

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معرفت ادیان

فصل نامه علمی - تخصصی
سال دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۹۰
صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
مدیر مسئول: سیداکبر حسینی قلعه بهمن
سر دبیر: محمدعلی شمالی

هیئت تحریریه

سوسن آل رسول..... دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
محمد رضا جباری..... دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
احمد حسین شریفی..... دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
محمدعلی شمالی..... دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
قربان علمی..... دانشیار دانشگاه تهران
ابوالفضل محمودی..... دانشیار واحد علوم و تحقیقات آزاد تهران
علی مصباح..... دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
همایون همتی..... دانشیار دانشکده روابط بین الملل وزارت امور خارجه

مدیر اجرایی و صفحه آرا: محمد ایلافی حسینی
ناظر چاپ: حمید خانی

ترجمه چکیده لاتین و عربی: گروه زبان مؤسسه
آموزشی و پژوهشی امام خمینی

قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی،
طبقه چهارم، اداره نشریات تخصصی، دفتر نشریه
تلفن: تحریریه ۴۱۱۳۴۷۳ مشترکان ۴۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵۱)
صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵
Nashrieh@Qabas.net
www.marefateadyan.nashriyat.ir/ & www.iki.ac.ir
قیمت: ۱۰,۰۰۰ ریال

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی بر روی یک صفحه A4 با فاصله ۱ سانتیمتر بین سطور (حتی‌الامکان تایپ شده با قلم لوتوس ۱۴ در محیط WORD همراه با CD و pdf مقاله) به دفتر مجله ارسال شود و یا فایل آن از طریق رایانامه به آدرس اینترنتی مجله: Nashrieh@qabas.net ایمیل گردد.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۳۰ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- ### ج. یادآوری
۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
 ۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
 ۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
 ۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
 ۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

عوامل انحطاط اخلاقی در نظام اخلاقی قرآن و اناجیل اربعه.....	۵
دل‌آرا نعمتی پیرعلی	
بررسی ساختار و کارکرد دانش الهیات.....	۲۸
همایون همتی	
چرایی فرقه‌بودن بهائیت.....	۴۵
زاهد غفاری هاشجین / عباس کشاورز شکری / حمید اکار	
آوای صلح یا ندای جنگ، پژواکی از عهد جدید.....	۶۷
محمدرضا برته	
مشروعیت جنگ‌های صلیبی از دیدگاه روحانیان مسیحی و مقایسه آن با . . .	۹۱
معصومه‌سادات میرمحمدی	
فطری بودن قربانی و راز انحرافات در آن در ادیان ابتدایی.....	۱۲۰
احمد آقائی میبیدی	
اخلاق بودایی: مبانی و ساحت‌ها.....	۱۴۶
مصطفی آزادیان	
درآمدی بر بیانیه شورای پاپی صلح و عدالت درباره بحران اخیر اقتصادی.....	۱۷۳
مرتضی صانعی / ترجمه سیدرحیم راستی‌تبار	
الخلاصة.....	۲۰۱
Abstracts	214

عوامل انحطاط اخلاقی در نظام اخلاقی قرآن و اناجیل اربعه

دل آرا نعمتی پیرعلی*

چکیده

انحطاط اخلاقی یعنی بازماندن از سیر در طریق کمال و یا خروج از آن بواسطه کسب ردایل اخلاقی. کمال و سعادت حقیقی مفاهیمی هستند که تعریف و تعیین مصادیق آنها وابسته به نوع جهان بینی یک نظام اخلاقی است. نظام‌های اخلاقی قرآن و اناجیل اربعه بواسطه بهره مندی از منشایی مشترک، کمال و سعادت حقیقی را «تقرب به خدا» و لازمه آن را ایمان و التزام بر اعمال مؤمنانه معرفی می‌کنند. بر این اساس، انسان بواسطه بهره مندی از نعمت اختیار، هدف داری و تلاشگری، قادر است تا سعادت حقیقی یعنی فلاح و فوز ابدی را از آن خویش سازد. اما بواسطه عواملی که موجب تضعیف یا سلب ایمان او می‌گردند، ممکن است از مسیر کمال بازماند. این عوامل که به طور مشترک در قرآن و اناجیل بر آنها تأکید شده است، عبارتند از: هوای نفس، دنیا و شیطان. دنیا، موضوع هوای نفس و شیطان، مؤید و آرایشگر هواهای نفسانی است. کلیدواژه‌ها: انحطاط اخلاقی، هوای نفس، دنیا، شیطان، قرآن، اناجیل اربعه.

مقدمه

توجه به چرایی حیات و اهتمام بر چگونگی آن، از مهم‌ترین آموزه‌های ادیان آسمانی است؛ از این رو می‌توان گفت دعوت به پیروی از رسالات و رساندن انسان به حیات معنوی که عبارت است از التزام بر اصول اعتقادی و اخلاقی و دستیابی به ویژگی‌های آسمانی، هدف والای ادیان آسمانی است.

متون مقدس اسلام و مسیحیت در تدارک زندگی معنوی و حیات طیبه به ابعاد وجودی انسان توجه کرد و در پرورش بُعد الهی او کوشیده‌اند. در مسیحیت، ره سپردن در راه صلیب،^۱ به معنای نفس‌کشی مستمر در پرتو عشق به مسیح، تنها راه دستیابی به حیات حقیقی است. حضرت عیسی علیه السلام بارها تأکید کرده است که پیرو واقعی او، کسی است که صلیب خود را بردارد و به دنبال او برود.^۲ این تعبیر، به معنای «انکار خویشتن» و اعلام آمادگی برای شهادت در راه خداست،^۳ آن‌چنان‌که در اسلام نیز، معرفت صادقانه به فقر محض نفس و پیروی خالصانه از دستورات خداوند در پرتو عشقی عمیق و اعتمادی تام به خداوند، همراه با تزکیه مستمر نفس، راه رسیدن به کمال و حیات طیبه معرفی می‌شود. رسیدن به این هدف، مستلزم ارائه تعالیمی در حوزه اصول اعتقادی، احکام و اخلاق است که خود، به شناختی جامع و واقع‌بینانه از هستی انسان و ابعاد وجودی او و نیز، تمایلات و گرایشات وی وابسته است. بررسی ابعاد و عمق تعالیم این متون در خصوص انسان و کنکاش در نظام اخلاقی و سفارش‌های عملی آنها، از مسائل مهم در شناخت ادیان است. بررسی و دریافت نگاه مشترک یا متفاوت ادیان آسمانی در خصوص موانع موجود در مسیر کمال انسان، مبین درجه شناخت آنها از انسان و عوامل تأثیرگذار در تعالی یا انحطاط اوست.

مفاهیم و کلیات اخلاق

منظور از مفاهیم و کلیات اخلاق، ارائه تعریف لغوی و اصطلاحی آن و نیز، تبیین اصول موضوعه در اخلاق و مفاهیم کلیدی موجود در آن است.

تعریف لغوی اخلاق

اخلاق، جمع «خُلُق» در لغت به معنای «سجیه و سرشت» است.^۴ همان‌گونه که جمع «خُلُق» به ضم یا سکون آن، به معنای دین، طبیعت، سرشت و سجیه است.^۵

همچنین «خَلَقَ» که به معنای ابداع و تقدیر است، به معنای دین^۶ و نیز خوی و طبع هم به کار رفته است.^۷ از آنجا که انسان صورت و باطن دارد و باطن او، همان نفس است که ویژگی‌های خاص خود را دارد «خُلِقَ» به ضم یا سکون لام، برای نفس انسان به منزله «خَلَقَ» برای صورت ظاهری و اوصاف و ویژگی‌های آن است؛^۸ از این رو می‌توان گفت در کاربردهای لغوی، اخلاق جمع «خُلُق» یا «خُلُق» به معنای خوی، طبع، سنجیه و وصف‌های باطنی انسان است.

تعریف اصطلاحی اخلاق

راغب اصفهانی می‌گوید: «خَلَقَ» و «خُلِقَ» به معنای مخلوق است، با این تفاوت که در «خَلَقَ»، صورت ظاهر و شکل و هیئتی که با چشم دیده می‌شود منظور است؛ ولی «خُلِقَ» سجایای اخلاقی و ویژگی‌های درونی که با بصیرت درک می‌شود، است و اخلاق، هر فضیلتی است که انسان آن را با خُلُق و طبع خود به دست آورد.^۹ علمای علم اخلاق «خُلُق» را این‌گونه تعریف کرده‌اند: خُلُق، ملکه‌ای در نفس است که مقتضی صدور فعل از او بدون احتیاج به فکر و تأمل است.^{۱۰}

بنابراین خُلُق، کیفیتی باطنی است که با چشم سر و حواس ظاهری دریافتنی نیست و حالتی است که باعث می‌شود افعال مناسب با آن، بدون نیاز به تأمل و تفکر از فرد صادر شود؛^{۱۱} از این رو، می‌توان گفت فایده اخلاق که موضوع آن نفس ناطقه انسان است، پاک ساختن نفس از صفات رذیله و آراستن آن به ملکات جمیله است که از آن به «تهذیب اخلاق» تعبیر می‌شود و نتیجه آن، سلامت نفس از همه اخلاق نکوهیده و آراستگی آن به تمام وصف‌های نیکو و دستیابی به خیر و سعادت ابدی است.^{۱۲}

اصول موضوعه اخلاق

منظور از اصول موضوعه، پیش فرض‌های اخلاق است که در ارائه مباحث اخلاق باید بدان توجه شود. یکی از این پیش فرض‌ها، اختیار انسان است.

مختار بودن انسان از محکّمات معارف اسلام است و آیات متعددی از قرآن کریم بر اختیار انسان شهادت می‌دهد؛ آنجا که می‌فرماید: «هرکس در گرو دستاورد خویش است». (طور: ۲۱)

منظور این است که خود انسان، رهنی است محفوظ و حبس شده نزد خدای سبحان تا در برابر عملی که از نیک و بد کرده، جزای آن را که یا ثواب است یا عقاب دریافت کند؛^{۱۳} آن‌چنان‌که این مطلب در آیاتی دیگر به روشنی بیان شده است.^{۱۴}

اصل موضوعه دیگر، این است که انسان به دلیل مختار بودن و بهره‌مندی از اراده، مطلوب نهایی دارد؛ یعنی انسان کارهای خود را با قصد و اراده انجام می‌دهد و در انجام دادن آنها مختار است؛ پس این کارها را برای دستیابی به مقصودی خاص انجام می‌دهد؛^{۱۵} از این رو، می‌توان گفت مطلوب نهایی انسان برحسب نوع جهان‌بینی او متغیر است. در جهان‌بینی اسلامی و با استناد به قرآن کریم، مطلوب نهایی انسان، سعادت است که در تمام دوره حیات او - اعم از دنیا و آخرت - محقق می‌شود و با توجه به اینکه حیات دنیایی انسان، جایگاهی ناچیز و بسیار کوتاه‌مدت دارد، می‌توان گفت مطلوب نهایی انسان از دیدگاه قرآن کریم، رستگاری ابدی است.^{۱۶} آن‌چنان‌که می‌فرماید: «فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ... وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا...» (هود: ۱۰۵-۱۰۶)؛ روزی فرا رسد که هیچ کس جز به اذن او سخن نگوید؛ پس بعضی از مردم، تیره‌بخت و برخی نیک‌بخت‌اند؛ اما کسانی که نیک‌بخت شدند، جاودانه در بهشت خواهند بود... .

این آیه مانند آیه‌ای دیگر است که سعادت را وارد شدن به بهشت و سعادت‌مندان را اهل بهشت می‌داند و شقاوت را داخل شدن در جهنم معرفی می‌کند: «وَ تُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعِ لِارْتِيبِ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ...» (شوری: ۷)؛ و از روز جمع بترسانی که شکی در آن نیست که گروهی در بهشت‌اند و گروهی در جهنم... . از آنجاکه این آیات در سیاق دعوت به ایمان و عمل صالح و تحریک به اختیار اطاعت قرار دارند، بر این مطلب دلالت می‌کنند که ایمان و عمل صالح در دستیابی به سعادت مؤثرند.^{۱۷} بنابراین مطلوب نهایی انسان، همان سعادت جاودان است که به اکتساب و عمل به دست می‌آید و این مطلب در آیاتی متعدد از قرآن کریم، تأکید شده است: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (زلزال: ۸-۷)؛ پس هرکس به اندازه ذره‌ای نیکی کند، آن را ببیند و هرکه به اندازه ذره‌ای بدی کند، آن را ببیند.^{۱۸} بر این اساس، اصل سوم از اصول موضوعه اخلاق نیز مشخص می‌شود و آن، نقش تلاش انسان در جهت رسیدن به مطلوب نهایی است. اعتقاد به این اصل و آگاهی از تأثیر اعمال و رفتار انسان در

رسیدن به مقصود نهایی، برای ترغیب وی به تلاش در مسیر اهداف عالی اخلاقی، ضروری است، از این رو، قرآن کریم در آیات فراوان بر این اصل تأکید کرده است.^{۱۹}

گرایش‌های بنیادین انسان

یکی از تمایلات ذاتی انسان، حبّ نفس است که حبّ بقا و حبّ کمال را در پی دارد. بدون تردید این گرایش‌ها در پرتو نوع جهان‌بینی و نگرش انسان به جهان، متفاوت و متغیر است. اگر انسان، حقیقت حیات و ماهیت نفس انسانی را در دنیا و بدن مادی منحصر بداند، گرایش حبّ بقا به شکل آرزوهای دراز دنیایی و میل شدید به بهره‌مندی از عمر طولانی در دنیا ظهور می‌کند؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «لَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَي حَيَاةٍ... يَوْمَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعْمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ...» (بقره: ۹۶)؛ و مسلماً آنها را حریص‌ترین مردم به زندگی [دنیا] خواهی یافت... هر یک از آنها خوش دارد که کاش هزار سال عمر داده شود... .

در صورتی که انسان به شناختی صحیح و عمیق از حقیقت حیات و نفس آدمی دست یابد، توجهش به آخرت معطوف می‌گردد و حبّ بقا همراه با گرایش به کمال و سعادت، وی را به انجام عبادات و مجاهدت‌ها وامی‌دارد.^{۲۰} در پرتو این نوع نگرش، گرایش حبّ کمال نیز به صورت حقیقت‌جویی و حقیقت‌طلبی، فضیلت‌دوستی و گرایش به خوبی‌ها و فضیلت‌ها و نیز مطلق‌جویی متجلی می‌گردد.

بنابراین اگر کسی به شناخت صحیح از مفهوم کمال دست نیابد به مظاهر دنیایی آن (مانند ریاست‌طلبی، قدرت‌طلبی، شهرت‌طلبی و ثروت‌طلبی) گرایش پیدا می‌کند. آن‌چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «... مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ...» (آل عمران: ۱۵۲)؛ برخی از شما دنیا را می‌خواهد و گروهی آخرت را.

این آیه شریفه، مسلمانان را به دو گروه تقسیم کرده است: گروهی که دنیا را می‌خواهند و در فرمانبری از رسول خدا ثابت‌قدم نبوده و به جمع غنایم - در جنگ احد - پرداختند و گروهی که در فرمانبری ثابت‌قدم بودند و از غنایم چشم پوشیدند؛ زیرا آخرت‌طلب بودند؛^{۲۱} پس می‌توان گفت نوع جهان‌بینی انسان، تمایلات و گرایش‌های بنیادین او را تحت تأثیر قرار داده و بر نوع عملکرد او، تأثیری عمیق می‌گذارد.

فضایل و رذایل اخلاقی

افعال و ملکات، موضوعات ارزش‌گذاری در علم اخلاق‌اند. افعالی که پدیدآورنده فضیلت‌اند، ارزش مثبت اخلاقی دارند و افعالی که پدیدآورنده رذیلت‌اند، ارزش منفی اخلاقی.^{۲۲} تکرار هریک از این اعمال باعث پدید آمدن صفات پایدار در نفس انسان (ملکات) می‌شود و ملکات خود، منشأ افعال نیک و بد می‌گردند. ملکاتی که منشأ افعال نیک‌اند، فضیلت و ملکاتی که منشأ افعال بدند، رذیلت نام دارند. ملکات گروه اول، انسان را در رسیدن به کمال یاری کرده و سبب ارتقای حیات انسان می‌شوند؛ از این‌رو، ارزش مثبت اخلاقی دارند و اعمال و ملکاتی که انسان را به کمال حقیقی رهنمون نسازند یا از آن دور کنند، ارزش منفی اخلاقی. در نظام‌های اخلاقی دینی، بر اساس جهان‌بینی خدامحور و معادباور، همه افعال و ملکاتی که انسان را به خدا نزدیک سازند، فضایل تلقی می‌شود؛ مانند:

حسن سلوک: «و عِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳)؛ و بندگان خدای رحمان، کسانی‌اند که روی زمین به فروتنی راه می‌روند و چون جاهلان [به ناروا] خطابشان کنند، سلام گویند [و درگذرند].

نیکوکاری: «فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ...» (بقره: ۱۴۸)؛ و در اعمال خیر از هم سبقت بگیرید.

حکمت: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ»؛ با حکم و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت کن (نحل: ۱۲۵).

استقامت: «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا...» (فصلت: ۳۰)؛ بی‌گمان کسانی که گفتند پروردگار ما خداست، سپس ایستادگی کردند، فرشتگان بر آنها نازل می‌شوند که بیم مدارید... .

تعاون بر نیکی و تقوا: «... وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى...» (مائده: ۲)؛ و در راه نیکی و تقوا با یکدیگر همکاری کنید.

احسان و نیکوکاری: «وَ مَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَ هُوَ مُخْسِنٌ...» (نساء: ۱۲۵)؛ چه کسی در دین‌مداری بهتر از آن کسی است که خود را تسلیم خدا کرده و نیکوکار است... .

ایثار: «وَ يُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» (حشر: ۹) و آنها را بر خود مقدم می‌دارند.

عفت: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ...» (نور: ۳۰)؛ به مؤمنان بگو: دیده [از نامحرم] فرو نهند و پاک‌دامنی خود را حفظ کنند.

همه افعال و ملکاتی که انسان را از خدا دور می‌کند، رذایل اخلاقی‌اند؛ مانند: تکبر: «...إِلَّا إِبْلِيسَ أَبِي وَ اسْتَكْبَرَ...» (بقره: ۳۴)؛ جز ابلیس که ابا کرد و برتری جست.

پیروی از شهوات: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ...» (مریم: ۵۹)؛ آن‌گاه کسانی جانشین اینان شدند که نماز را ضایع کردند و از شهوات پیروی نمودند.

سوءظن، تجسس و غیبت: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لَا تَجَسَّسُوا وَ لَا يَغْتَابَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا...» (حجرات: ۱۲)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از بسیاری گمان‌ها بپرهیزید؛ چراکه پاره‌ای از گمان‌ها، گناه است و [در کار دیگران] تجسس نکنید و کسی از شما غیبت دیگری نکند... .

عیب‌جویی: «وَإِلَّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُْمَزَةٍ» (همزه: ۱)؛ وای بر هر بدگویی‌کننده عیب‌جوی.

بخل: «وَ لَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ...» (آل‌عمران: ۱۸۰)؛ و کسانی که در بخشیدن آنچه خدا از فضل خود به آنها داده، بخل می‌ورزند، پندارند، که این کار به سودشان است؛ بلکه برای آنها شر است... . افعال و ملکات دیگری که در تعالیم اسلامی بدان‌ها تصریح شده و مورد اهتمام قرار گرفته است؛ زیرا ظهور فضایل و رذایل اخلاقی در انسان، ارتباطی ناگسستنی با سعادت یا شقاوت او دارد.

سعادت و شقاوت در نظام اخلاقی قرآن

همه نظام‌های اخلاقی - اعم از دینی و غیردینی - در این اصول مشترک‌اند که انسان مختار است، در افعال اختیاری خود هدفی را دنبال می‌کند و راه وصول به آن هدف، انجام افعال اخلاقی اختیاری است.^{۳۳} اختلاف اساسی نظام‌های اخلاقی، بیشتر در حوزه تعیین مصداق‌های مفاهیم کلی (مانند سعادت و شقاوت) است؛ به عبارت دیگر، می‌توان گفت

هر نظام اخلاقی، اصلی‌ترین فضایل اخلاقی خود را بر اساس تعریف خاص خود از سعادت مطرح می‌کند؛ همان‌گونه که اصلی‌ترین رذایل اخلاقی و مهم‌ترین عوامل سقوط و انحطاط اخلاقی انسان را بر اساس تعریف خاص خود از شقاوت ارائه می‌کند. در نظام اخلاقی قرآن، ریشه ارزش‌های اخلاقی، ایمان است: «وَ الْعَصْرَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ.» (عصر: ۱-۳) بر اساس این آیات شریفه، اعمال صالحه ثمرات ایمان هستند و درحقیقت ایمان، برانگیزاننده انسان به سوی اعمال صالحه است. منظور از ایمان، ایمان به خدا، پیامبران و معاد است؛^{۲۴} بنابراین ایمان، اساسی‌ترین معیار ارزشی برای رفتار اخلاقی انسان و عامل اصلی سعادت او است. راه دستیابی به سعادت در نگاه قرآن، عمل به نیکی‌ها و پرهیز از بدی‌هاست. آیات فراوانی از قرآن، ویژگی‌های اهل سعادت را برشمرده‌اند. همانان که در بهشت جاودانه می‌مانند و از نعمت‌های الهی برای همیشه بهره‌مندند؛ بیان و تعبیرهای به کار رفته در این آیات، گوناگون است؛ ولی از مجموع آنها چنین برمی‌آید که برای دستیابی به سعادت و ورود به بهشت و رضوان الهی، شرط لازم و کافی، ایمان و عمل صالح است.^{۲۵} در بیش از پنجاه آیه، ایمان و عمل صالح، دو ویژگی برای توأمان سعادت‌مندی انسان‌اند. در این آیات، معمولاً ایمان مقدم و همراه با عمل صالح مطرح شده است: «وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ...» (نساء: ۵۷)؛ و کسانی را که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند به بهشت‌هایی وارد سازیم.

گاه ایمان با تقوا قرین شده است: «وَ لَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۰۳)؛ و اگر آنان ایمان می‌آوردند و پارسایی می‌کردند، قطعاً پاداشی که از جانب خدا می‌یافتند، بهتر بود؛ اگر می‌دانستند.

و گاهی فقط از تقوا یاد شده که آن نیز در سایه ایمان میسر است: «وَ قِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَ لِدَارٍ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَ لِنِعْمِ دَارِ الْمُتَّقِينَ جَنَّتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا...» (نحل ۳۰ و ۳۱) و (ق: ۱۰۳)؛ و به کسانی که تقوا پیشه کردند، گفته شود: پروردگارتان چه نازل کرد؟ گویند:

خیر و خوبی. برای آنها که در این دنیا نیکی کردند، پاداش خوبی است و سرای آخرت، حتماً بهتر است و سرای پرهیزگاران نیکوست. بهشت‌های جاودان که در آن داخل شوند... .

در برخی آیات نیز، اطاعت از فرمان خدا و پیامبر ﷺ شرط لازم و کافی برای ورود به بهشت دانسته شده است: «... وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (نساء: ۱۳)؛ ... و هر که از خدا و رسولش اطاعت کند، او را داخل بهشت‌هایی می‌کند که از پای درختانش، نهرها جاری است که در آن جاودانه‌اند و این، همان کامیابی بزرگ است. بنابراین می‌توان گفت عامل اصلی سعادت، ایمان است و ایمان واقعی در جایگاه یک عمل قلبی، همواره مقتضی عمل صالح است.

در نگاه قرآن کریم، سعادت‌مند کسی است که به لذت‌های جاودان آخرت دست یابد: «... وَ أَمْأ الَّذِينَ سَعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ...» (هود: ۱۰۸)؛ و اما کسانی که نیکبخت شدند آسمانها و زمین برپاست جاودانه در بهشت خواهند بود.

و مهم‌ترین لذت جاودان، لذت تقرّب به خدا و انس در جوار قدس الهی است: «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵)؛ محققاً پارسایان در باغ‌ها و [کنار] نهرها؛ در جایگاه صدق، نزد پادشاهی بااقتدار.^{۲۶} از این رو، مقام قرب و رضوان الهی است که به بهشت، عزت و شرافت می‌بخشد و سعادت حقیقی از دیدگاه قرآن، در واقع رسیدن به این مقام است.

سعادت و شقاوت در نظام اخلاقی اناجیل اربعه

در نظام اخلاقی اناجیل اربعه نیز، براساس تعریف خاصی که از سعادت و شقاوت ارائه می‌شود، ایمان و عشق به خدا، مهم‌ترین اصل اخلاقی و برترین فضیلت دینی دانسته شده است. در اعتقاد مسیحیان، تعالیم اخلاقی عهد قدیم و جدید، در این اصل خلاصه می‌شود: «و خداوند، خدای خود را به تمام دل و تمام جان و تمام خاطر و تمام قوت خود محبت نما که اول از احکام، این است.»^{۲۷} و این ایمان و عشق، باید در عمل جاری شود، در فقرات اناجیل، کسانی که کار نیک می‌کنند، فرزند حقیقی خدا هستند: «خوشا به حال صلح‌کنندگان؛ زیرا ایشان، پسران خدا خوانده خواهند شد.»^{۲۸} براساس تعالیم اناجیل،

سعادت حقیقی، دستیابی به حیات جاودان است: «آنکه به پسر ایمان آورده باشد، حیات جاودانی دارد»^{۲۹} این حیات جاودان، به دیدار پروردگار مقرون است: «خوشا به حال پاک‌دلان؛ زیرا ایشان خدا را خواهند دید»^{۳۰} و بهره‌مندی از پاداش بزرگ آسمانی را نیز شامل می‌شود: «در آن روز شاد باشید و وجد نمایید؛ زیرا اینک اجر شما در آسمان عظیم می‌باشد»^{۳۱} ولی بیشترین چیزی که در تعالیم اناجیل هم‌نوا^{۳۲} دیده می‌شود، این است که نیکوکاران، مؤمنان و دوستان مسیح به ملکوت آسمان خواهند رسید. بنابراین عیسی علیه السلام به صراحت می‌فرماید: «بلکه ملکوت خدا را طلب کنید»^{۳۳} بر این اساس داخل شدن در ملکوت الهی، کمال و سعادت حقیقی است: «پس هر که یکی از این احکام کوچک‌ترین را بشکند و به مردم چنین تعلیم دهد، در ملکوت آسمان، کمترین شمرده شود؛ اما هر که به عمل آورد و تعلیم نماید، او در ملکوت آسمان بزرگ خوانده خواهد شد»^{۳۴} بر اساس اناجیل اربعه، سعادت حقیقی انسان، راهیابی به ملکوت خداوند است که با «مقام قرب الهی» در قرآن کریم واقعیت مشترک دارد و در حقیقت این دو تعبیر، مصداق سعادت حقیقی انسان در دو نظام اخلاقی اسلام و مسیحیت‌اند که با ایمان و التزام بر اعمال صالح (تقوا و پرهیزکاری) محقق می‌شود؛ بعدها آموزه «نجات» که پولس آن را مطرح و ترویج کرده بود، از اهمیت التزام بر اعمال مؤمنانه در مسیحیت کاست،^{۳۵} از مجموع مطالب می‌توان فهمید که مفهوم شقاوت در آموزه‌های قرآن و اناجیل اربعه، مفهومی مقابل سعادت است، به عبارت دیگر، بی‌ایمانی و التزام عملی نداشتن بر آن باعث آلوده شدن به رذایل اخلاقی و دوری از مسیر کمال و سعادت حقیقی شده و انسان را به شقاوت ابدی دچار می‌کند. این شقاوت، عبارت است از دوری از مقام قرب و رضوان الهی و بی‌بهره ماندن از نعمات بهشت و مبتلا شدن به عقوبت اعمال.

آن‌چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فَنُفِيَ النَّارَ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ. خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ...؛ (هود: ۱۰۶-۱۰۷) اما کسانی که تیره‌بخت شدند، برایشان در آتش ضجّه و ناله است تا آسمان‌ها و زمین برپاست در آن ماندگار خواهند بود.

و آن‌سان که در انجیل متی آمده است: «که پسر انسان، ملائکه خود را فرستاده، همه لغزش‌دهندگان و بدکاران را جمع خواهند کرد و ایشان را به تنور آتش خواهند انداخت؛ جایی که گریه و فشار دندان بود»^{۳۶} بنابراین می‌توان دریافت که در نظام اخلاقی قرآن و اناجیل، عوامل تضعیف یا سلب ایمان، عوامل سقوط و انحطاط اخلاقی به شمار می‌آیند.

عوامل انحطاط اخلاقی در نظام اخلاقی قرآن و اناجیل

انسان موجودی مرکب از قوای متعدد و متضاد است. او تمایلات فطری و غریزی دارد؛ همچنان که از قوه تفکر و تعقل و نیز قدرت اختیار و اراده بهره‌مند است، راه رسیدن به کمال و سعادت حقیقی او نیز، برقراری تعادل میان این قوای درونی است؛ اما عواملی سبب مسدود ساختن راه کمال و بی‌بهره ساختن انسان از هدایت الهی می‌شوند، این عوامل با برهم زدن اعتدال در قوای درونی انسان و سلب و تضعیف ایمان در قلب او، اسباب انحطاط اخلاقی را فراهم می‌آورند. قرآن کریم و اناجیل اربعه در مقام نصوص دینی، این عوامل معرفی کرده و به مؤمنان در رویارویی با آنان هشدار داده‌اند. عوامل انحطاط اخلاقی که در هر دو منبع دینی تأکید شده‌اند، عبارتند از: هوای نفس، دنیا و شیطان.

۱. هوای نفس در نظام اخلاقی قرآن

«نفس» در قرآن کریم، کاربردهای متفاوتی دارد؛ گاه مطلق به کار رفته است: «علیکم انفسکم» (مائده: ۱۰۵)؛ مراقب خودتان باشید. و گاه با صفاتی همچون «مطمئننه» (فجر: ۲۷-۲۸) و «لوامه» (قیامه: ۲) و «أمارة بالسوء» (یوسف: ۵۳) وصف شده است. بر این اساس روشن است که نفس، یک حقیقت است که مراتب متفاوت دارد و بر اساس نگرش انسان و مقدار کوشش او برای کسب تمایلات غریزی و مادی، یا تمایلات معنوی و گرایش‌های خداجویانه، نفس به هریک از این ویژگی‌ها متصف می‌شود؛ اما به طور کلی منظور از «هوای نفس»، تمایلات غریزی و مادی نفس‌آماره یا نفس سرکش است که انسان را به گناه فرمان می‌دهد و به هر سو می‌کشاند و بر ایمان و عقل او فائق می‌آید؛ بدین سبب در کتاب‌های اخلاق، نفس در برابر عقل نهاده شده و سفارش می‌شود که آدمی با هوای نفس مبارزه و از عقل خویش پیروی کند. قرآن کریم، پیروی از هوای نفس را از مهم‌ترین عوامل انحطاط دانسته است؛ آنجا که از بلعم باعورا یاد می‌کند و حال او را در اثر پیروی از هوای نفس و گرایش به دنیا، به حال سگ تشبیه می‌کند^{۳۷} و یا در تمثیلی دیگر، پیروی از هوای نفس را به منزله عبودیت نفس معرفی کرده و آن را نقطه مقابل ایمان به خدا معرفی می‌فرماید؛^{۳۸} قرآن کریم، علت اصلی اجابت نکردن حق و رسول حق را پیروی از هوای نفس می‌داند: «فإن لم يستجیبوا لک فاعلم أنما یتبعون أهوائهم...» (قصص: ۵۰)؛ پس اگر تو را اجابت نکردند، بدان که فقط هوس‌های خود را پیروی می‌کنند...

و آن را رویگردان از حق و انحراف از صراط رشد می‌داند: ^{۳۹} «... وَ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ...» (قصص: ۵۰)؛ و کیست گمراه‌تر از آنکه به غیر از هدایت خدا از هوای نفس خود پیروی کند؟ همچنین علت نفاق ^{۴۰} و معارضه با پیامبران الهی ^{۴۱} را پیروی از تمایلات، خواست‌ها و شهوات نفس می‌داند؛ پس توجه به تمایلات نفسانی، افق دید انسان را به عالم ماده و بهره‌برداری‌های مادی محدود ساخته و او را از هدف متعالی خود باز می‌دارد. از این‌رو، مبارزه با نفس و عدم اطاعت کامل از تمایلات نفسانی، تنها راه رسیدن به سعادت معرفی شده است: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَيَأْتِ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات: ۴۰-۴۱) و اما آن کس که از مقام پروردگارش بترسد و نفس را از خواسته‌هایش بازدارد، پس حقاً بهشت، پناهگاه اوست.

۲. هوای نفس در نظام اخلاقی اناجیل

در نظام اخلاقی اناجیل اربعه نیز «هوای نفس» و پیروی از شهوات از مهم‌ترین عوامل سقوط اخلاقی انسان است. داستان شهادت یحیی علیه السلام یکی از نمونه‌های پیروی از هوای نفس است که در انجیل متی آمده است. ^{۴۲} همچنین در موردی دیگر، حضرت مسیح صلی الله علیه و آله علت ناکامی روح انسان در دستیابی به کمال و آرامش حقیقی را تسلط هوای نفس بر طبع بشر می‌داند و به منظور مقابله با آن، پیروانش را به عبادت و دعا فرا می‌خواند: «بیدار باشید و دعا کنید تا در معرض آزمایش نیفتید. روح راغب است؛ لیکن جسم ناتوان.» ^{۴۳} در دیگر، مسیح صلی الله علیه و آله رذایل اخلاقی را محصول هواهای نفسانی می‌داند: «و گفت: آنچه از آدم بیرون آید، آن است که انسان را ناپاک می‌سازد؛ زیرا که از درون دل انسان صادر می‌شود. خیالات بد، زنا، فسق، قتل، دزدی، طمع، خباث، مکر، شهوت پرستی، چشم بد، کفر، غرور و جهالت. تمام این چیزهای بد از درون صادر می‌شود و آدم را ناپاک می‌کند.» ^{۴۴} و تن سپردن به فرمان‌های نفس و شهوات نفسانی را عامل سقوط باطنی و انحطاط اخلاقی انسان برمی‌شمارد: «اما اگر چشم تو فاسد است، تمام جسدت تاریک می‌باشد؛ پس اگر نوری که در تو است، ظلمت باشد، چه ظلمت عظیمی است؛» ^{۴۵} از این‌رو، قلدیسان مسیحی بر مهار هواهای نفسانی تشویق کرده‌اند؛ آن‌چنان‌که توماس آکمپیس می‌نویسد: «کسی که هنوز

نسبت به نفس کاملاً بی‌اعتنا نگشته است، به آسانی وسوسه می‌گردد... تنها با تن زدن از خواهش‌های نفس است که می‌توان به آرامش قلبی حقیقی دست یافت.^{۴۶}

۲. دنیا در نظام اخلاقی قرآن

ریشه «دال و نون و واو» به معنای نزدیکی است و دنیا را به دلیل نزدیک بودنش «دنیا» نامیده‌اند؛^{۴۷} یعنی مراد از دنیا، زندگانی نزدیک‌تر در برابر زندگی آخرت است. کلمه «دنیا» در قرآن کریم، یکصد و یازده بار برای زندگی پیش از مرگ به کار رفته است. قرآن گاه آن را زندگی نخست می‌خواند «لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَ الْآخِرَةِ» (قصص: ۴)؛ و حمد در دنیا و آخرت از آن اوست.

و گاهی با تعبیر «ادنی» به آن اشاره می‌کند^{۴۸} و گاه نیز آن را زندگی زودگذر می‌نامد^{۴۹} با تأمل در آیات قرآن کریم معلوم می‌شود که کلمه «دنیا» سه کاربرد کلی دارد:

- جهان پیش از مرگ و زندگی در آن، این کاربرد با معنای لغوی دنیا هماهنگ است.
- بهره‌گیری از امکانات جهان پیش از مرگ در جهت تأمین نیازهای مادی و معنوی، دنیایی و آخرتی در کنار هم.

- بهره‌گیری از امکانات جهان پیش از مرگ در جهت تأمین خواسته‌های مادی به بهای از دست دادن ارزش‌های معنوی و آسایش آخرتی.

دنیا به معنای اول، از آیات الهی و نشانه‌های حکمت و قدرت اوست. به معنای دوم، دنیای ستوده و به معنای سوم، دنیای نکوهیده است.^{۵۰}

آنچه در ارتباط با دنیا، محور بحث‌های اخلاقی قرار می‌گیرد، دنیای نکوهیده است و آیاتی از قرآن کریم که زندگی دنیا را لهو و لعب،^{۵۱} متاع غرور^{۵۲} و حیات غیرحقیقی^{۵۳} نامیده‌اند، به همین مضمون اشاره دارند. دنیای نکوهیده در حقیقت، رابطه‌ای نکوهیده است که انسان با دنیا برقرار می‌کند. در این نگاه، انسان دنیا را هدف نهایی تلقی کرده و تمام همت خویش را صرف بهره‌مندی از آن می‌کند و همین باعث می‌شود که از اطاعت خدا و دوستی و محبت او و به دست آوردن سعادت آخرتی باز ماند. چنین رابطه‌ای با دنیا، خاستگاه تباهی‌ها و رذایل اخلاقی نابودکننده است. آن‌چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

دنیا به منزله پیکره‌ای است که سر آن، تکبر و چشمش، آزمندی و گوشش طمع، و زبانش ریا و دستش شهوت و پایش خودپسندی و قلبش غفلت و رنگش نابودی و حاصلش زوال

است؛ پس هر که دنیا دوست شد، دنیا به او تکبر داد و هر که دنیا را پسندید، به او آزمندی داد و هر که به دنیا اطمینان کرد، او را بر مرکب غفلت نشانند، و هر که از کالای دنیا خوشایند شد، او را فریفت و برایش باقی نماند و هر که دنیا را گرد آورده و بخل ورزید، او را به قرارگاهش (آتش) درآورد.^{۵۴}

دنیا و هوای نفس، دو حقیقت کاملاً مربوط به یکدیگرند. دنیا موضوع هوای نفس است. خواسته‌های انسان به دنیا تعلق دارند که مطلوب نهایی است؛ از این جهت که خواهشی در نفس انسان است، هوای نفس خوانده می‌شود و موضوع آن خواسته‌ها که منهای آخرت دنبال می‌شوند، دنیا نامیده می‌شود؛ همان دنیای نکوهیده‌ای که آدمی را از آخرت باز می‌دارد.^{۵۵}

۴. دنیا در نظام اخلاقی اناجیل

در نظام اخلاقی اناجیل، نیز دنیا و دل بستن به ثروت‌های دنیایی از عوامل مهم انحطاط اخلاقی شمرده می‌شود. در قسمت‌هایی از انجیل مرقس، دل بستن به مال دنیا باعث محرومیت قطعی از ملکوت خدا و حیات معنوی معرفی شده است: «چه دشوار است دخول آنانی که به مال و اموال توکل دارند در ملکوت خدا، سهل‌تر است که شتر به سوراخ سوزن درآید از اینکه شخصی دولت‌مند به ملکوت خدا داخل شود.»^{۵۶}

براساس تعالیم اناجیل، اشخاص دنیاپرست به سبب غفلت از آخرت «نادان» شمرده شده‌اند: «خدا وی را گفت: ای احمق! در همین شب، جان تو را از تو خواهند گرفت؛ آنگاه آنچه اندوخته‌ای از آن که خواهد بود؟ همچنین است هر کسی که برای خود ذخیره کند و برای خدا دولت‌مند نباشد.»^{۵۷} آنان برای به دست آوردن ثروت دنیایی یا حفظ آن، به انواع رذایل اخلاقی (از جمله حرص، طمع، ریا، نفاق، شهوت، کینه، نفرت و غفلت) دچار می‌شوند، از معنویت و انسانیت فاصله می‌گیرند و اعمال ناپسند انجام می‌دهند. چنان‌که مسیح علیه السلام علمای یهود را به دلیل حب دنیا و جاه و مقام با چنین ویژگی‌هایی وصف کرده است.^{۵۸} مسیح علیه السلام توجه به آخرت و اعمال مؤمنانه را به ثروت‌اندوزی در آسمان تشبیه کرده و با ایجاد تقابل میان این معنا با ثروت‌اندوزی در دنیا، دنیامداری را بی‌ارزش و بی‌پایه و اساس خوانده است: «گنج‌ها برای خود بر زمین نیندوزید؛ جایی که بید و زنگ زیان می‌رساند و جایی که دزدان نقب می‌زنند و دزدی می‌نمایند؛ بلکه گنج‌ها به جهت خود در آسمان بیندوزید...؛ زیرا هر جا گنج تو است، دل تو نیز در آنجا خواهد بود.»^{۵۹} و در

موردی دیگر، دنیا‌مداری و حبّ دنیا را به منزلهٔ بندگی برای دنیا دانسته است: «و هیچ کس دو آقا را خدمت نمی‌تواند کرد؛ زیرا یا از یکی نفرت دارد و با دیگری محبت و یا به یکی می‌چسبد و دیگر را حقیر می‌شمارد. محال است که خدا و مَمُونَا [پول] را خدمت کنید.»^{۶۰} به این ترتیب حبّ دنیا را عامل سقوط انسان از مقام بندگی خدا دانسته و تصریح می‌کند که حبّ دنیا باعث بندگی انسان در برابر دنیا خواهد شد و این، همان انحطاط و سقوط حقیقی انسان از مقام والای خویش است. در حالی‌که آرمان حقیقی عیسی علیه السلام درگذشتن از دنیا و ره سپردن در مسیر کمال است؛ از این‌رو، حضرت، بارها تأکید کرده که پیرو واقعی او، کسی است که صلیب خود را بردارد و در پی او برود.^{۶۱} بر همین اساس است که حضرت در تأکید بر تعلق نداشتن به دنیا، به همراهان خود چنین فرمود: «اگر کسی نزد من آید و پدر و مادر و زن و اولاد و برادران و خواهران، حتی جان خود را نیز دشمن ندارد، شاگرد من نمی‌تواند بود و هرکه صلیب خود را بر ندارد و از عقب من نیاید، نمی‌تواند شاگرد من گردد.»^{۶۲} تعبیر «خویشتن را انکار کند»^{۶۳} نیز، بر همین معنا دلالت می‌کند؛ از همین‌روی است که حضرت، رهایی از همهٔ تعلقات و امکانات رفاهی و آسایشی را بهای پیروی از خود دانسته^{۶۴} و به کسی که قصد دارد با او همراهی کند، می‌فرماید: «روباهان را سوراخ‌ها و مرغان هوا را آشیانه‌هاست؛ لیکن پسر انسان را جای سر نهادن نیست.»^{۶۵} حضرت بر این اساس، رهبران دینی ریاکار و دنیاپرست را به شدت سرزنش می‌کرد^{۶۶} و همین امر سبب شد تا آنان برای نابودی حضرت توطئه و اقدام کنند؛^{۶۷} از این‌رو، می‌توان گفت که دچار شدن به دنیاپرستی از عوامل مهم انحطاط اخلاقی انسان در تعالیم اناجیل اربعه است.

۵. شیطان در نظام اخلاقی قرآن

واژهٔ شیطان از ریشهٔ «شطن» به معنای دور شدن است: شَطَنَ: بَعَدَ و أَشْطَنَ: أَبْعَدَ و الشَّاطِئُ: البَعِيدُ عَنِ الْحَقِّ،^{۶۸} این واژه در معنای اصلی خود، مفهومی وصفی دارد و به معنای «شریر» در قرآن کریم نیز به کار رفته است. گاه این واژه دربارهٔ ابلیس و گاه به معنای عام و دربارهٔ هر موجود شریری که شرارت در او ملکهٔ راسخ شده، به کار رفته است: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ» (انعام: ۱۱۲)؛ و بدین‌گونه برای هر پیامبری، دشمنانی از شیاطین انس و جن برگماشتیم.

وجود شیطان، یک واقعیت انکارناپذیر است که قرآن کریم بر آن تصریح کرده و داستان شیطان شدنش را به تفصیل بیان نموده است (اعراف: ۱۱-۱۸). براساس آیات قرآن کریم، شیطان اجازه یافت که دام ضلالت و گمراهی را بر سر راه انسان بگستراند. او این هدف را با استفاده از روش‌های متعدد اعمال می‌کند که عبارتند از:

وسوسه: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلَى» (طه: ۱۲۰)؛ پس شیطان او را وسوسه کرد، گفت: ای آدم! آیا تو را به درخت جاودانگی و فرمانروایی بی‌زوال راه بنمایم؟ زینت‌دادن گناهان و اعمال ناپسند: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر: ۳۹)؛ گفت: پروردگارا! به سبب آنکه مرا گمراه کردی، من هم [باطل را] در روی زمین حتماً بر ایشان می‌آرایم و همه را گمراه می‌کنم.

ایجاد فراموشی و غفلت در انسان: «... وَ إِمَّا يُنَسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (انعام: ۶۸)؛ و اگر شیطان [آن را] از یاد تو برد، بعد از آنکه متذکر شدی، با قوم ستمکار منشین.

نزع و فسادانگیزی: «... وَ قَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَ جَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَ بَيْنَ إِخْوَتِي...» (یوسف: ۱۰۰؛ فصلت: ۳۶)؛ ... و به من احسان نمود که مرا از زندان بیرون آورد و شما را از بادیة [کنعان به اینجا] آورد؛ پس از آنکه شیطان میان من و برادرانم را برهم زد... .

دعوت انسان و وعده دادن به او: «وَ قَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ...» (ابراهیم: ۲۲؛ نساء: ۱۲۰)؛ و شیطان هنگامی که کار از کار گذشت، گوید: در حقیقت خدا به شما وعده راست داد و من هم به شما وعده دادم و با شما خلاف کردم... .

تزئین اعمال سوء: «... وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ...» (عنکبوت: ۳۸ و نمل: ۲۴)؛ ... و شیطان کارهایشان را در نظرشان بیاراست و از راه بازیشان داشت... .

نجوا و القانات شیطانی به قلب انسان: «أَمَّا النُّجُوى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا...»

(مجادله: ۱۰)؛ جز این نیست که نجوا از شیطان است تا کسانی را که ایمان آورده‌اند، محزون کند....

امر به فحشاء و منکر: «...وَ مَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ...» (نور: ۲۱)؛ ... و هرکس پیروی از گام‌های شیطان کند [بداند که] او قطعاً به فحشا و منکر امر می‌کند.

از آیات قرآن به دست می‌آید که نفوذ و تأثیر شیطان در انسان از راه هواهای نفسانی است. شیطان از هوای نفس، استقلال وجودی دارد؛ اما استقلال عملی ندارد و نمی‌تواند مستقل از هوای نفس، کاری به زیان انسان انجام دهد؛^{۶۹} پس شیطان از راه تأیید هواهای نفسانی باعث غفلت از یاد خدا و آلودگی به گناهان و اعمال ناپسند شده، از ایمان منع یا آن را تضعیف می‌کند. او با القائات شیطانی در قلب انسان سبب فساد، تباهی، درگیری، خشونت، اختلاف و نفاق شده، فحشاء و منکر را رواج می‌دهد و با تأیید امیال نفسانی سبب بروز و تقویت رذایل اخلاقی در انسان شده، او را به انحطاط و تباهی سوق می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت آنچه انسان را از رسیدن به ارزش‌های اخلاقی باز می‌دارد، همان هوای نفس است که موضوع آن، زندگی دنیاست و به وسیله شیطان، تأیید و آراسته می‌گردد.^{۷۰}

۶. شیطان در نظام اخلاقی اناجیل

شیطان پیشوای عاصیان و ضد تقدس و عدالت و پر از تکبر و مکر و حيله است. او، روحی شقی، مطرود و ملعون است و همواره در پی آن است که تخم نفاق، دشمنی، ظلم و قساوت را در قلب‌های انسان‌ها افکنده و آنها را از بندگی منحرف ساخته و به گمراهی بکشانند.^{۷۱} بر اساس فقراتی از اناجیل، تورات موسی ﷺ و نوشته‌های دیگر انبیا، منسوخ نشده و عیسی ﷺ آنها را تأیید و تکمیل کرده است.^{۷۲} شیطان و داستان نافرمانی او از خداوند و رانده شدنش از درگاه ربوبی و نیز سوگندش برای گمراهی بشر که در تورات مطرح شده، از اعتقادات مسیحیان نیز هست. آنها معتقدند که شیطان به صورت مار داخل باغ عدن شد و حوا را فریفت حوا نیز آدم را به گناه واداشت.^{۷۳} بر این اساس شیطان به آدم و حوا در دستیابی به میل و خواسته نفسانی‌شان مدد رساند و باعث هبوط آنان به جهان پر رنج شد. اناجیل اربعه، شیوه‌های عملکرد شیطان در گمراه کردن انسان را به شرح ذیل طرح کرده‌اند:

۱-۶. وسوسه

انجیل مرقس داستان تعمید یافتن عیسی علیه السلام به وسیله یحیی و نزول روح بر حضرت و در پی آن، استقرار چهل روزه در بیابان را به اجمال بیان کرده و شیطان را عامل وسوسه کردن حضرت معرفی می‌کند؛^{۷۴} اما انجیل متی و لوقا، این ماجرا را به تفصیل نقل کرده‌اند؛ بر اساس این فقرات، شیطان با وسوسه کردن عیسی علیه السلام به قدرت و حشمت و نیز القائات متعدد دیگر، حضرت را به فرمانبری از خود و سجده بر خویش دعوت کرده است.^{۷۵} به همین دلیل مسیح علیه السلام به شاگردانش می‌آموزد که در دعای خود از خدا بخواهند تا آنان را از وسوسه‌های شیطان (ابلیس شریر) دور نگاه دارد و خود نیز، چنین دعا می‌کند: «ای پدر ما که در آسمانی! نام تو مقدس باد... و ما را در آزمایش میاور؛ بلکه از شریر ما را رهایی ده.»^{۷۶}

۲-۶. ربودن ایمان

در فقراتی از انجیل، شیطان، رباینده ایمان انسان معرفی شده است:^{۷۷} در انجیل متی، حضرت عیسی علیه السلام در ضمن تمثیلی، ربودن ایمان از قلب انسان به وسیله شیطان را چنین حکایت می‌کند «وقتی برزگری به جهت پاشیدن تخم بیرون شد و چون تخم می‌پاشید، قدری در راه افتاد و مرغان آمده آن را خوردند... [و منظور از این مثل این است که] کسی که کلمه ملکوت را شنیده، آن را نفهمید، شریر می‌آید و آنچه در دل او کاشته شده است، می‌رباید. همان است آنکه در راه کاشته شده است...»^{۷۸} آن‌گاه در فقره‌ای دیگر، این تمثیل را چنین توضیح می‌دهد که «برزگر کلام را می‌کارد و اینان اند [غیر مؤمنین] به کناره راه؛ جایی که کلام کاشته می‌شود و چون شنیدند، فوراً شیطان آمده، کلام کاشته‌شده در قلوب ایشان را می‌رباید...»^{۷۹}

۳-۶. منحرف کردن انسان

عیسی علیه السلام نپذیرفتن حق و انحراف از دین الهی را نتیجه فرمانبری از شیطان دانسته و به بی‌ایمانان چنین خطاب می‌کند: «و شما از پدر خود ابلیس می‌باشید و خواهش‌های پدر خود را می‌خواهید به عمل آرید... او در راستی ثابت نمی‌باشد از آن جهت که در او راستی نیست... و اما من از این سبب که راست می‌گویم، مرا باور نمی‌کنید.»^{۸۰}

از مصداق‌های انحراف انسان، مبتلا ساختن او به گناه و خارج ساختن او از مسیر رشد و کمال و عدم دستیابی به سعادت ابدی در ملکوت خداوند است. به گزارش انجیل متی،

در روز داوری، عیسی علیه السلام به اصحاب دست چپ چنین می‌گوید: «ای ملعونان! از من دور شوید در آتش جاودانی که برای ابلیس و فرشتگان او مهیا شده است؛ زیرا گرسنه بودم مرا خوراک ندادید...؛ پس ایشان به پاسخ گویند: ای خداوند، کی تو را گرسنه... دیده، خدمت نکردیم؟ آن‌گاه در جواب ایشان گوید: ...آنچه به یکی از این کوچکان نکردید، به من نکرده‌اید، و ایشان در عذاب جاودانی خواهند رفت...»^{۸۱}

بی‌شک التزام نداشتن بر اعمال ایمانی و قرار گرفتن در سلک شیطان باعث دخول آنان در عذاب جاودان می‌شود. بر این اساس شیطان، یکی از بزرگ‌ترین عوامل انحراف انسان‌ها از حقیقت است؛ زیرا او فرشته‌ای مرتد است که تا آنجا که بتواند، انسان‌ها را گمراه می‌سازد و آنان را به زیر پانهادن فرامین الهی وامی‌دارد. او اندک‌اندک دل‌های کسانی را که در تلاش برای خدمت به خداوند هستند، کور می‌کند تا بدانجا رسند که خدای واقعی را از یاد ببرند و او را بپرستند؛^{۸۲} از این رو اناجیل، فرمانروایی دنیا را به شیطان نسبت می‌دهند: «وقت آن رسیده که خدا، مردم دنیا را داوری کند و فرمانروای این دنیا، شیطان را از قدرت بیندازد.»^{۸۳}

نتیجه‌گیری

نفس انسان (خود انسان) براساس نوع نگرش و جهان‌بینی‌اش، میان تمایلات غریزی و معنوی ترجیح قائل شده و برحسب نوع انتخاب خود، به صفات «أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» یا «لَوَّامَةٌ» و «مُطْمَئِنَّةٌ» متصف می‌گردد. از آنجاکه هدایت انسان در مسیر کمال و نایل ساختن او به سعادت حقیقی (تقرب به خدا) هدف مشترک ادیان آسمانی است، نصوص دینی ضمن تبیین مسیر رشد و کمال و معرفی مصداق‌های هدایت و سعادت، چگونگی رویارویی انسان را با موانع کمال و سعادت تبیین کرده‌اند. بر اساس تعالیم قرآن و اناجیل اربعه، مهم‌ترین موانع کمال و سعادت انسان هوای نفس، دنیا و شیطان است. رابطه این موانع بدین‌گونه است که انسان با اختیار، برای ارضای تمایلات غریزی، مادی و دنیایی خود می‌کوشد؛ پس دنیا موضوع تمایلات نفس قرار گرفته و انسان آن را هدف اصلی خود تصور می‌کند؛ شیطان نیز این افکار و تمایلات را تأیید کرده و می‌آراید و انسان را از دستیابی به کمال و سعادت حقیقی (قرب الهی) باز می‌دارد؛ از این رو، مبارزه با نفس، جزو تعالیم اساسی نظام‌های اخلاقی قرآن و اناجیل اربعه است. بر این اساس می‌توان نتیجه

گرفت که تعالیم قرآن و اناجیل در این خصوص، مشترکات فراوانی دارند؛ اگرچه بعدها و در متون دیگر عهد جدید (نامه‌های پولس) طرح و ترویج آموزه «نجات»، راه رسیدن به کمال و سعادت حقیقی را به گونه‌ای دیگر رسم کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. proceed on cross path

۲. عباس رسول‌زاده، و جواد باغبانی، شناخت مسیحیت، ص ۷۶.
۳. حسین توفیقی، آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۱۱۶.
۴. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۲۱۴.
۵. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۳۰۴.
۶. همان.
۷. علی اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، ج ۱، ص ۱۵۳۷.
۸. ابن منظور، همان، ج ۲، ص ۳۰۴.
۹. حسین بن محمد راغب، المفردات، ص ۱۴۹.
۱۰. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، ص ۱۰.
۱۱. ابن مسکویه، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۲۷.
۱۲. ملا احمد نراقی، معراج السعاده، ص ۳۲-۳۰.
۱۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱۹، ص ۹.
۱۴. ملث: ۳۸؛ بقره: ۲۵۶؛ انسان: ۳.
۱۵. محمدتقی مصباح، اخلاق در قرآن، ج ۱، ص ۲۴.
۱۶. همان، ص ۲۶.
۱۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۱، ص ۲۳.
۱۸. همچنین ر.ک: نجم: ۴۱-۳۸؛ حج: ۷۷؛ یونس: ۵۲؛ فصلت: ۴۶؛ انعام: ۱۰۴؛ فاطر: ۱۸.
۱۹. توبه: ۹۵؛ نساء: ۱۲۳؛ اسراء: ۷؛ یونس: ۱۰۸.
۲۰. علی شیروانی، اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن، ص ۱۵۴.
۲۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۴، ص ۶۷.
۲۲. محمد فتحعلی خانی، آموزه‌های بنیادین علم اخلاق، ج ۱، ص ۱۷.
۲۳. محمدتقی مصباح، همان، ص ۸۵.
۲۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۲۰، ص ۶۱۱.
۲۵. احزاب: ۷۱.
۲۶. همچنین ر.ک: مائده: ۱۱۹؛ توبه: ۲۰-۲۱ و ۷۷.
۲۷. مرقس/۱۲: ۳۰.
۲۸. متی: ۹:۵، همچنین ن. ک: لوقا: ۶: ۳۵. یوحنا: ۱: ۱۲.

۲۹. یوحنا: ۳:۳؛ همچنین ر.ک: یوحنا: ۶:۴؛ یوحنا: ۵:۲۴.
۳۰. متی: ۵: ۸.
۳۱. لوقا: ۶: ۲۳.
۳۲. متی، مرقس، لوقا.
۳۳. لوقا: ۱۲: ۳۱.
۳۴. متی: ۵: ۱۹.
۳۵. غلاطیان: ۲: ۲۰-۱۶ و ۳: ۲۸-۲۳، اول قرنتیان: ۱: ۳۰-۱۸.
۳۶. متی: ۱۳: ۴۱-۴۲.
۳۷. اعراف: ۱۷۶.
۳۸. جائیه: ۲۳.
۳۹. سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱۶، ص ۷۵.
۴۰. محمد: ۱۶.
۴۱. مائده: ۷۰.
۴۲. متی: ۱۴: ۱۲-۱.
۴۳. متی: ۲۶: ۴۱ همچنین ن. ک: مرقس: ۱۴: ۳۸، لوقا: ۲۲: ۴۰.
۴۴. مرقس: ۷: ۲۳-۲۰ همچنین ن. ک متی: ۱۵: ۲۰-۱۹.
۴۵. متی: ۶: ۲۳.
۴۶. توماس آکمپیس، *اقتداء به مسیح*، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، ص ۴۴.
۴۷. ابن‌فارس، همان، ج ۲، ص ۳۰۳.
۴۸. اعراف: ۱۶۹.
۴۹. اسراء: ۱۸.
۵۰. محمد محمدی‌ری‌شهری، *دنیا و آخرت از نگاه قرآن و حدیث*، ص ۱۸-۱۵.
۵۱. انعام: ۳۲.
۵۲. حدید: ۲۰.
۵۳. عنکبوت: ۶۴.
۵۴. محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۷۳، ص ۱۰۵.
۵۵. محمدتقی مصباح، همان، ص ۱۲۷.
۵۶. مرقس: ۱۰: ۲۴-۲۵.
۵۷. لوقا: ۱۲: ۲۱-۲۰.
۵۸. متی: ۳۶: ۲۳-۲.
۵۹. متی: ۶: ۲۱-۱۹.

۶۰. متی: ۶: ۲۴.
۶۱. عباس رسول زاده، و جواد باغبانی، همان، ص ۷۶.
۶۲. لوقا: ۱۴: ۲۷-۲۵.
۶۳. مرقس: ۸: ۳۴.
۶۴. عباس رسول زاده، و جواد باغبانی، همان، ص ۸۹.
۶۵. متی: ۸: ۲۰-۱۹ و لوقا: ۹: ۵۸-۵۷.
۶۶. متی: ۲۳: ۳۶-۱ و لوقا: ۱۱: ۵۴-۳۹.
۶۷. حسین توفیقی، آشنایی با ادیان بزرگ، ص ۱۱۹.
۶۸. ابن منظور، همان، ج ۳، ص ۴۳۷.
۶۹. محمدتقی مصباح، همان، ص ۱۳۱.
۷۰. همان.
۷۱. جیمز هاکس، قاموس کتاب مقدس، ص ۵۴۶.
۷۲. متی: ۵: ۱۷.
۷۳. پیدایش: ۳: ۲۴-۱.
۷۴. مرقس: ۱: ۱۳-۹.
۷۵. متی: ۴: ۹-۱ و لوقا: ۴: ۱۳-۱.
۷۶. متی: ۶: ۱۳-۱۰ و لوقا: ۱۱: ۴-۲.
۷۷. لوقا: ۲۲: ۳۲-۳۱.
۷۸. متی: ۱۳: ۱۹-۳ و لوقا: ۴: ۹-۱.
۷۹. مرقس: ۴: ۱۵-۱۴، متی: ۱۳: ۲۳-۱۰ و لوقا: ۸: ۱۸-۹.
۸۰. یوحنا: ۸: ۴۶-۴۴.
۸۱. متی: ۲۵: ۴۶-۴۱.
۸۲. دنیز ماسون، قرآن و کتاب مقدس درون مایه‌های مشترک، ترجمه فاطمه السادات تهامی، ج ۱، ص ۲۳۵.
۸۳. متی: ۲۵: ۴۱ و یوحنا: ۱۵: ۳۰.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه ابوالفضل بهرامپور، تهران، سازمان درالقرآن الکریم، ۱۳۸۴.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۴۲.
- ابن مسکویه، احمد بن محمد، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم، بیدار، ۱۳۷۰.
- ابن منظور، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۷.
- آکمپیس، توماس، اقتداء به مسیح، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه دهخدا، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دارالشامیه، ۱۴۱۶.
- رسولزاده، عباس و جواد باغبانی، شناخت مسیحیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
- شیروانی، علی، اخلاق اسلامی و مبانی نظری آن، قم، دارالفکر، ۱۳۷۹.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۵.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
- فتحعلی‌خانی، محمد، آموزه‌های بنیادین علم اخلاق، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۹.
- کتاب مقدس، ترجمه قدیمی، بی‌جا، انجمن پخش کتب مقدس، بی‌تا.
- ماسون، دنیز، قرآن و کتاب مقدس درون مایه‌های مشترک، ترجمه فاطمه‌السادات تهامی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۵.
- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
- محمدی‌ری‌شهری، محمد، دنیا و آخرت از نگاه قرآن و حدیث، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۴.
- مصباح، محمدتقی، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶.
- نراقی، ملااحمد، معراج السعاده، مصحح موسی کلانتری دامغانی، تهران، پیام آزادی، ۱۳۸۸.
- هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.

بررسی ساختار و کارکرد دانش الهیات

همایون همّتی*

چکیده

این مقاله به اختصار به پرسش «رابطه ایمان و عقل» و «رابطه دین و فلسفه» پاسخ می‌دهد. بحث از روش‌شناسی الهیات و نیز چگونگی ارتباط این دانش با «علم مدرن» و نیز رابطه بین آن و فرهنگ از دیگر مباحث این مقاله است.

الهیات دانشی هنجاری است که نیاز به تعامل با همه علوم انسانی - اجتماعی و حتی تجربی دارد. و مبتنی بر عقلانیت است. با بهره‌گیری از روش‌های متنوع استدلال، به «توجیه معرفتی» گزاره‌های دینی می‌پردازد. این مقاله، ضمن شناساندن ماهیت عقلانی الهیات به منزله یک دانش متمایز و مستقل، به کارکردها و پیوندهای آن با فرهنگ جامعه و جایگاه و ضرورت آن پرداخته تا معلوم گردد که وجود این دانش پاسخگوی چه نیازی است و چرا تقریباً در بستر همه ادیان چنین دانشی رشد یافته است. امروز نیز در متن همه سنن دینی حضور دارد.

کلیدواژه‌ها: الهیات، کلام جدید، فیدئیسیم، ایمان، فهم، عصری بودن، فرهنگ.

مقدمه

در بحث از مکتب‌های الهیاتی معاصر، نخست باید تلقی و تصویری از خود دانش الهیات داشت. به نظر می‌رسد، برای دستیابی به چنین تصویری، بهترین راه، رجوع به آثار عالمان الهیات باشد. تعاریف زیادی برای الهیات عرضه شده است، ولی معمولاً در کتاب‌های درسی دانشگاه‌های غرب، با تعریف قدیس آنسلم آغاز می‌کنند. آنسلم که از متکلمان مسیحی قرون وسطی است، الهیات را چنین تعریف کرده است: «شناخت آنچه بدان ایمان آورده‌ایم» و معمولاً با همین جمله کوتاه، تعریف آنسلم از الهیات را عرضه می‌کنند: «الهیات، شناخت ایمان‌جویانه است»^۱؛ یعنی شناختی که در پی فهم ماهیت ایمان است، نه شناخت آزاد یا شناخت علمی و فلسفی. از این‌رو، الهیات نوعی «فعالیت ایمانی»^۲ است، اقدامی برای شناخت «ایمان» است، محور آن ایمان و فهم ایمان است، بحث آزاد عقلی نیست. همین وجه تمایز آن از رشته «مطالعات دینی»^۳ است. رشته مطالعات دینی از یک دیدگاه، خنثی به مطالعه ادیان می‌پردازد، ولی دانش الهیات دارای «موضع ایمانی»^۴ است. این دانش، همواره در درون یک «جامعه ایمانی»^۵ شکل می‌گیرد و بیان ایمانِ شخص الهیدان و جامعه‌ای است که او به آن تعلق دارد. از آنجا که دانش الهیات در پی فهم ایمان است، همواره ماهیتی موقتی^۶ و متغیر دارد؛ زیرا همواره در پی تحصیل فهم و معرفت است. این دانش مدعی نیست که مالک کل فهم و معرفت است، بلکه در ضمن یک فرایند مستمر و کاوش مداوم برای دستیابی به فهمی برتر، دقیق‌تر، عمیق‌تر، جامع‌تر، مستندتر و مستدل‌تر است. فهمیدن، همواره یک «فرایند» است. از آنجا که فهمیدن یک فرایند است، دانش الهیات نیز یک فرایند مستمر و همواره ناتمام است. الهیات باید دائماً خود را به روز کند؛ پا به پای تحولات در سایر قلمروهای دانش، پیش برود. هیچگاه ماندگار و ثابت نیست. اگر چنین نکند، به سرعت به نوعی «باستان‌شناسی فکری» فرو کاسته خواهد شد و از فاصله چشمگیر گذشته و حال غافل خواهد گشت. دیگر به زمان حال تعلق ندارد و در گذشته‌ها سیر می‌کند. اما اگر بخواهد در زمان حال حضور یابد، باید ماهیتی همواره گذرا، تغییر یابنده و پویا داشته باشد تا به تغییرات موضوعاتی که مطالعه می‌کند آگاه شود. الهیات، با وحی و آموزه‌های وحیانی سروکار دارد و فهم این امور، پایان‌ناپذیر است. همواره امکان دستیابی به شناخت جامع‌تر و دقیق‌تری هست. پس نقطه‌ای است و توفقی در کار نیست. تکاپوی دایمی و رشد مستمر، لازمه دانش الهیات است. البته این خاصیت

خود فهم بشری نیز هست. دانش الهیات، به سبب آنکه از دیگر دانش‌ها تغذیه می‌کند، دائماً در معرض رشد و تحول است. همچنین به سبب برخورد با مسائل نوپدید و پرسش‌های نوینی، که پاسخ الهیاتی طلب می‌کنند، به ناگزیر در معرض تحول دائمی است و مسایل و بحث‌های آن متغیر و نو شونده‌اند.

استفاده دانش الهیات از سایر دانش‌ها در چند قسمت است: مفاهیم، روش‌ها، مسایل، شیوه‌های استدلال و نتایج و داده‌ها. الهیات از داده‌های سایر علوم در بحث‌ها و کاوش‌های خود بهره می‌برد. از مفاهیم و مسایل آنها نیز استفاده می‌کند. روش‌های تحقیق و نیز شیوه‌های استدلال در سایر علوم به کار الهیات نیز می‌آیند و در همه این موارد، الهیات در حقیقت یک دانش مصرف‌کننده است. همین تعامل دائمی و مستمر با دیگر علوم و تغذیه دایمی از یافته‌های آنها، موجب پویایی و بالندگی خاص دانش الهیات می‌شود. دانش الهیات نمی‌تواند در خلأ یا انزوا زیست کند و ناگزیر از تعامل با دیگر علوم و دانش‌هاست. همین تعامل‌ناگزیری، سرنوشت آن را به سایر دانش‌ها پیوند می‌زند. از سوی دیگر، در هر عصر و جامعه و فرهنگی، پرسش‌های اعتقادی، دینی و الهیاتی خاص پدید می‌آیند که نیاز به کاوش‌های جدید الهیاتی و تهیه پاسخ‌های جدید دارند. عزم الهیاتی متکلمان ادیان در اینجا، به منصفه ظهور می‌رسد تا با کاوش‌های نوین خود، به مسایل نوین و نوپیدا پاسخ‌های درخور دهند. افزون بر این، بسیار اتفاق می‌افتد که پاسخ‌های کهن به مسایل کهن برای نسل‌های جدید، قانع‌کننده نیستند و همان مسایل کهن، نیاز به بازاندیشی، بازفهمی، بازتفسیر، بازنگری و ارایه پاسخ‌های نوین دارد. در این دو جنبه نیز الهیات، دانشی نوشونده و تغییریابنده است که دائماً دستخوش فرایند نوسازی و بازسازی است. امروز، که در جامعه ما از «کلام جدید» سخن می‌رود و غالباً آن را معادل «الهیات نوین»^۷ به کار می‌برند، صرف‌نظر از درستی یا نادرستی این معادل‌گذاری، باید دانست که کلام نیز همچون الهیات، دانشی همواره جدید است و این جدید بودن، مقتضای ماهیت آن است. کلام نمی‌تواند جدید نباشد؛ زیرا باید پا به پای زمان و تحولات آن پیش برود. به عبارت دیگر، کلام نزد قدمای ما، همچون الهیات در فرهنگ‌های جدید و معاصر، دانشی پویانده و بالنده است که همواره به شبهات و پرسش‌های عصری پاسخ داده، یا دست‌کم این توقع از آن می‌رود؛ یعنی هرچند گاه در مقام عمل و مقام تحقق متکلمان پاسخگویی نمی‌کرده‌اند، یا از عهده آن عاجز بوده‌اند، اما در مقام تعریف و به لحاظ ساختار و ماهیت برای علم کلام

چنین وظیفه و نقشی قابل بوده‌اند. همین سخن دقیقاً در مورد الهیات عصر ما هم صادق است. این دانش به لحاظ ماهیت، دانشی تعامل‌گر، تغذیه‌کننده، مصرف‌کننده، پویا و بالنده، نوشونده، همپای زمان و مطابق مقتضیات عصر، جامعه و فرهنگ میزبان است.

دانش الهیات به دنبال فهمی ایمان‌جویانه و شناختی ایمان‌گرایانه است. تلاش می‌کند خود را با تحولات فرهنگی سازگار سازد و در متن فرهنگ و زمانه خود حضور داشته باشد. حضوری فعال، خلاق و مبتکرانه، نه منفعلانه و انزواجویانه.

معرفت الهیاتی، درگیر عقل و استدلال است. عقلانیت و استدلال‌گرایی، دو رکن مهم دانش الهیات هستند که از آن جدایی‌ناپذیرند. در واقع، دانش الهیات، تلاقی‌گاه ایمان و عقل است. بدون به کارگیری عقل و استدلال، الهیات به صورت یک فعالیت محدود دیندارانه، اقتدارگرایی^۸، جزم‌گرایی^۹ و ایمان‌گرایی^{۱۰} محض (فیدئیسیم)، ایمانی که عقل را پس می‌زند، درخواهد آورد. دانش الهیات، باید همواره از خردورزی و تعقل و استدلال در کاوش‌ها و بررسی‌های خود بهره‌جوید تا بتواند پاسخ‌های درخور و توجیه‌های مناسب معرفت‌شناختی برای مسایل و پرسش‌های موردنظر خود بیابد. بدیهی است هر جا پای توجیه معرفتی به میان آید، سر و کار با استدلال خواهیم داشت و هر جا سخن از استدلال به میان آید، کاربرد عقل و توجه به عقلانیت ضرورت خواهد یافت و چنین است که الهیات همواره دانشی عقلی است و نمی‌تواند بر آموزه‌های دینی و نقلی صرف تکیه کند.

اگر چنین باشد که الهیات بخواهد و باید بر اساس مقتضیات عقل حرکت کند، از همان آغاز باید به این نکته نیک توجه داشت که عقل و معرفت در فرایند تحصیل شناخت، هنجارها و معیارهای خود را دارند که نه دلخواهی است و نه تابع اصول ایمان. عقل بنا به مقتضا و ماهیت خود، طالب ارایه تعریف روشن داده‌ها و نظام منسجم پرسش‌ها و داوری‌ها بر اساس شواهد و دلایل است. اگر دانش الهیات، این هنجارها و معیارهای عقلانی را به هر دلیل نادیده بگیرد، به ورطه یک فیدئیسیم ناب، سقوط خواهد کرد. در نهایت، به نابخردی و عدم عقلانیت خواهد لغزید که خود، آفت ایمان است. اینجاست که سخن کارل بارت، پروتستان برجسته معاصر، که به تأثیر از تروتولیان^{۱۱}، متکلم مسیحی و از آباء کلیسا ادعا می‌کرد: «چون غیرمعقول و مهمل است، به آن ایمان می‌آورم!» سخت نامعقول و ناموجه جلوه می‌کند. بارت و تروتولیان توجه نکرده‌اند که اگر مقتضیات عقل، مراعات نشود و اگر عقلانیت را زیربنای ایمان قرار ندهیم، به دام خرافات، سطحی‌نگری،

قشری‌اندیشی، نابخردی و ده‌ها آفت و آسیب دیگر خواهیم افتاد. همان‌گونه که اگر به مقتضات ایمان توجه نکنیم، سر از نوعی فلسفه عقلانی محض و یک عقلانیت‌گرایی سبتر خشن درمی‌آورد که جایی برای راز لطیف ایمان، عشق، امید و توکل در آن نیست. مهم‌ترین مقتضیات ایمان، توجه به مرجعیت فکری و اعتقادی، و دیگری توجه به «راز الهی» یا «اسرار وحی» می‌باشد. اگر دانش الهیات به این دو مؤلفه و رکن مهم ایمان بی‌توجه باشد، در ورطه‌ی نوعی فلسفه‌ی عقل‌گرایی محض سقوط خواهد کرد. پس همواره دو خطر مهم در کمین دانش الهیات‌اند: سقوط به فیدئیسیم محض، سقوط به فلسفه‌ی عقلانی محض. در اینجا برای نمونه برخی سؤال‌های اساسی الهیات را، که به لحاظ معرفت‌شناختی اهمیت دارند، مطرح می‌کنیم.

این سؤال‌ها بیشتر قابل انطباق با دین مسیحیت‌اند، ولی درباره دیگر ادیان بزرگ نیز کمابیش قابل طرح و پرسش هستند. نمونه‌ای از پرسش‌های اساسی معرفت‌شناختی به قرار ذیل است: ضابطه تشخیص ایمان چیست؟ چگونه می‌توان ایمان را بازشناخت؟ ماهیت ایمان چیست؟ آیا صرفاً نوعی شناخت عقلی است که از طریق مرجعی الهی به بشر عرضه شده است؟ یا اینکه ایمان نوعی «درگیرشدن کامل وجودی»^{۱۲} است که ذهن در آن نقش زیادی ندارد، اما دل همه کاره است، آن‌چنان که *مارتین لوتر*، ادعا کرده است؟

این نکته مسلم است که فهم ما از ایمان، هرگونه که باشد، نحوه الهیات‌ورزی و کار الهیاتی ما را عمیقاً تحت تأثیر قرار خواهد داد. حتی می‌توان پرسش مهم‌تری مطرح کرد و آن اینکه «اساساً ایمان چه کسی معیار است؟» آیا ایمان یک مسیحی بنیادگرا و اعتباری برابر برای شروع فعالیت الهیاتی با ایمان *کارل رانر* یا *پاپ* دارد؟ البته برای قدیس *آنسلم* این نکته مسئله مهمی نبود؛ زیرا در روزگار او تنها یک ایمان وجود داشت و آن «ایمان کلیسایی» بود. برای *آنسلم* فقط ایمان یا بدعت^{۱۳} وجود داشت و هر کسی یا اهل ایمان بود، یا اهل بدعت در نتیجه خارج از ایمان بود. در آن روزگار، هنوز نهضت رفرماسیون و اصلاح دین، پدید نیامده بود تا ایمان‌های متکثر و متعددی مجال ظهور بیابند که هر یک مدعی باشند وارث حقیقی ایمان مسیحی هستند، ولی امروز ما چه معیار متقنی در اختیار داریم تا از میان این همه برداشت‌ها و تفسیرهای متعدد و مختلف از ایمان مسیحی بتوانیم ایمان اصیل را از غیراصیل باز بشناسیم؟

اینجاست که متکلمان مسیحی معاصر می‌گویند ایمان، تملک شخصی نیست، بلکه یک «واقعیت کلیسایی»^{۱۴} است و چیزی است که به کل کلیسا وابسته است. در مسیحیت، ایمان

همواره محصول جامعه است، خود نیز یک جامعه جدید را می‌آفریند. ایمان، میراث فردی ما نیست، ایمان همیشه با یک سنت زنده معرفی می‌شود و هویت می‌یابد. متکلمی که بخواهد به فهم ایمان دست یابد، همواره باید عضوی از یک جامعه کلیسایی باشد و از سوی آن نیز حمایت شود. البته مسئولیت‌ها و حقوق متقابلی میان متکلمان و کلیسا وجود دارد که به طور اجتناب‌ناپذیری منجر به درگیری و تنش بین این دو می‌شود. شخص متکلم، حق طرح سؤال دارد. حق آزمودن و سنجش مباحث را دارد که ممکن است موجب آسیب به ایمان جامعه شود. از سوی دیگر، جامعه نیز حق تعریف کردن مرزهای ایمان را دارد. حق مشخص کردن مقتضیات ایمان و محدودیت‌های آن را دارد و نیز حق قضاوت در مورد اینکه آیا یک فهم خاص، بخشی از ایمان هست یا نه. در سده‌های نخستین ظهور مسیحیت، این نقش قضاوت کردن بر عهده شوراهای کلیسایی بود. مثل شورای نیقیه (۳۲۵م) که تعریف صحیح الوهیت^{۱۵} عیسی مسیح را عرضه کرد. در کلیسای کاتولیک کنونی و در حال حاضر، این نقش بر عهده مقامات رسمی کلیسا یا هیئت مدیره آن است که شامل اسقف‌ها و شخص پاپ می‌شود که به اتفاق عمل می‌کنند و اقدام و نظر آنها، نظر نهایی و مصوب کلیسا به شمار می‌رود. دیگر کلیساهای مسیحی نیز سازوکارهای خاص خود را دارند که بر اساس آنها تعیین می‌کنند از نظر کلیسا چه چیزی قابل قبول است و چه چیزی مردود است. هیچ متکلم مسیحی حق مخالفت با آن را ندارد. چنین محدودیت‌هایی موجب تعیین هویت کلیساها می‌شود، همان‌گونه که مرزهای جغرافیایی، موجب تعیین هویت ملت‌ها می‌شوند.

تعریف قدیس آنسلم از الهیات، ایمان را مطیع و تابع فهم و عقل می‌سازد. در حالی که، در سنت کاتولیکی برای مدت‌های زیادی امر به همین شکل بوده است. اما آیا نباید این فرض و عقیده را مورد بررسی قرار داد؟ ما لازم است، بررسی کنیم که ایمان به چه معنا و تا کجا تابع عقل است؟ آیا خود این مسئله پیش از حصول هرگونه نتیجه‌ای، نوع و رنگ الهیات ما را تعیین خواهد کرد و از این طریق، نحوه فهم ما از ایمان را نیز تعیین خواهد بخشید. سخن پولس، ناظر به همین نکته است که گفته بود: «ایمان مسیحی برای یونانیانی که به دنبال حکمت بودند، امری کاملاً احمقانه جلوه نمود.»^{۱۶} سؤال این است که اگر ما به مفروضات قبلی خود در مورد اینکه چه چیزی معقول^{۱۷} و چه چیزی نامعقول است در ارزیابی «ایمان» اهمیت دهیم، دیگر چرا اساساً سخن از «ایمان» به میان آوریم؟ چرا به جای

آن نگوئیم عقلی که در پی دستیابی به شناخت است، به جای الهیات، آن را فلسفه نخوانیم؟ اینجاست که بحث از رابطه الهیات و فلسفه، اهمیتی بنیادین و کانونی می‌یابد. در ادامه سؤال‌های معرفت‌شناختی، نکته دیگر این است که آیا اساساً فهم، یک مقوله مطلق، است یا نسبی؟ آیا می‌توان فهمی را که برای یک شخص در یک سن خاص، در یک فرهنگ خاص و در یک جامعه خاص یافت شده، به همه اشخاص، سنین، فرهنگ‌ها و جوامع انطباق داد؟ البته روشن است که متکلمان قرون وسطی، به ویژه توماس آکویناس، تلفیق عقلی تحسین‌آمیزی در مورد ایمان مسیحی عرضه کرده‌اند. ولی به هر حال، باید پرسید که اگر زمانی چنان تلفیق و تدوینی در دوران مدرسی توسط متکلمی صورت پذیرفت، دیگر نیازی به کار و تحقیق مجدد درباره آن مسایل نیست؟ آیا دیگر دانش الهیات، صرفاً تبدیل به تحقیقات تاریخی درباره آن شناخت‌های گذشته می‌شود؟ یا اینکه فهم متکلمان قرون وسطی، امری نسبی، مقطعی و مرتبط با سن، فرهنگ و جامعه آن روزگار بوده است؟ آیا ما نیاز داریم در پی فهم جدیدی متناسب با زمان و فرهنگ و جامعه خود باشیم؟ باید همواره به این نکته توجه داشت که ممکن است آنچه را که شخصی در یک فرهنگ خاص، امری کاملاً معقول می‌یابد، همان موضوع در فرهنگ دیگری و برای شخص دیگری، نامعقول به نظر برسد. برای مثال، استناد به شرافت خانوادگی در یک فرهنگ شرقی، کاملاً امری معقول است، اما برای ذهن غربی، امری دور از معقولیت است. بنابراین، باید پرسید که آیا الهیات باید همواره در پی نوعی فهم مطلق باشد؟ البته اگر اساساً چنین چیزی امکان‌پذیر باشد، یا اینکه باید به یک فهم نسبی و مقطعی بسنده کند.

بحث درباره مسئله «فهم» ما را به انجام مقایسه‌ای بین الهیات و امور تجربی دعوت می‌کند. علوم تجربی، دست‌کم در شکل مدرن خود، مدّعی هستند که رشته‌هایی کاملاً وقف مسئله شناخت و فهم هستند. سر و کار آنها به طور کلی، با معرفت‌شناسی است. علم تجربی مدرن، دانش نظری، تجربی و استقرایی است، نه صرفاً مفهومی و توصیفی که غالباً هم امکان دستیابی به بعضی انواع معرفت توصیفی را منکر می‌شود. اکنون سؤال این است که آیا الهیات نیز به همان معرفتی که علم تجربی مدرن به آن می‌رسد، منتهی می‌شود؟ آیا باید الهیات نیز مدل علوم تجربی را به کار ببرد، یا اینکه می‌تواند روش‌شناسی خاص خود را داشته باشد؟ آکویناس معتقد بود که الهیات نیز یک «علم» است، ولی درک او از ساختار علم، با خصوصیات علم مدرن تطابق ندارد. پس تفاوت‌ها و شباهت‌های بین روش‌های

الهیات و علم مدرن کدامند؟ به علاوه، اگر روش‌های آنها مشابه هستند، آیا تفاوت‌ها صرفاً مربوط به «داده‌ها» می‌شوند، یا باید عوامل دیگری را به حساب آورد؟ اگر الهیات را طبق تعریف آنسلم، «فهمی ایمان‌جویانه» بدانیم، آیا اساساً می‌تواند دعوی مدّعیات صدق کند؟ آیا اساساً می‌تواند ادعای عینی بودن کند؟ مطمئناً ایمان یک مسئله روحی - درون نفسانی^{۱۸} است، یک التزام شخصی،^{۱۹} که مبتنی بر تعبد است و بر هرگونه امکان عینیت حاکم است. اگر چنین باشد، چگونه می‌توان معیاری برای حکم کردن به اینکه «این الهیات خوب است، یا آن الهیات بد است» یا «این الهیات صادق است، و با آن الهیات کاذب است» به کار ببریم. مطمئناً چنین حکمی تنها تابع ذوق و سلیقه شخصی است. جایی که خود ایمان نقطه آغاز باشد، آیا اساساً می‌توان از عینیت و صدق سخن گفت؟ از سوی دیگر، هم کلیساهای و هم مقامات کلیسایی و آکادمی‌های الهیاتی از طریق بررسی‌های کارشناسانه مجربان، غالباً به انجام چنین قضاوت‌هایی دعوت می‌شوند. در این صورت، چنین قضاوت‌هایی چه معنایی دارد؟ ممکن است کسی بیانداشود که چنان قضاوت‌هایی، که توسط شوراهای کلیساهای اولیه صورت گرفته‌اند و بعدها تبدیل به جزئیات^{۲۰} رسمی مسیحیت شده‌اند، بی‌اساس و دل‌خواهانه بوده‌اند. در حالی که، این‌گونه قضاوت‌های کلیسایی، چیزی فراتر از بیانیه‌هایی مربوط به اوضاع خاص، تاریخ و فرهنگ خاص بوده‌اند. چنین احکام و قضاوت‌هایی از نظر مسیحیت، حاوی ادعای مطلقیت در درون دریایی از نسبیت هستند. ولی آیا به واقع چنین قضاوت‌هایی برای یک متکلم نیز ادعاهای مطلق هستند؟ آیا مرزها و محدودیت‌های تصنعی خاصی در مورد حوزه پرسش‌هایی که متکلم می‌تواند بپرسد، ایجاد می‌کنند؟ یا نه، صرفاً مرزهای مشروعی را نشان می‌دهند که از سوی جامعه مؤمنان بیان شده و قلمرو ایمان را از نظر آنها مشخص می‌سازد. مثال خوبی برای این‌گونه مسایل، مسئله معروف «انتصاب زنان به کشیشی» است. پاپ ژان پل دوم، حکمی کرده است که کلیسای کاتولیک را به یک موضع‌گیری خاص کشانده است. وی ادعا کرده است که ناکامی کلیسا در انتصاب زنان به کشیشی در گذشته، نتیجه شرایط اجتماعی و فرهنگی نبوده است، بلکه خواست و اراده عیسی مسیح بوده است. متکلمان کاتولیک در حال حاضر در تلاش برای فهم اهمیت و معنای این ادعا هستند. این مسئله به طرق گوناگون، بیانگر وجود تعارض بین امر مطلق و امر نسبی، بین مرجعیت^{۲۱} و عقل، بین انقیاد^{۲۲} و شواهد است. کلیساهای دیگر مثل کلیسای انگلیکن و اپیسکوپال نیز با این مسئله درگیر شده و به نتایج متفاوتی رسیده‌اند. این مسئله باز ماهیت کلیسایی الهیات را آشکار می‌سازد.

چنین مسئله‌ای تعارض مستمر درون جامعه الهیاتی را منعکس می‌سازد. متکلمانی که آرای آنها در این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد نیز موضع‌گیری‌های متفاوتی در مورد جزئیات کلیسا و مسایل اعتقادی و اجتماعی دارند که طیف وسیعی از رد کردن اساسی تا پذیرش نقادانه را شامل می‌شود. اینجا نیز مقایسه وضع الهیات با علوم تجربی، مسئله را تشدید می‌کند. مطمئناً بحث حقیقت و یقین در علم مدرن، تبدیل به یک مسئله حاشیه‌ای شده است که هیچ‌یک از علوم مدعی آن نیستند، بلکه به جای نیل به حقیقت، دستیابی به «فهم بهتر» را شعار خود ساخته‌اند. در روزگاری که علوم تجربی، رفته رفته به یک پارادایم غالب در همه علوم تبدیل می‌شوند، ادعای وصول به حقیقت مطلق، که در قالب عقاید دینی تبلور یافته باشد، یا نوعی بلندپروازی تلقی می‌شود و یا نوعی جزم‌گرایی تمام‌خواه و اقتدارطلب که میراث گذشته است.

با این همه، تفاوت‌های بنیادینی بین علوم تجربی و الهیات وجود دارد. به لحاظ سنتی و متعارف، معمولاً ایمان نه به عنوان عقایدی که دستاورد عقل بشری است، بلکه به عنوان موهبتی الهی یا وحی ابلاغ شده از سوی خداوند تلقی شده است. الهیات نیز به عنوان یک فعالیت ایمانی، ممکن است نیاز به شناخت امکان موفقیتی قاطع در قلمرو حقیقت داشته باشد که صرفاً در درون علوم تجربی قابل وصول نیست. اگر تأکیدمان بر فهم و شناخت باشد، آیا باز دانش الهیات تبدیل به یک مطالعه نظری محض خواهد شد؟ آیا الهیات در یک جهان آکادمیکی، سرشار از نظریه محض و در کاخ عاج خود زیست می‌کند، یا به طرق عملی بر جهان و کلیسا تأثیر می‌گذارد؟ دانش الهیات نوعی فعالیت است، نوعی عملیات است که در درون جامعه کلیسایی صورت می‌گیرد و تاریخ، نشان داده است که پیامدهایی برای حیات کلیسا داشته است. در واقع، دانش الهیات در زمان‌های گوناگون، نقش مهمی در توضیح جامعه کلیسایی و شناخت آن از خودش ایفا کرده است. در دیگر زمان‌ها، مکتب‌های الهیاتی غالب به عنوان سدّ و مانع عمل کرده‌اند که شناخت جامعه کلیسایی از خودش را محدود ساخته و صرفاً به حفاظت از منافع مقامات کلیسایی پرداخته‌اند. اکنون باید دید که آیا تعریف قدیس آنسلم از الهیات، که قبلاً نقل کردیم، در پی پنهان ساختن این واقعیت است و قصد دارد الهیات را به لحاظ سیاسی خنثی معرفی کند؟ از سوی دیگر، اگر ما تأثیر الهیات را بر حیات کلیسا بپذیریم، آن‌گاه باید دید که عمل، اقدام و نگرش، چه جایگاهی در الهیات دارند؟ این پرسشی است که همین اخیراً در مکتب‌های الهیات رهایی‌بخش^{۲۳} و الهیات سیاسی^{۲۴} مطرح شده‌اند.

اینها پاره‌ای از مسایلی بود که از تعریف کلاسیک دانش الهیات، نشأت می‌گیرند که به اختصار بیان شد. البته، به هیچ وجه جامعیت ندارند و باید تکمیل شوند. اما بسیاری از آنها در قلب مباحث جاری مربوط به ماهیت الهیات قرار دارند. خواننده باید به این تفاوت‌ها و نیز تأثیرات الهیات بر جامعه و زندگی پی ببرد.

مثالی از یک متن کلاسیک

باور به تثلیث، مسئله‌ای کانونی در ایمان مسیحی است. این باور به طرق گوناگون، راز مسیحیت به شمار رفته و چیزی است که فقط از طریق وحی قابل شناختن است. این عقیده، نه تنها به نحوه رابطه خدا با بشریت، بلکه به خود الوهیت می‌پردازد.

قدیس آگوستین، متکلم معروف مسیحی قرون وسطی، در اثر کلاسیک خود به نام *در باب تثلیث*^{۲۵}، با قبول حقانیت این آموزه تلاش کرد تا آن را بشناسد. وی تلاش کرد که این کار را از طریق انجام تمثیلی میان پسر، پدر و روح القدس، بر اساس کنش‌های روانی بشری در فرایند شناختن و اراده کردن، انجام دهد. هدف این تمثیل و مقایسه صرفاً تلاش برای شناخت حقایق ایمان، هرچند به شکلی محدود بود. او نکوشید تا اصل آموزه را اثبات کند و حتی سعی نکرد شواهد و دلایلی برای آن بیابد، بلکه او صرفاً می‌خواست معقول بودن این آموزه را نشان دهد. این تمثیل با دقت فلسفی بیشتری، توسط *توماس آکویناس* در کتاب *مجموعه الهیات*^{۲۶} عرضه شده است.

تعریف کلاسیک قدیس آنسلم از الهیات، در پی دستیابی به ماهیت تقلیل‌ناپذیر الهیات است. ولی همان گونه که بحث شد، این تعریف، خود موجب طرح پرسش‌هایی می‌شود. به عنوان یک تعریف جایگزین، می‌توان به تعریف زیر از *برنارد لائنگان*^{۲۷}، متکلم کانادایی معاصر و صاحب اثر معروف *روش در الهیات*^{۲۸}، که تعریفی کارکردی است مورد توجه قرار داد. وی در تعریف الهیات می‌نویسد: «دانش الهیات بین یک چارچوب فرهنگی، معنا و نقش دین در درون همان چارچوب، واسطگی^{۲۹} می‌کند». این تعبیر زیبا و دقیقی است، هرچند البته خالی از اشکال نیست. طبق این تعریف، دانش الهیات نوعی واسطه است؛ واسطه‌ای میان دین و فرهنگ زمانه است. از یک سو، آموزه‌های دینی و وحیانی را تفسیر، تبیین و عرضه می‌کند و از دیگر سو، این مفاهیم را در چارچوب مفاهیم، ارزش‌ها، زبان، دلالت‌ها و حساسیت‌های فرهنگی بیان می‌کند. از همین جا رابطه الهیات با فرهنگ و نیز با

زبان آشکار می‌گردد. مسئله زبان برای الهیات، امر بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای است؛ زیرا به ناگزیر همه مقولات و مفاهیم بشری از طریق زبان و ابزارهای زبانی به جامعه منتقل می‌شود. روشن است که این واژه‌ها و ابزارهای زبانی، خشتی و تهی نیستند، بلکه با خود دلالت‌ها، تداعی‌ها و رسوباتی از فرهنگ، تاریخ، اساطیر، آداب، عقاید، سنن، رسوم، خاطرات، حافظه قومی و بسیاری دیگر چیزها را همراه دارند. الهیات، واسطه میان معانی دینی و زبان فرهنگی هر عصر و جامعه است. به همین دلیل، دانش الهیات، و نه دین، همواره ماهیتی عصری^{۳۰} دارد. این نکته دقیقی است که متأسفانه بعضی نویسندگان و اندیشوران جامعه ما از آن غفلت کرده‌اند. دین عصری نیست، ایمان عصری نیست، وحی عصری نیست، بلکه دانش الهیات، دانشی عصری است و در عصرهای گوناگون از نو، تأسیس و تجدید می‌شود. مسایل الهیاتی هر عصر از مسایل الهیاتی دیگر عصرها، به علل و دلایل گوناگونی، تمایز می‌یابند. هر عصری مسایل الهیاتی و کلامی خاص خودش را دارد، همان‌گونه که دانش فقه، دانشی کاملاً عصری است؛ یعنی پاسخگوی مسایل نوپیدا در هر عصر و جامعه‌ای است. فقه، آماده پاسخگویی به مسایل مستحدثه است. این سخن، همه فقیهان است. وحی حقیقتی فراعصری است و در قالب زمان و مکان نمی‌گنجد، از عالم امر و مجردات است. اما دانش الهیات، که عهده‌دار تبیین وحی برای انسان‌های مادی و جسمانی زمان‌مند، تاریخ‌مند و مکان‌مند است، به ناچار و ذاتاً دانشی عصری است و عصری بودن، نه تنها آسیبی به آن نمی‌رساند، بلکه خود نقطه قوت اوست. الهیات اگر عصری نباشد، می‌میرد و قادر به ادامه حیات خود نخواهد بود. حیات این دانش، به پاسخ گفتن به مسایل مستحدثه اعتقادی و فکری وابسته است. اگر لحظه‌ای و ذره‌ای از این وظیفه اصلی خود سر باز زند، فرو مرده است. این همان نکته‌ای است که در کتاب‌های کلامی کلاسیک ما مسلمانان به صراحت گفته شده که یکی از وظایف علم کلام و شخص متکلم پاسخ گفتن به شبهات مخالفان و معاندان است. دیگر وظیفه مهم این دانش، تفسیر و تبیین ایمان برای مؤمنان و باورمندان است. اگر بپذیریم که دفاع از دین و کلیت دین، نه یک بعد خاص، در مقابل شبهات مغرضان و معاندان، وظیفه اصلی و مهم علم کلام یا مهم‌ترین وظیفه آن است، آن‌گاه باید پذیرفت که برای انجام درست و اصولی این دفاع، نیاز به آماده شدن و تجهیز است. علم کلام می‌تواند و باید از همه دستاوردهای علوم بشری برای تحقق این هدف استفاده کند. تعبیر قالب فرهنگی یا چارچوب فرهنگی^{۳۱} در

تعریف لانرگان از الهیات، اشاره به مجموعه معانی، عقاید، ارزش‌ها، ساختارها و نهادهایی دارد که فرهنگ را به وجود می‌آورند و حیات آن را استمرار می‌بخشند. این تعریف از الهیات، یک تعریف کارکردی است؛ زیرا به جای بحث از ماهیت الهیات، به توصیف کارکرد او می‌پردازد؛ یعنی به جای سخن گفتن از چیستی الهیات، نقش و عملکرد آن را باز می‌گوید. حال باید دید که این تعریف کارکردگرایانه جدید در مقایسه با تعریف کلاسیک آنسلم، چه نکاتی را مطرح می‌کند که شایسته تدقیق و تأمل هستند.

نخست آنکه، باید پرسید که مقصود از فرهنگ چیست؟ آیا مقصود، تلقی هنجاری از فرهنگ است یا تلقی تجربی؟ در تلقی هنجاری از فرهنگ، غالباً یک فرهنگ خاص و معمولاً فرهنگ غربی اروپایی محور قرار می‌گیرد و همچون اصل و محوری لحاظ می‌شود که کلیه دیگر فرهنگ‌ها را باید با آن قیاس کرد و قضاوت نمود. هر کس که در این فرهنگ، نشو و نما یافته باشد، شخصی متملن به شمار می‌رود و هر کس که در این فرهنگ رشد نیافته، بربر و وحشی یا کودک و نابالغ تلقی می‌شود! جالب است در اینجا به این نکته الهیاتی اشاره کنیم که طبق «اساسنامه رسولان»، که در سال ۱۹۱۷ توسط بندیکت پانزدهم صادر شد، یکی از اهداف کلیسای کاتولیک، اعطای فرهنگ به بربرها بود! در واقع، همه هیئت‌های تبشیری مسیحیت همواره چیزی بیش از انجیل را با خود آورده‌اند و معمولاً جنبه‌هایی از فرهنگ غربی را بر نوکیشان تحمیل کرده‌اند.

در درون مرزهای یک تلقی هنجاری فرهنگ، الهیات همچون اقدامی ماندگار و توفیقی مستمر، لحاظ خواهد شد و تنها وظیفه نسل‌های بعدی، ایستادن بر سر توفیقات گذشته خواهد بود. هرگونه تغییر یا عدول از احکام الهیاتی مصوب، نشانه قطعی نوعی انحراف و فروپاشی به شمار خواهد رفت. اما ممکن است کسی تلقی تجربی از فرهنگ داشته باشد در این تلقی، فرهنگ همچون مجموعه‌ای از معانی و ارزش‌ها لحاظ می‌شود که موجب تعیین و شکل بخشیدن به شیوه‌ای از زندگی می‌گردند. در این تلقی، مجال مقایسه فرهنگ‌ها، تعارض فرهنگ‌ها، ارزیابی نقاط ضعف و قوت آنها و چگونگی معنابخشی و هدف‌بخشی به زندگی انسان‌ها وجود دارد. در این تلقی، هیچ فرهنگ خاصی به عنوان فرهنگ قطعی و نهایی تلقی نمی‌شود، زیرا همه فرهنگ‌ها بر روی پیشرفت، تغییر، رشد و همین‌طور انحطاط گشوده هستند.

اگر تلقی تجربی از فرهنگ را بپذیریم، آن‌گاه الهیات را می‌توان به عنوان فرآیندی مستمر در نظر گرفت. در این تلقی، الهیات همچون فعالیتی در درون فرهنگ لحاظ می‌شود. همان‌طور که فرهنگ تغییر می‌یابد، الهیات نیز تغییر می‌یابد. الهیاتی که مناسب فرهنگ قرون وسطی است، ضرورتاً مناسب فرهنگ معاصر نخواهد بود؛ زیرا اندیشه‌ها و معانی اساسی که یک فرهنگ را شکل می‌دهند، می‌توانند کاملاً متفاوت باشند. برای مثال، الهیات قرون وسطی از نوعی هستی‌شناسی سلسله مراتبی ایستا یا تلقی وجود بهره اساسی می‌برد. چنین ساختار سلسله مراتبی ایستایی برای ذهن قرون وسطایی، امری بدیهی بود؛ زیرا جامعه یک سلسله مراتب ایستا بود، کلیسا نیز نوعی سلسله مراتب ایستا بود و بنابراین، می‌شد «وجود» هم نوعی سلسله مراتب ایستا در نظر گرفت، ولی در درون فرهنگ امروز ما سلسله مراتب ایستا با فرایند تکاملی بالنده جایگزین شده است. چنین نقطه آغازهای فرهنگی متفاوتی موجب پیدایش مکتب‌های الهیاتی کاملاً متفاوتی می‌شوند. اگر بخواهیم مقایسه میان این دو گونه الهیات انجام دهیم، باید نه تنها به نتایج و پیامدها بلکه به نقطه آغازهای اساسی آنها نگاه کنیم.

تعریف کارکردی لانرگان، پرسش‌های دیگری را نیز برمی‌انگیزد. پیشتر گفتیم که فرهنگ می‌تواند الهیات را تغییر دهد، ولی آیا نظام‌های الهیاتی هم می‌توانند موجب تغییر فرهنگ شوند؟ یا می‌توانند چنین عمل کنند که به گونه‌ای موجب توجیه فرهنگ‌ها شوند؟ در مثال قبلی درباره تلقی سلسله مراتبی ایستا در قرون وسطی، می‌توان گفت که نه تنها فرهنگ قرون وسطایی چنان تلقی‌ای را تأیید می‌کند، بلکه وقتی آن هستی‌شناسی سلسله مراتبی ایستا به عنوان حقیقت قبول شد، آن نیز به نوبه خود، همچون اصلی توجیه‌گر برای ساختار سلسله مراتبی جامعه عمل خواهد کرد. وجود، حقیقتی سلسله مراتبی است. بنابراین، جامعه و کلیسا نیز باید دارای سلسله مراتب باشند. بدین‌سان، الهیات نیز ممکن است همچون توجیهی ایدئولوژیک برای یک نظام اجتماعی و سیاسی مفروض عمل می‌کند. همین سؤال را می‌توان درباره پذیرش غیرنقادانه معاصران در مورد هستی‌شناسی تکامل‌یابنده پویا مطرح ساخت. آیا این عقیده معاصر نیز نقشی ایدئولوژیک در خدمت توجیه برخی نیروهای اجتماعی ندارد که البته محتاج ارزیابی نقادانه بیشتری است. تلاش ما در اینجا، معطوف به این نکته است که توضیح دهیم واسطگی الهیات بین دین و

فرهنگ، یک خیابان دوطرفه است. الهیات، واسطه انتقال معانی و ارزش‌ها، از فرهنگ به دین و از دین به فرهنگ است. در این تلقی، دین همه پاسخ‌ها را آماده و از قبل ندارد، بلکه باید به فرهنگ نیز گوش کند. یکی از بهترین مثال‌ها برای این موضوع، قلمرو حقوق بشر به طور کلی و حقوق زنان به طور خاص است. در این مورد، فرهنگ به طور عمده متکفل تعریف حقوق بشر و شناسایی آن است و به طور خاص به تعریف و شناساندن راه‌هایی که زنان به طور منظم از حقوقشان در جامعه محروم مانده‌اند، می‌پردازد. کلیسای کاتولیک به اعتراف متکلمان بزرگ مسیحی، در شناسایی این حقوق، بسیار کند عمل کرده است. حقوقی که اکنون در جوامع سکولار، مفروض و مسلم تلقی می‌شوند و بخشی از وظیفه الهیاتی که بر عهده متکلمان است، کمک کردن به کلیسا برای ایفای این نقش واسطگی است، تا کلیسا بتواند انسان راستین را که محل جریان فیض الهی است به درستی بشناسد.

فمینیسم مدرن: مثالی از واسطگی میان فرهنگ و دین

بسیاری از مسیحیان محافظه‌کار، مسیحیت و نهضت فمینیستی مدرن را دو دشمن سوگندخورده می‌دانند. در حالی که فمینیسم مدرن، اصل و منشأ خود را از درون کلیساهای مسیحی یافته، در آمریکا «نهضت طرفداری از حق رأی زنان»^{۳۲} از درون مناقشات مربوط به زنان مسیحی در نبردشان علیه بردگی و «نبرد برای الغای برده‌داری»^{۳۳} پدید آمد. این زنان بین موقعیت خودشان و وضع بردگان هم در جامعه و هم در کلیسا شباهت‌هایی دیدند. آنان حتی حق مبلغ شدن را امتیازی برتر از حق رأی دادن می‌شمردند! در حالی که، نهضت فمینیستی، موفقیت‌های عمده‌ای در بیرون کلیسا به دست آورده بود، کندی و عقب‌ماندگی کلیساها در پاسخ به ندای آنها موجب بیرون رفتن فمینیست‌های زیادی از جامعه مسیحی شد. کم‌کم فمینیسم تبدیل به نهضتی سکولار شد. اکنون همان نهضت دارد، از طریق آثار متألهان فمینیست و عالمان انجیلی بر کلیساها اثر می‌گذارد. در اینجا واسطگی به طور کامل از دین به فرهنگ منتقل شده و دوباره از فرهنگ به دین بازگشته است. ما در درون جامعه معاصر خودمان نیز باید بپرسیم که راهکارهای گوش دادن فرهنگ به دین کدامند؟ در دوران قرون وسطی، کانال‌های ارتباطی از دین به فرهنگ کاملاً آشکار و تعریف شده بودند. ولی در جامعه سکولار معاصر، دین به حاشیه رانده

شده، خصوصی شده و تبدیل به امری مخصوص بزرگسالان مکلف شده است. از زمان ظهور نهضت روشنگری^{۳۴} و سکولاریسم حاصل از آن، دین، دائماً در حال نبرد برای یافتن جایگاهی درون جامعه بوده است. مرجعیت سنتی دین دائماً رو به ضعف نهاده است که این نیز به نوبه خود، چالش عظیمی برای الهیات است. مخاطبان الهیات، نباید فقط جامعه کلیسایی باشند بلکه فرهنگ در کلیت آن نیز باشد. بر عهده متکلمان است تا راه‌هایی برای درگیر کردن و دعوت فرهنگ سکولار در مباحث الهیاتی بیابند. چنین دعوتی البته نباید مبتنی بر نوعی مرجعیت دینی باشد که دیگر در جوامع مدرن امروز پذیرفتنی نیست، بلکه باید بر اساس رقابت و مهارت عقلانی و صلاحیت ویژه متکلمانی که حامل حکمت و سنت الهی‌اند، انجام پذیرد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، کوشیدیم تا خواننده علاقه‌مند را به تفکر درباره ماهیت و هدف دانش الهیات واداریم. آنچه مطرح شد، پرسش‌هایی را در باب رابطه ایمان و عقل و به طور مشخص‌تر رابطه دین و فلسفه مطرح نماییم. در باب روش‌شناسی الهیات و چگونگی ارتباط آن با روش‌های علم مدرن و نیز رابطه بین الهیات و فرهنگ نیز به اختصار سخن گفتیم. راه‌های تأثیر دین و فرهنگ بر یکدیگر، عصری بودن الهیات، دو تلقی کلاسیک و معاصر از الهیات (آنسلم و لانرگان) و لزوم عقلانی بودن الهیات، از دیگر مباحثی بود که به اجمال مطرح شد. این نکته اهمیت دارد که محور این مقاله نگاهی به الهیات به مثابه دانشی مستقل و متمایز با تأکید بر الهیات مسیحی است.

۱. “ Faith seeking understanding”.
۲. Faith activity
۳. Religious studies
۴. Faith stance
۵. Faith community
۶. Provisional
۷. Modern Theology
۸. Authoritarianism
۹. Dogmatism
۱۰. Fideism
۱۱. Divine myatery
۱۲. Existential commitment
۱۳. Heresy
۱۴. ecclesial reality
۱۵. Divinity

۱۷. Reasonable
۱۸. Subjective
۱۹. Personal Commitment
۲۰. Dogmas
۲۱. Authority
۲۲. obedience
۲۳. Liberation
۲۴. Political
۲۵. De Trinitate
۲۶. Summa Theologiae
۲۷. Bernard Lonergan
۲۸. Method in Theology
۲۹. Mediation
۳۰. contextual
۳۱. Cultural matrix

۱۶ قرنطیان، ج ۱: ص ۲۰.

۳۲. Suffragette movement

۳۳. Abolitionist Struggle

۳۴. Enlightenment

منابع

Fiorenza, F., *Foundational Theology*, New York, 1985.

Haight, R., *Dynamics of Theology*, New York, 1990.

Latorelle, R., and G. O'collins (eds.), *Problems and Perspectives of Fundamental Theology*, New York, 1982.

Ormerod, Neil, *Introducing Contemporary Theologies*, New York, 2002.

The Blackwell Companion to Modern Theology, ed. Gareth Jones, 2004.

The Sacred in a Secular Age, ed. By: Phillipe. Hammond, London, 1985.

چرایی فرقه بودن بهائیت

زاهد غفاری هشجین* / عباس کشاورز شکری** / حمید اکار***

چکیده

این مقاله، به بررسی چرایی فرقه بودن بهائیت می‌پردازد که با رویکرد تحلیل اسنادی تدوین یافته است. یافته‌های این مقاله حاصل بررسی این سوال اصلی است که چرایی فرقه بودن بهائیت چیست و چگونه ویژگی‌های یک فرقه قابل انطباق بر آن است؟ نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که بهائیت از نظر علمای اسلام و مراجع تقلید، با توجه به انحراف از اصول و فروع مسلم اسلام، یک فرقه ضاله است. همچنین بهائیت به علت دارا بودن ویژگی‌هایی چون: ۱. رهبران با هوش و زیرک، مغلظه گر، مقدس مآب و مستبد؛ ۲. وجود تشکیلات منسجم بیت العدل که شبیه فراماسونری‌ها عمل می‌کند و ۳. بهره برداری از تکنیک‌های تبلیغی روانشناختی چون کنترل ذهن جهت فریب افراد، برای جذب و نگه داری آنها، یک فرقه است. کلیدواژه‌ها: بهائیت، فرقه، اسلام، رهبران، تشکیلات.

z_ghafari@yahoo.com

abbaskeshavarz1@yahoo.com

hamidakkar@Yahoo.com

* استادیار علوم سیاسی دانشگاه شاهد

** استادیار علوم سیاسی دانشگاه شاهد

*** کارشناس ارشد جامعه شناسی انقلاب اسلامی

دریافت: ۱۳۹۰/۷/۲۱ - پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۹

مقدمه

بهائیت، منشعب از بایبگری است. بایبگری نیز، انشعابی از فرقه شیخیه است که از اندیشه‌های شیخ/احمد/احسائی در قرن دوازدهم هجری پدید آمد.^۱ بنیان‌گذار بایبگری، سیدعلی محمد شیرازی، ملقب به باب است که در کربلا در کلاس درس سیدکاظم رشتی، شاگرد شیخ/احمد/احسائی، شرکت کرد و پس از مرگ استاد، خود را باب امام زمان عجله تعالی خواند و گروهی از افراد ساده‌لوح یا فرصت‌طلب با انگیزه‌های گوناگون به وی گرویدند. ادعاهای او به مهدویت، رسالت و سپس ربوبیت و الوهیت گسترش پیدا کرد که با درایت/میرکبیر، بساط بایبگری با اعدام وی خاتمه یافت.^۲

میرزا/حسینعلی نوری، معروف به «بهاءالله» پس از غلبه بر برادر و رقیب خود، میرزا یحیی، معروف به «صبح ازل»، جانشین باب شد. به دنبال بروز شورش‌های بابیان، میرزا/حسینعلی به عراق تبعید شد؛^۳ پس از قتل/میرکبیر، به ایران بازگشت؛ اما سوءقصد دو تن از بابیان به ناصرالدین شاه و نقش مشهود میرزا/حسینعلی در این ترور، حکومت را مصمم به دستگیری او کرد. پناهنده شدن او به سفارت روس و حمایت شخص سفیر روس به انتقال وی به بغداد انجامید. در بغداد مورد حمایت دولت‌های انگلیس و فرانسه قرار گرفت و والی بغداد برای او مقرری تعیین کرد.^۴ در این زمان، برادرش، میرزا/یحیی صبح ازل، با لباس مبدل، خود را به عراق رساند و به تدریج اجتماعی از بابیان در خاک عراق ایجاد شد که مهم‌ترین هدفشان، اذیت و آزار شیعیان بود.^۵

درگیری‌های دو برادر در بغداد که به قتل، غارت و خراب‌کاری‌ها دیگر انجامید، دولت عثمانی را به تبعید آنها به استانبول و سپس ادرنه مجبور کرد. در همین زمان، میرزا/حسینعلی ادعا کرد «من یظهره الله»^۶ است. این ادعا باعث اختلاف شدید دو برادر و در نتیجه جدایی بابیان شد؛ اطرافیان میرزا/یحیی «فرقه ازلیه» و پیروان میرزا/حسینعلی «فرقه بهائیه» نامیده شدند. و آنهایی هم که به این دو برادر ملحق نشدند، بر نام پیشین (بابی) باقی ماندند.^۷ این جدایی و اختلاف شدید، میان دو برادر باعث شد که حکومت عثمانی، بهاءالله و پیروانش را به عکا در فلسطین و میرزا/یحیی را به قبرس تبعید کند.^۸ از این زمان به بعد، میرزا/حسینعلی از بابیت دست کشید و رسماً خود را پیامبر نامید و فرقه بهائیت را بنیان گذاشت که روسیه و سپس انگلیس از آن حمایت کردند. او پس از نه سال در شهر عکا درگذشت و قبرش، قبله پیروانش شد.^۹

پس از مرگ میرزا/حسینعلی، میان دو پسرش بر سر جانشینی او، اختلافات و درگیری‌های زیادی رخ داد. سرانجام عباس/فندی، معروف به عبدالبها، بر برادرش محمدعلی چیره شد و به مقام رهبری بهائیان رسید. به تجدید حیات بهائیت پرداخت.^{۱۰} وی در جنگ جهانی اول با خدمت به دولت انگلیس، به دریافت لقب «سر» و نشان «نایت هود»^{۱۱} از آن دولت مفتخر شد و پس از آن ابزار سیاست انگلیس و بعدها امریکا شد.^{۱۲} او در سال ۱۹۱۱ م به اروپا و امریکا سفر کرد و با تأثیرپذیری از اندیشه‌های مدرنیسم و اومانیسم قرن نوزدهم در غرب، تعالیم باب و بها را بر اساس آنها، تجدیدحیات کرد.^{۱۳}

پس از مرگ عبدالبها، طبق وصیتش، نوۀ دختری او، شوقی/فندی که تربیت یافته انگلیسی‌ها بود، در سال ۱۳۰۰ ش به رهبری بهائیت رسید و خود را ولی امر الله نامید.^{۱۴} بهائیت در زمان شوقی، صاحب تشکیلات منسجمی همانند فراماسونری شد و به تبلیغ در جهان پرداخت؛ اما فساد اخلاقی شوقی باعث بروز اختلافات، انشعابات و رویگردانی عده‌ای از نزدیکان عبدالبهاء از بهائیت شد.^{۱۵} پس از شوقی، سران مهم فرقه، در کنفرانس لندن (۱۳۴۲ش)، نه نفر را به عنوان اعضای بیت‌العدل انتخاب، و مکان آن را به شهر حیفا اسرائیل منتقل کردند.^{۱۶}

بهائیت از زمان میرزا/حسینعلی بهاء - که ادعای پیامبری کرد - نخست به وسیله امپراتوری روسیه و در زمان عباس/فندی (عبدالبهاء) توسط انگلیس، امریکا و رژیم صهیونیستی به رسمیت شناخته شد و با حمایت آنان به تبلیغ در جهان ادامه داد. با مطالعه سیر تحولات بهائیت و سرکردگان آن از هنگام ظهورش تاکنون، ویژگی‌های فرقه در آن آشکار است؛ از این‌رو، این تحقیق در پی جواب دادن به این پرسش‌هاست که چرا بهائیت یک فرقه است؟ آیا ویژگی‌های یک فرقه، قابل انطباق به بهائیت است؟ چرا علمای اسلام و مراجع تقلید، بهائیت را یک فرقه گمراه می‌دانند؟

این تحقیق از انواع تحقیقات کیفی بوده و روش انجام آن، جست‌وجوی اسنادی و کتابخانه‌ای است که با بررسی کتب، آثار و متون تاریخی و مذهبی انجام شده است. شیوۀ گردآوری داده‌ها، مطالعه و بررسی منابع ذکر شده و سپس فیش‌برداری و استفاده از آنها بوده است. با توجه به اینکه در برخی موارد دسترسی مستقیم به اسناد و مدارک مرتبط با موضوع، امکان‌پذیر نبوده است، کوشیده‌ایم در این‌گونه موارد به سایت‌های اینترنتی مرتبط مراجعه شود.

۱. کلیات و مبانی نظری فرقه

الف. مفهوم و تعریف فرقه

فرقه،^{۱۷} در لغت به معنای «دسته، طایفه، مسلک، حزب، بخش، بریدن، قسمت کردن و گروهی از مردم» است^{۱۸} و «گروه یا جماعتی که اهداف، نظام اعتقادی یا ویژگی‌های یکسان و مشترک داشته باشند؛ مانند فرقه‌های تصوف»^{۱۹}.

در اصطلاح علم کلام نیز، به عده‌ای از مردم گفته می‌شود که به دلیل اختلاف در مسائل اعتقادی، از پیروان یک دین جدا شده و عقاید و تبیین‌های خاصی از آن دین را انتخاب کنند.^{۲۰} فرقه در فرهنگ علوم سیاسی، چنین تعریف شده است: «بخشی از جامعه که از مذهب رسمی جدا شده یا به آیینی گرویده باشد که به وسیله همگان به رسمیت شناخته نشده است. با نگاهی سهل‌انگارانه، به هر نوع جنبش جدایی‌طلب (ملّی، زبانی، مذهبی، سیاسی و غیره) به کار می‌رود»^{۲۱}.

ابراهیم خدابخش در سایت دیده‌بان فرقه آورده است: «مارگارت تالر سینگر، فرقه را با سه ویژگی اصلی؛ الف. داشتن رهبر مستبد و خودکامه؛ ب. ساختار هرمی قدرت؛ ج. استفاده از برنامه‌ی مجاب‌سازی (بازسازی فکر یا شست‌وشوی مغزی)، وصف می‌کند. این در حالی است که داشتن یک یا دو ویژگی از این ویژگی‌ها، برای شناسایی جمعی به عنوان فرقه، کفایت نمی‌کند»^{۲۲}.

در جمع‌بندی می‌توان گفت فرقه‌ها با سه ویژگی بیان‌شده از طرف سینگر بیان می‌شوند؛ به شرطی که این سه ویژگی با شدت و استمرار در جمعی وجود داشته باشد. همچنین از بین این سه ویژگی، داشتن برنامه‌ی کنترل ذهنی که به عنوان تعریف مدرن از فرقه به کار می‌رود، شاخص‌ترین و اصلی‌ترین ویژگی فرقه‌ها می‌تواند مورد تأکید قرار گیرد.

ب. انواع فرقه

با گسترش دیدگاه‌ها، می‌توان دسته‌بندی‌های متنوعی را برای فرقه‌ها ذکر کرد. این دسته‌بندی‌ها می‌توانند براساس چگونگی شکل‌گیری، نوع فعالیت، هدف فرقه و... انجام شوند. حتی ممکن است از نظر زمانی به فرقه‌های قدیمی و فرقه‌های نوظهور معتقد بود و یا به تفکیک فرقه‌های مذهبی از فرقه‌های سیاسی پرداخت. صاحب‌نظران، دسته‌بندی‌های دیگری را هم در این‌باره ذکر کرده‌اند که در ادامه به چند نمونه آن اشاره می‌شود.

محمدجواد مشکور معتقد است فرقه‌های اسلامی را می‌توان در دو گروه جای داد؛ گروه اول، فرقه‌هایی که در پاره‌ای مسائل اعتقادی و یا تبیین آن مسائل با مسلمانان دیگر اختلاف دارند و گاهی در احکام فرعی نیز، برخلاف مسلمانان دیگر عمل می‌کنند؛ ولی در اصول، همچنان با آنها هم عقیده‌اند و به فروعی چون نماز و روزه عمل می‌کنند؛ مانند فرقه‌های اهل حدیث، معتزله، اشاعره، زیدیه و امثال آنها. گروه دوم، فرقه‌هایی که منشأ آنها دین اسلام است، ولی به دلیل افراط و تفریط‌های رهبران و پیروانشان، آن‌چنان از دین اسلام دور افتاده‌اند که هیچ‌گونه وجه اشتراکی با مسلمانان ندارند و نه تنها در مسائل فرعی، بلکه در مسائل اصلی نیز، معارف اسلامی را تحریف، و در نهایت آنها را انکار کرده‌اند. فرقه‌های معروف به غالی که رهبران خود را به مقام ربوبیت رسانده و به جای معاد به تناسخ معتقدند و در انجام فروع دین دچار اباحی‌گری شده‌اند، همچون اسحاقیه، حروفیه، حلمانیه و... از این دسته‌اند.^{۲۳}

گفتنی است که دسته‌بندی‌های متنوعی از فرقه‌ها بیان می‌شود، ولی باید توجه داشت که برخی از دسته‌بندی‌ها و انواع فرقه، برحسب اقتضای جوامع، اختصاصی آن جامعه بوده و کمتر قابل تعمیم است.

ج. ویژگی‌های فرقه

در جهان معاصر، ظهور و گسترش فرقه‌ها، یکی از مسائل عمده جوامع صنعتی غرب است. نکته مهم درباره شناخت فرقه‌های معاصر، توجه به ماهیت و چگونگی عملکرد آنهاست. تعریف مدرن از فرقه، به هر گروهی اشاره دارد که از عملکرد روان‌شناختی تکنیک کنترل ذهن برای عضوگیری و کنترل اعضایش استفاده می‌کند. کنترل ذهن، مجموعه‌ای از تکنیک‌های روانی است که رهبران فرقه، به صورت غیرمحسوس بر اعضا اعمال می‌کنند.^{۲۴}

تکنیک‌های کنترل ذهن، عبارتند از:

۱. فریب: آراستن ظاهر فرقه و پنهان نگه‌داشتن عملکردها و اعتقادات واقعی، جهت جذب افراد؛
۲. ویژه‌سازی: القای رهبران فرقه به اعضا که تنها در تشکیلات آنها و با اطاعت از دستورات آنها نجات می‌یابند؛
۳. ترس و ارباب: ترس همیشگی اعضا از رهبر فرقه و تشکیلات؛ زیرا رهبر، مدعی اتوریته مستقیم از جانب خدا، برای کنترل تقریباً تمام شئون زندگی فرقه است و افراد حق اعتراض و پرسش ندارند؛

۴. بمبماران عشق و کنترل روابط: برای عضو جدید، دوستان فوری انتخاب می‌کنند و به تدریج به او می‌فهمانند که مخالفت با آنها یا فرقه، سبب از دست دادن تمام دوستان تازه‌اش می‌شود. همچنین در قطع ارتباط اعضا با دوستان قدیم و خانواده، جهت قطع نفوذ دیگران بر او می‌کوشند؛

۵. کنترل اطلاعات: تلقین به فرد که هر اطلاعاتی خارج از فرقه، شیطانی و غیرحقیقی است و فقط اطلاعات فرقه حقیقت دارد؛

۶. ساختار گزارش‌دهی: مراقبت اعضا از یکدیگر و گزارش به مقامات بالا که به پنهان کردن عقاید و احساسات واقعی افراد می‌انجامد؛

۷. کنترل زمان: مشغول نگه‌داشتن اعضا با ملاقات‌ها، فعالیت‌ها و مأموریت‌های طولانی به منظور جلوگیری از تفکر و اندیشه درباره مسائل فرقه.^{۲۵}

خسرو تهرانی در بررسی سازمان مجاهدین خلق، معتقد است که این سازمان به تدریج به یک فرقه تبدیل شده است. از نظر وی، ویژگی‌های فرقه شدن سازمان مجاهدین، فردگرایی محض، ویژگی‌های ممتاز رهبری مسعود رجوی، فاصله بسیار زیاد رهبری از دیگر اعضا، تقدس و دست‌نیافتنی بودن رهبر، از دست رفتن وجهه دموکراتیکی رهبریت و نهایتاً توسل رهبر به مقدسات برای توجیه اعمال و اشتباهات خویش است.^{۲۶}

د. نظراتی پیرامون فرقه

به نظر ماکس وبر، فرقه‌ها معمولاً در میان افراد محروم و کسانی که در حاشیه اجتماع قرار دارند، رشد می‌کنند. وی اصطلاح «الهیات خاص محرومان» را درباره آنها به کار می‌برد. فرقه‌ها به تبیین و توجیه وضع حاشیه‌ای خود و اعضای محروم خویش می‌پردازند. مهم‌تر این است که به اعضا - به تناسب وضع حاشیه آنها یا فقری که به آن دچارند - امکانات داده می‌شود.^{۲۷}

فرقه‌ها یا عمری کوتاه دارند یا تبدیل به «نحله» می‌شوند. این بدان جهت است که سطوح اعتقادی و شور و اشتیاق لازم برای حفظ آنها نمی‌تواند تا مدت طولانی پایدار بماند و اگر از عزلت اجتماعی و حاشیه‌ای بودن آنها به هر دلیل کاسته شود، چه بسا باورهای آنها فرو ریزد و اعضا جذب جامعه شوند. این، هنگامی پیش می‌آید که ارزش‌های موعظه‌شده به وسیله فرقه، باعث ثروتمند شدن اعضا شود و بدین وسیله به حاشیه‌ای بودن آنها در جامعه پایان دهد.^{۲۸}

امروزه فرقه‌گرایی و اندیشه‌های خرافی رواج یافته و بیشتر آنها، منشأ غربی دارند. زمینه‌های مذهبی باعث شده تا فعالیت کیفی و کمی این فرقه‌ها، مثل رام‌الله، اعتکاف، شیطان‌پرستی، فالون دافا، اکنکار و عرفان‌های دروغین، گسترش یافته و در سال‌های اخیر، بسیاری از جوانان مجذوب آنها شوند. صالح سبحانی از اعضای ارشد فرقه رام‌الله، پس از آگاهی و جدایی از آن فرقه گفته است:

فرقه‌ها از نگاه بیرونی، مجمع‌الجزایری از صحبت‌های خوب، زیبا و عامه‌پسند هستند و حتی مباحثی که مطرح می‌کنند، ممکن است در قالب اصول معنوی هم قابل دفاع باشد؛ اما آنچه در بررسی فرّق از دید پنهان می‌ماند، نه عقاید آنان، بلکه روابط و عملکرد تشکیلاتی آنان است که عموماً و بلااستثنا، بر پایهٔ مرید و مرادی است. اغلب فرّق، فعالیت‌هایشان را با ظاهری زیبا و جذاب، حتی در پوشش مؤسسات رسمی و قانونی و دارای مجوز در جامعه ارائه می‌دهند؛ اما با ورود به مراکز فعلیتی و بررسی روند کارها و برنامه‌هایشان، می‌توان به ماهیت فرقه‌ای آنان پی برد. آنها دارای رفتارهای دوگانه هستند. در ظاهر به مسائلی تظاهر کرده و در باطن به چیز دیگری عمل می‌نمایند.^{۲۹}

در اغلب فرقه‌ها، افرادی به صورت خودانتصابی در رأس قرار می‌گیرند. سرکردگان فرقه‌ها مدعی‌اند، علم ویژه‌ای دارند که دیگران از آن محروم‌اند. این افراد، خودمحور و قدرت‌طلب‌اند و خیلی به قدرت‌نمایی و تسلط بر امورات مریدانشان تمایل دارند. اغلب سرکردگان به وسیلهٔ بعضی مریدان مسخ‌شده و فریب‌خورده و هم‌دستانشان، شخصیتی خاص و منحصربه‌فرد در بین اعضای فرقه و بیرون از فرقه وصف می‌شوند. آنها برای خاص جلوه دادن خودشان و جذب افراد، ظواهر خاصی برای خویش درست می‌کنند یا به گونه‌ای خاص سخن گفته و ژست‌های خاصی می‌گیرند تا به این وسیله خود را از دیگران متمایز جلوه دهند.^{۳۰}

نمونهٔ بارز چنین رهبری‌هایی، فرقهٔ فالون دافا در چین است که پس از ادعای پیامبری، مدّعی خدایی شد و در سال ۱۹۹۹ م به امریکا پناهنده شد و با حمایت این کشور به هدایت پیروانش که به ادعای خویش، بیش از ۱۰۰ میلیون نفرند، در بیشتر از شصت کشور دنیا - از جمله ایران - پرداخت. زمینهٔ ظهور فرقهٔ فالون دافا در چین، کاهش شاخص‌های رفاه اجتماعی در کنار خلأ معنوی و غریزهٔ فطری نیاز به معنویت در جامعه‌ای با بیش از چهار دهه سابقه در ترویج باورهای کمونیستی است که بستری مناسب برای پذیرفته‌شدن فرقه‌هایی نوظهور مانند فالون دافا را فراهم کرده است تا رهبران آنها با ابداع مذهبی

جدید، مدعی نجات مردم از تنگنایهای اجتماعی و پاسخ‌گویی نیاز طبیعی آنها به توسل و کمک‌خواهی از نیروهای ماورایی باشند.^{۳۱}

۲. ویژگی‌های بهائیت به مثابه یک فرقه

با توجه به تعریف‌ها ذکر شده از فرقه و سنجه‌های حقانیت آن، بهائیت از فرقه‌های گروه دوم، یعنی باطل، انحرافی و گمراه‌کننده است؛ چراکه رهبران و پیروان اولیه آنان، نخست مسلمان بودند و در سرزمین‌های اسلامی زندگی می‌کردند و این فرقه، خاستگاه اسلامی دارد. فرقه بهائیت، پس از جدایی از اسلام، اصول و فروع مورد اتفاق مسلمانان را انکار کرده و با ادعاهای کذب خود (امامت، نبوت و خدایی) از زمره مسلمانان خارج شدند و در صدد ایجاد اختلاف، تفرقه‌افکنی و تحقق مقاصد شوم بیگانگان در سرزمین‌های اسلامی برآمدند. بر این اساس مسلمانان، بهایی‌ها را جزء فرقه‌های اسلامی نمی‌شمرند؛ زیرا آیین بهائیت، یک آیین ساختگی است و فقط به دلیل خاستگاه و سابقه تاریخی بنیان‌گذارانش با اسلام ارتباط پیدا می‌کند؛ ولی به دلیل ماهیتش، چیزی جز یک آیین دست‌ساز بشری، همچون صدها و هزاران مکتب و مسلکی که در طول تاریخ به وجود آمده‌اند، نیست و چون طرف‌داران آن، یکتاپرست نیستند، در ردیف مشرکان قرار می‌گیرند و از طرف علمای اسلام (تسنن و تشیع) فرقه ضاله و گمراه شناخته و تکفیر شده‌اند. برای آشکارشدن حقانیت نداشتن این فرقه در اسلام، به چند نمونه از این تضادها و تناقضات به اجمال اشاره می‌شود:

انکار توحید

در آیین بهائیت، نه تنها به توحید، اشاره و تأکید نشده، بلکه با ادعاهای الوهیت رهبران و بنیان‌گذاران این فرقه، به شرک گرفتار شده است؛ برای نمونه، سیدعلی محمد در لوح هیکل‌الدین، صفحه ۵ گفته است: «ان علی قبل نبیل ذات الله و کینونته» یعنی علی قبل نبیل (که به حساب ابجد، نبیل ۹۲ است و محمد هم ۹۲) ذات خدا و کنه اوست.^{۳۲} میرزا حسینعلی بها نیز، به صراحت در کتاب *اقدس* ادعا می‌کند: «گوش فرا دهیدای جماعت بهائیان که خدای شما از زندان بزرگ، پیام می‌دهد که نیست خدایی جز من توانا و متکبر و خودپسند.»^{۳۳}

نبوت جدید

بهاییان در جهت زمینه‌سازی برای پذیرش نبوت میرزا حسینعلی بهاء می‌کوشید که علی محمد باب را از جمله پیامبران خداوند شمرند که به اراده خداوند متعال، پس از رسول اکرم ﷺ مبعوث شد و اهل عالم را به دینی جدید دعوت کرد. بهاییان مدعی‌اند که باب، دو مقام داشت: اول، پیامبری مستقل و صاحب کتاب؛ دوم، بشارت‌دهنده به ظهور پیامبری دیگر، به نام میرزا حسینعلی. بدین گونه با ظهور باب و بهاء، شریعت اسلام الغاء شد، و شریعتی مستقل و آیینی جدید به نام بهائیت پدید آمده است.^{۳۴} ادعاهای متناقض علی محمد باب و میرزا حسینعلی بهاء (بابیت، مهدویت، نبوت، الوهیت و من یظهره اللهی)، تناقضات و تعارضات درونی آموزه‌ها، ناسازگای با منطق و عقلانیت، وجود اشتباهات متعدد در کتاب‌ها، الواح و نامه‌ها، نداشتن معجزه‌ای پذیرفتنی برای اثبات پیامبری، ناتوانی در پاسخ‌گویی به علما در مناظرات و سرانجام تکذیب پی‌درپی ادعاها و نوشتن توبه‌نامه به وسیله باب، همگی دلیلی آشکار بر بطلان چنین ادعایی است؛ چراکه با منطق و سیره پیامبران و اصول ادیان الهی، در ناسازگاری کامل است.^{۳۵}

انکار قیامت

قیامت که یکی از اصول مسلم ادیان توحیدی است، از نگاه علی محمد باب و میرزا حسینعلی بهاء، موهوم و دروغ پنداشته شده است.^{۳۶} بهاییان با تفسیری متفاوت از قیامت، معتقدند با ظهور میرزا حسینعلی بهاء، قیامت بر پا شده است. این ادعا و این تفسیر، آنقدر سست و بی‌بنیاد و بدون پشتوانه دینی و منطقی است که با اندک توجهی، بطلان آن آشکار می‌شود.^{۳۷}

با توجه به ویژگی‌هایی که برای یک فرقه ذکر شد و تعریف نسبتاً جامع و مانع مارگارت تالر سینگر از فرقه، در ادامه به ویژگی‌های بهائیت در سه زمینه داشتن رهبر مستبد و خودکامه، ساختار هرمی قدرت و استفاده از برنامه مجاب‌سازی (کنترل ذهن) پرداخته می‌شود تا مشخص شود که این ویژگی‌ها، بر بهائیت منطبق است یا خیر.

الف. دارا بودن رهبر مستبد و خودکامه

رهبران اولیه بهائیت، افرادی باهوش و زیرک بودند که با سوء استفاده از جهل مردم عامی و اُمی، ادعاهای کذب خود (بابیت، مهدویت، نبوت، ربوبیت و الوهیت) را کاملاً موجه و

مقدّس جلوه داده و با فاصله گرفتن از پیروان، تقدیس و دست‌نیافتنی بودن خویش را با گرفتن تصمیمات غیردموکراتیک، توجیه‌پذیر کرده‌اند.

ویژگی رجال و رهبران آسمانی، ارتباط با جهان غیب و آگاهی از اخبار و اسرار پنهان هستی است و در بینش دینی تا آنجا اهمیت دارد که عملاً یکی از علایم صدق گفتار و نشانه‌های حقانیت آیین و مرام کسانی تلقی می‌شود که ادعا می‌کنند با خدا از راه وحی ارتباط دارند. رهبران بهائیت نیز که ادعای دریافت وحی از آسمان و تأسیس دیانتی الهی را دارند، مدعی‌اند از اخبار و اسرار نهان هستی آگاهند و توانایی پیشگویی حوادث آینده تاریخ بشر را دارند. آنها در جابه‌جایی آثار و الواح خویش، به دیگران وعده‌های زیادی دایر بر گسترش آیین خود در جهان داده‌اند که امروزه پس از گذشت مدت زمانی طولانی از طرح آن وعده‌ها، به خوبی می‌توان دربارهٔ صحت و سقم آنها داوری کرد. نمونه‌هایی از این وعده‌ها و پیشگویی‌ها چنین است: سیدعلی محمد باب مدعی بود: ۱. به زودی علمای بزرگ اسلام، به بابت افتخار می‌کنند؛ ۲. به زودی جمیع اروپایی‌ها به باب ایمان می‌آورند.

حسینعلی بهاء نیز، می‌گفت:

۱. به زودی همهٔ ملت‌های جهان، زیر پرچم بهائیت جمع می‌شوند؛

۲. به زودی علمای شیعه از بهائیت استقبال می‌کنند؛

۳. به زودی بابت بر جهان مسلط می‌شود.

عباس افندی (عبدالبهاء) همچنین می‌گفت:

۱. به زودی بهائیت جهان را تسخیر می‌کند؛

۲. ایران به زودی مهد نفوذ بهائیت خواهد شد؛

۳. زادگاه بهاء (نور مازندران) به زودی قبلهٔ آفاق می‌شود؛

۴. صلح عمومی در قرن بیستم استقرار خواهد یافت؛

۵. امریکا در جنگ جهانی اول شرکت نمی‌کند؛

۶. امریکا در امور معنوی، گوی سبقت از جهانیان خواهد ربود؛

۷. امپراتوری تزاری، شکست‌ناپذیر است.^{۳۸}

مردم ایران در دورهٔ قاجار که دو شکست خفت‌بار از روسیه، آنها را منزوی و سرخورده کرده بود و با توجه به اندیشه‌های ظهور امام عدل‌گستر، در آرزوی برقراری قسط و عدل

بودند، ظهور یک مدعی مانند سیدعلی محمد، موضوع خاص بودن و قداست را در اذهان مردم ایران تداعی می‌کرد.^{۳۹} بیان این ادعا در چنین برهه حساسی، علاوه بر ویژگی زیرکی سیدعلی محمد، گویای تقدس وی نزد مردم آن روزگار است.

قداست بخشیدن به رهبران بابیه و بهائیت، از شگردهای دیگر آنها برای پذیرفته شدن نزد مردم بود. بایان و بهائیان، شب جمعه، پنجم جمادی الاولی سال ۱۲۶۰ قمری را که باب، ادعای خویش را آشکار کرد، شب مبعث نقطه اولی^{۴۰} و آن را مبدأ تاریخ خود (تاریخ بدیع) قرار داده‌اند. شرافت و قداست دیگر آن شب، این است که میرزا عباس (عبدالبهاء) نیز در آن شب متولد شده است.^{۴۱}

لقب تراشی‌ها و عناوین مقدس مآبانه که رهبران اولیه این فرقه برای خود یا رهبر پیشین ابداع کرده‌اند - تا خویش را منحصر به فرد جلوه دهند - در همین راستا تبیین می‌شود. در کتاب *مطالع الانوار* (تاریخ رسمی بهائیت) سیدعلی محمد باب با این القاب یادشده و مورد ستایش قرار گرفته است: باب الله، نقطه اولی، نقطه بیان، طلعت اعلی، حضرت اعلی، ذکر الله الاعظم، حضرت ذکر، حضرت موعود مهدی، حضرت قائم، محبوب عالمیان و حضرت ربّ اعلی.^{۴۲} در همان کتاب، از حسینعلی بهاء نیز با القاب زیر یاد شده است: حضرت بهاء الله، حسین موعود، جمال حسینی، حضرت محبوب، جمال مبارکه، حضرت مقصود، من یظهره الله و جمال اقدس الهی.^{۴۳}

عباس/فندی (عبدالبهاء) ضمن تأیید لقب‌های «رب الجنود و مسیح موعود» برای باب و بهاء، به عنوان پیامبران پیشین، خود نیز در کتب بهائیان به چنین القابی مشهور شده است: «غصن الله الاعظم، مولی الوری، مرکز میثاق، سرالله الاعظم و ابن الله.»^{۴۴} شوقی/فندی نیز در نوشته‌های خود از زبان بهاء و عبدالبهاء، سیدعلی محمد را القاب باران می‌کند و خود نیز با همین ادبیات از آنها سخن گفته و مثلاً بهاء را «جمال قدم جل اسمه الاعظم» و عباس/فندی را «حضرت عبدالبهاء روح الوجود لعنایاته الفداء» می‌خواند.

منحصر به فرد جلوه دادن و برخوردار کردن رهبران از علم لنتی، شیوه دیگر آنها در ارتقای رهبریت فرقه است. هم علی محمد باب و هم میرزا حسینعلی بهاء، خود را اُمّی و درس‌نخوانده و صاحب معجزه و کرامت در خوش‌نویسی و تندنویسی می‌دانستند.^{۴۵}

هوش و ذکاوت آنها نیز، از این ماجرا نمایان می‌شود که میرزا حسینعلی بهاء برای زمینه‌سازی ادعای جدید خویش، کوشید تا آنچه از آثار و مکتوبات باب در دسترس بایان

بود را جمع‌آوری کند^{۴۶} و با این شیوه توانست کلیه اسنادی را که روزی ممکن بود علیه وی به کار رود، به چنگ آورد. آن‌گاه با مراجعه به آثار باب، کوشید تا به سبک او، آیه‌نویسی کند.

اختلافات و درگیری‌های طولانی میان رهبران فرقه، جهت دستیابی به قدرت مطلق، ریاکاری و تظاهر، دغل‌کاری و فریب‌کاری از ویژگی‌های رهبران اولیه بهائیت است. نمونه‌های آن در کتاب‌های مبلغان بزرگ بهائیت که آگاه شده و مسلمان شدند، گویای این مطلب است.

گفتنی است که سران اولیه بهائیت، خودانتصابی بوده‌اند؛ اما در حال حاضر با انتخابات، برگزیده می‌شوند. این شیوه به دو علت صورت می‌گیرد: اول آنکه سومین رهبر بهائیت (شوقی افندی) فرزندی نداشت که جانشین وی شود و به نوعی بهائیت با بحران مشروعیت روبه‌رو شده بود؛ دوم آنکه این انتخابات برای رهایی از اتهام انتصابی بودن و غیردموکراتیک بودن بهائیت، با قصد انحراف و فریب افکار عمومی – به ویژه اعضای اغفال‌شده آن – صورت می‌گیرد.^{۴۷}

ب. ساختار هرمی قدرت

از ابتدای ظهور بهائیت، اعمال قدرت رهبران بر اعضا به شکل‌های گوناگون وجود داشت؛ اما از دوره شوقی افندی (سومین رهبر بهائیت)، نظام و تشکیلاتی منسجم باعث دوام و گسترش بهائیت شد. شوقی با بهره‌گیری از تعالیم میرزا حسینعلی بهاء مبنی بر تشکیل بیت‌العدل الاعظم، برای وضع قوانین و امور جاری بهائیان^{۴۸} به تقلید از اروپایی‌ها به بهائیت صورت تشکیلات حزبی داد و محافل منتخب محلی و ملی را در شهر حیفا، اسرائیل پدید آورد و در برخی کشورها، آنها را به عنوان محافل مذهبی یا حتی شرکت‌های تجارتی ثبت کرد تا به صورت قانونی به تبلیغ بهائیت اقدام کند.^{۴۹}

بیت‌العدل، مسئول امور روحانی و اداری جامعه بین‌المللی بهایی است و تشریح در امور غیر عبادی را انجام می‌دهد. هر پنج سال یک‌بار، نه نفر به وسیله همه اعضای محافل ملی بهائیان جهان انتخاب می‌شوند و بالاترین مرجع تصمیم‌گیری بیت‌العدل، دارالتبلیغ بین‌المللی است و واحدهای دیگر، زیر نظر دارالتبلیغ انجام وظیفه می‌کنند. هر کشور، یک محفل ملی و هر استان، یک محفل استانی و در ادامه، محفل شهرستان، محفل بخش و محفل ده قرار می‌گیرد و هریک از این محفل‌ها، چهل لجنه (گروه) دارند.^{۵۰}

وجود چنین تشکیلات منسجم سلسله‌مراتبی و منظم، تمام اطلاعات را از پایین به رأس رسانده و تصمیمات رهبران را سریع و صریح به دورترین نقاط عالم - حتی در یک روستا - منتقل خواهد کرد. پیروی از دستورات محفل ملی، بر بهائیان آن کشور واجب است و تخلف از آن، محرومیت‌های گسترده‌ای را در پی دارد و متخلفان به اشد وجه، مجازات می‌شوند.^{۵۱}

ساختار قدرت به طور جدی و در کلیه لایه‌های تشکیلات بهائیت به خوبی ملاحظه می‌شود؛ به طوری که هیچ‌یک از اعضا، حق ندارد از آنچه درون تشکیلات می‌گذرد، بپرسد. به گفته عباس افندی (عبدالبهّا)، لم و بم،^{۵۲} هیچ جایی در بهائیت ندارد. بدین منظور تمام اعضا درگیر کارهای تشکیلاتی می‌شوند و تمام وقت آنها در کلاس‌های آموزشی، مأموریت‌ها، ضیافت‌های نوزده روزه و غیره پر می‌شود.^{۵۳} در این صورت قدرت اندیشیدن درباره اعمال و اهداف تشکیلات و مسائل بهائیت، از آنها گرفته می‌شود.

در صورتی که عضوی، شهادت پرسش کردن داشته باشد، با اقداماتی گشتاپوگونه به وسیله مؤسسه معارف و لجنه صیانت (مانند حفاظت اطلاعات) روبه‌رو می‌شود. این سیستم اطلاعاتی، روابط و اعضای جدید و قدیم را به طور دقیق کنترل می‌کند.^{۵۴}

در صورتی که عضوی مخالفت ورزد، مجازات می‌شود؛ به طوری که ادامه زندگی برایش ممکن نیست. این مجازات، دو مرحله دارد: یکی طرد اداری و دیگری، طرد روحانی. در طرد اداری، فرد خاطی از تشکیلات بهائیت و فعالیت‌های آن کنار گذاشته می‌شود و در صورت نوع و شدت خطا، طرد روحانی می‌شود. در این حالت، فرد طردشده از جامعه بهائیت کنار گذاشته می‌شود و حتی نزدیک‌ترین افراد (مثل پدر، مادر و فرزند و همسر) وی، حق گفت‌وگو و ارتباط با او را ندارند.^{۵۵} نمونه آن، طرد روحانی یکی از بهائیان به نام صادق آشچی، به دستور شوقی افندی، به جرم سفر به اسرائیل، بدون اجازه و برنامه‌ریزی تشکیلات است.^{۵۶}

یکی از بهائیان مسلمان‌شده در مصاحبه‌ای که انجام داده، آورده است که عده‌ای از بهائیان، در دل مسلمان‌اند و هیچ اعتقادی به بهائیت ندارند؛ ولی جرئت ابراز آن را ندارند؛ زیرا از تشکیلات بهائیت و مجازات سنگین طرد روحانی وحشت دارند و می‌ترسند که از طرف افراد خانواده و فامیل خویش طرد شده و ادامه زندگی برایشان ناممکن شود.^{۵۷}

ج. استفاده از تکنیک کنترل ذهن

در تعریف فرقه، بیان شد که سینگر ویژگیِ دارا بودن تکنیک کنترل ذهن را شاخص‌ترین و مهم‌ترین ویژگی هر فرقه می‌داند. بهائیت از ابتدای تأسیس، به امر تبلیغات، اهمیت زیادی می‌داده است. از زمان شوقی/فندی، این تبلیغات بر اساس اصول روان‌شناختی و با برنامه‌ریزی‌های دقیق تشکیلاتی (همچون نقشهٔ ده‌ساله) همراه بوده^{۵۸} و امروزه نیز، با طراحی تبلیغاتی به اسم طرح روحی، انجام می‌شود.

طرح روحی یکی از بهائیان مهاجر ایرانی به نام روحی/اریاب، چند سال پیش طراحی و پس از بررسی و اجرای آزمایشی در کلمبیا به تصویب بیت‌العدل رسید و برای اجرا در کل جهان، یک راهنمای عمل شد و به تمام محافل بهایی ابلاغ گردید. مهم‌ترین هدف آن، ایجاد بسترهای لازم برای افزایش آمار تعداد بهائیان است.^{۵۹} حدود یکصد مؤسسه آموزشی، احداث شده و زمان‌بندی‌هایی تحت عنوان نقشه‌های پنج‌ساله و نقشه‌های چهارساله، طراحی شده است. شعار اصلی نقشهٔ پنج‌ساله، «دخول افواج مقبلین» نام دارد و برای کشورهای اسلامی - به ویژه خاورمیانه - استراتژی ویژه‌ای به نام استراتژی خاموش و پنهان، با زمان‌بندی بیشتری در نظر گرفته است.^{۶۰}

طرح روحی در ایران از شانزده سالگی آغاز می‌شود و جذب افراد به بهائیت با امور ظاهرالصالحی همچون کارهای خیریه و عام‌المنفعه، نظیر عیادت از بیماران در بیمارستان‌ها، نظافت پارک‌های محل و معابر کوهستانی، مراجعه به آسایشگاه سالمندان و کمک به سالخوردگان و... انجام می‌شود. بهره‌برداری از دوستان دوران مدرسه، مهاجران فقیر افغانی، کمک مالی به خانواده‌های مستمند و ایجاد کلاس‌های آشپزی و هنری، رفت و آمد به کتابخانه‌ها و سمینارهایی که در فرهنگ‌سراها برگزار می‌شود، وسیله‌ای برای ایجاد ارتباط مخفی و سپس تبلیغ بهائیت است.^{۶۱}

به گفتهٔ یک بهایی مسلمان‌شده، «هدف اصلی تبلیغات بهائیت، جذب افرادی است که از اسلام آگاهی ندارند یا مورد تبلیغ سوء قرار گرفته‌اند؛ یا اینکه تدین نداشته و به مسائل مذهبی مقید نباشند. در کل، علاقه‌ای که هر کس به دین خود دارد را نداشته باشند. یک عده هم کسانی هستند که فکر می‌کنند اگر وارد این تشکیلات شوند، پول‌دار می‌شوند، یا خانم‌هایی که دلشان می‌خواهد حجاب نداشته باشند. آنها می‌گویند برای اینکه حرف‌های

ما را بشنوی، باید تعصب را کنار بزنی.»^{۶۲} به این ترتیب، فرد ذهن خود را از مطالب پیشین پاک می‌کند و حرف‌ها، اصول و اعتقادات بهائیت، به تدریج جایگزین آنها می‌شود.

بهائیت از دوره کودکی، در مهدکودک‌ها تا پایان عمر، برای هر فرد بهایی برنامه دارد. با تشکیل کلاس‌های عقیدتی، موسیقی، تفریحی، ضیافت‌های نوزده روزه، انجام دادن مأموریت‌های تبلیغی، مراسم دعا و بسیاری برنامه‌های دیگر، کنترل زمان صورت می‌گیرد و این مشغولیت‌ها موجب عدم تفکر فرد به مسائل شخصی خود، عقاید القاء شده به او و حتی اندیشیدن به دوستان و خانواده خویش می‌شود.^{۶۳}

فردی بهایی که پس از آگاه و تبری جستن از بهائیت و گرایش به اسلام، خاطرات خویش را بیان کرده، می‌گوید: «[زمانی که] معلم مهد کودک بهائیان شدم، برنامه‌هایی که به من می‌دادند تا به بچه‌ها بیاموزم، کاملاً در راستای شست‌وشوی مغزی آنها بود و من می‌دیدم که چگونه از سه سالگی، کودکان را به اسلام و مسلمانان بدبین می‌کردند و مغز کوچک آنها را با خرافات و اوهامی که ارمغان بهاء و عبدالبهاء بود، پر می‌کردند و چگونه با آوردن مثال‌ها و بیان داستان‌هایی، آنان را از خارج شدن از بهائیت می‌ترساندند و با [وجود] این ترس و وحشی که در دل کودکان از انتخاب راهی به جز راه بهاء می‌انداختند و با وحشتی که آنان از طرد شدن و اخراج شدن از خانه و خانواده داشتند، شعار بی‌اساس تحری حقیقت را سر می‌دادند.»^{۶۴}

تشکیلات بهائیت برای عضو تازه‌وارد، دوستان جدید موردنظر خود را انتخاب می‌کند و می‌کوشد تمام روابط موازی فرد با دیگران قطع شود و یا به کمترین حد برسد. فرد جذب‌شده از آنچه در تشکیلات در جریان است، ناآگاه نگه داشته می‌شود. انسان ذاتاً خداجوست؛ از این‌رو، برای اعضا، بسیار دشوار است که مورد غضب واقع شوند؛ زیرا به آنها القا شده که ترک تشکیلات، مساوی با ترک خداست. سیستم تنبیه و مجازات (طرد اداری و روحانی)، حربه مناسبی برای کنترل اعضا، درون تشکیلات است و پنهان ماندن حقایق - به ویژه برای جوانان و نوجوانان - امری ضروری است؛ به طوری که با انتشار مجله *ایام* در ۶ شهریور ۱۳۸۶، تحت عنوان بهائیت آن‌گونه که هست، تشکیلات بهائیت اطلاعیه‌ای را برای عدم مطالعه آن صادر کرد که در ضیافت‌های همان ماه مطرح شد.^{۶۵}

تشکیلات بهائیت در پوشش فعالیت‌های اقتصادی و امور عام‌المنفعه، به تبلیغ و جذب افراد جدید اقدام می‌کند. یکی از کارمندان شرکت آب‌میوه رانی، پس از پی بردن به ماهیت

اصلی این شرکت، پس از استعفا کردن، دست به افشاگری زده است. مدیران بهایی این شرکت، با اموری چون دعوت به مراسم، بذل و بخشش‌های بی حساب، تأمین وسایل رفاهی و تجملی، حقوق بالای نامتعارف، پاداش‌های چندماهه، هدیه‌های گران‌بها به مناسبت‌های گوناگون، ترتیب دادن مسافرت‌های تفریحی و امثال آنها، کارمندان شرکت را جذب اخلاق و رفتار خود کرده و به تدریج اندیشه‌ها و اعتقادات بهائیت را تبلیغ می‌کردند. پس از جذب افرادی که قید و بند چندانی در دین نداشتند، از آنها برای توزیع جزوه‌های تبلیغی در نقاط گوناگون کشور استفاده می‌کردند.^{۶۶}

تبلیغ، جذب و نگه‌داری اعضا به وسیله تشکیلات بهائیت، در اولویت قرار دارد و برای گسترش امور تبلیغی، از هر نوع تکنیک و اصل روان‌شناسی استفاده می‌کند.

نتیجه‌گیری

بهائیت، آسمانی و الهی نبوده و بر اثر خواست نفسانی و شیطانی عده‌ای شکل گرفته است؛ از این رو، عقاید و باورهای آنها نیز با اصول مشترک ادیان الهی (توحید، نبوت و معاد) در تضاد و تناقض است. این تناقضات به حدی در متون بهایی و مسائل عقیدتی زیاد است که رهبران این فرقه برای فرار از این تناقضات و اغلاط فراوان، مجبور شده‌اند در صدساله اخیر، چند بار منابع مذهبی فرقه خود را تغییر داده، تصحیح کرده یا آنها را دور از دسترس پیروان خویش قرار دهند؛ تا آنجا که دسترسی و مطالعه برخی از منابع اصلی بهائیت - حتی برای پیروان آن - ممنوع است.

با توجه به مفهوم و تعریف فرقه و ویژگی‌های آن - به ویژه سه ویژگی ذکر شده به وسیله سینگر - رهبران اولیه بهائیت؛ با هوش، زیرک، مغلظه‌گر، مقدس‌مآب، ریاکار و مستبد بودند و با این ویژگی‌ها و نیز به رغم حمایت بیگانگان، موفق شدند افراد ساده‌لوح را فریب داده و اهداف خود را پیش برند. پس از رهبران خودانتصابی اولیه بهائیت، رهبران بعدی به قصد فریب افکار عمومی، با انتخابات برگزیده می‌شوند؛ ولی همچنان عملکرد آنان با شیوه‌ای مدرن، همسو با رهبران اولیه است.

وجود تشکیلات منسجم بیت‌العدل الاعظم، سلطه رهبران بهائیت را بر اعضای خود، تا دورافتاده‌ترین روستاهای جهان ممکن ساخته است. وجود ساختار هرمی قدرت، انتقال سریع اطلاعات را از قاعده هرم به رأس آن و در نتیجه، تصمیم‌گیری رهبران و اعمال

قدرت مطلقه آنان را آسان کرده است و هیچ‌یک از اعضا، حق پرسش و چون‌وچرا ندارند و در صورت پرسش، با لجنه اطلاعاتی صیانت روبه‌رو می‌شود و اگر امتناع ورزد، با سیستم تنبیهی طرد اداری و طرد روحانی، مجازات خواهد شد.

بهره‌گیری تشکیلات بهائیت از تکنیک روانی کنترل ذهن، عضوگیری اعضای جدید را با فریب و کنترل آنها را به صورت غیرمحموس، ممکن ساخته است. اهمیت تبلیغات برای بهائیان، باعث طراحی و اجرای برنامه‌هایی چون طرح روحی، جهت افزایش تعداد آنها در جهان شده است. در این شیوه تبلیغی، ضمن پنهان نگه‌داشتن اهداف و افکار اصلی تشکیلات، با توسل به امور ظاهرالصلاح، به جذب افراد - به ویژه جوانان - پرداخته و با پاک کردن افکار پیشین، اعتقادات بهائیت را جایگزین آن می‌کنند و در انجام این مراحل، با بمباران محبت، نیت‌های خویش را عملی می‌سازند.

نتیجه نهایی اینکه علمای اسلام و مراجع عظام تقلید، به سبب انحراف بهائیت از اصول و فروع مسلم اسلام، آن را یک فرقه ضاله می‌دانند و ویژگی‌های یک فرقه، از جمله داشتن رهبران مستبد و خودکامه، ساختار هرمی قدرت و استفاده از تکنیک کنترل ذهن، بر بهائیت قابل انطباق است.

پی‌نوشت‌ها

۱. علی ربانی گلپایگانی، *فرق و مذاهب کلامی*، ص ۳۴۶-۳۳۶.
 ۲. محمدجواد مشکور، *فرهنگ فرق اسلامی*، ۸۸-۹۱.
 ۳. سعید زاهد زاهدانی، *بهائیت در ایران*، ص ۱۴۶-۱۴۵.
 ۴. رضا برنجکار، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، ص ۷۳-۶۵.
 ۵. افندی شوقی، *قرن بدیع «نوروز ۱۰۱ بدیع»*، ترجمه نصرالله مودت، ج ۲، ص ۱۲۲.
 ۶. یعنی کسی که خدا او را آشکار می‌کند، عنوانی است که باب، بعد از ادعای شریعت جدید و تالیف کتاب بیان، برای موعود بیان انتخاب کرد و زمان ظهورش را دو هزار سال بعد وعده کرد.
 ۷. علی ربانی گلپایگانی، همان، ص ۳۵۰-۳۴۳.
 ۸. سعید زاهد زاهدانی، همان، ص ۱۹۶.
 ۹. همان، ص ۱۵۰.
 ۱۰. محمود صدری، «بهائیت»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۴، ص ۷۳۳.
۱۱. knight hood
۱۲. علی ربانی گلپایگانی، همان، ص ۳۴۷.
 ۱۳. همان، ص ۳۴۸.
 ۱۴. فضل‌الله مهتدی صبحی، *خاطرات صبحی درباره بهائیگری*، ص ۱۶-۱۰.
 ۱۵. اسماعیل رائین، *انشعاب در بهائیت پس از مرگ شوقی ربانی*، ص ۲۳۳-۲۲۹.
 ۱۶. همان.
۱۷. sect
۱۸. محمد معین، *فرهنگ فارسی*، ص ۷۵۴.
 ۱۹. حسن انوری، *فرهنگ بزرگ سخن*، ص ۵۳۱۹.
 ۲۰. علی آقا نوری، *خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان*، ص ۱۲.
 ۲۱. علی آقا بخشی، و مینو افشاری‌راد، *فرهنگ علوم سیاسی*، ص ۴۸۲.
۲۲. <http://www.cultwatch.com>
۲۳. محمد جواد مشکور، همان، ص ۴۵، ۱۶۴، ۱۵۳.
 ۲۴. علیرضا محمدی، همان، ص ۱۷۴.
 ۲۵. «فرقه‌ها چگونه عمل می‌کنند»، *ویژه نامه کثر راهه ضمیمه جام جم*، اسفند ۱۳۸۶.
۲۶. <http://www.shahrvandemroz.blogfa.com/post-609.aspx>
۲۷. استفن مور و سینکلر استفن پ، *دیباچه ای بر جامعه شناسی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ص ۳۴۰.
 ۲۸. همان، ۳۴۱-۳۴۰.
 ۲۹. صالح سبجانی، «پله پله تا سیاهی»، *سراب*، *ویژه‌نامه فرقه‌های منحرف نوپدید*، ص ۳۹.
 ۳۰. همان، ص ۴۰.

۳۱. آناهیتا احمدی، «خدایی که به آمریکا پناهنده شد»، *سراب*، ویژه نامه فرقه‌های منحرف نوپدید، ص ۵۶-۵۷
۳۲. علیرضا محمدی، *جریان شناسی بهائیت*، ص ۱۹۳.
۳۳. حسینعلی نوری، *اقدس*، ص ۷۷.
۳۴. علیرضا محمدی، همان، ص ۱۹۶.
۳۵. محمدباقر نجفی، *بهائیان*، صفحات مختلف.
۳۶. خندق آبادی، *جامعه جعفریه*، ص ۳۶.
۳۷. www.andisheqom.com
۳۸. مجتبی نیکوصفت، «وعده‌های بی‌بنیاد، پیشگویی‌های معکوس»، *تاریخ معاصر ایران*، ش ۴۸-۴۷، ص ۵۴۸-۵۳۱.
۳۹. سعید زاهد زاهدانی، همان، ص ۵۳.
۴۰. از القاب باب است.
۴۱. جی.ای اسلمنت، *بهاءالله و عصر جدید*، ص ۵۸.
۴۲. عبدالحمید اشراق خاوری، *مطالع الانوار (تلخیص تاریخ نبیل زرنندی)*، ص ۸ و ۱۲ و ۲۰.
۴۳. همان ۱۰ و ۲۰.
۴۴. عبدالحمید اشراق خاوری، *گنجینه حدود واحکام*، ص ۴۲۱.
۴۵. سعید زاهد زاهدانی، همان، ص ۳۰۲-۲۹۵.
۴۶. شوقی افندی، *قرن بدیع «نوروز ۱۰۱ بدیع»*، ص ۱۴۶.
۴۷. <http://www.gozashtehalayande.blogfa.com/post-99.aspx>
۴۸. حسینعلی نوری، همان، ص ۴۲.
۴۹. شوقی افندی، ص ۴۲-۴۱.
۵۰. اسماعیل رائین، همان، ص ۱۷۶.
۵۱. زاهد غفاری‌هشجین و آکار، «بهائیت و سیاست و مناسبات آن با دول خارجی». *رهیافت انقلاب اسلامی*، ش ۱۴، ص ۵۷-۵۴.
۵۲. چون و چرا.
۵۳. مهناز رئوفی، *سایه شوم*، ج ۳۲، ص ۷۹-۲۵.
۵۴. علیرضا محمدی، همان، ص ۱۷۷.
۵۵. علیرضا روزبهانی بروجردی، *در جستجوی حقیقت (کاوشی در فرقه بهائیت)*، ص ۸۷-۸۶.
۵۶. افندی شوقی، *توقیعات مبارکه (لوح قرن)*، ص ۴۱.
۵۷. ویژه نامه ایام، ۱۳۸۶: ۵۹.
۵۸. لیلا چمن‌خواه، «سیاست‌های دولت پهلوی در قبال اقلیت بهائی ۱۳۵۷-۱۳۳۲»، پایان نامه دکترای دانشگاه تربیت مدرس، ص ۱۲۴.
۵۹. بهائیان بنا بر دستور بیت العدل موظف به افزایش آمار خود در جهان هستند. به عنوان مثال تا سال ۲۰۲۱ که یکصدمین سالگرد درگذشت عباس افندی (عبدالبهاء) است، ده درصد از جمعیت ایران، باید بهائی شوند.

۶۰. «ماهیت و اهداف طرح روحی»، روزنامه کیهان، ۱۳۸۵/۶/۲۲. ص ۸

همان ۶۱

۶۲ علیرضا محمدی، همان، ص ۱۵۴-۱۵۳.

۶۳. <http://www.gozashtehalayande.blogfa.com/post-99.aspx>

۶۴ «بہائیت؛ آنگونه که هست»، ویژه نامه ایام، ضمیمه جام جم، شهریور ۱۳۸۶، ص ۵۹.

همان. ۶۵

۶۶. <http://www.gozashtehalayande.blogfa.com/post-99.aspx>

منابع

- احمدی، آناهیتا، «خدایی که به آمریکا پناهنده شد»، سراب، ویژه نامه فرقه‌های منحرف نوپدید، ضمیمه جام جم، مرداد ماه ۱۳۸۸، ص ۵۶-۵۷.
- اسلمنت، جی.ای، *بهاء‌الله و عصر جدید*، حيفا، چاپ محفل روحانی بهائیان، ۱۹۳۲.
- اشراق خاوری، عبدالحمید، *گنجینه حدود واحکام*، چ سوم، تهران، موسسه ملی مطبوعات امری، ۱۳۲۷.
- اشراق خاوری، عبدالحمید، *مطالع الانوار (تلخیص تاریخ نبیل زرنندی)*، تهران، موسسه ملی مطبوعات امری، بی تا.
- افندی، شوقی، *توقعات مبارکه (لوح قرن)*، بی جا، بی تا، بی تا.
- *قرن بدیع «نوروز ۱۰۱ بدیع»*، ترجمه نصرالله مودت، تهران، مؤسسه ملی مطبوعات امری، بی تا.
- انوری، حسن، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن، ۱۳۸۱.
- آقا بخشی، علی و مینو افشاری راد، *فرهنگ علوم سیاسی*، ویرایش ششم، تهران، چاپار، ۱۳۸۳.
- آقائوری، علی، *خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- برنجکار، رضا، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم، طه، ۱۳۷۹.
- تسخیری، محمدعلی، *تقارير عن المؤتمرات الدولیه، محورالاول مع مؤتمرات مجمع الفقه الاسلامی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۴ قمری [۲۰۰۳ میلادی]. ۱۳۸۲.
- چمن‌خواه، لیلا، «سیاست‌های دولت پهلوی در قبال اقلیت بهایی ۱۳۵۷-۱۳۳۲»، *پایان نامه دکترای دانشگاه تربیت مدرس*.
- خندق آبادی، ، *جامعه جعفریه*، تهران، کتابفروشی و چاپخانه پامنا، ۱۳۳۵.
- دانش، جابر، *جامعه شناسی دین*، تهران، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۶.
- رائین، اسماعیل، *انتساب در بهائیت پس از مرگ شوقی ربانی*، تهران، موسسه رائین، ۱۳۵۷.
- ربانی گلپایگانی، علی، *فرق و مذاهب کلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
- روز بهانی بروجردی، علیرضا، *در جستجوی حقیقت (کاوشی در فرقه بهائیت)*، چ دوم، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.
- رثوفی، مهناز، *سایه شوم، [نیمه پنهان، جلد ۳۲]*، تهران، کیهان، ۱۳۸۸.
- زاهد زاهدانی، سعید، *بهائیت در ایران*، چ پنجم، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۰.
- سبحانی، صالح، «پله پله تا سیاهی»، سراب، ویژه نامه فرقه‌های منحرف نوپدید، ضمیمه جام جم، مرداد ۱۳۸۸، ص ۴۳-۴۰.
- شاکرین، حمیدرضا، «چرا اسلام؟»، *ماهنامه معارف*، ش ۵۱، آذرماه، ۱۳۸۶، ص ۶۷-۵۰.
- صدری، محمود، «بهائیت»، *دانشنامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ص ۱۹-۱۶؛ ج ۴ ص ۷۳۳، ۱۳۷۵.

- غفاری هشجین، زاهد و آکار، حمید، «بهائیت و سیاست و مناسبات آن با دول خارجی». *رهیافت انقلاب اسلامی*، سال پنجم، ش ۱۴، بهار، ص ۵۱-۶۸.
- گیندز، آنتونی، *جامعه شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، چ نهم، تهران، نی، ۱۳۸۲.
- محمدی، علیرضا، ۱۳۸۹، *جریان شناسی بهائیت*، چ دوم، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲.
- مشکور، محمد جواد، *فرهنگ فرق اسلامی*، چ سوم، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- مور، استفن و سینکلر استفن پ، *دیباچه‌ای بر جامعه شناسی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس، ۱۳۷۶.
- مهدی صبحی، فضل‌الله، *خاطرات صبحی درباره بهائیکری*، چ سوم، تبریز، چاپخانه علمیه، ۱۳۴۴.
- نجفی، محمدباقر، *بهائیان*، تهران، مشعر، ۱۳۸۰.
- نوری، حسینعلی، *اقدس*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- نیکوصفت، مجتبی، «وعده‌های بی بنیاد، پیشگویی‌های معکوس»، *تخصصی تاریخ معاصر ایران*، سال ۱۲ ش ۴۷-۴۸، پاییز و زمستان، ۱۳۸۷، ص ۵۶۹-۵۳۱.
- همیلتون، ملکم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
- «ماهیت و اهداف طرح روحی»، *روزنامه کیهان*، ۱۳۸۵/۶/۲۲، ص ۸.
- «ویژه نامه ایام، بهائیت؛ آنگونه که هست»، *ضمیمه جام جم*، شهریور ۱۳۸۶.
- «ویژه نامه کژ راهه، فرقه‌ها چگونه عمل می‌کنند»، *ضمیمه جام جم*، اسفند ۱۳۸۶.

www.andisheqom.com

<http://www.iran-aawa.com/index.php?option=com>

<http://www.iraninterlink.org/files/farsi%20pages%2026culturinformationcentre-html>

<http://www.bashgah.net/fa/content/show/34175>

<http://www.baharoom.com/15010.html>

<http://www.cultwatch.com>

<http://zaviyehe-enheraf.persianbloy.ir/page/forger>

<http://www.shahrvandemroz.blogfa.com/post-609.aspx>

<http://www.gozashtehalayande.blogfa.com/post-99.aspx>

<http://www.whatnextjournal.co.uk/pages/Newint/Tedothml>

<http://en.wikipedia.org/wiki/sectarianism>

آوای صلح یا ندای جنگ، پژوهشی از عهد جدید

محمد رضا برته*

چکیده

جنگ، پدیده‌ای مهم در خاطره حیات بشر است و این اهمیت وقتی دوچندان می‌شود که موضع‌گیری ادیان، زمینه‌ساز تقویت یا توقف نبردهای انسان در طول تاریخ شود. در این میان، دامنه فعالیت‌های پرفرازونشیب اجتماعی کلیسا، نقشی بسزا در تحولات سیاسی جوامع غربی داشته است. کلیسای باستان، الاهیاتی مبتنی بر متن و تفسیر موثق کلیسایی داشت؛ اما ظهور پروتستان‌تیزم در قرون اخیر، سکه تفسیرهای رایج - به ویژه قرائت کاتولیکی - را کم‌رونق کرده و در مقابل بر گستره نفوذ تفسیرهای مبتنی بر متن کتب مقدس افزوده است. همین امر، زمینه‌ساز مراجعه مستقیم مؤمنان مسیحی به کتاب مقدس شده است؛ مراجعه‌ای که همه شئون حیات یک مسیحی - از جمله مسئله جنگ - را در برمی‌گیرد.

عهد جدید به سان منبعی معتبر، همواره در فهم مبانی مشروعیت جنگ، سرچشمه اندیشه‌های الهی‌دانان سیاسی مسیحیت بوده است، اما نظام روشن و صریحی در خصوص فلسفه الهیات جنگ ندارد؛ در عین حال بررسی‌های نوین این متون به پیدایی گرایش‌هایی در باب فلسفه نظری جنگ انجامیده که اغلب در دو طیف ممنوعیت و مشروعیت جنگ توجیه‌پذیرند.

کلید واژه‌ها: مشروعیت جنگ، صلح‌طلبی، عهد جدید، دشمن، الهیات نبرد.

ضرورت بازخوانی آموزه جنگ مشروع در مسیحیت

الاهیات مسیحی در میراث سنت یهودی ریشه دوانیده و خود را بر پایه‌های کهن آن بنیان نهاده است. مسیحیت در آموزه‌هایش، زایش‌هایی جدید نیز داشته است و همین امر، زمینه‌ساز گسترش آن در میان غیر بنی‌اسرائیلی‌ها شده است.

یکی از مسائلی که مسیحیت باید در برابر آن موضع می‌گرفت، موضوع جنگ است. رویارویی مسیحیت باستان با پدیده جنگ کاملاً منفعل بوده است؛ شیوه‌ای که دوام چندانی نیافت و پس از تسلط کلیسا بر ارکان قدرت و تبدیل شدن آیین مسیحی به دین رسمی امپراتوری که منشأ اقتدار سیاسی کلیسا بود، به سرعت در اندیشه سیاسی علمای مسیحی تغییر کرد و فعال شد؛ تغییری که به سبب آن، آوازه‌های جنگ‌طلبانه نیز به صدا درآمدند.

شاید بتوان گفت رویارویی نظامی دولت‌های مسیحی با دیگر ممالک جهان (مانند جنگ‌های صلیبی) زاینده این تلقی از مشروعیت جنگ در انگاره ارباب کلیسا بوده است. نکته درخور درنگ این است که تلقی افراطی در میان الاهی‌دانان مسیحی طرف‌داران کمتری داشته؛ اما تأثیر این تفکر بر سیاستمداران، عمیق‌تر بوده است.

به نظر می‌رسد عموم سیاستمداران - و نه لزوماً خداپاوران - متناسب با منافع صرفاً دنیایی، سیستم‌های حکومتی خویش، آغاز یا پایان جنگ را محک می‌زنند. در این میان اگرچه سیاستمداران چندان تحت تأثیر برداشت‌های واقعی از دین و متون دینی در درستی یا غلط بودن اقدام به جنگ نباشند، اما این حقیقت پنهان کردنی نیست که تفسیرهای جنگ‌محورانه، همیشه شرایط روی‌آوری عمومی برای آغاز جنگ‌های بزرگ - به ویژه در جوامعی که صمیمانه دین‌ورزند - را فراهم کرده و خطرپذیری چنین تصمیماتی را از سوی سیاستمداران کاهش داده‌اند.

اگر جوامع دینی - از جمله کلیسا - به مبانی صلح معتقد باشد و دیدگاه‌های صلح‌طلبانه به روشنی در رفتارهای دولتی ظهور پیدا کند، حفظ حیات آدمی به یک ارزش بالاتر از منافع دنیایی تبدیل شده و روی‌آوری عمومی به درگیری‌های پر تلفات جهانی کاهش خواهد یافت. درگیری‌هایی که در دو‌یست سال اخیر، بیشتر در جوامع مسیحی‌ای رخ داده که اتفاقاً دمای اعتقادات دینی در آنها بالاتر است، و الاهی‌دانانی چون کارل اشمیت به‌مثابه کاهنان جنگ به ایفای نقش پرداخته‌اند.

واژه‌شناسی جنگ

واژه «War» منشأ هندو-اروپایی دارد و احتمالاً از ریشه «wers» به معنای «اغتشاش و اختلاط» گرفته شده است. عزیمت «Wers» به خانواده آلمانی از گروه زبان‌های هندو-اروپایی باعث پیدایش گروه واژگانی با معنای نزدیک به ریشه اصلی‌اش شده است. «werza» به معنای پریشانی، مصداقی برای همین مدعاست که بعدها کلمه فرانسوی «werra» از نسخه آلمانی آن گرفته شد.^۱

کلمه «guerre» نیز، گویشی دیگر از واژه فرانسوی «werra» است. ورود این کلمه به زبان انگلیسی، حدود قرن دوازدهم گمانه زده می‌شود.^۲

«War» در حالت اسمی به معنای «جنگ» است. اشتقاق‌های مختلفی نیز از این واژه وجود دارد که با قدری تفاوت، معنایی نزدیک به همین مفهوم دارند؛ برای «warfare» معنایی خشونت‌بارتر از «War» دارد و معادل ستیز می‌باشد. «War» در اشکال صرفی گوناگون، معنای متفاوت به خود می‌گیرد؛ در شکل فعلی به معنای جنگیدن، در حالت وصفی به صورت «warlike» به معنای جنگی و در حالت اسم فاعلی به صورت «warrior» و به معنای جنگ‌جو است.^۳ واژه یونانی «πόλεμος» (po'-le-mos) به معنای جنگ، هجده بار و واژه «στρατεύω» (strä-tyü'-ō) به معنای کارزار، هفت بار در عهد جدید آمده است.^۴ میان دانشمندان الاهیات مسیحی، در فهم معنای لغوی کلمه جنگ اختلاف چندانی وجود ندارد و آنچه بحث‌برانگیز شده، یافت معنای اصطلاحی جنگ مبتنی بر الاهیات مسیحی است؛ از این رو، با مراجعه به برخی کاربردهای جنگ در عهد جدید، در کشف معنای اصطلاحی جنگ از دیدگاه کتاب مقدس خواهیم کوشید.

عهد جدید سرشار از کاربردهای متفاوت از واژه جنگ است. کاربردهایی که صرفاً وجه اشتراک آنها «ستیز» است. جنگ‌ها و نبردهای مختلفی در این مجموعه به تصویر کشیده شده‌اند. نبردهایی که ابزار آن نه شمشیر و گرز و کمند که زبان رزم‌جو است^۵ و نبردهایی که میان آسمانیان اتفاق می‌افتد^۶ و یا نبردهایی که به رمز و اشاره، یک طرف آنها را انسان و طرف دیگر را بره معرفتی می‌کند.^۷

جدا از نمونه‌های بالا، کاربرد لفظ جنگ در معنایی خاص مصطلح است. معنایی که

چند رکن اصلی دارد:

ا. وجود سازمان نبرد؛^۸

ب. سامان‌دهی اقدام نظامی؛^۹

ج. تأمین هدفی مشخص.^{۱۰}

جایگاه جنگ در عهد جدید

بر اساس انسان‌شناسی ویژه‌ای که عهد جدید بیان می‌دارد، انسان موجودی است که همواره با خواست‌ها و تمایلاتی که از آنها رهایی ندارد، در حال نبرد است. خواست‌هایی که همیشه در پی تحصیل آنهاست و چه می‌شود کرد که این دنیا محدود است و چه بسا مطلوب تو در کف دیگری باشد؛ این دقیقاً همان مرحله تضاد تمایلات است که عهد جدید از آن به جنگ درون تعبیر می‌کند و معتقد است که جنگ درون به ناچار به درگیری و خون‌ریزی می‌انجامد. آنجا که می‌گوید:

از کجا در میان شما جنگ‌ها و از کجا نزاع‌ها پدید می‌آید؟ آیا نه از لذت‌های شما که در اعضای شما جنگ می‌کند؟ طمع می‌ورزید، و ندارید می‌کشید و حسد می‌نمایید و نمی‌توانید به چنگ آرید و جنگ و جدال می‌کنید و ندارید؛ از این جهت که سؤال نمی‌کنید و سؤال می‌کنید و نمی‌یابید؛ از این رو، که به نیت بد سؤال می‌کنید تا در لذات خود صرف نمایید.^{۱۱}

اساساً عهد جدید، جنگ را امری ناگزیر می‌داند؛ ولی ناگزیر بودن، چیزی است و مطلوب بودن، چیزی دیگر. مرگ و بیماری قطعاً امری ناگزیرند؛ ولی تا چه اندازه مطلوب انسان‌ها هستند؟

سخن بر سر این است که عهد جدید به واقعیت جنگ چگونه می‌نگرد؛ آن را می‌ستاید یا جامعه مسیحی را از آن بازمی‌دارد؟ واقعیت این است که عهد جدید هرگز به طور نظام‌مند از جنگ سخن به میان نیاورده و تنها در موارد خاص، به حسب مورد اشاره‌هایی بدان داشته^{۱۲} یا نمونه‌هایی تاریخی را از باب نمایاندن قدرت و عدالت خدا^{۱۳} بیان داشته و یا آن را به سان مظهر تبلور دشمنی در قرن‌های آینده به تصویر کشیده است.^{۱۴}

در بررسی منابع الاهیاتی به طور کلی می‌توان دو شیوه در پیش گرفت. نخست آنکه فارغ از فهم ایمان‌داران و به سان یک پدیده متن را واکاوی کنیم و تحلیل‌هایی صرفاً مبتنی بر فهم مخاطب از آن به دست دهیم و یا اینکه به سراغ سنت موثق تفسیری رفته و فهمی سازوار و دارای الگوهای معتبر جست‌وجو کنیم.

در نگاهی سطحی به عهد جدید با دو گروه از آموزه‌ها روبه‌رو خواهیم بود؛ تعالیم ناظر به محوریت صلح و جنگ‌ستیزی و شواهد ناظر به پذیرش جنگ به عنوان یک واقعیت اجتماعی و دعوت از مؤمنین برای آماده‌شدن به منظور تدارک جنگ یا جنگ‌های دینی. آنچه در پی می‌آید، تصویری است اولیه از سنخ‌نگاری آیات عهد جدید که در ادامه با دیدگاه‌های مفسران عهد جدید مشروب شده است.

صلح محوری

نظر نخست ابراز می‌دارد که صلح، شالودهٔ حیات مسیحی را سامان داده و مکتوبات عهد جدید را بدین منظور به گواهی طلبیده است.

در بررسی دیدگاه نخست با توجه به نبود نظامی مشخص از نظریهٔ جنگ در عهد جدید، ابتدا به صورت بررسی ترتیبی با تقسیم عهد جدید به چند بخش به استخراج شواهد مدعا در هریک دربارهٔ جنگ می‌پردازیم و سپس اصول و مبانی این اندیشه را ذکر می‌کنیم.

اناجیل و ایده جنگ

اناجیل به عنوان سیرهٔ تجسد کلمه، تصویری از عیسی به نمایش می‌گذارند که با آنچه منتظرانش آرزو داشتند، کاملاً متفاوت است.

عیسای اناجیل، همان مسیحای موعود بنی‌اسرائیل است که ظهور کرده و به تمام معنا، وعدهٔ الهی را محقق ساخته است؛ اما او هرگز در غلبهٔ نظامی بر دشمنانش پیروز نیست یا اساساً در پی پیروزی نبوده است. او بر آن است تا با رنج خود، پیروزی را برای پیروانش به ارمغان آورد.

حکومت و جلال و شوکت زمین در دیدگاه عیسای اناجیل، وسوسه‌ای از سوی شیطان و صرفاً ثمرهٔ سجده برای غیر یهوه است.^{۱۵} در تفسیرهای متی، تصریح می‌شود که تبیین ملکوت آسمانی عیسی مسیح، سرآمد برنامه‌های انجیل متی بوده است. آرنلد ریمرز می‌گوید: «انجیل متی عنوان ملکوت آسمان‌ها را سی و دو مرتبه به کار برده است تا تأکید ورزد که عرصهٔ این حکمرانی، آسمان است، نه زمین.»^{۱۶}

عیسای ناصری، در اجرای برنامه‌اش، استفاده از خشونت را برنمی‌تابد و هرگز نمی‌خواهد یا امکانش برای وی حاصل نمی‌شود تا دشمنانش از بنی‌اسرائیل را تأدیب و

مفهوم جدیدی از اسرائیل را ابراز کند.^{۱۷} او وارثان خود را رسول می‌نامد، نه امیران جنگی.^{۱۸} او شاگردانش را می‌آموزد که خدمتکاران مردم باشند، نه خدایگان ایشان. آنجا که می‌گوید:

عیسی ایشان را خوانده، به ایشان گفت: می‌دانید آنانی که حکام امت‌ها شمرده می‌شوند، بر ایشان ریاست می‌کنند و بزرگانشان بر ایشان مسلط اند؛ لیکن در میان شما چنین نخواهد بود؛ بلکه هر که خواهد در میان شما بزرگ شود، خادم شما باشد و هر که خواهد مقدم بر شما شود، غلام همه باشد؛ زیرا که پسر انسان نیز نیامده تا مخدوم شود؛ بلکه تا خدمت کند و تا جان خود را فدای بسیاری کند.^{۱۹}

مایلز^{۲۰} در تفسیر خود بر این بخش از عهد جدید آورده است: این فراز از عهد جدید به حواریون می‌آموزد که به سان عیسی، یگانه فرزند و خدمت‌گزار اراده خدا باشند؛ همو که پیش از دیگران برای خدمت‌گزاری آماده بود.

حواریون فراخوانده نشده‌اند برای آقایی و سروری؛ بلکه برای خدمت و شبانی.^{۲۱} موعود ناصری، شاگردانش را تعلیم می‌دهد که خود را برای تازیانه خوردن و عذاب کشیدن آماده سازند و نه برای جنگیدن یا حکم راندن. او می‌گوید:

لیکن شما از برای خود احتیاط کنید؛ زیرا که شما را به شوراها خواهند سپرد و در کنایس تازیانه‌ها خواهند زد و شما را پیش حکام و پادشاهان به خاطر من حاضر خواهند کرد تا بر ایشان شهادتی شود و لازم است که انجیل اول بر تمام امت‌ها موعظه شود و چون شما را گرفته، تسلیم کنید، میندیشید که چه بگویید و متفکر ماباشید؛ بلکه آنچه در آن ساعت به شما عطا شود، آن را بگویید؛ زیرا گوینده، شما نیستید، بلکه روح‌القدس است. آن‌گاه برادر برادر را و پدر فرزند را به هلاکت خواهند سپرد و فرزندان بر والدین خود برخاسته؛ ایشان را به قتل خواهند رسانید و تمام خلق به جهت اسم من، شما را دشمن خواهند داشت؛ اما هر که تا به آخر صبر کند، همان نجات یابد.^{۲۲}

در تفسیر این فرازها، میان الاهی‌دانان مسیحی، اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. در جایی تصریح می‌شود که باید در این فراز، بیشتر دقت کرد؛ زیرا عیسی ما را به صلح مطلق فرانخوانده است، چراکه می‌گوید: «لازم است که اول، انجیل بر تمام امت‌ها موعظه شود»؛ در واقع این مطلب، بیان‌کننده این است که تحمل رنج و مصیبت برای امت مسیحی بدون انجام اقدام متقابل، حرکتی ابدی نیست و اقدامی زمانمند است و انتهایش نیز، اتمام حجت بر امت‌ها است و پس از ابلاغ پیام، دیگر جایی برای ملاحظه و تحمل نیست؛ چراکه خدا هرگز کسی را بدون اخطار قبلی داوری نکرده است.^{۲۳}

اما هنری متی،^{۲۴} تفسیری دیگر به دست می‌دهد و می‌گوید:

عیسی حواریونش را گوشزد می‌کند که آنها نباید دست‌پاچه شیپورهای جنگ شوند (و بی‌درنگ به جنگ درآیند)؛ بلکه باید از آن احساس خطر کنند. گناه ما در جنگ‌هاست و جنگ‌ها از شهوت آدمیان سرچشمه می‌گیرند؛ اما در زمان‌هایی، مردم بیشتر درگیر جنگ‌اند. عیسی در زمانه‌ای زاده شد که صلح بیشتر بود، اما به زودی و بعد از رفتن عیسی، جنگ‌ها غالب خواهند شد و ملت‌ها بر علیه دیگر ملل، و حکومت‌ها بر ضد دیگر حکومت‌ها برخوانند خاست.

و آن‌سان چه کسی بر ایشان انجیل را موعظه خواهد کرد؟ چراکه در جنگ‌ها قوانین ساکت‌اند.^{۲۵} اما این نباید شما را متعجب کند و شما باید مأموریت خویش را دنبال کنید؛ زیرا جنگ (نه کار شما که) اراده‌ی خداست بر عقوبت نابکاری یهودیان.^{۲۶}

اعمال رسولان و آموزه جنگ

کلیسای نخستین نیز، راه مسیح را ادامه می‌دهد. اعمال رسولان، تصویری از چگونگی برخورد رهبران مسیحیت با دشمنان خود را رسم می‌کند که در آن، تنها سلاح ایشان، خدمت و موعظه به مردم در برابر کشتار، شکنجه و خون‌ریزی و صف‌نشدنی‌ای است که عموماً یهودیان طرح‌ریزی می‌کنند.^{۲۷}

نامه‌های پولس و مسئله جنگ

خدا خود بر ایجاد صلح و آشتی با دشمنانش و همه گناهکاران پیش‌قدم شده. او بهترین داشته‌ی خود (یگانه فرزندش) را برای رنج کشیدن به خاطر انسان و نجات او قربانی کرده است.^{۲۸} این خود، اصلی را برای چگونگی برخورد با دشمنان پایه‌ریزی می‌کند که در نامه‌های پولس بدان اشاره شده است:

برکت بطلبید؛ بر آنانی که بر شما جفا کنند، برکت بطلبید و لعن مکنید. خوشی کنید با خوشحالان و ماتم نمایید با ماتمیان. برای یکدیگر همان فکر داشته باشید و در چیزهای بلند فکر مکنید؛ بلکه با دلایل مدارا نمایید و خود را دانا بشمارید. هیچ کس را به عوض بدی، بدی مرسانید. پیش جمیع مردم، تدارک کارهای نیکو بینید. اگر ممکن است به قدر قوه خود با جمیع خلق به صلح بکوشید. ای محبوبان! انتقام خود را مکشید؛ بلکه خشم را مهلت دهید؛ زیرا مکتوب است، یهوه می‌گوید که انتقام از آن من است، من جزا خواهم داد؛ پس اگر دشمن تو گرسنه باشد، او را سیر کن و اگر تشنه است، سیرایش نما؛ زیرا اگر

چنین کنی، اخگرهای آتش بر سرش خواهی انباشت. مغلوب بدی مشو؛ بلکه بدی را به نیکویی مغلوب ساز.^{۲۹}

مفسران کتاب مقدس از این بخش‌ها به روشنی ممنوعیت جنگ را می‌فهمند. عباراتی این چنین به وفور در این‌گونه تفسیرها به چشم می‌خورد که معتقد است نیکویی به دشمنان، روح همه تعالیم و فرمان‌های عیسی است. او می‌آموزد بر حذر باشید از اینکه مغلوب دشمنان شوید و مغلوب دشمنان شدن، پیمودن راه ایشان در دشمنی و جنگ است و فرامی‌خواند بر پیروزی بر ایشان و این پیروزی از نیکویی به آنها، سیر کردن گرسنگانشان و نوشاندن تشنگان ایشان سرچشمه می‌گیرد.^{۳۰}

دیگر رساله‌ها و مسئله جنگ

در عبرانیان این مسئله به روشنی پذیرفته شده که سنت رویارویی با دشمنان، سنت صلح، صبر و مدارا بوده است.^{۳۱} رساله یعقوب با نگاهی منفی به مسئله جنگ، آن را زاییده شهوات و هوس‌ها معرفی می‌کند.^{۳۲} نامه پطرس، فرایندی از نوع رویارویی جامعه مسیحی با مشکلات پیش‌رو را به تصویر می‌کشد. او رنج را شایسته آدمی و لازمه آزمون ایمان او^{۳۳} و مرگ با رنج و مصیبت در راه هدف را منهای جنگ و نبرد سنت مسیح می‌داند^{۳۴} و در پایان، تنها راه نجات را پیمودن همین الگو (رنج برای انسان، تحمل سختی‌ها در برابر دشمنان به جای جنگ و درگیری با ایشان) را تنها راه نجات معرفی می‌کند.^{۳۵}

مکاشفه و بره جنگ

مکاشفه، رکن اصیل باور آخرالزمانی در مجموعه نوشته‌های عهد جدید است. این اثر به روشنی خبر از بروز جنگ و درگیری‌های متعدد در عصر پایانی می‌دهد، اما چنین به نظر می‌رسد که نقش جامعه کلیسایی از دیدگاه این نوشته، به یک ناظر بی‌طرف شبیه است. نگارنده مکاشفه، چنین می‌نگرد که پیروزی در سایه خون بره و شهادت کلمه به دست خواهد آمد.^{۳۶}

پنج فرمان صلح در عهد جدید

با مطالعه عهد جدید، فرازهایی که می‌توانست مؤید دیدگاه صلح‌محوری باشد در بالا ذکر شد؛ اما با نگاهی یک‌پارچه به مجموع نوشته‌های عهد جدید می‌توان اصولی را به دست

آورد که این اصول، پایه و مبنای تفکر صلح‌محوری را شکل می‌دهند. مهم‌ترین این اصول، پنج فرمان هستند که در ذیل گزارشی از یکایک آنها ذکر شده است.

۱. عشق الاهی

در زبان یونانی، واژگانی چند وجود دارد که بر معنای مشترک عشق با قدری تفاوت نسبت به یکدیگر دلالت می‌کند. در برخی از آنها چون $\phi\lambda\acute{\epsilon}\omega$ (fē-le'ō) ، جنبه‌های علاقه جنسیتی، اهمیت فزون‌تری دارد؛ الفاظی مانند $\nu\acute{\iota}\acute{o}\varsigma$ (hwē-o's) روابط نسبی را پررنگ‌تر بیان می‌کنند. در این میان، واژه $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ (ä-gä'-pā) بیشتر از واژگان هم‌تراز خود بر حب خدا و عشق به آفریدگار تأکید می‌کند.

البته این بدان معنا نیست که این الفاظ به جای یکدیگر به کار نروند؛ بلکه منظور این است که الفاظ به دقت ادبی، در معنایی که به دوش می‌کشند تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؛ از این‌رو، شاهدیم که واژه « $\phi\lambda\acute{o}\theta\epsilon\omicron\varsigma$ » (fē-lo'-the-os) در عهد جدید به معنای عاشق خدا استفاده می‌شود که ترکیبی از $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ (fē'-los) و $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (the-o's) است.

کلمه $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ (ä-gä'-pā) بیش از ۱۱۶ بار در خلال ۱۰۶ فراز از عهد جدید ذکر شده است که عموماً به معنای عشق به خدا یا اعمال نیک ناشی از محبت (مانند دستگیری از دیگران) است.^{۳۷}

عشق الهی در مسیحیت، هدیه‌ای است که روح‌القدس به مؤمن ارزانی می‌دارد. در نامه به رومیان، چنین می‌خوانیم: «و امید باعث شرمساری نمی‌شود؛ زیرا که محبت خدا در دل‌های ما به روح‌القدس که به ما عطا شد، ریخته شده است.»^{۳۸}

آداب و ویژگی‌های عشق الهی این‌گونه به تصویر کشیده می‌شود:

اگر به زبان‌های مردم و فرشتگان سخن گویم و محبت نداشته باشم، مثل نحاس صدادهنده و سنج فغان‌کننده شده‌ام و اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم، بحدی که کوه‌ها را نقل کنم و محبت نداشته باشم، هیچ هستم. و اگر جمیع اموال خود را صدقه دهم و بدن خود را بسپارم تا سوخته شود و محبت نداشته باشم، هیچ سود نمی‌برم. محبت، حلیم و مهربان است. محبت، حسد نمی‌برد؛ محبت، کبر و غرور ندارد؛ اطوار ناپسندیده ندارد و نفع خود را طالب نمی‌شود؛ خشم نمی‌گیرد و سوءظن ندارد، از ناراستی خوش‌وقت نمی‌گردد؛ ولی با راستی شادی می‌کند. در همه چیز صبر می‌کند و همه را باور می‌نماید. در همه حال امیدوار است و هر چیز را متحمل می‌باشد.

محبت هرگز ساقط نمی‌شود و اما اگر نبوت‌ها باشد، نیست خواهد شد و اگر علم، زایل خواهد گردید؛ زیرا جزئی علمی داریم و جزئی نبوت می‌نماییم؛ لکن هنگامی که کامل آید، جزئی نیست خواهد گردید. زمانی که طفل بودم، چون طفل حرف می‌زدم و چون طفل فکر می‌کردم و مانند طفل تعقل می‌نمودم، اما چون مرد شدم، کارهای طفلانه را ترک کردم؛ زیرا که الحال در آینه به طور معما می‌بینیم؛ لکن آن وقت روبه‌رو. الآن جزئی معرفتی دارم؛ لکن آن وقت خواهم شناخت؛ چنانکه نیز شناخته شده‌ام و الحال این سه چیز باقی است: یعنی ایمان و امید و محبت؛ اما بزرگتر از اینها، محبت است.^{۳۹}

عشق به خدا، تفسیر همه تورات و مهم‌ترین حکم شریعت از دیدگاه عیسی است. وی می‌گوید:

و یکی از ایشان که فقیه بود، از وی به طریق امتحان سؤال کرده گفت: ای استاد! کدام حکم در شریعت بزرگ‌تر است؟ عیسی وی را گفت: اینکه بپوه، خدای خود را به همه دل و تمام نفس و تمام فکر خود محبت نما. این است حکم اول و اعظم.^{۴۰}

عشق الهی - با اوصافی که گفته شد - چنان گسترده است که محبت به دشمنان را نیز دربر می‌گیرد:

شنیده‌اید که گفته شده است: همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن؛ اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعن کنندگان خود، برکت بطلبید و به آنانی که از شما نفرت کنند، احسان کنید و به هر که به شما فحش دهد و جفا رساند، دعای خیر کنید تا پدر خود را که در آسمان است، پسران شوید؛ زیرا که آفتاب خود را بر بدان و نیکان طالع می‌سازد و باران بر عادلان و ظالمان می‌باراند؛ زیرا هرگاه آنانی را محبت نمایید که شما را محبت می‌نمایند چه اجر دارید؟ آیا باج‌گیران چنین نمی‌کنند؟ و هرگاه برادران خود را فقط سلام گویند، چه فضیلت دارید؟ آیا باج‌گیران چنین نمی‌کنند؟ پس شما کامل باشید؛ چنانکه پدر شما که در آسمان است کامل است.^{۴۱}

هنری متی در تفسیر این فرمان می‌گوید:

دانشوران یهودی، وقتی کلمه همسایه را به کار می‌برند، منظورشان صرفاً همسهریان، هم‌خونان و هم‌کیشانشان است و همین‌اند که باید با چشم دوستی نگریسته شوند؛ اما عیسی مسیح ما را می‌آموزد تا تمام هر آنچه خوبی در توان داریم بر همه ارزانی کنیم؛ به ویژه (افزون بر حیات مادی) بر روح ایشان. ما باید همه را دعا کنیم. آن‌سان که دیگران خوبی را با خوبی پاسخ می‌گویند، ما باید دشمنی را نیز به خوبی پاسخ دهیم... این گونه از خدا استدعا می‌کنیم تا ما را فرزندان خویش قرار دهد.^{۴۲}

ترویج صلح

در تمام رساله‌های عهد جدید - به جز یک مورد - واژه یونانی εἰρήνη (ē-rā-nā) ذکر شده است که به معنای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و دوستانه با دیگران است.

صلح و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز - نه چون یک توصیه صرف که به عنوان یک وظیفه دینی برای مؤمنان ذکر می‌شود؛ وظیفه‌ای که تا توان در بدن وجود دارد، از آدمی ساقط نمی‌شود.

اصل مدارا و صلح در تعامل با دیگران به هم‌کیشان منحصر نبوده و بیگانگان را نیز دربرمی‌گیرد. در نامه به رومیان، درباره این وظیفه چنین آمده است:

اگر ممکن است به قدر قوه خود با جمیع خلق به صلح بکوشید. ای محبوبان! انتقام خود را مکشید؛ بلکه خشم را مهلت دهید؛ زیرا مکتوب است یهوّه می‌گوید که انتقام از آن من است، من جزا خواهم داد؛ پس اگر دشمن تو گرسنه باشد، او را سیر کن و اگر تشنه است، سیرایش نما، زیرا اگر چنین کنی، اخگرهای آتش بر سرش خواهی انباشت. مغلوب بدی مشو؛ بلکه بدی را به نیکویی مغلوب ساز.^{۴۳}

نفی انتقام‌جویی

با بررسی مفاد برخی از قطعاتی که بدانها اشاره شد، می‌توان این حقیقت را دریافت که انتقام‌جویی چندان نمی‌تواند یک رفتار دینی پذیرفته شده در مسیحیت تلقی شود و در موارد متعدد نیز، این مسئله نکوهش، و خیراندیشی به‌سان جایگزینی برای آن تبدیل شده است.

کتاب مقدس با توجه به این واقعیت به مؤمنان چنین سفارش می‌کند:

شنیده‌اید که گفته شده است، چشمی به چشمی و دندانی، به دندانی لیکن من به شما می‌گویم با شریر مقاومت مکنید؛ بلکه هر که به رخساره راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار و هرگاه کسی تو را برای یک میل مجبور سازد، دو میل همراه او برو. هر کس از تو سؤال کند، بدو ببخش و از کسی که قرض از تو خواهد، روی خود را مگردان.^{۴۴}

پادشاه الاهی

آنچه با آمدن عیسی برای یهودیان منتظر روی داد، سلسله وقایعی بود بسیار متفاوت از پیشگویی‌ها. عیسایی که اکنون خود را پادشاه یهود می‌خواند، نه نسبش با داوود سازگار

است و نه حتی توان مقابله با دشمنانش را دارد. عیسی به پادشاهی تبدیل شده که دائماً در حال سفر و اسارت است.

این وضعیت می‌توانست انهدام هرگونه ایمان به او را در پی داشته باشد و حلقه حامیانش را پراکنده سازد؛ از این رو، نوبت رسید به ارائه باوری جدید از مفهوم اسرائیل، پادشاهی و رنج.

در این بازخوانی نوین، اعتقاد به یک پادشاهی عظیم، آن جهانی و الهی وعده داده می‌شود که فرمانروای مطلق آن، عیسی است و مؤمنان به او و اعمال نجات بخشش می‌توانند از فیض حضور در آن برخوردار شوند. عیسی خود در این باره می‌گوید:

عیسی جواب داد که پادشاهی من از این جهان نیست. اگر پادشاهی من از این جهان می‌بود، خدام من جنگ می‌کردند تا به یهود تسلیم نشوم؛ لیکن اکنون پادشاهی من از این جهان نیست.^{۴۵}

ترویج این اندیشه، اولاً تحمل سختی‌ها را برای تازه‌مؤمنان آسان کرد و ثانیاً آنها را با امید به برپایی حکومتی مقتدر و فراگیر، به انتقام‌نهایی از ستمکاران وعده می‌داد؛ وعده‌ای که منطقاً نوعی مماشات در برخورد را در پی داشت.

ارزش حیات انسان

در یک تلقی رایج از الاهیات مسیحی، انسان موجودی شایسته و آفریده‌ای ویژه است؛ به گونه‌ای که خدا برای نجات او، هرچه دارد انجام می‌دهد و در نهایت کار به جایی می‌رسد که خدا بر آن می‌شود تا برای نجات انسان، یگانه پسرش را فدیۀ آدمی سازد تا این پسر محبوب خدا به خاطر نوع انسان، جسم پذیرد، عذاب شود و به صلیب رود؛ باشد تا آدمی، مهبای ملکوت گردد.

انسان مخلوق و آفریده خداست؛ پس کسی حق گرفتن جان او یا لطمه زدن به او را ندارد؛ مگر به خواست خدا.

با توجه به پنج اصلی که ذکر شد، عهد جدید انسان را به نهایت صلح و دوستی فرا می‌خواند. فراخوانی عام، دربرگیرنده و بسیار گسترده.

جنگ محوری

دیدگاه مقابل صلح محوری، معتقد است که وضعیت موجود در مسیحیت باستان به گونه‌ای رقم خورد که عملاً امکانی برای برخورد با مخالفان وجود نداشت و سفارش‌های پی‌درپی

به حیات خنثی در برابر دشمنان، نه یک توصیه رفتاری اصیل که راه‌حلی برای بقا در وضعیت اضطراری بوده است.

این گروه معتقدند اولاً، جامعه مسیحی با توجه به آموزه‌هایی مسیحایی که در یهودیت وجود داشت، انتظار پادشاهی مقتدر را داشتند و ثانیاً، این نه انتظاری به گزاف که با توجه به معتبر بودن عهد عتیق، فی‌الجمله برای مسیحیان پشتوانه‌ای الاهیاتی داشته است؛ از این‌رو، عیسی مسیح اگر همو باشد که باید، پس هم براساس اندیشه یهودی و هم براساس پشتوانه الاهیاتی عهد عتیق باید برای مسیحیان فرمانروایی مقتدر و پادشاهی پیروزمند باشد. دیدگاه جنگ‌محوری با واکاوی عهد جدید، نمونه‌ها و شواهدی را برای تأیید نظر خویش ارائه می‌دهد.

توصیه‌های جنگ‌مآبانه

عهد جدید توصیه‌هایی فراوان دارد که اساساً سنخیتی با سفارش یک استاد اخلاق یا معلم به شاگردانش ندارد و بیشتر به فرامین نظامی پیش از آغاز عملیات جنگی می‌ماند.

عیسی در آغاز انقلاب اجتماعی، دینی و سیاسی خود چنین می‌گوید:

گمان مبرید که آمده‌ام تا سلامتی بر زمین بگذارم. نیامده‌ام تا سلامتی بگذارم؛ بلکه شمشیر را؛ زیرا که آمده‌ام تا مرد را از پدر خود و دختر را از مادر خویش و عروس را از مادرشوهرش جدا سازم و دشمنان شخص، اهل خانه او خواهند بود.

و هرکه پدر یا مادر را بیش از من دوست دارد، لایق من نباشد و هرکه پسر یا دختر را از من زیاده دوست دارد، لایق من نباشد و هرکه صلیب خود را برنداشته از عقب من نیاید، لایق من نباشد. هر که جان خود را دریابد، آن را هلاک سازد و هرکه جان خود را به خاطر من هلاک کرد، آن را خواهد یافت.^{۴۶}

بی. دبلیو. جانسونز با اشاره به این قسمت از انجیل متی، ابراز می‌دارد:

مسیح آمده تا صلح را محقق سازد و این ناشدنی است، مگر با چیرگی بر شر؛ شری که در مسیر صلح جای گرفته است. بنابراین همواره موعظه انجیل و راستی برای شر و بدی، برانگیزاننده خواهد بود. شر خواهد کوشید تا صلح و امن را پیش از برتری‌اش به زیر کشد. از آنجا که فرجام بزرگ وعده داده شده به وسیله مسیح صلح است، پس نتیجه سریع و لاجرم آمدنش، مخالفت‌ها و خون‌ریزی‌ها (بی که راه به صلح می‌برند)، خواهد

عیسی اندکی پیش از دستگیر شدنش، آخرین وصیت خود را به شاگردانش می‌گوید. معمولاً چنین است که آخرین وصایای یک رهبر، در بردارنده مهم‌ترین مسائل حیات مکتب او و ضامن بقای اندیشه‌اش است. پس انتظار این است که وصیت عیسی به شاگردانش، عصاره همه توصیه‌های او در ادوار گذشته و ضامن حیات مکتب نوبنیانش در آینده باشد.^{۴۸}

او به شاگردان چنین می‌گوید:

و به ایشان گفت: هنگامی که شما را بی‌کیسه و توشه‌دان و کفش فرستادم، به هیچ چیز محتاج شدید؟ گفتند: هیچ؛ پس به ایشان گفت: لیکن الآن هر که کیسه دارد، آن را بردارد و همچنین توشه‌دان را و کسی که شمشیر ندارد، جامه خود را فروخته آن را بخرد، زیرا به شما می‌گویم که این نوشته در من می‌باید به انجام رسد؛ یعنی با گناهکاران محسوب شد؛ زیرا هر چه در خصوص من است، انقضا دارد. گفتند: ای سرور! اینک دو شمشیر. به ایشان گفت: کافی است.^{۴۹}

تفسیر فراز بالا، یکی از پرحاشیه‌ترین بخش‌های انجیل بوده و تفسیرهایی در غایت اصطکاک از آن به دست داده شده است.

جانسونز معتقد است که نباید این فراز را نحوی و لغوی معنا کرد؛ بلکه مسیح با عباراتی درخور تأمل و به صورتی سمبلیک، خبر از آینده می‌دهد؛ آینده‌ای چنان بغرنج که طی آن، هر کسی در کنار خود دشمنی خواهد داشت؛^{۵۰} اما رابرتسون، این فرمان را دستوری روشن برای حمله و جنگ می‌داند؛ جنگی دفاعی در برابر دشمنی که آمدنش حتمی است.^{۵۱}

مسئله برخورد قهرآمیز با مخالفان - در صورت امکان - یک تعلیم از سوی عیسی نزد شاگردان به رسمیت شناخته شده بود؛ از این رو، نگاهش‌های پولس که مبلغ مسیحیت ملامت‌آمیز است، از مفاهیمی چون جنگ، عدالت، داوری و اسلحه.^{۵۲}

برخورد قهرآمیز عیسی

عیسی در نخستین رویارویی با سیستم اقتدار اجتماعی یهود، به شدیدترین شکل ممکن با نمادهای حکومت کاهنی برخورد می‌کند.

معبد، محل حاکمیت حاخامی و نقطه پرگار تفکر دینی یهود در آن عصر را رقم می‌زد. بدیهی است که برخورد با معبد به‌سان نماد حکومت دینی یهود، نشانه‌ای است از اندازه

جدیت عیسی در برخورد قهرآمیز با نظم اجتماعی موجود و عمق تفاوت آنچه به عنوان تفکر عیسوی استوار خواهد شد با آنچه یهودیان تاکنون در انتظارش بوده‌اند را به نمایش می‌گذارد.

اینکه عیسی شلاق به دست، میز صرافان، تجار و وابستگان به ساختار کاهنی را واژگون می‌کند، به روشنی این پیام را می‌رساند که حرکت من، نه یک حرکت صرفاً اندیشه‌ای که یک حرکت تحول‌خواه اجتماعی است که از توسل به خشونت در پیشبرد اهدافش بی‌می‌دارد.

مرقس واقعه را چنین شرح می‌دهد:

پس وارد اورشلیم شدند و چون عیسی داخل هیکل گشت به بیرون کردن آنانی که در هیکل خرید و فروش می‌کردند، شروع نمود و تخت‌های صرافان و کرسی‌های کیبوترفروشان را واژگون ساخت و نگذاشت کسی با ظرفی از میان هیکل بگذرد و تعلیم داده، گفت: آیا مکتوب نیست که خانه من، خانه عبادت تمام امت‌ها نامیده خواهد شد؟ اما شما آن را مغاره دزدان ساخته‌اید.

چون رؤسای کهنه و کاتبان این را بشنیدند، درصدد آن شدند که او را چطور هلاک سازند؛ زیرا که از وی ترسیدند؛ چون که همه مردم از تعلیم وی متحیر می‌بودند.^{۵۳}

صلح راه‌کار ثانوی

عیسی در قالب تمثیلی روشن به شاگردانش می‌آموزد که در صورت امکان و پس از بررسی دقیق شرایط، اقدام نظامی به منظور رسیدن به اهداف نهضت نوین عیسوی، امری پسندیده است، البته باید آسیب‌ها و هزینه‌های جنگ به خوبی بررسی شود تا در صورت صلاحدید بدان اقدام شود. براین اساس صلح، یک راه‌کار ثانوی است و برای زمانی مطلوب است که راه‌کار نخستین (رویاریبی نظامی) امکان‌پذیر یا به صلاح نباشد.

عیسی به منظور تبیین دیدگاه بالا به شاگردانش چنین می‌گوید:

کدام پادشاه است که برای مقاتله با پادشاه دیگر برود، جز اینکه اوّل نشسته تأمل نماید که آیا با ده هزار سپاه، قدرت مقاومت کسی را دارد که با بیست هزار لشکر بر وی می‌آید؟ و الاً چون او هنوز دور است، ایلچی‌ای فرستاده تا شروط صلح را از او درخواست کند؛ پس همچنین هر یک از شما که (که در این راه) تمام مایملک خود را ترک نکند، نمی‌تواند شاگرد من شود.^{۵۴}

آن‌گونه که از فراز بالا پیداست، صلح در صورتی پسندیده است که اقدام نظامی جهت شکست دشمن، امکان اجرایی شدن نداشته باشد و برای یک حاکم، شایسته است تا پیش از هر تصمیمی به عواقب آن بیندیشد و در این راستا، هرگز جنگ قبح ذاتی ندارد، بلکه صرفاً در صورتی که کارشناسان نظامی آن را نافرجام بدانند می‌توان از آن چشم‌پوشی کرد و به سراغ گزینه بعدی که طرح صلح است، پیش رفت.

پیروی از حکومت‌ها

ادیان درباره حکومت‌ها، مواضع مختلفی می‌گیرند. تعالیم عیسی در نگاهی بسیط - به ویژه در عصر پیدایی‌اش - بدون پیشنهاد گونه خاصی از شیوه و ساختار حکومتی، مؤمنان خویش را به اطاعت از قوانین حاکم موظف می‌داند. بر این اساس حکومت‌ها، معتبر، موجه و واجب‌الاطاعه هستند.

بدیهی است که یکی از اقدامات جاری هر حکومتی، جنگ به منظور گسترش حاکمیت یا تثبیت آن است. اگر تبعیت از حکومت‌ها به طور مطلق پذیرفته شد، آن‌گاه لازمه منطقی آن، موجه بودن شرکت در نبردها و جنگ‌ها به سبب فرمان حکومت‌هاست. عهد جدید، منشأ لزوم فرمانبرداری از حکومت‌ها را چنین می‌داند که هر حاکمیتی، اقتدار و حکومت خود را از خدا به عاریت دارد؛ از این‌رو، هرچه حکومت قوی‌تر باشد، گویا بیشتر به قادر بودن خدا نزدیک شده است؛ از این‌رو، حکم می‌شود که از قدرتهای برتر فرمان ببرید. تسلیم در برابر قوای قاهره نظامی تا بدانجا به رسمیت شناخته می‌شود که از دیدگاه یک رساله مهم در عهد جدید، هرگونه مقاومت در برابر چنین نیرویی و به هر دلیلی، مذموم و محکوم به شکست است و حاکم در هرگونه استفاده از شمشیر به منظور درهم شکستن نظرات مخالفان مجاز است. در نامه به رومیان چنین آمده است:

هر شخص، مطیع قدرتهای برتر بشود؛ زیرا که قدرتی جز از خدا نیست و آنهایی که هست، از جانب خدا مرتب شده است. حتی هرکه با قدرت مقاومت نماید، مقاومت با ترتیب خدا نموده باشد و هرکه مقاومت کند، حکم بر خود آورد، زیرا از حکام، عمل نیکو را خوفی نیست؛ بلکه عمل بد را؛ پس اگر می‌خواهی که از آن قدرت ترسان نشوی، نیکویی کن که از او تحسین خواهی یافت؛ زیرا خادم خداست برای تو به نیکویی؛ لکن

هرگاه بدی کنی، بترس؛ چون که شمشیر را عبث بر نمی‌دارد؛ زیرا او خادم خداست و با غضب، از بدکاران انتقام می‌کشد؛ برای همین هم لازم است که مطیع او شوی...^{۵۵}

وصف مکرر نیروهای نظامی

بسیار تأمل برانگیز خواهد بود که عهد جدید یعنی کتابی که علمای یهود، کاهنان، صدوقیان، فریسیان و همه مشاغل رسمی موجود در معبد را به شدت با تازیانۀ انتقاد می‌نوازد، از یک گروه خاص چندمین بار تجلیل کند.

نیروهای نظامی و لشگریان که نماد جنگ و خون‌ریزی در آن دوره تاریک‌اند، همیشه مورد تفقد عهد جدید قرار گرفته‌اند. بدیهی است که این لطف، نه به سبب انسان بودن ایشان که به جهت سرباز بودنشان است؛ زیرا اگر چنین نبود، باید همچون صرافان به تغییر رویه سفارش می‌شدند. حال آنکه عیسی، ایشان را به عمل به وظایف لشگری آنها و تعدی نکردن از قوانین و فرامین فرامی‌خواند. وظایف یک لشگر چیست؟ آیا جنگ با دیگران، اصلی‌ترین فلسفه وجودی جنگاوران نیست؟

جای‌جای عهد جدید، پر است از توصیه‌های اخلاقی و تمجید از نظامیان که در پایین به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

شفای خادم میرسپاه و مؤمن بی‌نظیر خواندن وی

و چون عیسی وارد کفرناحوم شد، یوزباشی‌ای نزد وی آمد و بدو التماس نموده، گفت: (ای آقا خادم من، مفلوج در خانه خوابیده و به شدت متألم است. عیسی بدو گفت: من آمده، او را شفا خواهم داد. یوزباشی در جواب گفت: ای آقا! لایق آن نی‌ام که زیر سقف من آیی، بلکه فقط سخنی بگو و خادم من صحت خواهد یافت؛ زیرا که من نیز، مردی زیر حکم هستم و سپاهیان را زیردست خود دارم. چون به یکی گویم برو، می‌رود و به دیگری بیا، می‌آید و به غلام خود، فلان کار را بکن، می‌کند. عیسی چون این سخن را شنید متعجب شده به همراهان خود گفت: هر آینه به شما می‌گویم که چنین ایمانی در اسرائیل هم نیافته‌ام و به شما می‌گویم که بسا از مشرق و مغرب آمده در ملکوت آسمان با ابراهیم و اسحاق و یعقوب خواهند نشست؛ اما پسران ملکوت، بیرون افکنده خواهند شد در ظلمت خارجی؛ جایی که گریه و فشار دندان باشد.^{۵۶}

الهام و مکاشفه یوزباشی

کرنیلیوس یوزباشی، مرد صالح و خداترس و نزد تمام طایفه یهود نیک‌نام، از فرشته مقدس الهام یافت که تو را به خانه خود بطلبد و سخنان از تو بشنود؛ پس ایشان را به خانه برده، مهمانی کرد و فردای آن روز، پطرس برخاسته همراه ایشان روانه شد و چند نفر از برادران یافا همراه او رفتند.

روز دیگر وارد قیصریه شدند و کرنیلیوس خویشان و دوستان خاص خود را خوانده، انتظار ایشان می‌کشید. چون پطرس داخل شد، کرنیلیوس او را استقبال کرده بر پاهایش افتاده، پرستش کرد؛ اما پطرس او را برخیزانیده، گفت: برخیز. من خود نیز، انسان هستم. و با او گفت و گوکنان به خانه درآمده، جمعی کثیر یافت؛ پس بدیشان گفت: شما مطلع هستید که مرد یهودی را با شخص اجنبی معاشرت کردن یا نزد او آمدن، حرام است؛ لیکن خدا مرا تعلیم داد که هیچ‌کس را حرام یا نجس نخوانم. از این جهت به مجرد خواهش شما، بی تأمل آمدم و الحال می‌پرسم که از برای چه مرا خواسته‌اید.

کرنیلیوس گفت: چهار روز قبل از این تا این ساعت روزه دار می‌بودم و در ساعت نهم در خانه خود دعا می‌کردم که ناگاه شخصی با لباس نورانی پیش من بایستاد و گفت: ای کرنیلیوس! دعای تو مستجاب شد و صدقات تو در حضور خدا یادآور گردید. پس به یافا بفرست و شمعون معروف به پطرس را طلب نما که در خانه شمعون دباغ به کناره دریا مهمان است. او چون بیاید، با تو سخن خواهد راند.^{۵۷}

موارد دیگری نیز از این دست وجود دارند که از گرایش عیسی و شاگردانش به نظامیان و لشگریان حکایت دارند.^{۵۸}

پادشاه شمشیر دهان

همیشه اصل مشترکی در ادیان الهی وجود دارد که به باز آمدن فرمانروایی الهی مربوط است و از آن به «موعود» تعبیر می‌شود. عیسی خود، موعودی است که در مسیحیت، وعده بازگشت او داده شده است. نکته مهم این است که هر دینی، وصفی خاص از موعودش ارائه می‌دهد. وصف‌هایی که عموماً کارکرد او را بیان می‌کنند و به فعالیت‌های وی در عصر پایانی ناظراند.

بسیاری از آرزوهایی که اهالی دین در جهان امروز آنها را به دست نیاورده‌اند، در جهان پایانی و به دست موعود، منتظر فعلیت یافتنش هستند. مسیحیت باستان نیز از همان ابتدا، وعده آمدن فرمانروایی الهی را می‌دهد که با آمدنش، جنگ‌های خونینی به پا خواهد کرد و همه را داوری خواهد نمود. وصفی که از وی می‌شود، تمجید همراه با خون‌ریزی است. فرمانروایی با لباس خون‌آلود، قهرآمیز، جنگ‌آور و درعین حال کلمه خدا. با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ممکن نیست جنگ بد باشد؛ اما فرمانروایی الهی داشته باشد؛ همچنین جنگ نمی‌تواند ممنوع باشد و جامعه مسیحی به انتظارش سفارش شده باشند.

فرمانروای شمشیردهان چنین در مکاشفه وصف می‌شود:

و دیدم آسمان را گشوده و ناگاه اسبی سفید که سوارش امین و حق نام دارد و به عدل داوری و جنگ می‌کند و چشمانش چون شعله آتش و بر سرش افسرهای بسیار و اسمی مرقوم دارد که جز خود، هیچ‌کس آن را نمی‌داند. و جامه‌ای خون‌آلود بر تن دارد و نام او را «کلمه خدا» می‌خوانند و لشکرهایی که در آسمان اند، بر اسب‌های سفید و به کتان سفید و پاک ملبس، از عقب او می‌آمدند و از دهانش شمشیر تیز بیرون می‌آید تا به آن امت‌ها بزند و آنها را به عصای آهنین، حکمرانی خواهد کرد و او چرخشت خمر غضب و خشم خدای قادر مطلق را زیر پای خود می‌افشرد و بر لباس و ران او، نامی مرقوم است؛ یعنی پادشاه پادشاهان و رب‌الارباب.^{۹۹}

نتیجه‌گیری

عهد جدید در فضایی نگاشته شده که مؤمنان مسیحی، روزهای بسیار پرتلهایی را می‌گذرانند و هم از ناحیه یهودیان و نیز قدرت حاکم، مورد اتهام و تحت تعقیب قرار می‌گرفتند.

در این فضا نمی‌توان انتظار داشت که الاهیات مکتوب به صراحت از مبانی نظری ورود به نبردها یا قوانین جنگ سخن رانده باشد. عهد جدید نیز بر همین منوال است و قابلیت ارائه تفسیرهای چندگانه از جنگ را دارد. اغلب الاهی‌دانان مسیحی، این کتاب را بشارت صلح برای انسان‌ها می‌دانند. در عین حال معتقدند ایجاد و پایداری این صلح، در گرو اقتدار در مبارزه با شر و بدی است. در برابر نیز، گروهی ترویج صلح در عهد جدید را زاییده نگاهی وضعیت‌مند و معلول جبر زمانه پرتنش عصر نگارش آن می‌دانند.

به هر روی رفتار مؤمنان را نمی‌توان آینه دین دانست؛ اما براساس تفسیر مسیحی از حضور و الهام مستمر روح القدس که حامی کلیساست، می‌توان درباره مسیحیت چنین برداشتی داشت که رفتار پاپ‌ها و حلقه اسقفان مرتبط با او، تفسیر عملی و عصری عیسی است و بیانیه‌های رسمی آن برای جامعه مسیحی، همان حجیت را دارد که متن کتاب مقدس.

با گذری کوتاه بر تاریخ پرتنش و تنیده مسیحیت با امپراتوری‌ها، حکومت‌ها و تحولات پی‌درپی اجتماعی می‌توان گفت که گویا عهد جدید - بر خلاف ظهوراتش - به مرام‌نامه اقتدار، حاکمیت و قدرت تبدیل شده است که جنگ، عنصر ناچار آن خواهد بود تا کتاب تواضع در برابر دشمنان و عشق به مخالفان. عشقی که نبودش به روشنی، مادر جنگ‌های صلیبی، نبردهای طولانی میان فرقه‌های مسیحی، کشتار لجام‌گسیخته پس از انقلاب فرانسه و نهایتاً عهده‌داری کهنانت جنگ در دو جنگ جهانی به وسیله برخی الاهی‌دانان مسیحی است.

۱. VLADIMÍR OREL, A HANDBOOK OF GERMANIC ETYMOLOGY, 447.
۲. See: Alexander Moseley, "The Philosophy of War ", IEP (Internet Encyclopedia of Philosophy), August/28/2004. At: <http://www.iep.utm.edu/war>
۳. <http://www.thefreedictionary.com>
۴. <http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/Lexicon.cfm?strongs=G4171>
۵. مکاشفه ۲:۱۶: پس توبه کن و آلاً بزودی نزد تو می‌آیم و به شمشیر زبان خود با ایشان جنگ خواهم کرد.
۶. همان ۱۲:۷: و در آسمان جنگ شد: میکائیل و فرشتگانش با اژدها جنگ کردند و اژدها و فرشتگانش جنگ کردند.
۷. همان ۱۷:۱۴: ایشان با بره، جنگ خواهند نمود و بره بر ایشان غالب خواهد آمد زیرا که او رب‌الارباب و پادشاه پادشاهان است و آنانی نیز که با وی هستند که خوانده شده و برگزیده و امینند.
۸. در واقع سازمان نظامی ناگزیر از وجود فرمانده جنگ، قوانین از پیش تعیین شده و فنون مورد اجرا است؛ ولی این بدان معنا نیست که حتماً ساختارهای نظامی پیشرفته و آداب منسجم نبرد دینی از بدو پیدایش مسیحیت وجود داشته است.
۹. پیدایش ۱۴:۱۵؛ مکاشف ۱۹:۱۹؛ یوشع ۷-۲؛ ۸؛ داوران ۲۲-۱۶؛ ۷؛ دوم سموئیل ۵:۲۳.
۱۰. این هدف می‌تواند آرمانی سیاسی، اعتقادی و مسایلی از این دست باشد.
- مکاشفه ۱۹:۱۱؛ عبرانیان ۳۲:۱۱.
۱۱. یعقوب ۴-۱: ۴.
۱۲. لوقا ۲۱:۱۱، ۱۴:۳۱، ۲۲:۳۵؛ متی ۲۵:۱۲ و ۲۲:۱.
۱۳. لوقا ۱۹:۲۳، ۲۱:۶ و ۱۳:۳۴.
۱۴. متی ۲۴:۶؛ مرقس ۷:۱۳؛ مکاشفه ۹:۱۶.
۱۵. متی ۴؛ لوقا ۴.
۱۶. http://www.biblecentre.org/commentaries/ar_44_nt_overview.htm
۱۷. یکی از جهش‌های الاهیاتی مسیحیت نسبت به یهودیت گسترش مفهوم سعادت از دایره محدود به بنی اسرائیل به دایره گسترده مسیحیان بود. امتی که لزوماً از نوادگان یعقوب نبودند. از این رو مفهوم جدیدی از اسرائیل به دست داده شد که بر اساس آن فرزندان معنوی یعقوب مراد بودند و نه صرفاً فرزندان نسبی او.
۱۸. یوحنا ۶.
۱۹. مرقس ۴۵-۴۲: ۱۰.
۲۰. مایلز Miles Coverdale متولد ۱۴۸۸ و زاده یورکشایر بود. او در کمبریج درس خواند و به شدت تحت تاثیر آرای لوتری بود که آنها را از استاد خویش رابرت بارنز می‌آموخت. او در ۲۶ سالگی به سلک کشیشی در آمد و بعدها با دیگر مترجم معروف کتاب مقدس ویلیام تیندال همراه شد. وی در مناطق مختلفی از اروپا به

فعالیت‌های کشیشی پرداخت و در جناوا به ترجمه مشهور خود همراه با توضیحاتی از کتاب مقدس به زبان انگلیسی دست یازید.

۲۱. GBTN, Mark 10:42.

۲۲. مرقس ۱۳-۹: ۱۳.

۲۳. JFB, Mark 13:10.

۲۴. Reverend Matthew Henry متوفی ۱۷۱۴ سرکشیش منطقه چستر بود. او آثار متعددی در حوزه الاهیات مسیحی داشته است ولی معروف‌ترین آنها تفسیر کامل اوست بر کتاب مقدس که این تفسیر با نگاهی مسیحی شامل هر دو بخش عهد عتیق و جدید می‌باشد که در شش جلد به چاپ رسیده است. ر.ک:

Religious Tract Society, Christian Biography: Lives of William Cowper, Mrs. Ann H. Judson, Anna Jane Linnard, Matthew Henry, 1799, Matthew Henry

۲۵. نویسنده در این قسمت از اصطلاح رایج لاتینی *Inter arma silent leges* : in-ter-'är-mä-,si-,lent-'lä-

gās استفاده می‌کند که معنای آن عبارت است از: در اثنای جنگ‌ها قوانین مسموع نیستند. ر.ک:

Anthony EVERITT, CICERO: THE LIFE AND TIMES OF ROME'S GREATEST POLITICIAN 96-99 (Random House, Inc. 2001).

۲۶. Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible, Mark 13:9-13.

۲۷. اعمال رسولان ۱۵-۱۲: ۲۳.

۲۸. رومیان ۱۰-۸: ۵.

۲۹. همان ۲۱-۱۴: ۱۲.

۳۰. PNT, Romans 12:18-21.

۳۱. عبرانیان ۳۴-۳۲: ۱۰.

۳۲. یعقوب ۳-۱: ۴.

۳۳. اول پطرس ۷-۶: ۱.

۳۴. همان ۱۸-۱۳: ۴.

۳۵. همان ۲۳-۲۱: ۲، ۱۸-۱۷: ۳ و ۱۳: ۴.

۳۶. مکاشفه ۱۱: ۱۲.

۳۷. <http://www.blueletterbible.org/lang/lexicon/Lexicon.cfm?strongs=G26>

۳۸. رومیان ۵: ۵.

۳۹. اول تواریخ ایام ۱۳.

۴۰. متی ۳۸-۳۵: ۲۲.

۴۱. همان ۴۸-۴۳: ۵.

۴۲. Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible, Matthew 5:43-48.

۴۳. رومیان ۲۱-۱۸: ۱۲.

۴۴. متی ۴۳-۳۸: ۵.

۴۵. یوحنا ۱۸:۳۶.

۴۶. متی ۴۰-۳۴:۱۰.

۴۷. PNT, Matthew 10:34.

۴۸. I.H. Marshall, The Gospel of Luke, NIGTC (Exeter: Paternoster, 1978), p. 823.

۴۹. لوقا ۳۵-۳۸:۲۲.

۵۰. PNT, Luke 22:36.

۵۱. RWP, Luke 22:36.

۵۲. رومیان ۱۳:۶؛ دوم قرنتیان ۶:۷ و ۳-۶:۱۰؛ فیلیپیان ۳۰-۲۷:۱؛ افسسیان ۲۰-۱۰:۶؛ تسالونیکیان ۵:۸.

۵۳. مرقس ۱۹-۱۵:۱۱؛ لوقا ۴۹-۴۵:۱۹؛ متی ۱۷-۱۲:۱۲؛ یوحنا ۲۲-۱۳:۲.

۵۴. لوقا ۳۳-۳۱:۱۴.

۵۵. رومیان ۶-۱:۱۳.

۵۶. متی ۱۳-۵:۸؛ لوقا ۱۰-۱:۷.

۵۷. اعمال رسولان ۳۳-۲۲:۱۲.

۵۸. مرقس ۳۹:۱۵؛ لوقا ۱۴:۳؛ اعمال رسولان ۷:۱۰ و ۳۲:۲۱؛ فیلیپیان ۲۵:۲؛ دوم تیموتائوس ۵-۲:۲.

۵۹. مکاشفه ۱۷-۱۱:۱۹.

منابع

- A.T. Robertson, Robertson's Word Pictures, B&H Academic, Concise edition, 2000.
- ANTHONY EVERITT, CICERO: THE LIFE AND TIMES OF ROME'S GREATEST POLITICIAN, Random House, Inc. 2001.
- B. W. JOHNSON, THE PEOPLE'S NEW TESTAMENT, United States, CHRISTIAN PUBLISHING COMPANY, 1891.
- <http://www.biblecentre.org>
- <http://www.blueletterbible.org>.
- <http://www.iep.utm.edu>
- <http://www.thefreedictionary.com>
- I.H. Marshall, the Gospel of Luke, NIGTC (New International Greek Testament), Exeter, Paternoster, 1978.
- Matthew Henry, Commentary on the Whole Bible, Hendrickson Pub, 1991.
- Miles Coverdale, Geneva bible translation notes,
- Religious Tract Society, Christian Biography: Lives of William Cowper, Mrs. Ann H. Judson, Anna Jane Linnard, Matthew Henry, 1799, General Books LLC, 2010.
- Richard B. Hays, the Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996.
- VLADIMÍR OREL, A HANDBOOK OF GERMANIC ETYMOLOGY, Brill Academic Pub, LEIDEN&BOSTON, 2003.

مشروعیت جنگ‌های صلیبی از دیدگاه روحانیان مسیحی و مقایسه آن با ماهیت جهاد مسلمانان در برابر صلیبی‌ها

معصومه سادات میرمحمدی*

چکیده

یکی از طولانی‌ترین جنگ‌هایی که تاریخ به خود دیده، جنگ‌های صلیبی است که نزدیک به دو قرن، بهانه قلم‌فرسایی مورخان شده است. اینکه علت این جنگ‌ها چه بوده و آغازگران و ادامه‌دهندگان این جنگ‌ها در مشروعیت‌بخشی به این خشونت‌ها چه توجیهی داشته‌اند، و اینکه جهاد مسلمانان در برابر متجاوزان مسیحی در اندیشه فقیهان معاصر این جنگ‌ها چه ماهیت و مبنایی داشته است، جای بحث و تأمل دارد.

فرضیه اصلی این نوشتار آن است که جنگ‌های صلیبی، نمونه تمام‌عیاری از جنگ‌های مقدس بوده‌اند که آموزه‌سازی روحانیان مسیحی در باب «جنگ عادلانه» نتوانسته است ماهیت آنها را تغییر دهد؛ زیرا روایات تاریخی از این جنگ‌ها، اجازه انطباق آنها با آموزه جنگ عادلانه را نمی‌دهد. جهاد مسلمانان با صلیبی‌ها نیز - چه در قالب جهاد به ظاهر ابتدایی و چه در قالب جهاد تدافعی و پیش‌دستانه - ماهیت جهاد دفاعی داشته است که فقیهان شیعه و سنی معاصر این جنگ‌ها، آن را مشروع دانسته‌اند. کلیدواژه‌ها: اسلام، مسیحیت، آگوستین، آکویناس، جنگ‌های صلیبی، جنگ مقدس، جنگ عادلانه، جهاد دفاعی.

مقدمه

بررسی جنگ - این پدیده اسفبار حیات اجتماعی انسان - وقتی در کنار غایت اصلی ادیان الهی (عدالت و صلح) نگریده شده، اهمیت دوصدچندان می‌یابد. همین واقعیت، مبنای اولیه طرح روش‌هایی صلح‌آمیز برای رسیدن به صلح نیز تحدید هرچه بیش‌تر دامنه وقوع جنگ‌ها از یک‌سو و قانون‌مدار کردن آنها از سوی دیگر را فراهم کرده‌اند. چنین رویکردهایی به طرح ایده «جنگ عادلانه» انجامیده است. ایده‌ای که بستر آن در دین وزین اسلام از ابتدای نزول وحی و در ضمن آیات قرآن فراهم آمده بود؛ اما در مسیحیت - البته مسیحیت تحریف‌شده - که دین به تمامه کرنش و خضوع است، بستر خود را در آموزه‌سازی روحانی چون سنت آگوستین و توماس آکویناس می‌کاود و در واقع نسبت به آموزه‌های اصلی این دین، عنصری وارداتی به نظر می‌رسد.

ناقوس شروع اولین دوره از جنگ‌های صلیبی که در ۲۷ نوامبر ۱۰۹۵ به وسیله پاپ اوربان دوم در کلرمون فرانسه به صدا درآمد، تا دویست‌سال بعد، یعنی در پایان دوره هشتم این جنگ‌ها در سال ۱۲۹۱م (به دنبال اشغال شهر عکا به وسیله سلطان اشرف خلیل مصری)، همچنان گوش بشریت را می‌آزد. با این‌همه، غرض‌ورزان کوتاه‌نگر چنین واقعیت گزافی را از نظر دور داشته و دین اسلام را دین جنگ مقدس خوانده‌اند. به طوری که در قرن نوزدهم، عقیده رایج این بود که این دین اسلام است که دستور از بین بردن تمام کسانی را که خارج از دین‌اند صادر کرده است.

گزار نیست اگر بگوییم وقوع و استمرار جنگ‌های صلیبی و رویدادهای وحشیانه‌ای که به روایت تاریخ در این جنگ‌ها رخ داده‌اند، خود، انگیزه‌ای برای توسعه و تنویر لزوم قانون‌مدارسازی جنگ‌ها بوده‌اند؛ در مقابل، در پاسخ به بدفهمی‌ها و غرض‌ورزی‌هایی که به دین اسلام روا داشته می‌شود، با در پیش گرفتن رویکردی تطبیقی باید دید انگیزه مسلمانان از جهاد در برابر صلیبی‌ها چه بوده و جهاد ایشان، چه ماهیت و روشی داشته است.

چنان‌که خواهیم دید، آموزه‌سازی‌های روحانیان و اندیشمندان مسیحی درخصوص مشروعیت جنگ - چه به صورت پیشینی (پیش از وقوع جنگ‌های صلیبی) و چه به صورت پسینی (پس از وقوع این جنگ‌ها) - برخی را بر آن داشته تا غافل از علل و انگیزه‌های این جنگ‌ها، در لوای اندیشه «جنگ عادلانه»، از مشروع بودن این «جنگ‌های

مقدس» سخن بگویند و این، ادعایی است که درستی و نادرستی آن در بررسی واقع‌گرایانه روایت تاریخی این جنگ‌ها روشن خواهد شد.

بدین ترتیب در راستای توجیه جهاد مسلمانان در فقه اسلامی معاصر جنگ‌های صلیبی (گفتار سوم) و مشروعیت‌بخشی به این جنگ‌ها، در نظر متفکران مسیحی (گفتار دوم)، شایسته است به چگونگی نگرش هر دو دین به آموزه جنگ و صلح دقت کنیم (گفتار اول).

۱. جنگ در مسیحیت و اسلام

در این بخش کوشیده‌ایم با ارائه مؤلفه‌هایی که در مسیحیت و اسلام برای مشروعیت جنگ ارائه شده است، بینشی تطبیقی حاصل شود که در ادامه، بستر قضاوتی واقع‌گرایانه درخصوص توجیه فقه مسیحی از جنگ‌های صلیبی و تحلیل فقه اسلامی از جهاد در برابر صلیبی‌ها، را فراهم کند.

۱-۱. مسیحیت: افراط در آموزه صلح یا تفریط در آموزه جنگ؟

نگاهی گذرا به متن عهد عتیق و جدید کتاب مقدس، از این واقعیت نشان دارد که دین یهود، جنگ و ستیزه را به رسمیت شناخته است^۱ و حتی در سفر خروج، حضرت موسی خداوند را «جنگاور»^۲ خوانده است. در جریان ورود بنی‌اسرائیل به سرزمین موعودشان، همه اهالی شهرها - اعم از زن و مرد - قتل‌عام می‌شده‌اند^۳ (الگوی مشابه با روایت مورخان از جنگ‌های صلیبی) و همه این جنگ‌ها از آنجا که برای خدا (به طور مستقیم یا غیرمستقیم از سوی حضرت موسی) و یا به همراه خدا انجام می‌شده‌اند، مقدس بودند. اصطلاح «جنگ مقدس» که درخصوص جنگ‌های بنی‌اسرائیل به کار می‌رود، به طور صریح در عهد عتیق به کار برده نشده است؛ اما شاید بهترین عبارتی که ما را به این اصطلاح رهنمون می‌شود، «جنگیدن برای خدا» در داستان اول سموئیل باشد.^۴

اما رویکرد عهد جدید به جنگ و خشونت مبهم است. گویی آیین مسیح، سلوکی سرشار از کرنش و تواضع و نوعی «اخلاق ضعیف‌پروری»^۵ را برای مؤمنان به رسمیت می‌شناسد. همه جا صحبت از زندگی در صلح و آرامش است.^۶ در عهد جدید، بیزاری بیش‌تری نسبت به اعمال خشونت مطرح شده است.^۷ در عهد جدید از مسیح چنین نقل شده است: «کسانی که شمشیر به دست گیرند، با شمشیر مجازات خواهند شد.»^۸ به دلیل

همین رویکردهای خاضعانه در انجیل است که برخی به درستی معتقدند که در حوزه جنگ‌طلبی، مسیحیان فریب یهودیان را خورده‌اند.^۹

ایده «جنگ مقدس» ویژگی اصلی جنگ‌هایی بوده که کلیسا تحت عنوان جنگ‌های صلیبی در طول دویست سال تجویز می‌کرد؛ جنگ‌هایی که همواره در چارچوب آموزه‌سازی قدیسین و پاپ‌های مسیحی در باب «جنگ عادلانه» ولی در اصل با ماهیت «جنگ مقدس» عاریه‌ای و وارداتی از یهود، توجیه شده‌اند.

متعاقب سقوط امپراطوری رم و در نتیجه تضعیف رویکرد صلح‌گرایانه^{۱۰} - که به‌ویژه در زمان اوج امپراطوری رم و اعتلای مسیحیت رواج داشت - دو نوع جنگ در اندیشه مسیحی مجاز دانسته شد: جنگ مقدس (که میراث تورات بود) و جنگ عادلانه. جنگ مقدس به دنبال اهداف و ایده‌های ایمانی است و اعتبار خود را وام‌دار مقامات مذهبی کلیسا می‌باشد (مانند جنگ‌های صلیبی) و شرکت در جنگ مقدس به مثابه یک فریضه دینی است؛ حال آنکه جنگ عادلانه، عموماً در پی دستور یک مقام حکومتی و دولتی برای اهداف دنیایی (مانند دفاع از قلمرو، افراد یا حقوق) صورت می‌گیرد. جنگ عادلانه که پیش‌تر به دنبال اهداف سیاسی است تا مذهبی - برخلاف جنگ مقدس - از نابودی کامل دشمن و خشونت علیه غیرنظامیان نهی می‌کند.^{۱۱}

۲-۱. اسلام: اعتدال در آموزه جنگ و صلح

از آنجاکه اسلام، دینی اجتماعی بوده و غایت آن تشکیل جامعه و اصلاح جهان است، نمی‌تواند قانون جهاد نداشته باشد.^{۱۲} در نتیجه جنگ را امری اجتناب‌ناپذیر می‌داند. اسلام - برخلاف مسیحیت که از حدود اندرز تجاوز نمی‌کند - دایره‌ای وسیع دارد و تمام شئون زندگی بشر را مد نظر قرار داده است. بی‌شک دین اسلام، طرفدار صلح است؛ اما این واقعیت به تفریط در اعتقاد به آموزه جنگ نمی‌انجامد.

دقت در منابع اسلامی، از وجود قوانین منظم و مشخص درباره مراحل گوناگون وقوع جنگ حکایت می‌کند که این پدیده اجتناب‌ناپذیر را از لحظه شروع تا پایان قاعده‌مند می‌سازد. ادله مشروعیت‌بخشی به جنگ در منابع اسلامی نیز، از دیدگاه فقیهان متقدم و متأخر، به رغم تفاوت‌هایی که در تعبیر و تبیین جهاد و ماهیت آن دارند، قابل برداشت است. محمد حمیدالله با بهره‌گیری از آیات قرآن این ادله را چنین برمی‌شمرد: جهاد برای

خدا و در راه خدا باشد؛ به قصد دفاع انجام شود؛ با اعمال کم‌ترین تجاوز صورت گیرد؛ حق جنگیدن، شامل کشتن دشمن است در هر جا که یافت شود تا اینکه از محلی که به زور تصرف کرده، بیرون رانده شود؛ خون‌ریزی در حریم خانه خدا ممنوع است؛ مگر آنکه به منظور دفاع مشروع باشد؛ با رعایت دقیق معاهدات و دیگر تعهداتی انجام شود که با غیرمسلمانان بسته شده است؛^{۱۳} بنابراین افروختن آتش جنگ برای اجبار مردم به پذیرش اسلام به هیچ‌وجه تجویز نشده و به یقین هیچ جنگی نیز، برای جاه‌طلبی‌های مادی (از قبیل توسعه‌طلبی، خودستایی و موارد مشابه) مجاز نیست.

با این‌همه در بررسی مشروعیت جهاد در اسلام باید میان فقه سنتی و کلاسیک و گرایش‌های انتقادی معاصر تفکیک قائل شویم. فقیهان - اعم از شیعه و سنی - در فقه کلاسیک اسلامی، جهاد را به دو نوع ابتدایی و دفاعی تقسیم می‌کردند. در این دیدگاه، اصل بر جهاد است و جهاد ابتدایی هم دست‌کم به صورت واجب کفایی بر هر مسلمانی واجب است. مفسرانی که به این دیدگاه گرایش دارند، آیات جهاد در قرآن را ناسخ آیات صلح می‌دانند. این رویکرد، مبنای نگرش خاورشناسان به مسئله جهاد در اسلام را نیز تشکیل می‌دهد و ایشان براساس همین رویکرد است که دین اسلام را «دین جنگ» خوانده و آن را دینی می‌دانند که آمده تا همه را کسانی که خارج از این دین هستند از بین ببرد. فقه سنتی شیعه (همانند اهل سنت) جهاد را فریضه‌ای از فریضه‌های اسلام و رکنی از ارکان دین و البته واجب کفایی می‌داند؛ اما بلافاصله قید بسیار مهمی بر آن می‌افزاید و آن اینکه جهاد جز به حضور و اذن امام عادل - که در فقه سنتی شیعه به امام معصوم تعریف شده است - جایز نیست.^{۱۴}

اما برخلاف نگرش‌های رایج در فقه سنتی شیعه و سنی، برخی رویکردهای انتقادی معاصر در فقه اسلامی - اعم از شیعه و سنی - به تفکیک جهاد ابتدایی و دفاعی قائل نیستند. متفکران معاصر بر این عقیده‌اند که آیات مقیده، مفسر آیات مطلقه جهادند؛ در نتیجه در اسلام، صلح اصالت دارد و ماهیت جهاد، صرفاً دفاعی است. این دیدگاه میان علمای متأخر که بیشتر در گرو دارا اقتضانات زمانه، تحولات و شرایط اجتماعی‌اند و با نگرشی فراتر از نگرش سنت به تفکر در عمق آیات قرآنی می‌نشینند، طرف‌داران فراوانی دارد.^{۱۵}

براساس این دیدگاه می‌توان گفت هیچ تردیدی وجود ندارد که جهاد فقط در قالب دفاع، مشروع است؛ اما بحث‌های اصلی گرد محور مصداق‌های این دفاع شکل می‌گیرند؛

به عبارت دیگر، بحث بر سر صغرای این مطلب است که آیا مصداق دفاع فقط دفاع از شخص خود یا حداکثر ملت خود است؟ یا دفاع از انسانیت هم، دفاع به شمار می‌رود؟^{۱۶} در اینجا نمی‌توان معیار را صرفاً یک فرد یا یک ملت دانست، بلکه معیار، کل بشریت است. این معیار که با نگرش‌های انتقادی معاصر در زمینه صلح و جنگ منطبق است، همان معیار پذیرفتنی در طول حیات اسلام بوده است؛ بنابراین نظر به دیدگاه‌های موجود در خصوص مفهوم دفاع در حوزه اندیشه انتقادی معاصر، می‌توان گفت: اولاً دفاع هم در برابر حمله دشمن به سرزمین اسلامی و هم در برابر حمله قابل پیش‌بینی دشمن (انجام حمله قطعی در آینده) یا همان «جنگ تدافعی»^{۱۷} صدق می‌کند.^{۱۸} ثانیاً دفاع هم شامل سرزمین و جان و مال و هم دین مردم می‌شود و در مواردی که دشمنان از تبلیغ دین، ایمان آوردن مردم و انجام فرایض و اعمال دینی جلوگیری کنند، برخورد با آنان ماهیت دفاعی پیدا می‌کند؛ زیرا گرایش به توحید، نه حق فردی انسان است و نه حق شهروندی و مدنی، بلکه حق انسانی است و همگان باید دست‌کم آزادانه از آن حق آگاه باشند؛^{۱۹} البته اسلام از طرف دیگر به دنبال توسعه این دین براساس برهان و منطق است، نه اجبار و اکراه (لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ، لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينُ).

به رغم وجود این سیستم نظام‌مند و یک‌پارچه اسلامی برای حقوق بر جنگ و حقوق در جنگ، خاورشناسان با کج‌فهمی و برداشت‌های نادرست از منابع اسلامی و یا بهره‌گیری مغرضانه از دیدگاه‌های برخی فقیهان متقدم مسلمان، به نقد دین اسلام پرداخته و جنگ را به طور کلی در دین اسلام که به تعبیر آنها دین شمشیر است،^{۲۰} مشروع و مجاز تلقی می‌کنند. این در حالی است که گویی خشونت‌های بسیاری که با نماد صلیب و به نام یاری دین مسیح، ولی به کام کلیسا، قلب تاریخ را در قرون وسطی سیاه و جریحه‌دار کرده‌اند، از نظر ایشان به دور مانده و یا به گمان خود، این جنگ‌ها را مشروع پنداشته‌اند.

۲. مشروعیت بخشی کلیسایی به جنگ‌های صلیبی

به لحاظ تاریخی، جنگ‌های صلیبی یک رشته عملیات جنگی بودند که فرماندهان اروپایی در قرن‌های یازدهم تا سیزدهم میلادی به منظور بازپس‌گیری فلسطین (سرزمین مقدس) از حکومت اسلامی، آنها را به راه انداختند؛ اما اینکه علل واقعی این جنگ‌های طولانی‌مدت

چه بوده‌اند، بی‌شک در تحلیل رویکرد کلیسای قرون وسطی در چگونگی مشروعیت‌بخشی به این جنگ‌ها و توجیه آنها راهگشا خواهد بود.

۲-۱. علل وقوع جنگ‌های صلیبی

مورخان غربی و مسلمان، طیف وسیعی از ادله را برای آغاز جنگ‌های صلیبی برشمرده‌اند که گاه به دلیل تعصب و غرض‌ورزی آنها، گویی این ادله در تعارض با یکدیگر قرار گرفته‌اند. در این طیف از دلایل مذهبی - سیاسی گرفته تا انگیزه‌های شخصی و منافع تجاری مشاهده می‌شود. به روایت شماری از مورخان، مهم‌ترین عامل وقوع جنگ‌های صلیبی، بدرفتاری ترکان سلجوقی با مسیحیان بیت‌المقدس بود. گفته شده که سلجوقیان پس از تسلط بر شام و بیت‌المقدس در اواخر سده پنجم هجری، به آزار ساکنان مسیحی بیت‌المقدس و زوار مرقد حضرت عیسی علیه السلام پرداخته، از ایشان عوارض گرفته و حتی تعدادی از دیرها و کلیساهای منطقه را مصادره کردند. این امر بر مقامات کلیسا گران آمده و زمینه‌ساز آغاز جنگ شد؛^{۲۱} اما این مطلب که مسلمانان، رفتاری نادرست با زائران مسیح داشته‌اند، کاملاً اشتباه است. مسیحیان در ذمه دولت اسلامی، دارای یک زندگی همراه با امنیت و رفاه داشتند و حقوق مذهبی آنان، بهتر از مسیحیانی رعایت می‌شد که در سایه دولت‌های مسیحی شرق و غرب زندگی می‌کردند.^{۲۲} منابع اسلامی روایاتی دارد که از توجه و اهتمام زمامداران مسلمانان به نصاری و یهود اهل ذمه حکایت می‌کند. «حتی یکی از نویسندگان غربی، طبق نامه‌ای از رئیس اسقف‌های بیت‌المقدس نقل می‌کند که مسلمانان به عنوان قومی عادل توصیف شده‌اند»؛^{۲۳} اما بیشتر مورخان بر این باورند که باید مهم‌ترین عامل سیاسی وقوع جنگ‌های صلیبی را ضعف و انحطاط امپراتوری روم شرقی (بیزانس) دانست. امپراتور بیزانس در پی شکست سخت در نبرد مشهور ملازگرد (۶۳۳ ق. / ۱۰۷۱ م.) از سلجوقیان که سبب شد بخش‌های وسیعی از آسیای صغیر به تصرف سپاهیان سلجوقی درآید و سلجوقیان در مجاورت قسطنطنیه (پایتخت امپراتوری روم شرقی) قرار گیرند، برای دفع خطر از پایتخت خود و نیز، باز پس‌گیری سرزمین‌هایی که به تصرف سلجوقیان درآمده بود، سفیرانی نزد پاپ / اوربان دوم فرستاد و از وی درخواست کمک کرد. پاپ به این دلیل

که آرزوها و اهدافش (متحد شدن کلیسای کاتولیک با کلیسای ارتدوکس شرقی) تحقق می‌یافت و بر قدرت و نفوذش در اروپا افزوده می‌شد، با این درخواست موافقت کرد.^{۲۴}

طبقات و گروه‌های مختلف جوامع غرب اروپا نیز، هرکدام به انگیزه‌ای در این جنگ‌ها شرکت کردند؛ امیران و شاهزادگان به امید کسب تیول و سرزمین جدید برای فرمانروایی، شوالیه‌ها برای اینکه تنها راه ارتزاقشان جنگ و ماجراجویی و دفاع از اعیان و اشراف بود؛ مردم عادی اروپا که طبقات ضعیف جامعه را تشکیل می‌دادند و اوضاعی رقت‌بار داشتند نیز، به امید کسب ثروت و رهایی از بردگی و ستم تیول‌داران و خلاف‌کاران برای گریز از عدالت.^{۲۵}

در پی جوشش همین انگیزه‌ها بود که، طی خطبه‌ای که در آغاز جنگ‌های صلیبی در سال ۱۰۹۵ م. (۴۸۸ ه.ق.) در کلرمون فرانسه ایراد کرد، اظهار داشت: «ای نژاد فرانک! ای نژاد محبوب و برگزیده خدا! ... قدم در طریق کلیسای قیامت نهید؛ آن سرزمین را از جنگ قومی تبه‌کار بیرون آورید و خود بر آن استیلا یابید؛ اورشلیم، بهشتی است آکنده از لذات و نعمت‌ها، سرزمینی است به مراتب ثمربخش‌تر از همه سرزمین‌ها ... مشتاقانه رنج این سفر را برای آمرزش گناهان خویش تقبل کنید، و در عوض به حشمت ملکوت الهی پشت‌گرم باشید.»^{۲۶}

بیانات پاپ در آغاز جنگ، شنونده را بیش‌تر به یاد آموزه‌های تورات می‌اندازد تا آموزه‌های انجیل. از سوی دیگر، بر فرض صحّت این ادعا که جنگ‌های صلیبی به لحاظ جغرافیایی محدود به یک منطقه خاص می‌شدند، می‌توان نتیجه گرفت که الگوی این جنگ‌ها، مشابه جنگ‌های مقدس در عهد قدیم یا تورات است. برخی مورخان مسلمان نیز، جنگ‌های صلیبی را جنگ مقدس یا تجاوز مسیحیت علیه اسلام تلقی کرده‌اند که در غرب مدیترانه آغاز شد و در نهایت سراسر مدیترانه را فراگرفت. در واقع این مورخان، ماهیت همه جنگ‌هایی را که در سیسیل، اسپانیا و سوریه به وقوع پیوستند، یکسان خوانده‌اند.^{۲۷}

مسلمانان در برخی منابع مسیحیان، بت‌پرست و کافر خوانده شده‌اند؛ از این‌رو، شاید بتوان ادعا کرد که جنگ‌های صلیبی - به ویژه از این زاویه که به گمان مسیحیان، ضد مسلمانان بت‌پرست صورت می‌گیرد - مقدس و خدایی بوده‌اند و هدف (پاکسازی بیت‌المقدس از وجود بت‌پرستان) وسیله (کشتار وسیع) آنها را توجیه می‌کند.^{۲۸} به هر حال

در طول جنگ‌های صلیبی، کلمه مسیحی در مقابل همه غیرمسیحیان قرار گرفت و آزادسازی سرزمین مقدس، فکر مشترک مسیحیان اروپا شد. در آن دوران، مسیحیان تصوّر می‌کردند نسبت به مسلمانان نه تنها از جنبه مذهبی، بلکه از نظر اخلاقی نیز برترند؛ در چشم مسیحیان حاضر در جنگ‌های صلیبی، مسلمانان چیزی جز جنگ‌جویانی خشن و وحشی به شمار نمی‌آمدند؛ از این‌رو، تمسخر و ذکر نقاط ضعف مسلمانان و اسلام، ذهن مسیحیان را به خود مشغول کرده بود.^{۲۹}

انگیزه‌های توسعه‌طلبانه و حتی شخصی که نخست در لوای انگیزه‌های دینی و در حجاب جنگ مقدس قرار داشتند، در جنگ‌های صلیبی آخر، بیشتر بروز پیدا کردند؛ برای نمونه، مورخان توسعه‌طلبی و مقاصد شخصی برادر لوئی نهم، شارل دانترو را که از سال ۱۲۶۸م. (۶۶۶ق.) بر صقلیه دست یافته و درصدد تشکیل حکومت واحد در عرصه مدیترانه بود، عاملی مهم در تحریک لوئی در حمله به تونس شمرده‌اند.^{۳۰}

جنگ‌های صلیبی، منافع مادی بسیاری برای پاپ‌ها و کلیسا به ارمغان می‌آوردند. جنگ‌جویان صلیبی، اموال خود را با شرایط بسیار سودآوری به رهن کلیسا درمی‌آوردند و یا به آن می‌فروختند. افرادی که صلیب برمی‌گرفتند، ولی نمی‌توانستند به جنگ بروند، معافیت خود را از کلیسا خریداری می‌کردند. مالیات جنگ‌های صلیبی به وسیله کلیسا جمع‌آوری و مدیریت می‌شد. به گونه‌ای که تخمین مبلغ گردآوری‌شده به وسیله کلیسا در دوران جنگ‌های صلیبی ممکن نیست.^{۳۱} ضمن اینکه سرزمین‌هایی که به تصرف صلیبی‌ها درمی‌آمد، تحت حاکمیت مطلق پاپ قرار می‌گرفتند.^{۳۲} بدین ترتیب پاپ‌ها روزه‌روز قدرتمندتر می‌شدند و کلیسا، ادله بسیاری برای خشنودی از این جنبش داشت.

با این‌همه، جنگ‌های صلیبی در نهایت هیچ نتیجه مادی ماندگاری برای صلیبی‌ها به ارمغان نیاورد. مدتی بیت‌المقدس به دست آنان افتاد؛ اما خیلی زود مسلمانان آنان را عقب رانده و بر بیت‌المقدس چیره شدند. تنها نتیجه مهم این جنگ‌ها، به ارمغان آوردن مرگ و بی‌نوایی برای مسلمانان و مسیحیان - به ویژه ساکنان آسیای صغیر و فلسطین - بود. ضمن اینکه تمدن اسلامی نشان داد که از نظر آراستگی، آسایش، فرهنگ و جنگ، به مراتب بر تمدن مسیحی برتری دارد.

۲-۲. مشروعیت جنگ‌های صلیبی: از جنگ مقدس تا جنگ عادلانه

همان‌طور که اشاره شد، انجیل صرفاً سرشار از دستورات اخلاقی است و اندیشه سیاسی - اجتماعی برای تشکیل دولت و اصلاح جهان ندارد. به همین دلیل است که بار اصلی در آموزه‌سازی برای جنگ در مسیحیت، بر دوش پاپ‌ها و روحانیان مسیحی قرار گرفت. روحانیان مسیحی که عملاً در ارائه بنیان‌های فکری خود برای جنگ با غیرمسیحیان، الگوی «جنگ مقدس» در تورات را از پیش چشم دور نمی‌داشتند، برای توجیه اندیشه‌های خود در حوزه جنگ، صریحاً سراغ تورات نمی‌رفتند؛ بلکه تفسیر یا به عبارت بهتر، تأویل آیات صلح‌محور انجیل، راهگشای ایشان در انطباق جنگ با مسیحیت بود.

۲-۲-۱. مبنای مشروعیت پیشینی در نظریات آگوستین: ترکیب جنگ مقدس و جنگ عادلانه

آگوستین اسقفی در افریقای شمالی که میان مسیحیان کاتولیک مرتبه بالایی داشت، عموماً پدر جنگ عادلانه مسیحیت شناخته می‌شود؛ اما وی، مبانی اصلی اندیشه خود درخصوص جنگ عادلانه را بر آموزه‌های استادش سنت آمبروز، پایه‌ریزی کرده بود.^{۳۳}

آگوستین با ارائه معیارهای اولیه برای تعیین جنگ عادلانه از استاد خود پیشی گرفت. این معیارها، عبارت بودند از اینکه جنگ باید یک دلیل عادلانه داشته باشد، یک مقام سیاسی مشروع باید دستور جنگ را صادر کرده باشد و مقام مذکور باید انگیزه و نیتی درست برای صدور چنین دستوری داشته باشد. جنگ از نظر آگوستین، آخرین حربه برای تحقق صلح تلقی می‌شد؛ به طوری که وی، محدود کردن جنگ صرف واژه و لفظ و تأمین صلح از راه صلح را بسیار مقدس‌تر از کشتار آدمیان با شمشیر می‌دانست.^{۳۴} به نظر وی، آنچه در انجیل از آن بازداشته شده، خشونت و وحشیگری در جنگ است، نه خود جنگ.^{۳۵} آگوستین برای انطباق نظریات خود با انجیل تفسیرهایی جدید از آیات انجیل ارائه داد، برای نمونه، وی دامنه اعمال این آموزه را که «اگر کسی به صورت تو سیلی زد، روی دیگر صورتت را نیز به سمت او بگردان و دشمنت را دوست بدار»، با طرح ادعاهایی محدود کرد؛^{۳۶} ادعاهایی نظیر اینکه این آموزه به مسیحی مؤمن و برتری چون کشیش مربوط می‌شود و ضرورتی ندارد بر مردم عوام و غیرروحانی بار شود؛ یا اینکه این آموزه باید به جایی محدود شود که فرد، خود در معرض صدمه قرار می‌گیرد، نه در جایی که وی درصدد حفاظت از دیگران است؛ یا این ادعا که این آموزه‌ها در حوزه عشق درونی قرار

می‌گیرند و جایگاهی در حوزه عدالت بیرونی ندارند؛ و یا اینکه این تعلیمات برای اشخاص خصوصی بیان شده‌اند، نه مقامات دولتی که در یک پست رسمی فعالیت می‌کنند و برای مثال، حق دارند افراد تابع خود (مثلاً سربازان) را هدایت و مدیریت کنند. وی همچنین این فرمان مسیح را امری مرتبط با تقوای درونی تلقی می‌کند، نه لزوماً اقدام فیزیکی و بدنی.^{۳۷}

در پی توجیهاتی که سنت آگوستین از انجیل به عمل آورد، صلح‌گرایی انجیل مربوط به افراد عادی شد؛ اما رهبران و سران جامعه می‌توانند اعلان جنگ کنند و لزوم تلافی صدمات و تنبیه مجرمان عملاً به جنگ مشروعیت می‌بخشد. دلیل صدور دستور جنگ از سوی حکومت و آغاز آن از سوی شهروندان، برقراری نظم طبیعی است؛ نظمی که در پی صلح بشر است. بنابراین در صورتی که شهریار جنگ را به مصلحت بداند، می‌تواند دستور آن را صادر کند و شهروند نیز باید تکالیف نظامی خود را در برابر صلح و امنیت جامعه انجام دهد.^{۳۸}

این دیدگاه‌ها شبیه دیدگاه‌های سیسرون است که اهداف جنگ عادلانه را تنبیه مجرم، تلافی خسارات و بازگرداندن سرزمین ستم‌دیده به وضعیت پیش از جنگ می‌دانست؛ اما آگوستین از این هم فراتر رفت، زیرا «تعریفی که وی از عدالت در نظر داشت، صرفاً دربردارنده حقوق قانونی ساده نبود؛ بلکه وی عدالت را احترام و رعایت حقوق مذهبی (البته حقوق مسیحیت) نیز می‌دانست. بنابراین جنگ در مواردی که در حقوق مسیحیت یا حقوق کلیسا نقضی صورت گرفته بود نیز، توجیه شده و مشروع جلوه می‌کرد. این ایده بود که در نهایت راه توجیه جنگ‌های صلیبی را که جنگ مقدس و عادلانه را با هم می‌آمیختند، فراهم آورد^{۳۹} و در دوره جنبش بزرگ احیای مذهب و قرون ایمان (قرن‌های دهم و یازدهم) که در آنها سلطه کلیسا مجال مخالفت را به مردم و حتی پادشاهان نمی‌داد، بستر فراخی را برای پیشبرد این جنگ‌ها هموار ساخت. بنابراین اگرچه گفته می‌شود که ایده جنگ عادلانه آگوستین از جنگ‌های مقدس صلیبی کاملاً متفاوت بوده و وی هیچ‌گاه از جنگ ابزاری برای نشر مسیحیت استفاده نکرده است،^{۴۰} اما این واقعیت که عالمان دینی قرون وسطایی در تکوین ایده جنگ مقدس صلیبی به تفسیرهای آگوستین توجه داشته‌اند، انکارناپذیر است. حتی «پاپ اوربان دوم نیز، آموزه‌های آگوستین را از نظر دور نمی‌داشت؛

بلکه مفهوم جنگ عادلانه را با دیگر مفاهیم مورد قبول مسیحیت (مانند نیکوکاری و زیارت اماکن مقدس) پیوند می‌زد.^{۴۱}

۲-۲-۲. آکویناس و تلاش برای اعطای مشروعیت پسینی به جنگ‌های صلیبی

بررسی‌های اخیر از آن حکایت دارد که افرادی که در طول قرن یازدهم تا هفدهم در پی حمایت از جنگ‌های صلیبی یا به طور کلی جنگ‌های مقدس بودند، عموماً از ایده جنگ عادلانه در توجیه مواضع خود بهره می‌گرفتند.^{۴۲} در این میان، توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م.)^{۴۳} از آن جهت که بسیاری از متفکران پس از خود، از او پیروی می‌کردند، برجسته‌تر است. وی، ایده جنگ عادلانه را به گونه‌ای که در آغاز بحث اشاره شد، گسترش داده و از جهاتی آن را پردازش کرد. او معیارهای جنگ عادلانه را به این ترتیب منسجم کرد: جنگ باید یک دلیل عادلانه^{۴۴} داشته و البته پیش از آن باید پیشنهاد صلح صورت گرفته باشد، دستور به جنگ باید از سوی مرجع صالح حکومتی^{۴۵} باشد و جنگ باید با نیت و انگیزه درست^{۴۶} صورت پذیرد.^{۴۷}

آکویناس برای توجیه صلح‌گرایی انجیل و به‌ویژه در خصوص آموزه «روی دیگر صورتت را نیز برگردان»، بر این عقیده بود که دوست داشتن دشمن و برگرداندن روی دیگر صورت، یک رهیافت درونی است و موقعیت فرد به مثابه یک روحانی یا یک فرد عوام در اعمال این آموزه نقش دارد؛ اما از سوی دیگر، وی انگیزه دفاع از خود را مبتنی بر حس خودخواهی نمی‌دانست؛ بلکه با رویکرد عقل‌گرایانه‌ای که داشت، ریشه این اقدام را حفظ حیات که یک گزاره عقلی است و به مثابه یک حق طبیعی قلمداد می‌کرد. آکویناس که با جنگ‌های صلیبی معاصر است، در قرن سیزدهم از پذیرش این جنگ‌ها سخن می‌گوید؛ با این حال روش بیان، لحن و موضوع سخن وی از موعظه‌های جنگ‌افروزانه پاپ‌ها فاصله زیادی دارد.^{۴۸} وی که یکی از نظریه‌پردازان جنگ عادلانه است، به طور مشخص تنها به این پرسش می‌پردازد که آیا بخششی که پاپ‌ها به صلیبی‌ها وعده داده بودند، جنگ‌جویی را که پیش از ادای عهد خود بمیرد نیز، در برمی‌گیرد یا خیر. «آکویناس مدعی بود که یک جنگ‌جوی صلیبی به آمرزش خواهد رسید؛ حتی اگر هرگز به سرزمین مقدس نیز نرسد.»^{۴۹}

آکویناس معتقد بود که اجبار برای تغییر دین ممنوع است. همین نگرش آکویناس باعث شده تا برخی نویسندگان، برای توجیه مشروعیت جنگ‌های صلیبی با پیروی از وی، ماهیت آنها را وارونه و مغایر با واقعیات تاریخی جلوه دهند: «اگرچه جنگ‌های صلیبی در ظاهر ضد ملحدان و کافران صورت می‌گرفتند، اما واقعیت تاریخی پیچیده‌تری وجود دارد. این جنگ‌ها برای تغییر دین یا کشتار صرف کافران روی ندادند، بلکه آنها گونه‌ای جنگ عادلانه تلقی می‌شدند. در واقع علت کشتار کافران، آزاری بود که به مسیحیان و میسیونرهای مسیحی روا می‌داشتند و در واقع با این کار به ایمان و اعتقاد آنها حمله می‌کردند. آکویناس چنین می‌نویسد: «یک مؤمن مسیحی، جنگ را مجاز می‌شمارد؛ نه به منظور تحمیل اعتقاد و عقیده به کافران...، بلکه به منظور جلوگیری ایشان از آزار رساندن و حمله کردن به ایمان و اعتقاد مسیح». ^{۵۰} بنابراین بر اساس نظر آکویناس، کلیسا در صورتی می‌تواند به جنگ برضد کفار اعتبار ببخشد که همان شرایط و معیارهای جنگ عادلانه (دلیل، مقام و نیت مشروع برای آغاز جنگ‌های صلیبی) وجود داشته باشد و صرف کفر، نمی‌تواند توجیه کافی برای جنگ صلیبی پیروزمندانه باشد.

به رغم اینکه آکویناس و دیگر هم‌فکران او عقیده داشتند که همان اصول حقوقی و اخلاقی ناظر بر جنگ عادلانه باید در جنگ‌های صلیبی هم رعایت شوند، اما در عمل اغلب این اتفاق نمی‌افتاد؛ زیرا استدلال‌های مذهبی عموماً مستعد افراط‌های عملی زیادی بودند. برخی ^{۵۱} معتقدند یکی از اشتباهات نظریه‌پردازان کلاسیک جنگ عادلانه همین بوده که به اندازه کافی به تمایلات نامحدود جنگ‌های مذهبی توجه نشان نداده‌اند. ^{۵۲} این تمایلات نامحدود باعث شد که به تدریج دیگر هیچ دغدغه‌ای در خصوص رعایت اخلاق در اقدام برضد دشمن وجود نداشته باشد. ریموند / شمانت معتقد است که تا جنگ صلیبی چهارم، افراط‌هایی که صورت گرفته بود، جنبش را لکه‌دار و ایده جنگ عادلانه را فاسد کرده بود؛ به طوری که تردیدهای جدی درباره اینکه انجام دادن هر اقدامی ضد دشمن مجاز است، مطرح شد. ^{۵۳}

۲-۲-۳. جنگ‌های صلیبی و جهاد مسلمانان در آینه تاریخ: عدالت اسلامی در برابر عداوت مسیحی
 نخست باید بگوییم که وقوع جنگ‌های صلیبی نه تنها مسلمانان، بلکه پیروان سایر ادیان و حتی دیگر فرقه‌های مسیحی (ارتدوکس‌ها) ^{۵۴} را نیز بی‌نصیب نگذاشت. اواخر قرن یازدهم میلادی از این منظر، سرآغاز عصر دیگری در زندگی یهودیان ساکن اروپا بود. یهودیانی که

در بیشتر کشورهای اروپای غربی مانند فرانسه، انگلیس و سواحل رود راین ساکن بودند، هیچ‌گاه رابطه خوبی با اکثریت مسیحی نداشتند؛ از این‌رو، اولین گروه از جنگ‌جویان متعصب مسیحی، پیش از حرکت به سوی بیت‌المقدس برای شرکت در نبرد با مسلمانان، قتل‌عام کافران اروپا (یهودیان) را آغاز کردند. پاپ اوربان دوم در این زمان عقیده داشت که پیش از هموار کردن رنج سفری دراز به بیت‌المقدس، واجب است یهودیان اروپا که بازماندگان کشتن‌گان خداوند ما، مسیح هستند، به قتل برسند.^{۵۵} یهودیان بیت‌المقدس هم از یورش و هجوم صلیبی‌ها در امان نماندند؛ چنان‌که در زمان حمله به بیت‌المقدس، گروه بی‌شماری از آنها به تقلید از اجداد خود در کنیسه اصلی اجتماع کردند؛ اما فرنگیان، همه راه‌های خروجی را بستند و سپس کنیسه را آتش زدند. کسانی که قصد فرار داشتند، کشته شدند و بقیه زنده‌زنده سوختند.^{۵۶}

باین‌حال جنایت‌هایی که مورخان غربی و مسلمان روایت کرده‌اند، بیانگر این است که پیش از همه، مسلمانان هدف بغض و کینه کلیسا قرار گرفته بودند؛ زیرا «به طور کلی هدف فعالیت مذهبی و پاپیسم در این برهه از تاریخ مسیحیت، بیدار کردن احساس مذهبی از درون و نابودی اسلام بود که برای مدت طولانی، علامت خطری علیه مسیحیت اروپا بود».^{۵۷} درخصوص جنایاتی که صلیبی‌ها در اشغال بیت‌المقدس انجام دادند، میان مورخان اجماع وجود دارد. این جنایت‌ها به حدی بود که روحانیان مسیحی، خود نیز به نقد آن پرداخته‌اند.^{۵۸} صلیبی‌ها که پس از رنج بسیار پیروزی شده بودند، دیوانه‌وار به درون خیابان‌ها هجوم بردند و به داخل خانه‌ها و مساجد ریختند و هر زن و مرد و کودکی را دیدند، از دم تیغ گذراندند؛ به گونه‌ای که «خون مسلمانان تا زانوان صلیبی‌ها بالا آمد».^{۵۹} این خوی وحشیگری در جنگ‌جویان صلیبی که خود از تعصب و سوء نیت آنها به مسلمانان حکایت داشت، نه تنها با تصرف بیت‌المقدس فرو نشست، بلکه تا آخرین جنگ‌های صلیبی از میان مسلمانان و فرهنگ اسلامی قربانی می‌گرفت.

این روایت وحشت، در حالی است که مسلمانان در طول جهاد با صلیبی‌ها، پایبندی خود را به آموزه‌های بشردوستانه دین خود به اثبات رساندند. از سال ۱۱۴۴ م (۵۳۹ق) که به تدریج پیروزی‌های نیروهای مسلمانان آغاز شد و با فتح بیت‌المقدس به وسیله صلاح‌الدین ایوبی اوج گرفت، اصالت جهاد عادلانه اسلامی، همواره خود را نمایان ساخته

است؛ برای نمونه، صلاح‌الدین پیش از ورود به بیت‌المقدس از ساکنان این شهر دعوت کرد به مذاکره درباره آینده شهر بپردازند. وی که با توجه به شرایط موجود، پیروز به شمار می‌رفت، از ایشان خواست که شهر را بدون جنگ به وی واگذارند و آن دسته از اهالی که مایل به ماندن نیستند، با اموال و اثاث خود کوچ کنند؛ اما مسیحیان با همان غروری که در دوره قدرتشان داشتند، به وی پاسخ منفی می‌دهند. صلاح‌الدین، فرمانده مسلمانان، پس از ورود به بیت‌المقدس، به فرماندهان و سربازان خود دستور می‌دهد که به هیچ فرد مسیحی - غربی یا شرقی - نباید آزاری برسد؛ از این رو، هیچ کشتار و غارتی صورت نمی‌گیرد و صلاح‌الدین اعلام می‌کند که غربی‌ها هرگاه بخواهند می‌توانند به زیارت اماکن مقدس خود بیایند.^{۶۰}

۳. ماهیت جهاد مسلمانان در برابر جنگ‌جویان صلیبی

جهان اسلام پیش از جنگ‌های صلیبی، دچار تشتت سیاسی و تعصبات فرقه‌ای شدید بود که خود، زمینه و علت مهم شکل‌گیری و پیشرفت این جنگ‌ها بود. ناامیدی و بی‌توجهی عموم مسلمانان پس از جنگ اول صلیبی و اشغال بیت‌المقدس نیز، خود، ادامه‌دهنده این تشتت‌ها بود. گویا همین تعصب دینی عالمان و فقیهان بنام آن دوره سبب شده که نتوان موضع آشکار آنان در خصوص جنگ‌های صلیبی را دریافت؛ اغلب آنها، شیعیان فاطمی و اسماعیلی را کافر می‌پنداشتند؛ با این حال برای احراز رویکرد آنها درباره این جنگ‌ها باید نگرش آنها را به جهاد به طور کلی و صرف نظر از تعصب آنها بررسی کرد.

۳-۱. جهاد دفاعی در برابر محاربان

چنان‌که پیش از این نیز عنوان شد، نظر فقیهان متقدم - اعم از شیعه و سنی - که در واقع هم‌عصر وقوع جنگ‌های صلیبی بوده‌اند، بر تفکیک جهاد به دو قسم ابتدایی و دفاعی بوده است؛ اما مفهومی که فقیهان متقدم از جهاد ابتدایی داشتند، جهاد به منظور دعوت به اسلام و نشر این دین است؛ بنابراین انگیزه مسلمانان از جهاد در برابر صلیبی‌ها که همان بازپس‌گیری بیت‌المقدس از آنان بوده است، در حوزه جهاد دفاعی می‌گنجد، نه ابتدایی. از میان بزرگان فقه سنتی شیعه، می‌توان به شیخ طوسی (۳۸۰ - ۴۶۰ق) اشاره کرد که یکی از افراد تأثیرگذار بر فقیهان هم‌عصر جنگ‌های صلیبی بوده است. وی در *النهایه* می‌نویسد: «جهاد، فریضه‌ای از فرایض اسلام و از ارکان آن محسوب می‌شود که واجب کفایی است...؛ اما از جمله شروط جهاد، وجود امام عادل است که جهاد جز به اذن او جایز

نیست و جهاد بدون ظهور او، یا حضور کسی که او [در زمان حضور] برای اداره امور مسلمین نصب نموده و یا بدون اینکه خود امام یا چنین نایبش مردم را به جهاد دعوت کنند، شایسته نخواهد بود و بر مردم واجب نمی‌شود...؛ مگر اینکه مسلمانان مورد هجوم دشمن قرار گیرند و اساس اسلام یا جان و مال و خاندان افراد مورد تهدید قرار گیرد. در این صورت جهاد و دفاع واجب است، حتی با امام جائز؛ اما نه به قصد جهاد ابتدایی یا همراهی امام جائز؛ بلکه به قصد دفاع از نفس و خویشاوندان و مؤمنان و اساس اسلام.^{۶۱}

قاضی عسقلانی (۵۲۵-۵۹۶ ق / ۱۱۳۰-۱۱۹۹ م) از علمای اهل سنت نیز در نامه‌ای به صلاح‌الدین ایوبی که طی آن جهاد را بر همه واجب می‌داند (یعنی آن را به مثابه جهاد دفاعی عینی تلقی می‌کند، نه جهاد کفایی) می‌تواند مؤیدی بر این نظر باشد. وی در این نامه می‌نویسد: «همه مسلمین فقط در دعوت تو را همراهی می‌کنند و مدعیان جهاد فقط در زبان با تو همراه‌اند. تو آنان را به راه خدا (جهاد) می‌خوانی و واجبی را از آنها طلب می‌کنی؛ در حالی که پندارشان این است که برای خودت می‌خواهی و جهاد واجب، مستحب است.»^{۶۲} ابن‌عساکر (م ۵۷۱ ق)، یکی از علمای اهل سنت نیز، پیش از حمله صلاح‌الدین ایوبی برای بازپس‌گیری بیت‌المقدس، با گردآوری چهل حدیث در این باره مسلمانان را به جهاد دفاعی در جریان جنگ‌های صلیبی تشویق کرد.^{۶۳} از غزالی نیز چنین نقل شده است که: «بدان که چون شهری یا ولایتی از دیار اسلامی را کافران بر گرفتند، بر همه مسلمانان واجب شود در وقت، نیت جهاد کردن و به جهاد رفتن چون استطاعت یابند.» همچنین اضافه می‌کند: «... از این بهتر که عمر در رضای خدای تعالی نفقه کنی و بیت‌المقدس [را] که قبله انبیا علیهم‌السلام است از کافران باز ستانی و تربت خلیل [را] که خوک‌خانه کافران کرده‌اند، از دست‌نشان بیرون آری.»^{۶۴}

جهان اسلام در آستانه جنگ‌های صلیبی به دو بخش بزرگ تقسیم شده بود. بخش شرقی آن را خلفای عباسی در بغداد و بخش غربی آن را خلفای فاطمی در قاهره اداره می‌کردند. به رغم وجود کشمکش دایمی بین این دو بخش، هر دو خلافت، خلافت اسلامی بودند و اگر نگرش فقیهان آن دوره - البته نگرش‌های غیرمتعصبانه به فرقه‌های گوناگون اسلامی - را بررسی کنیم، دفاع از دولت اسلامی دیگر در برابر حمله و تجاوز غیرمسلمانان واجب شمرده شده است. در واقع تمام عنوان‌ها و تعبیرهایی که فقیهان برای

دفاع سازمان یافته برشمرده‌اند، این قسم از دفاع را نیز دربر می‌گیرد. گروهی از فقیهان در خصوص مسئله بالا به طور صریح فتوا داده‌اند. نخستین فقیهی که در این باره فتوا داده، *ابوالصلاح حلبی*، فقیه شیعی است که اگرچه پیش از شروع جنگ‌های صلیبی درگذشت، اما بر فقیهان این دوره، تأثیری بسزا داشت. وی معتقد است: «بر مسلمانانی که از منطقه جنگ دورند، واجب است در صورتی که مسلمانان در حال نبرد با متجاوزان به یاری آنان نیازمند باشند، به منطقه جنگی کوچ نمایند و با متجاوزان نبرد کنند.»^{۶۵} فقیهان اهل سنت (مانند *احمد کلبی مالکی* که معاصر جنگ‌های آخر صلیبی بود) نیز، به وجوب دفاع از دولت اسلامی دیگر در برابر تهاجم دشمنان کافر فتوا داده‌اند.^{۶۶}

جهاد مسلمانان در جنگ‌های صلیبی در واقع با آن دسته از اهل کتاب بوده است که مرتکب محاربه شده و به دیار اسلام (مسلمانان و نیز غیرمسلمانان تحت ذمه اسلام) هجوم آورده بودند. دشمنان غیرمسلمان که اصطلاحاً «حربی» نامیده می‌شوند، غیرمسلمانان ساکن دارالحر، یعنی خارج از سرزمین اسلام و خارج از حیطه شریعت اسلام و حمایت آن هستند و در ورای ولایت اسلام می‌باشند. در نتیجه «اگر آنان بدون اجازه داخل دارالاسلام شوند، از حق اقامت برخوردار نیستند. در مفهوم صحیح، آنان دشمن‌اند؛ بنابراین در معرض اخراج، حبس یا حتی قتل قرار دارند و باید سرزمین اسلامی را پس از اخطار لازم، ترک نمایند.»^{۶۷}

۲-۳. جهاد برای همدردی و کمک به مظلوم

وجهی دیگر برای جهاد مسلمانان با جنگ جویان صلیبی، درخواست کمک ساکنان سرزمین‌های اشغال شده به وسیله مسیحیان بود. اصولاً اگر یکی از اهداف اساسی جهاد در راه خدا را برخورد با طاغوتیان، ستمکاران، مستکبران و رهایی مظلومان و مستضعفان از ظلم و ستم آنها بدانیم، این هدف به خودی خود می‌تواند مبنایی مشروع برای یاری‌رسانی تلقی شود. گفتنی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «هرکس که ندای مظلومی را بشنود که مسلمانان را به کمک خود فرا می‌خواند و بدان بی‌اعتنا باشد، مسلمان نیست.»^{۶۸} در این حدیث، عنوان مظلوم به طور کلی آمده و اشاره‌ای به مسلمان بودن یا نبودن مظلوم نشده است؛ بنابراین می‌توان گفت در دوره جنگ‌های صلیبی، یاری‌طلبی مسلمانان ستم‌دیده به طریق اولی می‌توانست عاملی برای دعوت به جهاد از سوی دولت اسلامی باشد؛ مسلمانانی که بی‌شک مصداق این آیه به شمار می‌رفتند: «به مجاهدان اسلام اجازه جنگ

داده شد؛ زیرا آنان ستم کشیدند و خداوند بر یاری آنها قادر است. آن مؤمنانی که به ناحق از خانه‌هایشان آواره شدند، جز آنکه می‌گفتند: پروردگار ما خدای یکتاست» (حج: ۳۹-۴۰). مورخان روایت کرده‌اند چند روز پس از اشغال بیت‌المقدس به وسیله صلیبی‌ها، نخستین پناهندگان فلسطینی و بازماندگان کشتار بیت‌المقدس به دمشق آمده و از شامیان مدد می‌جویند.^{۶۹} در پی این درخواست یاری است که قاضی هروری دمشقی، به بغداد رفت تا غیرت و تعصب خلیفه مسلمین را در این زمینه بیدار سازد. وی اظهار داشت: «هیچ‌گاه مسلمانان بدین پایه، توهین و تحقیر نشده بودند. تاکنون هرگز سرزمین آنان چنین وحشیانه دستخوش نهب و غارت نشده بود.» کشتار و تاراج بیت‌المقدس در آغاز جهش ناگهانی در جهان اسلام ایجاد نکرد؛ اما ندای جهاد قاضی القضاة هروری، نخستین اقدام رسمی در زمینه مقاومت شمرده شده است.^{۷۰} در همین زمان، عالمان بغداد از جمله ابن‌زاغون حنبلی همراه مردم بغداد در توجه دادن خلیفه بغداد به دعوت به جهاد، نقش بسزایی داشتند.^{۷۱} در واقع مسلمانان موظف بودند حکام را به جهاد وادارند؛ زیرا سرپیچی زمامداران از جهاد به موقعیت اسلام و مسلمانان ستم‌دیده لطمه می‌زد. در این راستا «اگر ولی امر مسلمین به علت قلتِ عدّه و غُدّه از جهاد سرباز زند و این موجب سلب اعتماد امت شود، باید با ولی امر دیگری که تکلیف جهاد را انجام می‌دهد، تعویض شود».^{۷۲}

برخی عالمان مسلمان پاسخ دادن به درخواست کمک و یاری مظلومان و ستم‌دیدگان - که پناهندگان فلسطینی نمونه بارز آن بودند - را نه تنها جایز، بلکه واجب دانسته^{۷۳} و جهاد در این زمینه را نه ابتدایی، بلکه مصداقی از جهاد دفاعی شمردند. به نظر آنها، حتی به تقاضای کمک مظلوم نیازی نیست؛ بلکه همین قدر که کسی مظلوم باشد و این ظلم، سدی برای سعادت او پدید آورده باشد، کافی است. اگر بخواهیم به رویکرد انتقادی معاصر در این زمینه نیز توجه کنیم، باید بگوییم وقتی در این نگرش دفاع از ارزش‌های انسانی مقدس، و تجاوز به ارزش‌های انسانی، هجوم و حمله به شمار می‌رود، به طریق اولی تجاوز به سرزمین و نقض استقلال، آزادی و کشتار مسلمانان، مشروعیت جهاد بر ضد صلیبی‌ها را فراهم می‌آورد.

۳-۳. جهاد تدافعی و پیشگیرانه

گفتیم که حمله سپاه اسلام به صلیبی‌ها در بیت‌المقدس به فرماندهی صلاح‌الدین ایوبی بیش از نیم قرن بعد (در سال ۱۱۸۷م) صورت پذیرفت و این امر ممکن است انسان را در مشروعیت دفاع بر ضد آنها دچار تردید کند؛ اما همان‌طور که پیش از این نیز عنوان شد، یکی از مبانی مشروعیت جهاد - البته جهاد دفاعی - بیرون راندن متجاوزان حربی از سرحدات مسلمانان است که تا آن زمان به دلیل تعلل، سستی و ضعف حکومت وقت مسلمان و تشتت سیاسی و فرقه‌ای که بحث درباره آن گذشت، محقق نشده بود. از سوی دیگر، فعلیت داشتن تجاوز که امروزه یکی از شرایط دفاع مشروع در حقوق بین‌الملل شناخته شده است، از نگاه فقیهان معاصر جنگ‌های صلیبی در قالب دفاع مشروع فردی پذیرفته شده بود، نه در قالب جهاد دفاعی برای بیرون راندن دشمن از کشور؛^{۷۴} با وجود اینکه جهاد مسلمانان بر ضد صلیبی‌ها پس از فعلیت یافتن تجاوز آنها به بیت‌المقدس بوده است، حتی اگر قائل به دفاعی بودن جهاد مسلمانان در برابر صلیبی‌ها هم نباشیم، باید بپذیریم که جهاد پیش‌دستانه بر ضد مسیحیانی که با دشمن وارد قلمرو اسلام شده و هر لحظه امکان حمله آنها به نقطه‌ای از این قلمرو و تصرف آن وجود دارد، جهادی مشروع و کاملاً معقول و منطقی است.

برای مثال، مستنصر که عنوان خلیفه مسلمین و امیرالمؤمنین را داشت، وقتی یقین پیدا کرد که لئوی نهم، مصمم به جنگ و تصرف تونس است، اعلام جهاد کرد. [وی] ضمن فراخوانی علما و بزرگان مغرب و اندلس از مهاجران و شیوخ موحدان، با آوردن آیه جهاد در آغاز نامه‌های فراخوانی خود، مردم را بسیج کرد.^{۷۵} این اقدام او، مسلماً در قالب جهاد پیش‌دستانه جای می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

کلیسای قرون وسطی، سرخوش از اعتلای خویش در عصر ایمان، اسلام آن زمان را که هم به لحاظ تمدنی و هم به لحاظ قلمرو جغرافیایی برتری انکارناپذیر داشت، هدف کینه‌توزی‌های خود قرار داد. روایت تاریخ از جنگ‌های صلیبی از تعارضاتی حکایت دارد که مورخان به مناسبت غرض‌ورزی‌های خود آنها را ایجاد کرده‌اند. با این‌همه از میان

روایت‌های پراکنده، برخی مؤلفه‌های مشترک در باب علل جنگ‌های صلیبی برداشت می‌شود. اهداف ظاهری جنگ‌های صلیبی که در قالب نجات مسیحیان و بیت‌المقدس از دست بت‌پرستان کافر (مسلمانان) عنوان می‌شد، شباهت زیادی به اهداف «جنگ‌های مقدس» در تورات دارد. این اهداف، عبارتند از: «۱. تصرف سرزمینی که خدا به اسرائیل وعده داده است؛ ۲. پاک‌سازی سرزمین موعود از بت‌پرستان.»^{۷۶}

برخی مورخان، با افتخار و بدون توجه به توجیه‌پذیر نبودن جنگ‌های مقدس در حوزه عدالت و اخلاق، جنگ‌های صلیبی را مقدس خوانده و کوشیده‌اند مبارزه در دفاع برای ایمان را توجیه مناسبی برای این جنگ‌ها نشان دهند؛ «تلاشی حیرت‌آور برای تعمید دادن جنگ.»^{۷۷} در برابر، فقیهان مسیحی و روحانیانی بودند که با نادیده گرفتن نامحدود بودن گرایش‌های کلیسا در زراندوزی و قلمروگستری، جنگ‌های صلیبی کلیسا را به زحمت و با تفسیر و تأویل در پوشش جنگ عادلانه جای می‌دادند. حال آنکه تاریخ، شاهدهی بر این مدعاست که این جنگ‌ها نه به واسطه دلیل و نیت (حقوق بر جنگ) و نه به واسطه رفتارهای جنگی صلیبی‌ها (حقوق در جنگ)، به هیچ روی عادلانه نبوده‌اند. این ادعا که مسلمانان مسیحیان بیت‌المقدس را آزار و اذیت می‌کردند، نه تنها به روایت مورخان مسلمان، بلکه به شهادت راویان مسیحی نیز، رد شده است؛ بنابراین مبنای مشروعیتی که در آموزه‌های آگوستین و آکویناس برای نجات هم‌کیشان از درد رنج کافران مطرح شده است، رد می‌شود؛ البته این دلیل به خودی خود، دلیلی عادلانه به شمار می‌رود؛ چنان‌که یکی از ادله جهاد مسلمانان بر ضد صلیبی‌ها نیز، کمک به هم‌کیشان مظلومشان بود؛ اما علت رد این روایت‌ها در باب مشروعیت جنگ‌های صلیبی این است که واقعیت عینی نداشته‌اند. یورش صلیبی‌ها به یهودیان و مسیحیان فرقه‌های دیگر، خود، عامل تأییدکننده دیگری برای رد این ادعاست. به فرض که مسلمانان بر ضد زائران مسیحی، ظلم و جور روا می‌داشتند، صلیبی‌ها را به پیروان دیگر ادیان و فرقه‌های دیگر چه کار؟! آیا استدلال پاپ اوربان دوم در انتقام‌جویی از کشندگان خداوندشان مسیح، می‌تواند در چارچوب دلیل عادلانه^{۷۸} بگنجد؟! از سوی دیگر، باید پرسید کشتار بی‌رحمانه غیر نظامیان و اسیران جنگی در جریان اشغال شهرهای مسلمانان، در قاموس کدام جنگ عادلانه می‌گنجد؟! با توجه به انگیزه‌های مادی که در استمرار جنگ‌های صلیبی وجود داشت، به نظر می‌رسد اعتقاد به «جنگ‌های مقدس صلیبی» - به رغم تمام مذمت‌هایی که متوجه آن است

- هم وجهی نداشته باشد؛ به عبارت دیگر، اطلاق عبارت جنگ مقدس به عنوان جنگی با انگیزه‌های معنوی در راه خدا و بدون توجه به اخلاق جنگی در خصوص جنگ‌های صلیبی که سرشار از ادله‌ی مادی بوده‌اند، درست نباشد. در واقع جنگ‌های صلیبی، ترکیبی از هر دو جنگ مجاز در مسیحیت (جنگ مقدس و عادلانه) بوده‌اند؛ اما با یک فرمول خاص: جنگ مقدس بدون تقدس و جنگ عادلانه خالی از عدالت؛ نتیجه‌ی این ترکیب، چیزی جز جنگ تجاوزکارانه نخواهد بود.

در برابر، توجیه فقیهان مسلمان معاصر جنگ‌های صلیبی از جهاد مسلمانان در برابر صلیبی‌های متجاوز، نخست به این جهادها ماهیت دفاعی می‌بخشد: دفاع در برابر تجاوز صلیبی‌ها تا اخراج آنها از سرزمین‌های اسلامی که یک هدف و دلیل مشروع در توسل به جنگ شناخته شده است و نیازی به اذن مرجع صالح هم ندارد. از سوی دیگر، درخواست یاری مظلومان و هم‌کیشان، دلیل مشروع دیگری برای تجویز توسل به جنگ از سوی فقیهان معاصر جنگ‌های یادشده خوانده شده است؛ همچنین از شرایط اساسی جنگ مشروع در اسلام به شمار می‌رود.

ماهیت دیگری که می‌توان برای جهاد مسلمانان در برابر مسیحیان از دید فقیهان مسلمان آن زمان قائل شد، جهاد پیش‌دستانه یا تدافعی است که بر اساس آن در صورتی که مسلمانان یقین پیدا کنند در آینده نزدیک مورد هجوم دشمنان قرار خواهند گرفت، توسل به جهاد مشروع دانسته شده است. شرایط و مقتضیات جنگ‌های صلیبی و الگوی صلیبی‌ها در پیشبرد اهداف جنگی‌شان - به‌ویژه پس از اشغال وحشیانه بیت‌المقدس - در بردارنده‌ی عداوت و تجاوزی قریب‌الوقوع به سرزمین‌های اسلامی آن هم بدون وجود محدودیت جغرافیایی است که خود، مبنای مشروعیت جهاد پیش‌دستانه بر ضد ایشان را فراهم می‌آورد.

از دیدگاه حقوق در جنگ، ضمن اینکه اصالت آموزه جنگ عادلانه در اسلام بر کسی پوشیده نیست، روایت مورخان غربی و مسلمان از رعایت اخلاق جنگی و عدالت در جریان جهاد و بازپس‌گیری شهرهای دیار اسلام به وسیله مسلمان حکایت دارد. این آموزه‌ها این اعتقاد را پدید آورده که روحانیان مسیحی در آموزه‌سازی در باب جنگ عادلانه به قواعد حقوق بشر دوستانه اسلامی نظر داشته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته در تورات به صلح و آرامش نیز اشاره شده؛ اما صلح و عدالتی که در تورات آمده، در قالب یک رویکرد گزینشی و نه جهانی، صرفاً برای قوم بنی‌اسرائیل و به دلیل ارتباط خاص است که این قوم با خدا دارند، در نظر گرفته شده است:

Firestone, Reuven, Conceptions of Holy War in Biblical and Quranic Tradition, *Journal of Religious Ethics*, Vol. 24, No. 1 (spring, 1996), p.105-106.

۲. سرود موسی: ... او خداوند من است؛ پس او را تجلیل می‌کنم... او جنگاور است و نامش خداست (خروج

۳:۱۵)؛ این پادشاه جلال کیست؟ خداوند است! خداوند قدرت مطلق؛ خداوند فاتح همه جنگ‌ها (مزامیر ۸:۲۴).

۳. در جای‌جای تورات - هر جا سخن از جنگ است - سخن از قتل‌عام تمام ساکنان شهرها، و به آتش کشیدن آن‌هاست؛ برای نمونه، ر.ک: (اعداد ۱۱-۸: ۱۳)؛ (یوشع ۴۳-۴۱: ۱۰).

۴. «...خداوند، شما و فرزندان‌تان را بر تخت سلطنت خواهد نشاند؛ چون برای اوست که می‌جنگید و در تمام طول عمرتان، هیچ بدی به شما نخواهد رسید.» (۲۵:۲۸). گفتنی است که در عهد قدیم به کتاب گم‌شده «جنگ‌های خدا» نیز اشاره شده است (اعداد ۲۱:۱۴) که به نظر می‌رسد مؤیدی برای انجام جنگ‌های مقدس به وسیله بنی‌اسرائیل باشد.

۵. مرتضی مطهری، *جهاد و موارد مشروعیت آن در قرآن*، ص ۲۳.

۶. نامه دوم پولس به مسیحیان قرنتس ۱۳:۱۱؛ نامه پولس به مسیحیان روم ۱۵:۳۳.

۷. در عهد قدیم در موارد متعدد از مقابله مثل و مقاومت در برابر صدمه و حمله، صحبت شده است؛ مانند این آیه که می‌گوید: «هرکس صدمه‌ای به دیگری وارد کند، باید به خود او نیز همان صدمه وارد شود. شکستگی در برابر شکستگی، چشم در برابر چشم و دندان در برابر دندان.» (کتاب لاویان، بخش ۲۴، آیه ۲۰)؛ همچنین رجوع

کنید به عباراتی مشابه در سفرخروج، (۲۵-۲۴:۲۱) و نیز تثنیه (۲۱:۱۹)؛ اما در برابر، در عهد جدید انسان به عدم مقاومت و کرنش در برابر صدمات دعوت شده است؛ برای نمونه، می‌توان به این عبارت مشهور در انجیل اشاره کرد که: «گفته شده اگر کسی چشم دیگری را کور کند، باید چشم او را کور کرد و اگر دندان کسی را بشکند، باید دندانش را شکست؛ اما من می‌گویم که اگر کسی به تو زور گوید، با او مقاومت نکن؛ حتی اگر به گونه‌ی راست تو سیلی زند، گونه‌ی دیگر را نیز پیش ببر تا به آن سیلی بزندی...» (سرگذشت عیسی مسیح، نوشته متی، ۳۸-۴۸:۵). به عبارت دیگر، یک مسیحی ملزم است شر را با شر و خشونت را با خشونت پاسخ ندهد و در عین حال باید با توسل به خیر و نیکی بر شر فایق آمده و با نیروی عشق با خشونت روبه‌رو شود. (نامه پولس به مسیحیان روم، ۲۱-۱۷:۱۲)

۸. سرگذشت عیسی مسیح، نوشته متی، ۲۶:۵۲.

۹. الشنقیطی، ص ۱۱۴.

۱۰. برخی بر این عقیده‌اند که رویکرد سازمان ملل نسبت به جنگ - به‌ویژه عدم ذکر واژه «جنگ» در منشور این سازمان - به نوعی برگرفته از روحیه صلح‌طلبی و ظلم‌ستیزی در اوایل اعتلای مسیحیت در اروپاست:

Keith J. Gomes, "An Intellectual Genealogy of Just War: A Survey of Christian Political Thought on the Justification of warfare, *Small Wars Journal*, p.1; available at: www.smallwarjournal.com

۱۱ Russell, p.2

۱۲. مرتضی مطهری، *جهاد و موارد مشروعیت آن در قرآن*، ص ۲۳.

۱۳. محمد حمیدالله، *سلوک بین‌المللی دولت اسلامی*، ترجمه و تحقیق مصطفی محقق داماد، ص ۱۸۹.

۱۴. داود فیرحی، «مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی»، *سیاست*، ش ۱، ص ۱۳۳.

۱۵. از علمای اهل سنت در این زمینه می‌توان به اصلاح‌گرایانی چون شیخ محمد عبده (۱۲۶۶ق.م) و شیخ محمود شلتوت (۱۳۱۰ق.م) و رشید رضا نام اشاره کرد که با توجه به وضعیت بین‌الملل اصل را بر صلح می‌دانستند: فرهنگیان، *مجتبی «اسلام در دو سوی صلح و جنگ»*: www.iranstudies.org/fa

از بین فقهایی نیز که قائل به ماهیت دفاعی جهاد در اسلام هستند می‌توان به شهید مطهری، *علامه طباطبائی و علامه محمدتقی جعفری* اشاره کرد: مرتضی مطهری، همان، ص ۴۴؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۶۶؛ و در خصوص اظهارات علامه محمدتقی جعفری، رجوع کنید به: محمدتقی جعفری، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، ص ۳۰۲.

۱۶. مرتضی مطهری، همان، ص ۴۴

۱۷. محمد حمیدالله، همان، ص ۱۹۰.

۱۸. مجتبی فرهنگیان، *اسلام در دو سوی صلح و جنگ*، ص ۶۸؛ مرتضی مطهری، همان، ص ۵۹-۶۰.

۱۹. محمدجواد جاوید، *نظریه نسبیت در حقوق شهروندی*، ص ۱۷۱.

۲۰. برای نمونه، منتسکیو، متفکر فرانسوی، تحت تأثیر همین نوشته‌ها در کتاب مشهور *روح القوانین*، درباره‌ی اسلام چنین اظهار نظر کرده است: «وقتی به نتایج اخلاقی مذهب مسیح و اسلام برمی‌خورید، بدون تردید این فکر به خاطر می‌رسد که باید مذهب مسیح را پذیرفت؛ زیرا مذهب مسیح، اخلاق را تعدیل می‌کند و برعکس مذهب

اسلام باعث تشدید اخلاق می‌شود... دیانت اسلام که به زور شمشیر بر مردم تحمیل شده، چون اساس آن متکی بر جبر و زور بوده، باعث سختی و شدت شده است و اخلاق و روحیات مردم را تند می‌کند: متسکیو، روح القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، ص ۶۷۰-۶۷۱.

۲۱. رنه گروسه، تاریخ جنگ‌های صلیبی، ترجمه ولی‌الله شادان، ص ۲۶-۲۷.

۲۲. فایده حماد محمد عاشور، جهاد مسلمانان در جنگ‌های صلیبی، ترجمه عباس عرب، ص ۱۰۲.

۲۳. همان.

۲۴. ویلیام مونتگری وات، برخورد آراء مسلمانان و مسیحیان، ترجمه محمد حسین آریا، ص ۷۳-۷۴؛ عزت‌الله نوذری، اروپا در قرون وسطی، ص ۱۶۱.

۲۵. فایده حماد محمد عاشور، همان، ص ۱۰۴-۱۰۵.

۲۶. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۴، ترجمه ابوالقاسم طاهری، ص ۷۸۳-۷۸۶.

۲۷. Paul E. Chevedden, "The Islamic View and the Christian View of the Crusades: A New Synthesis", *Journal of the History: Historical Association*, V.93, p. 187.

۲۸. بخش‌های متعددی در سفر تنبیه به این مطلب اشاره دارند که بت‌پرستی در سرزمین مقدس، بدتر از قتل - حتی کشتار جمعی - بت‌پرستان است. (۴-۱:۷)، (۱۲:۲۹)، (۱۳:۱۹)، و (۷:۱-۷:۱۷)

۲۹. گرونیوم فن گوستاو: اسلام در قرون وسطی، ترجمه غلامرضا سمعی، ص ۴۲-۴۳.

۳۰. ناصری طاهری، نقش شیعیان فاطمی در جنگ‌های صلیبی، ص ۴۰.

۳۱. Munro, p. 352.

۳۲. استیون رنسیمان، تاریخ جنگ‌های صلیبی، ترجمه زهرا مهشاد محیط طباطبایی، ص ۱۱۶.

۳۳. آمبروز پیش از اینکه اسقف میلان گردد، حاکم رومی ایتالیای شمالی بود که اساساً یک پست نظامی بود. وی امپراتوری رم را زندانبان صلح و صلح نسبی (pax romana) می‌دانست و بر این عقیده بود که خداوند به قیابیل آلمانی که طی حملات مستمر، امپراتوری رم را مورد حمله قرار می‌دادند، الهام کرده است که کفر و الحاد رومی را مجازات کنند:

Paul Christopher, *The Ethics of War and Peace*, 2nd ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1999), p.23.

۳۴. Augustine, Letter 229, p. 183.

۳۵. Russell, p. 16.

۳۶. Augustine, Reply to Faustus, bk.22, par. 76, 368.

۳۷. درخصوص انتقاداتی که به استراتژی پیچیده آگوستین در بنای جنگ عادلانه و انطباق آن با تعلیمات مسیح وارد شده است، ر.ک:

Cahill, Lisa Swole, *Love Your Enemies: discipleship, pacifism and just war theory*, Fortress Press.

۳۸. Augustine, Reply to Faustus the Manichean, vol. 4, bk. 22, par.75.

۳۹. Russell, p.19-26.

۴۰. Stevenson, p.43.

۴۱. مادن، ص ۲۸.

۴۲ Lowe, p.29

۴۳. وی یک راهب دمیونیکی در ایتالیا و مدرس متنفذ دانشگاه پاریس بود که بزرگ‌ترین حامی سنت‌های الهی در قرون وسطی به شمار می‌رفت.

۴۴ just cause

۴۵. authority of the sovereign

rightful intention ۴۶

۴۷. Saint Thomas Aquinas, *Summa Theological*, Question 40, p.1814. All five volumes of this Book is available at:
[http:// www.ccel.org/ccel/Aquinas/summa.html](http://www.ccel.org/ccel/Aquinas/summa.html)

۴۸ Cahill, p.124

۴۹ Cessario, p.74-96

۵۰ Bell, p.134

۵۱ Lowe, p. 29

۵۲ Schmandt, p.191-221

۵۳ Ibid.

۵۴. رک: نرگس یزدی، و معصومه امیرلو، *اسناد تاریخی تقدیم به عالیجناب پاپ*، ص ۲۳۵-۲۴۰.

۵۵. اوضاع یهودیان در قرون وسطی، دایرة المعارف طهور:

<http://www.tahordanesh.com/page.php?pid=14733>

۵۶. امین معلوف، *جنگ‌های صلیبی از نگاه شرقیان*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، ص ۵

۵۷. فایده حماد محمد عاشور، همان، ص ۱۰۳.

۵۸. رمون روحانی مسیحی می‌گوید: «قوم ما در خون‌ریزی در معبد سلیمان افراط کرد»: *المفصل فی تاریخ القدس*، ص ۱۵۷.

۵۹ استیون رنسیمان، همان، ص ۱۱۶.

۶۰ همان، ص ۲۷۶-۲۸۰

۶۱ داود فیرحی، همان، ص ۱۳۴

۶۲ ناصری طاهری، *نقش اسماعیلیان در جنگ‌های صلیبی*، ص ۱۴۴

۶۳. <http://www.encyclopaediaislamica.com/madkhal2.php?sid=5250>

۶۴ عبدالله ناصری طاهری، *اسماعیلیان و مخالفان‌شان*، ص ۳۶

۶۵ یعقوب‌علی برجی، «گستره و قلمرو دفاع مشروع از دیدگاه مذاهب فقهی اسلامی»، *طلوع*، ش ۱۶، ص ۵۰.

۶۶ همان

۶۷. جهادیه، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی: www.cgie.org.ir/
۶۸. محمد حسن خانی، «بررسی تطبیقی مبانی حقوق بشردوستانه در اسلام و مسیحیت»، *دانش سیاسی*، ش ۴، ص ۱۱۰.
۶۹. امین معلوف، همان، ص ۵
۷۰. همان، ص ۴-۷
۷۱. ناصری طاهری، *نقش اسماعیلیان در جنگ‌های صلیبی*، ص ۱۱۴.
۷۲. محمد عاشور، همان، ص ۱۶۴.
۷۳. از میان فقیهان اهل سنت می‌توان به ابن تیمیه (معاصر با جنگ‌های آخر صلیبی) اشاره کرد. وی در جریان حمله مغولان به منظور اعلام ضرورت جهاد به قاهره رفته و به سلطان الناصر محمد گفت: «اگر فرض بر این بود که شما حاکم و پادشاه شام هم نبودید، اما مردم شام از شما یاری می‌خواستند، کمک به آنها بر شما واجب می‌شد. حال که شما ولی امر و مسئول آنها هستید، وضع روشن است»: الصیرفی، *خبر من غیر*، ج ۵، ص ۴۰۹؛ به نقل از: فاید حماد محمد عاشور، پیشین، ص ۳۰؛ و در دیدگاه معاصر و از میان متفکران شیعه می‌توان از شهید مطهری نام برد. ر.ک: مرتضی مطهری، همان، ص ۲۹.
۷۴. ر.ک: محقق حلّی، *شرائع الاسلام*، ج ۴، ص ۹۶۷؛ و نیز: فخرالمحققین، *ایضاح الفوائد فی شرح القواعد*، ج ۴، ص ۵۴۷.
۷۵. محمدرضا پاک، «جنگ صلیبی هشتم»، *تاریخ اسلام*، ش ۱۶، ص ۴۵.

۷۶ Firestone, p.105

۷۷ Constable, p. 14

۷۸ just cause

منابع

- برجی، یعقوبعلی، «گستره و قلمرو دفاع مشروع از دیدگاه مذاهب فقهی اسلامی»، *طلوع*، ش ۱۶، زمستان ۱۳۸۴، ص ۴۷-۶۰.
- برجی، یعقوبعلی، «وجوب دفاع مشروع از نگاه فریقین»، *طلوع*، ش ۱۵، پاییز ۱۳۸۴، ص ۳-۲۰.
- پاک، محمدرضا، «جنگ صلیبی هشتم»، *تاریخ اسلام*، ش ۱۶، زمستان ۱۳۸۲، ص ۱۳۳-۱۵۵.
- پنگل توماس و پیتر آهرنزدرف، *عدالت در میان ملل*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۴.
- جاوید، محمدجواد، *نظریه نسبیّت در حقوق شهروندی*، تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۸.
- حسن‌خانی، محمد، «بررسی تطبیقی مبانی حقوق بشردوستانه در اسلام و مسیحیت»، *دانش سیاسی*، ش ۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۱۰۳-۱۱۹.
- حمیدالله، محمد، *سلوک بین‌المللی دولت اسلامی*، ترجمه و تحقیق از مصطفی محقق داماد، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ سوم، ۱۳۸۶.
- رنسیمان، استیون، *تاریخ جنگ‌های صلیبی*، ترجمه زهرا مهشادمحیط‌طباطبایی، تهران، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۷.
- ساسان‌پور، شهرزاد، «نگرش صلیبیان به مسلمانان طی جنگ‌های صلیبی»، *تاریخ اسلام (دانشگاه باقرالعلوم)*، ش ۲۲، تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۱۱-۱۵۰.
- الشقیطی، محمد المختار، «از جنگ مقدس تا صلح مقدس»، ترجمه جلال امام، *مجله معرفت*، ش ۱۲۰، ۱۳۸۶، ص ۱۱۳ - ۱۲۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۸.
- فاید حماد محمد عاشور، *جهاد مسلمانان در جنگ‌های صلیبی*، ترجمه عباس عرب، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
- فرهنگیان، مجتبی، «اسلام در دو سوی صلح و جنگ»، دانشگاه مطالعات اسلامس لندن: <http://iranianstudies.org/fa/?p=82>
- فیرحی، داود، «مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی»، *سیاست*، دوره ۳۸، ش ۱، بهار ۱۳۸۷، ص ۱۳۱-۱۶۰.
- قاضی‌زاده، کاظم، «جنگ و صلح از دیدگاه قرآن»، *علوم سیاسی*، ش ۳۴، تابستان ۱۳۸۵، ص ۵۱-۷۴.
- کتاب مقدس (عهد قدیم و عهد جدید).
- گروسه، رنه، *تاریخ جنگ‌های صلیبی*، ترجمه ولی‌الله شادان، تهران، نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۷۷.
- گرونیوم فن گوستاو: *اسلام در قرون وسطی*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۳، ص ۴۲-۴۳.
- مادن، توماس، *نگاهی نو و فشرده به جنگ‌های صلیبی*، ترجمه عبدالله نصری طاهری و اکرم کرمی، تهران، علم، ۱۳۸۹.
- محمدتقی جعفری [علّامه]، *حکمت اصول سیاسی اسلام*، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۳.

- مطهری، مرتضی، *جهاد و موارد مشروعیت آن در قرآن*، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- معلوف، امین، *جنگ‌های صلیبی از نگاه شرقیان*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، البرز، ۱۳۶۹.
- منتسکیو، روح القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، چ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳.
- موننگری وات، ویلیام، *برخورد آراء مسلمانان و مسیحیان*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
- ناصری طاهری، عبدالله، «نقش شیعیان فاطمی در جنگ‌های صلیبی»، *تاریخ اسلام*، ش ۵، بهار ۸۰، ص ۹۹-۱۳۲.
- ناصری طاهری، عبدالله، «اسماعیلیان و مخالفانشان»، *تاریخ اسلام*، ش ۳، پاییز ۱۳۷۹، ص ۱۶۱-۱۸۰.
- ناصری طاهری، عبدالله، *نقش اسماعیلیان در جنگ‌های صلیبی*، تهران، ققنوس، تهران، ۱۳۸۷.
- نوذری، عزت‌الله، *اروپا در قرون وسطی*، شیراز، نوید شیراز، ۱۳۸۷.
- ویل، دورانت، *تاریخ تمدن*، جلد چهارم، عصر ایمان (بخش دوم)، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۳۷.
- یزدی، نرگس و معصومه امیرلو، *اسناد تاریخی تقدیم به عالیجناب پاپ*، تهران، بهمن آرا، ۱۳۸۷.
- Arthur Cushman McGiffert, "Christianity and War: A Historical Sketch", *The American Journal of Theology*, Vol. 19, No. 3 (Jul., 1915).
- Augustine, "Letter 229," in *The Political Writings of St. Augustine*, ed. Henry Paolucci (Chicago: Regnery Gateway, 1962).
- Augustine, "Reply to Faustus the Manichean", vol. 4, bk. 22, par. 75. in: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979).
- Augustine, "Reply to Faustus," bk. 22, par. 76, 368. in: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979).
- Augustine, *The City of God against the Pagans*, ed. R.W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), especially bk. 19.
- Bell, Daniel M. Jr., Scott A. (FRW) Sterling, *Just War as Christian Discipleship: Recentering the Tradition in the Church Rather Than the State*, Brazos Press, 2009.
- C. Erdmann, *The Origin of the Idea of Crusade*, trans. M. Baldwin and W. Goffart (Princeton, 1977), p.348-349; Riley-Smith, *What Were the Crusades?*(London-Basingstoke, 1977).
- Cahill, Lisa Swole, *Love Your Enemies: discipleship, pacifism and just war theory*, Fortress Press, 1994.
- Cessario, Romanus, "St. Thomas Aquinas on Satisfaction, Indulgences, and Crusades", *medieval Philosophy and Theology*, Vol.2 (1992).
- Constable, Giles, "The Historiography of the Crusades", in: Laiou, Angeliki E. and Roy Parviz Mottahedeh, *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*.
- Cook, David, *Understanding Jihad*, University of California Press, 2005.
- Dana C. Munro, "The Popes and the Crusades", *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 55, No. 5 (1916).
- Firestone, Reuven, Conceptions of Holy War in Biblical and Quranic Tradition, *Journal of Religious Ethics*, Vol. 24, No. 1 (spring, 1996).
- Fixdal, Mona. and Smith, Dan, "Humanitarian Intervention and Just War", 42 *Mershon International Studies Review*, 1998.
- Fredrick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press (1975).
- J. M. Wallace-Hadrill, "War and Peace in the Earlier Middle Ages: The Prothero Lecture", *Transactions of the Royal Historical Society*, Fifth Series, Vol. 25 (1975).
- Keith J. Gomes, "An Intellectual Genealogy of Just War: A Survey of Christian Political Thought on the Justification of warfare", *Small Wars Journal*, p.1; available at: www.smallwarjournal.com
- Lowe, Ben, *Imagining peace: a history of early English pacifist ideas*, Penn State Press, 1997.
- Paul Christopher, *The Ethics of War and Peace*, 2nd ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1999).

Paul E. Chevedden, The Islamic View and the Christian View of the Crusades: A New Synthesis, *Journal of the History: Historical Association*, Vol.93, Issue: 310, April 2008.

Saint Thomas Aquinas, *Summa Theological*.

Stevenson, William R., Christian love and just war: moral paradox and political life in St. Augustine and his modern interpreters, Mercer University Press, 1987. Turner Johnson, James, "Aquinas and Lutter on War and Peace", 31 *Journal of Religious Ethics*, 2003.

فطری بودن قربانی و راز انحرافات آن در ادیان ابتدایی

احمد آقایی میبیدی*

چکیده

آیین قربانی از کهن‌ترین آیین‌های بیشتر ادیان است. انسان‌ها در تمام ادوار کوشیده‌اند تا با تقدیم هدیه و قربانی به خدا یا خدایان، خشنودی آنها را جلب کرده، از خشم و غضب آنها جلوگیری کنند. منشأ قربانی در ادیان، امر الهی است؛ اما این آیین در ادوار مختلف تاریخ، به علل گوناگون دستخوش تغییر و تحول‌های زیادی شده است. با این حال، این آیین در ادیان مختلف، دارای شباهت‌هایی است که از آن جمله، یاد خدا و تقرب به او در انجام قربانی‌ها است؛ چنانکه در مواردی نیز با یکدیگر اختلاف دارند؛ مانند جایگاه قربانی در شریعت و آداب آن. برای تبیین بهتر، شایسته است منشأ قربانی را در طول تاریخ ردیابی کنیم و ببینیم در ادیان گذشته، قربانی به چه نحو بوده است؟ آیا دست تحریف، گریبانگیر این آیین مقدس نیز شده است؟ این نوشتار به دنبال پیدایش و پیشینه قربانی، اهداف و انگیزه‌های تقدیم قربانی و انحرافات پدید آمده در آن است. کلیدواژه‌ها: قربانی، ادیان ابتدایی، منشأ قربانی، قربانی انسانی، انحرافات قربانی.

تعریف قربانی

برای قربانی تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است. معادل انگلیسی قربانی «Sacrifice» است که از sacrificium گرفته شده و آن ترکیبی است از دو کلمه «sacer» به معنای مقدّس و کلمه «facere» به معنای ساختن.^۱

لفظ «قربان» که در عربی از «قرب» به معنای نزدیکی گرفته شده است، می‌رساند که در همه قربانی‌ها، نزدیکی جستن به خدا یا خدایان و یا قوای فوق طبیعی مدنظر بوده است؛ درحالی که کلمه «sacrifice» که تقریباً معادل قربانی است، می‌رساند که شیء قربانی شده برای خدایان، به وسیله قربانی کردن، جنبه تقدّس و خدایی به خود گرفته است.^۲ برای قربانی گاهی واژه «پیشکش»^۳ نیز استفاده می‌شود. پیشکش گاهی مترادف قربانی و گاهی اعم از قربانی است و به معنای هدیه‌دادن به کار می‌رود.

دایرة المعارف دین، اصطلاح قربانی را عملی مذهبی می‌داند که در آن، چیزهایی از مایملک شخص خارج شده و به خدا یا یک نیروی فوق‌طبیعی اختصاص داده و تقدیم می‌شود.^۴

برخی دیگر، قربانی را به آیینی تعریف کرده‌اند که طی آن، چیزی فدا شده یا از بین می‌رود و هدف از آن، برقراری رابطه‌ای است بین یک نیروی ماوراءالطبیعی و کسانی [انسان‌ها] که به این نیرو نیازمندند. این رابطه می‌تواند برای کسب یک نیروی معنوی باشد که تصور می‌شود در طی یک وعده غذایی مشترک به دست می‌آید و یا جهت رفع نقص‌ها و سستی‌های بشر.^۵

آیین قربانی در اغلب ادیان وجود داشته و نوعی پرستش به شمار می‌رود. پرستش، حالتی است که در آن انسان از درون خود به حقیقتی که او را آفریده، توجه می‌کند و خودش را نیازمند او می‌بیند. وقتی حالت پرستش در انسان پدیدار می‌شود، خواه‌ناخواه انسان در برابر آن عظمت سر به کرنش می‌گذارد و او را حمد و ستایش می‌کند. انسان در این حالت گوش به فرمان معبود است تا تمام اوامر و نواهی او را رعایت کند.^۶ بنابراین آیین قربانی را می‌توان نوعی سرسپردگی نسبت به معبود حقیقی دانست.

منشأ قربانی

در مورد منشأ، نقش و هدف قربانی در ادیان، نظریه‌های متفاوتی ارائه شده است و این اختلاف آراء به اختلاف مبانی آنها در منشأ دین باز می‌گردد. اینکه یک دین پژوه منشأ و

پیدایی دین را چه می‌داند در کارکردها و اهداف آموزه‌های دینی نقش بسزایی دارد. پس برای بررسی منشأ قربانی، باید به دیدگاه‌های گوناگون درباره منشأ دین بپردازیم. اغلب دیدگاه‌های گوناگون درباره منشأ دین و ماهیت و قلمرو آن از قرن نوزدهم به بعد ارائه شده است. دین‌پژوهان این دوره، بیشتر به تبیین فلسفه اجتماعی دین می‌پردازند تا به جنبه‌های کلامی آن.^۷ دین نزد آنها پدیده‌ای آسمانی و مقدس نیست؛ بلکه پدیده‌ای بشری و تاریخی است. آنها دین را از حیث منشأ، خاستگاه، تحول، تنوع، تأثیر و تأثرات آن در بافت اجتماع، تعامل دین با نهادهای دیگر اجتماع و... بررسی می‌کنند. این برخلاف دین‌پژوهان سنتی است که دین نزدشان، نظام اعتقادی، عملی و اخلاقی بهم پیوسته‌ای است که از جانب خدا بر پیامبران وحی شده تا مردم را بر اساس آن، ارشاد کنند.^۸ از این‌رو، نگاه آنها به دین، درون‌دینی و از نوع معرفت‌شناسی است. دیدگاه‌هایی که دین‌پژوهان جدید درباره منشأ دین ارائه کرده‌اند، به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: دیدگاه‌های الحادی یا تکامل‌گرایانه و دیدگاه‌های خداگرایانه. در اینجا می‌کوشیم با توجه به برخی از این دیدگاه‌ها، به منشأ قربانی بپردازیم.

تبیین منشأ قربانی براساس نظریه تکاملی^۹ در منشأ دین

آگوست کنت^{۱۰} برای تکامل ذهن بشر، سه مرحله را ترسیم می‌کند:

مرحله اول، مرحله دینی (بت پرستی - چندخدایی - یکتاپرستی) است. بنا به این نظریه، بشر بالطبع اصل علیت را پذیرفته بود؛ اما چون علل اصلی حوادث را نمی‌شناخت، اینها را به یک سلسله موجودات غیبی، خدایان و امثال اینها نسبت می‌داد؛ مثلاً هنگامی که باران می‌آمد، چون علت آمدن باران را نمی‌شناخت، قائل به «خدای باران» می‌شد و همچنین حوادث دیگر.

مرحله دوم، مرحله فلسفی است. در این مرحله، ذهن بشر به دنبال نیروهای انتزاعی و مجرد است. ویژگی این مرحله، توسل به جوهرهای مجرد و مفاهیمی مانند «ذوات» و ویژگی‌های مابعدالطبیعی است.

مرحله سوم، مرحله اثباتی یا علمی است. در این مرحله با مشاهده و استدلال، روابط ضروری میان حوادث جست‌وجو و با طرح قوانینی، تبیین می‌شوند. به نظر کنت، این مرحله عالی‌ترین مرحله و غایت آمال بشر است و هر فردی باید در نهایت به این مرحله برسد.^{۱۱}

بنابراین دین نزد آگوست کنت، معلول جهل بشر است و اکنون که به رشد فکری و علمی رسیده است، نیازی به دین ندارد. منشأ قربانی در این دستگاه فکری، همان جهل بشر است؛ زیرا بشر از نیروهای طبیعت می‌ترسید و نمی‌توانست علت آنها را درک کند؛ از این رو، فکر می‌کرد این رخدادها حاصل عمل نیروها و ارواح نامرئی است. او نیروهای مجهول طبیعت را تشخیص بخشید و به وجود گروهی خدایان که با خشم و کین تمام بر جهان فرمان می‌رانند، معتقد شد. آن‌گاه این گروه از ارواح یا خدایان را به خود قیاس کرده، پنداشت که آنان نیز، خواسته‌های انسانی دارند. پس به منظور جلب رضایت و یاری خدایان، پرستش و ستایش آنان را آغاز کرد. او تقدیم هدایا و قربانی را از وظایف خود دانست.^{۱۲}

اما باید توجه داشت که پیش‌فرض باطل این نظریه این است که دین، منشأ عقلانی ندارد؛ در حالی که دین، منشأ عقلانی دارد. این نظریه می‌گوید: دین‌داران ابتدایی به جای جست‌وجوی منشأ علمی برای حوادث، به دنبال منشأ ماورایی بودند و هنگامی که به مرحله علمی رسیدند، دیگر توجه دینی را رها کردند؛ در حالی که دین و علم تعارض ندارند. از این رو، بسیاری از دین‌داران امروزی به توجیه علمی حوادث عالم اعتقاد دارند.

استاد مطهری در نقد این نظریه، دو مطلب را بیان می‌کند:

یک: سه دوره‌ای که آگوست کنت بیان کرده است، از نظر عامه مردم ممکن است صحیح باشد؛ به این معنا که در یک دوره، مردم علت یک حادثه (مثلاً بیماری) را موجوداتی نامرئی از قبیل دیو و جن می‌دانستند؛ اما تقسیم‌بندی فکر بشر به این نحو درست نیست. اگر بخواهیم ادوار تفکر بشر را تقسیم‌بندی کنیم، باید افکار متفکران بشر (و نه توده و عامه) را مقیاس دوره‌ها قرار دهیم؛ یعنی جهان‌بینی افراد برجسته بشر را در نظر بگیریم. در این جاست که می‌بینیم، تقسیم‌بندی کنت سر تا پا غلط است؛ چراکه اندیشه بشری، سه مرحله طی نکرده است.

دو. از نظر متد اسلامی همه این تفکرات در یک شکل خاص با هم امکان اجتماع دارند؛ یعنی در جهان‌بینی اسلامی این سه نوع مرحله با یکدیگر قابل جمع است. یک فرد، در آن واحد می‌تواند طرز تفکری داشته باشد که هم الهی باشد و هم فلسفی و هم علمی. بنابراین در اینجا طرز تفکر و مرحله چهارمی وجود دارد که امثال آگوست کنت از آن غافل هستند.^{۱۳}

تبیین منشأ قربانی با توجه به نظریه جانمندانگاری^{۱۴} در منشأ دین

مُبدع نظریه جانمندانگاری، ادوارد تیلور^{۱۵} است. تیلور معتقد است انسان ابتدایی هنگامی که به وجود روح و بقای آن پس از مرگ پی برد، سعادت و شقاوت خود را نیز از عالم ارواح دانست و به این نتیجه رسید که برای سعادت خود باید رضایت و خشنودی موجودات روحانی را به دست آورد و از خشم و غضب آنها رهایی یابد. از این رو، به عبادت و قربانی کردن برای آنها پرداخت. نخستین عبادت‌هایی که در تاریخ می‌بینیم، مربوط به مردگان است؛ یعنی انسان‌های ابتدایی، مردگان را می‌پرستیدند و قربانی خود را به مردگان هدیه می‌کردند. پس از این، برای طبیعت نیز ارواحی قائل شدند و به پرستش آن ارواح پرداختند.^{۱۶} پس منشأ قربانی، اعتقاد به وجود ارواح و تأثیرگذاری آنهاست.

تیلور برای قربانی، سه مرحله را در نظر می‌گیرد: در مرحله اول، قربانی از تقدیم متداول هدیه به یک موجود برتر یا خدا به مثابه یک انسان، سرچشمه می‌گیرد. همان‌طور که مرگ، روح انسان را آزاد می‌کند، قربانی نیز اجازه می‌دهد هستی یک چیز (از راه خون یا بویش که سمبل حیات است) به قلمرو ارواح منتقل شود. بنا به این نظریه، تیلور تبیین می‌کند که چرا قربانی‌های به ارواح زمینی، دفن می‌شوند و قربانی‌های به خدایان آب، غرق می‌شوند و قربانی‌های به خدایان آسمان، اغلب سوزانده می‌شوند.

در مرحله دوم، عمل قربانی پیشرفت کرد و آن هنگامی بود که مردم رفته‌رفته باور کردند که رضایت و خرسندی خدایان و تشکر ستایشگران برای خدایان مهم است. تیلور این مرحله را مرحله «کرنش»^{۱۷} نامید و خاطر نشان کرد که این کرنش، معمولاً شامل ضیافتی برای احترام به خداست. در این غذای مشترک، مردم از جنبه مادی و خدا از جنبه روحانی آن بهره می‌برند.

در مرحله نهایی، آیین قربانی هنگامی اتفاق می‌افتد که انگیزه ابتدایی برای قربانی کردن، تسلیم یک چیز باارزش می‌شود. تیلور این مرحله را مرحله «فداکاری»^{۱۸} می‌نامد، یعنی یک عمل آیینی که نه برای منفعت روح، بلکه برای منفعت قربانی‌کننده اجرا می‌شود. در خلال این مرحله است که روش‌های جایگزینی اجرا می‌شود؛ مانند پیشکش یک عضو به جای کل یا قربانی حیوان به جای قربانی انسان.^{۱۹}

اشکال نظریه تیلور اینجاست که او تنها تبیین معقول از دین را تبیین طبیعی می‌داند. وی کوشیده تا با جمع شواهد و برقراری پیوندی سست بین آنها، به اثبات مدعای خود

بپردازد. همیلتون می‌نویسد: «داعیهٔ تیلور نه بر شواهد درست، بلکه بیشتر بر حدس و گمان مبتنی است؛ چراکه روش درون‌نگری دست‌کم برای دستیابی به دانش مربوط به ذهنیت انسان اولیه اعتمادناپذیر است. پریچارد به این نوع روش، سفسطهٔ «اگر من اسب بودم» می‌گوید؛ چراکه ساختمان منطقی ذهن بررسی‌کننده در انسان ابتدایی نهاده می‌شود و به عنوان تبیین باورداشت‌هایش به کار می‌رود.»^{۲۰}

تبیین منشأ قربانی با توجه به نظریه جادو در منشأ دین

جیمز فریزر^{۲۱} مردم‌شناس اسکاتلندی، منشأ دین را جادو می‌داند. او معتقد است انسان ابتدایی برای مهار طبیعت سراغ جادو رفت؛ اما پس از اینکه از کارآمدی جادو ناامید شد، سراغ دین رفت و از خدایان برای مهار طبیعت کمک خواست. بشر با رشد عقلی، به علم روی آورد و در نتیجه دیگر جایی برای دین باقی نماند.^{۲۲}

بنا به این نظریه، پس از اینکه انسان ابتدایی به نیروی فوق طبیعی معتقد شد، عده‌ای خود را مورد الهام چنین نیروی دانستند و ادعای خدایی کردند. به همین جهت برخی قبایل، پادشاه خود را خدا می‌خواندند^{۲۳} و تلقی آنان از قدرت او و رابطه‌اش با قبیله، به صورت جادوگرانه بود. شاه به عنوان یک خدا، محور جهان تلقی می‌شد. از شخص او، نیرویی به همهٔ جهان ساطع می‌شد؛ به گونه‌ای که هریک از کنش‌های او یا تغییری در وضع او، می‌توانست بر کل تعادل نظم طبیعی و بر تمام زندگی قبیله تأثیر بگذارد.^{۲۴} این قدرت او، جنبه جادویی داشت. این پادشاهان برای خود، طلب قربانی و هدیه می‌کردند و مردم نیز برای سلامتی آنها، قربانی انسانی انجام می‌دادند.^{۲۵}

بنا به نظریهٔ جادو، قربانی یکی از کارهای جادویی است که انسان ابتدایی برای دخالت و تصرف طبیعت از آن استفاده می‌کرده است. آنها معتقد بودند طبیعت بر طبق اصل تقلید و تماس عمل می‌کند. آنها این اصول را دائمی، جهانی و غیرقابل نقض می‌دانستند. سرخ‌پوستان پاونی^{۲۶} خون دوشیرهٔ قربانی را به ابزار کشاورزی می‌مالیدند و معتقد بودند که قدرت حیات‌بخش آن، صرفاً به وسیلهٔ تماس به بذرها منتقل خواهد شد.^{۲۷}

اشکال نظریهٔ فریزر این است که تبیین فوق طبیعی از دین را نادرست می‌داند. مثال‌هایی که او از جادو جمع‌آوری می‌کند، مختص به زمان پیش از مرحلهٔ دین نیست. او معتقد است یک زمانی حوادث عالم بر اساس علل دینی تبیین می‌شد و الان با علل طبیعی؛

درحالی که یک حادثه را می‌توان هم با علل طبیعی تبیین کرد و هم با علل دینی و چون این دو علل، هم‌عرض یکدیگر نیستند، با هم تعارض ندارند. بنابراین، اشتباه است که معتقد باشیم عصر دین جای خود را به عصر علم داده است. نکته دیگر اینکه بر فرض پذیرش مراحل ادعایی فریزر، او نمی‌تواند دلیلی اقامه کند که در مرحله جادو هیچ‌گونه گرایشی به خدا و دین وجود نداشته است و در مرحله گرایش به دین، هیچ‌گونه توجهی به علوم و قوانین تجربی نشده است.^{۲۸}

تبیین قربانی بنا به نظریه توتمی در منشأ دین

بنا به نظریه توتمی، برخی قبایل اصل و اساس خود را از یک حیوان خاص می‌پنداشتند و برای آن حیوان، تقدس و احترام خاصی قائل بودند.^{۲۹} نزد آنان شکار و خوردن حیوان توتمی حرام بود؛ اما همین حیوان، سالی یک‌بار طی مراسمی خاص، در حضور همه، قربانی و تقسیم می‌شد. آنها ضمن پرستش توتم، با خوردن گوشت قربانی، قدرت و حیات الوهی آن را دریافت می‌کردند.^{۳۰} رابرتسون/سمیت، قربانی در یهودیت را با توجه به حرمت خوردن خون قربانی (تابو بودن آن) تفسیر می‌کند.^{۳۱} فروید نیز، عشای ربّانی در مسیحیت را بر اساس این نظریه توضیح می‌دهد. او می‌گوید: «عشای ربّانی، گوشت و خون عیسی مسیح پسر خدا، به یاد به صلیب کشیده شدنش، خورده می‌شود. مسیح، کفّاره جرم ماقبل تاریخی برادرانش را می‌پردازد. در عین حال این کفّاره، بازسازی حادثه گذشته نیز هست. از آنجا که در کلام مسیحیت، پدر و پسر یکی هستند، آیین قدسی مرگ پسر، به صورت نمادین، آیین قدسی قتل پدر است؛ از این رو، عشای ربّانی در باطن خود، عشق و نفرت اودیپی را بازگو می‌کند.»^{۳۲}

اشکالات زیادی به این نظریه وارد شده است؛ برای مثال یکی از معتقدان به نظریه توتمی، دورکیم است. تفسیر او از توتمیسم به طور کلی ردّ شده است؛ زیرا نظریه او، مبتنی بر شواهدی است که از قبایل استرالیایی گزارش شده است؛ اما جالب است که یکی از همکاران دورکیم به نام ریچارد ژاستون، گزارش‌های نقل شده را به طور دقیق بررسی، و خلاف نظریه او را ثابت کرد. ژاستون نشان داد که دورکیم به بررسی دقیق قبایل استرالیایی نپرداخته است.^{۳۳}

تبیین قربانی بنا به نظریه ترس در منشأ دین

برخی منشأ دین را ترس عنوان می‌کنند. فروید معتقد است انسان در دوران کودکی، به هنگام ترس به پدر پناه می‌برد و وجود پدر به کودک، قوت قلب می‌دهد؛ اما هنگامی که بالغ می‌شود، ندای دین، کارکرد پدر را ایفا می‌کند. باورهای دینی، به جهان خدایی را فرافکنی می‌کند که در مواقع ترس و اضطراب، پناهگاه انسان می‌شود.^{۳۴}

بنا به این نظریه، قربانی هدیه‌ای خاص به خدایان است که هدف از آن، رهایی از خطرات، بدبختی‌ها و بیماری‌ها است و قربانی‌ها نه برای ایجاد رفاقت و همدلی با خدایان، بلکه برای در امان ماندن از بلاهای آنان بوده است.^{۳۵}

تبیین فروید از دین بر مبنای الگوی پدر- فرزند، ممکن است در نگاه نخست در زمینه مسیحی، موجه به نظر برسد؛ زیرا مسیحیان از خدای پدر سخن می‌گویند؛ ولی با کمی دقت روشن می‌شود که این الگو اصلاً قابل تعمیم به دیگر ادیان جهان نیست؛ برای مثال، در اسلام یا یهودیت، رابطه انسان با خدا، رابطه پدر و فرزندی نیست.^{۳۶} همیلتون در نقد نظریه فروید می‌نویسد: «گوناگونی دین در فرهنگ‌های متفاوت جهان چندان شدید است که احتمال وجود الگوی یک‌نواختی که از ویژگی‌های جهانی ماهیت بشر سرچشمه گرفته باشد، بسیار ضعیف است. برای مثال «ایزد بانوها» را در نظر آورید. خود فروید می‌پذیرد که «ایزد بانوها» به ادله آشکار، با نظریه او خوب وفق نمی‌دهد.»^{۳۷} از طرف دیگر، اگر منشأ دین ترس باشد، باید با از بین رفتن ترس، دین نیز از بین برود؛ در حالی که عملاً چنین نیست.

تبیین منشأ قربانی بنا به نظریه فطرت در منشأ دین

نظریه فطرت، یکی از نظریات خداگرایانه در منشأ دین است. نظریات خداگرایانه، این ویژگی را دارند که در مقام تبیین دین، وجود خدا را به عنوان اصل مسلم پذیرفته‌اند. نظریات خداگرایانه مختلفی در باب منشأ دین ارائه شده است؛ مانند ترس از نومن، کهن‌الگو، امر مقدس، علیت، فطرت و...؛ اما ما در اینجا برای طولانی نشدن بحث، فقط نظریه فطرت را بررسی می‌کنیم.

بنا به نظریه فطرت، خدای متعال در سرشت انسانی، خداجویی، خداخواهی و خداپرستی را به صورت یک شعور باطنی و گرایش قرار داده است. بنا به این نظریه، انسان

همواره به دین نیازمند است؛ هرچند در اوج بلوغ عقلی و علمی قرار گرفته باشد؛ زیرا خدا، امر فطری بشر است و تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد.^{۳۸} این فطرت در پرتو دین و شریعت شکوفا می‌شود و چون فطرت همیشه هست، شریعت و دین هم هست^{۳۹} و با گذشت زمان، از اهمیت شریعت کاسته نمی‌شود.

قربانی بنا به این نظریه، یکی از مناسک ادیان از طرف شارع مقدس (خداوند) و مطابق فطرت است و گذر زمان از ضرورت و اهمیت آن نمی‌کاهد. قربانی، عملی است که انسان با انجام دادن آن، تقرّب الهی را می‌جوید و ایمان خود را تقویت می‌کند و از آنجا که دیدگاه‌های دیگر در مورد منشأ دین نادرست است، نظریات آنها درباره منشأ قربانی نیز نادرست است.^{۴۰}

استاد مطهری در ردّ دیدگاه‌های منشأ دین می‌نویسد: «کسانی که ترس، جهل، امتیازات طبقاتی یا محرومیت‌های اجتماعی و... را منشأ مفاهیم دینی و توجه بشر به خدا دانسته‌اند، قبلاً چنین فرض کرده‌اند که عامل منطقی و عقلانی یا تمایل فطری و ذاتی در کار نبوده است؛ و آلا با وجود عامل منطقی یا فطری، جای این‌گونه فرضیه‌ها نیست.»^{۴۱}

استاد مطهری در مورد منشأ دین بیان می‌دارد که اگر به دین به عنوان آنچه از ناحیه پیغمبران بر مردم عرضه می‌شود، نگاه کنیم، منشأ آن «وحی» است؛ ولی باید توجه داشت که اقتضای آموزه‌های پیامبران، در سرشت و ذات انسان‌هاست و پیامبران آمده‌اند تا استعدادهای درونی انسان را بارور کنند؛ از این‌رو، فطری بودن دین، به معنای مطابق بودن آن با نظام خلقت است.^{۴۲}

پیشینه قربانی

اولین قربانی گزارش شده در یهودیت، مسیحیت و اسلام، قربانی فرزندان آدم است.^{۴۳} در گزارش قرآن کریم و کتاب مقدس، ذکری از دستور خداوند برای قربانی نیست؛ تنها آمده است که *هابیل* و *قابیل* برای تقرّب به خداوند هدایایی را از گیاهان و حیوانات به درگاه خداوند آوردند. خداوند تنها قربانی *هابیل* را قبول کرد. علت قبولی قربانی *هابیل*، تقوا و صفای باطن او بود.^{۴۴} پس پیشینه قربانی به زمان حضرت آدم برمی‌گردد و قربانی، همان‌طور که از اسمش پیداست، جهت تقرّب به خداوند بوده است. قربانی‌ها شکل ساده و معقولی داشته‌اند؛ اما پس از انحرافات پیش آمده در دین، این آیین نیز دستخوش انحرافات

زیادی شد. قرآن کریم سرچشمهٔ اختلاف و انحراف پدیدآمده در دین را حسادت، سرکشی و طغیان عالمان ادیان می‌داند.^{۴۵}

انحرافات در قربانی تا آنجا پیش رفت که برخی، دست به قربانی انسان‌ها زدند. خداوند متعال از طریق پیامبران این انحرافات را گوشزد کرده و از آنها نهی نموده است. کتاب مقدس، بنی اسرائیل را از اختلاط با فرهنگ‌های بیگانه برحذر داشته و آنها را به خاطر قربانی انسانی نکوهش کرده است.^{۴۶} قرآن کریم نیز با بیان قربانی حقیقی از بروز برخی انحرافات گذشتگان در قربانی جلوگیری کرده است. قرآن کریم بیان می‌دارد که برای خدا قربانی کنید (کوثر: ۲) و تنها از گوشت حیواناتی که با نام خدا ذبح می‌شوند، بخورید (انعام: ۱۱۸). همچنین خوردن گوشت قربانی‌هایی که بر روی سنگ‌های مورد پرستش ذبح شده‌اند، حرام است (مائده: ۳). بت پرستان، گوشت قربانی را نمی‌خوردند و معتقد بودند چون قربانی برای خداست، کسی حق خوردن آن را ندارد؛ از این رو، خون آن را بر دیوار کعبه می‌مالیدند و گوشت‌های قربانی را روی سنگ‌ها نهاده و در معرض خوراک درندگان می‌گذاشتند؛ اما اسلام برای زدودن تحریفات و خرافات جاهلی، امر به خوردن گوشت قربانی می‌کند (حج: ۳۶) و می‌فرماید: «خون و گوشت قربانی‌ها به خدا نمی‌رسد و تنها تقوای شما است که به خدا می‌رسد» (حج: ۳۷).

بیشترین انحرافات در قربانی، در «ادیان ابتدایی»^{۴۷} به چشم می‌خورد. مطالعهٔ قربانی در ادیان ابتدایی به ما کمک می‌کند تا به پیشینهٔ قربانی، اهداف و انگیزه‌های انسان‌ها برای قربانی و منشأ برخی قربانی‌های کنونی دست یابیم.

قربانی در ادیان ابتدایی

قربانی در ادیان ابتدایی، بر حسب موضوع، به خونی، غیرخونی و الوهی تقسیم می‌شود.^{۴۸}

قربانی خونی

اساس قربانی خونی، تصدیق خون به عنوان نیروی مقدس زندگی در انسان و حیوان است. با قربانی، حیات مقدس در قربانی به خدا برمی‌گردد و در نتیجه خدا، انسان و طبیعت زندگی می‌کنند.^{۴۹} قربانی خونی، شامل قربانی انسانی و حیوانی می‌شود. ویل دورانت معتقد است که رسم قربانی انسانی، نتیجهٔ عادت مردم به آدم‌خواری بوده است؛ زیرا آنها می‌پنداشتند خدایان نیز، گوشت انسان‌ها را دوست دارند و این رسم - حتی پس از برافتادن آدم‌خواری - ادامه پیدا کرده است.^{۵۰}

گزارش‌ها حاکی است رسم قربانی انسانی در بیشتر ملت‌های جهان وجود داشته است؛ مادران کارتاژی^{۵۱} با افتخار، کودکان خود را تقدیم «مولوخ»^{۵۲} می‌کردند و آنها را زنده می‌سوزاندند.^{۵۳} مردم سوریه فرزندان خود را برای خدای خورشید قربانی می‌کردند.^{۵۴} در سومر سالیانه هزاران دوشیزه پیشکش معابد می‌شدند تا به وسیله کاهنان به خدایان تقدیم شوند.^{۵۵} در قبرس برای شادی آپولون^{۵۶} انسان را از صخره فرومی‌افکندند.^{۵۷} آریایی‌ها و زنانی را که به هفتاد سالگی می‌رسیدند، قربانی می‌کردند و گوشت آنها را میان خویشاوندان تقسیم کرده، آن را می‌خوردند؛ ولی در بیک‌ها از خوردن گوشت زنان خودداری می‌کردند. شاید بر این باور بودند که با خاک‌سپاری زنان، مادر زمین (آناهیتا) را که حکم مادر جنس مؤنث را داشته است، از خود خشنود می‌سازند؛ در حالی که با خوردن گوشت مردان قربانی‌شده، نیروی جنگندگی و دلاوری وی را به خود انتقال می‌دهند.^{۵۸} هنگامی که امپراطور اینکاها (در امریکای جنوبی) درمی‌گذشت و در واقع به قلمرو پدرش خورشید بازمی‌گشت، خدمتکاران و زنان او را به احترام وی قربانی می‌کردند. گاهی این عزاداری‌ها، به بهای جان بیش از هزار نفر تمام می‌شد.^{۵۹} «سکاها»^{۶۰} نیز همراه شاه متوفی، یکی از زنان غیر عقدی او و دیگر خدمه او را با اسب و جواهرات وی دفن می‌کردند.^{۶۱}

با تکامل اخلاق بشری، عمده قربانی‌های انسانی، جای خود را به قربانی‌های دیگر دادند. برخی قبایل، به جای خود انسان، عضوی از او را قربانی و پیشکش خدایان می‌کردند؛ مانند اهدای انگشت، خون و مو، اخته کردن، ختنه کردن، و گاه اهدای بکارت خود در یک فحشای مقدس!^{۶۲}

هنگامی که پادشاه سکاها درمی‌گذشت، مردمان آنجا قسمتی از گوش خود را می‌بریدند و موهای خویش را می‌تراشیدند و شکاف‌هایی در بازوان خود ایجاد می‌کردند و پیشانی و بینی را می‌دریدند و زوبین‌هایی در دست چپ خود فرو می‌کردند؛ به طوری که از سوی دیگر بیرون آید تا بدین وسیله خون ریخته‌شده را نثار خدای خود سازند و برای پادشاه آمرزش طلب کنند.^{۶۳} در استرالیا نثار انگشت به خدایان مرسوم بود.^{۶۴} دوشیزگان پرستنده فینیقی، خود را به نخستین کسی که در معبد از آنان درخواست هم‌خوابگی می‌کرد، تسلیم می‌کردند تا خون بکارت آنان، سنگ‌فرش قربانگاه را رنگین سازد و از این راه خدای یادشده را از خود راضی سازند.^{۶۵} در سوریه پس از پایان جشنی، برخی برای اینکه

وفاداری همیشگی خود را به الاهی صاحب جشن ثابت کنند، خود را اخته می‌کردند.^{۶۶} همچنین در مواردی، به جای جان کودک، پوست ختنه‌گاه او را تقدیم خدایان می‌کردند یا کاهنان مبلغی پول را در بهای همین پوست از طرف خدایان می‌پذیرفتند.^{۶۷}

هنگامی که اخلاق بشری، تکامل بیشتری پیدا کرد، قربانی‌های حیوانی و نمادین،^{۶۸} جایگزین قربانی انسانی شد.^{۶۹} در یکی از الواح سومر آمده است: «بره، جانشین و فدیۀ آدمی است.»^{۷۰} مصری‌های باستان که هنگام مرگ یکی از فراعنه، تعداد بی‌شماری از رؤسا، زنان، فرزندان، بردگان، کنیزان و کسانی از اصناف گوناگون را کشته، در گور او می‌نهادند تا در جهان دیگر، به ارباب والامقام خود خدمت کنند، کم‌کم از این کشتار ناهنجار دست برداشتند و به جای کشتن مردمان، پیکره‌ها و مجسمه‌هایی ساخته، به جای زندگان در گور فراعنه می‌نهادند؛ به این گمان که این پیکره‌ها به وسیله خدایان، جانی خواهند گرفت و به خدمت ارباب خواهند ایستاد.^{۷۱} سرخ‌پوستان امریکای شمالی نیز، آیین‌های قربانی را تعدیل کرده، به آیین‌های نمادین تبدیل ساختند. هنرمندان برای این کار، از چوب، سری کاملاً شبیه سر آدمی می‌تراشیدند؛ به گونه‌ای که در آن، شباهت با اصل، کاملاً رعایت شود. در این قربانی نمادین، فردی را به عنوان قربانی به نمایش درمی‌آوردند و طی مراسم، سر دروغین وی را از تن جدا می‌ساختند.^{۷۲}

البته برخی، زمان، شکل، کیفیت و نوع قربانی را متأثر از شرایط اقتصادی می‌دانند و علت جایگزینی قربانی‌ها را نیز، مشکلات اقتصادی عنوان می‌کنند.^{۷۳}

قربانی غیرخونی

قربانی غیرخونی در ادیان ابتدایی، شامل خوراکی‌ها (میوه‌ها، سبزی‌ها، دانه‌های گیاهی، مایعات به ویژه آب و شراب)، اشیا و حتی حیوانات موقوفه می‌شد. فروید معتقد است: «قربانی نباتی که از اهدای میوه‌های نوبر سرچشمه گرفته است، درحقیقت مظهر مالیاتی بوده که به صاحب خاک و سرزمین پرداخت می‌شده است.»^{۷۴} آشوریان برسر مقابر پدران و اجداد خود، جرعهریزی می‌کردند. میان هندوها نیز این عمل به قصد تطهیر و تهذیب جاری بوده است. عرب‌ها اغلب مانند اقوام سامی، خون قربانی‌های خود را برای این عمل به کار می‌بردند یا مانند فینیقیان، شیر را به این منظور استعمال می‌کردند. بعدها به جای خون، از شراب که آن را خون انگور می‌نامیدند، استفاده می‌کردند.^{۷۵}

قربانی الوهی

در دوره‌هایی، از قربانی خدایان گزارش شده است؛ یعنی خود خدایان موضوع قربانی بوده‌اند. عمده این گزارش‌ها از هند است. نمونه آن در متون براهمنه دیده می‌شود: «خدایان توسط قربانی به بهشت نایل می‌شوند.»^{۷۶} نمونه دیگر، خدای ایرانیان اولیه «زوروان» است که برای مدت هزارسال قربانی کرد تا صاحب پسری شود که دنیا را خلق کند.^{۷۷} برخی بر این باورند که قربانی به وسیله انسان، تقلیدی از قربانی اولیه است که در ایجاد نظم کیهانی نقش داشته است.^{۷۸}

تفاوت قربانی الوهی با دیگر قربانی‌ها در این است که در قربانی‌های دیگر، پیشکش چیزی از الوهیت را در خود داشت، اما در قربانی الوهی، پیشکش با خدا همسان می‌شود.^{۷۹}

انگیزه‌های قربانی در ادیان ابتدایی

در ادیان ابتدایی، قربانی با انگیزه‌هایی گوناگون انجام می‌گرفت. برخی از این انگیزه‌ها، عبارت بودند از: ستایش و سپاسگزاری از خدایان، التماس و درخواست از خدایان، جلب رضایت و فرونشاندن خشم خدایان، کفاره گناهان، رستگاری در دنیای دیگر، هم‌سفره شدن با خدایان، پیشگویی و پیش‌بینی حوادث آینده و تبرک مجالس. البته گاهی چند انگیزه یا همه آنها، در یک قربانی جمع می‌شد.^{۸۰}

در رم، در زمان کنسولی کامیل (قرن ۴ ق.م) پس از رفع اختلاف میان مجلس سنا و مردم، جشنی آراستند و در تمام پرستش‌گاه‌ها، قربانی‌هایی به منظور ستایش خدایان انجام دادند.^{۸۱} سلت‌ها^{۸۲} نیز، برای شکرگزاری و حق‌شناسی از خدایان باروری، قربانی انسانی انجام می‌دادند. قربانیان، عبارت بودند از زنان جوان، کودکان خردسال، اسیران جنگی، دزدان، راه‌زنان و آدم‌کشان که آنان را دستگیر و به کاهنان تسلیم می‌کردند تا در روز معینی قربانی کنند.^{۸۳} گروهی بر این باور بودند که اگر شخصی در این دنیا قربانی شود، یا خودکشی کند، در زندگی بعدی، فردی خوش‌بخت، آزاد و شریف متولد خواهد شد. از این رو برای این افراد، رفتن به قربانگاه، گذر از خانه سختی و ورود به خانه سعادت بود.^{۸۴} الگون‌کوئین‌ها، یکی از قبایل سیاه‌پوست امریکایی نیز، خود را می‌کشتند تا در زندگی بعدی، فردی خوش‌بخت و آزاد باشند.^{۸۵} یونانیان معتقد بودند با قربانی کردن، خدایان را به مهمانی فرامی‌خوانند و از حضور آنان لذت می‌برند و به برکت نیروی آنها، به

نیروی خود می‌افزایند. به همین دلیل شراب را نخست روی قربانی و سپس در پیاله‌های خود می‌ریختند و وانمود می‌کردند که خدایان با آنان شراب نوشیده‌اند.^{۸۶} فینیقیان به منظور بر سر مهر آوردن مولوخ و فرونشاندن خشم او، نخستین فرزندان خویش را در دل سوزان این خدای کودک‌خوار می‌افکندند.^{۸۷} اهالی صربستان هنگام احداث بناهای بزرگ و معابد، زنی را قربانی کرده، در پی ساختمان دفن می‌کردند تا خدایان به خشم آمده، اقدام به تخریب بنا نکنند.^{۸۸} مردمان استرالیا در برابر هر گناهی که مرتکب می‌شدند، بندی از انگشتان خویش را نثار خدایان می‌کردند و یا زخم‌هایی را به خود وارد می‌ساختند.^{۸۹} در رم، اگر زنی پیش از انقضای عده در صدد ازدواج برمی‌آمد، برای بخشایش گناه، بایستی گاو را قربانی کند.^{۹۰} در سواحل شمالی کشور پرو، هر خانواده‌ای برای برآورده شدن حاجات خود، نذر می‌کرد که یکی از دختران خردسال خود را وقف معبد نماید یا در راه خدای ماه قربانی کند. دخترانی که تقدیم معبد می‌شدند، مقدس بودند. از این جهت همگان موظف بودند به آنها احترام بگذارند و هیچ کس جز شاه و کاهنان، حق بهره‌مندی جنسی از آنها را نداشت.^{۹۱} بعضی اقوام نیز، برای برداشت محصول بهتر، مردی را می‌کشتند و خونش را هنگام بذرافشانی بر زمین می‌پاشیدند. هنگامی که محصول می‌رسید و موسم درو می‌شد، آن را تعبیری از تجدید حیات مرد قربانی شده می‌دانستند.^{۹۲} روس‌ها - همانند یونانیان و مصریان باستان - هنگامی که به کارهای بزرگ می‌پرداختند، برای اینکه حوادث آینده را پیشگویی و پیش‌بینی کنند، از روی احشاء و امعاء قربانی تغال می‌زدند.^{۹۳} در آتن برای تبرک مجالس عمومی، خوکی را قربانی می‌کردند.^{۹۴}

آداب قربانی در ادیان ابتدایی

آیین قربانی در ادیان ابتدایی، آدابی ویژه داشت. توجه به این آداب، در فهم جایگاه و منزلت قربانی در این ادیان کمک می‌کند. در این بخش به برخی از این آداب، از جمله: زمان قربانی، مکان قربانی، قربانی‌کننده، قربانی‌شونده، کیفیت قربانی و... اشاره می‌کنیم. بعضی قربانی‌ها متصلی ویژه داشت و می‌بایست به وسیله شخص خاصی انجام می‌گرفت؛ وگرنه ممکن بود سر مویی اشتباه شود و در نتیجه، خدایان گوشت قربانی را بخورند، اما نیاز قربانی‌کننده را برآورده نسازند.^{۹۵} برخی قربانی‌ها، مکان خاصی داشتند؛ مثلاً می‌بایست حتماً در قربانگاه و معبد انجام

می‌شد؛ ولی برخی دیگر از قربانی‌ها، مکان خاصی نداشتند و امکان بجاء آوردن آن در خانه و هر جای دیگری وجود داشت.

در چگونگی انتخاب قربانیان، میان اقوام و ملل مختلف تفاوت‌هایی دیده می‌شود. در سوریه، عده‌ای نذر قربانی می‌شدند و یا داوطلبانه خود را تسلیم قربانگاه می‌کردند.^{۹۶} در بعضی اقوام (مثل اینکاها و مایاها در امریکای جنوبی)، می‌کوشیدند تا قربانیان از افراد جوان، سالم و زیبا انتخاب شوند.^{۹۷} برخی، غرق‌شدگان و اسیران جنگی را تقدیم خدایان می‌کردند^{۹۸} و برخی، محکومان به اعدام را قربانی می‌کردند.^{۹۹} برخی دیگر، فرزندان مردم تهی دست را خریداری و قربانی می‌کردند.^{۱۰۰} برخی نیز با به راه انداختن جنگ، در اسیر گرفتن برای قربانی می‌کوشیدند.^{۱۰۱}

حیوان قربانی نباید عیبی می‌داشت؛ حیوان قربانی می‌بایست سالم باشد؛ زیرا حیوان معیوب، شایسته خدایان نبود. کاهن قربانی‌کننده، تمام بدن قربانی - حتی زبان حیوان - را برای مطمئن شدن از سلامتی آن، بررسی می‌کرد. در برخی قبایل، اگر کسی حیوان معیوبی را قربانی می‌کرد، محکوم به مرگ بود.^{۱۰۲}

یونانیان هنگام پیمان بستن، از سر حیواناتی که قرار بود قربانی شوند، موهایی جدا می‌کردند و آن را میان سرکردگان پخش می‌کردند و خدایان را بر این پیمان گواه می‌گرفتند.^{۱۰۳} در رم، هنگام سوگندهای بزرگ، مردی را قربانی می‌کردند و تمام کسانی که متعهد می‌شدند، دست خود را در خون او آغشته می‌کردند و جرعه‌ای از خونس را می‌آشامیدند.^{۱۰۴} در برخی قبایل، هنگام آغاز زمستان که فصل غیبت خورشید بود، برای خدای خورشید مراسمی بر پا می‌کردند. کاهن اعظم، واسطه بین خدا و مردم بود و در ازای قربانی، برای مردم فراوانی محصول را درخواست می‌کرد. کاهن، سینه انسان قربانی را با دشنه‌ای بیرون می‌آورد و آن را تقدیم خدای خورشید می‌کرد. خدای خورشید نیز، الهاماتی به کاهن می‌کرد. انسان قربانی‌شده، طی مراسمی به عنوان نماینده و نظرکرده خورشید خدا، بین مردم توزیع می‌شد. آنها گاهی قربانیان را درون چاهی می‌انداختند و پس از آن، اشیایی گرانبها از طلا، فیروزه و دیگر جواهرات را به درون چاه می‌انداختند.^{۱۰۵}

در برخی مراسم، قربانی‌ها و افراد شرکت‌کننده، آرایش‌های خاصی داشتند. مراسم به همراه رقص، پای‌کوبی و باده‌گساری بود و بر این عقیده بودند که بدین وسیله جلب نظر

خدایان کرده، نیرویی از نیروهای خدایان را جلب می‌کنند. بدن قربانی هنوز جان داشت که موی سر و یک چشم او را کنده، به خدا پیشکش می‌کردند و منتظر پذیرفتن قربانی از سوی خداوندگار می‌ماندند. نشانه پذیرفته شدن قربانی، اولین پرنده‌ای بود که در آسمان مشاهده می‌شد. در این صورت همه با رضایت خاطر، نوید پیروزی را دریافت می‌کردند؛ زیرا پرنده فوق را پیک خدایان می‌پنداشتند.^{۱۰۶} در برخی قبایل نیز، پیش از قربانی روزه می‌گرفتند و بعد از آن، قربانی را به عنوان بلاگردان خود به خدایان تقدیم می‌کردند.^{۱۰۷}

قربانی با کیفیت‌های گوناگون تقدیم می‌شد؛ گاهی با ریختن خون و نثار کردن بود؛ گاهی قربانی را می‌سوزاندند و گاهی آن را دفن می‌کردند. سوزاندن قربانی در میان یهودیان قدیم و یونانیان معمول بوده است. شاید غرض از سوزاندن قربانی، آن بوده که بوی سوختگی و دود آن به مشام خدایان برسد. دفن قربانی برای جلب نظر و تقرّب به خدایان زیرزمینی بوده است. در بعضی ادیان و اقوام، چگونگی کشتن قربانی، اولین اولویت را داشته است.^{۱۰۸} گاهی حیوانات را نمی‌کشتند؛ بلکه آنها را وقف خدایان می‌کردند و سپس در مکانی مقدّس، زنده رهایشان می‌کردند؛ البته به این موقوفات، بیشتر عنوان پیشکشی داده می‌شود تا قربانی.^{۱۰۹}

آزتک‌ها در مکزیك، قربانی را به چلیپایی میخ‌کوب می‌کردند تا به تدریج جان بسپارد. سپس گوشتش را قطعه‌قطعه کرده، میان مردم تقسیم می‌کردند.^{۱۱۰} آنها قربانیان را به شدیدترین صورت شکنجه می‌کردند؛ به طوری که تمام بدن آنان شکست می‌شد و دیدگان‌شان از حدقه بیرون افتاد. تمام اینها بدین منظور بود که شهامت، بردباری و آمادگی‌شان را محک بزنند که آیا لایق این شأن عظیم و ارتقای مرتبت والا هستند یا نه.^{۱۱۱} در میان پاره‌ای قبایل و جوامع، پس از کشتن قربانی، نوشته‌ای با امضای کاهن معبد به دست قربانی داده می‌شد که گواهی‌نامه ورود به بهشت بود.^{۱۱۲}

در برخی ادیان، پس از قربانی حیوان یا انسان، نوعی پوزش‌خواهی از قربانی به عمل می‌آمد؛ مصری‌ها پس از مراسم قربانی، به گریه و زاری می‌پرداختند. برخی علاوه بر گریه، زخم‌هایی نیز به خود می‌زدند.^{۱۱۳} علت سوگواری، ترس از مجازاتی بود که تهدیدشان می‌کرد و می‌خواستند از مسئولیت قتلی که مرتکب شده‌اند، فرار کنند؛^{۱۱۴} به همین دلیل در

پاره‌ای از نقاط، قربانی کننده به محض قربانی کردن، پا به فرار می‌گذاشت. در آتن، پس از قربانی، گناه قربانی کردن را به گردن چاقو می‌انداختند و آن را به دریا پرتاب می‌کردند.^{۱۱۵} در بعضی ادیان ابتدایی، رسم بر این بود که قربانی را پس از تقدیم و پیشکشی می‌خوردند. ویل دورانت در مورد علت این عمل می‌نویسد: «مردمان ابتدایی بر این باور بودند که فضایل هر موجودی با خوردن آن به انسان منتقل می‌شود؛ در نتیجه به این فکر افتادند که خدایان خود را نیز بخورند. بسیاری از اوقات، شخصی را انتخاب کرده، او را خوب می‌پروراندند. آنها به او عنوان خدایی می‌دادند تا بعد او را بکشند و خورش را بیاشامند و از گوشتش تناول کنند. هنگامی که غذای انسان‌ها، حالت تأمین شده‌تری به خود گرفت، مهربانی بیشتری به دل آنها راه یافت و به جای قربانی کردن خدا، به این قناعت ورزیدند که چیز مأكولی را به عنوان رمز و مثال او بسازند و آن را بخورند. در مکزیک قدیم، مجسمه‌ای از خدا با حبوبات می‌ساختند و کودکانی را کشته، خورشان را بر آن می‌پاشیدند و آن را به جای خدا می‌خوردند. در هنگام انجام تشریفات، کاهن اوراد سحری را می‌خواند تا مجسمه خدایی را که بناست خورده شود، به خدای واقعی تبدیل شود.»^{۱۱۶}

اما فریود معتقد است که اعضای کلان با خوردن توتم به تزکیه نفس می‌پرداختند و اتحاد بین خود و هم‌قبیله‌ای‌ها از یک‌طرف، و همه افراد قبیله با خدا را از طرف دیگر، مستحکم می‌کردند؛^{۱۱۷} زیرا آنها فکر می‌کردند که از این غذا، خون درست می‌شود و این خون، طی هم‌غذایی به تن همه شرکت‌کنندگان در تناول غذا جریان می‌یابد و آنها را متحد می‌کند.^{۱۱۸}

بقایای قربانی‌های ابتدایی در دوران معاصر

با بررسی و مطالعه قربانی در ادیان گوناگون می‌توان ریشه برخی عقاید و قربانی‌های کنونی را پیدا کرد. متأسفانه به رغم تلاش حکیمان و پیشوایان دینی برای براندازی چنین عقایدی، باز این عقاید در گوشه و کنار جهان به حیات خود ادامه داده‌اند. در هند از قربانی انسانی گزارش شده است.^{۱۱۹} در افریقا، قربانی انسانی تا روزگار امروز دوام آورده است.^{۱۲۰} قبیله‌ای در تایلند بر این عقیده‌اند که باید دختری زیبا و باکره که بیشتر از چهارده سال نداشته باشد را در یکی از روزهای سال برای خدایشان قربانی کنند. هدف آنها از این قربانی، امنیت، حفظ حیات خود و دیگران، شفای بیماری‌ها و... است.^{۱۲۱} شاردن فرانسوی

در سفرنامه خود به رواج بخشی از عقاید اقوام ابتدایی در میان مردمان کلشید (ایالتی هم‌جوار گرجستان) اشاره می‌کند: «هنگام بیماری، مردم کشیشان را بر بالین خود می‌خوانند و از او سبب بیماری خویش را می‌پرسند. کشیش هم چند بار کتابش را ورق می‌زند و پس از چند لحظه تأمل، می‌گوید فلان تصویر (مقدّس) نسبت به تو خشمگین و متغیّر شده است. برای فرونشاندن خشم و رضایت خاطر او باید گوساله یا گاوی را قربانی کنی. همچنین به او یک فنجان نقره یا یک قطعه پارچه ابریشمی تقدیم کنی؛ وگرنه دیری نمی‌گذرد که می‌میری. بیمار نیز به قید قسم قول می‌دهد که همه این کارها را انجام دهد.»^{۱۲۲}

او همچنین می‌نویسد: «برای تطییر و تفأل، هنگام قربانی گاو، تمام حرکات و سکنات حیوان را مورد توجه و دقت خاصی قرار می‌دهند؛ مثلاً اگر هنگام قربانی، گاو سرکشی نموده، شاخ بزند و تسلیم نشود، می‌گویند که در آن سال جنگ و خون‌ریزی خواهد شد. اگر تپاله بیاندازد، پیش‌بینی می‌کنند که نعمت و فراوانی سراسر کشور را فراخواهد گرفت و در صورتی که ادرار کند، محصول شراب خیلی زیاد خواهد شد...؛ اما با وجود اینکه همیشه این پیشگویی‌ها غلط از آب درمی‌آید، باز مردم ساده‌لوح این ترهات را همچون وحی مُنزل، حقیقت می‌پندارند.»^{۱۲۳}

برخی معتقدند رسم آب‌پاشیدن پشت سر مسافر نیز که گاهی گل یا گیاهی به آن اضافه می‌کنند، از بقایای رسم قربانی و پیشکشی آب به خدای زمین است.^{۱۲۴}

جای دوری نرویم؛ بعضی از مردم ما نیز اعتقادات خاصی دارند. برخی معتقدند اگر در یک سال دو نفر از یک خانواده از دنیا بروند، باید در قبرستان مرغ یا خروسی کشته، بین قبر آن دو خاک کرد تا قبرستان قربانی دیگری از این خانواده نگیرد. برخی بر این باورند که هنگام آهن‌ریزی ساختمان باید خونی پای آهن ریخته شود؛ وگرنه این ساختمان قربانی خواهد گرفت. برخی نیز معتقدند هنگام خرید ماشین، باید تخم مرغ یا خون حیوان قربانی شده را بر چرخ و بدنه ماشین تازه خریداری شده مالید، تا ماشین خونی نگیرد.

نتیجه‌گیری

۱. آیین قربانی، یکی از جلوه‌های پرستش به شمار می‌آید که در اغلب ادیان گذشته و حال مشاهده می‌شود.

۲. آیین قربانی، برخواسته از حس فطری پرستش است. انسان‌ها با تقدیم هدیه و قربانی کوشیده‌اند تا خشنودی خدا (یا خدایان) را جلب کرده و از خشم و غضب آنها جلوگیری کنند.

۳. آیین قربانی، در برخی ادوار و ادیان دستخوش انحرافات شد، تا آنجا که برخی فرزندان دل‌بند خود را به عنوان بهترین هدیهٔ قربانی خدایان خود کرده‌اند.

۴. پیامبران تلاش زیادی در زدودن انحرافات از آیین قربانی کرده‌اند؛ اما باز رگه‌هایی از این انحرافات در دنیای معاصر قابل مشاهده است.

۱. Henninger, Joseph, "sacrifice", in: *The Encyclopedia of religion*, p. 554.
۲. غلامحسین مصاحب، *دائرة المعارف فارسی*، ص ۲۵۳۳.
۳. Offering
۴. Henninger, Ibd, p. 554.
۵. James: 1
۶. عبادت در عهد عتیق نیز، معنایی مشابه همین دارد (ر.ک: *دائرة المعارف الکتابیه*، ص ۱۶۵).
۷. ر.ک: ترنس استیس والتر، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی.
۸. محمدجواد باهنر، *معارف اسلامی*، ص ۷۰.
۹. Evolutionary theory
۱۰. Auguste Comte
۱۱. C.f. Mazlish, Bruce, "Comte, Auguste", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, p. 174.
۱۲. جان بی‌ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۲۲.
۱۳. مرتضی مطهری، *علل گرایش به مادگیری*، ص ۶۵-۶۶.
۱۴. animism
۱۵. Edward Burnett tylor
۱۶. ر.ک: دانیل پالس، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد محمدعزیز بختیاری، ص ۴۸-۵۱.
۱۷. Homage
۱۸. Abnegation
۱۹. Tylor, "Primitive Culture", in: *Understanding Religious Sacrifice*, p. 13.
۲۰. ملکم همپلتون، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۴۶-۴۷.
۲۱. James George Frazer
۲۲. دانیل پالس، همان، ص ۱۱۶.
۲۳. در قرآن آمده است که فرعون می‌گفت: من خدای برتر هستم (نازعات: ۲۴) و غیر از من، خدایی وجود ندارد (قصص: ۳۸). او مدعی بود که رود نیل به اراده او جریان دارد (زخرف: ۵۱).
۲۴. دانیل پالس، همان، ص ۶۴.
۲۵. مراسم «میرنوروزی» نیز در ایران باستان بدین منظور انجام می‌گرفته است. طبق این آیین، هنگام نوروز، امیر یا حاکم به منظور دفع شر و رفع هرگونه بدآمدهایی که در سال جدید ممکن بود دچار آن شود، بر حسب ظاهر، از امیری یا پادشاهی خود دست می‌کشید و به جای وی، پادشاه موقت دیگری می‌نشانند. این شخص طی پنج روز نخستین از جشن نوروزی، حکومتی صوری می‌کرد و به عزل و نصب، توقیف و زندانی و جریمه و مصادره اموال هرکسی که مایل بود، می‌پرداخت و پس از سپری شدن روزهای یادشده، شاه موقت به قتل می‌رسید (قربانی می‌شد) و شهریار واقعی به مقرر حکومت خود باز می‌گشت (علی‌اصغر مصطفوی، *اسطوره قربانی* ص ۷۵-۷۶).

۲۶. Pawnee Indians.

۲۷. William Robertson Smith, "The Religion of the Semites", in: *Understanding Religious Sacrifice*, p. 61.

۲۸. ر.ک: سیداکبر حسینی و امیر خواص، منشأ دین بررسی و نقد دیدگاه‌ها، ص ۱۰۸.

۲۹. ر.ک: ریمون آرون، مراحل اندیشه در جامعه شناسی، ترجمه باقر پرهام، ص ۳۷۵ به بعد.

۳۰. دانیل پالس، همان، ص ۱۶۷.

۳۱. Zoe Petropoulou, Maria, Animal Sacrifice in *Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity 100 BC-AD 200*, p. 17-18.

۳۲. دانیل پالس، همان، ص ۱۱۴.

۳۳. ر.ک: علیرضا قائمی‌نیا، درآمدی بر منشأ دین، ص ۸۶.

۳۴. دانیل پالس، همان، ص ۱۱۶.

۳۵. Evans-Prichard, E.E., "The Meaning of Sacrifice among the Nuer", in: *Understanding Religious Sacrifice*, p. 194.

۳۶. علیرضا قائمی‌نیا، همان، ص ۹۶.

۳۷. ملکم همیلتون، همان، ص ۱۱۳.

۳۸. ر.ک: روم: ۳۰

۳۹. ر.ک: محمدحسن قدردان قراملکی، «جاودانگی شریعت و ملاک‌های آن»، *فقه و حقوق*، ش ۳.

۴۰. این بود خلاصه‌ای از چند نظریه در باب قربانی، اما نظرات دیگری نیز در مورد قربانی وجود دارد که بررسی آنها خارج از هدف این نوشتار است. از نظرات دیگر در مورد قربانی می‌توان «یادآوری حوادث خلقت آغازین» را نام برد. طبق اسطوره‌ای، ابتدا خدایان (به صورت انسان یا حیوان و یا گیاه) در روی زمین زندگی می‌کردند که برجسته‌ترین آنها خدایان دما (Dema-deities) بودند؛ ولی سرانجام دما خدا را کشت و با این حادثه، جهان کنونی پدید آمد. دما به شکل انسان‌ها، فناپذیر و تکثیرشونده درآمد. از این پس خدا یا در قلمرو مردگان وجود دارد یا خودش را در خانه مردگان منتقل می‌کند. از بدن خدا، گیاهان پدید آمدند؛ از این‌رو، خوردن گیاهان، خوردن خداست. خدای اعلی اغلب شکل حیوان دارد؛ از این‌رو، قربانی، یادآور کشته شدن خداست.

Jensen, A.E., "From Myth and Cult among Primitive Peoples", in: *Understanding Religious Sacrifice*, p. 182-183.

۴۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ص ۳.

۴۲. ر.ک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ص ۶۰۱-۶۰۲.

۴۳. ر.ک: سفر پیدایش: ۴: ۳-۷؛ مائده: ۲۷.

۴۴. مکارم، تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۳۴۸.

۴۵. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۳.

۴۶. ر.ک: لاویان ۲۰: ۱-۳؛ لاویان ۱۸: ۲۱؛ لاویان ۲۰: ۵-۲؛ تثبیه ۱۲: ۳۱؛ مزامیر ۱۰: ۳۹-۳۸؛ اشعیا ۵۷: ۷-۳؛

ارمیا: ۷: ۳۱

۴۷. برخی محققان رشته تاریخ ادیان، ادیان را به «ابتدایی» و «پیشرفته» تقسیم کرده‌اند. ادیان ابتدایی متعلق به انسان‌ها و اقوام ابتدایی است و مهم‌ترین ویژگی آنها، داشتن نظام الهیاتی ساده است. در این ادیان، بیشتر، مظاهر طبیعت پرستیده می‌شود و انسان‌ها در پی تسخیر نیروهای طبیعی برای تأمین زندگی دنیایی و دفع بلاهای طبیعی هستند؛ اما ادیان پیشرفته، برخلاف آنهاست؛ آنها دارای نظام الهیاتی پیچیده‌ای هستند و بیشتر به موجود یا موجودات فراتر از طبیعت توجه دارند. انگیزه اصلی آنها، نجات و رستگاری در زندگی دیگر است. ادیان پیشرفته که در جهان پیروان زیادی دارند، «ادیان زنده» خوانده می‌شوند که عبارتند از: یهودیت، مسیحیت، هندوئیسم، بودیسم، جین، سیک، زرتشت، لائوتسه، کنفوسیوس و شینتو؛ اما آن دسته از ادیانی که در گذشته پیروانی داشته‌اند و اما امروزه پیروی ندارند، «ادیان قدیم» یا «خاموش» نامیده می‌شوند (عبدالرحیم سلیمانی، *ادیان ابتدایی و خاموش*، ص ۱۶).

۴۸. Faherty, Robert L., "sacrifice", in: *The New Encyclopedia Britanica*, p. 793.

۴۹. Ibid.

۵۰. ویلیام جیمز دورانت، *تاریخ تمدن*، ج ۱، ص ۸۱.
۵۱. کارتاژ: شهر قدیمی در ساحل شمالی آفریقا، کنار خلیج تونس.
۵۲. مولوخ یا مولک: یکی از خدایان ملل سامی بود که مردم فرزندان خود را زنده‌زنده در برابر ضریح او - به عنوان قربانی - می‌سوزاندند (ویلیام جیمز دورانت، همان، ج ۱، ص ۸۱).
۵۳. حسن پیرنیا، *ایران باستان*، ص ۱۴۵۵.
۵۴. ویلیام جیمز دورانت، همان، ص ۱، ص ۳۴۸.
۵۵. علی اصغر مصطفوی، *اسطوره قربانی*، ص ۱۰۱.
۵۶. آپولون پروردگار شعر، هنرهای زیبا، کمان‌داری، پزشکی، خدای آفتاب و حامی غیب‌گویان (هومر، ایلیاد، ص ۴۴ پاورقی).
۵۷. ویلیام جیمز دورانت، همان، ج ۲، ص ۲۱۵.
۵۸. علی اصغر مصطفوی، همان، ص ۷۳.
۵۹. مارسل نیدرکانگ، *بیست کشور امریکای لاتین*، ترجمه محمد قاضی، ص ۳۸۴.
۶۰. سکاها بیابانگردانی در کنار دریای سیاه بودند. آنها از قبایل جنگی نیمه مغول و نیمه اروپایی بودند (ویلیام جیمز دورانت، همان، ج ۱، ص ۳۳۶).
۶۱. عباس قدیانی، *تاریخ ادیان و مذاهب در ایران*، ص ۶۸.

۶۲. Henninger, Ibid, p. 546.

۶۳. علی اصغر مصطفوی، همان، ص ۱۷۴.

۶۴. همان، ص ۱۷۳.

۶۵. ویلیام جیمز دورانت، همان، ج ۱، ص ۳۴۵.

۶۶. همان، ص ۳۴۷.

۶۷. همان، ص ۳۴۸.

۶۸. Pictorial representations

۶۹. Henninger, Ibid, p. 546.

۷۰. ویلیام جیمز دورانت، همان، ج ۱، ص ۱۵۵.

۷۱. علی اصغر مصطفوی، همان، ص ۱۴۶.

۷۲. همان، ص ۱۷۴.

۷۳. Faherty, Ibid, p. 788.

۷۴. زیگموند فروید، *توتم و تابو*، ترجمه ایرج پورباقور، ص ۲۲۰.

۷۵. غلامحسین صدیقی، «جرعه فشانی بر خاک»، *یادگار*، ش ۸، ص ۴۹.

۷۶. Faherty, Ibid, p. 793.

۷۷. Ibid.

۷۸. Henninger, Ibid, p. 545.

۷۹. Faherty, Ibid, p. 794.

۸۰. Henninger, Ibid, p. 549

۸۱. علی اصغر مصطفوی، همان، ص ۴۰.

۸۲. سلنهای نخستین بار در هزاره دوم پیش از میلاد در قسمت جنوب غربی آلمان و شمال فرانسه پیدا، و به سرعت در سراسر اروپا پراکنده شدند.

۸۳. همان، ص ۱۷۶.

۸۴. همان، ص ۱۷۸-۱۷۹.

۸۵. همان، ص ۱۷۹.

۸۶. ویلیام جیمز دورانت، همان، ج ۲، ص ۱۸۰.

۸۷. علی اصغر مصطفوی، همان، ص ۱۸۰.

۸۸. همان، ص ۱۷۲.

۸۹. همان، ص ۱۷۴.

۹۰. همان، ص ۴۰.

۹۱. همان، ص ۱۴۴.

۹۲. ویلیام جیمز دورانت، همان، ج ۱، ص ۸۰.

۹۳. همان، ج ۳، ص ۷۱.

۹۴. همان، ج ۲، ص ۲۱۶.

۹۵. همان، ج ۱، ص ۲۸۳.

۹۶. علی اصغر مصطفوی، همان، ص ۱۷۰.

۹۷. همان، ص ۱۴۸-۱۶۶.
۹۸. همان، ص ۱۷۸.
۹۹. ویلیام جیمز دورانت، همان، ج ۲، ص ۲۱۶.
۱۰۰. همان، ج ۳، ص ۵۰.
۱۰۱. همان، ۱۶۳.
۱۰۲. حسین لسان، «قربانی از روزگار کهن تا امروز»، *هنر و مردم*، ش ۱۶۵ و ۱۶۶، ص ۲۱-۲۲.
۱۰۳. همان، ص ۲۰.
۱۰۴. علی اصغر مصطفوی، همان، ص ۴۰.
۱۰۵. همان، ص ۱۶۶-۱۶۸.
۱۰۶. همان، ص ۱۷۲.
۱۰۷. حسین لسان، همان، ص ۲۲.
۱۰۸. غلامحسین مصاحب، همان، ص ۲۵۳۳.
- ۱۰۹ Henninger, Ibid, p. 546.
۱۱۰. علی اصغر مصطفوی، همان، ص ۱۶۲.
۱۱۱. همان، ص ۱۶۳.
۱۱۲. همان، ص ۱۷۹.
۱۱۳. حسن پیرنیا، همان، ص ۵۱۲.
۱۱۴. زیگموند فروید، همان، ص ۲۳.
۱۱۵. همان، ص ۲۲۵-۲۲۶.
۱۱۶. ویلیام جیمز دورانت، همان، ج ۱، ص ۸۱.
۱۱۷. زیگموند فروید، همان، ص ۲۳۱.
۱۱۸. همان، ص ۲۲۶.
۱۱۹. علی اصغر مصطفوی، همان، ص ۵۱.
۱۲۰. همان، ص ۱۴۳.
۱۲۱. برای مشاهده عکس‌های این مراسم و جزئیات بیشتر، رک:
<http://www.best-ir8.com/ftopicp-1004961.html>
۱۲۲. ژان شاردن، *سفرنامه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، ص ۱۵۵-۱۵۶.
۱۲۳. ژان شاردن، *سیاحتنامه شاردن*، ترجمه محمد عباسی، ص ۳۱۷-۳۱۸.
۱۲۴. علی اصغر مصطفوی، همان، ص ۲۲.

منابع

- کتاب مقدس، انجمن کتاب مقدس.
- آرون، ریمون، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- استیس والتز، ترنس، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- باهنر، محمدجواد، *معارف اسلامی*، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱.
- بی.ناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- پالس، دانیل، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد محمدعزیز بختیاری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- پیرنیا، حسن، *ایران باستان*، تهران، سازمان کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۲.
- حسینی، سیداکبر و خواص امیر، *منشأ دین بررسی و نقد دیدگاه‌ها*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۸.
- دائرة المعارف الکتبیه*، ج ۵، قاهره، دار الثقافة، ۱۹۹۶.
- دورانت، ویلیام جیمز، *تاریخ تمدن*، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵.
- سلیمانی، عبدالرحیم، *ادیان ابتدایی و خاموش*، قم، آیات عشق، ۱۳۸۲.
- شاردن، ژان، *سفرنامه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران، توس، ۱۳۷۲.
- شاردن، ژان، *سیاحتنامه شاردن*، ترجمه محمد عباسی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۵.
- صدیقی، غلامحسین، «جرعه فشانی بر خاک»، *یادگار*، ش ۸، ۱۳۲۴.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دارالعلم، ۱۳۵۰.
- *المیزان*، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
- فریود، زیگموند، *توتم و تابو*، ترجمه ایرج پورباقر، تهران، آسیا، ۱۳۲۶.
- قردان قراملکی، محمدحسن، «جاودانگی شریعت و ملاک‌های آن»، *فقه و حقوق*، ش ۳، ۱۳۸۳.
- قدیانی، عباس، *تاریخ ادیان و مذاهب در ایران*، تهران، فرهنگ مکتوب، ۱۳۸۱.
- قائم‌نیا، علیرضا، *درآمدی بر منشأ دین*، قم، معارف، ۱۳۷۹.
- لسان، حسین، «قربانی از روزگار کهن تا امروز»، *هنر و مردم*، ش ۱۶۵ و ۱۶۶، ۱۳۵۵.
- مصاحب، دکتر غلامحسین، *دائرة المعارف فارسی*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۰.
- مصطفوی، علی اصغر، *اسطوره قربانی*، بی‌جا، انتشارات علی اصغر مصطفوی، ۱۳۶۹.
- مطهری، مرتضی، *علل گرایش به مادیگری*، چ سیزدهم، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.
- *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

- نیدرگانگ، مارسل، بیست کشور امریکای لاتین، ترجمه محمد قاضی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۶.
- همیلتون، ملکم، جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیبان، ۱۳۷۷.
- هومر، ایلیاد، ترجمه سعید نفیسی، بی جا، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۲.
- Evans-Prichard, E.E., "The Meaning of Sacrifice among the Nuer", in: *Understanding Religious Sacrifice*, Jeffrey Carter (ed.), New York, 2003.
- Faherty, Robert L., "sacrifice", in: *The New Encyclopedia Britanica*, 15th Ed, Chicago, Encyclopedia Britannica, Inc, 1974.
- Henninger, Joseph, "sacrifice", in: *The Encyclopedia of religion, Mircea Eliade (ed.)*, New York, 1987.
- James, E.O., "Sacrifice", in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hastings (ed.), New York, Charles Scribners Sons.
- Jensen, A.E., "From Myth and Cult among Primitive Peoples", in: *Understanding Religious Sacrifice*, Jeffrey Carter (ed.), New York, 2003.
- Mazlish, Bruce, "Comte, Auguste", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, Edwards Paul (ed.), New York, Macmillan, 1996.
- Smith, William Robertson, "The Religion of the Semites", in: *Understanding Religious Sacrifice*, Jeffrey Carter (ed.), New York, 2003.
- Tylor, E.B., "Primitive Culture", in: *Understanding Religious Sacrifice*, Jeffrey Carter (ed.), New York, 2003.
- Zoe Petropoulou, Maria, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity 100 BC- AD 200*, Oxford, New York, 2008, retrieved from <http://books.google.com>.

اخلاق بودایی: مبانی و ساحت‌ها

مصطفی آزادیان*

چکیده

آیین بودا، آیینی اخلاقی است که دغدغه‌های عملی دارد تا نظری. دغدغه بودا، رهایی انسان از رنج و نیل به مقام نیروانه است. این مقاله، پس از معرفی اجمالی آیین بودا، درباره مبانی، غایت، مراتب و قلمرو اخلاق بودایی بحث کرده و در پایان، برخی آموزه‌های آن را نقد و بررسی می‌کند. مبانی اخلاقی آیین بودا، عبارتند از: چهار حقیقت شریف، به اضافه قانون کرمه و اصل تناسخ. همه انسان‌ها نمی‌توانند به غنای کامل اخلاقی برسند؛ یک فرد بودایی باید خود را از آز، کینه و فریب برهاند و در برخورد با دیگران، مهربان و غمخوار باشد. از دیدگاه بودا، شخص با رهایی از دلمشغولی‌های فردی، اجتماعی، خاموش کردن همه تمایلات و خواهش‌های نفسانی، از رنج و تولد مکرر در این جهان نجات می‌یابد و به آرامش و رستگاری ابدی می‌رسد. کلیدواژه‌ها: رنج، تشنگی، کرمه، تناسخ، اخلاق فردی، اخلاقی اجتماعی، نیروانه.

مقدمه

آیین بودا،^۱ همانند آیین‌های اسلام و مسیحیت، منطقه جغرافیایی گسترده‌ای از جهان را دربر گرفته و شامل چین، ژاپن، کره، سریلانکا، ویتنام، مغولستان، تبت، بوتان، برمه، لائوس، اندونزی، منچوری و هند می‌شود. بودا در اروپا، امریکا و کانادا نیز پیروانی دارد. علاقه جوامع غربی به تعالیم بودایی، بدین سبب است که معتقدند این آیین به نیازهای آنها پاسخ می‌دهد و زمینه را برای صلح جهانی فراهم می‌سازد. بوداییان برای نشر آیین خود، به وسیله مبلغان، کتاب‌ها، نشریه‌ها و مراکز مراقبه و عبادت بودایی، فعالیت می‌کنند. دستگاه‌های اطلاعاتی و تبلیغاتی غرب نیز، به منظور ایجاد بازدارندگی در برابر اسلام‌گرایی از آیین بودا حمایت می‌کند.

آیین بودا، منسوب به بودا^۲ لقب سیدارته گوتمه،^۳ اولین و مشهورترین رهبر بوداییان است که در سال ۵۹۲ پیش از میلاد به دنیا آمد و در سال ۴۸۳ پیش از میلاد از دنیا رفت. پس از مرگ بودا، پیروانش در زمانی نزدیک به سه قرن، سه شورا با هدف گردآوری سخنان بودا در یک مجموعه تشکیل دادند. حاصل آنها کانون پالی یا سه سبد (Tripitaka) بود. حادثه مهمی که در شورای دوم، حدود یک قرن پس از بودا رخ داد، این بود که حاضران به دو دسته تقسیم شدند: یک دسته، بر آسان‌گیری وظایف راهبان تأکید می‌کردند و دسته دیگر، بر سخت‌گیری آن. دسته اول در نقل و عمل آزاداندیش‌تر بودند و مهاسنگکه^۴ خوانده شدند؛ اما دسته دوم که تعدادشان بیشتر بود و در سنت سخت‌گیرتر بودند، خود را تیره واده،^۵ یا «مکتب مشایخ» نامیدند.^۶ تیره واده، خود را حافظ سنت اصیل بودایی می‌دانست و برخلاف مهاسنگکه، در تفسیر و تأویل این سنت و نیز در اعمال دینی راهبان سخت‌گیر بود؛ البته این دو گروه، اختلافات دیگری نیز داشتند و این درگیری‌ها قرن‌ها در جریان بود و مکتب‌های کوچک‌تری در هریک از این دو گروه پدید آمد تا اینکه سرانجام در سال‌های بین ۱۰۰ پیش از میلاد تا ۱۰۰ میلادی، مکتبی پدید آمد که بعدها به بزرگ‌ترین گرایش بودایی تبدیل شد. این مکتب که دنباله مکتب مهاسنگکه بود، خود را «مهاییانه»^۷ به معنای ازابه بزرگ (برای گذر از وادی رنج) خواند و برای مکتب تیره واده، تعبیر توهین‌آمیز «هینه یانه»^۸ به معنای ازابه کوچک را به کار برد. از این زمان به بعد، دو مکتب «مهاییانه» و «تیره واده» (هینه یانه)، دو سنت عمده آیین بودا را تشکیل می‌دهند.^۹

این دو مکتب در ساحت‌های بوداشناسی، متون مقدّس، نجات‌شناسی و جهان‌شناسی با یکدیگر اختلاف دارند.

آیین بودا در سرزمین هند و از دل آیین هندو پدید آمد. در آیین هندوی اولیه یا آیین برهمن، برای نجات انسان بر قربانی و مراسم ظاهری گوناگون تأکید می‌شد. در واکنش به این تأکیدها، تعالیم اوپنیشدها^{۱۱} پدید آمد که برای رسیدن به نجات نهایی بر معرفت تأکید داشت؛ البته این نجات نهایی تنها برای یک طبقه، یعنی براهمنان ممکن بود و دیگر انسان‌ها برای رسیدن به آن باید تلاش می‌کردند تا در زندگی بعدی خود به شکل یک براهمن متولد شوند. در واکنش به آیین هندوی اولیه، دو آیین اصلاحی پدید آمد: آیین جین و آیین بودا. در جینیسم بر ریاضت تأکید می‌شود؛ اما مؤسس آیین بودا (سیدارته گوتمه) برای نیل به نجات، همه راه‌های موجود را آزمود و آنها را ناکافی دانست و فهمید که هیچ‌یک از آنها نمی‌توانند انسان را از رنج برهانند. سیدارته پس از ناامیدی از این راه‌ها، زیر درختی نشست و به تأمل، مراقبه و تفکر پرداخت و با خود گفت: از زیر این درخت بر نمی‌خیزم تا اینکه بمیرم یا راه نجات را بیابم. او این کار را ادامه داد تا به بیداری رسید و بودا شد. او پس از بیداری به میان انسان‌ها آمد و به تبلیغ آیین خود پرداخت. بودا در نخستین وعظ خود، سراغ راهبانی می‌آید که زمانی با آنها به ریاضت مشغول بود. او آیین یا به تعبیر دقیق‌تر درمه یا دمّه^{۱۲} خود را به آنها عرضه کرد.^{۱۳} بودا در نخستین وعظ خود، چنین می‌گوید:

آنکه به کمال رسیده است، ای راهبان! آنکه مقدس و ممتاز است، بوداست. گوش‌های خود را باز کنید، ای راهبان! چون راه گریز از مرگ یافت شده است. آنان که به زندگی اخروی می‌گرایند، از این دو افراط و تفریط باید اجتناب ورزند... یکی زندگی این دنیا است که لذت و خوشی دربر دارد و غیرحقیقی است، دیگری راه ریاضت است... که ناهموار است و غیرحقیقی... کامل (بودا) از هر دوی این‌ها دوری جسته و راهی که بین این دو است در پیش گرفته است و این راه، راه میانه است که به چشم و ذهن و روح، روشنایی می‌بخشد و منجر به دانایی و بیداری و «نیروانه»^{۱۴} می‌شود.^{۱۵}

راهبان، نخستین کسانی بودند که به او گرویدند و انجمن بودایی یا سنگه^{۱۶} را تشکیل دادند. بنابراین سه هسته اصلی پدید آمد که در سنت بودایی «سه گوهر» خوانده می‌شود: بودا، درمه و سنگه.

از سه جزء باارزش دین بودایی، که به سه گوهر معروف‌اند، بودا اولین آن است که هر بودایی با احساس عمیقی از احترام و تقدیس به او پناه می‌برد. ... دو جزء ارزشمند دیگر، عبارتند از: دمه (یا دهرمه) و سنگه که هر بودایی، خواستار پناه بردن [به آنها] و طلب استمداد از آنهاست.^{۱۷}

بودا بیش از بحث‌های نظری به بحث‌های عملی پرداخته است. او در سخنی تصریح می‌کند که من در باب قدمت عالم و ازلیت جهان، محدودیت وجود، وحدت روح و جسم و امثال اینها، سخنی نگفته‌ام؛ بلکه سخن من درباره رنج انسان و مبدأ آن و راه نجات از آن است؛ چراکه تنها این بحث‌هاست که به انسان کمک می‌کند تا از رنج‌ها رهایی یابد و به نیروانه برسد.^{۱۸}

۱. مبانی اخلاق بودایی

مبانی اخلاقی بودا را می‌توان از درون تعلیمات او به دست آورد. تعلیمات بودا درباره رنج انسان و چگونگی رهایی از آن در چهار حقیقت شریف متبلور می‌شوند.^{۱۹} این چهار حقیقت، اصول عقاید آیین بودا را یک سره در زیر چتر فراگیر خود می‌پوشاند. بودا با طرح این چهار حقیقت، در واقع همانند پزشکی حاذق به شناخت بیماری و علل آن می‌پردازد و به درمان‌پذیری آن حکم می‌کند، و در نهایت به روش درمان آن می‌پردازد.^{۲۰}

۱-۱. نخستین حقیقت شریف این است که بیماری، یعنی رنج (دوکه)^{۲۱} به راستی و عملاً وجود دارد؛ و این را حقیقت شریف رنج^{۲۲} می‌نامد؛ «حقیقت شریف رنج چیست؟ زادن، رنج کشیدن است؛ پیر شدن، رنج کشیدن است؛ اندوه و سوگواری، درد و غم و نویدی، رنج کشیدن است.»^{۲۳}

از دیدگاه بودا، زندگی هر انسانی در کلیت خود، مستلزم رنج است؛ چه آن‌گاه که به دنیا می‌آییم، و چه آن‌گاه که بیمار و یا پیر می‌شویم و یا عزیزی را از دست می‌دهیم. همه تجربه‌های زندگی ما - حتی تجربه شادی - در لغافه‌ای از درد و اندوه پیچیده شده‌اند. این دیدگاه در میان کسانی که پیش از بودا یا در زمان او زندگی می‌کردند نیز وجود داشت؛ اما آنچه به بودا اختصاص دارد، آن است که به اعتقاد او، همه جنبه‌های تجربه در درون و تن، رنج‌اند:

در اینجا رنج به مثابه چیزی در نظر آورده می‌شود که با ظرافت تمام در لابه‌لای تک‌تک تاروپود تجربیات آدمی تنیده شده است؛ در اینجا تجربیات آدمی براساس کوچک‌ترین

مقیاس زمان، یعنی ثانیه‌ثانیه، در زیر میکروسکوپ قرار می‌گیرد و با چشمان کنجکاو یک مکاشفه‌کننده درون‌نگر بررسی می‌شود. در زیر این میکروسکوپ، لفظ دوکه به درون حلقه دیگری از معانی، نظیر نقص یا کمال‌نایافتگی، ناپایداری، ناماندگاری، ناپسندگی، بی‌اساسی، ناتمامی، مهارناپذیری و مانند اینها راه می‌یابد. بحران‌های بزرگی که بانگ و فغان می‌طلبند، و گرفتاری‌های کوچکی که به غرولند می‌انجامند، همگی چیزی جز موارد به ویژه مشهودی از آن نقص آمیخته با ناپایداری - یعنی همان رنج - نیستند که ذاتی تجربیات آدمی است. خود تجربه نیز، دقیقاً چون پویا، متحوّل و مهارناپذیر است و چون در نهایت، باعث خشنودی آدمی هم نمی‌شود، ناگزیر جز رنج نیست.^{۲۴}

۲-۱. دومین حقیقت، حقیقت شریف بروز رنج^{۲۵} است که در بردارنده شرحی از علل آن نیز هست؛ علت و منشأ رنج، تانها^{۲۶} (تشنگی) است.

و این‌ای راهبان! حقیقت بروز رنج است. تنها عطش یا تمنا (یعنی تانها) است که باعث هستی مکرر می‌شود، که با اشتهای برانگیخته گره خورده، که گاه اینجا و گاه آنجا در جست‌وجوی لذت تازه است؛ آری عطش، یعنی عطش لذت شهوانی، عطش بودن، عطش نبودن.^{۲۷}

مفهوم کلمه تانها، تمنا و آرزو است. تمنای سیری‌ناپذیری که در جست‌وجوی لذت تازه است. آن هم نه تنها در این زندگی، بلکه در زندگی‌های بعدی هم همین‌طور است. به همین دلیل به اعتقاد بودا، تانها باعث هستی مکرر و رنج می‌شود.^{۲۸}

بنابراین ما با انتخاب‌های بد، و با آزمندی‌ها و نفرت‌هایمان، خود را به رنجی دچار می‌کنیم که در هر زندگی پس از زندگی دیگر با آن مواجهیم. زیان و آسیبی که به خود و به دیگران می‌رسانیم، هر دو یک چیزند و هر دو از یک ریشه سربر می‌آورند؛ پس دومین حقیقت شریف را می‌توان این‌گونه بازگو کرد:

آدم آن‌گاه که در آتش آرزو و شعله نفرت و کوره غفلت افتاده باشد و مغلوب این همه باشد و ذهنش مشغول به این همه باشد، ناگزیر برای خود مصیبت به بار می‌آورد و برای دیگران مصیبت به بار می‌آورد و برای هر دو، مصیبت به بار می‌آورد و خود درد می‌کشد و اندوه می‌برد.^{۲۹}

۳-۱. سومین حقیقت شریف این است که برای رنج، واقعاً علاجی هست و آن، حقیقت انقطاع رنج^{۳۰} است؛ این حقیقت، تأییدکننده این واقعیت است که بیماری رنج، واقعاً علاج‌پذیر است. به نظر بودا، آدمی واقعاً می‌تواند به رهایی راه یابد. مطابق این اعتقاد، بودا در مقابل عقیده مهم عصر خود قرار می‌گیرد این عقیده بر آن بود که فرایند زایش، دوباره

به طور خودکار صورت می‌گیرد و هر موجودی در هر وضعیت ممکنه باید دوباره زاده شود؛ صرف‌نظر از آنکه چه کارهایی انجام می‌دهد؛ و هر موجودی مقدر است که در نهایت رستگار گردد؛ پس هرگونه تلاش خاصی در این باره بی‌معناست؛ اما بودا معتقد بود: هرچند استعدادها و ظرفیت‌های آدمی را شرایط موجود در زندگی‌های گذشته‌اش شکل می‌بخشد، ولی آدمی باز هم می‌تواند در محدوده همین زندگی حاضر، رفتار خود را داوطلبانه تغییر دهد. آدمی می‌تواند با مشاهده جهان بدان‌گونه که هست، بدان‌گونه که در چهار حقیقت شریف توصیف شده است، سر‌نادانی را از سر خود رفع کند. همچنین آدمی می‌تواند به کمک انضباط حساب‌شده تارکان دنیا که بودا در ترویج آن می‌کوشید، نیروی تمنا را در خود به مهار کشد.^{۳۱}

۴-۱. چهارمین حقیقت شریف حقیقت علاج رنج است و آن حقیقت، طریقتی است که به انقطاع رنج می‌انجامد.^{۳۲} این حقیقت دربردارنده نسخه و دارو است و آن را معمولاً به عنوان طریقت هشتخوان شریف^{۳۳} مطرح می‌کنند.^{۳۴} راه‌های هشت‌گانه یا مگه (Magga) عبارتند از: فهم درست، فکر درست، سخن درست، عمل درست، معاش درست، تلاش درست، توجه درست، و تمرکز درست.

۵-۱. قانون کرمه: نه در آسمان و نه در دریا و نه اگر در شکاف کوه‌ها پنهان شویم، نقطه‌ای پیدا نمی‌شود که انسان بتواند از مکافات اعمال خود بدانجا پناه برد.^{۳۵} به اعتقاد بودا، قانون سخت و انعطاف‌ناپذیر کرمه (karma) جهان‌شمول است و تقصیر عواقب کارهای بد هر فرد، تنها متوجه خود اوست و نه وضع طبقات، وضع اجتماعی، سرنوشت، خدا یا شیطان.

این قانون (کرمه) علیت غیرشخصی است؛ یعنی به دست هیچ‌خدایی اجرا نمی‌شود و عام و جهان‌شمول است؛ یعنی شامل همه موجودات ذی‌شعور - اعم از حیوان و انسان - و موجودات فوق طبیعی که به فراخور اعمالشان دوباره زاده می‌شوند، می‌گردد. ... هر کسی - چه برهمن باشد و چه خدمتکار - می‌باید عواقب اعمال خودش را در حیات دیگر تجربه کند؛ ولی هر کسی نیز - خواه برهمن و خواه خدمتکار - می‌تواند به سلک تارکان دنیا درآید تا یک‌سره از زایش دوباره خلاصی یابد.^{۳۶}

اگر همه مردم می‌فهمیدند بر اساس قانون کرمه، بخش اعظم گرفتاری‌های مردم به دست خودشان است، اصلاح عجیبی رخ می‌داد: «مطمئناً اگر مخلوقات جاندار، شخصاً به چشم خود آثار و تبعات تمام کارهای بد خویش را می‌دیدند، با تنفر از آن کارها گریزان می‌شدند.»^{۳۷}

۶-۱. تناسخ یا سمساره: مطابق این اصل، انسان‌ها بر اثر کارهای بد خود، بارها و بارها

در بدن‌های گوناگون و به صورت‌های مختلف در همین جهان زاده می‌شوند. چگونگی زندگی بعدی انسان، بستگی تام به اعمالی دارد که در حیات کنونی انجام می‌دهد.

۲. اهمیت اخلاق و غایت آن در آیین بودا

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، بودا برای رهایی بشر از رنج فراگیر و درمان آن، نسخه‌ای تجویز کرد که به راه‌های هشت‌گانه موسوم است. این راه‌های هشت‌گانه را به سه بخش کاهش می‌دهند که عبارتند از: تهذیب نفس یا اخلاق، مراقبه و فرزاندگی که در سانسکریت «سیلا، سامادهی و پانآ» خوانده می‌شوند؛^{۳۸} از این‌رو، یکی از راه‌های مهم نجات و نسخه شفابخش بودا برای رهایی از رنج، راه اخلاق و تهذیب نفس است.

اخلاق، عبارت است از ادامه راهی در زندگی که با صلح، صدق و راستی همراه است و خود از هر نظر منضبط باشد؛ راهی که چنان سنجیده شده باشد که نه موجب آزار خود آدم گردد و نه موجب آزار دیگران.^{۳۹}

بنابراین سالکان بودایی با نردبان اخلاق، خود را از رنج رها کرده و به مقصد اعلای اخلاقی زیستن می‌رسانند. نیروانه، غایت اخلاقی زیستن در آیین بوداست. نیروانه هم هدف و هم مبنای تحرک و اخلاق در میان بوداییان است. نیروانه، دو جنبه سلبی و ایجابی دارد: خاموش کردن هوس‌ها و توقف کامل و همیشگی همه رنج‌ها؛ یعنی دستیابی به سکون و آرامش کامل.^{۴۰} کسانی که به مقام نیروانه نمی‌رسند، در گردونه تناسخ گرفتار می‌شوند. از مقام نیروانه با تعبیری مانند: «مقام سرور و شادی و خاموشی»، «موجودیت تصورناپذیر» و «مقام تغییرناپذیر» نام برده شده است.^{۴۱} بودا درباره نیروانه می‌گوید:

ای رهروان! ذات نیروانه بمانده بنیاد چیست؟ اینجا رهرو ارهت، آرایش‌هایش سترده، سیروسلوک قدسی‌اش به انجام رسیده، کار را کرده، بار را به زمین نهاده، به مقصد رسیده، بندهای وجود گسسته و با دانش کامل آزادی یافته است، اما پنج عضو حس هنوز در او مانده‌اند، چون آنها هنوز از او جدا نشده‌اند. ارهت با آنها آنچه را که خوشایند، ناخوشایند و دستخوش رنج و راحت است، تجربه می‌کند. همه چیز خاموشی آز و کینه و فریب است. ای رهروان! این را ذات نیروانه بی‌مانده بنیاد خوانند. ... اینجا هر محسوسی که به او خوشی بسیار ندهد، خود سرد خواهد شد. این را ذات نیروانه بی‌مانده بنیاد خوانند.^{۴۲}

۳. مراتب اخلاق و روش سیروسلوک اخلاقی

جامعه بودایی از دو گروه اصلی تشکیل شده است: مردان خانواده و مردانی که به سنگه^{۴۳} یا انجمن رهبانی می‌پیوندند. مردان خانواده یا بوداییان عادی، معمولاً پنج اصل از اصول

ده‌گانه بودایی را فرا می‌گیرند و بدان عمل می‌کنند؛ اگرچه می‌توانند در روزهایی خاص اصول ۶، ۷، و ۸ و یا حتی فهرست کامل ده اصل را برای مدتی کوتاه و معین مانند یک روز آخر هفته و یا یک ماه بپذیرند و عمل کنند؛ اما راهبان و اعضای سنگه باید همه ده اصل را بپذیرند. فلسفه التزام بودا به این ده اصل یا به تعبیر دیگر، ده ممنوعیت و ترک این است که آنان را به تربیت جسم، سخن و ذهن در زمینه‌های فردی و اجتماعی متعهد کند.

دَسَه سیله^{۴۴} یا ده اصل تربیتی بودا، عبارتند از:

خودداری از بی‌جان کردن موجودات؛

خودداری از تصرف در مالی که به شخص اعطا نشده است؛

خودداری از بی‌عفتی؛

خودداری از دروغ‌گویی؛

خودداری از شراب‌خواری و مستی؛

خودداری از پرخوری و خوردن پس از نیم‌روز؛

خودداری از رقص و آواز و موسیقی و تماشای لهُو و لعب؛

خودداری از استعمال زیورآلات، عطریات و آرایش‌ها؛

خودداری از به کار بردن بسترهای نرم و مجلل؛

خودداری از پذیرفتن زر و سیم.^{۴۵}

راهب و راهبه‌های سنگه بر اساس قواعد تربیتی دسه سیله زندگی می‌کنند؛ اما اعضای کامل سنگه، افزون بر ده اصل فوق، بسیاری از آداب دیگر را هم بر عهده می‌گیرند؛ مانند محدود کردن مایملک خود به چند قلم، مانند رداء، تیغ و کاسه گدایی. نکته بسیار مهم این است که انجام دادن وظایف اخلاقی بالا باید با نیت و قصد خوبی انجام بگیرد:

ای رهروان! سیروسلوک قدسی را نباید نه برای فریفتن یا از راه به‌درکردن مردم پیش

گرفت، و نه برای سود یا نام یا پیشکش و کارهای خود و نه با این اندیشه که «بدین سان

مردمان مرا می‌شناسند»؛ بلکه می‌گوییم که این سیروسلوک قدسی را به قصد خویشتن‌داری

و ترک پیش گیرید.^{۴۶}

انسان کامل یا ارهت به سالکان راه معنویت و اخلاق دو فرمان می‌دهد: «بد را بد بدانید؛

این فرمان اول است. چون بد را بد بدانید از آن بیزار می‌شوید، از آن بدتان می‌آید، و از آن

آزاد می‌شوید.»^{۴۷}

سالک اگر سیروسلوک خود را ادامه ندهد یا مانع سلوک دیگران شود در راه‌های اندوه و دوزخ رنج خواهد افتاد.^{۴۸} رهروی که موی سر و صورت خود را می‌تراشد و خرقه زرد به تن می‌کند، ترک خانمان کرده، زندگی بی‌خانگی پیش گرفته باشد، باید نیش جنگیدن با ماره باشد.^{۴۹} رهروی که در سلوک، آیین و فراشناخت نیک باشد او را «برترین مرد» خوانند:

آنکه هیچ کردار بد در تن، در گفتار، یا در دل نکرده است او را «رهرو افتاده» خوانند؛ [چون می‌اندیشند:] او را در سلوک نیک است.

آنکه او در آیین‌ها خوش پرورده است، که به یافتن روشن‌شدگی می‌رود او را «رهرو وفادار» خوانند؛ [چون می‌اندیشند:] او را در آیین نیک است.

آن که خاموشی رنج را اینجا می‌فهمد، او را «رهرو نیالوده» خوانند؛ [چون می‌اندیشند:] او را در فراشناخت نیک است.

او که به این آیین‌ها آراسته است، از بدی آزاد است، و [بنده] هر شگی را گسسته است، از همه جهان دل کنده است، او را «ترک‌کننده همه جهان!» خوانند.^{۵۰}

بنابراین تقید به سیروسلوک اخلاقی در آیین بودایی دارای این چهار مرتبه است که از بالاترین مقام آن با تعبیری چون ترک‌کننده همه جهان، روشنی‌یافته کامل، چنین رفته، ارجمند و ارهت نام می‌برند. انسان کامل یا ارهت، الگوی رهروان و مبتدیان است. آنها باید شاگرد و همراه استاد خود باشند و در مراحل گوناگون سیروسلوک معنوی از وجودش بهره‌برند.^{۵۱}

نکته مهم در تربیت اخلاقی و سیروسلوک معنوی این است که برای رسیدن به کمال انسانی باید به اصل تدریجی بودن تربیت توجه شود. شاگرد بودا برای رسیدن به هدف باید به طور تدریجی و منظم، همه آنچه را که باید، انجام دهد. آیین بودای اولیه، تأکید می‌کند که یک مبتدی در وضعیتی نیست که ناگهان به وضع نهایی، یعنی آزادی برسد؛ بلکه تنها با فرایند تعلیم تدریجی، پرورش تدریجی و عمل تدریجی به آزادی می‌رسد. بنابراین یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نظریه «راه کمال» آیین بودای اولیه، رویکرد تدریجی و گام‌به‌گام است؛ انسان‌ها در مراحل گوناگون رشد اخلاقی و معنوی، معمولاً با نیلوفرهایی مقایسه می‌شوند که در مُرداب رشد می‌کنند. کسانی که به بالاترین مرحله کمال اخلاقی می‌رسند، همانند نیلوفرهایی‌اند که در آب گل‌آلود رویده‌اند؛ اما برتر از آن هستند و به آب آلوده نشده‌اند.^{۵۲}

۴. قلمرو اخلاق

رفتار فضیلت‌مند و اخلاقی، دو جنبه دارد: جنبه سلبی و جنبه ایجابی. در جنبه سلبی بر پرهیز از بدی، و در جنبه ایجابی بر پرورش خوبی تأکید می‌شود. در واقع این دو جنبه،

مکمل یکدیگرند؛ برای نمونه، نکشتن یا آسیب نرساندن به جانوران، جنبه سلبی است و ابراز غمخواری به همه موجودات، جنبه ایجابی.^{۵۳} این نوع رفتارهای اخلاقی، دو قلمرو فردی و اجتماعی دارد. اخلاق فردی بر پاکی شخص از رذایل و آراستگی به فضایل اخلاقی تأکید می‌کند؛ در حالی که اخلاق اجتماعی به رابطه شخص با دیگر انسان‌ها و موجودات می‌پردازد.

۴-۱. اخلاق فردی

بودا، وجود هر فرد انسانی را دارای سه ساحت بدن، گفتار و دل می‌داند و بر اساس آن، پاکی را به سه بخش پاکی تن، پاکی گفتار و پاکی دل دسته‌بندی می‌کند: «آنکه در تن و گفتار و دل پاک است، از آرایش آزاد است، دارای پاکی و صفاست، می‌گویند که او همه را ترک کرده است.»^{۵۴}

وقتی شخص در این ساحت‌های سه‌گانه خود را پاک کرد، به خاموشی تن، خاموشی گفتار و خاموشی دل نایل می‌شود.^{۵۵}

در مقابل پاکی دل، رذایل و ملکات زشت اخلاقی قرار دارد که منشأ رفتارهای ناشایست‌اند. از نظر بودا، ریشه همه نادرستی‌ها به سه رذیلت برمی‌گردد:

ای رهروان! سه ریشه نادرست هست. آن سه کدام‌اند؟ ای رهروان! آز، کینه و فریب، سه ریشه نادرست‌اند؛ این‌های رهروان! به راستی سه ریشه نادرست‌اند...

آز و کینه و فریب برخاسته از دل، مرد بداندیش را نابود می‌کنند. چنان‌که میوه آوردن خیزران، آن را.^{۵۶}

هریک از این رذایل سه‌گانه با دل و ساحت باطنی انسان ارتباط دارند و از آنجا که دل بر ساحت‌های دیگر وجود، تأثیر می‌گذارد، رذایل باطنی درون را منشأ نابودی انسان و تولدهای مکرر او در این جهان و در نتیجه بدفرجامی او می‌داند. رذایل، نقشی ویران‌کننده در عاقبت انسان دارند؛ از این رو، بودا، رهروان خود را موظف می‌کند تا خود را از دمه خشم، و منیت رها سازند. رهروان باید همواره با مراقبه - که در آیین بودا آداب و نظامی خاص دارد - خود را از آلودگی‌های اخلاقی حفظ کنند و البته در کنار اخلاق و مراقبه، داشتن بصیرت و دانایی نیز ضرورت دارد:

ای رهروان! آنکه همه را نداند و نبیند، دلش از آن پاک نشده، آن را رها نکرده، نمی‌تواند به خاموشی رنج برسد؛ اما آنکه همه را می‌داند و می‌بیند، دلش از آن پاک شده، آن را رها کرده، می‌تواند به خاموشی رنج برسد.^{۵۷}

ای رهروان! من جز حجاب نادانی، حتی یک حجاب دیگر نمی‌بینم که مردمان با آن دیری دستخوش دوباره زاییده شدن و زادومرگ شوند.^{۵۸}

یک رهرو بودایی باید تلاش جدی برای زدودن اوصاف رذیله داشته باشد؛ زیرا کسانی که در بند آز، کینه و فریب گرفتار باشند، نمی‌توانند از اقیانوس سمساره عبور کنند؛ اما کسانی که خود را این اوصاف برهاند، از اقیانوس سمساره گذشته، به آن سو روی زمین خشک برهمه می‌ایستند.^{۵۹} اوصاف رذیله نه تنها سبب تکرار زندگی در همین جهان می‌گردند، فرد را به کنش‌های بد تن، گفتار و دل نیز دچار می‌کنند. چنین افرادی در زندگی دنیایی از شریفان بدگویی می‌کنند، نظر نادرست دارند و با نظر نادرست، کردارهای نادرست و بد انجام می‌دهند و پس از مرگ به راه اندوه، راه بدفرجام و قلمروهای پست دوزخ می‌روند.^{۶۰} بودا در جایی این سه رذیله را سه آتش می‌نامد: آتش آز، آتش کینه و آتش فریب که شیفتگان به آز، کینه، و فریب را می‌سوزاند.^{۶۱}

از نظرگاه بودا، راه نجات از این ویژگی‌های رذیله، گوش سپردن به فرمان ارهت و انسان کامل است:

آنان که شب و روز خود را وقف دستورهای آن روشنی‌یافته‌الا می‌کنند، اینان آتش آز را با همواره آگاه بودن از ناپاکی خاموش می‌کنند.

مردان برتر نیز، آتش کینه را به دوستی خاموش می‌کنند، و آتش فریب را به فراشناخت، فراشناختی که شخص را به بینش می‌رساند.

آن دوران‌پیشان که به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر، شب و روز [این آتش‌ها را] خاموش کرده‌اند، به تمامی به نیروانه می‌رسند، و به تمامی به فراسوی رنج می‌روند.

آنان، دارندگان بینش جلیل، چیره در ودا، فرزانه به دانش درست، دارنده‌ی بینش ایست تولد، دیگر دوباره زاییده نمی‌شوند.^{۶۲}

کسانی که آن سه رذیلت را داشته باشند، از بودا دور خواهند بود؛ حتی اگر همواره با او باشند و پا جای پای او بگذارند. ملاک دوری و نزدیکی به بودا، مادی، مکانی یا زمانی نیست؛ بلکه هر کس که از این سه آتش رها شده باشد، به بودا نزدیک خواهد بود.

حتی اگر رهروی، جامه رویی مرا چسبیده، درست پشت سر من بیاید، پا جای پای من بگذارد، اما آزمند کام‌ها باشد، کامرانی پیشه کند، در دل بداندیش، در عزم تباه، پریشان باد، ناهشیار، نامجموع، پراکنده‌دل و حواسش نا به فرمان باشد، پس اوای رهروان! از من دور خواهد بود و من از او. چرا چنین است؟ چون او دمه را نمی‌بیند، چون دمه را

نمی‌بیند، مرا نمی‌بیند، اما اگر رهروی صد فرسنگ دورتر از من زندگی کند و آزند کام‌ها نباشد، کامرانی پیشه نکند، در دل، بداندیش و در عزم تباه نباشد، آگاهی‌اش پایدار، هشیار، مجموع، دلش یک‌دل و حواسش خوب به فرمان باشد، آن‌گاه او به من نزدیک است و من به او. چرا چنین است؟ چون او دمّه را می‌بیند، چون دمّه را می‌بیند، مرا می‌بیند.^{۶۳}

همان‌گونه که پیش‌تر هم اشاره شد، تشنگی، علت اصلی صفات رذیله است و برای رهایی از این اوصاف، شخص باید خود را از بند علّت آن (خواهش‌های نفسانی) برهاند. ای رهروان! من جز بند تشنگی، بند دیگری نمی‌بینم که حجاب جانداران باشد و سبب شده باشد که آنان دیری دستخوش دوباره زاییده شدن و سنساره باشند.^{۶۴} کسانی که خود را از بند تشنگی و در نتیجه از اسارت آن ویژگی‌های زشت سه‌گانه برهانند، به کنش‌های خوب تن، گفتار و دل دست می‌یابند. آنها از شریفان بدگویی نمی‌کنند، نظر درست دارند و با نظر درست، کردارهای خوب انجام می‌دهند. این افراد پس از مرگ هم به راه خوش‌فرجام و بهشت می‌روند.^{۶۵}

«نفس را به دست خویشتن مهار کنید. شادی کنید به پایان امیال.»^{۶۶}

۲-۴. اخلاق اجتماعی

اخلاق اجتماعی دربارهٔ چگونگی ارتباط شخص با دیگر انسان‌ها بحث می‌کند، انسان در حیات جمعی می‌تواند به صفاتی (همچون مهربانی، همدلی، خیرخواهی، احسان و عدالت) دست یابد. همچنان‌که ممکن است به صفات پست اخلاقی (مانند حسادت، قتل، کینه‌ورزی، دشمنی، فریب و ظلم) متصف گردد. از نگاه آیین بودا، زندگی اجتماعی فرصتی در اختیار انسان قرار می‌دهد که بتواند خود را پاک کند. دربارهٔ رفتار فرد با دیگران، دستورالعمل‌های گوناگونی مطرح شده که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود.

۱-۲-۴. ملاک ارزشمندی افراد

در سنت هندویی، جامعه طبقات اجتماعی (کاست) دارد که ارزش هر فرد بر اساس اینکه در کدام طبقه قرار دارد مشخص می‌شود. طبقات اجتماعی، عبارت بودند از برهمنان، کشاتریه‌ها و ویشیه‌ها و در پایین‌ترین سطح شودره‌ها. بودا ضمن مخالفت با این ملاک، معتقد است ارزش واقعی انسان‌ها به اخلاقی‌بودن آنهاست. اخلاق و منش فردی هر شخص تعیین می‌کند که ارزش او چقدر است، نه طبقه و خانواده. به همین دلیل به مجرد وارد شدن در آیین بودایی، تمام طبقات چهارگانهٔ افراد از میان برداشته می‌شود.

یک فرد به خاطر خانواده و یا تولدش نیست که برهن می‌شود. در هر کس که حقیقت و رستگاری وجود داشته باشد، او فرد مبارکی است و او برهن واقعی است.^{۶۷}

۲-۲-۴. محبت و ایثار

شالوده اخلاق اجتماعی در آیین بودا، اجتناب از کینه و فریب دیگران است که از آن به صورت محبت و ایثار هم تعبیر می‌شود. در متن هَمَه پَدَه^{۶۸} آمده است: زیرا هرگز نمی‌توان تنفر را با تنفر از میان برد؛ تنفر تنها با محبت از میان برداشته می‌شود. (سرود ۱، بند ۵).

بگذار انسان بر خشم خود با محبت فایق آید؛ بگذار او بر بدی‌ها با خوبی فایق آید؛ بگذار او در مقابل آدم طماع، گشاده‌دست بوده و در مقابل دروغ‌گو، راست‌گو باشد. (سرود ۱۷، بند ۳).^{۶۹}

بودا در خطاب معروف خود در مورد دشنام می‌گوید:

گر کسی از روی حماقت در مورد من کار غلطی انجام دهد، من در مقابل این کار، او را در ظل محبت بی‌شائبه خود قرار خواهم داد؛ هرچه از ناحیه او بدی بیشتر شود، از ناحیه من خوبی اضافه خواهد شد.^{۷۰}

۳-۲-۴. قانون طلایی

اگر در زندگی اجتماعی، انسان دیگران را مانند خود بداند و آنچه را که برای خود می‌پسندد، برای دیگران هم بپسندد، آسان‌تر می‌تواند به آنها محبت و ایثار داشته باشد.

«دیگران را چون خود بدار، قتل مکن، و (دیگران را) به کشتار و امدار^{۷۱}

هنگامی که انسان دیگران را چون خود ببیند و با آنها همانند آنچه با خود رفتار نماید، دیگر بیش از آنکه به خطای دیگران توجه داشته باشد و آنها را بزرگ جلوه دهد، به خطاهای خود مشغول می‌شود:

خطای دیگران آشکار است. خطای خویشان دشوار به چشم می‌آید.

خطای دیگران را مثل گاو جار می‌زنند و می‌پوشانند خطای خود را چون قماربازی نابکار، چهره باخته را.

آن کس که عیب دیگران را دید و به سرزنش گروید، آلودگی‌اش فزونی یافت که ستردن این لکه‌ها دشوار است.^{۷۲}

۴-۲-۴. بازتاب رفتارهای اجتماعی

بر اساس اخلاق بودا، هر عملی در این دنیا، بازتاب و عکس‌العملی خواهد داشت، اعمال

خوب، پاسخ نیکو و اعمال بد، پاسخی زشت خواهد داشت: «به درشتی سخن مگو، تا جواب (به درشتی) نشنوی، سخن درشت، درد است و پاسخش باز می‌گردد.»^{۷۳}

همچنین ظلم و ستم بر مظلوم، آثار وضعی ناگواری در پی دارد:

آنکه جفا راند بر آنان که بی‌گناه‌اند به یکی از ده حالت گرفتار آید:

رنج بزرگ یا بلا یا از دست دادن عضو بدن یا بیماری‌های دشوار یا جنون. یا خطر از جانب شاه یا تهمتی بزرگ یا از دست دادن بستگان یا از بین رفتن مال. یا آتشی بزرگ خانه‌های او را بسوزاند و بی‌معرفت و گمراه پس از مرگ به جهنم رود. نه عریانی، نه موهای گره‌زده نه خود را در گل کشیدن، نه روزه داشتن، نه زمین‌گیری، نه خاکسترنشینی، نه ساکن نشستن پاک کند.^{۷۴}

آن کس که خوشبختی می‌طلبد، به بهای غم دیگران در تلهٔ نفرت گرفتار است. او را رهایی از نفرت نیست.^{۷۵}

۴-۲-۵. انفاق و احسان

یکی دیگر از ویژگی‌های خوب اجتماعی، انفاق و احسان به دیگران است. بودا در یک نگاه مردمان را به سه دسته تقسیم می‌کند: کسی که نمی‌بارد، کسی که تنها بر یک ناحیه می‌بارد و کسی که به همه جا می‌بارد. کسی که غذا، نوشابه، پوشاک، وسیلهٔ نقلیه، حلقهٔ گل، عطر، مرهم، بستر، خانه و روشنایی، به محبان، برهمنان، گدایان، مسافران، و مستمندان نمی‌دهد او فرومایه‌ای است که نمی‌بارد. کسی که تنها برخی از اینها می‌دهد و نه همه را، او بر یک ناحیه می‌بارد؛ اما کسی که همه چیز را می‌دهد و می‌بخشد، او به همه جا می‌بارد.^{۷۶} دل‌سوز نبودن برای دیگران، جزء اندیشه‌های نادرست است که باید آن را ریشه‌کن کرد.^{۷۷}

۴-۲-۶. احترام به والدین

از نگاه بودا، خانواده احترام دارد، والدین باید غمخوار و نگه‌دار فرزندان خود باشند و آنها را با دنیای خود به خوبی آشنا کنند. از سوی دیگر، فرزندان نیز باید همواره حرمت والدین خود را نگه دارند.

خیر است احترام به مادر.

خیر است احترام به پدر.^{۷۸}

ای رهروان! با برهما زندگی می‌کنند، آن خانواده‌هایی که فرزندان در خانه به پدر و مادر حرمت می‌نهند.

با نخستین خدایان زندگی می‌کنند. آن خانواده‌هایی که فرزندان در خانه به پدر و مادر حرمت می‌نهند.

با سزاواران پیشکش زندگی می‌کنند. آن خانواده‌هایی که فرزندان در خانه به پدر و مادر حرمت می‌نهند. ... و چرا چنین است؟

ای رهروان! چنین پدر و مادری بسی یارمند فرزندان خویش‌اند. نگاه‌دار آنان‌اند، آنان را می‌پرورند، جهان آموز ایشان‌اند. ...

پدر و مادری که غم‌خوار خانواده‌اند برهما، نخستین آموزگاران خوانده می‌شود. از سوی فرزندان، سزاوار پیشکش‌اند.

از این‌رو دانا آنان را نماز می‌برد. و با خوراک و پوشاک پوشاک و بستر مرهم و شست‌وشو و شستن پاهایشان گرامی می‌دارد.

دانا چون والدانش را چنین کند درست همین جا ستوده می‌شود و پس از مرگ در آسمان شاد می‌شوند.^{۷۹}

۷-۲-۴. انتخاب دوست و شرایط آن

شخصی که در جامعه زندگی می‌کند باید بکوشد تا دوستان خوبی به دست آورد. از نگاه بودا، دوست شدن و رفتار دوستانه، پیامد پیروز شدن بر موانع میان خود و دیگران است. انتخاب دوست بسیار مهم است؛ زیرا مردم همانند کسانی می‌شوند که با آنها محشورند. به همین جهت ممکن است صدمه دشمنان عاقل، کمتر از دوستان احمق باشد؛ البته دوستی بر دو قسم است: دوستی میان افراد و نزدیکان؛ دوستی روحانی یا به تعبیر دقیق‌تر کالیا-میتا.^{۸۰} دوستان روحانی اغلب راهبان و استادان مراقبه‌اند که صفاتی مانند ثبات، قابل اعتماد بودن در راه دینی که برگزیده‌اند، شخصیت اساساً روحانی داشتن، دانش، ظرفیت برای بخشش، و به کارگیری عقل برای رفاه مردم را دارند. بوداییانی که دوستان روحانی دارند، خود را بسیار خوشبخت می‌دانند.^{۸۱}

در سفر اگر کسی بهتر از خود یا برابر با خود نیافتی، تنها برو. با بی‌مایگان منشین.^{۸۲}

بنشین با فرزانه خردمندی که فضیلت آموزد، و عیب‌ها را نمایاند، چنان‌که چشمی، گنجی نهفته را.

چنین هم‌نشین خیر است و نیکو.^{۸۳}

با دوستان خطاکار منشین

با بدان منشین

با دوستان نیک بنشین، با بهترین مردمان.^{۸۴}

مبارک است دیدن اصیلان. هم‌نشینی با ایشان، همواره نیک است. به درستی که ندیدن بی‌مایگان، همیشه نیک است.^{۸۵}

بودا هم‌نشینی با بی‌مایگان را همانند هم‌نشینی با دشمنان باعث غم و رنج می‌شمارد؛ در حالی که نشستن با فرزندان، اهل علم و معرفت، درست‌پیمانان و شکیبایان، اصیلان و نیکان را سبب شادکامی می‌داند.^{۸۶} بودا معتقد است اگر چنین همراهانی نیافتید، مانند شاهان که ملک فتح‌شده را رها می‌کنند و مانند پیلان که در جنگل یگه و تنها می‌روند، شما هم یکه و تنها بروید.^{۸۷} «تنهایی به از هم‌نشینی با بی‌مایگان»^{۸۸}

۸-۲-۴. اخلاق متقابل حاکمان و مردم

یکی دیگر از ابعاد اخلاق اجتماعی، اخلاق سیاسی است. حاکمان در برابر مردم وظایفی دارند؛ مانند اینکه در جهت نفع مردم سخاوت داشته باشند، دارای ویژگی‌های بالای اخلاقی باشند، درستکاری کامل داشته باشند؛ یعنی به تهدید، رشوه یا فریب مردم تن در ندهند، مهربان و معتدل باشند، زندگی ساده داشته باشند، از تنفر و کینه به دیگران اجتناب کنند و.... در مقابل، مردم هم وظیفه دارند به حاکمان خود احترام بگذارند و وظایف خود را انجام دهند.^{۸۹}

۳-۴. اخلاق محیط زیست

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، یکی از اصول ده‌گانه تربیتی در آیین بودا، اصل پرهیز از آزار و کشتن جانداران و به تعبیر دیگر، اصل اهِمِسا (Ahimsa) است. اصول ده‌گانه تربیتی پیش‌گفته، از مبانی بنیادین آیین بودا به شمار می‌رود و هر بودایی مکلف است به یقین کامل داشته باشد و به آنها وفادار بماند و اگر خطایی انجام داد باید در حضور هم‌کیشان و راهبان دیر به گناه خود اعتراف کند تا از آن پاک شود. اصل اهِمِسا از اصول آیین هندوی کهن بود که وارد دو آیین بودا و جین شد؛ البته در آیین جین به صورت افراطی بر این اصل تأکید می‌شود. از نظر جین‌ها، کندن زمین برای کشاورزی حرام است؛ زیرا ممکن است سبب کشته شدن حشرات و کرم‌های درون زمین شود؛ همچنین استفاده از محصولات زیر زمین (مانند چغندر، هویج و سیب‌زمینی که کندن زمین را به همراه دارد، جایز نیست. پیروان این آیین، بیمارستان‌های بزرگی برای معالجه حیوانات اهلی و وحشی ساخته‌اند.^{۹۰} از نگاه یک بودایی، طبیعت صرفاً متعلق به او نیست و او نمی‌تواند بر آن تسلط یابد و به آن تجاوز کند. انسان، فرزند طبیعت است، نه ارباب آن.

تعالیم بودا ... دیدگاهی احترام‌آمیز و غیرخشونت‌آمیز را نسبت به همه موجودات، و با تأکیدی بیشتر، نسبت به درخت، توصیه می‌کند. هریک از پیروان بودا باید هرچند سال یک‌بار، درختی را بنشانند و از آن مراقبت کند تا ریشه‌ای مطمئن بیابد.^{۹۱}

بوداییان به موجودات زنده احترام می‌گذارند. سنت خرید ماهی و پرندگان در قفس در جشن وساک (Wesak) و آزاد کردن آنها، نمونه‌ای از این احترام است. در زمان بودا، خوردن گوشت ممنوع نبود؛ ولی اعضای سنگه مجاز نبودند حیوانی را برای خوراک بکشند یا حتی پرورش دهند؛ زیرا این کار، مستلزم گرفتن جان و برخلاف اصل اهی‌مسا بود؛ اما می‌توانستند از گوشتی که اعضای خانواده به آنها می‌دادند بخورند؛ مشروط بر آنکه مشخصاً برای آنها کشته نشده و تنها مازاد مصرف مردان خانواده باشد. بوداییان می‌کوشند اصل نگرفتن جان را رعایت کنند و کم‌ترین تعداد حیوانات لازم را برای تغذیه مردم بکشند. در متون بودایی، مانند سوترای لَنکاواتارا^{۹۲} آمده است یک بودای ستوه (بودای بالقوه) که همه موجودات را چون تنها فرزند خود می‌نگرد، نمی‌تواند در گوشت‌خواری افراط کند.^{۹۳} به همین جهت خوراک مناسب برای یک بودای ستوه؛ برنج، جو، گندم، کره، روغن، عسل و شکر است. بسیاری از بوداییان معتقدند اگر بتوان یک رژیم غذایی گیاهی کافی تهیه کرد، باید چنین کنند.^{۹۴} بنابراین آیین بودا به طبیعت و دیگر جانداران با دیده احترام می‌نگرد و می‌کوشد از تخریب آن جلوگیری کند.

۵. نقد و بررسی

از مجموع این مقاله به دست آمد که محور اصلی آیین بودا، اخلاق و معنویت است. تمام دغدغه بودا، ارائه راهکارهای عملی برای رهایی از رنج و رسیدن به مقام نیروان است. تبیین و عرضه دستورات کلی اخلاقی (مانند مبارزه با هواهای نفسانی، فرونشاندن امیال و عطش نفس، پرهیز از ارتکاب کارهای زشت، اهتمام به داشتن دلی پاک از اوصاف رذیله آز، کینه و نفرت، احترام به انسان‌ها به ویژه والدین و اساتید، محبت به دیگران، و دستورات فراوان اخلاقی دیگر) از محسنات و نقاط قوت آیین بودایی است که هر عقل سلیم و فطرت پاکی به آنها سفارش می‌کند. همان‌گونه که در ادیان توحیدی - به ویژه دین مبین اسلام - تعالیم و دستورات فراوان اخلاقی یافت می‌شود که بسیار کامل‌تر و گسترده‌تر از آیین بودا به آنها سفارش شده است؛ اما نظام اخلاقی بودا در مقایسه با نظام اخلاقی اسلام از جهات متعدد دارای ضعف است. مبانی اخلاق بودا و چهار حقیقت شریفی که

مطرح می‌کند، قانون کرمه، اصل سمساره و تناسخ، مفهوم نیروانه و عدم وضوح آن، و... از مواردی است که نمی‌توان به لحاظ منطقی بدان‌ها ملتزم بود. پرداختن به همه این موارد در مجال این مقاله نیست؛ از این‌رو، تنها به برخی موارد اشاره می‌شود:

۱-۵. عدم برخورداری از بنیان محکم اعتقادی و فلسفی

همان‌گونه که در ضمن مقاله هم اشاره شد، بودا بیش از بحث‌های نظری به بحث‌های عملی پرداخته است. او خود، تصریح می‌کند که در باب قدمت و ازلیت جهان، محدودیت وجود، وحدت روح و جسم و امثال اینها سخنی نگفته است و تنها درباره رنج انسان، منشأ و راه نجات از آن سخن گفته تا بتواند از این راه از درد و اندوه انسان‌ها بکاهد و آنها را به آرامش کامل برساند. این در حالی است که یک آیین و نظام فکری باید پاسخی برای پرسش‌های بنیادین داشته باشد. آیا جهان حادث است یا از ازل موجود بود؟ اگر جهان آفریده شده است، آفریننده آن کیست و چه هدفی را دنبال می‌کند؟ چرا انسان آفریده شده است؟ حقیقت انسان چیست؟ انسان پس از مرگ به کجا می‌رود؟ چرا در این عالم خیر و شر وجود دارد؟ چرا برخی، خیلی خوشبخت و برخی، خیلی بدبخت‌اند؟ چرا برخی این همه ظلم می‌کنند و دیگران را به قتل می‌رسانند و مجازات نمی‌شوند؟ آیا این با عدالت سازگار است؟ آیا نباید جایی باشد که با هر کس بر اساس حق و عدالت برخورد شود؟ و ده‌ها پرسش دیگر که باید بدان‌ها پرداخت و پاسخ داد. آیین بودا به این نوع پرسش‌های بنیادین نپرداخته و بدان‌ها پاسخ نگفته است. آیین بودا، اعتقادی به خدا ندارد و آفریننده‌ای حکیم برای انسان نمی‌شناسد؛ از این‌رو، نمی‌تواند به شناختی کامل و دقیق از جهان و انسان دست یابد. بودا پاسخی برای فلسفه وجودی انسان و جهان و نیز رمز و راز خیرات و شروری این جهان ندارد. شناخت بودا از انسان کاملاً ناقص و تنها براساس یافته‌ها و تجربه‌ها شخصی اوست که می‌تواند کاملاً در تعارض با شناخت و تجربه‌های اشخاص دیگر قرار گیرد. وقتی شناخت از انسان ناقص باشد، شناخت درد و رنج انسان و نیز راه‌های درمان آن، همچنین شناخت غایت اخلاقی زیستن انسان، همه‌وهمه ناقص و به دور از حقیقت خواهد بود.

نداشتن بنیان محکم فلسفی سبب شده است که اخلاق در آیین بودا، کاملاً نسبی‌گرایانه باشد. بوداییان بسته به نوع جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، اصول اخلاقی متفاوتی بر

می‌گزینند. بوداییان به اصل و قانون ثابت اخلاقی که بخواهد همواره مورد توجه باشد، اعتقادی ندارند:

بوداییان اذعان دارند که مردم تحت تأثیر قراردادهای اجتماعی و روح حاکم بر زمان و کشور مبدأشان قرار دارند. بوداییان اذعان دارند که دیدگاه‌های مربوط به درست و نادرست یا مجاز و ممنوع، در ارتباط با همجنس‌گرایی مردان یا زنان، قابل تغییر است. بوداییان اعتقاد دارند که لازم است عمل درست در هر زمان و هر مکان و هر وضعیتی که مردم خود را در آن می‌یابند، تعریف شود و اینکه هیچ مطلق اخلاقی وجود ندارد که عمل یا رابطه خاصی را همواره درست یا همواره نادرست تلقی نماید.^{۹۵}

۲-۵. بی‌معنا بودن تناسخ و سمساره

تصویری که بودا از انسان مجسم می‌کند، تصویری کاملاً مادی است؛ چراکه بودا به وجود روحی مجرد در انسان که حقیقت او را تشکیل بدهد، اعتقادی ندارد؛ از این‌رو، مبانی اخلاقی بودا درباره سمساره و قانون کرمه به لحاظ منطقی پذیرفته نیست. آنچه موجب بقای حقیقت انسان می‌شود، وجود روح مجرد فناپذیری است که با مرگ و نابودی جسم مادی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

اعتقاد به تناسخ تحت تأثیر ادیان هندی در برخی فرقه‌های اسلامی نیز نفوذ کرده است. این امر سبب شده که فیلسوفان و متکلمان اسلامی ادله منطقی و معقول را در رد تناسخ بیان کنند. *ملاصدرا* در کتاب *الشواهد الربوبیه*^{۹۶} درباره تناسخ می‌نویسد: (تناسخ یعنی انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر) به سه قسم تصور می‌شود:

یک. انتقال نفسی در این عالم از بدنی به بدنی دیگر که مابین و جدای از آن است؛ بدین‌گونه که حیوانی بمیرد و نفس او به بدن حیوان دیگری و یا به بدنی غیر از حیوان منتقل شود؛ این قسم از تناسخ، محال و ممتنع است. دو.

انتقال نفس از این بدن دنیوی به بدن اخروی که متناسب با اوصاف و ملکات اخلاقی است که در این دنیا کسب کرده بود. این نوع تناسخ، نزد بزرگان اهل کشف و شهود ثابت و مسلم می‌باشد و آیات و روایات اسلامی هم آن را تأیید می‌کنند. تکرار اعمال موجب می‌شود ملکاتی مناسب با آنها در نفس پدید آید؛ به گونه‌ای که پس از حصول آن ملکات، صدور آن اعمال سهل و آسان می‌گردد. هر کسی مطابق با اوصاف و ملکات درونی خود، بدن اخروی‌اش را می‌سازد. تناسخ در این قسم به معنای حشر نفوس است به صورتی که

مناسب با اوصافی است که بر آنها غلبه نموده است؛ از این رو، در قرآن کریم آمده است: «و نحشرهم یوم القیامه علی وجوههم» (اسراء، ۹۷)؛ و یا می‌فرماید: «و اذا الوحوش حشرت» (تکویر: ۵)، که مقصود، حشر انسان‌ها به صورت حیوانات است و یا می‌فرماید: «تشهد علیهم السنتهم و ایدیهم و ارجلهم بما كانوا یعملون» (نور: ۲۴) مقصود این آیه نیز، این است که به صورت حیوانی محشور می‌شوند که زبان و دست و پا و دیگر اعضا و جوارح آن، شاهد و گواه بر رسوخ ملکاتی در نفوس آنان بوده است که مناسب با صورت آن حیوان و موجب ظهور آنان بدین صورت گردیده است. و آیات و روایات دیگری که موافق با این قسم از تناسخ می‌باشد.

سه. قسم سوم تناسخ، آن است که باطن انسان مسخ شود و ظاهر او نیز از صورت انسانی به صورت باطنی وی که بدان مسخ شده، انتقال یابد و این مسخ به علت طغیان قوه نفسانیه اوست تا به حدی که مزاج و شکل او را از مزاج و شکل آدمی به مزاج و شکل حیوانی مناسب با صفت باطنی او تغییر و تبدیل می‌دهد و این قسم از تناسخ و مسخ ممکن است و بلکه در مورد گروهی از کفار و فساق به وقوع پیوسته است؛ مانند گروهی از بنی‌اسرائیل: «و جعل منهم القردة و الخنازیر» (مائده: ۶۰)؛ «و کونوا قرده خاسئین» (بقره: ۶۵)

ملاً صدرا در کتاب *اسفار* در ردّ تناسخ به معنای اول که مطابق اعتقاد بوداییان نیز هست، می‌نویسد: تعلق گرفتن نفوس انسان پس از مرگ به جنین انسان یا حیوان از دو صورت بیرون نیست:

صورت نخست این است که نفس با همان کمالی که به دست آورده، به جنین انسان یا حیوان تعلق گیرد و این به حکم عقل محال است؛ زیرا نفس انسان تا وقتی در بدن قرار دارد به تدریج از قوه به سمت فعلیت حرکت می‌کند و استعدادهایش فعلیت می‌یابد، نفس وجودش قوی‌تر و کامل‌تر می‌شود و چنین چیزی نمی‌تواند به موجود پست‌تر از خود که تحمل آن کمال و فعلیت را ندارد، تعلق گیرد؛ چون هیچ تناسبی میان آن دو تحقق نخواهد یافت؛ چراکه حقیقت یکی، فعلیت و حقیقت دیگری، قوه است و تعلق گرفتن آن فعلیت به جنین به معنای اجتماع نقیضین است. بدین صورت که این نفس از آن جهت که نفس مثلاً یک انسان پنجاه ساله است، همه کمالات را بالفعل دارد و از آن جهت که به یک جنین تعلق گرفته، آن کمالات را فقط بالقوه دارد. در نتیجه آن کمالات در یکجا و یک زمان هم بالفعل است و هم بالقوه و این، محال است.

صورت دوم این است که نفس پس از تنزل از فعلیت‌ها و از دست‌دادن کمالاتش، به چنین تعلق گیرد. در این شکل از تعلق، میان بدن و نفس، تناسب و هماهنگی لازم وجود دارد؛ زیرا هر دو بالقوه‌اند؛ اما باز هم پذیرفتنی نیست؛ چراکه منشأ از بین رفتن کمالات نفس یا خود نفس و درون ذات آن است و یا قهر و غلبه الهی. فرض اول قبول کردنی نیست؛ زیرا حرکت ذاتی از کمال به نقص، نامعقول است. فرض دوم نیز باطل است؛ زیرا با حکمت الهی ناسازگار است؛ چراکه اقتضای حکمت الهی، این است که موجود ممکن را به کمال لایقش برساند، نه اینکه کمالات و فعلیت‌هایی را که به دست آورده است، به قوه تبدیل کند.^{۹۷}

۳-۵. کامل نبودن اخلاق بودایی

یکی از ملاحظات کاملاً جدی به آیین بودایی، این است که اخلاق در این آیین بیشتر جنبه سلبی دارد تا ایجابی. دستورات اخلاقی بودا، اغلب بر رهایی از اوصاف رذیله تأکید می‌ورزد، نه پرورش ویژگی‌های فضیله. این در حالی است که در اخلاق اسلامی، تزکیه نفس از تمایلات و پاک‌سازی آن از اوصاف رذیله، جنبه مقدمی دارد؛ یعنی تزکیه نفس، بر پرورش صفات حمیده مقدم است. بدین معنا که وقتی نفس از صفات و ملکات زشت اخلاقی پاک شد باید با کمک ملکات خوب اخلاقی، آن را پرورش داد تا به کمال حقیقی خود برسد. بنابراین انسان کاملی که در آیین بودا مطرح می‌شود، در مقایسه با انسان کاملی که در فضای اسلامی به تصویر کشیده می‌شود، کاملاً متفاوت است. انسان کامل بودایی، حداکثر انسانی است رهاشده از همه تمایلات و صفات مذموم اخلاقی؛ در حالی که انسان کامل اسلامی - افزون بر خودداری از کمالات انسان کامل بودایی، خود را به صفات حمیده و فضایل ناب اخلاقی زینت بخشیده است و با تعبد و بندگی نسبت به آفریننده هستی‌بخش، به قرب حضرت حق - جل جلاله - نایل آمده که بدین وسیله با کمک خدای رحمان و هدایت‌های او توانسته است به صفات حضرت حق متصف، و به همه یا بخشی از کمالاتی که مقدور و میسر نفس او بوده، دست یابد.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله بیشتر مورد توجه بود، معرفی اجمالی نظام اخلاقی آیین بوداست. مشخص شد که آیین بودا، یک ساختار نظام‌مند اخلاقی دارد که از مبانی، غایت، قلمرو، و

راهکارهای عملی برخوردار است. یکی از مهم‌ترین مبانی این نظام اخلاقی، این است که زندگی انسان در این دنیا همراه رنج است که علت آن، تشنگی و امیال شدید نفسانی است. فرمانبرداری از عطش نفس سبب تولد دوباره در همین دنیا می‌شود که خود باعث رنج دوباره خواهد شد. به اعتقاد بودا، سمساره تولدهای دوباره، بارها و بارها تکرار می‌شود، مگر آنکه انسان با منشأ آن، که پیروی از امیال است مبارزه کند و خواسته‌های خود را فرونشاند. انسانی که تحت تدبیر و تربیت یک ارهت قرار گیرد و با کمک ریاضت، مراقبه و زیستن اخلاقی بتواند بر هواهای نفسانی خود غلبه کند، می‌تواند به خاموشی مطلق (نیروانه) دست یابد که تنها در این صورت می‌تواند از تولد دوباره و رنج خلاص شود. برای رسیدن به نجات باید در دو ساحت فردی و اجتماعی از خود مراقبت کرد. شخص به لحاظ فردی باید ملکات رذیله آز، کینه، فریب و نادانی را از خود بزدايد تا بتواند در ظرف حیات جمعی با محبت و ایثار به هم‌نوعان خود به کمال انسانی دست یابد. البته شخص بودایی خود را فرزند طبیعت می‌داند و از تخریب بی‌دلیل محیط زیست و کشتار دیگر جانداران نیز، به شدت می‌پرهیزد. سعادت نهایی انسان تنها با اخلاقی زیستن تحقق می‌یابد، البته اخلاقی زیستن مراتب دارد؛ چراکه توان و استعداد مردمان متفاوت است و همه نمی‌توانند مانند یک ارهت زندگی کنند.

نظام اخلاقی بودا با همه مباحث گسترده‌ای که دارد، از پشتوانه محکمی برخوردار نیست. تصور آنها از کمال و رستگاری و نیز راهکارهای عملی برای رسیدن به آن، جامعیت و انسجام کافی ندارد.

۱. Buddhism.

۲. Buddha

۳. به معنای روشن شده، بیدار شده.

۴. Siddhartha Gautama

۵. Mahasanghaka

۶. Theravada

۷. غلامرضا شیخ‌الدین، آیین‌های کنفوسیوس، دائو و بودا، ص ۲۴۴-۲۴۵.

۸. Mahayana.

۹. Hinayana.

۱۰. هانس ولفگانگ، شومان، آیین بودا، طرح‌تعلیمات و مکتب‌های بودایی، ترجمه عسکری پاشایی، تهران:

انتشارات فیروزه، چاپ دوم، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱؛ داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱، ص ۱۶۹.

۱۱. اوپه نیشدها (Upanishads) چارچوب اصلی فلسفه و عرفان هندویی را تشکیل می‌دهند. این متون برای

کسانی که می‌خواهند به گونه‌ای غیر مناسکی اهل دیانت باشند و از حقایق هستی به معرفت شهودی آگاهی یابند

بسیار مهم است. اوپه نیشدها محصول تأملات فلسفی و عرفانی افراد متعددی در طول قرن هاست و بین سالهای

۸۰۰ تا ۵۰۰ پیش از میلاد تالیف شده‌اند.

۱۲. Dherma= Dhamma

۱۳. عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، سیری در ادیان زنده جهان (غیر از اسلام)، ص ۷۷-۷۹.

۱۴. Nirvana

۱۵. داریوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱، ص ۱۳۸.

۱۶. Sangaha

۱۷. کدارنات تیواری، دین‌شناسی تطبیقی، ص ۵۵.

۱۸. جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۱۸۸.

۱۹. The Four Noble Truths

۲۰. مایکل کریدرز، بودا، ترجمه علی محمد حق‌شناس، ص ۹۳.

۲۱. dukkha

۲۲. Truth of Suffering

۲۳. مایکل کریدرز، بودا، ص ۹۴.

۲۴. همان، ص ۹۶-۹۷.

۲۵. Noble Truth of the Arising of Suffering

۲۶. tanha

۲۷. مایکل کریدرز، بودا، ص ۱۰۵.

۲۸. همان.

۲۹. همان، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۳۰. The Truth of the Cessation of Suffering.

۳۱. مایکل کریدرز، *بودا*، ص ۱۱۸.

۳۲. The Truth of the Path Leading to the Cessation of Suffering

۳۳. The Noble Eightfold path

۳۴. مایکل کریدرز، *بودا*، ص ۱۱۸.

۳۵. رابرت ا. هیوم، *ادیان زنده جهان*، ص ۱۰۸.

۳۶. مایکل کریدرز، *بودا*، ص ۴۷.

۳۷. رابرت ا. هیوم، *ادیان زنده جهان*، ص ۱۰۸.

۳۸. مایکل کریدرز، *بودا*، ص ۱۱۸.

۳۹. همان، ص ۱۱۸-۱۱۹.

۴۰. کدارنات تیواری، *دین شناسی تطبیقی*، ص ۵۳.

۴۱. داریوش شایگان، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ج ۱، ص ۱۶۶.

۴۲. چنین گوید او، ایتی ووتکه (متن کهن بودایی)، ترجمه و تحقیق ع. پاشایی، سوره ۴۴.

۴۳. Sangha

۴۴. Dasa sila

۴۵. هانس ولفاگنگ شومان، *آیین بودا، طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی*، ص ۸۰-۸۱.

۴۶. چنین گوید او، ایتی ووتکه، سوره ۴۵.

۴۷. همان، سوره ۳۹.

۴۸. همان، سوره ۴۸.

۴۹. همان، سوره ۸۲.

۵۰. چنین گوید او، ایتی ووتکه (متن کهن بودایی)، ترجمه و تحقیق ع. پاشایی، سوره ۹۷.

۵۱. همان، سوره ۱۰۴.

۵۲. David J. Kalupahana, *Buddhist Philosophy*, An East- West Book JCZ The University Press of Hawaii Honolulu, 1976, P. 57.

۵۳. Ibid.

۵۴. چنین گوید او، ایتی ووتکه (متن کهن بودایی)، ترجمه و تحقیق ع. پاشایی، سوره ۶۴.

۵۵. همان، سوره ۶۷.

۵۶. همان، سوره ۵۱.

۵۷. همان، سوره ۷.

۵۸. همان، سوره ۱۴.

۵۹. همان، سوره ۶۹.

۶۰. همان، سوره ۷۰.

۶۱. همان، سوره ۹۳.

۶۲. همان، سوره ۹۳.

۶۳. همان، سوره ۹۲.

۶۴. همان، سوره ۱۵.

۶۵. همان، سوره ۷۱.

۶۶. راه حق، همان، بند ۳۰۵.

۶۷. رابرت ا. هیوم، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۶۸. Dhamma- Pada

یکی از متون کوتاه مذهبی دین بودایی است که حاوی تعداد زیادی مطالب اخلاقی در مورد سفارش کردن به کنترل نفس، پیروزی بر نفس، پالایش نفس، و نیاز به هشیاری دائمی، و مسئولیت شخصی، در رابطه با رستگاری فردی می باشد. به نقل از *ادیان زنده جهان*، ص ۱۰۵.

۶۹. رابرت ا. هیوم، *ادیان زنده جهان*، همان، ص ۱۰۷.

۷۰. همان.

۷۱. راه حق، *دماپادا، متن بودایی*، ترجمه رضا علوی تبار از زبان پالی، فصل دوازدهم، بند ۱۲۹.

۷۲. همان، بندهای ۲۵۲ و ۲۵۳.

۷۳. همان، بند ۱۳۳.

۷۴. راه حق، *دماپادا، متن بودایی*، همان، فصل دهم، بندهای ۱۳۷-۱۴۱.

۷۵. همان، فصل بیست و یکم، بند ۲۹۱.

۷۶. چنین گوید او، ایتی ووتکه، (متن کهن بودایی)، همان، سوره ۷۵.

۷۷. همان، سوره ۸۰.

۷۸. راه حق، فصل بیست سوم، بند ۳۳۲.

۷۹. چنین گوید او، ایتی ووتکه، (متن کهن بودایی)، همان، سوره ۱۰۶.

۸۰. Kalysna-mitta

۸۱. *اخلاق در شش دین جهان*، گروهی از مولفان، ص ۱۴۸.

۸۲. راه حق، همان، بند ۶۰.

۸۳. راه حق، همان، بند ۷۶.

۸۴. همان، بند ۷۸.

۸۵. همان، بند ۲۰۷.

۸۶. همان، بندهای ۲۰۷ و ۲۰۸.

۸۷. راه حق، همان، فصل بیست و سوم، بند ۳۲۹.

۸۸. همان، فصل بیست و سوم، بند ۳۳۰.

۸۹. *اخلاق در شش دین جهان*، همان، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۹۰. حسین توفیقی، *آشنایی با ادیان بزرگ*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، موسسه فرهنگی طه و جامعه المصطفی العالمیه، چاپ سیزدهم، زمستان ۱۳۸۹، ویراست دوم، ص ۴۱.

۹۱. اخلاق در شش دین جهان، همان، ص ۲۰۲.

۹۲. Lankavatara Sutra

۹۳. Suzuki, D.T., *Studies in the Lankavatara Sutra*, p.369.

به نقل از اخلاق در شش دین جهان، ص ۲۰۴.

۹۴. اخلاق در شش دین جهان، همان، ص ۲۰۲ - ۲۰۴.

۹۵. اخلاق در شش دین جهان، همان، ص ۱۵۰.

۹۶. ملاًصدرا، *الشواهد الربوبیه*، مشهد سوم، شاهد دوم، اشراق نهم.

۹۷. ملاًصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۹، ص ۱۶. ر.ک: همو، *الشواهد الربوبیه*، اشراق نهم. برای آشنایی

بیشتر با دلایل رد و بطلان تناسخ به همین دو منبع مراجعه کنید.

منابع

- برادلی، هاکنیز، *ادیان جهان*، دین بوا، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز، ۱۳۸۲.
- تیواری، کدانات، *دین‌شناسی تطبیقی*، ترجمه مرضیه (لوئیز) شنکایی، ویراستار علمی بهزاد سالکی، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- ورنر منسکی، پگی مورگان، النورنسبیت، کلایولاتون، ترورشانون، معشوق ابن علی، *اخلاق در شش دین جهان*، ترجمه حسین وقار، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸.
- چنین گوید او، *ایتی ووتکه*: (متن کهن بودایی)، ترجمه و تحقیق ع. پاشایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۳.
- راه حق دمایادا: متن بواپی*، ترجمه رضا علوی (از زبان پالی)، تهران، نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۸۰.
- سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، *سیری در ادیان زنده جهان (غیر از اسلام)*، تهیه کننده انجمن معارف اسلامی ایران، قم، آیت عشق، ۱۳۸۳.
- شایگان، داریوش، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
- شومان، هانس و لفاگانگ، *آیین بودا، طرح تعلیمات و مکتب‌های بودایی*، ترجمه عسکری پاشایی، چ دوم، تهران، فیروزه، ۱۳۷۵.
- شیخ زین‌الدین، غلامرضا، *آیین‌های کنفوسیوس*، دائو و بودا، تهران، فیروزه، ۱۳۷۹.
- ملأصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ط. ۱۰، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق - ۱۹۹۰م.
- الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- کریدرز، مایکل، *بودا*، ترجمه علی محمد حق‌شناس، چ دوم، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳.
- ناس، جان بی، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، ویراسته پرویز اتابکی، چ نهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- هیوم، رابرت ا.، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ سوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
- Kalupahana, David J. *Buddhist Philosophy, An East- West Book* JCZ The University Press of Hawaii Honolulu, 1976.
- Radhakrishnan, s. *The Dhammapada, (with introductory essays, Pali text, English translation and notes)*, Oxford University press, seventh impression 1982.

درآمدی بر

بیانیه شورای پایی صلح و عدالت درباره بحران اخیر اقتصادی

مرتضی صانعی*

درآمد

۱. بحران اخیر اقتصادی بحرانی نیست که گفته شود در سال ۲۰۱۱ م به وجود آمده است، بلکه پیشینه آن به سالیان متمادی برمی گردد. از زمانی که مادی گرایی حاکم بر سرنوشت بشری گشت، جهان با بحران‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی روبرو گردید. در این میان چالش‌های اقتصادی آسیب جبران‌ناپذیری به کشورهای فقیر یا در حال توسعه زد تا جایی که دامن کشورهای پیشرفته را نیز گرفت. گرچه در مقاطعی فعالیت اقتصادی از رونق مناسبی برخوردار شد، لیکن بخاطر ساختارهای غلط جهانی، نابرابری اجتماعی رو به تزاید گذاشت و دارایی‌ها به سوی منافع قدرت‌های بزرگ بلوکه گشت. در این عرصه مشاهده می‌شود که چگونه بانک‌ها اعتبارات خود را توسعه داده و موجبات تورم ماریپیچی را در نظام اقتصادی فراهم کردند و به همان میزان خطر ورشکستگی برای مؤسسات اعتباری ایجاد نمودند. بنابراین اگر از دهه ۱۹۹۰ م دیده می‌شود ابزارهای پولی و اعتباری در جهان با شتابی بیش از انباشت ثروت در اقتصاد رشد می‌کند تا پیامد آن به وجود آمدن مجموعه‌ای از حباب‌های سوداگرانه و نقدینگی شود؛ آیا دلیل آن چیزی جز سوء تدبیر جهانی در قبال بحران‌های سال‌های قبل آن در کشورهایی نظیر برزیل، روسیه، کره و مکزیک است؟ اگر در سال ۲۰۰۸ م انفجار مهیبی در اقتصاد پر سر و صدای آمریکا رخ می‌دهد و بهت همگان را بر می‌انگیزد، آیا دلیلی جزء نابرابری توزیع ثروت در میان کشورها بویژه کشورهای فقیر و

عقب مانده دارد. آری! بحران اخیر اقتصادی محصول مشکلاتی است که سال‌های متمادی قدرت‌های بزرگ به منظور بهره‌برداری ناعادلانه از سرمایه‌ها ایجاد کرده‌اند. گرچه عامل این مشکلات دنیای لیبرالی غرب است و تا زمان حاضر بیشترین آسیب را به جوامع فقیر و کشورهای عقب مانده زده است، اما باید همه مجامع جهانی تلاش کنند تا جهان بتواند به سلامت از این تهدید عبور کند. در این میان واتیکان به‌عنوان یکی از نهادهای دینی گرچه هم اکنون هم از جایگاه با ارزشی در فضای فکری و اقتصادی دنیا حتی غرب برخوردار نیست، در صدد چاره‌جویی بر آمده و به منظور یافتن راه حلی برای برون رفتن از این بحران بیانیه «به‌سوی اصلاح نظام‌های مالی و پولی بین‌المللی در بستر مرجعیت عمومی جهانی» صادره کرده است. صدور این بیانیه، اشاره‌ای مهم به وظیفه اقتصادی و اجتماعی نهادهای دینی دارد که لازم است در عالم اسلام هم بدان توجه شود و در وقت مقتضی چنین اقدام‌هایی از سوی مسلمانان به انجام رسد. نویسنده این مقدمه تلاش کرده است تا با رویکرد انتقادی به بیانیه، نگاهی به مطالب مهم آن افکند.

۲. به منظور فهم بهتر این بیانیه باید توجه داشت که شورای واتیکانی دوم به‌عنوان نقطه عطف تاریخ کلیسای کاتولیک با شعار امروزی کردن مسیحیت^۱ و با صدور اسناد گوناگونی نظیر سند *Gaudium et Spes*^۲، تحولی در جامعه مسیحی ایجاد کرد تا بتواند از مشکلات به وجود آمده واتیکان بکاهد. به‌عنوان در نمونه سند *Gaudium et Spes* این شورا اعلام کرد که کلیسا در مقابل دنیا و تغییرات صورت گرفته، نمی‌تواند بی تفاوت باقی بماند. هم‌چنین اظهار داشت که کلیسا هر چند در جهان سیاسی و اقتصادی رسالتی ندارد ولی دارای وظایفی است که می‌تواند ساختار جامعه بشری را بنابر قانون الهی تحکیم بخشد. این نکته را می‌توان در فرازی از این سند یافت، آنجا که آمده: «هنگامی که شرایط زمان و مکان نیازهایی را به وجود می‌آورد کلیسا بایستی فعالیت‌های جدیدی در جهت منافع مردم انجام دهد و توصیه می‌کند که نهادهایی وابسته به کلیسای جهانی جهت تشویق امت کاتولیک به سوی ترقی و عدالت اجتماعی در صحنه بین‌المللی به وجود آید.»^۳ بنابراین کلیسا پس از واتیکانی دوم در تمام مسائل اجتماعی و سیاسی ورود پیدا کرده و اظهار نظر می‌کند. درحالی که تا قبل از این شورا، دکتین اعتقادی کلیسای کاتولیک به بسیاری از مسائل این جهانی از جمله مسائل سیاسی و اقتصادی رویکردی تناقض‌گونه داشت.

۳. به علاوه باید به این مطلب هم توجه داشت که پس از واتیکانی دوم، شورای پایی عدالت و صلح از جمله شوراهای است که در راستای دکترین اجتماعی کلیسا توسط پاپ تأسیس گردید. گرچه این شورا با عنوان کمیسیون تحقیقاتی صلح و عدالت و با هدف آگاهی بخشیدن کاتولیک‌ها از موقعیت و جایگاه‌شان در جهان معاصر و ترغیب آنان به کمک در جهت پیشرفت کشورهای فقیر و عقب مانده و استقرار صلح و عدالت اجتماعی در مناطق مختلف جهان در سال ۱۹۶۷م توسط پاپ پل ششم تأسیس گردید؛ لیکن پس از یک بازبینی در سال ۱۹۷۶م، در سال ۱۹۸۸م به عنوان شورای پایی صلح و عدالت ارتقاء یافت. آنچه پیش‌رو دارید بیانیه‌ای است که این شورا با توجه به مأموریت ذاتی‌اش یعنی کوشش در جهت استقرار صلح و عدالت در جهان بر اساس تعالیم انجیل و مکتب اجتماعی کلیسا و به مناسبت بحران اخیر اقتصادی صادر کرده است.

۴. آنگونه که از بیانیه اخیر به دست می‌آید هدف واتیکان از انتشار این بیانیه پیش‌برد کار مسیح تحت رهبری روح دوستی است. چنانچه در جای دیگر این بیانیه به نقل از پاپ پل ششم انگیزه انتشار آن را لبیک به ندای پدر مقدس بیان کرده است. به نظر می‌رسد دنباله‌روی از عیسی و پاسخ مثبت دادن به او نکته مثبتی است، لیکن آیا واتیکان در همه مسائل اجتماعی و سیاسی از عیسی پیروی می‌کند یا نه، و آیا واتیکان در ماجرای ظلم به ملت‌ها نیز از پدر تبعیت می‌کند یا نه؛ و از همه مهم‌تر، چرا تا کنون چنین بیانیه‌هایی از این شورا صادر نشده بود؟ مگر مشکلات اقتصادی کشورهای فقیر تازگی دارد؟ چرا وقتی ثروت‌های کشورهای در حال توسعه به تاراج می‌رفت و مردم آنها در فقر و گرسنگی روزگار می‌گذراندند، چنین اتفاقی روی نداد؟ حل که دنیای غرب با این چالش جدی مواجه شده و تازه اندکی از سختی‌های مردم فقیر کشورهای دیگر را تجربه کردند، از خواب بیدار شده‌اند؟ این‌ها سؤال‌هایی است که مناسب است واتیکان به آن پاسخ در خور دهد. لیکن صرف نظر از این مطلب باید توجه داشت که روح حاکم بر این بیانیه، تثبیت جایگاه ارشادی کلیسا است.

۵. در این بیانیه، شورا زمینه‌های شکل‌گیری بحران اخیر اقتصادی را مؤلفه‌هایی همانند الف. خطاهای ذاتی در سیاست‌های اقتصادی و مالی؛ ب. ضعف ساختاری نهادهای سیاسی، اقتصادی و مالی؛ ج. خلأ ارزش‌های معنوی و اخلاقی در فعالیت‌های اقتصادی و سیاسی؛ د. مدیریت نامناسب فرایند جهانی‌سازی؛ ه. نابرابری در توزیع ثروت دانسته

و اذعان کرده است که مجامع جهانی از رسالت ذاتی خود فاصله گرفته و به دست برخی قدرت‌های بزرگ نهاده شده است. چنانچه علت‌العلل بحران اقتصادی را حاکمیت اندیشه لیبرالیسم اقتصادی و مادی‌گرایی معرفی کرده است. حال این سؤال مطرح است که چگونه اندیشه لیبرالیسم در جامعه غربی شکل گرفت. آیا کلیسا در نضج و رشد این اندیشه نقش داشت یا نه؟ اگر رویکرد لیبرالی علت این بحران خانمان‌سوز شده است، مقصر اصلی کیست؟ آیا مقصر کسانی هستند که اعتقادی به حاکمیت دین و اخلاق در عرصه‌های اجتماعی دارند یا کسانی که به چنین نگاهی اعتقاد ندارند؟

۶. گرچه این بیانیه حاوی نکات مثبتی است که از آن جمله می‌توان موارد ذیل را نام برد: الف. توجه به معنویت و ارزش‌های اخلاقی در تمام فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی؛ ب. نهادینه کردن حس مسئولیت‌پذیری در میان تمام کارگزاران اقتصادی؛ ج. رعایت مصالح عامه ملت‌ها در سیاست‌گذاری‌های اقتصادی؛ د. تلاش وافر به منظور تحقق عدالت اجتماعی در تمام عرصه‌های اجتماعی - اقتصادی؛ ه. تاکید بر اصل همیاری در میان فعالان اقتصادی و سازمان‌های جهانی؛ و. توزیع عادلانه ثروت میان تمام کشورهای فقیر و غنی؛ ز. دفاع از حقوق همه افرادی که در دام بحران اخیر اقتصادی گرفتار شده‌اند ولی توان ابراز آن را ندارند؛ لیکن واتیکان چه میزان در مقام عمل فعالیت داشته است. آیا توصیه‌های ارشادی با چشم‌پوشی از کارکرد دین در عرصه‌های اجتماعی توانسته مشکل بشر امروزی را حل کند یا نه؟

۷. هم‌چنین این شورا برای برون رفتن از این بحران پیشنهاد ایجاد یک مرجع سیاسی جهانی را می‌دهد و بیان می‌کند که تنها هدف این جایگاه باید رعایت مصالح عامه ملت‌ها باشد. یعنی در این مرجعیت تمام قدرت‌ها و کشورها باید بر اساس اصل هم‌یاری، بطور یکسان مشارکت داشته و بر اساس مسئولیت جهانی به منظور اجرای عدالت اجتماعی تلاش نمایند. همان‌گونه که این بیانیه زمینه‌های تحقق این ایده را مواردی مانند: الف. توجه به معنویت و اخلاق در تمام فعالیت‌های اقتصادی؛ ب. تلاش جهت اصلاح ساختار جهت برآوردن نیازهای بشر؛ ج. ارائه لایحه‌ای برای ایجاد چارچوبی که سیاست‌ها و شیوه‌های همکاری را جهت ایجاد رشد جهانی قوی، پایدار و متوازن تبیین نماید؛ د. توجه به اصلاح نظام مالی بین‌المللی و خصوصاً تعهد برای

ایجاد شکلی از مدیریت پولی جهانی، می‌داند؛ لیکن چه ضمانتی وجود دارد که نهاد تازه تأسیس به سرنوشت سایر مجامع بین‌المللی گرفتار نشود. چه ابزار کنترلی برای این نهاد می‌تواند وجود داشته باشد تا مانع نفوذ قدرت‌های بزرگ از راه تهدید و تطمیع شود. امروز مجمع جهانی سازمان بین‌الملل و شورای امنیت چه میزان مصالح ملت‌ها را در تصمیم‌های خود مد نظر دارد. آیا جز این است که این سازمان‌ها در اختیار چند قدرت بزرگ است؟

۸. گرچه در این بیانیه قید شده که این طرح رسماً از طرف پاپ صادر نشده است، لیکن شورای پایی صلح و عدالت زیر نظر پاپ عمل می‌کند و بیانیه آن مورد تأیید پاپ است. بنابراین انتظار اولیه از انتشار آن این است که با استقبال کاتولیک‌های جهان مواجه شود در حالی که علیرغم چند ماه از نشر آن در میان مجلات و روزنامه‌های کاتولیکی عکس‌العمل مثبتی در این زمینه دیده نمی‌شود. در مقابل وقتی از اسقف‌های کاتولیک آمریکایی در خصوص این بیانیه سؤال می‌شود، بیان می‌کنند که این بیانیه شورای پایی است نه بیانیه همه کاتولیک‌ها. به نظر می‌رسد مسیحیان کاتولیک اعتمادی به شوراها پایی ندارند. شاید دلیل چنین موضع‌گیری این نکته باشد که مسیحیان کاتولیک می‌بینند که از طرفی نهاد رسمی واتیکان با صدور بیانیه، دنبال تغییر وضع موجود جهانی است در حالی که از سوی دیگر نسبت به این بیانیه بی‌گیری و پافشاری در واتیکان مشاهده نمی‌گردد.

۹. به نظر می‌رسد واتیکان در صدد این بیانیه گام مثبتی در جهت اصلاح نظام اقتصاد جهانی برداشته است و بایسته است این نهاد دینی با جدیت ایده خود را پی‌گیری کند. بر اساس منطقی که بر جمهوری اسلامی ایران حاکم است یقیناً این کشور از بیانیه واتیکان حمایت می‌کند و به منظور تحقق آن ایده تعامل و همکاری خواهد داشت. ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی به طور شفاف سیاست خود را در مورد مدیریت غلط جهانی اعلان کرده و نشان داده است که ضمن رد هر گونه سلطه استکباری بر سرنوشتش، به اجرای ناعادلانه ثروت و امکانات در میان ملت‌ها معترض است. به‌علاوه این کشور از آنجایی که ریشه بسیاری از مشکلات اقتصادی را در سیستم ربوی بانک‌ها

تشخیص داده است، سال‌هاست که با طرح ایده بانک‌داری اسلامی به دنبال ترمیم بافت بیمار اقتصاد است. البته جای آن دارد که نهادهای دینی در کشورهای اسلامی نیز وارد معرکه شده و ارائه الگوها و مدل‌های مناسب، در راه مرتفع ساختن مشکلات اقتصادی انسان ماهر قدم بر دارند و این وظیفه عقلی - دینی خود را به انجام برسانند.

۱۰. ظاهراً راه حل مشکلات جهانی، صرف راه اندازی یک نهاد جهانی آن‌گونه که این بیانیه اعلام کرده است، نیست. بلکه راه حل این بحران، تغییر در رویکرد مدیریتی قدرت‌های جهانی است. این مهم باید به یک باور جهانی تبدیل گردد و همگان نه در مقام شعار بلکه در عمل آن را به منصفه ظهور رسانند. جامعه متدینان باید در این مسیر جلو دار باشد. زیرا تا زمانی که تدبیر جهان بدون توجه به معنویت و ارزش‌های اخلاقی است. تا وقتی که نابرابری بزرگ جهانی در میان دولت‌ها وجود دارد و تا هنگامی که خوی استکباری و استعماری از فرهنگ جهانی رخت بر نبسته است نمی‌توان شاهد تحول در اداره کردن جهان بود. بر این اساس فرهیختگان مسلمان می‌توانند در یک تعامل سازنده با مسیحیان و سایر متدینان به مطالبه عمومی مردم که همانا تحقق معنویت و عدالت است، پاسخ دهند همچنین اهمیت و ضرورت تلاش اندیشمندان مسلمان جهت تولید علوم انسانی بالاخص در حوزه علوم مدیریتی و کاربردی نظیر اقتصاد آشکارتر می‌گردد. به امید روزی که مصلح جهانی حضرت ولی عصر ارواحنا له الفداء قیام کند و پرچم عدالت را در سراسر جهان به اهتزاز در آورد.

شورای اسقف‌های عدالت و صلح

خواستار اصلاحات کلان اقتصادی شد

ترجمه سیدرحیم راستی تبار

شورای اسقف‌های عدالت و صلح امروز سندی را منتشر کرد و خواهان اصلاحات بنیادی نظام‌های مالی و پولی جهان شد. این شورا همچنین پیشنهاد ایجاد مرجعی سیاسی در جهان را برای مدیریت اقتصاد و یک نظم اقتصادی نوین را مبتنی بر اخلاق را پیشنهاد می‌کند.

امروز در یک مصاحبه مطبوعاتی این یادداشت با عنوان «به سوی اصلاح نظام‌های مالی و پولی بین‌المللی در بستره مرجعیت عمومی جهانی» در اختیار خبرنگاران قرار گرفت. کاردینال پیتر تورکسون،^۴ رئیس این شورا، در همین مصاحبه مطبوعاتی اظهار داشت: «سخن ما درباره یافتن راه‌حلی برای معضلات و مشکلات است.»

کاردینال تورکسون خطاب به لیدیا آکین^۵ که در این همایش شرکت کرده بود گفت این سند همچنین راهی است برای دادن حق اظهار نظر به کسانی که این حق را ندارند. «قطعاً اعطای حق اظهار نظر بخشی از این سند است، و در واقع تقاضایی است از گروه جی ۲۰ برای توجه به این امر یا درخواست تأمل در این جهت، و در واقع این سند به خاطر کسانی است که دچار این گونه مشکلات هستند، و بنابراین خواستار دادن حق اظهار نظر به کسانی شد که از این حق محرومند. این واقعیت امر است.»

این طرح، که رسماً از ناحیه پاپ صادر نشده است، پیشنهاد می‌کند که روند اصلاحات باید از طریق سازمان ملل به عنوان سازمان مرجع آغاز شود.

در زیر، یادداشتی بر اصلاح نظام‌های مالی و پولی بین‌المللی در بستره مرجعیت عمومی جهانی را که از سوی شورای اسقف‌های عدالت و صلح منتشر شده می‌بینید.

* * * *

شورای اسقفی عدالت و صلح

به سوی اصلاح نظام‌های مالی و پولی بین‌المللی در بستره مرجعیت عمومی جهانی

شهر واتیکان

۲۰۱۱

مقدمه

«وضعیت جهان نیازمند تلاشی جمعی از سوی همگان، و یک بررسی کامل از تمام جنبه‌های این مسئله - اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و معنوی - است. کلیسا که تجربه‌ای طولانی در امور انسانی دارد و تمایلی به دخالت در فعالیت‌های سیاسی هیچ کشوری ندارد، تنها یک هدف را دنبال می‌کند: پیشبرد کار مسیح تحت رهبری روح دوستی. و مسیح وارد این جهان شد تا شهادتی بر حقیقت باشد؛ نجات ببخشد، نه قضاوت کند؛ خدمت کند نه این که به او خدمت کنند.»

پاپ پُل ششم با بیان این کلمات در قالب بخشنامه پیشگویانه و همیشه مرتبط سال ۱۹۶۷ با عنوان «پیشرفت ملت»، به شیوه‌ای گویا خط سیر رابطه نزدیک کلیسا را با جهان به گونه‌ای خلاصه بیان کرد. این خط سیرها یا دیدگاه‌ها با دیدگاه‌های دیگران در خارج از کلیسا در زمینه ارزش عمیق منزلت انسانی و جستجوی مصلحت عامه تلاقی دارد؛ و این امر سبب می‌شود که مردم مسئولانه و آزادانه برطبق بالاترین آمال خود عمل کنند. بحران اقتصادی و مالی که دنیا هم اکنون در بجهوبه آن است، همگان را - فرداً یا جمعاً - دعوت می‌کند که عمق اصول و ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی را که زیربنای همزیستی اجتماعی است بنگرند. به علاوه، این بحران سبب می‌شود که فعالان خصوصی و مراجع عمومی ذیصلاح در سطح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی به تأمل جدی در باب علل آن و راه حل‌هایی با ماهیت سیاسی، اقتصادی و فنی پردازند.

از این منظر، آن گونه که پاپ بندیکت شانزدهم به ما می‌آموزد، این بحران «ما را به برنامه ریزی مجدد حرکت خود، تعیین قوانین جدید برای خود، و یافتن اشکال جدیدی از تعهد، تکیه کردن بر تجارب مثبت و کنار گذاردن تجارب منفی وا می‌دارد. بدین سان، این بحران به فرصتی برای ژرف نگری تبدیل می‌شود که در آن باید بینش جدیدی را برای آینده شکل دهیم. در این فضا، همراه با اعتماد به جای کناره‌گیری، پرداختن به مشکلات دوران کنونی مناسب است.»

خود رهبران گروه جی ۲۰ در بیانیه‌ای که در سال ۲۰۰۹ در پیتسبورگ منتشر کردند اعلام داشتند که «بحران اقتصادی نشان دهنده اهمیت ایجاد دوران جدیدی از فعالیت پایدار اقتصادی جهانی مبتنی بر مسئولیت پذیری است.»

اکنون شورای اسقف‌های عدالت و صلح به ندای پدر مقدس پاسخ می‌دهد، و در عین حال [ما] نگرانی‌های همه را نگرانی خود می‌دانیم، خصوصاً نگرانی‌های کسانی را که بیشترین هزینه را برای وضعیت کنونی می‌پردازند. با احترام شایسته نسبت به مراجع ذیصلاح مدنی و سیاسی، این شورا بدین وسیله اندیشه خود را ارائه کرده و به مشارکت می‌گذارد: به سوی اصلاح نظام‌های مالی و پولی بین‌المللی در بستر مرجعیت عمومی جهانی.

ما امیدواریم که رهبران و تمام مردم خیرخواه این اندیشه را مفید بیابند. این امر تمرینی است از مسئولیت پذیری نه تنها در برابر نسل‌های کنونی بلکه بالاتر از همه در برابر نسل‌های آینده، به گونه‌ای که امید به آینده‌ای بهتر و اطمینان به شایستگی و توانایی بشر برای همیشه هرگز از میان نرود.

کاردینال پیتر کی. ای تورکسون + ماریو توسو^۶

منشی رئیس

پیش فرض

هر فردی و هر جامعه‌ای در گسترش و حفظ مصلحت عامه سهیم است. جوامع مؤمنین برای پابندی به رسالت اخلاقی و دینی خود باید در طرح این پرسش پیشگام باشند که آیا خانواده بشری ابزارهای کافی برای دستیابی به مصلحت عامه جهانی را در اختیار دارد. لازم است کلیسا به سهم خود در همگان - بدون تمایز - این تمایل را برانگیزد که به «تلاش فردی و جمعی عظیمی» بپیوندند که مردان و زنان «در طول قرن‌ها ... برای بهبود شرایط زندگی خود مبذول داشته‌اند... این تلاش انسانی منطبق با اراده خداوند است.»

۱. توسعه اقتصادی و نابرابری‌ها

بحران شدید اقتصادی و مالی که هم اکنون گریبانگیر جهان است از علل متعددی ناشی می‌شود. نظرات پیرامون تعداد و اهمیت این علل بسیار گوناگونند. برخی مفسرین توجه خود را بیش از همه به خطاهایی معطوف داشته‌اند که آن را خطاهایی ذاتی در سیاست‌های اقتصادی و مالی می‌دانند. دیگران ضعف‌های ساختاری نهادهای سیاسی، اقتصادی و مالی را مورد تأکید قرار می‌دهند. برخی دیگر نیز می‌گویند این علل همانا نواقص اخلاقی است که در تمام سطوح اقتصاد جهانی - که به گونه‌ای روزافزون تحت حاکمیت سودگرایی و مادی گرایی است - رخ می‌دهد. در هر سطحی از این بحران، می‌توان خطاهای فنی خاصی را یافت که با جهت گیری‌های اخلاقی معینی همراه است.

در بازار کالاهای مادی، عوامل طبیعی و ظرفیت تولیدی و نیز کار در آشکال فراوان خود، با تعیین روابط هزینه‌ها و قیمت‌ها - که تحت شرایط خاصی امکان اختصاص مؤثر منابع را می‌دهد - محدوده‌های کمی را مشخص می‌کنند.

اما در بازارهای پولی و مالی، محرک‌ها کاملاً متفاوتند. در دهه‌های اخیر، این بانک‌ها بودند که اعتبارات را گسترش دادند و این امر موجب تولید پول شد که به نوبه خود در صدد گسترش بیشتر اعتبارات بود. بدین طریق، نظام اقتصادی به سمت یک ماریپج تورمی رانده شد و ناگزیر با محدودیتی در میزان خطر پذیری قابل پذیرش توسط مؤسسات اعتباری مواجه شد. آنها با نهایت خطر ورشکستگی مواجه شدند که پیامدهایی منفی برای کل نظام اقتصادی و مالی در پی داشت.

پس از جنگ جهانی دوم، اقتصادهای ملی پیشرفت کرد، که البته میلیون‌ها و در واقع میلیاردها قربانی در پی داشت؛ آنها به عنوان تولید کننده و کارآفرین از یک سو و به عنوان خدمات دهنده و مصرف کننده از سوی دیگر، به توسعه مستمر و تدریجی ذخیره پولی و سرمایه گذاری در راستای فرصت‌هایی برای رشد واقعی اقتصاد اطمینان کرده بودند.

از دهه ۱۹۹۰ تا کنون، ما شاهد آن بوده ایم که ابزارهای پولی و اعتباری در سراسر جهان با سرعتی بیش از انباشت ثروت در اقتصاد رشد کرده و حتی با تورم انطباق یافته‌اند. حاصل این امر ایجاد مجموعه‌ای از حساب‌های سوداگرانه و نقدینگی بیش از حد بود که بعداً به مجموعه‌ای از بحران‌ها در توانایی پرداخت بدهی و اطمینان تبدیل شد که طی سال‌ها گسترش یافته و یکی پس از دیگری ظاهر گشته‌اند.

یکی از بحران‌های اولیه در دهه ۱۹۷۰ تا اوایل دهه ۱۹۸۰ با افزایش ناگهانی و شدید در قیمت‌های نفت مرتبط بود. به عنوان مثال، مجموعه‌ای از بحران‌ها در جهان در حال توسعه به دنبال بحران نخست در دهه ۱۹۸۰ در مکزیک و بحران‌هایی در برزیل، روسیه و کره، و سپس در دهه ۱۹۹۰ در مکزیک و نیز در تایلند و آرژانتین رخ داد.

حساب سوداگری در دارایی‌های غیر منقول و بحران اخیر مالی، ریشه یکسانی در پول فراوان و ازدیاد ابزارهای مالی جهانی دارند.

گرچه بحران‌های موجود در کشورهای در حال توسعه که خطر گرفتار شدن در نظام پولی و مالی جهانی را به جان خریدند از طریق مداخلاتی توسط کشورهای توسعه یافته تر مهار گردید، اما آغاز بحران در سال ۲۰۰۸ در مقایسه با بحران‌های پیش از آن دارای ویژگی برخورداری از یک عامل متفاوت بود که عاملی سرنوشت ساز و انفجاری است.

این بحران که در بستره ایالات متحده ایجاد شد، در یکی از مهم ترین مناطق برای اقتصاد و امور مالی جهانی رخ داد. این بحران تأثیری مستقیم بر چیزی گذاشت که هنوز هم ارز مرجع برای اکثریت بزرگی از معاملات تجاری بین المللی است.

یک رویکرد لیبرالی که نظر موافقی نسبت به مداخله عمومی در بازارها ندارد، تصمیم گرفت که به یک نهاد مالی مهم بین المللی اجازه ورشکستگی بدهد، با این فرض که این امر سبب مهار بحران و اثرات آن خواهد شد. متأسفانه، این امر موجب گسترش بی اعتمادی و تغییری ناگهانی در نگرش ها شد. فوراً درخواست مداخلات عمومی گوناگون با دامنه ای گسترده (بیش از ۲۰٪ تولید ناخالص ملی) شد تا اثرات منفی را که می توانست بر کل نظام مالی بین المللی تأثیر گذارد خنثی کند.

پیامدهای آن برای اقتصاد واقعی^۷، که دارای مشکلات شدیدی در برخی بخش هاست - در وهله نخست در بخش ساخت و ساز - و گسترش پیش بینی های بدبینانه اقتصادی، روندی منفی را در تولید و تجارت بین المللی ایجاد کرده است. این امر به پیامدهای بسیار جدی برای استخدام و نیز اثرات دیگری منجر شده است که احتمالاً هنوز اثر کامل خود را برزو نداده است. هزینه های این امر برای میلیون ها نفر در کشورهای توسعه یافته سنگین است، اما بیش از همه برای میلیارد ها نفر در کشورهای در حال توسعه چنین هزینه هایی دارد.

در کشورها و مناطقی که هنوز هم کمبود ابتدایی ترین کالاها مانند بهداشت، غذا و سرپناه مطرح است، بیش از میلیارد ها نفر ناچارند با درآمدی کمتر از یک دلار در روز گذران زندگی کنند.

رفاه اقتصادی جهانی - که از گذشته به واسطه درآمد ملی و نیز به واسطه سطوحی از توانایی ها سنجیده می شود - در طول نیمه دوم قرن بیستم رشد یافت؛ میزان و سرعت این رشد تا حدی بود که هرگز در تاریخ بشریت تجربه نشده است.

اما نابرابری ها در درون و در میان کشورهای مختلف نیز رشد فراوانی داشته است. در حالی که برخی از کشورها و مناطق اقتصادی صنعتی تر و توسعه یافته تر - کشورها و

مناطقى که بسیار صنعتى و توسعه یافته هستند - شاهد رشد چشمگیر درآمد خود بوده اند، سایر کشورها در واقع از حیطة بهبود کلی اقتصاد به دور بوده و اوضاعشان بدتر شده است. پس از دومین شورای واتیکان، پاپ پل ششم در بخش نامه سال ۱۹۶۷ خود با عنوان «پیشرفت ملت» به روشنى و به شیوه‌ای پیشگویانه خطرات اندیشه لیبرالى پیشرفت اقتصادى را به دلیل پیامدهای زیانبار آن برای توازن و صلح جهان افشا کرد. پاپ اعظم اظهار داشت که دفاع از حیات و افزایش رشد فرهنگى و اخلاقى مردم، شرایط ضرورى برای افزایش توسعه واقعى است. بر این اساس، پل ششم اظهار داشت که توسعه کامل و جهانى «نام جدید صلح» است.

چهل سال بعد، صندوق بین المللى پول در گزارش سالانه خود در سال ۲۰۰۷، رابطه نزدیک بین مدیریت نامناسب فرایند جهانى سازی از یک سو و نابرابرى‌های بزرگ جهان از سوى دیگر را پذیرفت. امروزه ابزارهای نوین ارتباطى، این نابرابرى‌های بزرگ اقتصادى، اجتماعى و فرهنگى را برای همگان - فقیر و غنى به طور یکسان - مشهود مى‌نماید، و سبب تنش‌ها و جریان‌های عظیم مهاجرتى مى‌شود.

با این حال باید تکرار نمود که فرایند جهانى سازی با جنبه‌های مثبت خود ریشه توسعه گسترده در اقتصاد جهان در قرن بیستم است. شایان ذکر است که بین ۱۹۰۰ و ۲۰۰۰، جمعیت جهان تقریباً چهار برابر افزایش یافت، در حالی که رشد ثروت در سراسر جهان بسیار بیشتر بود و منجر به افزایش چشمگیرى در متوسط درآمد سرانه شد. با این حال در همان زمان، توزیع ثروت عادلانه تر نشد بلکه در بسیاری از موارد بدتر شد. چه چیزى جهان را به چنین مسیر دشوارى برای اقتصاد و نیز صلح آن سوق داده است؟

نخست و پیش از همه، یک لیبرالیسم اقتصادى که قوانین و کنترل‌ها را نمى پذیرد. لیبرالیسم اقتصادى یک نظام فکرى نظرى، و شکلى از «نظریه گرایى اقتصادى» است. این نظام مدعى است که قوانینى را برای چگونگی کارکرد بازارها از نظریه‌ها استخراج مى‌کند، و این قوانین همان قوانین توسعه سرمایه داری است، اما در باره جنبه‌های معینى از بازار اغراق مى‌کند و سایر جنبه‌ها را کوچک شمرده یا نادیده مى‌گیرد. یک نظام فکرى اقتصادى که به گونه‌ای نظرى قوانین کارکرد بازار و توسعه اقتصادى را بر قرار مى‌کند بدون اینکه

آنها را در برابر واقعیت بسنجد، خطر تبدیل شدن به ابزاری را دارد که تابع منافع کشورهایی است که به گونه‌ای مؤثر از یک جایگاه ممتاز اقتصادی و مالی برخوردارند. گرچه مقررات و کنترل‌ها ممکن است ناقص باشد، اما غالباً از پیش در سطوح ملی و منطقه‌ای وجود دارند، در حالی که در سطح بین‌المللی اعمال و تحکیم چنین کنترل‌ها و مقرراتی دشوار است.

نابرابری‌ها و انحراف‌های توسعه سرمایه داری غالباً حاصل تعمیم لیبرالیسم اقتصادی و تفکر سودگرایانه است: یعنی رویکردهای نظری و عملی که بر طبق آنها آنچه برای فرد مفید است به منفعت جامعه منتهی می‌شود. این گفته هسته‌ای از حقیقت را در خود دارد، اما نمی‌توان نادیده گرفت که منفعت فردی - حتی در جایی که مشروع است - همیشه به نفع مصلحت عامه نیست.

در دهه ۱۹۲۰ برخی از اقتصاددان‌ها از پیش درباره اهمیت دادن بیش از حد - در غیاب مقررات و کنترل‌ها - به نظریه‌هایی که از آن زمان تا کنون به ایدئولوژی‌ها و رویه‌های رایج در سطح بین‌المللی تبدیل شده‌اند، هشدار داده بودند.

یکی از اثرات مخرب این ایدئولوژی‌ها خصوصاً در دهه‌های آخر قرن گذشته و سال‌های نخست قرن حاضر، آغاز بحرانی بوده است که جهان هنوز هم در آن غوطه ور است.

پاپ بندیکت شانزدهم در بخش نامه اجتماعی خود دقیقاً ریشه‌های بحرانی را تشخیص داد که نه تنها اقتصادی و مالی است بلکه بالاتر از همه ماهیتی اخلاقی دارد. در واقع همان گونه که پاپ اعظم خاطر نشان می‌کند، عملکرد صحیح اقتصاد نیازمند اخلاق است، البته نه هر نوع اخلاقی بلکه یک اخلاق مردم محور. او در ادامه نقش ایفا شده توسط منفعت‌گرایی و فردگرایی و مسئولیت‌های کسانی را که این ایده‌ها را - به عنوان شاخص‌هایی برای رفتار بهینه از سوی تمام عاملین اقتصادی و سیاسی که در بستره اجتماعی فعالیت و تعامل دارند - اتخاذ کرده و ترویج نموده‌اند، افشا می‌کند. به علاوه بندیکت شانزدهم همچنین یک ایدئولوژی جدید را تشخیص داده و افشا می‌کند، یعنی ایدئولوژی «فن‌سالاری».

۲. نقش فناوری و چالش اخلاقی

پیشرفت‌های بزرگ اقتصادی و اجتماعی در قرن گذشته را نیز، همراه با نقاط درخشان و تیرگی‌های جدی آن، می‌توان تا حد زیادی به توسعه مستمر فناوری و اخیراً به پیشرفت‌هایی در فناوری اطلاعات - به ویژه به کاربرد آنها در اقتصاد و مهمتر از همه در امور مالی - نسبت داد.

با این حال اگر ما بخواهیم درباره مسئله جدید اجتماعی کنونی به روشنی بیندیشیم باید از این خطا - که خود حاصل تفکر نولیبرال است - بپرهیزیم که همه مسائل نیازمند پرداختن را صرفاً دارای ماهیتی فنی بدانیم. مسائل در چنین پوششی قابل رؤیت و ارزیابی بسیار ضروری اخلاقی نیستند. در چنین شرایطی، بخشنامه بندیکت شانزدهم درباره خطرات ایدئولوژی فن سالاری هشدار می‌دهد: یعنی خطر مطلق ساختن فناوری که «تمایل دارد مردم را از پذیرش هر چیزی که قابل تبیین توسط ماده صرف نیست باز دارد». این ایدئولوژی همچنین انتخاب‌های انجام شده توسط یک فرد عینی را که در نظام اقتصادی - مالی کار می‌کند به متغیرهای فنی محض تقلیل داده و لذا ارزش آنها را کاهش می‌دهد. پذیرا نبودن در برابر یک «فراسو» به معنای چیزی فراتر از فناوری، نه تنها یافتن راه حل‌های مناسب برای مسائل را غیر ممکن می‌کند، بلکه از دیدگاه مادی، قربانیان اصلی بحران را بیشتر و بیشتر مستمند می‌کند.

با توجه به پیچیدگی پدیده‌های مورد نظر، اهمیت عوامل اخلاقی و فرهنگی را نمی‌توان نادیده گرفت یا کوچک جلوه داد. در واقع، این بحران سبب بروز رفتارهایی مانند خودخواهی، طمع گردآوری و انباشت کالا در مقیاسی گسترده می‌شود. بر طبق ایده مورد بحث توسط هابس،^۸ هیچکس راضی نیست ببیند که انسان در برابر هم‌نوعان خود مانند گرگی زندگی می‌کند. هیچکس نمی‌تواند با وجدان خوب بپذیرد که برخی کشورها به زیان کشورهای دیگر پیشرفت کنند. اگر هیچ راه حلی را برای آشکال مختلف بی‌عدالتی نتوان یافت، اثرات منفی پس از آن در سطح اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قطعاً فضایی از خصومت فزاینده و حتی خشونت را ایجاد کرده و نهایتاً مبانی نهادهای دموکراتیک را - حتی نهادهایی که بسیار مستحکم تلقی می‌شوند - تضعیف می‌کند.

مردم جهان با پذیرش برتری «بودن» بر «داشتن» و «اخلاق» بر «اقتصاد» باید اخلاق همبستگی را اتخاذ کنند تا اقدامات خود را تسریع کنند. این امر تلویحاً به معنای رها ساختن تمام آشکال خودخواهی کوتاه نظرانه و پذیرش منطق مصلحت عامه جهانی است که از منافع صرفاً گذرا و محدود فراتر می‌رود. در یک کلام، آنها باید حس شدید تعلق به خانواده بشری را داشته باشند که به معنای مشارکت در کرامت عامه همه انسان هاست. «حتی پیش از منطق یک تبادل عادلانه کالا و آشکال عدالت متناسب با آن، چیزی وجود دارد که وابسته به انسان است زیرا او به دلیل کرامت والای خود، انسان است.»

در سال ۱۹۹۱ پس از ناکامی کمونیسم مارکسیستی، مرحوم ژان پل دوم از پیش خطر یک «شیفتگی بازار که وجود کالاهایی را نادیده می‌گیرد که ماهیتاً کالای صرف نبوده و نمی‌توانند باشند» هشدار داده بود. امروزه باید بی‌درنگ به هشدار او توجه کرد و باید مسیری را اتخاذ کرد که هماهنگی بیشتری با کرامت [انسان] داشته و فراتر از رسالت شخص و خانواده بشری باشد.

۳. مرجعیتی بر جهانی سازی

در مسیر ایجاد یک خانواده برادرانه و عادلانه انسانی و حتی پیش از آن یعنی [ایجاد] یک انسان گرایی پذیرای تعالی، به نظر می‌رسد که تعالیم مرحوم ژان بیست و سوم بسیار به هنگام است. او در بخشنامه پیشگویانه خود در سال ۱۹۶۳ به عنوان «صلح در زمین»، اظهار داشت که جهان به سمت اتحادی روز افزون پیش می‌رود. او سپس اذعان داشت که در جامعه بشری بین سازمان سیاسی «در یک سطح جهانی و مقتضیات عینی مصلحت عامه جهانی» همخوانی وجود ندارد. او همچنین اظهار امیدواری کرد که روزی «یک مرجع سیاسی جهانی واقعی» ایجاد شود.

با توجه به ایجاد اتحاد جهان به واسطه پدیده پیچیده جهانی سازی، و با توجه به اهمیت تضمین کالای یک نظام اقتصادی و مالی آزاد و با ثبات جهانی، علاوه بر سایر کالاهای جمعی، به نظر می‌رسد که از این منظر تعالیم «صلح در زمین» امروزه حتی حیاتی تر و شایسته اجرای فوری باشد.

خود بندیکت شانزدهم در هماهنگی با روح بخشنامه صلح در زمین، لزوم ایجاد یک مرجع سیاسی جهانی را ابراز داشت. اگر ما این واقعیت را در نظر بگیریم که برنامه کار

مسائلی که باید در مقیاس جهانی به آنها پرداخت همواره گسترده تر می‌شوند، آنگاه این امر مسلّم به نظر می‌رسد. برای مثال موارد زیر را در نظر بگیرید: صلح و امنیت؛ خلع سلاح و کنترل سلاح؛ ترویج و حفظ حقوق اساسی بشر؛ مدیریت اقتصاد و سیاست‌های توسعه؛ مدیریت جریان‌های مهاجرت و امنیت غذایی؛ و حفظ محیط زیست. در تمام این حوزه‌ها، وابستگی دوجانبه بین دولت‌ها و مناطق جهان بیشتر و بیشتر آشکار می‌شود و نیز لزوم ارائه پاسخی که تنها بخشی نگرانه و مجزا نیستند، بلکه نظام مند و منسجم، بسیار یکپارچه و همکارانه و در راستای مصلحت عامه جهانی هستند.

همان‌گونه که پاپ به ما یادآور می‌شود، اگر در این مسیر حرکت نکنیم «علی‌رغم پیشرفت گسترده در بخش‌های مختلف، قانون بین‌المللی در معرض خطر مقید شدن به واسطه توازن قوا در میان قدرتمندترین کشورها قرار خواهد داشت».

همان‌گونه که ژان سیزدهم در بخشنامه صلح در زمین به ما یادآور می‌شد، هدف از مرجع عمومی نخست و پیش از همه این است که در خدمت مصلحت عامه باشد. بنابراین باید به آن ساختارها و مکانیسم‌های کافی و مؤثری معادل با رسالت آن و انتظارات ما از آن داده شود. این امر به خصوص در دنیای جهانی سازی شده مطرح است که افراد و ملت‌ها را به گونه‌ای روزافزون در ارتباط با هم و وابسته به هم می‌سازد، اما همچنین نمایانگر وجود بازارهای پولی و مالی از نوع عمدتاً نظری است که برای اقتصاد واقعی خصوصاً در کشورهای ضعیف تر مضر است.

این یک فرایند پیچیده و ظریف است. یک مرجع فرا ملی در این عرصه باید ساختاری واقع‌گرایانه داشته و تدریجاً بنا نهاده شود. این مرجع باید طرفدار وجود نظام‌های پولی و مالی مفید و مؤثر باشد؛ یعنی بازارهای آزاد و باثبات تحت نظارت یک چارچوب قانونی مناسب و با کارکرد خوب در حمایت از توسعه پایدار و رشد اجتماعی همگان و ملهم از ارزش‌های نیک خواهی و حقیقت. این مسئله مربوط به مرجعی با گستره جهانی است که نمی‌توان با زور، قلدری یا خشونت چیزی را بر آن تحمیل کرد، بلکه باید حاصل توافقی آزاد و مشترک و انعکاسی از مقتضیات همیشگی و تاریخی مصلحت عامه جهانی باشد. این مرجع باید برخاسته از یک فرایند رشد مستمر وجدان‌ها و پیشرفت در آزادی و نیز آگاهی از مسئولیت‌های فزاینده باشد. در نتیجه، نمی‌توان اعتماد دو جانبه، خودمختاری و

مشارکت را به گونه‌ای نادیده گرفت که گویا عناصری سطحی هستند. توافق باید تعداد فزاینده‌ای از کشورهایی را در بر گیرد که معتقد و پایبند باشند، و از طریق گفتگویی صادقانه صورت گیرد که برای نظرات اقلیت ارزش قائل شود نه اینکه آن را به حاشیه براند. بنابراین مرجع جهانی باید دائماً تمام ملتها را وارد یک همکاری کند که از آنها خواسته می‌شود در آن مشارکت کنند و میراث فضیلت‌ها و تمدن‌های خود را برای آن به ارمغان آورند.

استقرار یک مرجع سیاسی جهانی باید پس از یک مرحله مقدماتی مشاوره صورت گیرد که یک نهاد مشروع از آن ناشی خواهد شد، نهادی که در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند یک راهنمای مؤثر باشد و در عین حال می‌تواند به هر کشور اجازه دهد که مصلحت خاص خود را اظهار نموده و دنبال کند. اعمال چنین مرجعیتی در خدمت مصلحت همگان، لزوماً بی طرفانه خواهد بود: یعنی بالاتر از هر بینش جانبدارانه یا مصلحت خاص، با نگاهی به نیل به مصلحت عامه. تصمیمات آن نباید حاصل برتری قدرت کشورهای توسعه یافته تر نسبت به کشورهای ضعیف تر باشد. در عوض، این تصمیمات باید به نفع همگان باشد نه صرفاً به نفع برخی گروه‌ها، خواه این گروه‌ها توسط گروه‌های خصوصی فشار ایجاد شده باشند یا توسط حکومت‌های ملی.

با این حال، اگر اختلاف کشورها از دیدگاه فرهنگ‌ها، منابع مادی و غیر مادی، و شرایط تاریخی و جغرافیایی پذیرفته نشده و کاملاً مورد احترام قرار نگیرد، یک نهاد فرا ملی که بیانگر یک «جامعه ملل» است چندان تداوم نخواهد داشت. همچنین نبود یک اتفاق نظر مطمئن، به پشتوانه یک وحدت اخلاقی پیوسته از سوی جامعه جهانی، کارآمدی چنین مرجعی را کاهش خواهد داد.

آنچه در سطح ملی معتبر است در سطح جهانی نیز معتبر است. هیچ شخصی ناچار نیست بدون قید و شرط به مسئولی خدمت کند. بلکه این وظیفه مسئولین است که در راستای ارزش والای کرامت انسانی، در خدمت اشخاص باشند. به همین نحو، دولت‌ها نیز نباید بدون قید و شرط به مرجع جهانی خدمت کنند. در عوض، این مرجع جهانی است که باید خود را بر طبق اصول همیاری در خدمت کشورهای عضو قرار دهد. از جمله راه‌های انجام این کار، ایجاد شرایط اجتماعی-اقتصادی، سیاسی و حقوقی لازم برای

وجود بازارهایی است که دقیقاً به این دلیل مؤثر و مفید هستند که بیش از حد توسط سیاست‌های ملی پدرسالارانه محافظت نمی‌شوند و به واسطه کسری‌های نظام مند در منابع مالی و تولید ناخالص ملی تضعیف می‌شوند - در واقع، چنین سیاست‌ها و کسری‌هایی عملاً مانعی برای خود بازارها در جهت فعالیت در صحنه جهانی به عنوان نهادهایی باز و رقابتی هستند.

در سنت آموزه کلیسا که بندیکت شانزدهم قویاً آن را پذیرفته، اصل همیاری باید تنظیم کننده روابط بین دولت و جوامع محلی و بین نهادهای عمومی و خصوصی باشد، و نهادهای پولی و مالی را مستثنی نکند. به همین نحو، در سطحی بالاتر، این اصل باید بر روابط بین مرجع عمومی جهانی احتمالی در آینده و نهادهای منطقه‌ای و ملی حاکم باشد. این اصل هم مشروعیت دموکراتیک و هم ثمربخشی کسانی را که دعوت به انجام این تصمیمات می‌شوند تضمین می‌کند. این اصل امکان احترام به آزادی مردم - هم فردی و هم جمعی - را می‌دهد، و در عین حال به آنان اجازه می‌دهد برای اهداف و وظایفی که مربوط به آنان است مسئولیت بپذیرند.

بر طبق منطق همیاری، مرجع عالی تر تنها وقتی کمک خود را عرضه می‌دارد که عاملین فردی، اجتماعی یا مالی ذاتاً ناتوان باشند، یا به تنهایی نتوانند آنچه را از آنها خواسته می‌شود انجام دهند. به برکت اصل همبستگی، یک رابطه صادقانه و دائمی بین جامعه مدنی جهانی و یک مرجع عمومی جهانی برقرار می‌شود، زیرا دولت‌ها، هیئت‌های واسطه‌ای، نهادهای گوناگون - از جمله نهادهای اقتصادی و مالی - و شهروندان تصمیمات خود را با نگاهی به مصلحت عامه جهانی که فراتر از مصالح ملی است می‌گیرند.

همان گونه که در بخشنامه «نیکوکاری برطبق صداقت» می‌خوانیم، «حاکمیت جهانی سازی باید دارای ویژگی همیاری بوده، چند لایه باشد و در سطوح مختلفی درگیر باشد که بتوانند باهم کار کنند.» تنها از این طریق می‌توان از خطر انزوای اداری مرجع مرکزی جلوگیری کرد - انزوایی که خطر عدم مشروعیت آن به واسطه فاصله‌گیری زیاد از واقعیت‌های زیربنایی وجود آن و به راحتی قربانی شدن در برابر وسوسه‌های پدرسالارانه، فن سالارانه یا سلطه جویانه را در پی دارد.

با این حال، هنوز باید راه زیادی را پیش از ایجاد یک مرجع عمومی با اختیارات جهانی پیمود. به دلیل دامنه جهانی مسئولیت‌های سازمان ملل، توانایی آن در گردهم آوردن ملل جهان، و تنوع وظایف آن و وظایف ادارات تخصصی آن، منطقی به نظر می‌رسد که فرآیند اصلاحات با حضور این سازمان به عنوان مرجع اصلاحات پیش رود. ثمره چنین اصلاحاتی باید توانایی بیشتر برای اتخاذ سیاست‌ها و انتخاب‌هایی باشد که الزام آورند زیرا هدف این سیاست‌ها دستیابی به مصلحت عامه در سطح محلی، منطقه‌ای و جهانی است. از میان سیاست‌ها، ظاهراً مواردی که مربوط به عدالت اجتماعی جهانی است دارای فوریت بیشتری هستند: سیاست‌های مالی و پولی که به ضعیف‌ترین کشورها آسیب نخواهد زد؛ و سیاست‌هایی که هدفشان دستیابی به بازارهای آزاد و باثبات و توزیع عادلانه ثروت جهانی است که می‌تواند حاصل آشکال بی سابقه‌ای از یکپارچگی مالی جهانی باشند که بعداً به آن پرداخته خواهد شد.

در راه ایجاد یک مرجع سیاسی جهانی، مسائل مربوط به حاکمیت (یعنی نظامی از هماهنگی افقی صرف بدون یک مرجعیت برتر بی طرف) را نمی‌توان از مسائل مربوط به یک حکومت مشترک (یعنی نظامی که علاوه بر هماهنگی افقی، یک مرجعیت برتر بی طرف را نیز بنا می‌نهد) که کاربردی و متناسب با توسعه تدریجی جامعه سیاسی جهانی است، مجزا کرد. استقرار یک مرجعیت سیاسی جهانی بدون یک چندجانبه‌گرایی از پیش فعال - نه تنها در سطح دیپلماتیک بلکه همچنین، و بالاتر از همه، در رابطه با برنامه‌هایی برای توسعه و صلح پایدار - قابل دستیابی نیست. نمی‌توان به حکومت جهانی دست یافت بدون این که به آشکال از پیش موجود وابستگی دوجانبه و همکاری، یک جلوه سیاسی داد.

۴. در مسیر اصلاح نظام‌های مالی و پولی بین‌المللی به شیوه‌ای که پاسخگوی نیازهای تمام مردم در مسائل اقتصادی و مالی باشد، مهم‌ترین مشکلات ناشی از نبود مجموعه‌ای مؤثر از ساختارهایی است که علاوه بر تضمین یک نظام حاکمیتی، تضمین‌کننده یک نظام حکومتی برای اقتصاد و امور مالی بین‌المللی نیز باشد.

در مورد این دورنما چه می‌توان گفت؟ چه گام‌هایی را می‌توان به درستی برداشت؟

در رابطه با نظام‌های کنونی اقتصادی و مالی جهانی، دو عامل حیاتی را باید مورد تأکید قرار داد. نخست کاهش تدریجی مؤسسات برتون وودز^۹ است که از دهه ۱۹۷۰ آغاز شد. خصوصاً صندوق بین‌المللی پول یک عنصر اساسی برای تثبیت امور مالی دنیا را از دست داده است، یعنی عنصر تنظیم ذخیره کلی پول و نظارت بر میزان خطر پذیری اعتباری که توسط این نظام صورت می‌گیرد. یعنی تثبیت نظام پولی دنیا دیگر یک «مصلحت عامه جهانی» در محدوده دسترسی این صندوق نیست.

عامل دوم نیاز به مجموعه‌ای حداقلی و مشترک از قوانین برای مدیریت بازار مالی جهانی است که در مقایسه با اقتصاد واقعی، رشد سریعتری داشته است. وجود این وضعیت رشد سریع و نابرابر از یک سوی به دلیل لغو کلی کنترل‌ها بر جریان سرمایه‌ها و تمایل به قانون زدایی از فعالیت‌های بانکی و مالی است، و از سوی دیگر به دلیل پیشرفت‌ها در فناوری مالی، که عمدتاً به دلیل فناوری اطلاعات است.

در سطح ساختاری، در بخش دوم قرن گذشته، فعالیت‌های مالی و پولی در سراسر جهان با سرعتی بسیار بیشتر از تولید کالا و خدمات رشد کرد. در این شرایط، کیفیت اعتبارات غالباً تا جایی رو به کاهش گذاشت که مؤسسات اعتباری را در معرض خطراتی بیش از حد تحمل منطقی آنها قرار داد. کافی است به سرنوشت مؤسسات اعتباری کوچک و بزرگ در طول بحران‌هایی بنگریم که در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ و نهایتاً در سال ۲۰۰۸ آغاز شد.

بار دیگر در بخش پایانی قرن بیستم، تمایلی فزاینده برای تعریف جهت‌گیری‌های راهبردی سیاست اقتصادی و مالی در قالب «باشگاه‌ها» یا گروه‌های بزرگتر و کوچکتر شامل کشورهای توسعه یافته وجود داشت. گرچه جنبه‌های مثبت این رویکرد انکار نمی‌شود، اما نادیده گرفتن این مطلب غیرممکن است که به نظر نمی‌رسید این رویکرد کاملاً به اصل نمایندگی احترام بگذارد، خصوصاً در مواردی که به کشورهای کمتر توسعه یافته یا نوظهور مربوط می‌شود. لزوم توجه به نظرات تعداد بیشتری از کشورها منجر به گسترش گروه‌های مربوطه شده است؛ برای مثال، اکنون گروه جی ۲۰ وجود دارد در حالی که قبلاً فقط گروه جی ۷ وجود داشت. این امر تحولی مثبت بوده است زیرا گنجانیدن کشورهای

در حال توسعه و نوظهور با جمعیت‌های بیشتر در شکل دهی اقتصاد و امور مالی جهان میسر شد.

بنابر این در حوزه گروه جی ۲۰، گرایش هاس ملموسی می‌تواند تکامل یابد که - وقتی در مراکز فنی مناسب بر روی آنها کار شود - قادر خواهند بود هیئت‌های توانمند در سطح ملی و منطقه‌ای را به سمت تحکیم نهادهای موجود و ایجاد نهادهای جدید با ابزارهای مناسب و مؤثر در سطح بین‌المللی هدایت کنند. به علاوه، خود رهبران گروه جی ۲۰ در بیانیه پایانی خود در سال ۲۰۰۹ در پیتسبورگ گفتند: «بحران اقتصادی نشان دهنده اهمیت ایجاد یک دوران جدید از فعالیت اقتصادی جهانی و باثبات مبتنی بر مسئولیت است.» برای پرداختن به بحران و آغاز دوران جدیدی از مسئولیت، علاوه بر اقدامات فنی و کوتاه مدت، رهبران لایحه‌ای را «برای اصلاح ساختار جهانی جهت برآوردن نیازهای قرن بیستم» و بعداً لایحه‌ای را «برای ایجاد چارچوبی که سیاست‌ها و شیوه همکاری ما جهت ایجاد رشد جهانی قوی، پایدار و متوازن را تعیین می‌کند» ارائه کردند.

بنابر این، لازم است فرآیندی از تأمل و اصلاحات آغاز شود که مسیرهای خلاقانه و واقع‌گرایانه‌ای را برای بهره بردن از جنبه‌های مثبت همایش‌های از پیش موجود بررسی خواهد کرد.

باید توجه خاصی را به اصلاح نظام مالی بین‌المللی و خصوصاً به تعهد برای ایجاد شکلی از مدیریت پولی جهانی معطوف داشت، یعنی همان چیزی که از پیش در آئین نامه‌های صندوق بین‌المللی پول تلویحاً بیان شده. روشن است که تا حدودی این امر به معنی بحث درباره نظام‌های موجود مبادلات به منظور یافتن ابزاری مؤثر برای هماهنگی و نظارت است. این فرایند همچنین باید کشورهای نوظهور و در حال توسعه را در تعریف مراحل انطباق تدریجی ابزارهای موجود مشارکت دهد.

در واقع می‌توان شاهد پیدایش ضرورت برای [ایجاد] هیئتی بود که وظایف نوعی «بانک مرکزی جهانی» را ایفا می‌کند و مانند بانک‌های مرکزی ملی، جریان و نظام مبادلات پولی را تنظیم می‌کند. باید منطق زیربنایی صلح، هماهنگی و دیدگاه مشترکی را که منتهی به توافق نامه‌های برتون وودز گردید آشکار کرد تا پاسخ‌های قابل قبولی برای سئوالات کنونی فراهم شود. در سطح منطقه‌ای، این فرایند می‌تواند با تحکیم نهادهای موجود مانند

بانک مرکزی اروپا آغاز شود. با این حال، این امر مستلزم تأملی نه تنها در سطح اقتصادی و مالی، بلکه پیش از همه در سطح سیاسی است، به گونه‌ای که مجموعه‌ای از نهادهای عمومی ایجاد شود که وحدت و انسجام تصمیمات مشترک را تضمین کند.

این اقدامات را باید به عنوان نخستین گام‌ها به سمت [ایجاد] یک مرجع عمومی با اختیارات جهانی دانست؛ یعنی به عنوان نخستین مرحله در تلاشی طولانی‌تر توسط جامعه جهانی برای هدایت نهادهای خود به سمت دستیابی به مصلحت عامه. سایر مراحل باید به دنبال این مرحله انجام شود، مراحلی که در آن محرک‌های آشنا برای ما ممکن است آشکارتر شود، اما در عین حال ممکن است با تغییراتی همراه شود که تلاش برای پیش بینی آن اکنون بی فایده خواهد بود.

در این فرایند، لازم است برتری بُعد معنوی و اخلاق و به همراه آنها، برتری سیاست - که مسئول مصلحت عامه است - بر اقتصاد و امور مالی اعاده شود. اقتصاد و امور مالی باید به درون مرزهای رسالت و عملکرد واقعی خود باز گردند، از جمله عملکرد اجتماعی با توجه به مسئولیت‌های آشکار در برابر جامعه - برای مثال مسئولیت تغذیه بازارها و نهادهای مالی که واقعاً در خدمت اشخاص بوده و می‌توانند پاسخگوی مقتضیات مصلحت عامه و اخوت جهانی باشند. مسلماً این رسالت و این عملکرد به اقتصادگرایی سطحی و خشن که برای آن پول و موفقیت بازار تنها معیار ارزش اجتماعی هستند، ربطی ندارد.

بر اساس این رویکرد اخلاقی، برای مثال تأمل در باب مسائل زیر توصیه می‌شود:

الف. سنجش‌های مالیاتی در باب معاملات مالی با نرخ‌های عادلانه‌ای که به نسبت پیچیدگی عملیات‌ها تنظیم شده اند، خصوصاً سنجش‌هایی که در باب بازار «ثانویه» صورت می‌گیرد. چنین مالیات‌هایی در ترویج توسعه و ثبات جهانی بر طبق اصول عدالت اجتماعی و همبستگی بسیار مفید خواهد بود. این امر می‌تواند به ایجاد یک صندوق ذخیره جهانی برای حمایت از اقتصاد کشورهای بحران زده و نیز بهبود نظام‌های پولی و مالی آنها کمک کند؛

ب. آشکالی از سرمایه گذاری مجدد بانک‌ها با منابع مالی عمومی و مشروط کردن حمایت از آنها به رفتارهای «شرافت مندانه» با هدف توسعه اقتصاد واقعی؛

ج. تعریف دو حوزه اعتبار معمولی و بانک داری سرمایه ای. این تمایز امکان مدیریت مؤثرتری بر «بازارهای سایه وار» را - که هیچ کنترل و محدودیتی ندارند - فراهم می‌سازد. این امر معقول و واقع گرایانه است که زمان لازم برای ایجاد اتفاق نظرهای گسترده را فراهم کنیم، اما هدف مصلحت عامه جهانی با مقتضیات اجتناب ناپذیر آن در شرف تحقق است. به علاوه، امید می‌رود آنان که در دانشگاه‌ها و سایر مؤسسات [آموزشی] افرادی را برای رهبری آینده آموزش می‌دهند، به سختی تلاش کنند تا آنها را برای مسئولیت‌های خود در قبال تشخیص مصلحت عامه جهانی و خدمت به آن در جهانی که دائماً در حال تغییر است مهیا کنند. شکاف بین آموزش اخلاقی و آماده سازی فنی را باید با برجسته سازی تشریک مساعی همیشگی بین دو سطح بخش عملی و تلاش نامحدود بشری مرتفع ساخت.

لازم است همین تلاش از سوی تمام کسانی صورت گیرد که در جایگاه روشن سازی افکار عمومی جهانی قرار دارند تا به مردم کمک کنند که با این دنیای جدید روبرو شوند، البته دیگر نه با اضطراب بلکه با امید و همبستگی.

نتایج

در شرایط تردیدهای کنونی، در جامعه‌ای که قادر است ابزارهای زیادی را به کار اندازد اما در آن هنوز هم تأمل فرهنگی و اخلاقی در رابطه با استفاده از این ابزارها برای دستیابی به اهداف مناسب ناکافی است، تأکید می‌شود که ما تسلیم نشویم. بالاتر از همه، از ما خواسته می‌شود که آینده‌ای معنادار برای نسل‌های آینده بسازیم. ما نباید از ارائه ایده‌های جدید بترسیم، حتی اگر این ایده‌ها توازن موجود قدرت را - که بر ضعیف‌ترین‌ها سایه انداخته است - بی‌ثبات سازد. این ایده‌ها بذرهایی است که در خاک افکنده شده، جوانه زده و با شتاب به سوی میوه دادن حرکت خواهد کرد.

همان گونه که بندیکت شانزدهم ما را آگاه می‌سازد، نیاز به عاملینی در تمام سطوح - اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حرفه‌ای - داریم که شجاعت داشته باشند در مسیر یک زندگی درستکارانه، به مصلحت عامه خدمت کرده و آن را ترویج کنند. تنها آنان موفق خواهند شد فراتر از ظواهر امور را دیده و زندگی کنند، و شکاف بین واقعیت موجود و احتمالات ناآزموده را درک کنند.

پل ششم بر قدرت انقلابی یک «تخیل آینده نگرانه» که بتواند امکانات موجود در حال حاضر را درک نموده و مردم را به سوی آینده‌ای جدید هدایت کند، تأکید کرد. انسان‌ها با آزاد ساختن تخیل خود، وجودشان را آزاد می‌کنند. از طریق تلاش برای یک تخیل جمعی، می‌توان نه تنها نهادها بلکه شیوه‌های زندگی را تغییر شکل داده و به زندگی بهتری برای همه مردم کمک کرد.

دولت‌های امروزی در طول زمان تبدیل به واحدهایی ساختارمند شده و حاکمیت مطلق را در درون قلمرو خود تقویت کرده‌اند. اما شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تدریجاً تغییر یافته‌اند. وابستگی متقابل آنها افزایش یافته است - بنابر این طبیعی است که به جامعه‌ای بین المللی بیاندیشیم که یکپارچه بوده و به گونه‌ای روزافزون تحت حاکمیت یک نظام مشترک قرار می‌گیرد - اما شکل بدتری از ملی گرایی باقی مانده است، که بر طبق آن «دولت» احساس می‌کند می‌تواند به گونه‌ای خودکفا به مصلحت شهروندان خود دست یابد.

امروزه به نظر می‌رسد که تمام این مطالب نامربوط و توهم آمیز باشد، و تمام ملت‌ها - بزرگ و کوچک - همراه با دولت‌هایشان به فراتر رفتن از «توخش» فرا خوانده می‌شوند، حالتی که دولت‌ها را در یک درگیری دائمی با هم قرار می‌دهد. جهانی سازی - علی‌رغم برخی جنبه‌های منفی خود - ملت‌ها را بیشتر متحد می‌کند و آنها را به حرکت در جهت یک حاکمیت جدید قانون در سطح فرا ملی با حمایت شیوه‌های شدیدتر و ثمر بخش همکاری بر می‌انگیزد. با محرک‌هایی شبیه آنچه در گذشته به درگیری «هرج و مرج گونه» بین قبائل و قلمروهای رقیب در رابطه با ایجاد دولت‌های ملی خاتمه داد، بشریت امروزه نیازمند پابندی به تغییر از یک وضعیت درگیری‌های کهن بین موجودیت‌های ملی به سمت الگویی جدید از یک جامعه بین المللی منسجم تر و چند حکومتی است که به هویت هر ملت در درون منابع چند گانه یک بشریت واحد احترام می‌گذارد. چنین گذرگاهی که از پیش با حالتی محجوبانه در دست تهیه است، تضمین کننده صلح و امنیت، توسعه، و بازارهای آزاد، با ثبات و شفاف برای شهروندان همه کشورها - صرف نظر از اندازه و قدرت این کشورها - خواهد بود. همانگونه که ژان پل دوم به ما هشدار می‌دهد: «دقیقاً به همان نحو که نهایتاً زمانی فرا رسیده که در دولت‌های منفرد یک نظام انتقام

جویی و تلافی جویی جای خود را به حاکمیت قانون داده، در جامعه بین المللی نیز لازم است گام مشابهی رو به جلو برداشته شود.»

اکنون که مصالح حیاتی که بین کل خانواده بشری مشترک است در معرض خطر قرار دارد - مصالحی که دولت‌های منفرد نمی‌توانند به تنهایی آنها را گسترش داده و حفاظت کنند - زمان آن رسیده که به نهادهایی با قابلیت بین المللی بیاندیشیم.

شرایطی وجود دارد که می‌توان قطعاً از نظم بین المللی «وستفالیایی»^{۱۱} فراتر رفت، نظمی که در آن دولت‌ها احساس نیاز به همکاری می‌کنند اما برای تلفیق حاکمیت‌های مربوط به خود در جهت مصلحت عامه ملت‌ها فرصت را غنیمت نمی‌شمارند. این وظیفه نسل امروز است که نیروهای محرکه دنیای جدید را شناخته و آگاهانه آنها را برای دستیابی به یک مصلحت عامه جهانی بپذیرد. البته این تغییر شکل به قیمت انتقال تدریجی و متوازن بخشی از قدرت‌های هر ملت به مرجع جهانی و مراجع منطقه‌ای است، اما این امر زمانی ضروری است که پویایی جامعه بشری و اقتصاد و پیشرفت فناوری از مرزها عبور می‌کند، مرزهایی که در واقع در یک دنیای جهانی سازی شده، پیشاپیش از میان رفته‌اند.

تولد یک جامعه نوین و ایجاد نهادهای جدید با رسالت و قابلیت جهانی حق و وظیفه همگان - بدون تمایز - است. آنچه در معرض خطر است، مصلحت عامه بشریت و خود آینده است.

در این شرایط، هر مسیحی از سوی روح القدس ندایی خاص را دریافت می‌دارد که او را به پایبندی قاطعانه و بلند نظرانه فرا می‌خواند به گونه‌ای که انبوه نیروهایی که در راه است، در مسیر دورنمای برادری و مصلحت عامه قرار گیرند. باید در جهت رشد و پیشرفت یکپارچه ملت‌ها و اشخاص، فعالیت زیادی انجام داد. همان گونه که پدران روحانی در دومین شورای واتیکان بیان داشتند، این رسالتی هم اجتماعی و هم معنوی است، که «تا آنجاکه رسالت اجتماعی می‌تواند به سازماندهی بهتر جامعه بشری کمک کند، مورد توجه خاص ملکوت الهی است.»

در دنیایی که در مسیر جهانی سازی سریع قرار دارد، جهت‌گیری به سمت یک مرجع جهانی تنها افقی است که با واقعیت‌های دوران ما و نیازهای نوع بشر همخوانی دارد. با

این حال، نباید فراموش کرد که با توجه به طبیعت مجروح بشر، این پیشرفت و تحول بدون درد و رنج محقق نخواهد شد.

کتاب انجیل در توصیفی از برج بابل،^{۱۱} به ما هشدار می‌دهد که «تنوع» ملت‌ها چگونه می‌تواند به وسیله‌ای برای خودخواهی و ابزاری برای اختلاف تبدیل شود. در [جامعه] بشریت این خطر واقعی وجود دارد که ملت‌ها نهایتاً یکدیگر را درک نکنند و اختلافات فرهنگی به تضادهایی جبران‌ناپذیر تبدیل شود. تصویر برج بابل به ما هشدار می‌دهد که باید از اتحادی که صرفاً ظاهری است بپرهیزیم، اتحادی که در آن خودخواهی و اختلافات پابرجا می‌ماند زیرا مبانی جامعه بی‌ثبات هستند. در هر دو مورد، بابل تصویری از چیزی است که ملت‌ها و افراد وقتی کرامت ذاتی و متعالی خود و برادری را نشانند، می‌توانند به آن تبدیل شوند. روح بابل با روح عید پنجاهه^{۱۲} و روح تدبیر خداوند برای کل بشریت، یعنی وحدت در حقیقت، در تضاد است. تنها روحی از همدلی که بالاتر از اختلافات و تضادهاست به بشریت اجازه خواهد داد که حقیقتاً یک خانواده باشند و به دنیای جدیدی همراه با ایجاد یک مرجعیت عمومی جهانی در خدمت مصلحت عامه بیاورند.

پی‌نوشت‌ها

۱. Aggiornamento.

۲. این سند که با علامت اختصاری G.S شهرت دارد به معنای شادی و امید است و در سال ۱۹۶۵م به عنوان قانون ارشادی کلیسا در جهان مدرن در شورای واتیکانی دوم تصویب گردید.

۳. G.S, 90.

۴. Peter Turkson

۵. Lydia O'kane

۶. Mario Toso

۷. بخشی از اقتصاد که به تولید عملی کالا و خدمات می پردازد، در مقابل آن بخش از اقتصاد که به خرید و فروش در بازارهای مالی می پردازد. مترجم

۸. Hobbes

۹. Breton Woods

۱۰. Westphalian = ایالتی که سابقا در شمال غربی آلمان قرار داشت. اشاره به پیمانی که در سال ۱۶۴۸ به جنگ سی ساله آلمان خاتمه داد. مترجم

۱۱. کتاب تکوین، باب ۱۱ آیات ۱-۹.

۱۲. کتاب اعمال، باب ۲، آیات ۱-۱۲.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آبونمان پذیرفته می‌شود؛ ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید؛ ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید؛ ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید؛ ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می‌باشد؛ ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	یک ساله (ریال)	تک شماره (ریال)	از شماره تا شماره
	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	فصل نامه «روان‌شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	دو فصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۴۸,۰۰۰	۴,۰۰۰	
	فصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش‌های تربیتی»	علمی - ترویجی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	فصل نامه «معارف عقلی»	علمی - تخصصی	۲۴,۰۰۰	۶,۰۰۰	
	فصل نامه «تاریخ در آینه پژوهش»	علمی - تخصصی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - تخصصی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	دو فصل نامه «پژوهش»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	دو فصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	فصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - تخصصی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	دو فصل نامه «معرفت اقتصادی»	علمی - تخصصی	۲۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - تخصصی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	فصل نامه «اسلام و پژوهش‌های مدیریتی»	علمی - تخصصی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	فصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	فصل نامه «معرفت حقوقی»	علمی - تخصصی	۴۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	
	دوماهنامه «طرح ولایت»	علمی - تخصصی	۶۰,۰۰۰	۱۰,۰۰۰	

نام نشریه: و و و
 مدت اشتراک: و و و
 مبلغ واریزی: و و و

فرم درخواست اشتراک

اینجانب:	استان:	شهرستان:
خیابان / کوچه / پلاک:		
کد پستی:	صندوق پستی:	تلفن: (ثابت): (همراه): ۰۹.....
متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می‌باشم.		
لطفاً از شماره‌های ذکر شده مجلات به مدت به آدرس فوق ارسال فرمایید.		
در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ: ریال به پیوست ارسال می‌گردد.		
امضا		

الخلاصة

أسباب الانحطاط الأخلاقي طبق النظام الأخلاقي في القرآن الكريم والأنجيل الأربعة

دل آرا نعمتي بيرعلي*

الخلاصة

الانحطاط الأخلاقي يعني الخروج عن قافلة السير و السلوك في طريق الكمال، أو الخروج عنه بسبب الرذائل الأخلاقية. فالكمال والسعادة الحقيقيان هما مفهومان محدّدان وتعيين مصاديقهما مرتبطان بنوع الرؤية الشمولية لنظام أخلاقي ما. والأنظمة الأخلاقية في القرآن الكريم والأنجيل الأربعة قد عرّفتهما بواسطة واقع منشأهما المشترك، أي التقرب إلى الله تعالى الذي يستلزم الإيمان والتقيد بالأعمال الصالحة، لذا فإنّ الإنسان سيكون قادراً على بلوغ السعادة الواقعية، أي الفلاح والفوز الأبدى، عن طريق التمتع بنعمة الاختيار وتحديد الهدف والجهد الحثيث. وفي نفس الوقت فإنّ سوف يتخلّف عن سلوك طريق الكمال من خلال بعض الأسباب التي تؤدي إلى تضعيف إيمانه أو سلبه؛ وهذه الأسباب قد ذُكرت في القرآن الكريم والأنجيل الأربعة، وهي عبارة عن : هوى النفس، الدنيا والشيطان، الدنيا هي أساس هوى النفس، الشيطان هو المخطّط للأهواء النفسانية.

مفردات البحث : الانحطاط الأخلاقي، هوى النفس، الدنيا، الشيطان، القرآن، الأنجيل الأربعة

* أستاذ مساعد في جامعة آزاد فرع كرج
الوصول: ٢٤ ذي القعدة ١٤٣٢ - القبول: ١٩ ربيع الاول ١٤٣٣
dlrnemati@gmail.com

الإطار العام لعلم الإلهيات ووظيفته

همايون همّتي*

الخلاصة

يتطرق الكاتب في هذه المقالة إلى بيان صلة الإيمان بالعقل وصلته بالدين بالفلسفة، بإيجازٍ؛ وكذلك يبحث في منهجية علم الإلهيات ونوع صلته بالعلم الحديث، وأيضاً يوضّح الصلة بينه وبين الثقافة. علم الإلهيات هو علمٌ طبيعيٌّ يتطلّب تعاملاً بين جميع العلوم الإنسانية – الاجتماعية، وكذلك التجريبية؛ كما أنّه يتركز على العقلانية، فهو يستثمر أساليب استدلالية عديدة من أجل بيان التوجيه المعرفي للمفاهيم الدينية. فالكاتب في هذه المقالة يقوم ببيان الطبيعة العقلانية لعلم الإلهيات ويطرحه كعلمٍ مختلفٍ ومستقلٍّ، وذلك عبر البحث في وظائفه وتفريعاته المرتبطة بثقافة المجتمع ومكانتها وضرورتها، لكي يتّضح الهدف منه وسبب التأكيد عليه في مختلف الأديان، والعلل الكامنة وراء رواجه اليوم في مختلف النصوص الدينية والتقاليد.

مفردات البحث : علم الإلهيات، علم الكلام الجديد، الإيمان، الفهم، العصرنة، الثقافة

البهائية، لماذا أصبحت فرقةً دينيةً؟

زاهد غفاري هسجين* / عباس كشاورز شكري** / حميد اكار***

الخلاصة

يتمحور البحث في هذه المقالة حول سبب اعتبار البهائية كفرقة من الفرق الدينية، وذلك بأسلوب تحليلي وثائقي. أما نتائج البحث فهي حصيلة من الجواب على ما يلي: ما هي حقيقة الفرقة البهائية؟ وكيف يمكن انطباق خصائص فرقة دينية ما عليها؟ حيث أشارت هذه النتائج إلى أنّ البهائية برأي علماء الإسلام ومراجع التقليد هي فرقة ضالّة، كونها منحرفة عن أصول الإسلام وفروعه التي لا خلاف فيها. وقد انطبقت عليها خصائص فرقة دينية للأسباب التالية:

- ١ - وجود زعماء أذكيا مستبدّين يتمتّعون بمنطق المغالطة ويدعون القدسيّة.
 - ٢ - وجود شبكاتٍ تنظيميّة منسجمة تحت عنوان بيت العدل، حيث تناظر الماسونيّة في عملها.
 - ٣ - اتّخاذ استراتيجيات إعلاميّة وعلم نفسيّة لكسب الناس وجذب تأييدهم، مثل السيطرة على عقولهم.
- مفردات البحث: البهائية، الفرقة، الإسلام، الزعماء، شبكاتٍ تنظيميّة

* أستاذ مساعد في فرع العلوم السياسيّة في جامعة شاهد z_ghafari@yahoo.com
** أستاذ مساعد في فرع العلوم السياسيّة في جامعة شاهد abbaskeshavarzi@yahoo.com
*** خبير متخصص في علم اجتماع الثورة الإسلاميّة hamidakkar@Yahoo.com
الوصول: ١٥ ذي القعدة ١٤٣٢ - القبول: ٥ ربيع الاول ١٤٣٣

نشيد السّلم، أو نداء الحرب؛ صدى العهد الحديث

محمّد رضا برته*

الخلاصة

إنّ الحرب تعدّ ظاهرة هامةً في حياة بني آدم، وتتجلّى هذه الأهمية بشكلٍ أكبر عندما تصبح مواقف الأديان سبباً لتأجيج نزاعات البشر أو توقّفها على مرّ العصور. وللنشاطات الاجتماعية الحافلة التي تقوم بها الكنيسة في هذا المجال دوراً ملحوظاً في التغييرات السياسيّة التي طرأت على المجتمعات الغربيّة، حيث تبنت الكنائس القديمة أفكاراً دينيةً تستند إلى النصّ وتفسيرها الموثّق له؛ ولكنّ ظهور النزعة البروتستانتية في القرون السالفة قد أدّى إلى انحسار النزعة الكاثوليكيّة، وزاد من تأثير التفسير المستندة إلى نصوص الكتاب المقدّس، الأمر الذي كان سبباً في توجيه المتديّنين المسيح لمراجعة الكتاب المقدّس، وهذه المراجعة تشمل جميع شؤون الحياة المسيحيّة، بما فيها مسائل الحرب.

فالعهد الحديث كان دائماً بمثابة مصدرٍ معترٍ لعلماء الدين السياسيّين في المسيحيّة لفهم أسس شرعيّة الحرب، ولكن ليس فيه نظام واضح وصريح بالنسبة إلى فلسفة علم الإلهيات الحربيّ التي تتمحور بشكلٍ عامّ حول شرعيّة الحرب وعدم شرعيّتها.

مفردات البحث : شرعيّة الحرب، الدعوة إلى السّلم، العهد الحديث، العدو، إلهيات الحرب

* طالب دكتوراه بمعهد الدراسات الإسلامية الدولي mbarteh@Yahoo.com
الوصول: ٤ ذي القعدة ١٤٣٢ - القبول: ٢٩ صفر ١٤٣٣

شرعية الحروب الصليبية برؤية رجال الدين المسيحيين، ومقارنتها بطبيعة جهاد المسلمين قبل الصليبيين

معصومة السادات مير محمدي*

الخلاصة

إنّ الحروب الصليبية تعتبر أطول الحروب التي شهدتها التاريخ، حيث استمرت قرنين تقريباً؛ وقد أضحت مادةً دسمةً للمؤرخين. والمواضيع الجديدة بالبحث والتدقيق هي عبارة عن سبب هذه الحروب والمسببين لحدوثها والتبريرات الشرعية التي استند إليها المسيحيين لاستمرارها؛ وكذلك موضوع جهاد المسلمين للفتنة النصارى ومواقف فقهاءهم المعاصرين والمباني الشرعية التي استندوا إليها في ذلك.

وحسب الفرضية الأساسية في هذه المقالة، فإنّ الحروب الصليبية تعدّ نموذجاً جلياً للحروب المقدسة لدرجة أنّ تعاليم رجال الدين النصارى في مجال (الحرب العادلة) لم تتمكن من تغيير واقعها، وذلك لأنّ الروايات التاريخية المنقولة عن هذه الحروب لا تتسجم مع مبادئ الحرب العادلة. أمّا جهاد المسلمين للصليبيين فهو سواءً أكان ينصبّ في إطار الجهاد الابتدائيّ في أولة، أو أنّه ينصبّ في إطار الجهاد الدفاعيّ الوقائيّ، فهو ذو طبيعة جهادٍ دفاعيٍّ؛ لذا اعتبره فقهاء المسلمين شيعةً وسنةً أنّه جهادٌ مشروعٌ.

مفردات البحث : الإسلام، المسيحية، أوغسطين، آكويناس، الحروب الصليبية، الحرب المقدسة، الحرب العادلة، الجهاد الدفاعي

* طالبة دكتوراه في فرع القانون الدولي بجامعة طهران m.mirmohamadi@yahoo.com
الوصول: ٤ ذي القعدة - القبول: ٢٣ ربيع الاول ١٤٣٣

الأضحية هي ذات منشأ فطريّ، وسرّ انحراف الأديان الأولى في تقديم القرابين

أحمد آغائي ميدي*

الخلاصة

إنّ عقيدة ذبح الأضاحي وتقدم القرابين تعدّ من أعرق العقائد التي جاءت بها معظم الأديان. فالبشر على مرّ العصور قد حاولوا كسب رضا ربهم أو أربابهم واجتناب سخطهم عن طريق تقديم هدايا وقرابين لهم. وعلى الرغم من أنّ منشأ هذه العقيدة في الأديان هو إلهي، إلا أنّه قد واجه تغييراتٍ كثيرةً في مختلف العصور لأسباب مختلفة؛ ومع هذا فهو متشابهٌ في مختلف الأديان إلى حدّ ما، منها ذكر الله تعالى والتقرب إليه عند التضحية. ولكن هناك أمور تختلف فيها الأديان بهذا الصدد، مثل مكانة الأضحية في الشريعة والطقوس المتبعة في تقديمها. ويتطرق الكاتب في هذه المقالة إلى طرح بيانٍ مناسبٍ لهذا الأمر من خلال تتبع منشأ التضحية تاريخياً، والأساليب التي اتبعتها مختلف الأديان في ذلك، وهل أنّ هذه الأساليب قد حُرّفت؟ فمن خلال ذلك يوضّح منشأ هذا الأمر وأصوله التاريخية، وكذلك الأهداف الكامنة وراءه والدوافع منه، والانحرافات التي طالته.

مفردات البحث : الأضحية، الأديان الأولى، منشأ التضحية، تقدم البشر أضاحي، الانحرافات في عقيدة الأضحية

* خبير متخصص في فرع الأديان الإبراهيمية بجامعة الأديان والمذاهب
 aghaiAhmad@gmail.com
 الوصول: ٢٦ شعبان ١٤٣٢ - القبول: ٢٣ ربيع الاول ١٤٣٣

مبادئ الأخلاق البوذية ومدى نطاقها

مصطفى آزاديان*

الخلاصة

العقيدة البوذية هي عقيدة أخلاقية تتضمن هواجس نظرية وعملية، وهذه الهواجس تتمحور حول خلاص الإنسان من العذاب وبلوغ درجة عالية من القدرة. ويتطرق الكاتب في هذه المقالة إلى بيان واقع هذه العقيدة بشكل إجمالي، وبيان أصولها وغاياتها ودرجاتها ونطاقها الأخلاقي؛ وقام بنقد وتحليل بعض تعاليمها. والأصول الأخلاقية لهذه العقيدة هي عبارة عن الحقائق الشريفة الأربعة وقانون الكرمه وأصل التناسخ. وحسب هذه المعتقدات، فإن جميع الناس لا يمكنهم بلوغ درجة الرقي الأخلاقي الكامل؛ إذ يجب على كل بوذي أن يصون نفسه من الحقد والخداع عند تعامله مع الآخرين، كما يجب عليه أن يكون رؤوفاً ومكترثاً بالآخرين. وحسب رؤية بوذا فإن الإنسان يكون قادراً على الخلاص من العذاب والولادة المكررة في هذا العالم وسيتمكّن من الفلاح وبلوغ درجة الطمأنينة الأبدية، من خلال الإفلات من ميوله الشخصية والاجتماعية، وعبر التخلص من جميع رغباته وميوله النفسية.

مفردات البحث : العذاب، التعطش، الكرمه، التناسخ، الأخلاق الفردية، الأخلاق الاجتماعية، القدرة.

* عضو اللجنة التدريسية في مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية
mustafaazadian@gmail.com

الوصول: ١٦ رمضان ١٤٣٢ - القبول: ١٠ صفر ١٤٣٣

Buddhist Ethics: Principles and Realms

*Mustafa Azadiyan**

Abstract

The Buddhism is an ethical religion which has practical concerns rather than theoretical ones. Buddha's concern was man's liberation from suffering, and his attainment to Nirvana (cessation, extinction). Introducing Buddhism in brief, the present paper discusses the principles, purpose, ranks, and scope of Buddhist ethics, and finally studies and criticizes some of its doctrines. The principles of Buddhist ethics are as follow: the 'four noble truths,' Karma (work, action) rule, and the principle of incarnation. Not all men can achieve complete moral perfection; a Buddhist must liberate himself from avarice, grudge, and deceit, and conduct with others friendly and sympathetically. According to Buddha, man will be liberated from suffering and reincarnation in this world and achieve eternal peace and salvation by liberating himself from personal and social concerns and by subduing of all sensual desires and drives.

Key words: suffering, thirstiness, Karma, incarnation, personal ethics, social ethics, Nirvana.

* Faculty member of research center of Islamic Sciences and Culture

Received: 2011/8/16 - **Accepted:** 2012/1/4

mustafaazadian@gmail.com

**The Innate nature of Sacrifice
and the Mystery of Its Deviations in Primitive Religions**

*Ahmad Aqai Meybodi**

Abstract

The ritual of sacrifice is the most ancient ritual in most religions. Throughout the history, men have tried to attract God's or gods' satisfaction and prevent their wrath and anger by submitting presents and sacrifices to them. The origin of sacrifice in religions is divine decree, but this ritual has been subject to many changes and developments during different periods of history for different reasons. However, despite these changes and developments, the performance of this ritual in different religions has some similarities such as remembering God and having the intention of drawing nigh to Him when doing the sacrifices. There are some differences in some cases such as the status of sacrifice in the religion and its liturgies. In order to better expound the matter, it is advisable to seek the origin of the sacrifice in various periods of the history and its nature and to know how it was performed in previous religions. Was this holy ritual subject to distortion, too? The present paper tries to study the emergence and history of sacrifice, the aims and motives of offering sacrifice, and deviations and distortions appeared in its meaning and performance.

Key words: sacrifice, primitive religions, the origin of sacrifice, human sacrifice, the deviations and distortions in the meaning and performance of sacrifice.

* MA in Abrahamic Religions, the University of religions and sects

Received: 2011/7/28 - **Accepted:** 2011/12/18

aghaiAhmad@gmail.com

The Legitimacy of Crusades from the viewpoint of Christian Clerics and Its Comparison with the Nature of Muslims' Jihad (holy war) against Crusaders

*Ma'soomeh Sadat Mir Mohammadi**

Abstract

Crusades are among the longest wars throughout the history which has given historians opportunities to use them as pretext to write about them for two centuries. The reason for these wars, what justification their initiators and wagers had to legitimate these violent wars and what were the nature and principles of Muslims' Jihad against these Christian aggressors in thoughts and views of contemporary jurists are topics which require discussion and reflection.

The main hypothesis of the present paper is that Crusades have been the perfect example of holy wars which the new doctrines proposed by Christian clerics on "just war" have not been able to change their nature, because the historical reports about these wars do not allow for their conformity with just war doctrine. Muslims' Jihads against crusaders – whether as preemptive Jihad or as defensive and preventive Jihads–were defensive in nature which contemporary Sunni and Shi'ī jurist consider them as legitimate.

Key words: Islam, Christianity, Augustine, Aquinas, Crusades, holy war, just war, defensive Jihad, preemptive Jihad

* Ph.d student of International Law, Tehran University

m.mirmohamadi@yahoo.com

Received: 2011/10/2 - **Accepted:** 2012/2/16

The Song of Peace or the Call of War, a Repercussion from the New Testament

*Mohammad Reza Barteh**

Abstract

Wars have been important events in the memory of man's life and are of considerable importance when religions' stands on war have provided the ground for the eruption or prevention of men's wars throughout the history. Meanwhile, the scope of Church's (Christianity) social activities with their ups and downs has had an important role in political changes in western societies. The ancient Church (Christianity) had a theology based on reliable Christian texts and commentaries. However, the emergence of Protestantism in recent centuries has caused current commentaries – especially Catholic reading – to lose their credit and has extended the sphere of influence of commentaries based on the biblical text. This has paved the ground for Christian believers' to have direct reference to the Bible which encompasses all aspects of a Christian's life including war.

As a reliable source, the New Testament has always been the origin of thoughts of Christian political theologians in understanding the principles of war legitimacy but it does not have a clear and explicit system as to the philosophy of theology of war; however, new studies on these texts have led to the emergence of attitudes about theoretical philosophy of war which are often justifiable in two ranges of war prohibition and war legitimacy.

Key words: war legitimacy, pacifism, New Testament, enemy, the theology of war.

* Ph. D student in International Institute for Islamic Studies

mbarteh@Yahoo.com

Received: 2011/10/2 - **Accepted:** 2012/1/23

Why Bahatism is a Sect

*Zahid Qhaffari Hashjin**, *'Abbas Keshavarz Shokri***, *Hamid Akar***

Abstract

The present paper studies the question that why Bahatism is considered to be a sect, using an analytical-documentary approach. Its findings are resulted from the study of the main questions that Why is Bahatism a sect and how can the features of a sect can be applied to it? The research findings show that Muslim scholars and authorities of imitation consider Bahatism as a misleading sect, because it deviates from indisputable primary and secondary principles of Islam. Furthermore, it is a sect because it has some features as follows: 1. It has clever, acute, sophistic, sanctimonious(pretending to be pious), and despotic leaders; 2. It has a well-formed organization of the Universal House of Justice which acts like free masonries; and 3. It makes use of psychological propagandist techniques such as mind control to deceive, attract, and retain people.

Key words: Bahatism, sect, Islam, leaders, organization.

* Assistant Professor of political sciences department, Shahed University z_ghafari@yahoo.com

** Assistant Professor of political sciences department, Shahed University

abbaskeshavarz1@yahoo.com

** MA in sociology of Islamic Republic

hamidakkar@Yahoo.com

Received: 2011/10/13 - **Accepted:** 2012/1/29

The Study of the Structure and Function of Theology (Metaphysics)

*Homayoon Hemmati**

Abstract

The present paper tries to discuss briefly "the relationship between faith and reason" and "the relationship between religion and philosophy". It also discusses the methodology of theology and how this relationship can be established with "modern science" and culture. Theology is a normative science and based on rationality, which needs interactions with all human and social sciences and even natural sciences. Using diverse methods of argumentation, it "justifies cognitively" the religious propositions. Making known the rational nature of theology as an independent and distinct science, this paper discusses its functions, its links with the culture of the society, its position and necessity in order to clarify what needs are met by theology, why it has flourished in the context of nearly all religions, as it is present in the context of all religious traditions now.

Key words: Theology, modern theology, Fideism, faith, understanding, contemporariness time, culture

* Associate Professor of International Relations College

drhemati@yahoo.com

Received: 2011/10/1 - **Accepted:** 2012/1/23

Abstracts

The Causes of Moral Decadence Mentioned in the Ethical Systems of the Holy Qur'an and in Four Gospels.

*Delara Ne'mati Pir Ali**

Abstract

Moral decadence means failure to take the course of perfection or deviate from it as a result of acquiring moral vices. The real perfection and happiness are the concepts whose definition and determination of their instances depend on the type of world view in a moral system. The moral systems of the Holy Qur'an and four Gospels, due to their common origin, define the real perfection and happiness as "drawing nigh to God" and its conditions as faith and commitment to pious deeds. Accordingly, man can achieve the real happiness, that is, eternal salvation and triumph, because he enjoys the blessing of free will, has a definite aim, and tries to achieve it. However, he may fail to take the perfection path due to those factors that undermine or take away his faith. These factors commonly emphasized in the Holy Qur'an and four Gospels are as follows: sensual desire, world, and Satan. The world is the object of the sensual desire and Satan approves and adorns the sensual desires.

Key words: moral decadence, sensual desire, world, Satan, Quran, four Gospels.

* Assistant Professor of Karaj Islamic Azad University

dlnemati@gmail.com

Received: 2011/10/22 - **Accepted:** 2012/2/12

Table of Contents

The Causes of Moral Decadence Mentioned in the Ethical Systems of the Holy Qur'an and in Four Gospels / <i>Delara Ne'mati Pir Ali</i>.....	5
The Study of the Structure and Function of Theology (Metaphysics) / <i>Homayoon Hemmati</i>	27
Why Bahatism is a Sect / <i>Zahid Qhaffari Hashjin, 'Abbas Keshavarz Shokri, Hamid Akar</i>.....	43
The Song of Peace or the Call of War, a Repercussion from the New Testament / <i>Mohammad Reza Barteh</i>	65
The Legitimacy of Crusades from the viewpoint of Christian Clerics and Its Comparison with the Nature of Muslims' Jihad (holy war) against Crusaders / <i>Ma'soomeh Sadat Mir Mohammadi</i>.....	89
The Innate nature of Sacrifice and the Mystery of Its Deviations in Primitive Religions / <i>Ahmad Aqai Meybodi</i>.....	117
Buddhist Ethics: Principles and Realms / <i>Mustafa Azadiyan</i>.....	143
An Introduction to the statement issued by the Pontifical Council for Justice and Peace on the current global economic and financial crisis / <i>Morteza Sane'I</i>	169

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*

Manager: *Sayyid Akbar Husseini*

Editor in Chief: *Mohammad Ali Shomali*

Translation of Abstracts: *Language Department of IKI.*

Editorial Board:

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

☐ **Muhammad Riza Jabbari:** *Associate professor, IKI.*

☐ **Ahmad Husein Sharifi:** *Associate professor, IKI.*

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

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

☐ **AbuAlfazl Mahmudi:** *Associate professor, Azad Islamic University*

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

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

Address:

IKI

Jomhuri Eslami Blvd

Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98251-4113473

Fax: +98251-2934483

E-mail: nashrieh@qabas.net

www.marefateadyan.nashriyat.ir

www.iki.ac.ir
