در چارچوب تفکر افلاطونی، به نفع جاودانگی روح استدلال می‌کند؛ اما تلاش وی جهت انطباق اندیشه یهود با فلسفه یونان، نشانگر موضعی نادر است. از نظر فیلون/افلاطون موسایی است که به یونانی سخن می‌گوید و نظامی فلسفی فراهم می‌آورد که به فیلون اجازه می‌دهد عهد عتیق را طوری تفسیر کند که حامی آموزه جاودانگی روح باشد (همان، ص ۳۰۹). موسی‌بن‌میمون (۱۱۳۵/۸-۱۲۰۴) هرگونه نگاهی را به عالم آخرت، به‌عنوان مکانی برای ثواب و عقاب جسمانی مورد نقد قرار می‌داد. هرچند *ابن‌میمون*، اهمیت آموزه رستخیز اموات را مورد تأکید قرار می‌داد؛ اما استدلال می‌کرد که این یک جاودانگی روحی خواهد بود، و نه اعاده روح و جسم (همان،

در زبان عبری کتاب مقدس واژه‌های نشمه و روئح (عبری روح)، هر دو به معنی نفس هستند و در آنجا ظاهراً به جای یکدیگر نیز به‌کار رفته‌اند (کهن، ۱۹۴۹، ص ۷۶). *ابن‌میمون* در معنای «نفس» این‌گونه اشاره دارد که: «و هی اسم الشیء الباقی من الانسان بعد الموت...» (ابن‌میمون، بی‌تا، فصل م، ص ۹۴). یعنی آن نام، چیزی است که بعد از مرگ از انسان باقی می‌ماند: «و النفس کمال أول للأجسام، مکمله لها فی فیض الحیاه...» (همان، مقدمه الحادیه عشر، ص ۲۵۰). نفس کمال اول برای اجسام است که مکمل اجسام برای دریافت حیات است. «و النفس فاعله لحرکه الجسم... و هی صورة وراء الجسم إما مجردة کما فی الانسان، او مقارنه للماده کما فی الحيوانات» (همان، مقدمه السابعة عشر، ص ۲۵۸). نفس فاعل برای حرکت جسم است... که صورتی است واری جسم، که یا مجرد است مانند آنچه در انسان وجود دارد، و یا مقارن ماده است، مانند آنچه در حیوانات وجود دارد.

۶. جاودانگی و بقا روح

برداشت دیانت باستانی اسرائیل از انسان، این نبود که او یک روح جاودانه و فناپذیر و نامیراست که در جسمی حلول کرده؛ بلکه او را مخلوطی زنده از خاک و دم خدایی می‌دانستند. انسان‌ها را موجوداتی خاکی می‌دانستند که از گل قالب گرفته‌اند و از دم خداوند جان گرفته‌اند. یک انسان زنده یا نیش برای زیستن به این دو عنصر نیازمند است. هنگامی که دم خداوند به شخصی جان می‌بخشد، می‌توان به آن روح تشخص یافته اطلاق کرد؛ اما به هنگام مرگ، چون عناصر تشکیل‌دهنده حیات، به جایگاه نخستین‌شان بازمی‌گردند، شخص مضمحل می‌شود و روح به سوی خدا، و خاک به زمین برمی‌گردد؛ و شخص، دیگر به عنوان یک انسان زنده وجود نخواهد داشت، و از او چیزی جز یک روح و سایه، که به عالم شیخ‌گونه اموات، شئول (المسیری، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۱۵) نزول می‌کند، باقی نخواهد ماند (چایدستر، ۱۳۸۰، ص ۲۹۹).

اما باید گفت در زبان عبری کتاب مقدس واژه‌های نشمه و روئح (عبری روح) هر دو به معنی نفس هستند، و در آنجا ظاهراً به جای یکدیگر نیز به‌کار رفته‌اند. اما در همین حال گفته شده که هر دو واژه، به روان آدمی دلالت دارد و آن که منحصرأً به افراد آدمی تعلق دارد، و بخش فناپذیر وجود انسان است، نفسی است که خداوند در آدمی دمیده است (کهن، ۱۹۴۹، ص ۷۶). آنچه که از کتاب مقدس

موجودی متشکل از بعد زمینی و بعد آسمانی، که همان دمیدن روح و حیات داشتن تعبیر می‌کنند؛ ولی در دین یهود به دشواری می‌توان تقسیم قاطع وجود انسان به جسم و نفس را پذیرفت، بلکه در اینجا بیشتر، کلیت انسانی مورد نظر است. بنابر این اصل، نفس و کالبد در اتحاد با یکدیگرند و داوری در مورد آدمی به شکل یک وجود واحد، اما مرکب انجام می‌پذیرد. علی‌رغم این وحدت و یکپارچگی در وجود انسان، اما بر جنبهٔ درونی انسان که یک حقیقتی الهی است، تأکید می‌شود. بر اساس مکتب کابالا که آفرینش انسان را به صورت خدا بیان می‌کند، قوام‌بخش انسان، همان جنبه الهی اوست که بعد روحانی دارد و عامل حیات‌بخش انسان است. این نتیجه را می‌توان از کلمات تلمود نیز به دست آورد؛ زیرا بدن را مرکب و روح را راکب و حرکت‌دهندهٔ آن و عامل افعال و مسئول گناه بیان می‌کنند؛ و از طرفی انسان به واسطهٔ وجود جسمانی‌اش شکننده و میراست. اما آنچه از سخنان ربی‌های یهودی به نظر می‌رسد آن است که روح و بدن هر دو در شاکلهٔ انسان، اصل و اساس هستند. با نگاهی به عبرانیان باستان، به این مطلب رهنمون می‌شویم که آنها روح را یک امر مادی می‌پنداشتند؛ اما با نگاه به کاربرد روح در کتاب مقدس به آسمانی و الوهی بودن آن، و با گذشت زمان و نگاهی به آرای *ابن‌میمون* در تحلیل معنای نفس، به مجرد بودن روح پی می‌بریم. در مورد جاودانگی روح، اگرچه در مسیر کلی اندیشهٔ یهود، شخص یک روح مستقل و جاودانه که در بدنی زندانی شده باشد، محسوب نمی‌شود؛ و آنچه که از دیانت باستانی یهود برداشت می‌شود، عدم اعتقاد به جاودانگی روح می‌باشد، و از طرفی در کتاب آپوکریفا تصریحی بر جاودانگی نفس یافت نمی‌شود؛ اما می‌توان جاودانگی روح را از مکتوبات کتاب مقدس در امثال سلیمان به دست آورد. باید گفت در قرن اول تحت تأثیر اندیشه فلسفی یونان، فیلسوف یهودی، *فیلون اسکندرانی*، بحث جاودانگی روح را وارد مباحث یهودیت کرد، و در حدود قرن سوم این اندیشه به کتاب‌های ربانی وارد شد. نکته قابل توجه این است که ربی‌ها در تلمود به تداوم وجود نفس پس از مرگ، باور دارند؛ ولی در نحوهٔ وجود آن با یکدیگر اختلاف کرده‌اند.

با نگاهی به آراء یهودیت در بحث روح، ما تشستی را در شناخت ابعاد و شاکله انسانی می‌بینیم، اما این امر در اسلام با نگاهی واحد در آیات و روایت بیان شده است. اسلام برخلاف آنچه یهودیت در ابتدا از مادی بودن روح ذکر می‌کند، روح را غیرمادی می‌داند. براساس آیات نورانی قرآن مانند «ولاتحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا

۳۱۴). در دورهٔ ما که بعد از عصر کتاب مقدس است، اعتقاد روشن و محکمی در مورد بی‌مردگی نفس پیش آمد، و یکی از اصول مهم در ادیان یهودی و مسیحی شد (گرینز، دایرةالمعارف یهود، سال ۱۵، عنوان ۱۷۵). ظاهراً پس از قرن سوم از تاریخ، متداول است که سخن از وجود ازلی روح در متون ربانی آغاز شده است (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹). در تلمود نفوس وجودی پیشین دارند و «ارواح و نفوسی که بعداً به دنیا خواهند آمد در آسمان هفتم که آروث Aravoth نام دارد، ذخیره شده‌اند» (Chag.12b) و در جایی دیگر (Geb.62a) مخزن آسمانی نفوس گوف Guph نامیده شده است (کهن، ۱۹۴۹، ص ۷۸)، که در آسمان هفتم است (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۴۹). بنا بر یک نظر، ارواح نیکان به نزد خدا می‌روند، و ارواح شریبران در هوا سرگردان می‌مانند؛ یا از یک سوی جهان به سوی دیگران پرتاب می‌شوند (بمپورد، ۱۹۸۷، ص ۴۵۱).

اینکه آیا نفس، پس از مرگ، می‌تواند به زندگی مستقل و متضمن آگاهی، ادامه دهد یا نه، در متون ربانی کاملاً آشکار نیست. مدارش به گونه‌ای مبهم به این معنی دلالت دارد که بدن بدون نفس، و نفس بدون بدن، نمی‌تواند باقی بمانند. این اندیشه نیز مطرح شده است که روان پس از مرگ در حالتی ساکن و خاموش به وجود ادامه می‌دهد، اما نظر غالب ظاهراً این است که نفس مفارق از تن می‌تواند حیاتی کاملاً آگاهانه داشته باشد. به هر حال، بعضی شواهد نشان می‌دهند که احتمالاً ربی‌ها برای روان به پیکری اثیری قائل بودند، به گونه‌ای که بتواند به اعمالی مشابه آنچه موقع پیوستگی به تن انجام می‌داد، بپردازد. اما این بیشتر یک فرض است و نمی‌توان بدان کاملاً یقین داشت (جلالی‌مقدم، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰). در تلمود، ربی‌ها به تداوم وجود نفس پس از مرگ باور دارند، ولی در نحوهٔ وجود آن، با یکدیگر اختلاف کرده‌اند (همان).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت درمی‌یابیم که روح در معنای عبری و یونانی خود به معنای نفس و از نفس کشیدن مشتق شده است؛ و به تعبیر *ابن‌میمون* چیزی است که بعد از مرگ انسان باقی می‌ماند. روح در کتاب مقدس به معنای متفاوتی به کار رفته است، اما معنای مورد اراده ما در انسان‌شناسی یهودیت، آن معنایی از روح است که در ارتباط با انسان و به معنای حیات‌دهنده می‌باشد و در مقابل جسم قرار می‌گیرد. در مورد شاکلهٔ انسان، اگرچه در عهد قدیم انسان را به

منابع

ابن فارس، احمدبن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۹۵۵، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.

ابن میمون، موسی بن، بی تا، *دلالت الحائرين*، تحقیق حسین آتای، بی جا، مکتبه الثقافیه.

ایستاین، ایزیدور، ۱۳۸۵، *یهودیت بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

انترمن، آلن، ۱۳۸۵، *باورها و آیین های یهودی*، ترجمه رضا فرزین، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

جلالی مقدم، مسعود، ۱۳۸۴، *کرانه های هستی انسان در پنج افق مقدس*، تهران، امیرکبیر.

چایدستر، دیوید، ۱۳۸۰، *نور جاودانگی*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

حاج ابراهیمی، طاهره، ۱۳۸۲، «عرفان یهودی و مکتب گنوسی»، *هفت آسمان*، ش ۱۷، ص ۲۰۰-۲۰۴.

حبیب، صموئیل، ۱۹۹۰م، *فایز فارسی - منیس عبدالنور و جوزیف صابر*، دائرة المعارف الکتابیه، قاهره، دارالثقافه.

خواص، امیر، ۱۳۹۲، *الوهیت در مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)*، تصحیح محسن بن عباسعلی کوجه باغی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

عزیز، فهیم، بی تا، *الروح القدس*، قاهره، دارالثقافه.

فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۸۳، *کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، اسوه.

کتاب مقدس، ۱۹۹۵، *ترجمه تفسیری*، انگلستان، انجمن بین المللی کتاب مقدس.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۸، *الاصول من الکافی*، ترجمه سعید راشدی و لطیف راشدی، قم، اجود.

محمدیان، بهرام و دیگران، ۱۳۸۱، *دائرة المعارف کتاب مقدس*، تهران، سرخدار.

المسیری، عبدالوهاب، ۱۳۸۳، *دائرة المعارف یهود: یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه مطالعات و پژوهش های خاورمیانه، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین المللی حمایت از انتفاضه فلسطین.

هاکس، مستر، ۱۳۷۷، *قاموس کتاب مقدس*، تهران، اساطیر.

Adler Israel, 1972, "Man The Nature of (in the Bible)", *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Israel.

Barth, Karl, 1968, *The Holy Spirit and the Christian Life*, London & New York.

Bempord, J., 1987, "Soul: Jewish Concept", *Encyclopedia of Religion*, New York, London, ed. by M. Eliade.

Cohen, A., 1949, *Evreman s Talmud*, London & New York.

Davidson, William L, 1926, "Image of God", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York, (Aforementioned), Vol.7.

Grintz, Yehoshua M., Soul, *Immortality of "Encyclopedia Judaica*, V. 15, Col.175.

Paul, Beauchamp, 1998, "Holy Spirit", in *Christian Theology*, New York, London.

بل احیا عند ربهم یرزقون» (آل عمران: ۱۶۹) و «ولاتقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاء و لکن لاتشعرون» (بقره: ۱۵۴) خداوند جایگاه شهدا را در محضر خود می داند که فارق از جا و مکان و ویژگی های مادی است. بنابراین، نفس انسان هم که لایق چنین جایگاهی است مجرد از ماده و احکام آن می باشد. این آیات علاوه بر بیان غیرمادی بودن روح انسانی، به جاودانگی آن و نیز دوساحتی بودن انسان اشاره دارد. در باب اینکه اصل و حقیقت انسانی به چیست، برخلاف نگاه اولیه یهودیت بر اصالت دوگانه روح و بدن، اسلام با توجه به آیاتی مانند «قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم ثم الی ربکم ترجعون» (سجده: ۱۱)، روح مجرد و نامیرای انسان را امانتی می داند که با مرگ تا روز قیامت نزد فرشتگان باقی می ماند. علامه طباطبائی نیز با بهره گیری از کلمه «یتوفاکم» و استفاده نکردن «یتوفی روحکم» بر این مطلب تأکید می کند که حقیقت و اصل انسانی همان بعد روحانی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۹). در روایت معصومان علیهم السلام نیز به این نکته در قالب تمثیلی اشاره شده است. امام صادق علیه السلام روح مؤمن را در قبال بدنش، همانند جواهری در صندوقچه ای می داند که با خروج آن جواهر، صندوقچه از ارزش ساقط می شود (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۶۳).

جایگاه دین در پارادایم سایبری

S.ahosseini113@yahoo.com

سیدابوالقاسم حسینی کمارعلیا / استادیار دانشکده شهید محلاتی

پذیرش: ۹۸/۰۱/۲۷

دریافت: ۹۷/۰۸/۰۴

چکیده

تحولات شکل گرفته در عرصه سایبری به اعتراف جامعه‌شناسان، به‌مثابه یک پارادایم متفاوت نسبت به دوره‌های گذشته است. پارادایم سایبری تحولات شگرفی را در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و امنیتی به وجود آورده است. با توجه به نقش هدایتگری دین در همه عرصه‌ها و در نتیجه لزوم نقش‌آفرینی آن، پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی - تحلیلی به تبیین جایگاه دین در پارادایم سایبری پرداخته است. دین با تعریف سبک زندگی خاصی مبتنی بر معارف اعتقادی و ارزشی خود، می‌تواند فناوری‌های مختلف، از جمله فناوری سایبری را از جهت نوع و میزان اهتمام به آن، جهت‌دهی کند و از این جهت نقش راهبردی خواهد داشت و از سویی دیگر، از رهگذر تبیین دیدگاه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی خود، برای برون‌رفت از چالش‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به ارائه راه‌کارهای اصلاحی بپردازد.

کلیدواژه‌ها: پارادایم، پارادایم سایبر، دین.

مقدمه

نظریه پارادایم از مؤثرترین نظریه‌های مطرح در علم‌شناسی فلسفی است که ابتدا توسط توماس کوهن در حوزه علوم طبیعی مطرح شد. سپس دیگر متفکران، آن را به حوزه متنوع دیگری - به‌ویژه در حوزه علوم انسانی و اجتماعی - تسری دادند که در آنجا نیز تحول‌آفرین شد. برخی از جامعه‌شناسان مانند *دانیل بل* و *مانوئل کاستلز* فناوری سایبری را دارای پارادایمی جداگانه نسبت به دوران مدرنیته به حساب آورده‌اند. *دانیل بل* روند تکاملی جامعه را به سه بخش پیشاصنعتی، صنعتی و پسا صنعتی تقسیم، و برای هر یک مؤلفه‌هایی ذکر می‌کند (بل، ۱۳۸۲، ص ۳۲). *کاستلز* نیز با مطرح کردن جامعه شبکه‌ای و ذکر مؤلفه‌های آن تحول سایبری را به‌مثابه یک پارادایم انگاشته است (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۲). با توجه به امکان تأثیرگذاری دین در حوزه‌های مختلف فناوری، سؤال این است که این تأثیرگذاری در چه حوزه‌ها و به چه نحوی خواهد بود؟

در ضرورت پاسخ‌گویی به این سؤال همین بس که فضای سایبر به گواه همه کارشناسان و سیاست‌گذاران جهان، یکی از مهم‌ترین پدیده‌های اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم است که تأثیر شگرفی بر حوزه‌های راهبردی کشورهای جهان از جمله حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دفاعی - امنیتی گذاشته است؛ و از سوی دیگر با توجه به جایگاه هدایت‌گری و نظریه شمولی‌گرایی دین در همه عرصه‌ها، ضروری است به تبیین جایگاه و نقش دین در این نوع از فناوری پرداخت. در پژوهش حاضر با روشی توصیفی - تحلیلی، و با استفاده از داده‌های به‌دست‌آمده از روش کتابخانه‌ای به این سؤال مهم، یعنی جایگاه دین در پارادایم سایبری چیست؟ پاسخ خواهیم گفت.

در خصوص تأثیرات فضای سایبر در حوزه‌های متعددی فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و امنیتی، مقالات متعددی به نگارش درآمده است؛ مباحث فرهنگی، همچون تبادلات فرهنگی، جهانی‌شدن، هویت فرهنگی، سبک زندگی، امور آموزشی، امور تربیتی؛ و مباحث روان‌شناسی؛ همچون افسردگی افراد، انعطاف‌پذیری هویتی، تعاملات اجتماعی و فردی؛ مباحث سیاسی، همچون کاهش قدرت حاکمیتی دولت‌ها؛ مباحث امنیتی، گسترش زمینه‌های جاسوسی و بزه‌های اجتماعی؛ مباحث اقتصادی، همچون اقتصاد شبکه‌ای و اقتصاد جهانی، در مقالات متعددی مورد پژوهش و کنکاش قرار گرفته است. برای مثال، می‌توان به مقالاتی همچون

«فضای سایبر و شبکه‌های اجتماعی مفهوم و کارکردها» (خانیک و بابائی، ۱۳۹۰)؛ «رابطه بین میزان استفاده از شبکه‌های اجتماعی مجازی و تغییر در سبک زندگی جوانان» (فرقانی و مهاجری، ۱۳۹۷)؛ «اخلاق در فضای سایبر» (تصدیقی، ۱۳۸۸)؛ «آزادی، اخلاق و امنیت اطلاعات در فضای سایبر» (آشنا و همکاران، ۱۳۸۳)؛ «تأثیر فضای مجازی بر سبک زندگی» (بیدی، شریفی‌نیا و حاتمی، ۲۰۱۸)؛ «فضای سایبری و تعاریف جدید در جغرافیای سیاسی» (میرمحمدی و کامران دستجردی، ۱۳۹۳)؛ «امنیت اطلاعات در فضای سایبر» (مسعودی، ۱۳۸۳)؛ «هویت شبکه‌ای، هویت برنامه‌های» (هاتفی، ۱۳۸۳) اشاره کرد. پژوهش حاضر متکفل این مسئله خواهد بود که جایگاه دین در پارادایم سایبری چیست، و چه نقشی در عرصه‌های مخلف می‌تواند داشته باشد؛ لذا به تشریح قواعدی کلی و زمینه‌های نقش‌آفرینی دین خواهد پرداخت.

۱. پارادایم

پارادایم (paradigm) از واژه یونانی paradigm ریشه می‌گیرد که به معنای الگو، مدل، طرح و نظایر اینهاست، و استفاده از آن را می‌توان در آثار *افلاطون* هم پی گرفت. واژه «پارادایم» در استعمال امروزی آن، در حوزه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی، ریشه در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* اثر *تامس ساموئل کوهن* دارد. با وجود نقش کلیدی پارادایم در نظریه کوهن، وی تعریف دقیقی از این اصطلاح ارائه نکرده و آن را به نحوی مبهم و در تعابیری متفاوت به کار برده است؛ به‌طوری‌که *مارگارت مسترن*، بیش از ۲۱ معنا برای پارادایم در آثار کوهن شناسایی کرده است. اما به‌رغم این ادعا، می‌توان گفت او در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی*، دو معنای عمده مرتبط را از آن اراده کرده است. نخست پارادایم به‌منزله دستاورد یا توضیحات، که عبارت است از شیوه پذیرفته‌شده و مقبول حل یک مسئله به‌طوری‌که الگویی برای محققان حال و آینده باشد؛ دوم ارزش‌ها و هنجارهای مشترک که تمام محققان، در آن وحدت‌نظر دارند (گادفری اسمیت، ۱۳۹۲، ص ۳۲).

اگر با بیان رسا بخواهیم دیدگاه کوهن را در خصوص پارادایم بیان کنیم، باید گفت که به عقیده کوهن، پارادایم مجموعه ویژه‌ای از مفاهیم، باورها، پیش‌پندارها، نظریه‌ها، قوانین، ابزارهای اندازه‌گیری و نحوه به‌کارگیری آنها، قواعد و موازین روش‌شناختی و

مدیریتی و خدماتی استخدام هستند. عناصر کلیدی مربوط به تغییر جامعه صنعتی به جامعه فراصنعتی را این گونه مطرح می‌کنند: کاهش اشتغال در بخش کشاورزی، استخراج معادن و صنعت، افزایش اشتغال در بخش خدمات، ظهور علم و فناوری به‌عنوان مؤلفه کلیدی جامعه، توجه به اهمیت اطلاعات و... (همان، ص ۴۱).

دانیل بل برای پارادایم نو پدید اصطلاح‌هایی همچون جامعه اطلاعاتی، جامعه دانش‌محور، جامعه فکری، جامعه کامپیوتری را به کار می‌برد (همان، ص ۳۰).

مانوئل کاستلز از جامعه‌شناسانی است که با طرح جامعه شبکه‌ای، تغییرات حاصل شده در عصر حاضر را به‌مثابه یک پارادایم جدید می‌انگارد (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۲)؛ چراکه او بر این باور است که فناوری‌های نوین اطلاعاتی نقاط دور عالم را در شبکه‌های جهانی به هم پیوند می‌دهد. ارتباطات رایانه‌ای مجموعه‌ای از جوامع مجازی را به وجود می‌آورند و در نتیجه آن، همه ساختارها و فرایندهای مادی و معنوی بشر دچار دگرگونی اساسی می‌شوند (همان). او اقتصاد اطلاعاتی، فعالیت‌های اقتصادی شبکه‌ای، تحول در نحوه انجام کار و ساختار اشتغال، ظهور قطب‌های متقابل را از مؤلفه‌های اقتصادی این عصر و فرهنگ واقعیت مجازی سیاست بر بال رسانه، زمان بی‌زمان؛ و فضای جریان‌ها را از ویژگی‌های فرهنگی سیاسی جامعه شبکه‌ای برمی‌شمارد (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۳).

۳. مؤلفه‌های پارادایم سایبری

فضای سایبر به‌گواه همه کارشناسان و سیاست‌گذاران جهان، یکی از مهم‌ترین پدیده‌های اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم است که تأثیر شگرفی بر حوزه‌های راهبردی کشورهای جهان از جمله حوزه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دفاعی - امنیتی گذاشته است.

۳-۱. مؤلفه‌های هستی‌شناختی پارادایم سایبر

در مرحله تغییرات سایبری، تغییرات مهمی در حوزه مفاهیم صورت گرفت. در این دوره مفاهیم جدیدی مانند: فضای سایبر، فناوری اطلاعات، فناوری ارتباطات، شبکه رایانه‌های جهانی اینترنت، در سه بعد محلی، منطقه‌ای و جهانی، هوش مصنوعی، سامانه‌های ناوبری و موقعیت‌یاب جهانی، تلویزیون اینترنتی، سینمای دیجیتال، بازی‌های اینترنتی، بانکداری الکترونیکی، مبادلات جهانی ارز و بورس در فضای

معرفت شناختی و بالاخره مجموعه‌ای از تعهدات مابعدالطبیعی و دستورالعمل‌های شبه‌اخلاقی جامعه علمی است، که به دانشمندان می‌گوید چه چیزی مسئله است و باید برای یافتن پاسخ‌هایی برای آن به جست‌وجو بپردازند؛ و این پاسخ‌ها باید در قالب کدامین مفاهیم و اصطلاحات صورت‌بندی شود و با کدام اصول و نظریه‌ها هماهنگی داشته باشد، تا پژوهش آنها منجر به رشد ثمربخش علم عادی گردد (مقدم حیدری، ۱۳۸۵، ص ۳۸ و ۴۴).

۲. پارادایم سایبری و مؤلفه‌های آن

فضای سایبری، که از واژه‌های یونانی به‌معنای سکاندار، راننده، حاکم و رهبر گرفته شده، حوزه‌ای جدید است که ویژگی آن بهره‌گیری از الکترونیک و پرتوهای الکترومغناطیس، به‌منظور ذخیره‌سازی، تغییر و تبادل اطلاعات از طریق سامانه‌های اطلاعاتی شبکه‌ای و زیرساخت‌های فیزیکی است (بل، ۱۳۸۲، ص ۲۵). برخی از جامعه‌شناسان تحول سایبری را به‌مثابه یک پارادایم به حساب آورده‌اند. *دانیل بل*، از محققان عرصه جامعه‌شناسی، جهان را به سه‌گونه سازمان اجتماعی تقسیم می‌کند (بل، ۱۳۸۲، ص ۱۷-۲۰).

۲-۱. جامعه پیش‌صنعتی

در این جامعه صناعی استخراجی، همچون: کشاورزی، ماهیگری، تولید الوار و معدن کاوی غالب بود.

۲-۲. جامعه صنعتی

این جامعه، جامعه‌ای مبتنی بر صنعت و تولید، و در آن کاربرد انرژی در ماشین‌ها برای تولید انبوه کالا غالب است. انباشت اطلاعات، پیشرفت در صنعت حمل و نقل بخصوص حمل و نقل دریایی، اختراع ماشین چاپ، اصلاح دین و گسترش مذهب پروتستان از عوامل ظهور جامعه صنعتی هستند.

۲-۳. جامعه پساصنعتی

در این جامعه، اکثریت نیروی کار، دیگر نه در تولید صنعتی یا استخراج کانی‌ها، بلکه در فعالیت‌هایی به‌کار گمارده شده‌اند که توسعه بخش خدمات نامیده می‌شوند (بل، ۱۳۸۲، ص ۳۵ و ۳۶). در این جوامع به‌جای تولید کار، درگیر تولید خدمات می‌شوند و عمده نیروی کارشان یقه سفیدها هستند تا یقه آبی‌ها؛ و نیز نیروها در امور فنی، حرفه‌های

سایبر، بازدهی فزاینده است. در بیشتر موارد، قیمت‌ها در اقتصاد سنتی فزاینده است و در اقتصاد سایبر نزولی است. در اقتصاد سنتی شرکت، مبنای افزایش ارزش می‌شود؛ ولی در اقتصاد سایبر، شبکه این نقش را ایفا می‌کند. اقتصاد سنتی دارای رشد خطی و فناوری مبتنی بر ماشین است؛ اما اقتصاد سایبر دارای رشد نمایی همراه با فناوری متمرکز بر انسان است؛ و اساساً در اقتصاد سایبر، بازار جای خود را به فضا می‌دهد (بل، ۱۳۸۰، ص ۵۰-۶۳).

۳-۵. مؤلفه‌های سیاسی

از آنجاکه مفهوم قدرت در علم سیاست، از واژگان مبنایی محسوب می‌شود و سیاست بدون قدرت معنایی ندارد، اطلاعات و ارتباطات نیز در قالب مفاهیمی همچون برتری اطلاعاتی، تفوق اطلاعاتی، مزیت اطلاعاتی و تمایز اطلاعاتی که ذات فضای سایبر هستند، قدرت را یاری و همراهی می‌کنند. پیوند جهانی، ایجاد قدرت نرم سیاسی، تحول در سیاست‌گذاری حکومت‌ها بر مبنای داشتن قدرت اطلاعاتی و تسلط بر گردش اطلاعات، با اتخاذ راهبردهای پیچیده الکترونیک، تحول در منابع قدرت، استعمار دیجیتالی، انتشار جهانی اطلاعات و... از تأثیرات فناوری اطلاعات و ارتباطات در ابعاد سیاسی می‌باشد (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸ و ۲۱-۴۲۵).

۳-۶. مؤلفه‌های روش‌شناختی و معرفت‌شناختی

ساختار فضای سایبر، اعم از: زیرساخت‌ها، ابزار، خدمات، کاربر و محتوا. و حوزه‌های مرتبط با آن، نشان می‌دهد که ابزار و روش‌های به‌کارگرفته‌شده در این فضا، دچار دگرگونی اساسی گشته است؛ در نتیجه قواعد خاصی از این لحاظ بر آنها حاکم خواهد بود. دیجیتالی و الگوریتمی بودن، ویژگی بارز ابزار مورد استفاده در این مرحله می‌باشد. استفاده از اصول و قواعد ریاضی، حساب و احتمالات از روش‌های محوری مورد استفاده در این فضا است (بل، ۱۳۸۲، ص ۲۵).

۴. تبیین تأثیرگذاری دین بر فناوری‌ها

بر اساس نظریات جامعه‌شناسان، علم و فناوری صرفاً محصول نبوغ دانشمندان نیست؛ بلکه مناسبات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی بر این امر حاکم است. اگر بخواهیم مناسبات بین فناوری را با امور دیگر ترسیم کنیم، می‌توانیم آن را به کوه یخی تشبیه کنیم که فناوری در نوک این کوه، و مراکز دانشگاهی مرتبط با فناوری در دامنه آن قرار

اینترنت، آموزش و یادگیری از راه دور، سامانه‌های پایش و مراقبت، دوربین‌های مداربسته و جاسوسی خودکار و تلفن‌های همراه و... شکل گرفته است. در این دوره از تغییرات، مفاهیم: فضا، زمان، کار، بازار، اقتصاد، دانش، سرمایه، شبکه اجتماعی و هویت، از مفاهیم کلیدی می‌باشند تعریف ارائه‌شده از این مفاهیم دچار تغییرات اساسی گشته و دارای تعاریف متفاوت نسبت به مراحل سابق است (بل، ۱۳۸۲، ص ۳۶ و ۳۹ و ۶۰ و ۶۳؛ کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۵۳-۵۴۳؛ ج ۲، ص ۱۷).

۳-۲. مؤلفه‌های فرهنگی

در فرهنگ برخاسته از فناوری اطلاعات و ارتباطات، افراد دارای ارزش‌های اخلاقی، سبک زندگی و الگو و مرجع‌های متفاوتی می‌باشند. شخص در فضای مجازی زندگی دومی را شروع می‌کند و برای خود هویت مجازی و غیرواقعی متناسب با فضا انتخاب می‌کند. روابط اجتماعی در فضا مجازی دارای تعریف متفاوت است. فضای مجازی تابع ارزش‌های اخلاقی خاص خود می‌باشد. جلب توجه دیگران، خودنمایی و اهمیت زیاد پسند دیگران و... از ارزش‌های اخلاقی این فضا است (کاستلز، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳؛ بل، ۱۳۸۲، ص ۳۴).

۳-۳. مؤلفه‌های اجتماعی

از اصول مهم این مرحله در بعد اجتماعی تأکید بر واقعیت مجازی و ارتباطات اجتماعی با مقیاس جهانی است. واژه‌هایی مانند: جهانی‌شدن، دهکده جهانی، زاینده این اصل است. گسترش نهضت‌های اجتماعی همچون جنبش فمینیستی، محیط‌زیست، همجنس‌گراها، و به چالش کشیده شدن خانواده‌محوری، از رخدادهای شکل‌گرفته در بستر شبکه جهانی اطلاعات است (کاستلز، ۱۳۸۰، ص ۱۸ و ۱۷ و ۲۱-۴۲۵).

۳-۴. مؤلفه‌های اقتصادی

جامعه‌شناسان، اقتصاد حاکم بر این دوره را اقتصاد اطلاعاتی، در مقابل اقتصاد سنتی و کشاورزی، به حساب می‌آورند. اصول حاکم بر فضای کسب و کار و نوع و ابزار کار اقتصادی در این دوره، دچار تحولات بنیادین شده است. در اقتصاد سنتی، بحث تمرکز دارای برجستگی است و به‌عنوان یک معیار و مزیت شناخته می‌شود. در صورتی که در اقتصاد سایبر، بازدهی می‌تواند حالت‌های غیرمتمرکز را سودآور کند. در اقتصاد سنتی، بازدهی ثابت است؛ اما در اقتصاد

هی هی؛ بلکه به حسب شأن آن و در مرتبه شان آن، خواه حکم به داشتن صفتی و خواه حکم به صدور فعلی از آن باشد - بنابراین هر حکمی که بر معلول می‌رود و هر وصفی که به آن نسبت داده می‌شود، حکم و وصف وجود مستقل واجب بالذات است - از آن جهت که در مرتبه‌ای تجلی و تنزل کرده است. همان طوری که آشکار شد براساس تعالیم عقلانی نیز اراده الهی سرمنشأ همه افعال و محصولات انسانی می‌باشد (عبودیت، ۱۳۸۸، ص ۲۳۷). تذکر این نکته خالی از لطف نیست که نفوذ اراده الهی با توجه به هر دو تفسیر ذکر شده، هیچ منافاتی با اراده و اختیار انسانی ندارد؛ این مسئله در مباحث فلسفی کلامی به تفصیل بحث شده است.

۶. تبیین تأثیرگذاری اراده تشریحی الهی در فناوری

بین اندیشمندان در نحوه و قلمرو تأثیرگذاری دین بر فناوری، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ هرچند که در اصل تأثیرگذاری به نحو عمومی، هیچ اختلافی وجود ندارد. به نظر می‌رسد نحوه تأثیرگذاری مناسبات ارزشی بر فناوری را به چند شکل بتوان ترسیم کرد:

۱. مناسبات ارزشی می‌توانند بر اساس نوع نیازهایی که در چارچوب معارف خود تعریف می‌کنند، در نوع علوم و فناوری‌ها و میزان پرداختن به آنها تأثیرگذار باشند؛
۲. برخی از علوم و فناوری‌ها به‌عنوان خاص، می‌توانند مورد تأکید معارف دینی باشند؛
۳. مناسبات ارزشی در برخی موارد، در قواعد علوم و اصول حاکم بر علوم تأثیرگذار است؛
۴. مناسبات ارزشی در مرحله عمل، در مواجهه با علوم و فناوری پدیدآمده، می‌تواند رویکردی اصلاحی داشته باشد.

۷. جایگاه دین در پارادایم سایبر

نحوه تأثیرگذاری معارف دینی در پارادایم سایبری، با تعمق در مجموعه معارف اعتقادی، اخلاقی و احکام عملی قابل تبیین می‌باشد.

دین به‌عنوان مجموعه‌ای از معارف اعتقادی، اخلاقی و ارزشی و احکام عملی، ضمن تأثیرگذاری بر اصول و قواعد حاکم بر فناوری سایبری، می‌تواند از رهگذر بازتعریف نیازهای انسانی، نوع و میزان پیشرفت در زمینه فناوری‌های سایبری را تعیین کند. دین علاوه بر نقش‌های بنیادین پیش‌گفته، می‌تواند نقشی اصلاحی در فناوری سایبری داشته باشد بنابراین کارکردهای دین در پارادایم سایبری را می‌تواند در موارد زیر باشد:

دارند. تا اینجا بخش ملموس این کوه بود؛ قسمت زیرین و غیرملموس آن را ابتدا مناسبات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی؛ سپس مناسبات فلسفی و فرهنگی - به بیان دیگر فرهنگ و معارف فلسفی و معرفت‌شناختی که این فناوری بر آن استوار است - تشکیل می‌دهد. قسمت انتهایی این کوه یخی، معارف دینی می‌باشد؛ پس معارف دینی همسان با مناسبات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و فلسفی بر فناوری تأثیرگذار است. اما در تبیین چگونگی تأثیر دین و معارف آن بر فناوری‌ها باید گفت که بر مبنای تعالیم دینی نظام خلقت برخاسته از علم الهی و اراده و مشیت الهی و تجلی ذات ربوبی می‌باشد. پس علم انسانی به‌عنوان جزئی از نظام خلقت و مصنوعات بشری که محصول علم انسانی است از اراده و مشیت الهی ناشی می‌شوند. بنابراین به این بیان همه مصنوعات بشری نیز از اراده و مشیت الهی نشئت می‌گیرند. مؤثر بودن اراده و مشیت الهی در مصنوعات بشری در فلسفه اسلامی و مجموعه تعالیم دینی به بیان‌های مختلفی تذکر داده شده است.

۵. تبیین تأثیرگذاری اراده تکوینی الهی در فناوری

قاعده‌ای در فلسفه اسلامی با این مضمون وجود دارد که «لامؤثر فی الوجود بحقیقه معنی الکلمه، الا الله سبحانه» (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۶۲). این قاعده را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد، که در هر دو تفسیر به این نتیجه رهنمون می‌شویم که خداوند متعال در تمامی افعال، از جمله افعال انسانی و فناوری، به‌عنوان یکی از جلوه‌های آن، مؤثر بوده و اراده و مشیت او در همه‌جا نفوذ دارد. تفسیر اول به این نحو است که همه علت‌ها در انتها به علت‌العلل، یعنی خداوند متعال، منتهی می‌شود. در این تفسیر، علت بدون واسطه علت شیء و علت‌های با واسطه، علت می‌باشند. در این صورت، علت، علت شیء خواهد بود و در انتهایی سلسله علل، ذات حق خواهد بود. اما تفسیر دوم رقیق‌تر و دقیق‌تر از این تفسیر است. براساس تفسیر دوم، چون همه موجودات شأنی از شئون علت و تجلی اویند، به‌هیچ‌وجه و از هیچ جهتی از علت فاعلی خویش استقلال ندارد؛ چراکه فاقد جنبه فی‌نفسه هستند، و فقط ربط و وابستگی به علت می‌باشند. پس معلول بماهو معلول هیچ حکمی ندارد؛ بلکه به‌منزله شأن و مرتبه نازل و وجود علت دارای حکم است؛ به بیان دیگر، هر حکم و محمولی که به معلول نسبت داده می‌شود، همان نسبت دادن به علت است - البته نه به حسب ذات علت بما

برتری افراد را در تقوای الهی و میزان تقرب او به خدا می‌داند (حجرات: ۱۳)؛ و علاوه بر آن، همه افراد از هر نژادی را به اتحاد و برادری فرامی‌خواند و منادی امت واحد است (انبیاء: ۹۲).

چون یکی از نهادهایی که در پارادایم سایبر در بحران شدیدی واقع شده، خانواده است؛ دین با استفاده از موازین اخلاقی خود و با مشخص کردن چارچوب‌های وظایف و حقوق متقابل والدین، فرزندان و همسران نسبت به یکدیگر، در ترمیم این نهاد مؤثر بوده، و در مقابله با چالش‌های فراروی آن نقش مهمی ایفا می‌کند (سپهری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵ و ۱۳۰ و ۱۳۷ و ۱۴۰ و ۱۴۴).

یکی از آسیب‌های مهم در بستر پارادایم نوپدید، فردگرایی در عین گرایش به شبکه‌های اجتماعی است. دین از رهگذر تبیین جایگاه خانواده و ارتباطات اجتماعی، همچون ارتباط با اقوام و خویشاوندان، همسایه، در عین توجه به نیازهای فردی او و همچنین با تعیین حد و حدود فرد و جامعه، به درمان این آسیب جدی می‌پردازد.

اساس جامعه اطلاعاتی شکل گرفته در این قرن، بر محور سرمایه‌داری و بهره‌وری بیشتر می‌باشد. دین براساس معارف والای خود ضمن تأیید بهره‌وری و سودآوری، نوع و میزان و هدف از آن را مدیریت می‌کند، و بهره‌وری به هر صورت و به هر نوعی را مجاز نمی‌داند. لذا از این روزنه نیز نسبت به بنیان‌های جامعه اطلاعاتی، به ایفای نقش پرداخته و مسیر حرکت آن را تعریف می‌کند. احکام اقتصادی و جویی، همچون ممنوعیت ربا (بقره: ۲۷۵)؛ کم‌فروشی (مطففین: ۱)، غش در معامله (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۰)، تصرف در مال غیر بدون اذن صاحب آن (بقره: ۱۸۸) و خرید و فروش نجاسات (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۲۴)، و هرآنچه مایه ظالمت و گمراهی است (لقمان:) و... احکام استجابی، همچون رعایت انصاف در معامله و قیمت‌گذاری و... می‌تواند به مسئله بهره‌وری و سودآوری در عرصه مبادلات اقتصادی، جهت‌دهی مناسبی بدهد.

براساس معارف دین، خداوند عالم ناظر بر اعمال انسانی است (علق: ۱۴) و در عالم آخرت حسابرسی دقیقی نسبت به اعمال ریز و درشت به عمل خواهد آمد (کهف: ۳۹). این بخش از معارف نیز در کاهش جرایم سایبری و مسائل برخاسته از این فناوری کارا می‌باشد. نظام ارزشی و اخلاقی با ترسیم برخی بایددها و نباید در زمینه کاهش برخی ناهنجاری در فضای مجازی نقشی بسزایی دارد. ارزش‌های همچون دعوت به راستگویی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۲)، حفظ اسرار دیگران (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۱۷۸)،

دین با ارایه سبک زندگی خاص بر محور مبانی اعتقادی، همچون: توحید، عبودیت، آخرت‌گرایی، می‌تواند راهبردهای کلانی برای سمت‌وسوی پیشرفت‌های فناوری را تعیین کند؛ مثلاً آخرت‌گرایی و توجه ابزاری به دنیا، خوشگذرانی بوالهوسانه و به تعبیر قرآنی اتراف را مورد مذمت قرار می‌دهد (مؤمنون: ۳۳). این رویکرد ابزاری به دنیا (قصص: ۷۷؛ حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۷)، و اساس بودن زندگی اخروی (صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۰)، در جهت‌دهی به نوع، میزان بهره‌برداری از این فناوری، مؤثر می‌باشد. از باب مثال، بر اساس رویکرد ذکرشده شبکه‌های مجازی و بازی‌های رایانه‌ای، به‌عنوان محصولات سایبری، به سمت‌وسوی خاص سوق داده می‌شوند. شبکه‌های مجازی و بازی‌های رایانه‌ای که مروج پوچی و بیهوده‌گی بوده و یا هدفی جز خوشگذرانی نداشته باشند، مجالی برای رشد و پیشرفت در بستر معارف دینی حاکم بر پارادایم سایبر را نخواهند داشت.

با تبیین رویکرد دین نسبت به مسائلی همچون زنان، محیط‌زیست، قومیت و ملی‌گرایی، بی‌عدالتی، و مسائلی از این قبیل، که به‌عنوان موضوعات و مسئله‌های نهضت‌های اجتماعی شکل گرفته در بستر پارادایم سایبر می‌باشند، دین می‌تواند در هدایت‌گری چنین نهضت‌های اجتماعی نقش ایفا کند. از منظر دین، هرچند مرد و زن از نظر جسمانی و روحیات، برخی تفاوت‌ها را دارند؛ اما از جهت منزلت‌های اجتماعی جنس مرد را بر زنان ترجیح نمی‌دهد (نساء: ۳۷)، و یکی از افتخارات آن، برخورد با رفتارهای ناپسند عصر جاعلیت با زنان است. سوره «کوثر» با تبیین جایگاه حضرت زهرا[ؑ] به‌عنوان یک زن گواه صدق این دیدگاه است. روایات وارده از سوی معصومان[ؑ] به‌عنوان مفسران و معلمان حقیقی دین در خصوص نحوه برخورد با حیوانات (حرعاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ابواب الذبایح، باب ۷، ح ۱) و گیاهان (فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۷)، و مسائلی همچون اسراف در منابع آبی (همان) و غیره، نشانگر دیدگاه دین در خصوص محیط‌زیست است. مسئله عدالت در همه عرصه‌های آن، یکی از مفاهیم کلیدی در تعالیم دینی است؛ و قرار گرفتن آن در زمره یکی از اهداف بعثت پیامبران (حدید: ۲۵) نشان از اوج اهمیت این مسئله در دین دارد. اهتمام دین به مسئله قومیت و نژاد و مخالفت با تبعیض نژادی و در کنار توجه به مسئله امت واحد، در زیر چتر ندای توحید، میزان توجه دین به این مسئله مهم اجتماعی را نشان می‌دهد. دین با نفی تبعیض نژادی و مذموم شمردن هرگونه برتری جویی (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲، ص ۳۴)، معیار

بازار و محوریت شبکه اطلاعاتی در مباحث اقتصادی، دچار چالش شدن مؤلفه اصلی دولت‌ها، یعنی قدرت، از تحولات رخ داده در این پارادایم است. دین با توجه به نقش هدایت‌گری خود نسبت به انسان به سوی کمال، می‌تواند با دو ریکرد کلان راهبردی و اصلاحی به ایفای نقش در این پارادایم بپردازد. دین از رهگذر تعریف سبک زندگی مبتنی بر تعالیم اعتقادی و اخلاقی خود و در نتیجه بازتعریف نیازهای انسانی در عرصه‌های مختلف، راهبردهای کلان در مسئله فناوری را تعیین می‌کند و نوع و میزان اهتمام به فناوری‌های مختلف از جمله فناوری سایبری را جهت‌دهی کند. دین با استفاده از ظرفیت‌های معارف ارزشی، اخلاقی و فقهی خود می‌تواند در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی شکل گرفته در بستر پارادایم سایبر، به ایفای نقش بپردازد. اظهار نظر و ارائه راهکار نسبت به موضوعات اجتماعی و آسیب‌های فرهنگی، سیاسی و امنیتی شکل گرفته در بستر پارادایم سایبر می‌تواند از مظاهر نقش‌آفرینی دین باشد.

امانتداری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۴)، رعایت حق الناس (همان، ص ۳۶۷)، عدم تجسس (حجرات: ۱۲)، پرهیز از اعمال خلاف عفت (اسراء: ۳۲)، اهتمام فراوان به نظام خانواده (روم: ۲۱)، دقت در نحوه برخورد، خلوت و صحبت با نامحرم (صدوق، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۵۶)، و مسائلی از این قبیل، در بهبود و رفع ناهنجاری‌های اخلاقی، اجتماعی، تأثیر بسزایی دارد.

دین در حوزه احکام عملی، با توجه به نظام پویای اجتهادی خود، پاسخ‌گویی مسائل اقتصادی نوپدید، همچون معاملات الکترونیکی و فروع ناشی از آن می‌باشد. با توجه به تغییر مفاهیمی همچون کار، سرمایه، بازار و نوع مبادلات، فقه می‌تواند به بررسی فقهی مبادلات نوپدید الکترونیکی از جنبه‌های مختلف بپردازد. مباحثی همچون ربا، شرایط ثمن و مثن، خیار، شرایط عوضین و متعاقدین در خصوص مبادلات الکترونیکی، روزه‌های نقش‌آفرینی دین در پارادایم سایبری است.

نظام سیاسی برخاسته از معارف دینی دارای اصول و قواعد خاصی در حوزه‌های روابط بین‌الملل، سیاست خارجی و سیاست داخلی است. استفاده از این اصول می‌تواند ابعاد سیاسی سایبر را مدیریت کند. یکی از اصول کلی دینی روابط متقابل بر مبنای اصل عزت‌مداری (نساء: ۱۳۹)، و نفی سلطه بیگانه (نساء: ۱۴۱) می‌باشد. لازمه بدیهی این اصل، افزایش توان دفاعی در تمامی عرصه‌ها (انفال: ۶۰) و از جمله عرصه فناوری اطلاعات می‌باشد. این اصل مهم دینی نوع و نحوه و میزان استفاده هر شخص و هر مجموعه را این شبکه اطلاعاتی تعیین می‌کند.

نتیجه‌گیری

براساس دیدگاه جامعه‌شناسان، تحولات رخ داده در بستر پیشرفت‌های اطلاعاتی، جامعه اطلاعاتی و به بیان دیگر، جامعه فکری نوپیدی را به وجود آورده که دارای پارادایم متفاوتی نسبت به دوران‌های گذشته است. پارادایم جدید که در عرصه اطلاعات شکل گرفته است، به تحولات شگرفی در عرصه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی منجر شده است. شکل‌گیری مفاهیم جدید، همچون شبکه اطلاعاتی، فناوری اطلاعاتی، اینترنت، هوش مصنوعی، تغییر در سبک زندگی فردی و اجتماعی، ظهور نهضت‌های اجتماعی مختلف با مطالبات مختلف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و زیست‌محیطی، تحول اساسی در محیط کار و سرمایه و

.....منابع

- ابن شعبه حرانی، حسن بن، ۱۳۸۲، *تحف العقول*، قم، آل علی.
- آشنا، حسام‌الدین و همکاران، ۱۳۸۳، «آزادی، اخلاق و امنیت اطلاعات در فضای سایبر»، *کتاب ماه، کلیات*، ش ۸۵، ص ۳۶-۵۷.
- بل، دانیل، ۱۳۸۲، *آینده تکنولوژی*، ترجمه احد علیقلیان، تهران، وزارت امور خارجه.
- بییدی، فاطمه، محمدحسین شریفی‌نیا و محمد حاتمی، ۲۰۱۸، «تأثیر فضای مجازی بر سبک زندگی»، *pure life, Volume4, Issue12, Winter2018*.
- تصدیقی، هومن، ۱۳۸۸، «اخلاق در فضای سایبر»، *منابع انسانی*، سال اول، ش ۵، ص ۴۶-۵۰.
- حراعلی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ق، *وسائل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- خانیک، هادی و محمود بابائی، ۱۳۹۰، «فضای سایبر و شبکه‌های اجتماعی مفهوم و کارکردها»، *انجمن ایرانی مطالعات جامعه اطلاعاتی*، دوره اول، ش ۱، ص ۷۱-۹۶.
- سپهری، محمد، ۱۳۷۵، *رساله الحقوق*، قم، دارالعلم.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *امالی*، تهران، کتابچی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، *درآمدی به نظام حکمت صدرانی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فرقانی، محمدمهدی و ربابه مهاجری، ۱۳۹۷، «رابطه بین میزان استفاده از شبکه‌های اجتماعی مجازی و تغییر در سبک زندگی جوانان»، *مطالعات رسانه‌های نوین*، سال چهارم، ش ۱۳، ص ۲۵۹-۲۹۲.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۳، *تفسیر صافی*، تصحیح حسن اعلمی، تهران، مکتبه الصدر.
- کاستلز، مانوئل، ۱۳۸۰، *عصر اطلاعات*، ترجمه حسن چوشیان و علی پایا، تهران، طرح نو.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الاصول من الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- گادفری اسمیت، پیتر، ۱۳۹۲، *درآمدی بر فلسفه علم*، ترجمه نواب مقربی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- مسعودی، امیدعلی، ۱۳۸۳، «امنیت اطلاعات در فضای سایبر»، *کتاب ماه، کلیات*، ش ۸۵، ص ۱۶-۲۱.
- مقدم حیدری، غلامحسین، ۱۳۸۵، *قیاس ناپذیری پارادایم‌های علمی*، تهران، نشر نی.
- میرمحمدی، زهرا و حسن کامران دستجردی، ۱۳۹۳، «فضای سایبری و تعاریف جدید در جغرافیای سیاسی»، *انجمن جغرافیای ایران*، سال دوازدهم، ش ۴۳، ص ۱۴۳-۱۵۶.
- هاتفی، حمیده، ۱۳۸۳، «هویت شبکه‌ای، هویت برنامه‌ای»، *رادیو*، ش ۲۵، ص ۸۱-۸۶.

ترجمه و نقد بخش مربوط به جهاد اسلامی از مقاله «دین، خشونت و جنگ‌های مقدس» نوشته هانس کونگ

reza.shaer@gmail.com

محمدرضا اسدی / دانش‌پژوه دکتری ادیان و عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۰۱/۲۳

دریافت: ۹۷/۰۸/۰۳

چکیده

ارتباط دین با جنگ‌های رخ داده یا در حال وقوع در جهان، مسئله‌ای است که امروزه به موضوع مورد گفت‌وگو میان افراد تبدیل شده و بعضی از اندیشمندان حوزه دین را به اظهارنظر در این باره واداشته است. مقاله‌ای از هانس کونگ، استاد برجسته الهیات کلیسایی، منتشر شده که همین مسئله با محوریت سه دین توحیدی یهودیت، مسیحیت و اسلام در آن مورد بررسی قرار گرفته است. اما از آنجاکه بخش زیادی از این مقاله، مربوط به بحث جهاد در اسلام می‌شود و او به عنوان فردی غیرمسلمان، در این زمینه اظهارنظرهایی کرده است، به نظر می‌رسد ارزیابی سخنان او ضروری باشد. نوشته پیش‌رو، با هدف حفظ حقیقت اسلام و ارائه سیمای اصیل آموزه‌های آن، به بازنگری مقاله کونگ با روش تحلیلی - انتقادی پرداخته و به این نتیجه رسیده است که مقاله او به رغم داشتن جنبه‌هایی مثبت، با نکات منفی قابل توجهی در معرفی این آموزه مهم اسلامی درآمخته است.

کلیدواژه‌ها: ادیان، جنگ مقدس، جهاد، اسلام، خشونت، هانس کونگ.

مقدمه

این روزها، جنگ به واژه‌های آشنا برای ملت‌های جهان تبدیل شده است. انسان‌ها یا درگیر جنگی هستند که در جامعه آنان شعله‌ور است؛ یا دنیای پیرامون خود را آستان درگیری‌هایی می‌بینند که هر لحظه امکان دارد دامنشان را فرا بگیرد. در این فضا، بسیاری از متفکران به بررسی ابعاد گوناگون جنگ پرداخته‌اند و نکته مهمی که در این میان به چشم می‌خورد، حضور نام برخی از ادیان در این نزاع‌هاست. اینکه آیا به واقع، جنگ‌های افروخته‌شده، ریشه در آموزه‌های دینی بشر دارد، یا نسبت دادن این جنگ‌ها به آموزه‌های ادیان، حاصل برخی از سوءاستفاده‌ها یا سوءبرداشت‌هاست، موضوعی است که بعضی از اندیشمندان حوزه دین را به میدان بحث و گفت‌وگو کشانده است.

۱. ترجمه بخش مربوط به جهاد اسلامی از مقاله نوشته هانس کونگ

۱-۱. جنگ‌های مقدس مسلمانان؟

مسیحیان هم رفته‌رفته باید بدانند که اصطلاح عربی «جهاد» برابر با ترکیب دو واژه «جنگ مقدس» نیست؛ بلکه دسته‌ای از معانی را دربر می‌گیرد. پیش از هر چیز، این اصطلاح، تنها به معنای «تلاش» است و در بسیاری از آیات قرآن معنای قرآنی دارد و برای «مبارزه با نفس» در راه رسیدن به خدا به کار رفته است: «در راه خدا چنان که باید، تلاش کنید. او شما را انتخاب کرده است» (حج: ۷۸). ترکیب دو واژه «جنگ» و «مقدس» در قرآن نیامده است. مطابق آموزه اسلامی، یک جنگ می‌تواند هرگز «مقدس» نباشد.

ولی در آیات دیگر، واژه جهاد به معنای «ستیز» یا «جدال» سخت یک مبارز و جنگجو آمده است: «به خدا و رسول او ایمان بیاورید و در راه خدا با مال و جان خود جهاد کنید» (صف: ۱۱). در این عبارت، فعل «جاهدوا» و «اعزام شخص» با مال و جان خود، به معنای «برپایی جنگ» است و پاداش فوری بهشت دارد. «او شما را به باغ‌هایی که نهرهایی در آن جاری است، راه خواهد داد. او شما را در خانه‌هایی نیکو در بهشت عدن داخل خواهد کرد» (صف: ۱۲). آیات بیشتری از این قبیل در قرآن وجود دارد: «ای پیامبر! با کافران و منافقان بجنگ و با آنان به شدت رفتار کن. جایگاه آنان جهنم است و بد سرانجامی است» (توبه: ۷).

یک چیز از ابتدا روشن است: پیروان مسیح، براساس تعالیم، هدایت و تقدیر مسیح، متعهد به عدم خشونت هستند، درحالی‌که پیروان حضرت محمد ﷺ ضرورتاً از ابتدا متعهد هستند به دنبال جنگی باشند که در شدت و خشونت، لحظه‌ای متوقف نمی‌شود. جنگ به عنوان یک ابزار سیاسی، پذیرفته و بر آن اقدام و در بیشتر موارد، محقق شده است. بنابراین، به سختی می‌توان انکار کرد که اسلام ماهیتاً جنگ‌طلب است.

با این حال، باید تأکید کرد که پیامبر ﷺ (برای مثال، در پیمان صلح با اهل مکه یا جوامع مسیحی و یهودیان باقی‌مانده)، علاوه بر رضایت به جنگ، تمایل به صلح را نیز نشان داد و در آن وضعیت، همواره برای

این روزها، جنگ به واژه‌های آشنا برای ملت‌های جهان تبدیل شده است. انسان‌ها یا درگیر جنگی هستند که در جامعه آنان شعله‌ور است؛ یا دنیای پیرامون خود را آستان درگیری‌هایی می‌بینند که هر لحظه امکان دارد دامنشان را فرا بگیرد. در این فضا، بسیاری از متفکران به بررسی ابعاد گوناگون جنگ پرداخته‌اند و نکته مهمی که در این میان به چشم می‌خورد، حضور نام برخی از ادیان در این نزاع‌هاست. اینکه آیا به واقع، جنگ‌های افروخته‌شده، ریشه در آموزه‌های دینی بشر دارد، یا نسبت دادن این جنگ‌ها به آموزه‌های ادیان، حاصل برخی از سوءاستفاده‌ها یا سوءبرداشت‌هاست، موضوعی است که بعضی از اندیشمندان حوزه دین را به میدان بحث و گفت‌وگو کشانده است.

هانس کونگ، استاد برجسته الهیات کلیسایی در دانشگاه تیینگن که در شورای واتیکانی دوم (۱۹۶۵-۱۹۶۲) به عنوان مشاور الهی خدمت کرده و مطالعات او از ادیان جهانی منجر به ایجاد «بنیاد اخلاقی جهانی» شده است. او از سال ۱۹۹۵ رئیس این بنیاد بوده است. او که نویسنده آثاری همچون «الهیات برای هزاره سوم»، «مسیحیت و ادیان جهانی» و «مسئولیت جهانی یهودیت، مسیحیت و اسلام» است (کونگ، ۲۰۰۵، ص ۲۵۳)، در سال ۲۰۰۵ مقاله‌ای در این رابطه با عنوان «ادیان، خشونت و جنگ‌های مقدس» در نشریه «International Review of the Red Cross» منتشر کرده است. کونگ در این مقاله، با بررسی تأثیر دین بر درگیری‌های کنونی جهان و با تمرکز بر ادیان توحیدی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام، نتیجه می‌گیرد که جنگ‌ها در قرن بیست و یکم نمی‌توانند عادلانه، مقدس، یا پاک شمرده شوند و از این رو، نمی‌توان آنها را به تفکرات دینی نسبت داد.

اما به‌رغم هدف درست کونگ، از آنجاکه او فردی غیرمسلمان است و بخش زیادی از این مقاله به بحث جهاد در اسلام مربوط می‌شود، ضروری است که سخنان او مورد ارزیابی قرار گیرد و در صورت سوءبرداشت‌های او از این آموزه مهم اسلامی، نکات موردنیاز بازگو شود تا ماهیت و حقیقت زیبای آموزه‌های اسلامی، زیر پوستین ناموجه تفسیرهای نادرست پنهان نماند. مقاله پیش‌رو، با این هدف، به بازنگری سخنان او با شیوه تحلیلی انتقادی پرداخته و پس از ترجمه بخش مربوط به جهاد اسلامی از مقاله او، درصدد است تا در ترازوی نقد، نکات مثبت و منفی آن را بیان کند. این مقاله نشان خواهد داد که با وجود نکات مثبت در سخنان کونگ، خطاهای

مخفوظ ماندن، بردباری بسیار بیشتری نشان داد. قرآن تصریح می‌کند که در طی ماه‌های حرام (توبه: ۵)، و به‌طور کلی هرگز در حریم مسجدالحرام نباید جنگی انجام شود (بقره: ۱۹۰-۱۹۳).
با ملاحظه حدیث و سیره پیامبر ﷺ می‌فهمیم که از جهاد در سوره‌های مکی، از ابتدا، مفهوم «جنگ» قصد نمی‌شد، بلکه به مفهوم «تلاش» در برابر استدلال‌ها بود و جنگ مسلحانه - که از هر جهت ناامیدکننده بود - مجاز نبود. ولی حضرت محمد ﷺ در سوره‌های مدنی، اولین وحی مبنی بر اجازه جنگ مسلحانه در برابر بت‌پرستان مکه را دریافت کرد، و بنابراین جهاد به مأموریتی برای دفاع از خود تبدیل شد. در آیات دیگر، جهاد حتی به طور واضح‌تری به‌عنوان جنگ مسلحانه ایمان در برابر کافران بیان می‌شود.

در عین حال، این استدلال که اغلب مسلمانان می‌گویند: «جهاد مسلحانه فقط مربوط به جنگ‌های دفاعی است»، نمی‌تواند پذیرفته شود. نبردی ارزشمند است که در قرآن به عنوان یک تکلیف اعلام شده است. این تکلیف، عمدتاً انگیزه‌ای برای رزمندگان در سراسر شبه‌جزیره عربستان در دوران نخستین جنگ‌ها بود، اما در زمان خلافت امویان، کمتر یک انگیزه به‌شمار می‌رفت. در آن زمان جنگ‌های پادشاهی به طور استراتژیک برای مکان‌های دوردست برنامه‌ریزی شده بود و جنگ با کمک بسیاری از سربازان غیرعرب و رهبران آنها انجام شد. در زمان عباسی‌ها، اعراب به طور فزاینده‌ای جنگ با نیروهای ترکیه را ترک کردند؛ در نتیجه پس از فروپاشی خلافت، ترک‌ها (به همراه مغول‌ها در هند) امپراتوری اسلامی را به ارث برده و از جهاد به عنوان انگیزه قانونی برای لشگرکشی خود به قصد فتح بالکان و هند استفاده کردند.

محمد ﷺ در اوایل جنگش علیه مشرکان مکه و در نخستین جنگ‌ها، مفهوم «جنگ» در اسلام را مطرح کرد. بعدها، این بحث تبدیل به یک نظریه شد که از قرآن و سنت استفاده می‌شد. جهاد با تمام مفاهیم و شرایط ملازم با آن، بسیاری از فصل‌های شریعت را به خود اختصاص می‌دهد. این مسئله، امروز چگونه باید ارزیابی شود و دورنماها برای آینده چه چیزهایی هستند؟

محمد ﷺ در اوایل جنگش علیه مشرکان مکه و در نخستین جنگ‌ها، مفهوم «جنگ» در اسلام را مطرح کرد. بعدها، این بحث تبدیل به یک نظریه شد که از قرآن و سنت استفاده می‌شد. جهاد با تمام مفاهیم و شرایط ملازم با آن، بسیاری از فصل‌های شریعت را به خود اختصاص می‌دهد. این مسئله، امروز چگونه باید ارزیابی شود و دورنماها برای آینده چه چیزهایی هستند؟

۱-۲. سرزمین اسلام - سرزمین جنگ

به این ترتیب، این تعبیر که اسلام توسط «آتش و شمشیر» گسترش می‌یابد، درست نیست. هدف اولیه از فتوحات نخستین، گسترش قلمرو دولت اسلامی بود، نه تبدیل ایمان مردم به ایمان اسلامی. به

مرور زمان، دو مفهوم پدید آمد و جهان به دو بخش تقسیم شد: «منطقه (خانه) اسلام» (دارالاسلام) و «منطقه (خانه) جنگ» (دارالحراب). دارالاسلام یعنی قلمرویی که در آن یک حاکم مسلمان تضمین می‌کند که احکام دین و قانون در آن آشکار باشد و دارالحراب یعنی قلمرو دیگری که اطراف منطقه اسلامی را احاطه کرده و مورد اشغال و غلبه کفار قرار گرفته است و به سختی مصالحه می‌کند. هدف هر مسلمان صالح باید تبدیل جهان غیراسلامی به اسلام باشد که پیامد اجتناب‌ناپذیر آن یک جنگ بی‌حد و حصر دینی است.

برای حفظ موقعیت جنگی، کافی بود که حاکم هر سال هیئتی را برای غارت کردن یا پیداکردن بردگان اعزام کند، یا دست‌کم چنین طرحی بریزد. جمعیت مورد تهاجم، مجاز به پذیرش اسلام بودند که اگر تسلیم می‌شدند، می‌توانستند وضعیت «افراد محافظت‌شده» را داشته باشند؛ در غیر این صورت، می‌توانست در شرایط خاص منجر به برده‌داری شود و اموال آنها به عنوان غنیمت به دست فاتحان برسد. دنیای اسلام، نه تنها از طریق فتوحات، بلکه همچنین به سبب بردگانی که از بسیاری از سرزمین‌های خارجی خریداری یا ربوده شده بودند، به یک دولت چند نژادی تبدیل شد.

در زمانی که فتوحات اسلامی با مقیاس گسترده صورت می‌گرفت، دکتربین جهاد تقریباً تبدیل به اصل ششم اسلام شد و مفهوم شهید از حالت انفعالی به مفهومی تهاجمی تبدیل گردید. براین اساس، هرکس که جان خود را در این راه قربانی کند، بی‌درنگ به بهشت می‌رود: «هنگامی که کافران را در میدان نبرد ملاقات می‌کنید، گردنشان را بزنید (...). همان‌گونه که او درباره کسانی که در راه خدا کشته شده است، اجازه نخواهد داد آثارشان را از بین ببرند...؛ او آنان را هدایت و کارهایشان را اصلاح خواهد کرد؛ او آنان را به بهشتی که برایشان توصیف کرده، داخل می‌کند (محمد: ۴-۶).

خارجی و «مداخله مقیاس بزرگ» شامل غلبه بر نفس درونی و قرار دادن ارزش‌های بالاتر در عمل، صورت گرفت. اما جهاد آینده چه شکلی به خود خواهد گرفت؟

۱-۳. مفهومی رادیکال‌تر از جهاد؟

در قرن بیستم تفسیرهای سیاسی جدیدی از مفهوم جهاد شد. بنیادگرایان مدرن توانستند نه تنها کتاب‌های فقهی، بلکه نوشته‌های متکلمان محافظه‌کار، به‌ویژه دانشمند حنبلی، *ابن تیمیه* را نیز استخراج کنند؛ کسی که مقام پدر معنوی برای اسلام‌گرایان رادیکال را به دست آورد. *ابن تیمیه* در فتوای خود (گزارش‌های حقوقی براساس قانون مذهبی) وضعیت مسلمانان تحت حاکمان مغول را مورد بررسی قرار داد. او این حاکمان را کافر دانست و معتقد شد که با آنها باید به عنوان کفار رفتار شود؛ زیرا آنها خود را مسلمان می‌نامند، اما از شریعت اطاعت نمی‌کنند. بنابراین برای ایدئولوگ‌های اسلام رادیکال در قرن بیستم، آسان‌تر بود که جهاد را به مبارزه خارجی برای آزادی از استعمار محدود نسانند؛ بلکه آن را در داخل، در برابر حاکمان غربی مستبد خود که به نظر می‌آمد از عمل به اسلام اجتناب کرده بودند، نیز قرار دهند. علاوه بر این، اصطلاح جهاد می‌توانست به راحتی برای اهداف سیاسی مورد استفاده قرار گیرد: جهاد، مانند اصطلاح نظامی «سلسله عملیات»، می‌تواند به گونه‌های متنوعی تفسیر شود، به معنای مبارزه با توسعه، مبارزه با گردشگری، مبارزه با اصلاحات اقتصادی و حتی قتل سیاستمداران لیبرال، نویسندگان و روزنامه‌نگاران است.

از دهه ۱۹۷۰، یک افراطی‌گرایی نسبت به مفهوم جهاد در میان گروه‌های تندرو قابل توجه است، که اگرچه تعداد محدودی دارند، اما بسیار سرسپرده هستند. تحت تأثیر عمر *عبدالرحمن مصری* و *عبدالله عزام* اهل فلسطین، ایدئولوگ جنبش حماس (که در ابتدا توسط اسرائیل علیه *یاسر عرفات* حمایت شد)، گروه‌های خاصی مصمم به اعلام جهاد به عنوان یک مبارزه مسلحانه در پاسخ به اشغال فلسطین و انفعال بسیاری از رژیم‌های عرب شدند. یک گروه تروریستی تحت همان طراحی، در سال ۱۹۸۱ مسئول قتل *انور سادات*، رئیس‌جمهور مصر، پس از ابتکار صلحش در اورشلیم بود؛ گروه دیگری از تروریست‌های هم‌نام، مسئولیت مشترک با حماس را برای بمب‌گذاری انتحاری در اسرائیل اعلام کردند. واقعیت عمیق نگران‌کننده در همه این موارد این است که این گروه‌های رادیکال

به طور پیوسته به دنبال پیروان جدید هستند.

با این حال از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱، بخش فاجعه‌آمیز دوسویه‌ای پدید آمد که یک طرف آن عربستان سعودی، بزرگ‌ترین متحد آمریکا در خاورمیانه عرب و طرف دیگر آن ارتباطات تجاری میان بوش و خانواده‌های *بن‌لادن*، نه تنها از نظر صادرات نفت، بلکه همچنین در صادرات تروریسم بود. طرف اول هسته سخت از القاعده (القاعده در عربی یعنی: بنیاد، پایه)، به محوریت *اسامه بن‌لادن*، متشکل از شورشی‌های سعودی علیه یک خانواده سلطنتی است که حضور مداوم نیروهای آمریکایی (۳۰،۰۰۰ سرباز) را در کنار گروه‌های مالی سخت وهایی در کشورهای همسایه عرب و فراتر از آن تحمل می‌کنند. این واقعیت که وهابیت باعث تقویت تعصب و افراط‌گرایی می‌شود، هم در خود عربستان سعودی و هم در کل جهان اسلام دیگر نمی‌تواند نادیده گرفته شود.

برای اصلاح علل داخلی بیماری «اسلامی» در باب بنیادگرایی، همان‌گونه که به طور خاص در وهابیت آشکار شد، نویسنده تونسی *عبدلوهاب مدعب*، اقدام در سه سطح را پیشنهاد می‌کند: سنت، قانون و آموزش و پرورش. اول، باید بحث‌ها و مناظره‌های متعددی در زمینه سنت اسلامی به همراه آگاهی نقادانه و آزادی نسبت به یک گفت‌وگوی پلورالیستی در اسلام امروز انجام شود. دوم، وقتی معلوم می‌شود که معیارها غیرانسانی است، باید کاستی‌ها در سنت گذشته با هدف تلاش برای ارائه قانون تهنیدی و انطباق آن با زمان حال بررسی شود. سوم، بنیادگرایی هرچه که هست، باید از برنامه‌های آموزشی مدرسه حذف شود.

اما آمریکایی‌ها، اسرائیلی‌ها و اروپایی‌ها نیز از زمان جنگ در عراق باید متوجه شده باشند که تروریست‌ها نمی‌توانند با مقابله به مثل نظامی متوقف شوند، به‌ویژه از وقتی که بمب‌گذاران انتحاری و پرتاب‌کنندگان سنگ نسبتاً بی‌خطر، به وضوح با هیچ میزان از سخت‌افزارهای نظامی بازداشته نمی‌شوند. در عوض، شر تروریسم باید از ریشه برداشته شود، و این مبالغه‌نحومی که تاکنون برای سلاح در غرب و در کشورهای عربی هزینه شده، باید در اصلاحات اجتماعی سرمایه‌گذاری شود.

۲. نقد و بررسی

اکنون پس از ملاحظه ترجمه بخش مربوط به جهاد اسلامی از مقاله کوتنگ و پیش از بیان نکات مثبت و منفی سخنان او، لازم است نگاهی به بحث جهاد در اسلام نیز داشته باشیم.

۲-۱. جهاد در اسلام

لفظ «جهاد» از باب مفاعله است که دلالت بر انجام دو سویه فعل می‌کند و ریشه آن جهد به معنای توان و قدرت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۳۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰) یا جهد است که هم به معنای توان و قدرت (همان) و هم به معنای نهایت و غایت (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق) آمده است. صاحب *جوهر الکلام* در تعریف جهاد می‌نویسد: «الجهاد بذل النفس و المال و الوسع فی إعلاء کلمة الإسلام و اقامة شعائر الإیمان» (نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۱، ص ۳) جهاد یعنی بخشیدن جان، مال و توان در راه بالا بردن کلمه اسلام و اقامه نشانه‌های ایمان. پیامبر اکرم ﷺ هنگامی که گروهی از مسلمانان از جنگ بازگشتند به آنان فرمودند: «مَرَّحَبًا بِقَوْمٍ قَضَوْا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ وَ بَقِيَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ص وَ مَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ قَالَ جِهَادُ النَّفْسِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۲)؛ آفرین به گروهی که جهاد کوچک‌تر را انجام دادند و جهاد بزرگ‌تر [شان] باقی مانده است. سؤال شد: ای رسول خدا! جهاد بزرگ‌تر چیست؟ فرمودند: جهاد با نفس.

در واقع، این حدیث جهاد را به معنای مبارزه با دشمن دانسته است. حال ممکن است، دشمن ظاهری به معنای کفار و مشرکان باشد، یا دشمن درونی و مخفی مانند نفس و شیطان. براین اساس، می‌توان جهاد را به دو دسته تقسیم کرد: ۱. جهاد اصغر به معنای مبارزه با کفار و مشرکان؛ ۲. جهاد اکبر به معنای مبارزه با نفس. با توجه به ریشه لغت، حدیث و تعریف شرعی ذکر شده، می‌توان چنین گفت که جهاد یعنی نهایت تلاش در راه خدا برای اعتلای پرچم اسلام و حفظ آن در برابر دشمن.

جهاد را باید دارای بار ارزشی مثبت دانست، زیرا: ۱. در راستای خشنودی خداوند است (مائده: ۳۵)؛ ۲. هدفش تحقق آرمان‌های الهی و انسانی و آزادی ملت‌ها از زیر بار ستم‌هاست (اعراف: ۱۵۷).

جهاد اصغر خود بر دو گونه تقسیم می‌شود:

جهاد ابتدایی که منظور از آن جنگی است که آغازگر آن سپاه اسلام باشد و براساس فرامین الهی و به دستور ولی مسلمانان انجام شود. برای این نوع جهاد، معمولاً به آیه ذیل استناد می‌شود: «فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَ جَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا» (فرقان: ۵۲)؛ پس، از کافران پیروی نکن و به وسیله قرآن (یا ترک پیروی از آنان) با آنان به جهادی بزرگ بپرداز.

جهاد دفاعی که منظور از آن جنگی است که آغازگر آن لشکر

دشمن باشد و مسلمانان در برابر هجمه دشمن از کیان دینی و جغرافیایی خود دفاع کنند. قرآن در این باره می‌فرماید: «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ لَأَكْبَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَ لَيُنْصَرْنَ اللَّهُ مِنْ نَصْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج: ۴۰)؛ (مظلومان مورد تهاجم،) کسانی هستند که به ناحق از خانه و کاشانه خود رانده شدند (و گناهی نداشتند) جز اینکه می‌گفتند: پروردگار ما خدای یکتاست و اگر خداوند (ظلم و تجاوز) بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نکند، صومعه‌ها و کنیسه‌ها و کلیساها و مساجدی که نام خداوند در آنها بسیار برده می‌شود، ویران می‌گردد، و قطعاً خداوند کسی که (دین) او را یاری کند، یاری می‌دهد؛ همانا خداوند نیرومند شکست‌ناپذیر است.

جهاد در اسلام یعنی مبارزه علیه شر و بدی برای دستیابی به خیر و عدالت، نه کشتن انسان‌های بی‌گناه. اسلام می‌خواهد با جهاد در مقابل شر بایستد نه در کنار آن. جهاد اسلامی با خشونت بی‌اساسی که مذموم است، مخالف بوده و در آیات قرآن نیز به آن تصریح شده است. در قرآن آمده است: «وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰)؛ با کسانی که با شما جنگ می‌کنند در راه خدا بجنگید و تعدی نکنید؛ زیرا خدا تعدی کنندگان را دوست ندارد.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، قرآن مسلمانان را از هرگونه تعدی و تجاوز بی‌جا نهی کرده است. پس از نظر اسلام، جهاد منحصر به خشونت در مقابل ستمگران و کسانی است که خدا به جنگ با آنان دستور می‌دهد. این خشونت در هیچ منطقی مذموم نیست؛ بلکه دفاع از حقانیت و رحم و عطف نسبت به مظلومان به‌شمار می‌رود؛ زیرا گاه، خشونت یا تجاوزی صورت می‌گیرد که راهی غیر از زور و خشونت متقابل برای پاسخ دادن به آن تجاوز وجود ندارد. فعالیت‌های جهادی اسلام، همواره در راه خدا، در مقابل ظالمان و در حمایت از مردم مظلوم بوده است و به همین سبب، نه تنها وحشت‌آمیز نیست، بلکه دل‌گرم‌کننده است و نه تنها غیرقانونی نیست، بلکه در مقابل قانون‌شکنان انجام می‌شود (نساء: ۷۶).

در حقیقت، در اینکه صلح خوب است، شکی وجود ندارد و قرآن کریم نیز می‌فرماید: «وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ» (نساء: ۱۲۸)؛ و صلح بهتر است، اما آنچه خوب است، صلح است نه تسلیم و پذیرش ذلت. پس نمی‌توان گفت جنگ مطلقاً بد است؛ چراکه تجاوز بد است نه جنگ.

و هر جنگی تجاوز نیست. جنگ ممکن است تجاوز باشد و ممکن است جوابگویی به تجاوز باشد. گاه، راهی غیر از زور برای جواب دادن به تجاوز نیست.

هر دین جامعی باید راهی برای برون‌رفت از چنبرهٔ ظلم، در صورت مورد تجاوز قرار گرفتن و مظلوم واقع شدن پیروان خود یا حتی ملت‌های مظلوم دیگر ارائه کند. در این موارد، لازم است قانون جنگ و جهاد از جانب دین، مقرر و تبیین شود. همزیستی مسالمت‌آمیز دو قدرت با هم، عدم تجاوز به یکدیگر، آشتی، رعایت حقوق و احترام متقابل، همه از مصادیق صلح به‌شمار آمده و خوب هستند؛ اما اگر یکی از دو طرف متجاوز باشد، نباید به عنوان اینکه جنگ بد است، طرف دیگر را مجبور کرد تا در برابر او تسلیم شده و از حقوق مسلم خویش دست بردارد، بلکه طرف مظلوم حق دارد برای احقاق حقوقش با او بجنگد و در برابر تجاوز او ایستادگی کند (مطهری، بی‌تا، ص ۲۴). هر کدام از دو مفهوم جنگ و صلح دارای حد و مرزهایی هستند که بدون توجه به آنها، خوب یا بد دانستن صلح یا جنگ بی‌معناست و چنانچه قرآن نیز بیان می‌کند (حج: ۴۰)، عدم توجه به آنها موجب می‌شود ارزش‌های فراوانی از بین رفته و جای خود را به مفسد بدهد.

۳. نقد و بررسی سخنان هانس کونگ دربارهٔ جهاد

اینک با مقایسهٔ سخنان کونگ و آنچه که دربارهٔ جهاد در اسلام گفته شده است، خواهیم دید که آنچه هانس کونگ در مقالهٔ خود مطرح کرده است، آمیزه‌ای از مطالب درست و غلط است. او در عین حال که کوشیده است تا دامن ادیان الهی را از اتهامات نابه‌جایی که گاه به آنها نسبت داده می‌شود، مبرا بداند، در ارائهٔ برخی از مطالب به خطا رفته است. از این‌رو، می‌بایست هم به نکات مثبتی که در سخنان او وجود دارد، اشاره کرد و هم نکات منفی را یادآورد شد.

۳-۱. نکات مثبت

هدف نویسنده از نگارش این مقاله چنان که خود او نیز بیان می‌کند، بررسی تأثیر دین در درگیری‌های کنونی جهان، با تمرکز بر ادیان توحیدی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام است. او نتیجه می‌گیرد که جنگ‌ها در قرن بیست و یکم نمی‌توانند عادلانه، مقدس، یا پاک شمرده شوند و از این‌رو، نمی‌توان آنها را به تفکرات دینی نسبت داد. شاید بتوان این هدف را که روح سخنان کونگ است، مثبت‌ترین نکتهٔ مقالهٔ او دانست.

در بخش جهاد اسلامی، نویسنده به تمایل اسلام و پیامبر آن به صلح تصریح می‌کند و در ادامه به صراحت می‌گوید: «این تعبیر که اسلام توسط «آتش و شمشیر» گسترش می‌یابد، درست نیست». پس از آن نیز می‌نویسد، هدف اسلام از جنگ‌ها این نبوده که به اجبار، دین مردم را تغییر دهد و آنان را مسلمان کند، بلکه مسلمان شدن مردم، امری اختیاری برای آنان بود و جمعیتی که علیه آنها جهاد شده بود، اگر تسلیم می‌شدند، می‌توانستند مورد حمایت و اسلام قرار گیرند.

یکی از زوایای مثبت این مقاله، نشان دادن تفسیر غلط برخی از افراطیون از مسئلهٔ جهاد اسلامی و سوءاستفاده‌های آنان با نام دین و اسلام است که به صورت مصداقی نیز به بعضی از افراد، گروه‌ها و کشورهای محکوم در این موضوع، اشاره کرده است؛ افرادی

با توجه به مجموع آیات جهاد، دانسته می‌شود آیاتی که امر به کشتن کافران و مشرکان دارد، مشروط به وجود یکی از این قیود است: تعدی، ظلم، آزار و اذیت، اخراج مسلمانان، پیمان‌شکنی، فتنه‌گری، طعن‌زدن به دین خدا و خیانت (کامیاب و قدسی، ۱۳۹۱، ص ۲۹)؛ زیرا قرآن کریم جنگ با این افراد را در صورت پیشنهاد صلح از جانب آنان و تعهد بر عدم آزار جایز نمی‌داند: «فَإِنْ اغْتَرَبْتُمْ فَلَئِمَّ يَغَاتِلُوكُمْ وَ أَلْفَوْا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء: ۹۰)؛ پس اگر آنان از شما کناره گرفته و با شما نجنگیدند و پیشنهاد صلح و سازش دادند، خداوند برای شما راهی برای تعرض و جنگ با آنان قرار نداده است.

پس آیاتی که می‌گوید «و آنان را هر کجا یافتید بکشید» (بقره: ۱۹۱؛ نساء: ۸۹) دربارهٔ کسانی است که یکی از ویژگی‌های ذکرشده را دارند که در هر منطق صحیحی، حکم به کشتن این افراد خائن که وجودشان بری جامعه مضر است، حکمی کاملاً عادلانه است. پس از نظر اسلام جنگ یک حالت استثنایی بوده و در صورتی انجام آن، جایز است که راه کارهای مسالمت‌آمیز، پاسخ‌گوی رفع موانع و مشکلات ایجادشده بر سر راه مسلمانان نباشد (مشکانی سبزواری،

از سوی دیگر، او مسیحیان را متعهد به عدم خشونت دانسته است، درحالی که در این مورد نیز لازم است گفته شود: اگر منظور از عدم خشونت، دشمن ندانستن دیگران یا عدم مبارزه با تهاجم‌های دشمنان است، این سخن صحیح نیست؛ زیرا در انجیل متی آمده است: «هر که با من نیست برخلاف من است و هر که با من جمع نکند، پراکنده سازد» (متی، ۱۲:۳۰)، که از این عبارت فهمیده می‌شود، مسیحیان غیر از هم‌کیشان خود را دشمن می‌دانند. همچنین، طبق آنچه در عهد جدید آمده، عیسی ﷺ خود را منادی شمشیر و آتش خوانده و در فرازی از این کتاب از زبان عیسی ﷺ آمده است: «گمان مبرید که آمده‌ام تا سلامتی بر زمین بگذارم، نیامده‌ام تا سلامتی بگذارم، بلکه شمشیر را» (متی، ۱۰:۳۴). در جای دیگری نیز آمده است: «من آمدم تا آتشی در زمین افروزم» (لوقا، ۱۲:۴۹). از سوی دیگر، تاریخ پر است از نمونه‌های عملی خشونت مسیحیان. اعمال خشونت و زور قسطنطین علیه مخالفان در اوایل قرن چهارم (اگریدی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۴؛ دوران، ۱۳۵۰، ج ۳، ص ۷۷۱)، نابرداری دینی مسیحیان نسبت به یکدیگر (مددپور، ۱۳۸۴، ص ۵۱) و دشمنی و خشونت مسیحیان نسبت به مسلمانان در طول تاریخ، نمونه‌های روشنی از این مدعاست. بعضی از این رفتارها در زمان حضور معصومان ﷺ آشکار شده است؛ مانند تمرد قبیله مسیحی بنی‌کلب که با تهاجم به نواحی مدینه، امنیت این شهر را به خطر افکنده بود و پیامبر اکرم ﷺ گروهی را به فرماندهی عبدالرحمن بن عوف برای خواباندن توطئه آنان به «دومة الجندل» فرستاد (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۵۶؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۳۵)، جنگ «موته» (واقعی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۷۵۵) و جنگ «تبوک» (همان، ج ۳، ص ۹۸۹؛ ابن‌سعد، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۱۶۵؛ بلاذری، ۱۹۵۹، ج ۱، ص ۳۶۸). پس از آن نیز یکی از مهم‌ترین و گسترده‌ترین مواجهات میان مسلمانان و مسیحیان در تاریخ، جنگ‌های صلیبی ۲۰۰ ساله (۱۰۹۶-۱۲۹۱م) است که برای هر دو طرف، خسارات فراوانی را در پی داشت. پس ادعای عدم خشونت در مسیحیت و تفاوت آن با اسلام قابل پذیرش نیست. اگر منظور، ستم‌نکردن بر دیگران و محور قرار دادن صلح است که در این صورت نیز باید گفت اسلام هم با تأکیدات دائمی، آن را یکی از شعارهای محوری خود معرفی کرده و آن را همواره بر مسلمانان واجب و لازم می‌داند. مقایسه حقوق زنان، کودکان، اسیران جنگی، حیوانات و گیاهان در اسلام و مسیحیت این سخن را روشن‌تر می‌کند (رک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۱۴۲؛ مشکاتی سبزواری،

همچون عمر عبدالرحمن مصری، عبدالله عزام، گروه‌هایی همچون القاعده و کشورهای همچون عربستان سعودی.

همچنین، او راه انصاف را پیموده و راه‌حل این سوءاستفاده‌ها را اصلاح از ریشه‌های اصلی دانسته و با اشاره ضمنی به نفع بردن فروشندگان سلاح از به راه‌اندازی این جنگ‌ها می‌نویسد: «شر تروریسم باید توسط ریشه‌ها برداشته شود، و مبالغه‌جویی پول که تاکنون برای سلاح در غرب و در کشورهای عربی هزینه شده، باید در اصلاحات اجتماعی سرمایه‌گذاری شود».

۲-۳. نکات منفی

اما نکات دیگری در این مقاله وجود دارد که از نظر ما منفی است و هدف اصلی این مقاله نیز پرداختن به همین نکات است:

هانس کوئگ در بخشی از مقاله خود می‌نویسد: یک چیز از ابتدا روشن است: پیروان مسیح، براساس تعالیم، هدایت و تقدیر مسیح، متعهد به عدم خشونت هستند، درحالی که پیروان حضرت محمد ﷺ ضرورتاً از ابتدا متعهد هستند به دنبال جنگی باشند که در شدت و خشونت، لحظه‌ای متوقف نمی‌شود.

در واقع، او این مسئله را بسیار روشن و غیرقابل خدشه تلقی کرده است که مسلمانان متعهدند همواره به دنبال جنگ و خشونت باشند. گویا او نتوانسته است میان تعهد برای آمادگی دائمی مسلمانان برای ایستادگی در برابر دشمنان و تعهد دائمی برای جنگ بی‌وقفه تفکیک ایجاد کند. مسلمانان متعهدند که همواره برای حفظ کیان مادی و معنوی جامعه اسلامی آماده باشند تا مبدا سستی و رخوت آنان، سبب شکست و از بین رفتن عزت اسلامی‌شان در برابر مهاجمان شود. این تعهد امری معقول و منطقی است و به هیچ‌وجه لازم‌اش آن نیست که مسلمانان مدام مشغول جنگ و نزاع باشند، بلکه معنای این سخن، پرهیز از هرگونه غفلت و ضعف است.

توجه به محدودیت‌های تعیین‌شده از جانب اسلام برای جهاد ابتدایی و عدم جواز به راه‌انداختن جنگ‌های بی‌دلیل به بهانه گسترش اسلام (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۱۳۱؛ زکریایی، ۱۳۶۹، ص ۱۵)، این ادعا را تأیید می‌کند. از این رو، رفتار گروه‌های مختلف مدعی مسلمانی، نباید مستمسک و دستاویز چنین اتهاماتی علیه اسلام قرار گیرد و برای فهم آموزه جهاد باید به منابع اصیل اسلامی مراجعه کرد، نه به سلوک کسانی که با نقاب اسلامی، قصد ضربه‌زدن به اسلام و عملی کردن تفکرات تروریستی خود را دارند.

۱۳۹۵، ص ۱۵۶). پس این جملات کونگ محل درنگ و تأمل است. ایشان در جای دیگری می‌نویسد: جنگ به عنوان یک ابزار سیاسی، پذیرفته، مورد اقدام و در بیشتر موارد، محقق شده است. بنابراین، به سختی می‌توان انکار کرد که اسلام ماهیتاً جنگ‌طلب است.

اگرچه بپذیریم که در برخی موارد، جنگ به عنوان یک توانایی سیاسی و ابزار قدرتمند و تأثیرگذار مورد توجه جدی اسلام بوده است؛ اما هرگز از این نکته نمی‌توان استنتاج کرد که اسلام ماهیتاً جنگ‌طلب است. نگاهی به جنگ‌های واقع شده در صدر اسلام که مورد قبول همه مذاهب اسلامی است، نشان می‌دهد که اسلام ماهیتاً به دنبال صلح و سازش بوده و تا جای ممکن، همه را به پذیرش اسلام دعوت کرده است و تنها آنجا که دعوت و گفت‌وگو برای دفع شرور مؤثر نمی‌افتاد، پیامبر اسلام ﷺ برای حفظ کیان اسلام و جامعه مسلمانان و ایجاد آرامش از طریق کنار زدن ستمگران و به احتراز درآوردن پرچم دین رحمت، دست به شمشیر می‌بردند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۴۱). این امر نه تنها نکوهیده نیست، بلکه در وضعیت مذکور، تنها راه بقاء حق به‌شمار می‌آید و سزاوار نیست که آن را در لباسی چرکین جلوه داد.

هانس کونگ در جای دیگری از مقاله، در ضمن دفاع از اسلام، سیمای نه چندان دقیق دیگری را از اسلام به تصویر می‌کشد و می‌نویسد: با این حال باید تأکید کرد که پیامبر ﷺ (برای مثال، در معاهده صلح با اهل مکه یا جوامع مسیحی و یهودیان باقی‌مانده)، علاوه بر رضایت به جنگ، تمایل به صلح را نیز نشان داد و در آن وضعیت، همواره برای محفوظ ماندن، بردباری بسیار بیشتری از بردباری مرسوم در قلمروهای مسیحی را روا دانست.

نویسنده در این عبارت، تمایل پیامبر اسلام به صلح را موضوعی ضمنی و حاشیه‌ای نشان داده، نه موضوعی محوری و اصلی؛ درحالی‌که در صورت وجود شرایط، بی‌شک، اسلام صلح را بر هر راه دیگری ترجیح می‌دهد و در قرآن کریم به صراحت آمده است: «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (نساء: ۱۲۸؛ انفال: ۶۱)؛ و صلح بهتر است. اگر جنگی رخ می‌داد، پس از بررسی و انجام گزینه‌های ممکن برای ایجاد صلح بدون جنگ بوده است (نساء: ۹۰). سیره معصومان ﷺ هم نشان می‌دهد که آنان اهل صلح بودند، همواره برای برقراری آن تلاش می‌کردند و اگرچه برای دفاع از کیان اسلام و جامعه اسلامی، موضعی قاطع و استوار داشتند، اما برای رسیدن به آرمان‌های الهی خود، در صورت امکان، راهی جز صلح را انتخاب نمی‌کردند.

امیرمؤمنان علیؓ در نامه‌ای به مالک اشتر می‌نویسد: «هرگز پیشنهاد صلح دشمن را که خشنودی خدا در آن است، رد مکن، که آسایش رزمندگان و آرامش فکری تو و امنیت کشور در صلح تأمین می‌گردد» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۷، نامه ۵۳، ص ۴۱۶).

بستن پیمان نامه و راه کارهای دیگری مانند آن، گام‌هایی برای ایجاد ارتباط دوستانه با گروه‌های مختلف و اهالی ادیان گوناگون در این راستا بود. از باب نمونه، در میان پیمان‌نامه‌هایی که پیامبر اکرم ﷺ با اهل کتاب بستند، می‌توان به پیمان‌نامه‌های ایشان با یهودیان مدینه و اطراف آن مانند یهودیان بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر و بنی‌قریظه اشاره نمود (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ص ۱۱۱؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۲۶۰). ایشان هنگام ورود به مدینه، با یهودیان ساکن این شهر و اطراف آن، پیمان‌نامه‌ای امضا کردند که به شرط تعهد یهودیان نسبت به عدم کارشکنی و تعرض به جان و مال مسلمانان، بتوانند آزادانه به اجرای احکام خود ادامه دهند و در مکان‌های قبلی خود بمانند (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۲۵). یهودیان در مکان‌هایی به نام «بیت‌المدارس» یا «بیت‌الدراس» همچنان به فعالیت‌های آموزشی، تبلیغی و دینی خود ادامه می‌دادند. در این مراکز، متعلمان مسایل دینی را فرامی‌گرفتند و دانشمندان یهود، برای بحث و گفت‌وگوی علمی حاضر می‌شدند. اعطای این آزادی از جانب پیامبر اکرم ﷺ تا حدی بود که خود ایشان نیز گاه در این مراکز حاضر می‌شدند و با شیوه علمی و رسا با آنان بحث و مناظره می‌کردند (ابن هشام، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۹۵؛ ابوالفتح، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۴۶). این نکته نیز در مورد مدارای ایشان با اهل کتاب بسیار حائز اهمیت است که ایشان از طرف خداوند متعال مأموریت داشت با اهل کتابی که قصد ورود از راه‌های ظالمانه را ندارند، جز با روش نیکو و پسندیده جدال نکند (عنکبوت: ۴۶). پس برخلاف سیاق گفتار کونگ، صلح در اسلام، اولین گزینه موردنظر و مسئله‌ای محوری بوده و تنها در صورت کارشکنی ظالمان و عدم امکان برقراری احکام الهی و انسانی در شرایط صلح، شیوه‌های دیگر اتخاذ می‌شدند.

هانس کونگ در جای دیگری می‌نویسد: در عین حال، این استدلال که اغلب مسلمانان می‌گویند: «جهاد مسلحانه فقط مربوط به جنگ‌های دفاعی است»، نمی‌تواند پذیرفته شود.

گویا هانس کونگ با این سخن تلاش می‌کند که انگیزه مسلمانان از جهاد را چیزی غیر از مسئله دفاع معرفی کند. در پاسخ

هم باید شرایط و محدودیت‌ها، عدالت و مواظبت بر عدم ظلم تا آخرین حد ممکن رعایت شود. از سوی دیگر مسئله دعوت مختص به اسلام نیست، و بسیاری از ادیان دیگر نیز از این شیوه استفاده می‌کنند که تبشیر مسیحی یکی از پررنگ‌ترین آنهاست.

نویسنده در جای دیگری می‌گوید: «از آنجاکه حفظ وضعیت دائمی جنگ غیرممکن بود، کافی بود که حاکم هر سال هیئتی را برای غارت کردن و یا پیدا کردن بردگان بیرون ببرد، یا دست‌کم چنین طراحی بریزد».

اما او نگفته است که مستند این مطلب چیست و در کجای شریعت اسلام چنین قانون و حکمی وجود دارد؟ در کجای شریعت اسلام، حفظ وضعیت دائمی جنگ بر مسلمانان واجب شده است تا حاکم اسلامی مجبور به چنین رفتاری باشد؟! اگر این سخن، ادعایی بی‌دلیل نیست، می‌بایست از احکام اسلامی، سندی برای آن ارائه شود؛ کاری که کونگ آن را انجام نداده است.

همچنین، هانس کونگ می‌نویسد: «در طی فتوحات اسلامی با مقیاس بزرگش، دکتربین جهاد تقریباً تبدیل به اصل ششم اسلام شد. غیر از مسیحیت، در اسلام نیز هر کس که جان خود را در این راه قربانی کند، بی‌درنگ به بهشت می‌رود...».

در این عبارات هم خطایی ظریف وجود دارد. او با نشان دادن تعیین پاداش الهی برای جهادگران، درصدد است به مخاطب القاء کند که اسلام آنچنان به جهاد اهمیت داده که می‌توان آن را به عنوان اصل ششم اسلام معرفی کرد. این در حالی است که بحث اصول پنج‌گانه اسلام، بحثی اعتقادی و مستقل است و ارتباطی با جهاد که یکی از فروع دین اسلام به‌شمار می‌رود، ندارد. تعیین پاداش الهی برای جنگیدن در راه خدا، مانند بیان پاداش الهی در برابر انجام سایر احکام اسلامی است و به معنای تبدیل شدن مسئله جهاد به عنوان اصل ششم اسلام نیست.

هانس، آن‌گاه با طرح پیشنهادهای نویسنده تونسی برای اصلاح وضعیت به وجود آمده، و تأیید ضمنی آن می‌گوید: «برای اصلاح علل داخلی بیماری «اسلامی» در باب بنیادگرایی، همان‌گونه که به طور خاص در وهابیت آشکار شد، نویسنده تونسی عبدالوهاب مدعب، اقدام در سه سطح را پیشنهاد می‌کند: سنت، قانون و آموزش و پرورش. اول، باید بحث‌ها و مناظره‌های متعددی در زمینه سنت اسلامی، به همراه آگاهی نقادانه و آزادی نسبت به یک گفت‌وگوی پلورالیستی در اسلام امروز انجام شود. دوم، وقتی معلوم می‌شود که

به این مدعا باید گفت: اگرچه آنچنان که کونگ می‌گوید، جهاد مسلحانه منحصر به جنگ‌های دفاعی نیست، اما نباید از این امر، چنین تلقی شود که مسلمانان با انگیزه نبرد علیه کافران، بدون هیچ شرط و محدودیتی می‌توانند جنگ مسلحانه علیه ملت‌ها را آغاز کنند. براساس قرآن، دعوت اسلامی باید بر مبنای اصول حکیمانه و موعظه نیکو انجام می‌شود (نحل: ۱۲۵) و اذن در جهاد ابتدایی بعد از پیمودن همه راه‌های صلح‌آمیز و تنها در شرایطی خاص صادر می‌شود (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶ ص ۱۳۱؛ زکریایی، ۱۳۶۹، ص ۱۵؛ مشکانی سبزواری، ۱۳۹۵، ص ۱۴۶؛ کامیاب و قدسی، ۱۳۹۱، ص ۳۹). این‌گونه نیست که اسلام از اول بگوید: «بروید و با کفار و مشرکان بجنگید و بگویید: یا اسلام یا کشته‌شدن!» بلکه ابتدا دعوت با گفتار و رفتاری نرم انجام می‌شود، سپس در صورت عدم رسیدن به نتیجه، جهاد ابتدایی با شرایطی خاص با هدف ریشه‌کن کردن فتنه (بقره: ۱۹۳)، حاکم کردن دین الهی (همان)، احیاء مراکز توحیدی (حج: ۴۰)، حفظ عزت اسلام (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۵۶۷) و اصلاح دین و دنیای مردم (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۱۵) انجام می‌شود. پس در جایی که کفار هیچ اذیت و آزاری برای مسلمانان ندارند، و نقشه، فتنه و توطئه‌ای را علیه مسلمانان در سر نمی‌پروراند، اسلام اجازه جهاد نمی‌دهد.

افزون بر اینکه کونگ نگفته است چه کسی از مسلمانان، جنگ مسلحانه را مختص به دفاع دانسته است! گویا ایشان در بررسی مفهوم جهاد در اسلام، به جای رجوع به منابع اصیل اسلامی، تنها جنگ‌های مسلمانان در اعصار اخیر را مورد توجه قرار داده‌اند و از زبان مردم این روزگار سخن می‌گویند.

هانس کونگ در بخش دیگری از مقاله می‌گوید: «هدف هر مسلمان صالح باید تبدیل جهان غیراسلامی به اسلام باشد که پیامد اجتناب‌ناپذیر آن یک جنگ بی‌حد و حصر دینی است».

در این باره، لازم است گفته شود: مسئله دعوت اسلامی و تلاش برای گسترش اسلام، یک حقیقت مسلم است، اما این حقیقت، هرگز مستلزم برپا کردن جنگ و ستیز سخت با ملت‌ها نیست. همان‌گونه که گفته شد، مسلمانان اجازه ندارند بی‌دلیل و از روی ظلم، به جان و مال بی‌گناهان تعرض کنند. بنابراین، هرگز نمی‌توان جنگ بی‌حد و حصر دینی را پیامد اجتناب‌ناپذیر اهداف مقدس اسلامی دانست. آری، ممکن است در شرایطی خاص، براساس فرمان الهی، جهادهای ابتدایی نیز انجام شود، ولی در آن جنگ‌ها

گاه، گفته می‌شود اسلام به زور «آتش و شمشیر» گسترش یافته، درست نیست. او با توجه دادن مخاطبانش به این مطلب که ادعای برخی از تروریست‌ها مبنی بر ریشه اسلامی داشتن خونریزی‌هایشان، تفسیرهای غلط و افراطی از این دین است و با روح اسلام سازگار نیست؛ تنها راه‌حل بحران‌های اجتماعی موجود را جلوگیری از فروش سلاح و بستن راه جنگ از ریشه می‌داند.

اما بیان این حقایق و نشان دادن همسو نبودن اهداف ادیان الهی با رفتارهای مدعیان دروغین، نباید به گونه‌ای باشد که در ضمن آن برخی از صفات نادرست به این ادیان نسبت داده شود. اما متأسفانه نقاط تاریکی در مقاله کونگ به چشم می‌خورد که بعید نیست متأثر از فضای ضداسلامی ایجاد شده در غرب باشد. او با عدم درک صحیح از آموزه‌های حق و خدشه‌ناپذیر اسلامی، مسیحیت را ذاتاً ضدخسونت، اسلام را ماهیتاً خسونت‌طلب و مسلمانان را از ابتدا متعهد به جنگ‌طلبی معرفی کرده است. صلح‌طلبی‌ای که کونگ به اسلام نسبت می‌دهد بسیار کمتر از جنگ‌طلبی آن است. او می‌گوید اساساً جنگ، آنچنان در فرهنگ اسلامی ارزش یافته که می‌توان از آن به عنوان اصل ششم اسلام یاد کرد و از این‌رو، پیامد دعوت اسلامی را جنگ‌های بی‌حد و حصر دانسته و راه‌حل‌هایی همچون توجه به پلورالیسم، برطرف کردن نواقص سنت اسلامی و مبارزه با افراطی‌گری را تأیید کرده است.

این نوع نگاه غیرواقع‌بینانه به حقیقت اسلام، می‌تواند چهره‌ی نه چندان جذابی را از این دین به مردم تحمیل کند. کاری که کونگ می‌کند این است که به گونه‌ای به مردم بقبولاند که جنگ‌های فعلی دنیا به این دین مرتبط نیست، اما این احتمال را نیز باقی می‌گذارد که وقوع جنگ از ناحیه مسلمانان هر لحظه محتمل و ممکن خواهد بود؛ زیرا اسلام ذاتاً جنگ‌طلب است. تأیید راه‌حل‌های ناموجهی چون اصلاح سنت اسلامی و انطباق آن با زمان حال نیز نتیجه‌ای جز تخریب اسلام اصیل و جایگزین کردن اباحه‌گری در پی نخواهد داشت.

معیارها غیرانسانی است، باید کاستی‌ها در سنت گذشته با هدف تلاش برای ارائه قانون تهذیبی و انطباق آن با زمان حال بررسی شود. سوم، بنیادگرایی هرچه که هست، باید از برنامه‌های آموزشی مدرسه حذف شود».

بر این عبارات دو نقد عمده وارد است: نخست آنکه ما نمی‌توانیم به بهانه از بین بردن جریان غلطی که خود را به ناحق، برآمده از اسلام معرفی می‌کند، به اعتقاد نادرستی همچون پلورالیسم ملتزم شویم. پلورالیسم دارای اشکالات زیادی همچون ابتناء بر شکاکیت، نسبییت، تناقض‌گویی، تأثیرپذیری واقعیت از درک انسان، پوچ‌گرایی و شرک است، که سبب عدم پذیرشش می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹ و ۲۰۷؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ص ۶۳؛ حسینی اصفهانی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷، ۱۹۹ و ۲۲۹) و علاوه بر آن به سبب مخالفت با آموزه‌های قرآن (حسین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۸۶)، مسلمانان نمی‌توانند آن را بپذیرند؛ آموزه‌های قرآنی مانند: پذیرش انحصار حق و صراط مستقیم (حمد: ۷۵؛ ص: ۲۲؛ ملک: ۲۲)، مذمت و رد برخی از ادیان کنونی از طرف قرآن (توبه: ۳۰-۳۲؛ بقره: ۸۵)، دعوت همه انسان‌ها و از جمله اهل کتاب به اسلام (سبأ: ۲؛ اعراف: ۱۵۸؛ مائده: ۱۶-۱۵) و لزوم ایمان‌آوری به پیامبر اسلام ﷺ در عصر خاتمیت (بقره: ۱۳۷؛ آل عمران: ۱۹-۲۲ و ۸۵؛ مائده: ۶۵).

دوم آنکه راه‌حل بحران تروریسم، برطرف کردن کاستی‌های سنت اسلامی و انطباق آن با زمان حاضر نیست؛ چراکه اساساً سنت اصیل اسلامی، سنتی الهی، بی‌نقص و قابل اجرا در همه ادوار است. علت بحران حاضر، ارائه تفسیرهای غلط از این سنت کامل الهی است و از این‌رو، راه‌حل آن هم در پیدا کردن و معرفی تفسیرهای غلط به بشر، طرد این جریان‌ات و پس از آن، احیا و اجرای اسلام ناب محمدی ﷺ خواهد بود که خالی از هرگونه رفتار ضدانسانی و ضداخلاقی است.

جمع‌بندی

شعله‌های جنگی که امروزه به نام ادیان، جهان را به آتش کشیده و با خونریزی، بی‌رحمی و ظلم، امنیت همگان را به خطر انداخته است، هیچ تناسبی با آموزه‌های اصیل ادیان الهی که آورنده رحمت و سعادت برای بشر هستند، ندارد. کونگ با همین نگاه، در مقاله خود کوشیده تا ساخت ادیان الهی را از افروختن شعله‌های چنین جنگ‌هایی که نا عادلانه، غیرمقدس و ناپاک هستند، دور سازد. او با رعایت انصافی درباره اسلام، اذعان کرده که این دین متمایل به صلح است و اینکه

در پناه مسیحیت، تهران، کانون اندیشه جوان.
مطهری، مرتضی، بی تا، جهاد و موارد مشروعیت آن در قرآن، تهران، صدرا.
نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۵، جواهر الکلام، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
واقدی، محمدبن عمر، ۱۴۰۹ق، کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونس،
بیروت، مؤسسه الأعلمی.
Kung, Hans, 2005, *Religion violence and holy wars*, International
Review of the Red Cross, 853, p.253-268.

.....منابع

نهج البلاغه، ۱۳۸۷، ترجمه محمد دشتی، قم، بوستان کتاب.
ابن اثیر، علی بن محمد الجزری، ۱۴۰۹ق، اسدالغایة فی معرفة الصحابة،
بیروت، دارالفکر.
ابن سعد، محمد، ۱۳۷۶ق، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر.
ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ق، البدایة و النهایة، بیروت، دارالفکر.
ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
ابن هشام، عبدالملک، ۱۴۲۰ق، السیرة النبویة، تحقیق سهیل زکار، بیروت،
دارالفکر.
ابوالفتح، محمدبن سیدالناس، ۱۴۱۴ق، عیون الأثر فی فنون المغازی و الشمائیل
و السیر، تعلیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دارالقلم.
احمدی میانجی، علی، ۱۴۱۹ق، مکاتیب الرسول، قم، دارالحديث.
اگریدی، جوان، ۱۳۸۴، مسیحیت و بدعت‌ها، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی
اردستانی، قم، کتاب طه.
بالادری، احمدبن یحیی، ۱۹۵۹م، انساب الأشراف، مصر، چاپ محمد حمیدالله.
جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، دین شناسی، قم، اسراء.
حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت.
حسین زاده، محمد، ۱۳۸۳، دین شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام
خمینی علیه السلام.
حسینی اصفهانی، سیدمرتضی، ۱۳۸۰، پلورالیسم دینی، قم، فرهنگ قرآن.
دورانت، ویل، ۱۳۵۰، لغات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، تهران، اندیشه.
ذهبی، شمس‌الدین محمد، ۱۴۱۳ق، تاریخ الإسلام، تحقیق عمر عبدالسلام
تدمری، بیروت، دار الکتب العربی.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت،
دارالعلم.
ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۸، تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، تهران، مؤسسه
فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
زکریایی، محمد، ۱۳۶۹، گفتمان تئوریزه کردن خشونت، تهران، جامعه ایرانیان.
صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۵ق، من لایحضره الفقیه، تهران، دارالکتب
الاسلامیه.
طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری،
تهران، مرتضوی.
طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب
الاسلامیه.
فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، العین، قم، هجرت.
کامیاب، حسین و احمد قدسی، ۱۳۹۱، «بررسی شبهه جهاد ابتدایی و آیه (لا
إکراه فی الدین)»، مطالعات تفسیری، ش ۱۱، ص ۷-۳۲.
کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد
آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
مددیور، محمد، ۱۳۸۴، کلیسای مسیح در ادوار تاریخی، آبادان، پرسش.
مشکانی سبزواری، عباسعلی و عبدالحسین مشکانی سبزواری، ۱۳۹۵، خشونت

رفتار مسلمانان و مسیحیان در فتح اندلس و جنگ‌های صلیبی؛ انعکاس نگاه قرآن و کتاب مقدس به برخورد با دشمنان در جنگ

aghahamad@gmail.com
aa.mahdavifard@qom.ac.ir

کچ احمد آقایی میبیدی / دانشجوی دکتری مدرس معارف دانشگاه قم
امیرعباس مهدوی فرد / استادیار دانشگاه قم
دریافت: ۹۷/۰۹/۰۵ پذیرش: ۹۸/۰۲/۲۵

چکیده

رهبران سیاسی و مذهبی غرب با هدف جلوگیری از اقبال جامعه مسیحیان به آئین حیات‌بخش اسلام، به ترفند اسلام‌هراسی و ایجاد تنفر از دین مبین اسلام در بین مردم غرب روی آورده‌اند. این پژوهش درصدد است تا به روش توصیفی - تحلیلی، و با بازخوانی رفتار مسلمانان و مسیحیان در رویارویی‌های نظامی، روشن کند که کدام دین و پیروان آن، سزاوار هراس است. مطابق گزارش‌های تاریخی، مسلمانان در فتح اندلس با حداکثر مدارای ممکن با مسیحیان، همراه خود فرهنگ و تمدنی را به ارمغان آوردند که به اعتراف محققان غربی، اروپای غرق‌شده در ظلمات جهالت قرون وسطا را نجات داد. در مقابل مسیحیان در جریان جنگ‌های صلیبی با انگیزه مذهبی، جنایت‌ها و وحشی‌گری‌هایی را رقم زدند که تفکر اسلام‌ستیزی غرب، نوعی الگوبرداری از جنگ‌های صلیبی است. البته هرچند رفتار پیروان ادیان متمایز از ادیان است، اما آموزه‌های اسلام و مسیحیت فعلی نشان می‌دهد عملکرد مسلمانان و مسیحیان در جنگ‌های مذکور، انعکاس تعالیم این دو دین است.

کلیدواژه‌ها: فتح اندلس، تمدن اسلامی، جنگ‌های صلیبی، مشروعیت جنگ‌های صلیبی.

مقدمه

کتر بر ریشه‌های الهیاتی جنگ‌ها تمرکز کرده‌اند و همچنین مقایسه رفتار مسلمانان و مسیحیان در یک نوشتار دیده نمی‌شود. در این مقاله می‌خواهیم به بررسی تاریخی دو رویارویی مهم مسلمانان و مسیحیان - فتح اندلس و جنگ‌های صلیبی - و مقایسه رفتار مسلمانان و مسیحیان بپردازیم و مبانی نظری رفتار آنها را از قرآن کریم و کتاب مقدس جویا شویم، تا مطابق فرموده حضرت عیسی علیه السلام «درخت سالم میوه خوب می‌دهد و درخت فاسد میوه بد» (متی، ۷: ۱۷) درخت سالم از درخت فاسد تمییز داده شود.

۱. ورود مسلمانان به اروپا (فتح اندلس)

اندلس یا شبه‌جزیره ایبری، شامل دو کشور اسپانیا و پرتغال کنونی است. اقوام مختلفی از جمله سلته‌ها (Selles)، ایبرها (Ibers)، فینیقیان، یونانیان، کارتاژها و رومیان در طول تاریخ در این سرزمین سکنا گزیده و حکمرانی می‌کردند. رومیان تا قرن ۵ میلادی بر اندلس حکومت داشتند؛ اما بعد از آن ویزگوت‌ها (visigoths) و وانداها در قالب مهاجم، وارد شبه‌جزیره شدند و رومیان را اخراج کردند. بدین ترتیب، اندلس در قرن ششم میلادی، به تصرف ویزگوت‌ها درآمد (آیتی، ۱۳۶۳، ص ۹-۱۰). در هنگام حمله لشکریان اسلام به اندلس، همین‌ها در آنجا حکومت می‌کردند. ویزگوت‌های بت‌پرست، کم‌کم به آیین مسیحیت درآمدند و زندگی اشرافی یافتند (همان، ص ۱۰). گرچه در اداره کشور از شوراها استفاده می‌شد، اما استبداد و دیکتاتوری پادشاهان، قدرت و اختیارات شوراها را بسیار محدود کرده بود. (مونس، ۱۳۷۳، ص ۴۲-۴۳) و اختناق و وحشت حاکم بود. از این رو مردم منتظر مفر و راه نجاتی بودند که با فتح اندلس توسط مسلمانان محقق شد.

سی و ششمین و آخرین پادشاه گوت در اندلس، ردریک (Rodric) بود. این پادشاه به دختر یکی از فرماندهانش به نام ژولین (Julian) تعرض می‌کند. ژولین نیز از پادشاه سرپیچی کرده، به آفریقا فرار می‌کند. در آنجا از موسی بن نصیر، حاکم مسلمان آفریقا، درخواست می‌کند تا اسپانیا را از ظلم و ستم پادشاه نجات دهد. موسی بن نصیر با کسب اجازه از خلیفه مسلمانان - ولید بن عبدالملک - عازم اندلس می‌شود (ابن خلدون، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۳۶).

روایت تاریخی دیگری نیز در مورد علت درخواست ژولین از

پیشینه دشمنی با اسلام به ظهور اسلام بازمی‌گردد. کسانی که اسلام را مخالف منافع و مکاتب خویش می‌دانستند، به مقابله با اسلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پرداختند. همزمان با گسترش اسلام در قلمرو مسیحیان و ارمغان تمدن و پیشرفت، به‌ویژه در اسپانیا، تقابل اسلام و مسیحیت جدی‌تر شد و عالمان مسیحی در برحذر داشتن پیروان خویش از آیین اسلام کوشیدند، و تهمت‌های ناروایی را به اسلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله زدند؛ به‌گونه‌ای که برخی، اسلام و مسلمانان را پدیده‌ای هولناک توصیف کرده‌اند، که باید از آن هراسید (کارلسون، ۱۳۸۰، ص ۲۲) و به‌عنوان دشمن مسیحیت با آن مبارزه کرد.

پاپ بندیکت شانزدهم نیز در سخنرانی خود، اسلام را متهم به دین خشونت و شمشیر کرد، و گفت: «به من نشان بده محمد چه چیز جدیدی به ارمغان آورده است؟ خواهی دید که تنها مسائل شیطانی و غیرانسانی وجود دارد؛ مانند دستور او به گسترش دینی که وی تبلیغ می‌کرد، از طریق شمشیر» (وبسایت واتیکان، ۲۰۰۶). مسیحیان قرآن کریم را منبع خشونت‌های اسلامی معرفی می‌کنند و حتی کشیشی برای سوزاندن حدود سه هزار قرآن کریم طرحی را ارائه کرد (وبسایت ایدپندنت، ۲۰۱۵).

در مقابل، دین مسیحیت را دین محبت و صلح معرفی می‌کنند که براساس آن مسیحیان حتی مأمور به محبت به دشمنان هستند.

سؤال این است آیا تعالیم اسلام و کتاب مقدس مسیحیان، این فهم رهبران و سیاست‌مداران غرب را برمی‌تابند؟ آیا سابقه تاریخی رویارویی مسلمانان و مسیحیان این تبلیغات را تأیید کرده؟ یا خلاف آن را اثبات می‌کند؟

ضرورت این بحث از آنجا روشن می‌شود که نظام سلطه با بهره‌گیری از سخن رهبران مذهبی و برخی اندیشمندان مغرض غرب و با پشتیبانی رسانه‌ها و فناوری‌های جدید، سعی در مخدوش جلوه دادن چهره رحمانی اسلام، و وحشی معرفی کردن مسلمانان دارد، و با ایجاد جریان‌های خشن و بی‌منطق تکفیری، تلاش می‌کند آنان را نماینده اسلام و مسلمانان معرفی کند، از این رو، بازخوانی آموزه‌های اسلام و کتاب مقدس و واکاوی تاریخی مسلمانان و مسیحیان می‌تواند به خنثاسازی این توطئه کمک کند. در موضوع مورد بحث، کتب و مقالات گوناگونی نوشته شده است، اما نویسندگان عمدتاً به نقل تاریخ و حوادث اتفاق افتاده، پرداخته‌اند و

معدودی از طبقه ممتاز یعنی اشراف و روحانیان گرد آمد و آنان از کلیه نعم مادی برخوردار گردیدند» (عنان، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۸۲۷).
به اعتقاد خلیل ابراهیم السامرائی، مسلمانان نه برای سلطه بر دارایی اندلس، بلکه به قصد رهایی اقوام دیگر از جهالت و بردگی و برای گسترش جهاد اسلامی و نبرد در راه خدا، اندلس را فتح کردند، و تأکید بر عامل و انگیزه مادی، ساخته پندار خاورشناسان است (سامرائی و صالح مطلوب، ۲۰۰۴، ص ۲۳-۲۴).

۲. رفتار مسلمانان در فتح اندلس

در فتح اندلس، فرماندهی جهاد به یک بربر به نام طارق بن زیاد داده شد. پدر طارق از تازه‌مسلمانان بود و به قدری در اسلام خود صادق بود که فرماندهی چنین عملیات مهمی به فرزند او داده شد (نعنعنی، ۱۳۸۶، ص ۵۳). در سال ۹۲ هجری قمری (۷۱۱ م) طارق با سپاه اندکی مرکب از ۱۸ هزار نفر مردان جنگی (ابن عبدالحکم، ۱۹۹۱، ص ۲۰۷)، از تنگه جبل الطارق گذشتند و با لشکر سدهزارنفری گوت‌ها وارد جنگ شدند.

طارق جنوب اسپانیا را فتح کرد. معارضان طارق از قبایل درخواست کمک برای دفع حمله مسلمانان کردند اما آنها چون ظلم و ستم‌های فراوانی دیده بودند، حاضر به همکاری علیه مسلمانان نشدند (ابن قوطیه، ۱۳۶۹، ص ۳۲).

یهودیان که ظلم و ستم زیادی از حاکمان دیده بودند، در برخی فتوحات به مسلمانان کمک کردند (مقری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۶۵). مسلمانان نیز گاهی به یهودیان اعتماد کرده و امنیت شهرهای تصرف شده را به آنها می‌سپردند؛ چراکه یهودیان از گوت‌ها ناراضی بودند و به منظور انتقام‌جویی از آزارهایی که از پادشاه آنان دیدند، و نیز در آرزوی برخورد توأم با رحمت، عدل و مساوات مسلمانان، راغب بودند که به مسلمانان کمک کنند (نعنعنی، ۱۳۸۶، ص ۵۸).

هنگامی که مسلمانان عازم منطقه «حوض‌الابر» شدند، اسقف شهر به همراه برخی از راهبان، تصمیم گرفتند اموال و کتب را بردارند و فرار کنند، اما مسلمانان به آنها تعهد دادند که آنها در امان هستند و بدون خون‌ریزی، شهر را تصرف کردند (مقری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۳۳).

گاهی مسلمانان با مدارا و بستن عهدنامه‌هایی، والیان را به ذمه اسلام درمی‌آوردند (ابن فرضی، ۱۹۵۴، ج ۲، ص ۱۰۹). در برخی از جنگ‌ها، شاهزاده‌ها درخواست برگرداندن برخی اموال خود را داشتند و سرداران اسلامی موافقت می‌کردند. نمونه آن، موافقت طارق به

مسلمانان برای حمله به اسپانیا ذکر شده است: «چون اختلافات داخلی بر سر تصاحب تخت پادشاهی بالا گرفت، کنت ژولین به طرفداران حکومت قدیم پیوست... رأی بر آن قرار گرفت که از عرب‌ها که اینک همسایگان ژولین بودند، یاری جویند» (عنان، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۲-۳۳).
علل ضعف اوضاع سیاسی اجتماعی اسپانیا را در چند عامل می‌توان خلاصه کرد:

۱. تفرقه در میان طبقه اعیان به خاطر منافع و مصالح شخصی و نیز اختلاف شاهزادگان بر سر جانشینی؛

۲. ناراضی‌های دیگر بخش‌های جامعه بر سر امتیازات و اختلافات طبقاتی؛
۳. تعقیب و تفتیش عقاید دینی یهودیان به وسیله حکمرانان متعصب اسپانیا که باعث شد یهودیان، مسلمانان را ترغیب و تشویق نمایند که بر حکومت مسیحی مذهب اسپانیا بتازند (آیتی، ۱۳۶۳، ص ۸۶).

یهودیان در این سرزمین مورد تعقیب سخت و اذیت و آزار سلاطین و کشیشان بودند. آنان علیه این ظلم و ستم‌ها بارها شورش کردند؛ اما خیلی زود سرکوب شدند و نتایج بسیار بدی عاید آنها شد. املاک و دارایی آنان گرفته شد، آنهايي که از این قتل‌عام جان سالم به در برده بودند، همگی به غلامی محکوم شدند. مسیحیان پیروان یهودی را در مذهبشان آزاد گذاشتند، اما جوانان را با زور به مسیحیت درآوردند (همان؛ عنان، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۹).

شاید بهترین وصف از وضعیت یهودیان اروپا در قرون وسطا، این سخن لوتر باشد که گفته بود: «کلیسا و پاپ‌ها و اسقف‌ها با یهودیان رفتاری داشته‌اند که مناسب حال سگ‌هاست، نه انسان‌ها» (کلاپرمن، ۱۳۴۷، ج ۳، ص ۱۵۲).

مورخ معروف، محمد عبدالله عنان، اوضاع اجتماعی اندلس را در آن دوران چنین توصیف کرده است: «دولت گوت مدت‌ها پیش‌ازین، روی در سراسیمه ضعف و سقوط نهاده بود و جامعه اسپانیا به انواع شورش‌های و بینوایی‌ها دچار شده بود... گوت‌ها همواره احساس غلبه و سروری داشتند. تیول‌ها و اراضی وسیع در اختیار ایشان بود و حکام و فرمانروایان و اشراف از میان ایشان برگزیده می‌شدند. توده عظیم ملت را طبقه متوسط و تنگدست و زارعان وابسته به زمین، تشکیل می‌دادند و سروران و مالکان بر آنان حق مرگ و زندگی داشتند. در کنار این سروران، روحانیان بودند که آنان را نیز از سلطه و نفوذ بهره کافی بود. کشیشان، نفوذ معنوی را در راه به دست آوردن منافع مادی، چون افزودن به ضیاع و عقار خویش به کار می‌گرفتند و با کشاورزان همانند بردگان رفتار می‌کردند. از این‌رو، ثروت همه مملکت در دست گروه

«اشبیلیه» در سال ۷۸۲م و در «قرطبه» سال ۸۵۲م مجالس تحقیق و بررسی مذهبی دایر کرده بودند. از کلیساهای زیادی هم که در دوره حکومت اسلامی بناشده بود، می‌توان پی برد که آنها دیانت اقوام مغلوب را تا چه حد احترام می‌کردند. عده زیادی از نصارا به دین اسلام داخل شدند؛ در صورتی که برای این کار ضرورتی در کار نبوده است. در حکومت مسلمین، نصارا و یهود، در حقوق با مسلمین شریک و برابر بودند و در دربار خلافت، می‌توانستند هر شغل و مقامی را دارا باشند» (گوستاولوبون، ۱۳۳۴، ص ۳۴۵).

دوروتی لودر درباره تمدن و مردم اسپانیای چنین می‌نگارد: «علاقه جدید ساراسن‌ها (عرب‌ها) به هنر، احترامشان به علم و ملایمت و اغماضشان درباره مذهب دیگران، اسپانیا را به صورت یک کشور متمدن و خوش ذوق درآورد» (لودر، ۱۳۴۴، ص ۳۹).

علامه دوزی، خاورشناس، درباره آثار اجتماعی فتح اسلامی می‌گوید: «سلطه عرب در برخی جنبه‌ها برای اسپانیا به منزله نعمت بود و در اسپانیا یک انقلاب مهم اجتماعی پدید آورد و بر بسیاری از دردهایی که قرن‌ها بود عامه مردم از آن در رنج بودند، پایان داد. به سلطه اشراف و طبقات ممتاز پایان بخشید، و یا تا حدودی به آن پایان داد. زمین‌ها را به نحو وسیعی میان دهقانان تقسیم کرد، و این خود عامل مهمی در توسعه کشاورزی در عصر سلطه عرب‌ها بود. اسلام در بهبود احوال بردگان اثری شایان داشت؛ زیرا اسلام بیش از مسیحیت درصد آزادی بردگان بود. علمای دینی گوت نیز به این امر پی برده بودند. از این رو، وضع بردگانی که در مزارع کار می‌کردند رو به بهبودی گذاشت و تقریباً در شمار کشاورزان درآمدند و از گونه‌ای استقلال و آزادی بهره‌مند گردیدند» (عنان، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۲).

با ورود مسلمانان به اسپانیا، یهودیان به آزادی در اعمال شخصی و آیینی دست پیدا کردند. آنها مسلمانان را فرشته نجات خود می‌دانستند (عنان، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۹-۳۰). مسلمانان یهودیان را از ظلم و ستم ویزگوت‌ها نجات دادند در این دوران یهودیان توانستند در مدارس دولتی به تحصیل بپردازند و در تجارت و صنعت به رشد خوبی برسند. بعضی از آنان به مناصب دولتی و درباری نیز رسیدند (ابن خطیب، ۱۳۴۷، ص ۱۶).

در زمان حضور مسلمانان در اندلس، اسپانیا مرکز فرهنگ یهود بود محققان یهودی این دوره را به «عصر طلایی» یهود یاد می‌کنند (مارکس، بی‌تا).

مسلمانان با مسیحیان اندلس نیز همزیستی مسالمت‌آمیز داشتند و آنها در عین حفظ دین خود، به عربی سخن می‌گفتند، از این رو، مستعربون نامیده شدند؛ و آن دسته از آنها که با مسلمانان عهدی

بازگرداندن املاک و مستغلات پادشاه گوت‌ها به فرزندانش بود و این اقدام مورد موافقت خلیفه مسلمانان نیز واقع شد (نعنعی، ۱۳۸۶، ص ۶۰). عبدالعزیز بن موسی بن نصیر، هنگامی که به عنوان والی افریقیه منصوب شد، با ساکنان آنجا با احسان و انصاف برخورد کرد. او به گسترش اسلام نه از طریق ترهیب، بلکه از طریق تبشیر و ترغیب همت گماشت. او به جای سکونت در کاخ‌ها، در گوشه‌ای از کلیسای روفینا سکونت کرد و بخشی از کلیسا را به مسجد اختصاص داد. البته برخی حسادت‌ها و تهمت‌ها، باعث قتل او در مسجد شد (همان، ص ۸۰-۸۱).

عبدالرحمان الداخل، هنگامی که حکومت اندلس را به عهده گرفت به لشکریان خود دستور داد که به اعتدال و قناعت عادت کنند و اموال و اهل و عیال دشمنان را از غارت و اسارت حفظ کنند (عنان، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶). ژوزف ماک کاپ، راجع به عبدالرحمان می‌نویسد: «درست است که عبدالرحمان گاهی بی‌رحم و شقی بود، اما باید توجه داشت که وی پس از شش سال مشقت و سرگردانی بسیار تلخ و با بیست و اندی سال تجربه تلخ‌تر، با شورش‌ها و دسته‌بندی‌ها روبه‌رو شد. باید انصاف داد که برای اسپانیا کارهای مهمی انجام داد. نیک واضح است که اگر از ابتدا، اوضاع مناسب بود، به فوریت فرهنگ و تمدن شامات را به اندلس منتقل می‌کرد؛ چنان که در مدت فرمانروایی خود مردم تحت حکومت خود را متمدن ساخت و آزادی عقیده و کار و مذهب به تمام ملت اعطاء کرد» (ماک کاپ، ۱۳۲۶، ص ۵۶).

گوستاولوبون می‌نویسد: «رفتار مسلمانان با مردم اندلس، همان رفتاری بوده که با اهالی مصر و شام، نموده بودند. اختیار اموال و معابد و قوانین آنها را به خودشان واگذار کرده و نیز آنها را مختار کردند که زیر نظر حکومت حکام و قضات هم کیش خود باقی بمانند و مطابق شروط چندی، سالیانه جزیه (مالیات سرانه) بدهند - که مقدار آن در امرا و اشراف یک دینار و در دیگران نصف دینار بوده است - و آن شروط هم به قدری سبک و سهل و ساده بود که مردم همه آنها را بدون درنگ، قبول کردند و جز یک عده ارباب ثروت و مالکان گردن‌کش دیگر برای مسلمانان ضرورتی برای مقابله با آنها باقی نماند» (گوستاولوبون، ۱۳۳۴، ص ۳۳۲).

او همچنین اضافه می‌کند: «مسلمین یکی از خصائل ذی‌قیمت و عالی انسانی را به نصارا آموختند - و یا کوشش داشتند که بیاموزند - و آن هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان بیگانه بوده است. سلوک آنان با اقوام مغلوب به اندازه‌ای ملایم بود که رؤسای اساقفه اجازه داشتند برای خود، مجالس مذهبی تشکیل دهند. چنان که در

۳. ریشه‌یابی رفتار مسلمانان در قرآن کریم

اسلام به مسلمانان توصیه می‌کند که با پیروان سایر ادیان همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند. برای این منظور خداوند در قرآن کریم اکراه در دین را نفی می‌کند (بقره: ۲۵۶) و مردم را در انتخاب دین خدا آزاد می‌گذارد (انسان: ۳) تا هر کس خواست ایمان بیاورد و هر کس خواست کفر بورزد (کهف: ۲۹) و از مسلمانان می‌خواهد دیگران را با موعظه و حکمت به خداوند دعوت کنند و با گفت‌وگوی نیکو با غیرمسلمانان برخورد کنند (نحل: ۱۲۵).

قرآن کریم از اهل کتاب دعوت به اتحاد بر حول مبانی مشترک می‌کند: «بگو: ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه حق که میان ما و شما یکسان است پیروی کنیم که بجز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم و برخی را به جای خدا به ربوبیت تعظیم نکنیم. پس اگر از حق روی گردانند، بگوئید: شما گواه باشید که ما تسلیم فرمان خداوندیم» (آل عمران: ۶۴).

قرآن کریم از ناسزا گفتن به مقدسات دیگر ادیان نهی کرده است؛ چراکه این کار باعث لجاجت و توهین آنان به پروردگار واقعی می‌شود: «و (شما مؤمنان) به آنچه مشرکان غیر از خدا می‌خوانند دشنام ندهید تا مباد آنها از روی ظلم و جهالت خدا را دشنام دهند. اینچنین ما عمل هر قومی را در نظرشان زینت داده‌ایم، سپس بازگشت آنها به سوی پروردگارشان است و خدا آنان را به کردارشان آگاه می‌گرداند» (انعام: ۱۰۸).

ضمانت‌های گسترده اسلام در احترام به ادیان، عقاید، مقدسات، اموال و اشخاص موجب جلب رضایت یهودیان و مسیحیان شد، تا جایی که آنها در پیروزی و حفظ حاکمیت مسلمانان کمک می‌کردند. بسیاری نیز در اثر اختلاط با مسلمانان و مشاهده رأفت و رحمت اسلامی، مسلمان شدند (نعنعی، ۱۳۸۶، ص ۸۹۸۸).

قرآن کریم در برخورد با کافران دستور می‌دهد اگر کفار با مسلمانان سر جنگ ندارند و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، با عدالت و نیکی رفتار کنید (ممتحنه: ۸) و هرگاه دشمن از جنگ و نزاع دست کشید، مسلمانان نیز دست از دفاع و جهاد بردارند (نساء: ۹۰) و صلح بین‌المللی آموزه روشن قرآن کریم است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید همگی در صلح و آشتی درآیید و از گام‌های شیطان، پیروی نکنید؛ که او دشمن آشکار شماست» (بقره: ۲۰۸).

جهاد در اسلام به جهاد اکبر و اصغر تقسیم می‌شود؛ جهاد اصغر شامل جنگ در راه خداوند است و جهاد اکبر، مبارزه با هواهای نفسانی است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۱، ص ۲۷۲). قرآن کریم می‌فرماید: «به

داشتند، معاهدون نام گرفتند (سالم، ۱۹۸۱، ص ۱۳۰). رابنهارت دوزی، خاورشناس نامی هلندی، راجع به اوضاع مسیحیان می‌گوید: «وضع مسیحیان در سایه حکومت اسلامی نسبت به دوران پیش از آن، به گونه‌ای نبود که موجب شکایت شود؛ و بر این می‌افزایم که عرب‌ها فراوان اهل تسامح بودند. هیچ کس را به سبب دینش نکشتند و حکومت برای مسلمان کردن مسیحیان اصرار نمی‌ورزید. مسیحیان نیز به سبب این تسامح با عرب‌ها چندان خصومتی نمی‌ورزیدند، بلکه به سبب این تسامح و عدالتی که در اعمالشان داشتند، آنان را می‌ستودند و فرمانروایی ایشان را بر فرمانروایی ژرمن‌ها و فرنگان ترجیح می‌دادند» (عنان، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۱).

مارتینز مونتایب، مستشرق اسپانیایی، نیز می‌گوید: «اگر حاکمیت هشت قرنۀ اسلام بر اسپانیا نبود، هرگز این کشور وارد گردونه تاریخ تمدن نمی‌شد. این دوره، درحالی‌که اروپای همسایه، اسیر تیرگی جهل و عقب‌ماندگی بود، روشنایی خرد و فرهنگ را به آنجا منتقل کرد» (الرفاعی، ۱۳۷۱، ص ۴۹).

این گسترش، شکوفایی و پیشرفت در همه زمینه‌ها ممکن بود؛ لاین یل، مستشرق انگلیسی، می‌نویسد: «اسپانیا هشت قرن در دست مسلمانان بود و نور تمدن آن، اروپا را نورانی ساخته بود و دشت‌های سوزان این سرزمین در اثر کوشش ملت فاتح، آباد گردید و شهرهای باعظمتی را در این وادی بزرگ به وجود آوردند. علوم و ادب و صنعت فقط در همین سرزمین اروپایی رونق داشت و از همین رهگذر بود که علوم ریاضی، فلکی، گیاه‌شناسی تاریخ، فلسفه و قانون‌گذاری تنها در اسپانیای اسلامی تکمیل شده و نتیجه داده بود» (غزالی، ۱۳۴۷، ص ۴۶).

روشن شدن مشعل مدنیت و دانش در اسپانیا به دست مسلمانان در زمانی که تمام اروپا اسیر جهل و نادانی و گرفتار جنگ و جدال وحشیانه بود، از میان رفتن حقوق و اختیارات طبقات ممتاز روحانیون مسیحی و اشراف و آزاد شدن طبقه رنج‌دیده غلامان و نوکران، لغو شدن عوارض و باج‌های سنگین که پیشه و هنر و حرفه و فنون را از میان برده و طبقه متوسط را پریشان و مستأصل کرده بود، برقراری اصول مالیاتی عاقلانه و معین که براساس عدل و مساوات قرار داشت، بسته شدن قراردادهایی میان مسلمانان و بسیاری از شهرهای اسپانیا در ایام حمله و جنگ که عرب‌ها پس از فتح هم آنها را کاملاً محترم شمردند، آزادی مسیحیان که در مورد مراسم دینی خود مورد تعقیب و اذیت و آزار بودند؛ از نتایج حاصله فتح اسپانیا توسط مسلمین است (آیتی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۱۷).

مسیحیان بین سال‌های ۱۰۹۵ تا ۱۲۹۱م، بر مسلمانان تحمیل کردند. اصطلاح «صلیب» به‌عنوان نماد مسیحیت، نشان از مذهبی بودن این جنگ‌ها دارد. این جنگ‌ها به دلایل گوناگون مذهبی، سیاسی، اقتصادی و... به وقوع پیوست، که در ادامه به آنها پرداخته می‌شود.

اولین دلیل مستقیم جنگ‌های صلیبی بدرفتاری ترکان سلجوقی بود. خلفای فاطمی با مسیحیان بسیار خوب رفتار می‌کردند و به آنها آزادی‌های زیادی عطا کرده بودند و حتی مبالغه قابل توجهی خرج تعمیر کلیساهای مسیحی کرده بودند؛ اما با غلبه ترکان سلجوقی روایاتی غیرمسلم از آزار آنها نسبت به مسیحیان و بی‌حرمتی اماکن مقدس به *پاپ اوربان دوم*، در رم رسید که زمینه‌ای برای لشکرکشی صلیبی‌ها شد (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۷۸۷).

از طرفی، اختلاف و عدم یکپارچگی قدرت در جهان اسلام، مسیحیان را برای بازپس‌گیری اسپانیا از دست مسلمانان و آغاز جنگ‌های صلیبی را تشویق کرد (سمیل، ۱۹۴۵، ص ۶۹). امپراتور قسطنطنیه ضمن نامه‌ای به *پاپ اوربان دوم*، درخواست دستور جنگ برای تصرف بیت‌المقدس داد. پاپ نیز با تشکیل شورایی از کلیساهای غربی و جلب موافقت رهبران کلیسا، آمادگی خود را برای آغاز جنگ‌های مقدس اعلام داشت (رنسیمان، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۱۴۲). رهبران کلیسا با این عنوان که بیت‌المقدس متعلق به مسیحیان است، مردم را برای شرکت در جنگ تشویق و ترغیب می‌کردند (الدر، ۱۳۲۶، ص ۲۵). زنان فاحشه نیز آماده خدمت‌رسانی به صلیبی‌ها شدند (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۷۸۷).

در این دوران، مسیحیان تصویری مخدوش از اسلام و پیامبر اکرم ﷺ به مردم ارائه می‌کردند. از نظر آنان، پیامبر اکرم ﷺ شخصی غیرصادق با ضعف‌های اخلاقی زیاد بود و اسلام مذهبی دروغین و متمایل به بت‌پرستی بود (مونتگمری وات، ۱۳۷۳، ص ۱۳۹). در خلال جنگ‌های صلیبی گرچه شناخت مسیحیان نسبت به اسلام بهتر شد، اما همچنان آنها با دید منفی به مسلمانان نگریده و سعی در تغییر دیانت آنها داشتند (همان، ص ۱۴۰-۱۴۱).

قبل از جنگ‌های صلیبی، بیماری طاعون و هفت سال قحطی مردم را آزرده بود (زابوروف، ۱۹۸۶، ص ۳۴۰). از طرفی مردم از ظلم و ستم نظام فتوادی خسته شده بودند. اربابان کلیسا از این شرایط سود جسته، مردم را به جنگ رهایی‌بخش سوق دادند. *پاپ اوربان* در جمع اسقفان و راهبان گفت: «وقت آن رسیده است با دشمنان حق، بجنگید و در راه خدا جهاد کنید! این

خدا و رسولش ایمان بیاورید و با اموال و جان‌هایتان در راه خدا جهاد کنید؛ این برای شما (از هر چیز) بهتر است، اگر بدانید» (صف: ۱۱).

در مبارزه با دشمنان خدا، هدف دفع فتنه آنهاست: «به آنها که کافر شدند بگو چنانچه از مخالفت باز ایستند، گذشته آنها بخشوده خواهد شد؛ و اگر به اعمال سابق بازگردند، سنت خداوند در گذشتگان، درباره آنها جاری می‌شود و با آنها پیکار کنید تا فتنه برچیده شود و دین همه مخصوص خدا باشد و اگر آنها خودداری کنند، خدا به آنچه انجام می‌دهند بیناست» (انفال: ۳۸-۳۹).

مطابق قرآن کریم، جنگ فقط با افراد نظامی جایز است: «و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند بجنگید، ولی از اندازه درنگزید؛ زیرا خداوند تجاوز کاران را دوست نمی‌دارد» (بقره: ۱۹۰) و باید در جنگ با نظامی‌ها نیز رعایت اعتدال کرد: «البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید؛ عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است و از خدا پروا دارید که خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است» (مائده: ۸)؛ از این رو پیامبر اکرم ﷺ به‌عنوان مفسر حقیقی قرآن کریم از کشتن کسانی که در جنگ نقشی نداشتند، نهی می‌کردند. این گروه شامل کودکان، زنان، کهنسالان و راهبان می‌شدند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۵۹).

برخورد مسالمت‌آمیز با بزرگان کفار را در سیره امیرمؤمنان علی ﷺ داریم، آن‌گاه که خلیفه دوم، تصمیم گرفت زنان و مردان اسیر ایرانی را به‌عنوان کنیز و غلام در معرض فروش قرار دهد و نیز تصمیم گرفت تا در مراسم حج در طواف کعبه، ایرانیان، افراد معلول و ناتوان و پیران فرتوت را بر پشت و بر شانه بگیرند و طواف دهند، امیرمؤمنان علی ﷺ فرمودند: رسول اکرم ﷺ فرموده است: «بزرگان هر قومی را - هرچند با شما مخالفت کنند - گرامی بدارید». سپس حضرت فرمودند: «این ایرانیان، افراد دانشمند و بزرگواری هستند که با کمال میل تسلیم شما (حکومت اسلامی) شده‌اند و به اسلام گرایش پیدا کرده‌اند». آن‌گاه چنین اعلام کرد: «من از سهم خود و بنی‌هاشم، آنها را بخشیدم و در راه خدا آزاد ساختم». مسلمانان مهاجر و انصار، به امیرمؤمنان علی ﷺ عرض کردند: «ما نیز سهمیه خود را به تو ای برادر رسول خدا بخشیدیم». آن‌گاه امیرمؤمنان ﷺ فرمودند: «خدایا! گواه باش که مسلمانان مهاجر و انصار، حق خود را به من بخشیدند و من پذیرفتم و آنها را آزاد ساختم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۳۳۰).

۴. جنگ‌های صلیبی و انگیزه‌های آن

جنگ‌های صلیبی به سلسله‌ای از جنگ‌هایی اطلاق می‌شود که

برخی از خاورشناسان، تنها انگیزه جنگ‌های صلیبی را منافع اقتصادی کلیسا ذکر کرده‌اند (آگیالووا و دنسکوی، ۲۵۳۷، ص ۱۱۵) ولی روحانیون کلیسا برای مخفی کردن انگیزه اقتصادی جنگ‌ها، ادعا می‌کردند که این لشکرکشی‌ها مورد رضایت خداوند است (همان، ص ۱۲۰). *آلبرماله* در این باره می‌نویسد: «بسیاری به ارض قدس نرفتند، جز به همان نظر که امروز مهاجرین آلمان، ایتالیا و انگلیس به اتازونی، برزیل و آرژانتین می‌روند تا ملکی به دست آورند و به راحت گذران کنند. این وضع در دوره جنگ‌های صلیبی پیش آمده بود؛ چنان‌که سرکردگان راه می‌افتادند تا امارتی تسخیر کنند، و رعایا به این امید می‌رفتند تا قطعه‌خاکی تحصیل کرده به آزادی روزگار بگذرانند» (ماله، ۱۳۶۲، ص ۲۱۹-۲۲۰).

مونتگمری وات، راجع به انگیزه جنگ‌های صلیبی این‌گونه می‌نویسد: «از آنچه قبلاً در خصوص رشد عقاید صلیبی گفته شد، برمی‌آید که در این عقاید - که پس از سال ۱۰۹۵ م متحول شدند - رگه‌های مختلفی از ایدئالیسم مذهبی دیده می‌شدند. از اینها گذشته، بعضی از گرایش‌ها و نیروهای دنیوی نیز در هدف جنگ‌های صلیبی برای گرفتن اماکن مقدسه از راه لشکرکشی‌های نظامی راه یافته بود. اکثر نواحی اروپای غربی از نوعی سعادت عظیم مادی برخوردار بودند، تجارت شکوفا شده و ثروت رو به افزایش بود. یک نوع خوش‌دلی و اتکالی به خود در میان آنها موج می‌زد. با وجود این، زندگی برای بعضی اقشار جامعه بسیار مشکل بود. مثلاً بسیاری از فرزندان نجبا و اشراف وجود داشتند که املاک خانوادگی حالا دیگر برای اهداف زندگی آنان کافی نبود. به همین دلایل و دلایل دیگر بیشترین نیروی طبقات بالای جامعه در جنگ با همدیگر صرف می‌شد. پاپ‌ها به دنبال تعادل [و پایداری] صلح و صفا در سرزمین‌های کاتولیک مسیحی بودند، و دریافته بودند که این مسئله از راه لشکرکشی نظامی علیه کفار حاصل می‌شود. در اواخر قرن یازدهم نیز تجارت شوالیه‌های نورمنی در جنوب ایتالیا نشان داد که شوالیه‌های مسلح دارای قدرت نظامی زیادی هستند؛ چراکه چند شوالیه متحد توانسته بودند مناطق وسیعی را تحت سلطه خود درآورند و در این رهگذر املاک تازه‌ای به دست آورند. با وجود این، همه این عوامل مبین این نیست که چرا جنگ‌های صلیبی به طرف بیت‌المقدس و علیه مسلمانان هدایت شد، و چرا مثلاً برای گسترش مسیحیت در طرف شمال شرقی اروپا به کار نرفت. از نقطه‌نظر مذهبی در این میان،

جهادی که امروز باید عازم آن شوید، تنها برای فتح بیت‌المقدس نیست؛ بلکه باید تمام اقلیم پر ثروت آسیا و خزائن آکنده و بی‌حساب آن را تصاحب نمایید. امروز باید به جانب بیت‌المقدس رفته و تمام آن اراضی را از دست غاصبان گرفته و خود وارث آن شوید» (ماله، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۱؛ وست، ۱۳۳۹، ص ۷۶).

برخی الهیات نجات و رستگاری را مجوز جنگ‌های صلیبی برشمرده‌اند. در این الهیات، حج مسیحی که سابقه آن به ۷۰۰ م برمی‌گردد، راه طهارت، توبه و کفاره گناهان است (بارکر، ۱۹۶۷، ص ۱۳). انسان با زیارت قبر مسیح و دیگر اماکن مقدس به قله انسانیت می‌رسد و از عالم مادی نجات یافته و به قداست دست می‌یابد (زابوروف، ۱۹۸۶، ص ۲۴) و هرکس در این مسیر رنجی ببیند به بهشت می‌رود (ماله، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۰۸). از این‌رو، ممانعت از مسیر حج و تخریب اماکن مقدس، به منزله سد طریق سعادت و رستگاری محسوب می‌شود.

جنگ‌های صلیبی جنبه توبه و کفاره گناهان نیز داشت و شخص با شرکت در جنگ‌ها، جبران دیون و عصیان الهی را می‌کرد (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۷۸۷). سربازان اولین جنگ صلیبی هر مرحله جدید از پیشروی را پابرهنه و صلیب به دست اطراف شهر بیت‌المقدس که هنوز در تصرف مسلمانان بود، رژه می‌رفتند و مکان مقدس را از پشت دیوارها زیارت می‌کردند (سپهر، ۱۳۹۲، ج ۷، ص ۴۹).

صلیبیان مانند زائران بیت‌المقدس، لباس می‌پوشیدند و نمادهای زائران را با خود به همراه داشتند و هنگام بازگشت از جنگ‌ها، لباس‌های رزم را به زمین گذاشته، برگ‌های درخت خرما را با خود به نشانه پایان یافتن سفر زیارتی حمل می‌کردند (سپهر، ۱۳۹۲، ج ۷، ص ۴۲-۴۳).

پاپ نیز به شرکت‌کنندگان در جنگ وعده آمرزش گناهان داد: «همه کسانی که در این راه چه در خشکی و چه در دریا یا هنگام جنگ با بت‌پرستان بمیرند، گناهانشان بی‌درنگ پاک خواهد شد. من این را به واسطه قدرت خدا که به من داده شده است، عطا می‌کنم» (وان وورست، ۱۳۸۴، ص ۲۲۲).

مسیحیان علاوه بر مزار حضرت عیسی، قبر یعقوب قدیس در مرز بین اسپانیا و فرانسه را نیز زیارتگاه و محل جدید حج مسیحیان قرار دادند. یعقوب قدیس که ملقب به قاتل اعراب مسلمان شده بود، نقش بسزایی در رهاسازی سرزمین مقدس ایفا کرده بود (لوگوف، ۱۳۸۷، ص ۳۹۳).

بلد محکوم کرد» (گوستاولوبون، ۱۳۳۴، ص ۳۳۷-۳۳۸).
 دیری نگذشت که هتک ناموس نیز بر غارت اموال افزوده شد (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۷۸۸). مسیحیان به زنان و کودکان نیز رحم نمی‌کردند؛ کودکان را از سینه مادر جدا کرده و با کوفتن آنها به ستون‌ها گردنشان را شکسته و از بین می‌بردند (همان، ص ۷۹۲).
 صلیبی‌ها، برای مسیحی کردن دولت‌های اسلامی تلاش گسترده‌ای کردند و افرادی را تحت پوشش راهب و پدر مقدس روانه کشورهای اسلامی می‌کردند و این مبشران مسیحی، پادشاهان مسیحی را برای حمله به کشورهای اسلامی تحریک می‌کردند (رنسیمان، ۱۳۵۷، ج ۳، ص ۱۳۶). صلیبی‌ها حتی مدعی شدند که مستنصر خلیفه مسلمانان مسیحی شده و از این طریق حمایت پاپ و سران دولت‌های مسیحی را برای لشکرکشی جلب کردند. اما مسیحی شدن مستنصر، مستند معتبری ندارد و تنها برونشویک به استناد به سخن یک مورخ غربی، با قرائن ضعیف آن را ادعا کرده است (روبار، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۸۹). اما صلیبی‌ها در این راه نه‌تنها موفق نشدند که دولت اسلامی را مسیحی کنند، بلکه این سیاست آنها موجب سقوط دولت مسیحی بیزانس در قرون وسطا شد (رنسیمان، ۱۳۵۷، ج ۳، ص ۵۶۲).

کشیشی اهل مارس، جهت تقویت روحیه صلیبی‌ها، نیزه‌ای به دست گرفت و مدعی شد که این همان نیزه‌ای است که به پهلوی عیسی مسیح زده‌اند. مسیحیان آن نیزه را به‌عنوان علمی مقدس در جنگ‌ها با خود حمل می‌کردند؛ اما هنگامی که صلیبی‌ها با شکست مواجه شده و به تزویر کشیش پی‌بردند، آن نیزه را از میان علم‌ها برداشتند (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۷۹۱).

جوانی به نام نیکولوس در آلمان مدعی شد که خداوند به او مأموریت داده است تا سپاهی از کودکان را در جنگ‌های صلیبی رهبری کند. او توانست نزدیک به سی هزار کودک که سنشان از دوازده تجاوز نمی‌کرد، با خود به جنگ ببرد (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۸۱۱).

مسیحیان به یهودیان نیز رحم نکردند. یهودیان تصور می‌کردند که با تسلط صلیبی‌ها، اورشلیم به آنها واگذار می‌شود؛ اما قتل‌عام آنها این تصور را باطل کرد (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۴۹۲). یهودیانی که حاضر به تغییر دین به مسیحیت نبودند را قتل‌عام کرده، زنده‌زنده می‌سوزاندند (معلوف، ۱۳۶۹، ص ۵) و یا زیر سم اسبان خویش به هلاکت می‌رساندند (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۵۰۳). آنها چنان جنایتی نسبت به یهودیان روا داشتند که به گفته ویل دورانت نمی‌توان اسمی

مسئله زیارت وجود داشت و برای مسیحیان زیارت بیت‌المقدس یک مسئله ایدئال بود؛ و از نقطه‌نظر دنیوی نیز جاه‌طلبی‌های بازرگانی چند شهر از شهرهای ایتالیا نقش زیادی در این رابطه بازی می‌کرد» (مونتگمری وات، ۱۳۷۳، ص ۱۳۲).

یکی از شاهدان جنگ‌های صلیبی می‌گوید: «آنهايي که در غرب صاحب اندکی از مال دنیا بودند، در اینجا به چیزهای زیادی دست یافتند، کسانی که در آنجا خانه‌ای نداشتند، در اینجا صاحب شهری هستند و همه آنها از جمله نعمت‌های خداوند بر ماست؛ چرا به غرب بازگردیم، درحالی که شرف دارای چنین بذل و بخششی است؟ خداوند اراده کرده است که همه ما غنی شویم و همچون گرامی‌ترین خواص، تقرب ما را می‌خواهد. وقتی خداوند سبحان آن را برایمان می‌طلبد، ما هم با تمام وجود طالب آن هستیم» (یوسف، ۱۳۷۴، ص ۱۱۴۲).

۵. رفتار مسیحیان در جنگ‌های صلیبی

تاریخ، جنگ‌های صلیبی را به صورت اقداماتی احمقانه و وحشیانه (وست، ۱۳۳۹، ص ۲۲)، جنون اروپا و عملکرد جاهلیت (زابوروف، ۱۹۸۶، ص ۳۴۵) ترسیم کرده است. مورخان گوشه‌هایی از جنایات صلیبیان را در تاریخ ثبت کرده‌اند که مطالعه آن عمق فاجعه را نشان می‌دهد.

در جنگ اول صلیبی، مردم به مسجدالاقصی پناه بردند، اما مسیحیان تمام معتکفان در مسجد را به قتل رساندند و بعد از آن وارد مسجد الصخره شده و به‌قدری قتل‌عام کردند که در تاریخ آورده‌اند که تا زانو در موج خون بوده است (حمیدی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۰).

بنا به گزارش یکی از کشیشان شاهد ماجرا، صلیبیان، گاه مسلمانان را بعد از شکنجه شدید، می‌سوزاندند و اعضای آنها را جدا کرده و تل‌هایی از سر و دست مسلمانان به وجود می‌آوردند (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۷۹۲)، بخار خون به حدی بود که خود صلیبیان نیز تحمل آن را نداشتند (قربانی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۴).

گوستاولوبون راجع به بی‌رحمی‌های مسیحیان می‌نویسد: «بعد از یک چنین قتل‌عامی... شاید تاکنون هیچ از بی‌رحم‌ترین و وحشی‌ترین کشور گیران عالم، دامن خود را به آوده به چنین قتل‌عامی نکرده باشند. برای اندلس جای بسی تأسف است که سه میلیون نفوسی که در حقیقت روح ترقیات علمی و صنعتی مملکت بودند از کشور اخراج شدند و محکمه مذهبی آنان را به قتل یا نفی

جنگ‌ها» (مزامیر، ۲۴: ۸) لقب گرفته است. خداوند برای رسیدن به سرزمین موعود فرمان می‌دهد (اعداد، فصل ۱۳؛ یوشع، فصل ۱۲). جنگ‌ها مقدس هستند و باید برای خدا جنگید (اول سموئیل، ۲۵: ۲۸). کتاب مقدس قتل‌عام‌های متعددی را گزارش می‌کند که همه به فرمان الهی انجام شده‌اند! طبق دستور کتاب مقدس در فتح مرزهای سرزمین موعود نباید هیچ موجود زنده‌ای باقی بماند (تثنیه، ۲۰: ۱۶). حضرت موسی دستور الهی را این‌گونه ابلاغ و اجرا می‌کند: «یَهُوَهْ مرا گفت: اینک به تسلیم نمودن سیحون و زمین او به دست تو شروع کردم پس بنا به تصرف آن بنما تا زمین او را مالک شوی. آن‌گاه... تمامی شهرهای او را در آن وقت گرفته مردان و زنان و اطفال هر شهر را هلاک کردیم که یکی را باقی نگذاشتیم. لیکن بهایم را با غنیمت شهرهایی که گرفته بودیم برای خود به غارت بردیم» (تثنیه، ۲: ۳۱-۳۴).

در جنگ با مدیان، حضرت موسی^ع تنها دختران باکره را زنده نگه می‌دارد و بقیه از زن و مرد، کوچک و بزرگ را قتل‌عام می‌کند (اعداد، ۳۱: ۱۷-۱۸).

یهودیان به ۶۰ شهر منطقه باشان نیز حمله کرده، همه را قتل‌عام می‌کنند (تثنیه، ۳: ۶-۷). یوشع بن نون نیز از طرف خداوند مأمور می‌شود تا قتل‌عام‌هایی انجام دهد و هیچ «ذی‌نفسی» از پیر و جوان، زن و کودک را زنده نگه ندارد (تثنیه، ۲۰: ۱۶-۱۷)، به این دلیل که آنها دشمنان خداوند هستند و باید قتل‌عام شوند.

اما در عهد جدید سخن از محبت به دشمنان است: «هر که به رخساره راست تو سیلی زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان... من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایید» (متی، ۵: ۳۹-۴۳). ولی باید توجه داشت که تأکید بر محبت توصیه‌ای راهبردی در جامعه آن روز برای بقا و تداوم آیین جدید بود. مسیحیت نوپا تحت شکنجه یهودیان متعصب بود؛ از این جهت چاره‌ای جز تساهل و تسامح مقطعی با دشمنان نبود. بنابراین حضرت عیسی^ع به یارانش می‌فرماید: «با مدعی خود مادامی که با وی در راه هستی صلح کن، مبدا مدعی، تو را به قاضی سپارد و قاضی، تو را به داروغه تسلیم کند و در زندان افکنده شوی» (متی، ۵: ۲۵).

مأموریت حضرت عیسی مبارزه و جنگ با باطل بود، چنانکه آن حضرت می‌فرماید: «گمان مبرید که آمده‌ام تا سلامتی بر زمین بگذارم. نیامده‌ام تا سلامتی بگذارم، بلکه شمشیر را» (متی، ۱۰: ۳۴-۳۵؛ نیز ر.ک: لوقا، ۱۲: ۵۱-۵۳). حضرت عیسی برای

بر چنین درنده‌خوبی‌ای گذاشت (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۴۹۹). صلیبی‌ها بعد از پایان جنگ، کسانی که با آنها همکاری نداشتند را با تهمت‌هایی همچون گرایش به اسلام و دوستی با مسلمانان شکنجه می‌کردند. ویل دورانت در این زمینه می‌نویسد: «قاضیان آنها را برای گرفتن اقرار شکنجه کردند. میج برخی را به چوب بسته، آنها را به این نحو آویختند و بارها بالا کشیده و ناگهان رها کردند. بعضی را با پاهای عریان روی شعله آتش نگاه داشتند، تیغ‌های تیزی را به زیر ناخن جمعی از آنها فروبردند و همه روز دندان برخی از آنها را می‌کنند. به بیضه‌های عده‌ای وزنه‌های سنگین آویزان کردند و پاره‌ای را آهسته‌آهسته گرسنگی دادند. در بسیاری موارد، از تمام این شکنجه‌ها استفاده شد؛ به طوری که بیشتر آنها را چون دوباره به پای میز بازپرسی بردند، آن قدر ضعف بر ایشان عارض شده بود که نزدیک به مرگ بودند» (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۸۱۷).

این در حالی است که رفتار مسلمانان با صلیبیان به مراتب بهتر بود. جان دیون پورت می‌نویسد: «وقتی که صلاح‌الدین، سلطان سوریه برای بار دوم، این شهر (بیت‌المقدس) را پس گرفت، بعد از تسلیم شدن شهر، حتی یک نفر کشته نشد و حداکثر ترحم را نسبت به اسیران مسیحی ابراز کرد» (دیون پورت، ۱۳۴۴، ص ۱۳۹). صلاح‌الدین ضمن دستور به عدم آزار و اذیت مسیحیان، اعلام کرد غربی‌ها هر گاه بخواهند می‌توانند به زیارت اماکن مقدس خود بیایند (رنسیمان، ۱۳۵۷، ص ۲۷۶-۲۸۰). به اتفاق آراء، صلاح‌الدین ایوبی از همه کسانی که در جنگ صلیبی شرکت داشتند، شریف‌تر بود (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۸۶). او با ضعف به ملایمت رفتار می‌کرد و با شکست‌خوردگان مهربان بود. در وفای به عهد مورد شگفتی تاریخ‌نگاران مسیحی بود (دورانت، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۸۰۵).

۶. مبنای کتاب مقدسی جنگ‌های صلیبی

بعد از بررسی جنگ‌های صلیبی باید به این نکته توجه کرد که مشروعیت جنگ‌های صلیبی چه بوده است؟ آیا رفتارهای مسیحیان مطابق کتاب مقدس بوده است؟ مسیحیان برای توجیه جنگ‌های صلیبی ادله‌ای را ارائه کرده‌اند که به مهم‌ترین آنها می‌پردازیم.

۱-۶. الهیات جنگ در کتاب مقدس

خداوند در کتاب مقدس، «جنگاور» (خروج، ۱۵: ۳) و «فاتح

تهیه شمشیر دستور به فروش لباس می‌دهد: «اما اکنون اگر کوله‌بار و پول دارید، بردارید؛ و اگر شمشیر ندارید، بهتر است لباس خود را بفروشید و شمشیری بخرید» (لوقا، ۲۲: ۳۶).

از این رو، عیسی مسیح یک شخص انقلابی است نه صلح‌طلب. گفتارهای صلح‌جویانه آن حضرت را باید در مقطع حساس و پرآشوب زمانه خودش تفسیر کرد (ر.ک: اصلان، ۲۰۱۳). هنگامی که مسیحیان دوران محنت را پشت سر گذاشتند و به قدرت رسیدند، رویه آنها کاملاً دگرگون شد. هانس کونگ، الهی‌دان مسیحی، می‌نویسد: «چه انقلابی! در کمتر از یک قرن، کلیسای آزار و اذیت کشیده به کلیسای آزاردهنده تبدیل شده بود. دشمنان آن، یعنی بدعت‌گذاران (کسانی که از جامعیت ایمان کاتولیکی جدا شدند) اینک دشمنان امپراتوری نیز به حساب آمده است، از این رو، مجازات می‌شدند. مسیحیان برای اولین بار، دیگر مسیحیان را به دلیل داشتن دیدگاه‌های متفاوت در باب ایمان، به قتل می‌رسانند» (کونگ، ۱۳۸۴، ص ۸۵).

آگوستین قدیس، جنگ را آخرین حربه برای تحقق صلح معرفی کرد و نهی از خشونت در انجیل را مربوط به وحشیگری در جنگ دانست نه خود جنگ. او تفسیر آياتی مانند «اگر کسی به صورت تو سیلی زد، روی دیگر صورتت را نیز به سمت او بگردان» مربوط به اشخاص دانست نه دولت‌ها (روس، ۱۹۷۵، ص ۱۶).

توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) نیز بعد از جنگ‌های صلیبی به تفسیر آیه «اگر کسی به صورت تو سیلی زد...» پرداخت و مشروعیت جنگ‌های عادلانه را تأیید کرد. او دوست داشتن دشمن و برگرداندن روی دیگر صورت را یک رهیافتی برای حفظ حیات شخص دانست و شرایط جنگ عادلانه را بیان کرد. او در مورد کسانی که به وعده آموزش، در جنگ‌های صلیبی شرکت کردند، ولی به سرزمین مقدس نرسیدند، بشارت آموزش داد (سساریو، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۷۴-۹۶).

۲-۶. ملت برگزیده خداوند

بنی اسرائیل خود را قوم برگزیده خداوند می‌دانند (تثنیه، ۷: ۶؛ تثنیه، ۱۴: ۲) و از این جهت خود را از بقیه ملت‌ها برتر می‌پندارند. مسیحیان مدعی هستند آنها وارثان حقیقی این برگزیدگی هستند؛ چراکه یهودیان با به صلیب کشیدن حضرت عیسی برگزیدگی خود را ضایع کرده‌اند و حتی برای همیشه مورد لعنت خداوند واقع شده‌اند (گندمی، ۱۳۸۴، ص ۹۴). اندیشه برگزیدگی در میان مسیحیان به آنها اجازه

هرگونه تجاوز و تعرض به دیگر اقوام را می‌داد.

در خلال جنگ‌های صلیبی، ملت برگزیده خداوند، دچار اوضاع عجیبی شدند، تا آنجا که گاهی لقب «برگزیدگان مفلس» به آنها داده شد. این گروه به «طافور» نیز ملقب بودند. طافوریان نقش مهمی را در جنگ صلیبی اول ایفا کردند و همیشه با سلاح‌هایی همچون تبر، چوب‌دستی و با هیتی خاص و با موهای بلند و لباس‌های مندرس در طلیعه لشکر بودند. مشخصه دیگر این گروه، قساوت و سنگدلی آنها بود. در حماسه انطاکیه، رهبر آنها وقتی در برابر پطرس (راهب) از گرسنگی شکایت کرد، راهب راه‌حل مشکل را چنین پیشنهاد کرد: «کشته‌های ترکان را از صحراها برگیر که بعد از پختن حتماً آنها را خوش طعم خواهی یافت». طافور در جواب می‌گوید: «حق گفتم» (یوسف، ۱۳۷۴، ص ۱۳۷۸).

۳-۶. سرزمین موعود

وقتی مسیحیان وارثان حقیقی برگزیدگی خداوند شدند، بالطبع وارث سرزمین موعود نیز شدند. صلیبی‌ها احساس می‌کردند شایسته‌ترین مردم نسبت به سرزمین موعود هستند؛ چون آنها بودند که ندای مسیح را لبیک گفتند و برای آزادی آن سرزمین قربانی‌ها دادند. به همین جهت، این حق را قطعی و بدون هیچ شکی از آن خود می‌دانستند و معتقد بودند که آنها نه تنها وارثان ملک داود و سلیمان و تمام مسیحیان جهان هستند، بلکه وارثان قانونی امپراتوری یونان و رم نیز هستند (یوسف، ۱۳۷۴، ص ۱۴۲-۱۴۳).

به طور کلی، رابطه مردم در برابر پاپ، مانند عبد در برابر مولی است (زابوروف، ۱۹۸۶، ص ۲۶) و عبد نیز وظیفه‌اش اطاعت محض از مولی است؛ همان طور که پولس رسول در کتاب مقدس اطاعت محض از حاکمان را وظیفه همگانی دانست؛ چراکه حاکمان مأموریت الهی را انجام می‌دهند: «مأمور دولت از جانب خدا وظیفه دارد به تو کمک کند؛ اما اگر کار خلافی انجام دهی، از او بترس؛ زیرا تو را مجازات خواهد کرد. خدا او را مقرر کرده تا کسانی را که خلاف می‌کنند، مجازات کند. پس به دو دلیل باید مطیع قانون باشی: اول برای اینکه مجازات نشوی؛ و دوم برای اینکه می‌دانی اطاعت، وظیفه توست. به همین دو دلیل نیز باید مالیات‌هایت را بپردازی تا حقوق کارکنان دولت تأمین شود و بتوانند به انجام کار خدا، یعنی خدمت به شما ادامه دهند» (رومیان، ۱۳: ۴-۶).

نتیجه‌گیری

مطابق اعتقادات اسلامی، تمام پیامبران مردم را به عدالت و رحمت الهی دعوت می‌کرده‌اند و مطالب موجود در کتاب مقدس کنونی حاوی تهمت‌های ناروا به انبیای الهی است که از ساحت آنها به دور است. از این جهت اشکال ما به مسیحیت، اشکال به انبیای عظام نیست، بلکه به کتاب مقدس کنونی است.

در بررسی قرآن، تورات و انجیل به این نتیجه می‌رسیم که کتاب مقدس، به‌ویژه بخش عهد قدیم، پیروان خود را به جنگ و قتل عام دعوت می‌کند؛ درحالی که دستورات قرآن کریم به جهاد، یا امر به دفاع است یا امر به رفع فتنه؛ از این رو، در آیات زیادی امر به صلح و آرامش کرده است و در مواردی که جهاد اتفاق می‌افتد، از مسلمانان خواسته است که اگر دشمنان دست از جنگ برداشتند، آنها نیز دست از جنگ بردارند و اصول انسانی را در جنگ‌ها رعایت کنند و غیرنظامیان اعم از سالخورده‌گان، زنان، کودکان، مجروحان و افراد در حال فرار را نکشند و این دقیقاً عکس دستورات عهد قدیم است که در آیاتی آمده است که هر موجود زنده‌ای را اعم از زن و کودک و کهن‌سال را باید کشت. کشیشان مسیحی در جنگ‌های صلیبی نیز با تمسک به کتاب مقدس، دستور به کشتار بی‌گناهان داده‌اند.

اگر بخواهیم دینی را دین شمشیر بنامیم باید مسیحیت را انتخاب کنیم؛ چراکه طبق انجیل حاضر، حضرت عیسی برای «گذاردن شمشیر» مبعوث شده است؛ درحالی که حتی یک‌بار نیز واژه «سیف» در قرآن کریم ذکر نشده است.

مسلمانان تا زمانی که پایبند به دین و ایمان خود بوده‌اند، در همه عرصه‌ها موفق بوده‌اند و توانستند در فتح اندلس تمدن عظیمی را ایجاد کنند و پیشرفت مادی و معنوی را به ارمغان آورند؛ به گونه‌ای که دوست و دشمن آن را بستاید. اما مسیحیان زمانی که به کتاب مقدس کنونی و آیات جنگ و قتل عام آن عمل کردند، جنایت آفریدند و بی‌گناهان را کشتند و نه تنها تمدن نیافریدند، بلکه مواریت تمدن اسلامی را ویران کردند و به انحطاط کشاندند.

با توجه به فرموده حضرت عیسی که باید درخت سالم و فاسد را از میوه آن تشخیص داد، می‌توان به سلامت اسلام و قوانین آن پی برد و اینکه عمل به کتاب مقدس کنونی چیزی جز ترویج خشونت و جنگ به دنبال ندارد.

منابع.....

- ابن خطیب، محمد، ۱۳۴۷، *اللمحة البدرية في الدولة النصرية*، قاهره، دارالکتب العربی.
- ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۳۶۶، *تاریخ ابن خلدون (العبر)*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن عبدالحکم، عبدالرحمان، ۱۹۹۱، *فتوح مصر و اخبارها*، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- ابن فرضی، عبدالله، ۱۹۵۴، *تاریخ العلماء و الرواه للعلم بالاندلس*، تونس، دارالغرب الاسلامی.
- ابن قوطیبه، ابوبکر بن محمد بن عمر، ۱۳۶۹، *تاریخ فتح اندلس*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- الدر، جان، ۱۳۳۶، *تاریخ اصلاحات کلیسا*، تهران، نورجهان.
- آگیالووا، الف. و. و گ. م. دنسکوی، ۲۵۳۷، *تاریخ سده‌های میانه*، ترجمه رحیم رئیس نیا، تهران، پیام.
- آیتی، محمدابراهیم، ۱۳۶۳، *اندلس، یا تاریخ حکومت مسلمین در اروپا*، تهران، دانشگاه تهران.
- بارکر، ارنست، ۱۹۶۷، *الحروب الصلیبیه*، چ چهارم، بیروت، دار النهضة العربیة.
- حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- حمیدی، جعفر، ۱۳۶۴، *تاریخ اورشلیم*، تهران، امیرکبیر.
- دورانت، ویل، ۱۳۶۷، *تاریخ تمدن*، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- دیون پورت، جان، ۱۳۳۴، *عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن*، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران، مرکز مطبوعاتی دار التبلیغ.
- رفاعی، عبدالجبار، ۱۳۷۱، «بیداری اسلامی در اندلس امروز»، ترجمه سیدحسن اسلامی، *آینه پژوهش*، ش ۱۵، ص ۴۹-۵۳.
- رنسیمان، استیون، ۱۳۵۷، *تاریخ جنگ‌های صلیبی*، ترجمه زهرا مهشاد محیط‌طباطبایی، تهران، حسینیه ارشاد.
- روبار، برونشویک، ۱۹۸۸، *تاریخ افریقیه فی العهد الحفصی*، ترجمه حمادی الساحلی، بیروت، دارالغرب الاسلامی.
- زابوروف، میخائیل، ۱۹۸۶، *الصلیبیون فی الشرق، نقطه الی العربیة*، ترجمه الیاس شاهین، مسکو، دارالتقدم.
- سالم، عبدالعزیز، ۱۹۸۱، *تاریخ المسلمین و آثارهم فی الاندلس*، اسکندریه، مؤسسه شباب الجامعه.
- سامرائی، خلیل ابراهیم و ناطق صالح مطلوب، ۲۰۰۴، *تاریخ العرب و حضارتهم فی الاندلس*، بیروت، دارالمدار الاسلامی.
- سمیل، رسی، ۱۹۴۵، *الحروب الصلیبیه*، ترجمه شامی هاشم، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- سهبیر، محمد نعین، ۱۳۹۲، *پژوهش‌های نوین جنگ‌های صلیبی*، ترجمه عبدالله ناصری طاهری و نرگس قنبدیل‌زاده، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عنان، محمد بن عبدالله، ۱۳۶۶، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، کیهان.
- غزالی، محمد، ۱۳۴۷، *اسلام و پلاهای نوین*، ترجمه مصطفی زمانی، تهران،

- فراهانی.
- قربانی، زین العابدین، ۱۳۷۵، *اسلام و حقوق بشر*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- کارلسون، اینگمار، ۱۳۸۰، *اسلام و اروپا، همزیستی یا خصومت؟*، ترجمه داوود وفایی و منصوره حسینی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- کلاپرمن، ژیلبرت و لیبی، ۱۳۴۷، *تاریخ قوم یهود*، ترجمه مسعود همتهی، تهران، انجمن فرهنگی اوتصر هتورا.
- کونگ، هانس، ۱۳۸۴، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- گندمی، رضا، ۱۳۸۴، «اندیشه قوم برگزیده در یهودیت»، *هفت آسمان*، ش ۲۶، ص ۱۰۲-۶۳.
- گوستاولوبون، ۱۳۳۴، *تمدن اسلام و غرب*، ترجمه محمدتقی فخرداعی، تهران، بنگاه مطبوعاتی علمی.
- لودر، دوروتی، ۱۳۴۴، *سرزمین و مردم اسپانیا*، ترجمه شمس الملوک مصاحب، تهران، ترجمه و نشر کتاب.
- لوگوف، ژاک، ۱۳۸۷، *اروپا، مولود قرون وسطی*، ترجمه بهاءالدین بازرگانی، گیلانی، تهران، کویر.
- ماک کاپ، ژوزف، ۱۳۲۶، *عظمت مسلمین در اسپانیا*، ترجمه ابوالقاسم فیضی، اصفهان، کتابفروشی تایید.
- ماله، آلبر و ایزاک، ۱۳۶۲، *تاریخ قرون وسطی یا جنگ صدساله*، ترجمه عبدالحسین هزیر، تهران، دنیای کتاب.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ج دوم، بیروت، موسسه الوفاء.
- معلوف، امین، ۱۳۶۹، *جنگ‌های صلیبی از نگاه تشریفان*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، البرز.
- مقری، احمدبن محمد، ۱۴۰۵ق، *نفتح الطیب*، بیروت، دارالفکر.
- مونتگمری وات، ویلیام، ۱۳۷۳، *برخورد آراء مسلمانان و مسیحیان*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- مونس، حسین، ۱۳۷۳، *سپیده دم اندلس*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- نعنعی، عبدالمجید، ۱۳۸۶، *دولت امویان در اندلس*، ترجمه محمد سپهری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- وان وورست، رابرت ای، ۱۳۸۴، *مسیحیت از لابلای متون*، ترجمه جواد باغبانی و عباس رسول‌زاده، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- وست، آنتونی، ۱۳۳۹، *جنگ‌های صلیبی*، ترجمه داریوش همایون، تهران، نیل.
- یوسف، عبدالکریم، ۱۳۷۴، «بنیادهای دینی جنگ‌های صلیبی»، ترجمه سیدحسین سیدی، *کیهان اندیشه*، ش ۶۱، ص ۱۳۶-۱۴۴.
- Aslan, reza, 2013, *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, USA, The Westbourne Press.
- Cessario, Romanus, 1992, "St. Thomas Aquinas on Satisfaction, Indulgences, and Crusades", in *Medieval Philosophy and Theology*, USA, The Scarecrow Press.
- https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-

xvi_spe_20060912_university-regensburg.html#_ftnref3. 2006.
<https://www.independent.co.uk/news/world/americas/burning-the-koran-is-not-radical-says-controversial-american-pastor-terry-jones-as-he-searches-for-9985986.html>
 Marks, S. Alfassa. n.d. *The Jews in Islamic Spain*, Al Andalus
 Russell, Frederick, 1975, *The Just War in the middle Ages*. Britain.
 Cambridge University Press.

The Position of Religion in the Cyber Paradigm

Seyyed Abolghasem Hosseini Komarolya / Assistant Professor at Shahid Mahallati College

S.ahosseini113@yahoo.com

Received: 2018/10/26 - **Accepted:** 2019/04/16

Abstract

Developments in the cyber realm, admitted by sociologists, are considered as a different paradigm than in the past. The cyber paradigm has brought about dramatic changes in the political, economic, cultural, social, and security fields. Given the leadership role of religion in all fields and the necessity for its role-playing as a result, the present study, with a descriptive-analytical approach, explores the position of religion in the cyber paradigm. Religion, by defining a particular lifestyle based on its belief and value teachings, can manage different technologies including cyber technology in terms of type and the amount of effort it takes. So it will have a strategic role, and on the other hand, by explaining its social, cultural, political and economic perspectives, should provide remedial solutions to overcome cultural, societal, political and economic challenges.

Keywords: Paradigm, Cyber Paradigm, Religion.

Translation and Criticism of the Islamic Jihad Section of "Religion, violence, and Holy Wars" by Hans Kong

Mohammad Reza Asadi / PhD Student of Religions and Mysticism at IKI

reza.shaer@gmail.com

Received: 2018/10/26 - **Accepted:** 2019/04/11

Abstract

Relationship between religion and the wars that have occurred or are taking place in the world is an issue that has become a subject of debates today and forced some scholars to have made the commentary on this. An article has explored by Hans Kong, a prominent professor of ecclesiastical theology, that studies this issue with focus on three monotheistic religions: Judaism, Christianity, and Islam. But since much of this essay is about jihad in Islam and he, as a non-Muslim, has made comments, it seems necessary to evaluate his remarks. The present article, with the aim of preserving the truth of Islam and presenting the original face of its doctrines, has revisited Kung's article in a critical analytical way. This article, in spite of its positive aspects, is intertwined with significant negative points in introducing this important Islamic teaching.

Keywords: Religions, Holy war, Jihad, Islam, Violence, Hans Kong.

Behavior of Muslims and Christians in the Conquest of Andalusia and the Crusades; Reflection of the Quran and Bible's View of Dealing with Enemies in War

✉ **Ahmad Aghaei Meybodi** / Ph.D. Student of Quranic Teachings at Qom University

aghahamad@gmail.com

Amir Abbas Mahdavi Fard / Assistant Professor at Qom University

aa.mahdavifard@qom.ac.ir

Received: 2018/11/26 - **Accepted:** 2019/05/15

Abstract

Western political and religious leaders have resorted to the trick of Islamophobia and hatred of Islam among Westerners to prevent the Christian community from adopting the vital religion of Islam. This study seeks to describe, in a descriptive-analytic way, the behavior of Muslims and Christians in military confrontations to conclude which religion and its followers deserves to be feared. According to historical reports, Muslims in their conquest of Andalusia, along with the greatest possible tolerance with Christians, brought with them culture and civilization that by the admittance of Western scholars, had saved the Europe drowned in the darkness and ignorance of the middle ages. On the contrary, Christians during the Crusades, having religious motivations, have committed crimes and atrocities that now the Islamophobia in the west is a model of those Crusades. Although the behavior of the followers of different religions is different, the teachings of Islam and current Christianity show that the performance of Muslims and Christians in these wars is a reflection of the teachings of these two religions.

Keywords: The Conquest of Andalusia, Islamic Civilization, The Crusades, The Legitimacy of the Crusades.

Studying Christianity in the Hegel's Periods of Thought

Masoud Asgari / Ph.D. Student of Philosophy at Isfahan University

masoudasgary9@gmail.com

Received: 2019/01/01 - **Accepted:** 2019/04/15

Abstract

From Hegel's perspective, Christianity can be examined in three periods: Bern, Frankfurt, and Jena. Bern and Frankfurt belong to Hegel's youth or his verbal writings, but Jena belongs to the period of Hegel's perfection, where he builds his philosophy. Hegel in Bern compares Christianity to ancient Greece, and he argues that, unlike Greece, which is a religion of freedom, Christianity, through the necessities of its nature, has become a set of binding rules, that brings the denial of freedom. In this period he compares Christ with Socrates and says: unlike Christ, who believes in the salvation of the individual, Socrates is concerned with the salvation of the public, and for this reason he considers Socrates superior to Christ, but in Frankfurt his view is tempered and he finds a positive view of Christianity. There he insists that Christ replaces love with the irreversible sentences of Judaism, and this will bring human salvation, and finally, in Jena, which belongs to her perfection and maturity, Hegel says Christianity is the absolute truth as is philosophy. The only difference is in the way they are expressed; Christianity expresses the truth in the form of allegory and irony, and philosophy in the form of pure thought. In the end, of course, he concludes that he needs to escape from religion toward philosophy for Christianity is incarnate, not pure thought; and it is only philosophy that presents truth in a pure form. This paper is a descriptive-analytic study of these three periods.

Keywords: God, Christianity, Necessities, Finitude, Infinite.

An Investigation on the Position of Spirit in the Anthropology of Judaism

Mojtaba Arshadi Bahador / MA Student of the Philosophy of Religion at IKI

marshadi1363@gmail.com

Received: 2018/12/07 - **Accepted:** 2019/04/22

Abstract

The foundation of every religion is based on its teachings. Anthropology is one of the important teachings in Judaism. Human is of most importance in Judaism, insofar as this influences other teachings of Judaism. One of the most important aspects of human existence that has been of interest to all philosophers, theologians, mystics and scholars is the discussion of the spirit and its characteristics. Paying attention to this existential dimension and drawing on its place in man can be the key to resolving differences between religions. This article is descriptive-analytical and has been compiled using research, books, documents, and related library resources. The result, by looking at the history of Judaism and the Bible and later by the influence of Greek philosophical thoughts by Philo, the Jewish philosopher, the dualism of man, and the emphasis on the spiritual and abstract realm as immortal in Jewish faith, is proven.

Keywords: Spirit, Anthropology, Judaism, Bible, Old Testament, Immaterial, Immortality.

A Comparative Historical Comparison of Revolutionary Movements and Extremist Groups in the Changes of the History of Islam and Christianity

Behzad Ghasemi / Assistant Professor at Imam Hossein University

ghasemi.b@ihu.ac.ir

Received: 2019/01/24 - **Accepted:** 2019/05/16

Abstract

The present article attempts to examine the course of the revolutionary-reform movements and the resistance movement in the history of Islam and Christianity, and to explain the areas of extremism and terrorism in Islam and Christian theology. Revolutionary movements and the subject of resistance, in the mentioned religions, are considered to be very important. The contexts of extremism and terrorism in Islamic religious texts and Christian theology are also important topics of interest to researchers and scholars of this field. Current research, while examining the revolutionary movement in Islam and Christianity, tries to show a reading of the foundations of extremism and terrorism in the history of Islam and Christian theology. This descriptive-analytic study seeks to answer the fundamental question: what was the nature of the revolutionary movements in the history of Islam and Christianity? And what has been the process of extremism and terrorism in Islam and Christian theology? The author believes that these two are not fundamentally different in their religious foundations and theological functions; i.e. divine religions are in nature, revolutionary and libertarian, and are anti-terrorism; since both religions have experienced discourses in the history of Islam and Christianity, and also resistance movements. The ideas of both religions are also opposed to extremism, and terrorism stems from political issues and has no religious or intellectual roots.

Keywords: Revolutionary Movement, Extremism, Islam, Christian Theology, Movement.

Paul and His Aberrations in Christianity

✉ **Alireza Zakizadeh Ranani** / Assistant Professor at Allameh Majlesi University of Isfahan

a.zakizadeh@ymail.com

Akbar Ja'far Zadeh / Third Level Student of Isfahan Specialized Center for Interpretation

akbar.jafarzadeh65@gmail.com

Received: 2019/02/12 - **Accepted:** 2019/06/09

Abstract

Paul, one of the influential figures in Christianity, was originally a Jewish expert, and converted to Christianity by introducing himself as a Christian apostle by what happened to him. According to his own Christianity, he has written letters for church administration, preaching, and sometimes reproach for converts. In this article, looking at the travels, letters, thoughts, and beliefs mentioned, we seek to see to what extent those letters conform to the instructions of Jesus Christ, so that they can be accepted as the foundation of Christian beliefs. In this descriptive-analytical study, we came to the conclusion that his beliefs are not only opposed to the teachings of Christ, but are deviations from non-Christian pre-Christian beliefs, that Paul had become acquainted with them before converting to Christianity, and thus, had separated Christians from the teachings of Jesus and the apostles.

Keywords: Jesus, Paul, Deviations, Peter, New Testament, Deity, Incarnation.

ABSTRACTS

Characteristics of the True Shiites; Justice and Submission to the Right

Ayatollah Mohammad Taghi Mesbah Yazdi

Abstract

This article is a description of the words of Imam Ali (PBUH) regarding the characteristics of the true Shiites. One of the characteristics of Shiites is spreading justice and submission to the right. A believer may discriminate in helping his faithful brothers and in giving them personal possessions, as much as he wishes to give, but in case of public treasury, he must observe justice, and friendship or enmity should not affect him performing his duty. Also in legal and financial disputes between individuals and when going to a court, he must comply with the court order. Some people are apparently claiming to adhere to Islamic precepts and obey God's instructions, but when their interests are in danger, they refuse to accept those Islamic precepts. In disputes and where a judge, according to the Islamic standards, has issued a verdict, it must be accepted, however, to the detriment of the individual.

Keywords: Justice, Submission to the Right, Ethical Rights

The Evolution of Ismailia Ontology and Its Effect on Their Religious Invitation

Morteza Maddahi / Ph.D. of Shia Studies from the University of Religions and Denominations

morteza.maddahi@gmail.com

Received: 2019/02/21 - **Accepted:** 2019/07/08

Abstract

One of the Shiite sects that still lives in various forms is the Ismaili sect. This sect, in addition to esoteric tendencies and interpretations in the appearance of the religious law, has special points of view in ontological discussions. Ismailis, who were influenced by the Neo-Platonists and the Brethren of Purity in philosophical discussions, in philosophizing for the universe, have traversed one of the most complicated ways. One of the issues that can be investigated from the Ismaili point of view is the Ismailia ontology, in which the traces of the philosophy of Gnosticism, Sophia, Brethren of Purity, Ibn Sina and Farabi are visible. In this article, using a descriptive-analytical method, the issue of the influences of Plato's philosophy, Brethren of Purity, and other philosophers, has been addressed, and their impact on Ismaili invitation system and the necessity for interpretation from their point of view, has been studied. In this article, attempts were made to search for the Ismaili perspective in the system of creation and legislation, and invitation from the works of the Ismaili elders and their interpreters.

Keywords: Ontology, Ismailia, Neo-Platonism.