

چرایی نقض «اسلام» بر تلقی اسطوره‌ای از نظریه «عرفی شدن»

بازشناسی عرفی شدن در دو تجربه مسیحی و اسلامی

علی رضا شجاعی زند

مقدمه

ویژگی دیگری که موجب شده تا موضوع عرفی شدن در عداد مسائل مهم و زنده حوزه‌های دین پژوهی، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روانشناسی، فرهنگ‌شناسی، مطالعات تمدن، تاریخ و فلسفه دین قرار گیرد، مسئله بروز واژگونی و توقف در فرایندی است که انتظار می‌رفت همچون قرون گذشته، بی‌هیچ وقفه و عقب‌گردی به راه خویش ادامه دهد. ادبیات نظری دو دهه اخیر درباره این موضوع، بیش از واگویی نظریات کلاسیک عرفی شدن که آن را فرایندی خطی، جبری، جهان‌شمول و بی‌وقفه می‌دانست، مشحون از نقدها و ایرادات نظری و تجربی حادی است که بر نظریات خام گذشته وارد شده است و لزوم برخی تعدیل‌های اساسی

باین که عرفی شدن در غرب یک فرایند پُرسابقه و جدید است و در آرای بیشتر متفکرین اجتماعی و دین‌پژوهان غربی اشارات مهمی به آن شده است، لیکن تنها در چند دهه اخیر، توجهات بیشتری را بین اندیشمندان علوم انسانی و خصوصاً جامعه‌شناسان برانگیخته و به یکی از محورهای اساسی مطالعات جامعه‌شناختی دین بدل شده است. این عطف توجه که خود تحت تأثیر اتفاقاتی است که در واقعیت‌های جاری جهانی قرار دارد، باعث شده تا به این واقعیت دائماً جاری در جوامع بشری، از نو و با تأمل بیشتری نظر شود و از قیل آن، ادبیات حجیم و گران سنگی پدید آید.

در آن را مطرح می‌کند. مطرح شدن این مباحث، موجب شد تا عرفی شدن از یک موضوع تکراری و غیرقابل مناقشه، به یک بحث زنده و پیچیده و جذاب بدل شود.

این فرایند و نظریات مدافع آن در دهه های اخیر با موارد نقض کننده مهمی روبرو بوده اند که اگر نتوانند به خوبی از پس توجیه و تعلیل آنها برآیند، یقیناً در آینده دچار افت جدی خواهند شد. روی آوری مجدد به تعلقات شبه دینی و انواع دین سازی های جدید در غرب و احیا و رونق دوباره الهیات ارتدکس و غیرنوگرا و سر برآوردن جریانات بنیادگرا و اصولی در میان پیروان ادیان تاریخی که تظاهرات و تجلیات متفاوتی در جوامع مختلف داشته است، از موارد «نقضی» است که توجه نظریه پردازان عرفی شدن را به سوی خود جلب کرده و حتی موجب قبول برخی تنازلات مهم در آرای نخست ایشان شده است.^(۱) با این که تلاش می شود تا برخی از این اتفاقات واژگونه همچون واکنش های نادر و کم اهمیت درونی خود فرایند دیده و تفسیر شود، اما موضوع از سوی آن دسته از اندیشمندانی که با بسترهای اجتماعی و خصایص ذاتی دیگر ادیان تاریخی آشنا هستند، بسیار جدی گرفته شده است، به نحوی که همگان با نظر تأمل به این پدیده های مغایر نگاه می کنند. «گلنر» یکی از این متفکرین آشنا با جوامع غیر غربی و ادیان غیر مسیحی است که با تأمل عالمانه در وضع و موقع دین در جوامع، دیگر از تلقی اسطوره ای از نظریه

عرفی شدن دست شسته است. او می گوید با این که روند رو به گسترش عرفی شدن در جهان، یک واقعیت محرز و غیر قابل تردید است، اما یک استثنای بزرگ هم دارد که همانا «اسلام» می باشد. اسلام چون قرن پیش خود، همچنان پرنفوذ و قدرتمند است و در حال حاضر حتی قوی تر نیز شده است. «گلنر» معتقد است از چهار تمدنی که پس از قرون وسطی از خاکستر دنیای قدیم برخاستند، سه تای آن، یعنی تمدن غربی مسیحی، تمدن چینی و تمدن هندی به میزان زیادی عرفی شده اند و در این میان تنها تمدن اسلامی است که همچنان به شکل متفاوتی باقی مانده و تاکنون تن به جریان غالب عرفی شدن نسپرده است.

شاید مدعای گلنر برای کسی که در بستر یکی از دینی ترین جوامع اسلامی زندگی می کند و در عین حال شواهد فراوانی از تمایلات عرفی و دامن گسترش دین نوع زیست، معیشت و هنجارهای غربی را در آن به عینه می بیند، سخن گزافی به نظر آید، اما با عبور از لایه های سطحی که با سهولت بیشتری تحت تأثیر فرهنگ مسلط و الگوهای غالب جهانی قرار می گیرند و مذاقه در عناصری که در اعماق این جوامع و در کنه وجود مردمان آن در جریان است و در ذات و جوهر این دین جاری است و استعداد و ظرفیت های شگرفی را برای تداوم دین باوری و دین داری زنده نگه می دارد، آن گاه اذعان خواهد کرد که آن مدعا چندان هم سطحی و ناشیانه عنوان نشده است، بلکه از تفاوت های

بارزی برخاسته است که این مردم شناس غربی آشنا با جوامع شرق، میان این دو بستر اجتماعی، یعنی غرب و شرق و این دو آیین بزرگ تاریخی، یعنی مسیحیت و اسلام، مشاهده و به شکلی بیان کرده است.

مسئله اصلی در این مقال، بررسی ابعاد مختلف همین ظرفیت‌های متفاوت در مواجهه با پدیده عرفی شدن است؛ بی آن که تلاش شود احتمال وقوع آن را ولو در اشکال و روندهایی کاملاً متفاوت، به کلی منتفی اعلام نماید.

کمتر اسلام شناس و دین پژوهی را می‌توان یافت که به ممیزات و مفترقات مهم اسلام و مسیحیت، خصوصاً در موضوع «طریق رستگاری» و نحوه «مواجهه با دنیا» اذعان نکرده باشد. از بین ایشان، بوده‌اند کسانی که این تمایز را در سطحی بالاتر در چگونگی واکنش به مقوله عرفی شدن نیز دنبال کرده، و پاسخ‌ها و عکس‌العمل‌های متفاوت اسلام و مسیحیت، به این فرایند را نیز مورد بررسی قرار داده‌اند. نقطه نظرات دین پژوهان را در مورد این مسئله به اجمال در دو بخش جداگانه مرور خواهیم کرد.

جوهر مستعد مسیحی

دسته‌ای از متفکرین دین پژوه، علت پیشروی شتابان فرایند عرفی شدن در قلمروی مسیحیت را ناشی از استعداد ذاتی این آیین، برای درغلطیدن در چنین مناسباتی دانسته‌اند. «کلوتکه» به نقل از «فریدریک جوگارتن»، متأله

آلمانی می‌گوید که «عرفی شدن» تداوم منطقی ایمان مسیحی است که زمینه را برای ارزیابی جدیدی از انسان و جهان فراهم آورده است. «کیویت» علت نضج گرفتن این جریان در تمدن مسیحی را در این می‌داند که مسیحیت بیش از هر آیین دیگری میان فرد روحانی (Clergy) و غیرروحانی (Laity) و میان امر مینوی (Heavenly) و دنیوی (Wordly) تمایز قائل است. دیانت مسیح (ع) افراد و امور سیاسی و اقتصادی را از خود دور می‌ساخت و به قلمروی غیر دینی می‌فرستاد. از این رو به تدریج حوزه دنیوی گسترش یافت و بر الهیات چیره گشت. «برگر» می‌پذیرد که بسیاری از عوامل اجتماعی - اقتصادی در وقوع این فرایند و نشأت گرفتن آن از جوامع مسیحی، دخیل بوده‌اند. در عین حال این سؤال را مطرح می‌کند که چرا این عوامل بیشتر بر مسیحیت به عنوان یک دین مشخص تأثیر گذارده‌اند تا بر دین، به معنای عام آن؟ و خود پاسخ می‌دهد که این عوامل، گرایش‌هایی را مطرح و تقویت می‌کنند که در ذات سنت مسیحی وجود دارد. در حالی که در یک محیط اجتماعی دیگر، حتی اگر شاهد توسعه صنعتی و شهری هم باشیم، لزوماً این گرایش‌ها پدید نخواهد آمد. «برگر» البته پروتستانیزم را در این فرایند، مستعدتر از کاتولیسیسم ارزیابی می‌کند. (۲) او آن عنصر جوهری نهفته در سنت یهودی - مسیحی را که باعث شده مسیحیان با آغوش باز از این تحولات به سوی عرفی شدن هر چه بیشتر استقبال کنند، در رویکرد تجزی گرای آن،

میان خدا و انسان و طبیعت و ماوراءالطبیعه می‌داند. «برگر» ادامه این تجزی را در تمایز یافتگی ساختی در جوامع مسیحی می‌جوید، که طی آن فعالیت‌های دینی و نهادهای مقدس در یک نهاد مستقل، از بقیه امور مجزا و منفک شده‌اند.

«رابرتسون» در قابلیت تعمیم این ویژگی‌های تجزی‌گرا و تنش‌زای مسیحی به دیگر ادیان تردید دارد. او از این نظر حتی میان مسیحیت و بودیسم که از نظر بسیاری از دین‌پژوهان، قرابت بسیاری به هم دارند، تمایز قائل است.^(۳) «لویس» نیز بر وجود رهیافت تجزی در مسیحیت صحه گذارده و برای آن مبادی نظری و ریشه‌های تاریخی قائل شده است، گرچه آن را عمدتاً در حوزه مناسبات دین و دولت دنبال می‌کند. او در عین حال معتقد است که چنین باور و رویکردی، نه به لحاظ نظری و نه به لحاظ تاریخی، در اسلام سابقه ندارد. «همیلتون» در فصل پانزدهم کتاب خود ضمن اشاره به

تردیدهایی که در جهان‌شمولی و اجتناب‌ناپذیری این فرایند شده است، با احتیاط نتیجه می‌گیرد که باید از صدور هرگونه حکم عام و تعمیم عجولانه در این باره پرهیز شود، چراکه هنوز مشخص نیست که آیا عرفی‌شدن یک پدیده ذاتاً مسیحی و غربی است، یا پی‌آمد گریزناپذیر مدرنیزاسیون و صنعتی‌شدن؟ لذا تا جوامع غیر مسیحی و غیر غربی، به تجربه کاملی از صنعتی‌شدن و تجدد دست نیابند و واکنش و پاسخ آنها مشاهده نشود، نمی‌توان راجع به ریشه‌های اصلی این فرایند، به حکم و داوری

قاطعی رسید. او در عین حال می‌پذیرد که مسیحیت کمابیش دخیل در این تحولات اجتماعی و زمینه‌ساز آن بوده است، و یا در خوش‌بینانه‌ترین حالت نتوانسته است، به خوبی از وقوع آن جلوگیری کند.

در حالی که «ویلسون» تمایل دارد عوامل عرفی‌شدن را خارج از سنت مسیحی، مانند رشد «عقلانیت» که باعث تضعیف اعتبار مدعیات دینی شده است، بجوید؛ کسانی مانند «هاروی کاکس» مدعی‌اند، اصول اساسی عرفی‌شدن را باید در خود کتاب مقدس جست. زیرا از کتاب مقدس چنین فهمیده می‌شود که فقط خدا مقدس است، و دنیای مخلوق او، فاقد هرگونه قداستی می‌باشد. در نتیجه، انسان می‌تواند جهان را تحت مطالعه و کنترل خویش بگیرد. با همین پیش‌فرض است که می‌گوید: کلیسا نباید از غیردینی‌شدن نگران باشد، چون کتاب مقدس چنین خواسته است.

ارزیابی‌های مثبت و موافق از این فرایند، اصولاً بر عقیده تجزی استوارند و چنین باور دارند که تحاشی ایمان از سپهر دنیوی، به پالایش و خلوص هر بیشتر آن و در نتیجه حفظ قداست دین می‌انجامد. در مقابل این تلقیات، برداشت‌های دیگری نیز وجود دارد که این فرایند را برای مسیحیت، منفی ارزیابی می‌کند، و از آن به‌کندن گور به دست خویش، یاد می‌نماید. حتی اگر مدعیات متفاهم‌کسانی چون «وبر»، «توکویل»، «پارسونز» و «گریلی» را درباره نقش تأثیرگذار اخلاق مسیحی در شکل‌دهی به

نظام سرمایه‌داری، برپایی دموکراسی مبتنی بر برابری و صورت‌بخشی به نظام ارزشی و هنجاری دنیای مدرن، بپذیریم و به وجود نوعی سازگاری ضمنی میان مسیحیت و دنیای متجدد اذعان نمائیم، هنوز تفاوت چندانی در صورت مسئله و سرانجام کار، پدید نمی‌آید. چراکه به هرصورت این روند کاهنده، در نقطه‌ای به محو و حذف کامل دین از حیات انسانی می‌انجامد.^(۴)

ناهمراهی اسلام

گمان و برداشت غالب متفکرین دین‌پژوه و کسانی که بحث‌های عرفی شدن رادر بسترهای تاریخی و سنت‌های دینی متفاوت تعقیب کرده‌اند، بر این است که واکنش اسلام و جوامع اسلامی در برخورد با پدیدهٔ تجدد و فرایند عرفی شدن، اساساً به گونه‌ای متفاوت از تجربهٔ مسیحی و غربی است. ایشان اسباب این تفاوت رادر ذات این دین، در بستر اجتماعی و سرگذشت تاریخی آن و بالاخره در مسبوق بودنش به تجربهٔ مسیحی و امکان تأثیرگذاری آگاهانه و ارادی در چگونگی وقوع احتمالی آن، یافته‌اند. زرین کوب می‌گوید که بحران اباحی‌گری و الحاد در دنیای اسلام، همانند دیگر شرایع الهی رسوخ یافته است؛ با این حال به نظر می‌رسد که اسلام با ویژگی‌های اخلاقی و اجتماعی جاری در جوهرهٔ آن، بسیار بیش از مسیحیت و دیگر ادیان برای غلبهٔ بر این بحران، استعداد و آمادگی دارد. «بازرگان» در کتاب «مذهب در اروپا» چنین آورده است که لائیسسته نه به

محیط مشرق می‌خورد و نه به دین مشرق. مسیحیت آن طور که درک شد و تداوم یافت، کاری به حکومت و سیاست و به دنیا و زندگی نداشت، در حالی که دربارهٔ اسلام، وضع کاملاً معکوس است. محمد قطب نیز احتمال پدید آمدن سرگذشت اروپا و مسیحیت، برای اسلام و مسلمانان را منتفی دانسته است. او در سرتاسر کتاب خود به نام «العلمانیون والاسلام»، تلاش می‌کند تا تفاوت موضع مسیحیت و اسلام را در مواجههٔ با دنیا، خدا و انسان و نیز در مسئله عقل و ایمان آشکار سازد. «سید حسین نصر» تفاوت را در این دیده است که اسلام، دین تمام زندگی است و نه دین اوقات خلوت و فراغت. او می‌گوید اسلام در واقع همانا نفس زندگی است، و هیچ امری از حیات رانمی‌توان خارج از حوزهٔ شمول و اطلاق آن تصور کرد. دین در دنیای جدید و در بهترین حالت، تنها متولی یک جنبه از زندگی است؛ جنبه‌ای که حیثاً به بخش نه چندان جدی حیات آدمی تعلق دارد. در حالی که مسیحیت غربی به این انتظار حداقل از دین، خورده و به چنین قلمروی محدود و حاشیه‌ای رضایت داده است، اسلام بدون کمترین تنازلی، همچنان داعیه دار تمامی عرصهٔ حیات فردی و جمعی، درونی و بیرونی و دنیوی و آخروی بشر است و در جستجوی اثر و جای پای دین در تمامی ابعاد وجودی انسان می‌باشد. دین در این تلقی در پی آن است که هم فرد و هم جامعه را بر تراز خویش بنا نماید و آن‌گاه انسان و جامعهٔ دینی را به عمل و تلاشی

هدفدار و ادا دارد. به همین سبب در تجربه تاریخی اسلام، عرفان گرایی صرف، و منفک از حیات جاری اجتماعی، امکان بسط و میدان داری پیدا نکرده و نتوانسته است به یک جریان محوری و تأثیرگذار تبدیل شود. «مطهری» در کتاب «پیرامون انقلاب اسلامی» می گوید چنین معنویتی اگر از طریق مذاهب دیگر قابل پیاده شدن باشد، در اسلام میسر نیست، چرا که این به معنای مُثله کردن اسلام است. با این حال افراد نگشت شماری نیز بوده اند و هستند که در جهت گیری آخرت گرایانه و اهتمام فردی ایمان، چندان تفاوتی میان اسلام و مسیحیت قائل نمی شوند. این تلقی که عمدتاً منشاء دروئدینی دارد و از حجت ها و انگیزه های دینی نیز تغذیه می کند، مدعی است که نگاه ایدئولوژیک به دین و به کارگیری ایمان در خدمت آباد کردن و اصلاح دنیا، موجب انحراف آن از مقصد اصلی انبیای الهی و آلوده شدن و آسیب دیدن ایمان ناب می شود. «علی عبدالرازق» در کتاب «اسلام و اصول الحکم»؛ «مهدی حائری» در کتاب «حکمت و حکومت»؛ «بازرگان» در رویکرد تعدیل یافته اواخر عمر خود؛ «سروش» و «مصطفی ملکیان»، نیز البته از مدخل ها و مبادی مختلف، همین رویکرد را اتخاذ کرده اند. اگر چه مبانی کلامی و استنادی این رویکرد، دروئدینی است؛ لیکن تأثیر کلام جدید منبعث از پروتستانیسیم و الهیات لیبرال در غرب، و ملاحظه برخی تجربیات تلخ از حضور اجتماعی دین و مداخله نسنجیده نهادها و متولیان دینی در حوزه عُرف، بر

نضج گیری این رویکرد در بین مسلمانان، بی تأثیر نبوده است. روح حاکم بر این رویکرد، از همان اصل پایدار مسیحی یعنی «تجزی گرایی» تغذیه می کند و ارتباط و پیوند نزدیکی باره کار تمایز یافتگی، در سه عرصه «ساخت اجتماعی»، «ایمان» و «معرفت دینی» دارد. تمایز یافتگی در عرصه ساخت اجتماعی، قلمروی دین را به امور عبادی و مناسک، و به ذوقیات و دل مشغولی های شخصی محدود می سازد، و در عرصه ایمان، به تقابل میان دین نهادی و ایمان فردی می کشاند^(۵) و در عرصه معرفت دینی، به تکرر قرائات و دست نیافتنی نمودن حقیقت دین، راه می برد. سخن صریح تر در این باب را «حجاریان» در قالب یک نتیجه گیری کلی برای تمامی ادیان عنوان کرده است «جمع میان مصالح دنیوی و آخروی، درون دستگاه حقوقی و اخلاقی واحد، عامل مهمی در جهت عرفی شدن ادیان به شمار می رود.» بدیهی است، در برابر این اصل جهانشمول و غیرقابل تخطی، تمامی تفاوت های جوهری و عرضی میان ادیان، خود به خود فرو می ریزد و اسلام و مسیحیت نیز به رغم سرگذشت های متفاوت، به یک سرانجام و سرنوشت واحد، منتهی خواهند شد. این نوع حجت آوری بیرونی و یکسان بینی ادیان در «عادل ضاهر» به مراتب آشکارتر است. او معتقد است که عرفی شدن را تنها باید از طریق براهین فلسفی و منطقی، و با نظر به طبیعت دین بما هو دین، اخلاق، سیاست، انسان و عقل دنبال کرد، و نه از طریق سرگذشت تاریخی ادیان و یا حتی

بازخوانی مجدد نصوص و متون دینی^(۶). او می‌گوید این که ابعاد سیاسی - اجتماعی عرفی شدن و تجربه تاریخی غرب در رنسانس و پس از آن، تا این حد مورد استناد مسلمانان قرار می‌گیرد، بدین خاطر است که اسلام‌گرایان، با تکیه بر این عناصر می‌توانند دین خویش را به راحتی از تحدی‌های رهایی بخشند. توقف و عقب‌نشینی «علمانیت» (عرفی شدن) در مواجهه با حرکت‌های اسلامی، وی‌مایگی وی‌اعتباری آن در جهان اسلام، دقیقاً به همین خاطر است، و از این روست که علمانیت را تنها از طریق جدایی دین از سیاست و منع روحانیون از دخالت در امور سیاسی و قضایی معنی کرده‌اند و نه به عنوان مانعی که جوهر دین، ذات ایمان و طبیعت اخلاق را مورد تعرض قرار می‌دهد. اگر ابعاد معرفت‌شناختی آن مطرح شود و به جای تعریف تاریخی این فرایند، به سراغ تعریف حقیقی آن بروند، دیگر نمی‌توانند اسلام یا هر دین دیگری را از دسترس آن دور سازند. لذاست که «ضاهر» در تعریفی شامل و غیر قابل عبور از عرفی شدن، به دو شاخصه «نفی هرگونه مرجعیت دینی در اداره جامعه» و «نفی اعتبار نهایی داشتن مدعیات دینی» اشاره کرده است.

مسیحیت و اسلام در میزان

وجود تفاوت‌های بسیار در آموزه‌ها و سرگذشت تاریخی این دو آیین الهی هم‌ریشه، موجب شده (و پس از این نیز باعث خواهد شد) که وجود تفاوت‌های بسیار در آموزه‌ها و سرگذشت تاریخی این دو آیین الهی هم‌ریشه، موجب شده (و پس از این نیز باعث خواهد شد) که

تجربه آنها در مواجهه با پدیده‌های دنیای جدید، کاملاً متفاوت از آب در آید. «لویس» می‌گوید با این که اسلام و مسیحیت به لحاظ خاستگاه جغرافیایی، ریشه مشترک ابراهیمی، و تأثیراتی که از تمدن یونانی پذیرفته‌اند، شباهت‌های زیادی به هم دارند، در عین حال همواره در تقابل با یکدیگر تعریف و تصویر شده‌اند. اسباب این اختلاف را نمی‌توان جست، مگر در تفاوت «خاستگاه»، «پیام آور»، «رہیافت»، «قلمرو»، «ظرفیت»، «رویه»، «مسائل» و «اهداف» مورد نظر آنها، که خود از مقتضیات عصر ظهور هر کدام نشئت گرفته است. اگر مولیدی به نام عرفی شدن فرد و جامعه، از بطن مسیحیت سر برآورد و اگر این آیین در مواجهه با مدرنیته غربی به موضع‌گیری‌های انفعالی دچار شد و از میدان به در رفت، همه ناشی از ویژگی‌های ذاتی و ظرفیت و توانایی‌های محدود آن در پاسخ‌گویی به نیازها و مسایل عصری بوده است، و در واقع از خطای ناشی از مطالبه توقعات فوق‌طیقت و مأموریت از یک دین خاص و محدود، برخاسته است.

فرض ما بر این است که تفاوت‌های مهم و تأثیرگذاری که برخاسته از همان عامل پیش‌گفته است، این دو آیین بزرگ تاریخی را در مواجهه با این دو پدیده دنیای جدید، مدرنیته و عرفی شدن، از هم متمایز می‌سازد؛ چندان که در صورت هوشیاری و مواجهه‌ای فعال، مسلمانان، نیز می‌توانند به تجربه و الگویی کاملاً بدیع و متفاوت دست یابند. العطاس وضع

مسلمانان را هم به لحاظ دینی و هم به لحاظ تمدنی، چندان متفاوت می‌بیند که می‌گوید مواجهه آنان با مدرنیسم و سکولاریسم، به کلی با تجربه مسیحیان غربی فرق خواهد داشت، حتی اگر برخی شباهت‌های ظاهری در این بین مشاهده شود.

اصلی‌ترین تفاوت اسلام و مسیحیت را باید در تلقی و نگاه آنها به «دنیا»، «انسان» و «عقل» جستجو کرد. مسیحیت براساس رهیافت تجزی‌گرایانه‌اش، دنیا را در برابر آخرت، انسان را در برابر خدا و عقل را در برابر ایمان می‌نشانند و در برابر عظمت سوئی دیگر عالم، لاجرم، به مذموم بودن مقولات هم‌عرض آنها حکم می‌کند. این در حالی است که نزد مسلمانان هیچ‌گاه این مقولات، فی‌نفسه و ابتدا به ساکن، مورد ذم و نکوهش واقع نشده‌اند. نکوهیدن دنیا در آیات و روایات اسلامی نه به حکم اولی و ذاتی، بلکه یک تحذیر تبعی و عرضی است که نه به «خود دنیا»، بلکه به «نسبت با دنیا» بر می‌گردد. همچنان که عتاب‌ها و خطاب‌های شدید و غلیظ قرآن، نه به انسان فی‌نفسه، بلکه به انسان‌های کفورِ ظلمِ جهول متوجه است. عقل و طبیعت و دنیا در رهیافت اسلامی به عنوان آیات الهی، همواره مورد تکریم و تحسین بوده‌اند و اگر مذمتی شده است، به نوع رابطه و نحوه بهره‌برداری انسان از آنها، معطوف بوده است.

به نظر می‌رسد مشاهده برخی پی‌آمدهای مشابه در این دو بستر اجتماعی - دینی متفاوت، بیش از همسانی در عوامل موجد و شرایط زمینه‌ای، از دو عامل «ترویج» و «ابدال» نشأت می‌گیرد. منظور از عامل ترویجی، همان فشارهای آشکار و نهانی است که از سوی غرب به عنوان فرهنگ مسلط و مهاجم به دیگر جوامع و فرهنگ‌ها وارد و موجب بروز آثاری در این جوامع می‌شود، و منظور از ابدال، اقتباس به ظاهر ارادی از الگوی دیگران، به بهای وانهادن اندوخته‌های آرمانی خویش است؛ به نحوی که به تدریج نسخه‌های عاریتی، جایگزین نسخه اصیل می‌شوند. «مطهری» در پاسخ به سئوالی، به همین مسئله اشاره می‌کند. وی این نکته اساسی را مطرح می‌کند که اگر خصلت مسیحی، دنیاگریزی است و ویژگی اسلام، دنیاپذیری؛ پس چرا امروز کار برعکس شده است و در

مقابل پیشرفت‌های غرب از تمدن شکوهمند اسلامی هیچ خبری نیست؟ به تعبیر ایشان، جوابش روشن است: آنها از هفت، هشت قرن پیش مسیحیت را رها کردند و ما از همان وقت اسلام را. «آلبرت هورانی» نیز چیزی نزدیک به همین مضمون را ابراز می‌دارد: مسیحیان قوی هستند، زیرا به واقع مسیحی نیستند و مسلمانان ضعیف‌اند، زیرا به واقع مسلمان نیستند.

تفاوت‌های اسلام و مسیحیت به همین مختصر خلاصه نمی‌شود. تمایزات مهم دیگری که منبعث از دوگونگی رهیافت، اختلاف در تعالیم و آموزه‌ها، و تفاوت در تجربه تاریخی این دو آیین بزرگ الهی است، آنها را از هم جدا ساخته و سرنوشت دیگری را برای هر کدام رقم زده است. ما در ذیل چند محور، به مهم‌ترین تفاوت‌های تأثیرگذار در این امر، اشاراتی خواهیم داشت.

(۱) خاستگاه

اسلام به لحاظ سیاسی از خاستگاهی منحصر به فرد، و تقریباً متفاوت از سایر ادیان جهانی، برخوردار است. این تفاوت باعث شد تا سیاست اسلامی در یک روند تدریجی و بدون هرگونه پیش‌افتادگی یا پس‌ماندگی، در بستر طبیعی خود رشد و نمو پیدا کند.

در مسیر گسترش و تحکیم موقعیت ادیان، همواره نقش تأثیرگذار یک امپراتوری و یا حضور یک پادشاه مقتدر قابل تشخیص است؛ به جز اسلام، که بسط و گسترش خویش را، با

بنیادگذاری یک حکومت نوپا و تهدید و تسخیر امپراتوری‌های بزرگ و قدرت‌های سیاسی روزگار خویش عملی ساخته است. آیین زردشت تا قبل از اقبال پادشاهان ساسانی و رسمیت یافتن آن چندان شناخته نبود، در حالی که لااقل هشت قرن از زمان پیدایی آن در ایران سپری می‌گشت. آیین بودا رشد خود را بیش از هر چیز، مدیون ایمان آوردن آشوکا، از سلاطین مقتدر هند در قرن سوم قبل از میلاد می‌داند. مسیحیت پس از ایمان آوردن کنستانتین و رسمیت یافتن در امپراتوری روم است که با سرعت چشمگیری گسترش می‌یابد. حتی فرقه‌های کم‌اهمیت‌تری چون مانویان و مزدکیان نیز، رشد اولیه خود را مدیون حمایت‌های شاهپور دوم و قباد از پادشاهان میانی سلسله ساسانی بوده‌اند.

به جز محتوای آموزه‌ای که می‌تواند به یک دین، تجلیات دنیوی، اجتماعی و سیاسی بخشد، خاستگاه و بستر نشو و نمای اولیه آن، خصوصاً در عصر ظهور و در دوران حیات بنیانگذار و موالیان و شاگردان نخستین نیز تأثیر به‌سزایی در اخذ یا سلب چنین خصوصیتی دارد. تمایزات اسلام، به جز جهت‌گیری و محتوای آموزه‌ای، از این حیث نیز با سایر ادیان، خصوصاً مسیحیت قابل مقایسه است، چراکه در مقابل تأثیرپذیری آیین مسیحی از قدرت‌های سیاسی حاکم اسلام؛ خود بنیانگذار یک حکومت مستقل و پدیدآورنده یک ساخت سیاسی جدید بوده است. شاید همین عامل، علاوه بر تعالیم صریح

دینی، علت اساسی آمیختگی دین و دولت در سنت اسلامی بوده باشد، در حالی که هیچ یک از ادیان فوق الذکر نتوانستند دوئیت و بیگانگی موجود میان این دو عرصه را تا به آخر سامان بخشند. حتی آیین زردشت که در قیاس با ادیان دیگر مناسبات فعالانه‌تری با دنیا و سیاست داشته است، در اوج اقتدار خویش هم نتوانست به موقعیتی فراتر از یک «دین دولتی» دست یابد. کارنامه مسیحیت در این باب حتی از دیگر ادیان نیز، ناامیدکننده‌تر است. مسیحیت در تمام دوران دوهزارساله خویش روابط و تعاملات مختلفی را با ساخت سیاسی و قدرت حاکم تجربه کرد، اما هیچ‌گاه نتوانست معضل بیگانگی و بدبینی خویش را با سیاست و دولت، علاج نماید^(۷). «لویس» می‌گوید: چالش میان دین و دولت به عنوان دو نهاد مستقل با ساخت و مقررات متفاوت، یک پدیده کاملاً مسیحی است و از اساس با اسلام بیگانه است؛ زیرا اسلام دینی است که از آغاز در قالب یک دولت ظاهر شده است. محمد(ص)، پیام‌آور این آیین، در عین پیامبری، یک دولتمرد، یک فرمانده نظامی و یک بنیانگذار امپراتوری بوده است.

نگاه مسئولانه و رویکرد فعالانه اسلام به عرصه عمومی حیات اجتماعی و شناخت واقعی و درک درستی که از نقش عنصر قدرت در این عرصه به موالیان خویش منتقل ساخته است، این زمینه را در بین مسلمانان قوت بخشید، تا نسبت به ساخت سیاسی حاکم بر جامعه خویش، حساس باشند. با این که جوامع

اسلامی همچون دیگر جوامع بشری از تجربه به قدرت رسیدن حکومت‌های نالایق، فاسد و جائز مصون نبوده‌اند، لیکن با در اختیار داشتن شاخص‌هایی برای حاکم عادل، و ویژگی‌هایی برای حکومت صالح، که از طریق تعالیم نظری و الگوهای عملی به آنان منتقل شده است، همواره انگیزه و آمادگی فراوانی برای نظارت فعال بر کار حاکمان و احیاناً معکوس کردن فرایندهای دورشونده از اصل دین و دین اصیل را، داشته‌اند. لذا حتی اگر جمیع شرایط برای عرفی شدن جوامع اسلامی مهیا باشد و مسلمانان نیز به هر دلیل در برهه‌ای نسبت به حکومت‌ها و ساخت‌های عرفی تمکین نمایند، باز به سبب وجود همان تمایلات بالقوه، چنین وضعیتی چندان پایدار نخواهد ماند. «گلنر» اذعان دارد چنین چیزی هیچ‌گاه در مسیحیت تعلیم داده نشده و در بین مسیحیان رواج نداشته است.

«لویس» نیز که یکی از دلایل استقبال مسیحیان از پدیده عرفی شدن را ضرورت، حل منازعه طولانی میان دولت و کلیسا می‌داند، وقوع این فرایند را در جوامع اسلامی به دلیل فقدان این منازعه و البته به سبب همراه شدن با عوامل دیگر، نامحتمل ارزیابی می‌نماید.

(۲) پیام‌آور

شاید تأثیر تفاوت برداشت مسلمانان و مسیحیان از پیام‌آور خویش، در چگونگی مواجهه با پدیده عرفی شدن چندان آشکار و صریح نباشد؛ اما با تأمل در کنه و جوهر این تمایز، مشخص

می‌گوید که این خطا ناشی از درک آئینه‌سان مسیحی از اسلام بود که در جاهای دیگری نیز نمود پیدا کرده است، مانند همسان دیدن جمعه و یکشنبه، قرآن و انجیل، مسجد و کلیسا، و علما و کشیشان.

تفاوت این دو نبی مکرم در ذهن و باور پیروانشان، حداقل در دو نقطه، با هم تلاقی دارد: یکی در «متن محور و قانون محور بودن اسلام» در برابر «شخص محور بودن مسیحیت»، و دیگری در سادگی و روانی درک مأموریت نبوی محمد (ص) به عنوان «رسول خدا»، در مقابل پیچیدگی درک و فهم ناپذیری نقش نجات بخشی مسیح (ع)، به عنوان «فرزند خدا». در حالی که هیچ یک از فرق اسلامی درباره پیام آور آئین خویش، اعتقادی جز این ندارند که او انسانی پاک و امین و شایسته برگزیده شدن به مقام نبوت، برای اخذ و ابلاغ وحی الهی به انسان‌های دیگر بوده است، و هیچ جوهر آله‌وهی و قدرت تصرف الهی برای او قائل نبوده‌اند، پیروان بودا. لاقلاً یکی از شاخه‌های اصلی آن یعنی ماهایانا. در پنج قرن پس از وی و همچنین پیروان عیسی مسیح (ع) (به اعتقاد آنان) بلافاصله پس از مصلوب شدن، به چنین باوری رسیدند که او یک حقیقت متعالی و وجودی آسمانی بوده که در پیوند با امر مطلق قرار داشته است. این که رشد چنین اعتقادی چه زمینه‌هایی داشت و چرا پدید آمد و آیا هیچ سابقه و ریشه‌ای در تعالیم و مدعیات خود این مؤسسين هم داشته و یا تماماً از تمایلات و تصورات شاگردان

خواهد شد که چگونه باور مفرطانه مسیحیان از شخصیت لاهوتی عیسی، توانایی و ظرفیت‌های لازم را، برای ماندگاری در دنیای جدید، از این آئین سلب کرده است. «وبر» در سنخ‌شناسی خود از شخصیت «پیامبر»، با هوشیاری، تفاوت برداشت مسیحی و اسلامی را از پیام آور آئین خود ملحوظ داشته است. خصوصاً آنجا که می‌گوید: پیامبر می‌تواند «بنیانگذار» یک آئین جدید یا «اصلاح‌گر» یک آئین کهن باشد و دعوت او می‌تواند «به سوی یک آئین» و یا «به جانب خود» باشد. او ممکن است همچون یک «قانونگذار» یا صاحب یک «آئین رستگاری» ظاهر شود. در حالت نخست، دعوت او از طریق ایجاد یک نظام حقوقی نوین بر روابط اجتماعی اثر می‌گذارد و همچون پیامبر اسلام به استقرار یک رژیم حکومتی منتهی می‌شود و در حالت دوم او بنیانگذار سلوکی نو و بانی اخلاقی نوین در زندگی است، اما نه به سان بنیانگذاران مکاتب فلسفی، بلکه مانند مبشران رستگاری از طریق خود. شاید علت تفاوت در نام‌گذاری این دو آئین همین نکته باشد که به نحوی مورد اشاره و بر هم قرار گرفته است. مسیحیان بر اساس همان تلقی تلاش کردند تا اسلام را هم «آئین محمدی» (Mohammedanism) بنامند، اما این عنوان به سبب آن که منشاء و مبنای اصیلی در این آئین نداشت، هیچ‌گاه در میان مسلمانان پذیرفته نشد و رواج نیافت. «شیمل» می‌گوید، مسلمانان هیچ‌گاه راضی نشدند که «محمدی» خوانده شوند. «لویس»

بلافصل و پیروان بعدی ایشان برخاسته است و این که شرایط و اوضاع اجتماعی مساعد تا چه حد به بسط چنین تلقیاتی میدان داده است، چندان به این بحث ارتباط ندارد، و به بررسی تأثیرات حاصل از این تلقیات متفاوت در میان پیروان، و در سرگذشت آن آیین در دوره پس از پیام آور، خدشه‌ای وارد نمی‌سازد.^(۸)

اعتقاد به وجود مرزهای جداکننده میان خدابودن و انسان بودن، در اسلام چنان جدی است که قدرت بعضی از تصرفات منتسب به برخی از انسان‌ها، مانند انبیا و اولیا را چیزی جز عنایات و ابرازات الهی نمی‌بیند، و آنها را جز به عنوان آیات و نشانه‌های قدرت خداوند نمی‌شناسد و در عین تکریم و تعظیم کسانی که به چنین شأن و مرتبتی رسیده‌اند، به تسبیح و تقدیس دائمی خداوند مراقبت می‌نماید، تا ناخواسته و ندانسته به شرک و غلو دچار نشود. مقایسه تفاوت نگرش شیعیان، که از نظر برخی از دین پژوهان غربی، «شخصیت‌گرا»ترین شاخه مذهبی اسلام است، با اعتقاد مسیحیان درباره حضرت مسیح (ع) می‌تواند، این تمایز را بهتر آشکار سازد. به عنوان مثال در حالی که مسیحیان، برخاستن مسیح (ع) از مردگان را حمل بر خدابودن این پیامبر الهی کردند^(۹)، مسلمانانی که معتقد به وجود بقیه الله الاعظم (ع) از صلب نبی اکرم (ص) هستند و برای ایشان طول عمری غیرمعارف و چهره و شخصیتی پنهان و ناشناخته از چشم اغیار قائل‌اند، هیچ‌گاه به ألوهیت او رأی نداده‌اند، و تمامی ابعاد این مسئله را ناشی از حکمت و مشیت خداوندی می‌شمارند.

محمد(ص) بنا به آیات صریح قرآنی انسانی است^(۱۰) برگزیده^(۱۱) از میان خود مردم^(۱۲) که مورد لطف و عنایت خاص خداوند قرار گرفته، و پرتوی از انوار وحی الهی بر او تابیده، و موظف بوده است که آن را عیناً به بشریت ابلاغ نماید، و بخشی از موجبات هدایت آنها را فراهم آورد. محمد(ص)، رسول امین خداوند^(۱۳) و واسطه شایسته انتقال پیام وحی به انسان‌های دیگر بوده است. او در این راه، تنها نذیر و بشیر و بیان‌کننده است^(۱۴) و وظیفه‌ای جز ابلاغ پیام الهی و عمل به دستورات او بردوش ندارد^(۱۵) و با به سر رسیدن فرصت و مجالش از حیات دنیوی، زمان از حرکت باز نمی‌ماند و راه رفته به عقب باز نمی‌گردد.^(۱۶) علم او به عالم غیب^(۱۷) و قدرت او در گردش کائنات و نظام هستی محدود است^(۱۸) و جز آنچه که پروردگار بدو بخشیده است، تسلط^(۱۹) و تملکی بر امور ندارد.^(۲۰) او حق تصرف در پیام وحی و متن مقدس را ندارد^(۲۱) و در صورت معصیت الهی، همچون دیگر بندگان، در معرض عقاب و عذاب الهی قرار دارد.^(۲۲) او را نباید به وجود خدایی در کنار خداوند^(۲۳)، که نه فرزند کسی است و نه فرزندی دارد^(۲۴)، قائل باشد. افتخار پیامبر اسلام بدان است که بنده و رسول برگزیده الهی است.^(۲۵) قرآن تصریح می‌نماید که این وصف تمامی رسولان الهی بوده است که به خطا توسط پیروانشان تحریف و دگرگون شده است.^(۲۶)

پیامبر مکرم اسلام همانند حضرت مسیح (ع) داعیه نجات بخشی دارد، لیکن میان این دو منجی، و این دو مسیر نجات و رستگاری، تفاوت، بسیار است. یکی از طریق تعالیمش و از طریق زندگی و سیره عملی اش^(۲۷)، منجی بشریت شده است و دیگری از طریق رنج و تصلیب و پرداختن فدیة گناهان مردمان با خون خود منجی شده است^(۲۸). حسب متون بر جای مانده از این دو نجات بخش و تلقی و باور پیروانشان از آنها، یکی با سیره نیکو و قابل اتباع خویش، «راه» و «الگوی» خوب بودن و درست زیستن را می آموزد، و دیگری (به باور مسیحیان) با فدیة خون خویش بر صلیب، اعوذ بالله. «مفرّ» و یژه ناصالحان آلوده دامن برای گریز از نگرانی های عقاب را نشان می دهد. بدیهی است که اثر بیرونی این دو فلسفه نجات، خصوصاً در دنیای جدید که با خود سرسپردگی های دینی بدیعی را به همراه آورده است، بسیار متفاوت از آب در خواهد آمد. سرمشق آن، زنده شدن^(۲۹) و زندگی کردن بر طریق اعتدال است و آموزه این، تحمل رنج^(۳۰) به امید نجات توسط ذبیحه. «ترنر» می گوید، مسیحیت حداقل سه قرن را با تحمل رنج و سختی و شکنجه و عذاب و تقدیم شهدای بسیار و به طور کلی در موضع ضعف و مظلومیت سپری کرد، در حالی که اسلام بیش از آن که یک مسلک جفا دیده باشد، با غلبه بر دو امپراتوری در حال زوال، یعنی روم شرقی و ساسانیان، پا به عرصه وجود نهاد. او می گوید

حکومت مدینه توسط پیامبر اسلام و شکل گیری طبقه ای از مسلمانان فاتح در سرزمین های مغلوب، خصیصه بی نظیری به اسلام بخشید، که مانع از پدید آمدن هرگونه عقیده ای راجع به مقدس بودن تحمل رنج و قبول ضعف و سستی بود. عقیده به ارزش مذهبی رنج با اسلام کاملاً بیگانه است، چه رسد به مصلوب شدن خدا. «ترنر» به نقل از «هاجسن» می گوید: اسلام خود را یک مذهب هوشیار و میانه رو می داند و فرد مسلمان از ایمان خویش، نه تسلی و دلداری، بلکه راهنمایی می جوید.

سیره و تجربه عملی این دو پیام آور الهی که خواه ناخواه الگوی عمل پیروان آنها قرار گرفت نیز تفاوت های مهمی را نشان می دهد. بیست و سه سال دوران رسالت رسول الله در برابر حداکثر سه سال حضور فرزند خدا در میان مردم، درگیر شدن فعالانه محمد (ص) با مسائل سیاسی. اجتماعی پیرامون خویش، در برابر انفعال و سکوت عیسی (ع) نسبت به مناسبات حاکم^(۳۱) و تلاش های پیامبر اسلام در به جا گذاردن یک الگوی عملی در اداره جامعه در برابر انتظاری که برای خاتمه دنیا در مسیحیان نخستین پدید آمد، درس ها و آموزه های کاملاً متفاوتی را برای نسل های بعد از ایشان باقی گذارد، که در نگرش و چگونگی تعامل آنها با دنیا بسیار مؤثر بود.^(۳۲)

۳) رهیافت

برخی از دین پژوهان، رهیافت تجزی گرا و

شماری از عوامل اجتماعی، همچون تأسیس

«دوگانه بین» (Dichotomous) رابه تمامی ادیان الهی و مشخصاً سه دین سامی یهود، مسیحیت و اسلام منتسب کرده‌اند. آنها این دسته از ادیان را در برابر پرستش‌های ابتدایی و آیین‌های غیرالهی شرقی نظیر تائوئیسم، کنفوسیونیسیم و شینتوئیسم که به نوعی «یگانگی عالمی» (Universalism) قائل‌اند و حیات دینی را هماهنگ و ممزوج با نظام‌های طبیعی انسانی می‌دانند، قرار می‌دهند. «کینگ» مبنای مدعای خویش در باب انتساب رویکرد تجزی‌گرا به تمامی ادیان الهی و توحیدی را، در مقاله خویش در دائرةالمعارف دین مشخص نکرده است؛ اما از فحوای مطالب آن می‌توان حدس زد که این خصلت، از اعتقاد مشترک این ادیان به وجود شیطانی شریر که در مقابل خدا سر به عصیان گذارده است، استنتاج شده است.

این دوگانه‌بینی نهفته در الهیات و آموزه‌های فقهی و اخلاقی ادیان توحیدی، در آیین زردشت، حادثترین صورت و در اسلام و یهودیت ملایم‌ترین آهنگ را داراست، به نحوی که در آیین زردشت و شاخه مانوی آن، ثنویت تا به عرصه خلقت و تدبیر جهان نیز تسری پیدا می‌کند و یک الهیات ثنوی را شکل می‌دهد و در اسلام به حوزه انسان‌شناسی ختم می‌شود و مبانی نظری اختیار و اراده انسانی و فلسفه آخرت را بنا می‌گذارد.

نکته مهم و دور از نظر دین‌پژوهان غربی که عادتاً به تعمیم‌های سهل‌انگارانه درباره تمامی ادیان دست زده‌اند و سنت شناخته شده‌تر

مسیحی را مبنای قضاوت درباره آیین‌های دیگر قرار داده‌اند، این حقیقت است که رهیافت تجزی‌گرایانه مسیحی، واجد مشخصاتی است که نمی‌توان آن را با تمام قرابت‌هایش، با «ثنویت» زردشتی و «دوسویگی» اسلامی مقایسه کرد. با این که تمایزات اسلام و مسیحیت، خصوصاً در نوع نگاه به مقولات به ظاهر متناقض‌نما (Paradoxical)، مورد تأکید غالب دین‌پژوهان قرار گرفته است، با این حال «رابرت بلا» در طرح ایده تحول پنج مرحله‌ای ادیان و «وودهد» و «هیلاس» در دسته‌بندی سه‌گانه از ادیان رایج در دنیای جدید، دچار همان «مسیحیت محوری» رایج شده و این دو آیین را در داشتن رهیافت «تمایزی» به شکلی، قرین هم دانسته‌اند. «بلا» مدعی است که «ادیان تاریخی» که در سومین مرحله از فرایند تحول دینی به ظهور رسیده‌اند، به دلیل تعالی‌گرایی شان (Transcendentalism) و همچنین طرد و نفی دنیا و اعتقاد به نوعی ثنویت (Dualism)، دارای رهیافت «تجزی‌گرایانه» می‌باشند. او می‌گوید با این که یهودیت و اسلام بر وجود نوعی «مشارکت دنیوی» (Worldly Participation) صحه گذارده‌اند، اما بدین خاطر که هنوز از یک «دنیا دوستی عادی» (Ordinary Worldlings) برخوردار نیستند و آن را با یک مجموعه قواعد و اجبارهای ویژه محدود می‌سازند، باید متعلق به همان رهیافت باشند. او در عین حال می‌پذیرد که این تجزی‌گرایی و تارک دنیایی در مسیحیت و بودیسم به مراتب آشکارتر و قاطع‌تر است.

«بلا» این راهم تأیید می‌کند که رهیافت تجزیّی به عنوان یک هنجار در اسلام ترویج نشده است، اما به طریقی خود را بر آن تحمیل کرده است. «وودهد» و «هیلاس» نیز که از «ادیان تفاوتی» (Religions of Difference) ، «ادیان انسانی» (Religions of Humans) و «معنویت‌جویی زندگی» (Sprituality of Life) به عنوان سه گونه دینی رایج در دنیای جدید یاد کرده‌اند، با اصل قراردادادن نسخهٔ مسیحی، اسلام را نیز همانند آن، یک دین تفاوتی قلمداد کرده‌اند و برخی از ویژگی‌هایی را که عمدتاً مأخوذ از مسیحیت است، بر آن جاری ساخته‌اند.

با این‌که مسیحیت به جهت آشنایی و مؤنست با مقولاتی چون «دنیا و آخرت»، «خیر و شر»، «گناه و ثواب» و «دوزخ و فرودس» که معنا و مفهومی مقابل یکدیگر دارند، نظیر سایر ادیان توحیدی و رستگاری طلب می‌باشد، باین حال از آن حیث که دنیا و آخرت را نیز همچون دیگر مقولات دوشقی، دارای ارزش‌های نقیض و غیرقابل جمع می‌شناسد، از سایر ادیان الهی و مشخصاً از اسلام متمایز می‌شود. «لوئیس ۹ می‌گوید که مفاهیم دوگانه آنچنان که در مسیحیت و غرب فهمیده می‌شود، در میان مسلمانان مفهوم نبوده و رواج نداشته است. «ترنر» می‌گوید در اخلاق انطباق‌پذیر قرآن، هیچ تضادی میان دستورهای اخلاقی و دینی و اهتمام به دنیا وجود ندارد و لذا هیچ اخلاق ریاضتی سلطه بر دنیا (World Mastery) در اسلام شکل نگرفته است.

دنیا و آخرت در اسلام، دو امر به هم پیوسته و متضمن یکدیگرند. از نظر این آیین، خصلی چون شریر، گنه‌آلود و دوزخی نه برای ذات دنیا و حیات این جهانی، بلکه تنها برای وجه ناخوشایند عالم و صفات و رفتار ناپسند بنی آدم صادق است و احیاناً کاربرد پیدا می‌کند. براین اساس گسست و چالش نه در میانهٔ دنیا و آخرت، نه در میان طبیعت و مارواءالطبیعه و نه فیما بین انسان و خدا یا بین عقل و ایمان، بلکه در درون انسان به عنوان موجودی مختار و صاحب اراده رخ خواهد داد و آنچه در جهان واقعیات از سرانجام این کشاکش‌های درونی به ظهور می‌رسد، به هیچ روی ذاتی ثابت و سرشتی لایتغیر ندارد؛ بلکه تماماً تجلیات و آثار قابل تغییر شکست و تغلب‌های درونی انسان است. برخلاف تلقی مسیحی، شیطان نه در ذات دنیا، بلکه در درون بعضی از اعقاب آدم و نه به حکم مقدر، بلکه با فعل و میل ارادی آنها، مقیم است و برخلاف تلقی زردشتی، او نه در رودرروی خدا، بلکه در برابر انسان می‌ایستد، تا از این طریق قدرت اختیار و صحت انتخاب او، آزموده شود. لذا برخلاف رهیافت تجزیّی گرایانهٔ مسیحی، اسلام را باید یک آیین همه‌گیر و استوار دانست که توانسته است تمامی اجزا و عرصه‌های به ظاهر متناقض‌نمای هستی را، در یک نسبت هماهنگ و در یک پیوند متعادل به هم آورد و با هم جمع سازد. در رهیافت اسلامی، تمامی دوئیت‌ها میان تعلق به دنیا و دغدغهٔ آخرت^(۳۳)، میان ارتباط فردی با خدا و

مناسبات با مردم^(۳۴)، میان عبادت خدا و خدمت خلق^(۳۵)، میان اقامه نماز و دادن زکات^(۳۶)، میان به جا آوردن اوامر الهی و آدای حقوق مردم^(۳۷)، میان شور ایمان و نور عقل^(۳۸)، میان باطن ایمان و ظاهر عمل^(۳۹)، میان ملکه تقوی و صلابت جهاد^(۴۰) و... برداشته شده است.^(۴۱)

تناقض دین و دنیا و جلوه‌های سه‌گانه آن در «طبیعت / ماوراءالطبیعه»، در «انسان / خدا» و در «عقل / ایمان» در اسلام به چالش «الهی / غیرالهی» بدل می‌شود. یعنی اسلام برخلاف مسیحیت، مرزبندی و حائل را به جای دیگری منتقل کرده است که ممکن است در درون قلمروی دین یا دنیا و حتی در درون انسان باشد.

اسلام ملاک را نه در قلمرو و عرصه‌های متفاوت، بلکه در نیت، غرض و نوع نگاه و انتظار «انسان»، از واقعیت قرار داده است. لذا مواجهه انسان با طبیعت، با خود، با عقل و با دیگر انسان‌ها، می‌تواند یک رابطه و تلقی کاملاً الهی باشد و همین رابطه با ماوراءالطبیعه، با خداوند و با وحی و ایمان، برخلاف انتظار، می‌تواند وجهه غیر الهی پیدا کند.

یک دین استوار که درک جامع و کاملی از نیازهای فطری و اقتضائات عصری حیات بشری دارد و در تعالیم و آموزه‌های خویش به تمامی ابعاد وجودی انسان و عرصه‌های فراگیر زندگی توجه نموده است، مجال چندانی برای مکاتب و مرام‌های مکملی که همچون میهمان وارد می‌شوند و به تدریج تمامی مایملک صاحب‌خانه را به نفع خویش مصادره می‌نمایند، باقی

نمی‌گذارد. تجزی‌گرایی، نقطه ضعف اساسی مسیحیت در مواجهه با فرایند عرفی شدن بود. همین آفت و نقیصه به شکل دیگری در مدرنیسم و رهیافت حاکم بر دنیای جدید ریشه دوانده است و آن را در پاسخگویی به تمامی ابعاد وجودی انسان، و در برگرفتن تمامی جوانب حیات دچار مشکل ساخته است؛ لذا نمی‌توان آن را مطلوب‌ترین آرمان بشر قلمداد کرد، همچنانکه نمی‌توان آخرین سرنوشت بشریتش شمرد.

۴) قلمرو

مسیحیت آیینی است که به لحاظ قلمرو، از محدودیت‌های چندی در رنج است. اگر چه ممکن است در منظر عرف‌گرایان، این قبیل محدودیت‌ها برای دین، مزیت هم به شمار آید، لیکن تجربه نشان داده است که ادیان محدود، به لحاظ ظرفیت‌های آموزه‌ای، عرصه‌های مورد اهتمام، و قابلیت‌های انطباق عصری و موقعیتی و در برداشتن آرمان‌های بلند، بیش از ادیان فراگیرتر، در معرض زوال و نابودی قرار دارند. البته این خطر و تهدید برای ادیان زیاده‌طلب و تمامت‌خواهی که بضاعت لازم و پشتوانه‌های کافی برای اهداف بلندپروازانه خویش در اختیار ندارند، به شکل جدی‌تری وجود داشته و دارد. لذا در بحث از گستره قلمروی یک آیین به جای خواست مریدان و مدعای متولیان، باید به سراغ آموزه‌های آن در ناب‌ترین قرائت آن رفت، هر چند که تجربه

عملی یک آیین در انطباق با مقتضیات متنوع و موقعیت‌های گوناگون نیز ۷ محک نسبتاً معتبری برای ارزیابی طاقات و مقدرات آن می‌باشد. یکی از توجیحات مهمی که در باب علل عرفی شدن یک جامعه دینی عنوان شده و می‌شود، این است که دین رایج در جامعه که طی قرون متمادی، عهده‌دار سامان‌دهی به مناسبات، مشروعیت‌بخشی به نظامات و تولید و تنظیم هنجارهای اجتماعی و ایجاد همبستگی میان آحاد آن اجتماع بوده است، به دنبال از راه رسیدن شرایط نوین و شکل‌گیری ساخت‌های جدید، دیگر توانایی پاسخ‌گویی به مسائل و نیازهای تازه را ندارد و لاجرم توسط همان مریدان، طرد می‌شود و مورد بی‌اعتنایی قرار می‌گیرد. حتی جد و جهد متولیان نوجوی آیینی که روزگار آن به سر آمده است، برای روزآمد و عصری کردن آیین کهن، به منظور حفظ صورتی از آن، ولو در حاشیه جامعه و در زاویه روح و ذهن پیروان، تلاش بی‌حاصلی است که جز به تأخیر انداختن آن سرنوشت محتوم، نتیجه‌ای در بر ندارد. پس به نظر می‌رسد که قلمرو و دامنه عمل یک دین، نه حسب ادعا، بلکه بر حسب توانایی و استعداد جوهری آن، شرط غیرقابل‌گذشت بقای آن آیین است و عامل درونی مهمی در عرفی شدن یا نشدن پیروان آن دین محسوب می‌شود.

به اعتقاد ما، علت‌العلل عرفی شدن مسیحیان و جامعه مسیحی در غرب، ظرفیت‌های محدود مسیحیت برای بقا و گسترش بوده است.

به علاوه این آیین با بلندپروازی‌هایش در قرون وسطی، بر شتاب و سرعت این فرایند افزود و با وارد شدن بدون جهاز و آمادگی در این آزمون سخت تاریخی، خود را بیش از پیش به گردونه ادبار نزدیک ساخت. حال اگر در آیین بدیلی، همان محدودیت‌ها که موجب عقب‌نشینی و امحای تدریجی مسیحیت گردید، به نحوی جبران شده باشد، بدیهی است که لااقل از این بابت، هم‌سرنوشت با آن نخواهد بود. اسلام در بسیاری از مواضعی که مسیحیت با ضعف و نقص و فتور مواجه بوده است، با قدرت وارد شده و راهکار و تدبیر روشنی ارائه کرده است. در مقابل رویکرد آخرت‌گرایانه مسیحی، اسلام یک «دین عالمی» است، یعنی به هر دوسوی عالم و به هر دو نشئه حیات اهتمام دارد و این دو جانب را چنان به هم آورده و در خدمت یکدیگر قرار داده، که گویی یک واقعیت است در دو تجلی. همین نگره توامان میان نشئه اولی و نشئه آخری موجب شده است تا مسلمانان بی‌هیچ تنازلی در حقیقت و حقانیت روز بازپسین و قیامت کبری، مَهْتَم امور امروز خویش نیز باشند و شاید بیشتر و بهتر از این نمی‌شد آنان را وادار به مراقبت و هوشیاری در دنیا نمود که به آنها گفته شد: در هنگامه محشر جز کشته خویش ندروید. (۴۲)

اگر عرفی شدن در تلقی مسیحی، به معنی اهتمام به دنیاست، که اسلام از آغاز یک آیین عرفی بوده است و اگر در اقتناع و اکتفای به دنیاست، باید گفت که در چالشی سخت با آن

قرار دارد. فرایند عرفی شدن در مواجهه با این آیین فراگیر، شرایط دشواری در پیش رو دارد، چراکه با مدعی قدری مواجه است که سودای عالمین دارد و هیچ یک را به بهای دیگر فروگذار نمی‌کند.^(۴۳) شمولیت و فراگیری اسلام، تنها در اهتمام به دو دنیا ختم نمی‌شود، بلکه به عرصه‌های دیگر نیز تسری دارد. برای مثال در حالی که مسیحیت تنها به اصلاح و تربیت فردی پیروان خویش اهتمام دارد و در نحله پروتستانی آن، تنها به وجه درونی و باطنی ایمان فردی تأکید می‌نماید، در اسلام بر هر دو جنبه اصلاح فردی و اجتماعی به عنوان دو بُعد مکمل و مقوم یکدیگر و به تمامی ابعاد وجودی انسان، اعم از قلب و روح، عقل و ذهن و اخلاق و رفتار توجه شده است. این «کل‌گرایی» ضمن این که مبتنی بر ناموس خلقت و مقتضای امور است و از این حیث به واقع نگرایی نزدیک‌تر، در عین حال عرصه را بر هرگونه نفوذ تدریجی سپاه عرف، و تسخیر سنگر به سنگر قلمروهای دین، برمی‌بندد.

یکی از موجبات عرفی شدن فرد و جامعه مسیحی، مرزپذیری و اختصاص عرصه‌های مجاور هم، به امور متعارض‌نمای قدسی و عرفی، بدون ملاحظه تأثیرات آنها بر یکدیگر بوده است. مسیحیان از این حقیقت آشکار غافل بودند که فرد مؤمن را نمی‌توان در یک بستر اجتماعی نابه‌همراه، به حال خود رها کرد و ایمانش را حفظ نمود و نمی‌توان در کنار قلب مؤمنانه، «عقل عرفی» و «عمل سوداگرانه» را

تقویت و ترویج کرد و همچنان به پایداری ایمان درونی امیدوار ماند.

«کل‌گرایی» و فراگیری اسلام در قیاس با مسیحیت را از این عبارت‌های «بازرگان» به روشنی می‌توان دریافت. ایشان می‌گویند: عیسویت به هیچ وجه آن تأثیر کلی و نفوذ عمومی را که اسلام در تربیت فکر و در اداره زندگی یک مسلمان دارد، دارا نمی‌باشد. در بین اروپائیان دیندار، خداشناسی، یک جزء، آن هم جزء ضعیفی از صفحه افکار و اعمالشان را اشغال می‌نماید... در صورتی که تعلیمات اسلام متوجه و شامل سر تا پای وجود یک مسلمان است... اسلام مانند خون در اعماق رگ و ریشه و در زوایای حیات مسلمین رخنه کرده است... در غرب، کاتولیک بودن با قبول عضویت فلان حزب، چندان فرقی ندارد. در حالی که اسلام بر تمام اقطار جسم و روح مسلمان حکومت دارد.^(۴۴) «لویس» می‌گوید، دین برای مسلمانان مثل مسیحیان نیست که تنها بخشی از حیات را دربرگیرد و مابقی حیات از آن بیرون افتد، بلکه اسلام با «تمام زندگی» (Whole of Life) درگیر می‌شود. او معتقد است که مفاهیم و مقولات «دوگانه» ای که ریشه در مسیحیت دارد و اخیراً از طریق نفوذ فرهنگی غرب، در بین مسلمانان نیز رواج یافته است، در اسلام شناخته شده نیست. «گلنر» نیز در مقایسه‌ای میان اسلام و آن دو آیین دیگر ابراهیمی می‌گوید که مسیحیت به دلیل واگذاری کار قیصر به قیصر و یهودیت به دلیل فقدان رسالت

جهانی و عدم تمایلات تبلیغی، از اساس با اسلام متفاوت اند. اسلام یک دین تمام است، زیرا «برنامه عملی» (Blue Prints) دارد که نمی تواند به سادگی با اوضاع جامعه ای که در آن واقع شده است، برابر قلمداد شود، به علاوه این آیین، درخواست برای گسترش سرزمینی اش را محدود نکرده و دعاویش را به نهادهای خاصی، منحصر نساخته است.

فراگیری اسلام در قیاس با مسیحیت را از طریق مخاطبان این دو پیام وحی هم می توان سنجد. در حالی که مخاطبین اسلام از آغاز و در سراسر آیات قرآن به وضوح، تمام بشریت، بدون هرگونه مرزگذاری زمانی و مکانی، قومی و نژادی و گروهی و طبقاتی بوده اند؛ عیسی مسیح (ع) خود را منجی قوم یهود می نامد و در طول دوران سه ساله تیشیری، پیامش را تنها به میان یهودیان می برد. بنا بر نقل اناجیل، تنها با تدبیر و تلاش رسولان بود که مسیحیت به میان امت ها برده شد و داعیه جهانی پیدا کرد^(۴۵)، در حالی که در تصریحات قرآنی و هم در سیره نبوی، اسلام یک آیین «جهانی»، «بشری» و «فراتاریخی» شمرده شده است. پیامی است که به واسطه فرستاده ای از سوی پروردگار برای مردم^(۴۶)، تمام مردم^(۴۷) و برای تمامی امت ها^(۴۸)، و پیروان سابق و لاحق ادیان^(۴۹)، بلکه هر کس که زنده است^(۵۰) و یا از این پس در عالم می زید^(۵۱)، آورده شده است. حضرت رسول اکرم (ص) در اولین اقدامش پس از تثبیت موقعیت نسبی این آیین در سرزمین حجاز،

سفیرانی را به سه سرزمین و سه امپراتوری بزرگ آن روزگار، فارس و بیزانس و مصر، گسیل می دارد تا رسالتش را به امپراتوران عالم ابلاغ نماید^(۵۲). عیسی مسیح (ع) حسب نقل انجیل لوقا، در دو مرحله شاگردان و حواریون خود را برای ابلاغ پیام خویش به شهرها و روستاهای نزدیک می فرستد تا زمینه ورود او را به آن مناطق فراهم نمایند.^(۵۳) مقایسه این دو نوع فرستاده از سوی این دو رسول الهی نیز جالب است؛ در حالی که فرستادگان و رسولان محمد (ص) با صلابت و غرور به مراکز قدرت و تخت گاه پادشاهان و امپراتوران وارد می شوند و بی هیچ واهمه و آنها را انذار می دادند، عیسی مسیح (ع) به فرستادگان خود سفارش می کند که: «حالا بروید ولی فراموش نکنید که من شما را مثل بره ها به میان گرگ ها می فرستم». «نصر» معتقد است که اسلام به خلاف مسیحیت، که به شدت متکی به یک واقعه تاریخی، یعنی زندگی عیسی خداوند در میان مردمان است، از یک حقیقت و مدعای فراتاریخی برخوردار است. لذا در اسلام از دین به ما هو دین و یا دین سرمدی ازلی ابدی، که در کانون پیام همه انبیای الهی وجود داشته است، دفاع می شود و به همین رو نیز با پیروان همه ادیان توحیدی، سر دوستی و سازگاری دارد. پیام محوری همه ادیان توحیدی، پرستش پروردگار و اجتناب از طاغوت بوده است^(۵۴) که به ایجاز در شعار اصلی مسلمانان، یعنی لا اله الا الله وجود دارد.^(۵۵) به همین خاطر است که قرآن

تمامی ادیان توحیدی را اسلام می‌خواند^(۵۶) و در عین حال، اختلاف طرق را بر حسب شرایط زمانی و مکانی توجیه می‌کند و می‌پذیرد.^(۵۷) اسلام به عنوان دینِ خاتم که در دوره بلوغ فکری بشر به ظهور رسیده است، نمی‌تواند همسان و هم‌رتبه ادیان پیش از خود که رسالت‌های محدود و منطقه‌ای داشتند، باشد. این دین باید دین اتم و اکمل باشد تا جاودانه بماند و مهدی بشر در همیشه تاریخ قرار گیرد. بدیهی است که آن محدودیت‌ها در مسیحیت، و این کمال در اسلام، یکی از موجبات تمایز آفرین میان این دو آیین بزرگ الهی در مواجهه با پدیده‌های دنیای جدید، از جمله مدرنیسم و سکولاریسم بوده باشد.

۵) ظرفیت

مسیحیت به عنوان آیینی سراسر معنوی برای زدودن زنگار، از چهره تحریف شده آیین پیش از خود ظاهر شد و تمام تلاش عیسی و شاگردانش در دوره نخست تبشیری، دمیدن روح معنا، به کالبد شرایع خشک و پُر تکلف دین یهود و برگرداندن توجه مؤمنان از سافل زمین به اعلای آسمان، و افشاندن گوهر محبت و ترویج اخلاق در تعاملات اجتماعی آنان بود. بر حسب آنچه که از این پیامبر الهی در اناجیل و اقوال حواریون نقل است، او خود رانه صاحب کتاب و نه حامل شریعت و نه حتی آورنده آیینی جدید می‌دانست؛ لذا تا هنگامه مصلوب شدن نیز بر هدف بعثت خویش که همانا شبانی گوسفندان گم شده قوم

یهود و بازگرداندن آنان به آشیان ایمان بود، پای بند ماند. بدیهی است چنین آیینی، ظرفیت‌های لازم برای عهده‌گذاری یک رسالت ماندگار را در اختیار نخواهد داشت. این خلا را شاگردان و رسولان مسیح (ع)، با مصلوب شدن عیسی (به اعتقاد عیسویان) به زودی دریافتند و با الگوگیری از نمونه‌های آشنا و پیش رو، طی چند قرن به صورت دهی یک دین جامع و ماندگار در اطراف شخصیت اصلی آن مبادرت نمودند.

جمع‌آوری سرگذشت‌نامه‌های مقدس درباره شخصیت اصلی و محوری آن و رسائل و متن‌های مبادله شده میان کلیساهای نخستین، و تدوین و گردآوری آن در قالب کتاب مقدس، تشکیل و سازماندهی تجمع‌های ایمانی جداگانه در قالب کلیساهای مسیحی، برپایی شوراهای اسقفی، به منظور حصول وفاق درباره الهیات و شریعت مسیحی و صدور اعتقادنامه‌های رسمی، و بالاخره استفاده از ابزار قدرت به منظور بسط و گسترش آیین جدید و مقابله با هرگونه تهدید احتمالی از سوی بت پرستان، یهودیان و بدعت‌گذاران و... جملگی راهکارهایی بود از سوی حواریون، رسولان، آباء کلیسا و موالیان برای تکمیل راه نرفته عیسی در بنیادگذاری یک دین عالمی و جاودانی. تجربه مسیحی در قرون وسطی به خوبی نشان داد که برآورده ساختن چنین انتظاری از آیینی که اساساً برای چنان منظوری بنیادگذارده نشده است و امکانات و ظرفیت‌های

حیات فردی، در کنار اهمیتی که به مصالح جمعی و زندگی اجتماعی داده شده است؛ کنار نهادن مناسبات قدرت در جامعه، در کنار اهمیتی که به عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی حیات جمعی مبذول داشته است؛ بسط اخلاق در کنار تحکیم قانون و تقویت هنجارها، ترویج علم و فن و فلسفه در کنار تحریض ذوق و ادب و هنر و عرفان و بسیاری از عرصه‌های دیگری که با جدیت و قابلیت درباره آن سخن گفته است و به ارشاد و تندیز پرداخته است، گویای وسعت نظر و گستردگی اهداف و فراخنای ظرفیت‌های آن است. تفاوت اسلام و مسیحیت در این است که اولاً این عناصر را در بطن آیین و در آموزه‌های نخستین و در سیره عملی پیام‌آور آن به وضوح می‌توان یافت و ثانیاً در هیچ برهه یا قطعه‌ای از تاریخ و جغرافیای اسلام، چیزی قریب به تجربه قرون وسطی، آن هم توسط متولیان دین صورت وقوع پیدا نکرده است. البته از حیث ایجاد جامعه‌الگو یا حکومت نمونه، به جز در صدر اول و دوم، اسلام همانند مسیحیت مصداق تراز مکتب و قابل افتخار و آبرومندی برای عرضه ندارد، اما برخلاف مسیحیت که دیگر حرفی و مجاللی برای گفتن در دنیای کنونی ندارد، اسلام همچنان پُر قدرت و مدعی، آرمان‌ها و ایده‌های بسیاری را در دل مؤمنان و در سر رهبران فکری و اجتماعی خویش می‌پروراند و سخنان ناگفته، راه‌های نرفته و تجربه‌های ناآزموده بسیاری برای ارائه دارد و

لازم برای به عهده گرفتن چنین رسالت سنگینی را در اختیار ندارد، چه تبعات سوء و آثار ناخوشایندی در پی خواهد داشت. گام بلند غرب به سوی عرفی شدن نیز پس از سربرآوردن از این دوران سخت برداشته شد. به عبارتی، ظرفیت محدود مسیحیت از دو جانب، این آیین را در معرض طوفان‌های سهمگین دین ستیزانه قرار داد: نخست به دلیل ناتوانی در پاسخگویی به نیازها و مسائل عصری موالیان، و دوم به سبب تجربه تلخی که از این شکست تاریخی مسیحیت در قرون وسطی به کام مسیحیان نشست.

به اعتقاد ما، ظرفیت‌های عظیم و قابلیت‌های سرشار اسلام، که حسَب آمادگی و جهد مطالبان در اعصار پیشین، تاکنون تنها بخشی و وجهی از آن مکشوف شده است، به این آیین اجازه و امکان داده است تا برخلاف مسیحیت به مسائل و نیازهای نو پاسخ‌های جدید بدهد. این ظرفیت و قابلیت‌ها علی‌الاصول مانع از جمود و رکود و توقف که عمده‌ترین خطر نوعی «دینداری» است، می‌شود و آنها را از ضربات تهدیدکننده‌ای که از سوی جریان‌ات‌عُرف‌گرا به این نقطه ضعف اساسی دین وارد می‌شود، تا حدی مصون می‌دارد. اسلام آیینی است که همپای ادعای فراگیری، ملزومات آن را نیز پیشاپیش فراهم آورده و در خود تقویت نموده است. تقویت روح تعقل در کنار اهتمام به درون، و به مکونات قلبی و در همان حال توجه کافی به نیازهای جسمانی انسان‌ها؛ اصیل دانستن

این از ظرفیت‌های غنی و پُر بار این آیین الهی برمی‌خیزد که شعله‌های آن پس از گذشت پانزده قرن، همچنان پرفروغ و پرتوافکن است و روشنی‌بخش و گرماده ذهن و دل مؤمنان، و هنوز جان‌های تشنه و عقول سرگشته را به سوی خویش می‌خواند. بی‌سبب نیست که هم کلیسای کاتولیک و هم مخالفین ملحد ایشان، هنوز اسلام را جدی‌ترین تهدید برای آینده خویش می‌شمارند.

اتفاقاً از جمله تعریضاتی که متفکرین غربی به اسلام وارد کرده‌اند، به همین رهیافت «حداکثری» آن مربوط است. آنها با برداشتی مسیحیانه از دین، داعیه شمولیت و ظرفیت فراخ اسلام را بر نمی‌تابند و داعیه‌داری دین در عرصه اندیشه و رفتار فردی، در مناسبات و تنظیمات اجتماعی، در ساخت قدرت و در بُن‌مایه فرهنگ و عُرُف و هنجارهای جامعه را نمی‌پسندند و از آن با عنوان مذموم «تمامیت‌خواهی» (Totalitarianism) یاد می‌کنند. نگره تجزی‌گرای حاکم بر ذهنیت و برداشت انسان غربی بر این گمان استوار است که دین مشغول به نیازها و دغدغه‌های انسانی، و متوجه و مهمت به امر دنیا و مؤید و موافق عقل بشری، لاجرم از آن سوی عالم غافل خواهد ماند. از این رو اندیشمندان آگاهی چون «ماکس وبر» نیز در ظلّ چنین پارادایمی، دچار خطا می‌شود و چنین نتیجه می‌گیرد که اسلام یک آیین «غیر رستگاری طلب» (None Salvationism) است، چرا که نمی‌تواند رَویّه سلحشوران مسلمان را

در اخذ جزیه به جای مسلمان کردن تحمیلی سرزمین‌های مغلوب به خوبی درک کند. او با شاخصه زهد پیوریتنی به تحلیل دینداری مسلمانان می‌نشیند و لذا در توجیه دنیاپذیری اسلام و نشاط و شادابی مسلمانان در بهره‌مندی از نعمات و مواهب هستی در می‌ماند و آن را متناسب به خوی سلحشوران منفعت‌طلب و هوس‌رانی می‌کند که با هوشیاری و زیرکی تمام، اسلام را به نفع خویش مصادره کردند. او معتقد است که با غضب این آیین الهی توسط سلحشوران بدوی، روح رستگاری نیز، از این آیین هم‌ریشه با سنت یهودی و مسیحی رخت بر بسته است و لذا ظرفیت و توانایی تعالی بخشی و معنویت‌گرایی از آن زائل شده است. این در حالی است که تفاوت اسلام و مسیحیت، نه در «اصل» رستگاری، بلکه در «راهکار» پیشنهادی برای رستگاری نهفته است؛ سعادت و شقاوت در اسلام، وابسته به اطاعت‌پذیری و عمل به دستورات الهی است. اطاعت یا سرپیچی از فرامین خداوند نیز در ید اختیار و اراده بشری است؛ لذا برخلاف مسیحیت که رستگاری را یک فیض مقدر و لایتغیر می‌داند، سعادت و رستگاری انسان در اسلام در اختیار خود اوست. نه راه رستگاری به روی او بسته است و نه رستگاری او تضمین شده است؛ همه چیز در گروی اراده و انتخاب آگاهانه انسان می‌باشد. انسان هم به رحمت و فیض الهی «امیدوار» است و هم از کوتاهی و قصور خود «خوف» دارد؛ حالتی میان خوف و رجاء.

«حسن ظن» به پروردگار، لازمه رستگاری است، اما این «عمل» است که تکافوبخش هر نوع امیدواری است. (۵۸)

آن چیزی که خصوصیت فراگیر و اشتمالی اسلام را در مقام ادعا و در فراهم‌آوری ملزومات آن، قوام بخشیده است، فراگیری، هماهنگی و انسجام درونی این ابعاد به ظاهر نابه‌همسو و اضلاع نابه‌همجنس است.

۶) رَوِيَه

برخلاف مسیحیت که همواره پیروانش را در برابر انتخاب‌های دشوار و بلکه ناممکن از میان گزینه‌های قطبی قرار می‌دهد، روح و جوهر اسلام مبتنی بر رویه‌های اعتدالی است، و تلاش دارد که زندگی مؤمنانه را از طریق به‌هم‌آوردن و هماهنگ‌سازی تمامی ابعاد وجودی انسان و در هماهنگی با تمامی اجزا و عرصات هستی و بدون تحمیل هرگونه تکلیف شاق بنا نماید. (۵۹)

هیچ یک از عناصر و اجزای هستی، مستحق مذمت و طرد نیستند و نباید حذف شوند، بلکه باید هماهنگ و هم‌سو گردند و مسئولیت این کار بزرگ نیز، به عنوان تنها عضو مختار و ذی شعور در عالم، بر عهده انسان و اجتماعات انسانی،

گذارده شده است. مطرود و مغفول گذاردن هر جزء و هر بُعد از این مجموعه به بهانه تقویت بخش یا عضو دیگر، نقض غرض، و مغایر با اهداف خلقت است و در عمل، نه تنها چنین منظوری را حاصل نمی‌سازد، بلکه موجب بروز خلل و نقصان در نظام آفرینش و در دستگاه

خلقت به عنوان یک کل واحد نیز می‌شود. میانه‌روی که به‌عنوان یک اصل اساسی در زندگی و در تمام سکانات و احوال توصیه شده است (۶۰)، همان راه‌کار اصولی اسلام است برای رشد و تعالی به نحوی که هیچ یک از ابعاد وجودی انسان و هیچ یک از اجزای حیات، در پیش پای دیگری ذبح و تباہ نگردد. «زرین کوب ۹ می‌گوید: حاصل تربیت و ارشاد رسول... (ص)، شکل‌گیری امتی میانه، عاری از افراط و تفریط و در فاصله‌ای مساوی میان دنیاپرستی مشرکان و دنیاگریزی راهبان بود. آنها به خوبی به این حقیقت واقف بودند که راه آخرت از بطن دنیا و از متن زندگی می‌گذرد و در حالی که هر فرد با تمام وجود خویش پای در راه نهاده است و دست در دست هم‌نوعان هم‌کیش خویش دارد، نگران دیگر انبای بشر نیز هست و در یک رفت و برگشت دائمی تلاش دارد، تا بر جمعیت پوینده این راه بیافزاید. «دوپاسکیه» اسلام را به دلیل هماهنگی و موازنه‌ای که میان این جهان و آن جهان برقرار کرده است، یک دین متعادل می‌داند. «شوئون» این تعادل را حتی در امور دنیوی که هر چیز را در جای خویش گذارده نیز یافته است.

این درحالی است که مسیحیت، هیچ‌گاه، چه در کلیسای کاتولیک و چه در کلیسای اصلاح شده، نتوانست خود را از یک‌سونگری‌های مفرطانه برهاند، و ذهن و روح مؤمن مسیحی را از نگرش قطبی به پدیده‌ها و مسائل پیرامون خویش آزاد سازد. به

همین خاطر انسان غربی در کمتر دوره‌ای از حیات تاریخی خویش، فرصت و مجال آن را پیدا کرده است تا بر مدار اعتدال و میانه‌روی حرکت کند و در نسبتی مفاهمه‌آمیز با خود، با خدا، با انسان‌های دیگر و با جهان پیرامون، به سر ببرد. مسیحیان نخستین در حالی چشم به آسمان برای در رسیدن ملکوت خداوند دوختند، که به دنیا بدگمان و از انسان ناامید گشته بودند، و چنان شیفتهٔ ماوراءالطبیعه شدند، که از رسول الهی و پیام‌آور وحی خداوند، یک خدا-بشر لاهوتی ساختند که خود، تمام بشارت خویش بود و آیین جدید، نه از فحوای کلام او، بلکه پیرامون شخص او شکل می‌گرفت.

(۷) مسائل

آخرت‌گرایی مسیحیان چندان دوامی نیافت و پس از آمیزش با قدرت، به سویهٔ دیگر آن، یعنی دنیاطلبی، مال‌دوستی و مقام‌پرستی مضمزکنندهٔ قرون وسطایی بدل شد. تحقیر و توبیخ انسان، در اوان ظهور و در عصر میانه، به واکنش‌های اومانستی منجر شد و تقدس فروشی‌های مزورانه، از اصلاح دین سر برآورد و ایمان‌گرایی محض، به عقل خودبنیاد و عقل ابزاری منتهی شد و سرانجام نیز تمامی راه‌ها به سرمنزول سکولاریسم رسید.

اگر حرکت‌های زیگزاگی و رفت و بازگشت‌های قطبی، لاجرم مسیحیت و مسیحیان را به چنین سرنوشتی دچار کرده است، شاید رویهٔ اعتدال و میانه‌روی که بر روح تعالیم و سیرهٔ نبوی و در ذهن و روح قاطبهٔ مردم مسلمان جاری بوده و هست، آنان را از دچار شدن به چنین سرنوشتی در امان بدارد؛ خصوصاً که عرفی شدن و عرف‌گرایی نیز خود، یک پیش‌آمد جانبدارانه در حیات بشر محسوب می‌شود و از تقابل قطبی باره‌یافت چالشی مسیحیت نسبت به دنیا و انسان و عقل سر بر آورده است. تعامل مثبت اسلام با امر «دنیا» و مقام و ارزش بالایی که برای «انسان»، یکتا مخلوق مختار خداوند قائل است و مخاطب و مسئول شناختن او به واسطهٔ گوهرِ ثمین «عقل» که در صدف وجود خویش دارد، به راحتی به آن فرایند و به آن ایدئولوژی، مجال عرض اندام و امکان جولان نمی‌دهد.

اسلام و مسیحیت را از منظر جدی‌ترین مسائلی که با آن درگیر بوده‌اند، نیز می‌توان مقایسه کرد و از آن طریق آمادگی آنان را برای مواجهه با پیش‌آمد عرفی شدن مورد سنجش قرار داد. نخستین مسائلی که بعد از فقدان پیام‌آور و بنیانگذار یک آیین در میان پیروان در می‌گیرد، به دلیل نزدیکی با مبداء صدور و هنگامه تأسیس، بیشترین ارتباط را با آموزه‌های اصلی و اصول محوری آن دین دارد و از واکاوی آن می‌توان به پدیدارشناسی دغدغه‌ها و دلمشغولی‌های نخستین موالیان پی برد.

اولین اختلافاتی که پس از پایان عصر تأسیس - که در مسیحیت لااقل تا حدود صد سال پس از مصلوب شدن عیسی مسیح (ع) نیز ادامه یافته است. - میان آباء کلیسا در می‌گیرد و منجر

به تشکیل شوراهاى اسقفى و صدور اعتقادنامه‌هاى متعدد مى‌شود، بحث پيرامون ألوهيت مسيح(ع) و مسئله تثليث است. حتى مقابله با گرايشات گنوستيكي، ريشه در همين مسئله دارد و بيش از آن كه يك مسئله اجتماعى باشد، يك معضل كلامى است. تا سال‌ها و بلكه قرن‌ها براى مسيحيان، مسائلى چون انسان مسيحي، جامعه مسيحي و نسبت ميان عقل و ايمان مطرح نبوده است، و اين نشان مى‌دهد كه تمامى توجه مسيحيان در اوان كار به شخص مسيح(ع) و نقش نجات بخشى او به عنوان فرزند خدا معطوف است، و هيچ دغدغه‌اى براى سامان بخشى به حيات اين جهانى در دل ندارند و جز به رستگارى تفويضى و برپايى قريب الوقوع ملكوت خداوندى نمى‌انديشند.

درباره نخستين و مهم ترين مسئله مسلمانان، پس از رحلت حضرت رسول اكرم(ص)، اقوال مختلف است. «شهرستانى» در «ملل و نحل»، بزرگ ترين اختلاف ميان امت بعد از رسول را مسئله امامت و حكومت مى‌داند.⁽⁶¹⁾ درحالى كه «زرين كوب» هم، مسئله جانشينى را مهم ترين مسئله مسلمانان پس از فقدان رسول... (ص) مى‌داند، «مطهرى» از مسئله «جبر و اختيار» به عنوان نخستين موضوع بحث‌ها و مجادلات كلامى ياد مى‌كند. ايشان مى‌گويد، پس از آن، موضوع «عدل» و «حسن و قبح ذاتى» بود كه توجه متكلمين مسلمان رابه خود معطوف ساخت و دو نحله مهم اشعري و اعتزالى را پديد آورد. «زرين كوب» در اين باره توضيح روشنى دارد و

مى‌گويد: به رغم اين كه پيش از رحلت رسول... (ص) مسئله ظهور متنبي‌ها مطرح شده بود و پس از بيمارى منجر به رحلت ايشان، بعضى از اعراب بدوى، مرتد و عاصى شده بودند؛ اما هيچ يك از اين اتفاقات كه در جاي خود، تهديد مهمى براى يك آيين نوظهور محسوب مى‌شوند، توجه و اهتمام مسلمين را به سوى خود جلب نكرد؛ بلكه تمامى توجهات و نگرانى‌ها به سمت يك مسئله اجتماعى و سياسى سرنوشت ساز و تأثيرگذار در آينده آن آيين، معطوف و متمرکز شد. ايشان معتقد است كه نخستين بحث كلامى در بين خوارج و مرجئه، به نسبت ميان ايمان و عمل مربوط بود و پس از آن در بين اشاعره و معتزله به موضوع ايمان و عقل و مسئله اختيار معطوف شد. «مجتهد شبستري» شايد با نظر به ظهور همين جريانات كلامى است كه مى‌گويد نخستين بحث كلامى در اسلام درباره حقيقت ايمان بوده است.

با صرف نظر از اين كه در كشف نخستين مسائل بلافاصله پس از رحلت، «مسئله اجتماعى» را از «مسئله كلامى» متمايز بدانيم يا ندانيم و با چشم پوشى از اندك تفاوت‌هاى كه در اقوال فوق در اين باب وجود دارد، همچنان اختلاف مهمى ميان اسلام و مسيحيت از اين حيث وجود دارد. يعنى درحالى كه مهم ترين مسائل اجتماعى و جدى ترين اختلافات كلامى در اسلام به مسئله امامت و جانشينى، به بحث انسان و عقل و اختيار و عمل و به موضوع عدل و حكمت خداوند معطوف است؛ در مسيحيت، بى اعتنا به

واقعیت‌های اجتماعی. انسانی پیرامون خویش، در بحث‌های مربوط به ماهیت وجودی عیسی و چگونگی رفع مشکل تثلیث متوقف مانده است.

هر چند که حوادث تاریخی بعدی، مسائل و دغدغه‌های جدیدی را برای هر دو آیین مطرح ساخت و خصوصاً مسیحیان را در قرن دوم و سوم در راه حفظ ایمان خویش، با رنج‌ها و مرارت‌های بسیاری مواجه کرد، اما تا قرن چهارم و پنجم که به جای ملکوت آسمان به ناسوت زمین چنگ زدند، به هیچ وجه نتوانست دغدغه اصلی آنان را از مسئله «نجات به توسط فرزند خدا» منحرف سازد. مسیحیان از ناملازمات و فشارهای اجتماعی سختی که در این دوران به آن مبتلا بودند، تفسیری کلامی ارائه نمودند و به جای هرگونه تحلیل اجتماعی و جستجوی راه حل‌های عملی، آن را با «رنج مسیح بر صلیب» مرتبط ساختند. حوادث سهمگین و نامنتظر تاریخ اسلام نیز چنان مسلمانان را در تلاطم انداخت و پریشان کرد و چندان اختیار از کف مؤمنان در ربود که به سختی می‌توان درباره منشأ و خاستگاه اسلامی مسائل دوران پس از خلفای راشدین سخن گفت. با این وصف، بررسی واکنش‌ها و پاسخ‌هایی که دینداران، اعم از متولیان یا توده‌های مردم به این مسائل داده‌اند، نشان می‌دهد که دغدغه‌های آنان همواره عرصه‌های عریضی را در بر می‌گرفته است که از آسمان تا زمین، از خدا تا انسان، از ایمان تا عقل و از باطن تا ظاهر خارجی

واقعیت‌های پیرامونی دامن‌گستر بوده است. گستره کلام، دامنه فقه و پویندگی تفسیر اسلامی بر جای مانده از پیشینیان، نشان از وسعت مسائل و دغدغه‌های مسلمانان دارد.

به اعتقاد ما قدرت شگرف اسلام در مسئله آفرینی و ظرفیت عظیم و آمادگی سرشار آن در استقبال از مسائل جدید، مجال را از مدعیان رقیب که مدام در کار شبهه افکنی و مطالبه پاسخ‌های بدیع به مسائل کهن هستند، می‌گیرد و پویایی و سرزندگی خویش را برای انسان پرسشگر و پاسخ‌طلب امروزی حفظ می‌کند. اسلام برای سئوالات غایی بشر، پاسخ‌های متین و روشنی دارد و در التیام روح پرسشگر و تسکین حس کنجکاوی او راه کارهای مجاب‌کننده‌ای ارائه می‌کند.

۸) غایات

شکی نیست که هدف نخست ادیان، خصوصاً ادیان توحیدی، «رستگاری» است و آن به معنی تعالی و بازگشت انسان به سوی همان مبدء و مرجعی است که از آن هستی گرفته است. اختلاف و تمایز در میان این ادیان، نه در اصل «تعالی جویی انسان»، بلکه در تعریف «ذات متعال»، در معنا و مفهوم «تعالی» و بالاخره در راه و طریقت «رستگاری» است. بدیهی است که معنا و مفهوم تعالی و مشخصات تعالی یافتگی در انسان، بسته به آن است که چه درک و برداشتی از هستی متعال وجود دارد و چه تعریفی از آن ارائه می‌شود و دقیقاً همین معانی است که راه و

طریقت رستگاری انسان را نیز معین می‌سازد. صورت ساده‌شده زندگی از نظر این ادیان، تصویری است از مناسبات میان خدا و انسان و راهی که برای تقرّب و هم‌گونگی، از یکی به سوی دیگری، پیموده می‌شود.

درمقابل این رهیافت «دینی» از زندگی، انواع رهیافت‌های «عرفی» وجود دارد که با تغییر در یکی از اجزای مسئله، تفسیر و توجیه دیگری از حیات ارائه می‌دهد، به نحوی که در ساده‌ترین صورت، هرگونه هدفداری و غرض‌مندی را از آن نفی می‌کند، و انسان و جهان را در مسیر حوادث پیش‌بینی‌ناپذیر و انتخاب‌های یگانه، تنها می‌گذارد. در اینجا بیش از آن که قصد مقابل‌نشانی دو رهیافت «دینی» و «غیر دینی» در میان باشد، به دنبال تمیزگذاری میان ادیان مختلف، از حیث درکی که از امر متعال دارند و راهی که برای تعالی و رستگاری توصیه می‌نمایند، هستیم.

اگر از آن دسته از ادیان ابتدایی که اساساً هیچ تلقی و برداشتی از امر متعال نداشتند، و ادیانی چون کنفوسیونیسیم که تنها به اصلاح و بهبود اخلاق دنیوی نظر دارند، درگذریم، دیگر سنت‌های دینی را از حیث «طریق رستگاری» می‌توان در دو گونه مشخص از یکدیگر متمایز ساخت. نخست ادیانی که راه تعالی را در «خودسازی‌های فردی» جست‌اند و دوم ادیانی که خودسازی فردی را بر بستریک جامعه سالم میسر می‌دانند و لذا در کار «جامعه‌سازی» نیز به همان میزان اهتمام دارند. به همان اندازه که

یک سونگری در «خودسازی»، ادیان نوع نخست را به سوی انزواگزیینی، انفعال‌گرایی و خواص پروری می‌کشاند، آرمان «جامعه‌سازی»، ادیان نوع دوم را به سمت تعامل مثبت با دنیا، فعال‌گرایی سیاسی و توده‌گیرشدن سوق می‌دهد.

اگر چه هدف اسلام همچون دیگر ادیان الهی، نائل ساختن فرد فرد انسان‌ها، به شأن خلیفه‌اللهی و قرار یافتن در بالاترین مرتبت قرب و متنعم شدن از مقام رضوان الهی است، لیکن فراهم آوردن مقدمات و مستلزمات این ایصال چنان عظیم است و دشوار که هر کدام در عمل برای فرد مسلمان و جامعه اسلامی، حکم یک هدف والا را پیدا کرده است. اسلام به عنوان دین همه مردم، نمی‌تواند نسبت به سرنوشت اوساط الناس و حتی فرودستان اجتماعی، اعم از مستضعفان فکری و مالی بی تفاوت باشد، و در پیمودن مسیر فلاح و رستگاری و سیر الی الله، تنها به خواص از مردم اکتفا کند، و مابقی آحاد جامعه را به حال خود واگذارد. از این رو بیش از هر چیز به بسترسازی و فراهم آوردن مقدمات و ملزومات، برای بیشترین رهروان اهتمام دارد. غرض اساسی مسلمانان از تشکیل حکومت به منظور ایجاد جامعه سالم، فراهم آوردن بستر مناسب برای یک «زندگی خوب» بوده است. این غایت چندان ثمین و مغتنم بوده است که خداوند برای تحقق آن، امر به تأسیس حکومت فرموده‌اند. ارزیابی و ارزش‌گذاری عملکرد حاکمان نیز با همین

میزان، یعنی بر حسب توفیق آنها در تأمین همین غایت سنجیده می‌شود. تأکید اسلام به «جامعه‌سازی»، نافی اهتمام به «خودسازی»های فردی نیست؛ بلکه با ادغام این دو برنامه‌سازی، اولاً بر جمعیت مهمت به «خودسازی» با ظرفیت‌های متفاوت می‌افزاید، و ثانیاً شرایطی را فراهم می‌آورد که هر دو سوی مسئله از دستاوردهای یکدیگر منتفع شوند؛ یعنی هم فرد از طریق تلاش برای ساختن یک جامعه سالم به رشد و تعالی برسد، و هم جامعه از تکثیر و توزیع انسان‌های کامل به سلامت و کمال بیشتری دست یابد. از این حیث است که در آموزه‌های اسلامی، اقامه قسط و مبارزه با ظلم، مقابله با طاغوت، مبارزه با شرک و جهل و خرافه، اجرای حدود الهی و پیاده کردن تمامی ابواب شریعت، دستگیری از مستضعفین و تشکیل امت واحده و... خودفی‌نفسه از اهداف مهم و مغتنمی هستند که می‌تواند طی چندین نسل، مبنای سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی‌های یک جامعه دینی قرار گیرد.^(۶۲) مسلمانی که برای تحقق این اهداف بزرگ و به اعتباری میانی گام برمی‌دارد، به سبب عمل کردن به فرامین صریح الهی، مأجور درگاه خداوندی است، و درعین حال سهم خویش را در توسعه و تکامل جامعه بشری به نحوی آدا کرده است، و از هر دو مسیر، ره توشه‌ای برای خویش اندوخته و نردبانی برای تعالی برپا ساخته است.^(۶۳) در واقع در رویکرد اسلامی، هیچ دستاورد نیکی، در پای هیچ خیر و فضیلت عدلی تباہ نمی‌شود. به بیان دیگر،

هیچ‌گاه یک مسلمان در مقابل انتخاب‌های دشوار و قطبی برای دستیابی به موهبت‌های الهی قرار نمی‌گیرد؛ هریک از این مواهب، امکانی است برای دستیابی به مواهب والا تر و نعمات و خیرات افزون‌تر. تلاش و جهت حرکت، تماماً بدان سواست که در یک راه مستقیم و در یک مسیر میانه و با روند و شتابی متعادل، همه چیز، به همه کس عرضه شود. تاعیار وجودی هر کس نمایان شود و هیچ عذری برای عرضه به پیشگاه ربوبی در قصور و تقصیر بندگی باقی نماند، و این راهی است که هم دنیای نیکان و هم آخرت مؤمنان را آباد می‌سازد.

پانوشت‌ها

۱- ویلم می‌گوید در حالی که لحن غالب نظریه‌پردازان در دهه ۶۰، مؤید افول و زوال دین بود، با وقوع برخی حوادث در دهه ۹۰، این لحن تغییر پیدا کرد و به سوی بازگشت دینداری معطوف شد. او نظریه‌پردازان را از این حیث، تحت تأثیر جو زمانه و افکار عمومی ساخته شده توسط رسانه‌ها می‌داند. نگاه کنید به: ویلم، ژ. پ. جامعه‌شناسی ادیان (ص. ۱۳۸). پیتر برگر خود به وجود همین تحول در آرا و نظریات خویش اذعان نموده است. نگاه کنید به: برگر، پ. ل. «موج تازه سکولارزدایی از جهان: دورنمای جهانی».

۲- در بحث از استعداد مسیحیت برای عرفی‌شدن، برخی به جوهر مسیحیت اولیه و رهیافت آخرت‌گرایانه آن نظر داشته‌اند و دسته دیگر به زمینه‌هایی که در رویکرد پروتستانی و خصوصاً کالونی مسیحیت وجود داشته است. پیتر برگر ظاهراً از جمله کسانی است که وقتی به مجموعه عوامل متعلق به سنت مسیحی اشاره می‌کند، به همین رویکرد دنیاپذیر پروتستانی و کالونی نظر دارد؛ خصوصاً در جایی که تلاش می‌کند تا به این سؤال پاسخ دهد که: سنت مذهبی غرب تا چه حد می‌توانسته بذر عرفی‌شدن را در قلمروی خویش بپراکند؟ به نظر می‌رسد که استعداد عرفی‌شدن، بر حسب رهیافت آخرت‌گرایانه مسیحیت اولیه، به «جامعه»

معطوف است و در مدعای دوم که برگردان اشاره نموده است، به خود «دین» بر می‌گردد.

۳- رابرتسون مدعی است که «تجزی‌گرایی» (Distinctiveness) مسیحی میان سپهر دین و جامعه، از یک تنش مثبت برخوردار است؛ درحالی‌که در بودیسم دارای تنشی منفی است. او وجود فرقه‌های رهبانی و زهد تارک دنیایی در مسیحیت را، نیز نافی این تجزی‌گرایی مثبت نمی‌داند. برای تفصیل نگاه کنید به :

Robertson, R. 1970. P.88

۴- در تأیید وجود نطفه‌های این فرایند در سنت مسیحی به آرای کسان دیگری چون مارتین، ویلم، عبده و قطب نیز می‌توان اشاره کرد. برای تفصیل نگاه کنید به :

Martin, D. The Religious and Secular

ویلم، ژ. پ. جامعه‌شناسی ادیان، (صص. ۴۵، ۱۳۵)، الطویل، ت. دین و فلسفه، (صص. ۳، ۳۲)، قطب، م. العلمانیون و اسلام، (صص. ۲، ۳۱)

۵- در سنت اسلامی نیز صورتی از تقابل میان دین و ایمان در قالب شریعت و طریقت وجود داشته و دارد و آن خلاف و اختلافی است میان فقها و عرفا در باب درک و سلوک دینی. با این حال رواج رویکرد به‌ظاهر ایمان‌گرای جدید در میان مسلمانان، بیشتر تحت تأثیر الگوی غربی - مسیحی تجزی و تقابل است و این را از تفاوت‌های مهمی که میان وجه غربی مسیحی آن با صورت شرقی - اسلامی طریقت‌پیشگی وجود دارد، به‌خوبی می‌توان فهمید. این بحث نیاز به تفصیل بیشتری دارد.

۶- تمام تأکید عادل ضاهر در سراسر کتابش بر جنبه فلسفی و معرفت‌شناختی عرفی شدن است. و معتقد است که جز خودش و تا حدی آرکون، دیگر متفکرین عرب به‌کنه این مسئله وقوف پیدا نکرده‌اند. آنها به‌خطا به دنبال شاخص‌های سیاسی - اجتماعی آن، که درباره اسلام به‌خوبی جواب نمی‌دهد، رفته‌اند و همین امر آنها را به اشتباه انداخته است. به همین رو عمده تلاشش مصروف آن شده، تا هدف و جهت عرفی شدن را آزاد نمودن عقل خودبنیاد بشری از تحمیل دین و ماوراءالطبیعه تعریف کند. او مدعی است که با این تعریف، هیچ آیینی از دامنه شمول و از دسترس آن بیرون نخواهد ماند. نگاه کنید به : ضاهر، ع. الأسس الفلسفیه للعلمانیة (صص. ۹، ۳۸).

۷- برای تفصیل در این باره نگاه کنید به : شجاعی زند، ع. ر. مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، صص. ۷۳، ۸۵.

۸- جان هیک با مبنا قراردادن فحوای اناجیل هم‌نوا، این احتمال را که عیسی یا بودای تاریخی در تعلیم خویش، ادعایی در باب ألوهیت خود مطرح کرده شد، را با دیده تردید

می‌نگرد، و در مورد مسیح(ع) آن را به الهیات مهیج یوحنا در انجیل چهارم منتسب می‌کند. هیک در عین حالی که از عیسی حقیقی و تاریخی، تصویر یک انسان خودآگاه، و مرد خدایی را ارائه می‌دهد که در طول حیاتش در هماهنگی کامل با خداوند قرار دارد، اقتدار روحانی و قدرت معجزاتی او را نیز به راحتی می‌پذیرد و هضم می‌کند. او می‌گوید که احساس وجد و سروری که از دست یافتن به یک زندگی جدید و بهتر که با حیات الهی هماهنگی کامل داشت و متکی بر حقایق الهی بود، به انسان‌های هم‌عصر عیسی حالتی می‌بخشید که خود را در محضر خدا می‌دیدند و این به معنی آن نبوده که آنان عیسی انسان را واقعاً خدا می‌دانسته‌اند. هیک معتقد است که عیسی به این موقعیت ممتاز خود آگاهی داشته و اگر در جایی هم خود را آسمانی نامیده است، ناظر به همین امر بوده است. نگاه کنید به : هیک، ج. عیسی و ادیان جهانی.

۹- برای تفصیل در این باره، نگاه کنید به : شجاعی زند، ع. ر. «آنک مسیح... اینک انسان...»

۱۰- قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ... (کهف ۱۱۰) ... قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا (بنی اسرائیل ۹۳)

۱۱- أَلَمْ يَصْطَفَىٰ مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ... (حج ۷۵)

۱۲- أَكُنَّا لِلنَّاسِ عَجَبًا أَمْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ... (یونس ۲) أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ... (اعراف ۶۳) وَ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ... (ص ۴) لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ... (توبه ۱۲۸)

۱۳- وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ... (آل عمران ۱۴۴)

۱۴- وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (فرقان ۵۶)... وَأَخْفِضْ جُنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ قُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ (حجر ۸۹)... قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ (عنکبوت ۵۰) وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ (ذاریات ۵۱)

قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ (ملک ۲۶)

۱۵-... وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (نور ۵۴) وَعَنْكَبُوتُ (۱۸)

۱۶- وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ... (آل عمران ۱۴۴)

۱۷- قُلْ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ... (ملک ۲۶) وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (بنی اسرائیل ۸۵) وَ يَقُولُونَ لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانظُرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظَرِينَ (یونس ۲۰) فَقُلْ لَأَقُولُ لَكُمْ عَنِّي خَرَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمُونِي بِبُرْهَانٍ مِّنْ رَبِّي فَمَا أَلِمْكُمْ بِهِ لَأُتِمِّنَّكُمْ وَلَا أَتَمِّنَّكُمْ... (انعام ۵۰)... وَمَا أَدْرَىٰ مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ... (احقاف ۹)

۱۸- وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٍ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ

مسیح شریک می شوید. «(اول پطرس ۴: ۱۳) پولس می گوید: ... می خواهم درک کنم که با او رنج کشیدن و مردن یعنی چه؟» (فیلیپی ۳: ۱۰)

۳۱- در حالی که یکی از شئونات و مسئولیت های حضرت محمد(ص) امر قضا بوده است، حضرت عیسی(ع) از قبول درخواست قضاوت امتناع می فرماید: «در این وقت از میان جمعیت یک نفر صدا زد، آقا خواهش می کنم به برادرم بفرمایید ارث پدرم را با من تقسیم کند؛ ولی عیسی جواب داد ای مرد! چه کسی مرا قاضی شما کرده است تا درباره این موضوع حکم کنم. اگر از من می شنوید از طمع فرار کنید، چون زندگی واقعی به ثروت بستگی ندارد.» (لوقا ۱۲: ۱۳-۱۵)

۳۲- یکی از چیزهایی که تعجب و شگفتی دین پژوهان غربی را برانگیخته و آنان را به سبب نگرش مسیحیانه، درباره اسلام و پیام آور آن دچار اشتباه ساخته است، احیاناً حدیثی است منقول از رسول خدا(ص) که فرموده اند: من در دنیا سه چیز را نیکو می دارم: بوی خوش، زن و نماز. حَبِيبٌ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءُ وَ الطَّيِّبُ وَ جَعَلَ قُرْهَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ (بحار ج. ۷۳ ص. ۱۴۱) آنها نمی توانند بفهمند که چگونه نعمات دنیا می تواند در کنار یک عمل عبادی و اخروی، مطبوع طبع نبی قرار گیرد و لذا متوسل به تحلیل های مغلوطی از بستر اجتماعی و خاستگاه نخستین حاملان آیین اسلام شده اند. نگاه کنید به: ترنر، ب.

ماکس وبر و اسلام (صص. ۲۰ و ۲۳۹-۴۰)

۳۳-... ربنّا آتْنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً... (بقره ۲۰۱) وَ اَكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ... (اعراف ۱۵۶)

۳۴- فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ اصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ... (انفال ۱)

۳۵- اَرَأَيْتَ الَّذِي يَكْتُمُ بِالْإِيمَانِ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ وَ لَا يُخْضِعُ عَلَيْهِ طَعَامَ الْمَسْكِينِ (ماعون ۳-۱)

۳۶- اِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَرْنَ الزُّكُوَّةَ بِالصَّلَاةِ فَقَالَ وَ اَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ اتُوا الزُّكُوَّةَ فَمَنْ اَقَامَ الصَّلَاةَ وَ لَمْ يُؤْتِ الزُّكُوَّةَ فَكَانَهُ لَمْ يَقُمْ الصَّلَاةَ (امام باقر: کافی ج. ۳ ص. ۵۰۳)

۳۷- مَا عِنْدَ اللَّهِ بِشَيْءٍ اَفْضَلُ مِنْ اَدَاءِ حَقِّ الْمُؤْمِنِ (امام صادق: کافی ج. ۲ ص. ۱۶۹)

۳۸- استاد مطهری معتقد است که بزرگ ترین تحریف پدیدآمده در تورات، مربوط به همین داستان تناول میوه ممنوعه توسط آدم و حوا و اخراج آنان از بهشت است. در روایت تورات، میوه ممنوعه، میوه درخت «معرفت» است که خدا آن را بر ایشان ممنوع کرده بود تا مانع از آن شود که آنان به میوه «جاودانگی» دست یابند؛ لذا پس از آن که آنها سرپیچی نموده و از آن میوه ممنوعه تناول کردند و بر شناخت و معرفتشان افزوده گردید، خداوند ترسان از این که شاید آنها با این معرفت، به میوه جاودانگی نیز دست یابند،

وَ اِنَّمَا اَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ (عنکبوت ۵۰) وَ اَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ اِيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ اِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا يُشْعِرُكُمْ... (انعام ۱۰۹)

۱۹-... وَ مَا كَانَ لَنَا اَنْ نَاتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللَّهِ... (ابراهيم ۱۱)

۲۰- قُلْ لَا اَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَ لَا نَفْعًا اِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ... (يونس ۴۹)

۲۱- وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْاَقْوَالِ لَآخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (حاقه ۴۶-۴۴)

۲۲-... قُلْ مَا يَكُونُ لِي اَنْ اُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَايَ نَفْسِي اِنْ اَتَيْتُ الْاَمَا يُوْحَى اِلَيَّ اِنِّي اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (يونس ۱۵)

۲۳- وَ لَا تَجْمَعُوا مَعَ اللَّهِ الْهَأْ اٰخَرَ اِنِّي لَكُمْ مِنْهُ نَذِيرٌ مُبِينٌ (ذاریات ۵۱)

۲۴- قُلْ هُوَ اللَّهُ اَحَدٌ... لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ (اخلاص ۱ و ۳)

۲۵- اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي اَنْزَلَ عَلَيَّ الْكِتَابَ... (كهف ۱) فَآوْحَى اِلَيَّ عِبْدَهُ مَا اُوْحَى (نجم ۱۰)

۲۶- قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ... (ابراهيم ۱۱)

۲۷- لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ اَسْوَةٌ حَسَنَةٌ... (احزاب ۲۱) به یقین طریق نجات بخشی مسیح(ع) به عنوان یکی از انبیای تابع ابراهیم(ع)، تعالیم و اخلاق عملی ایشان بوده است؛ قد

كَانَتْ لَكُمْ اَسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي اِبْرَاهِيمَ وَ الَّذِيْنَ مَعَهُ... (ممتحنه ۴)

هر چند این مسیر و این چراغ هدایت با آموزه انجات از طریق فدیة شدن فرزند خدا» کور و خاموش گردید.

۲۸- «وقتی حضرت آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل انسان را آلوده ساخت. گناه او حتی باعث انتشار مرگ در سراسر جهان شد... (رومیان ۵: ۱۲)... ولی عیسی مسیح از روی لطف عظیم خدا باعث بخشش گناهان بسیاری گشت. (رومیان ۵: ۱۵) آدم باعث شد که عده زیادی گناهکار شوند، چون از دستور خدا اطاعت نکرد، ولی مسیح باعث شد که خدا بسیاری را بی گناه بشناسد، چون از خدا اطاعت کرد و بر روی صلیب کشته شد. (رومیان ۵: ۱۹)

۲۹- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ... (انفال ۲۴)

۳۰- «... به وسیله این آزار و اذیتی که می بینید، شما را برای سلطنت خود آماده می کند... پس می خواهم این را به شما که رنج و آزار می بینید بگویم که... خدا به ما و به شما آسودگی خواهد بخشید. (دوم تسالونیکی ۱: ۵-۷)» این رنج و زحمت قسمتی از خدمتی است که خدا به شما محول کرده است. سرمشق شما مسیح است که در راه شما زحمت کشید، تا شما راه او را دنبال کنید.» (اول پطرس ۲: ۲۱) ... و در رنج و زحمت

بدهند. (لوقا ۹: ۱ و ۲) پس شاگردان شهر به شهر و آبادی به آبادی گشتند و پیغام انجیل را به مردم رساندند و مریضان را شفا دادند. (لوقا ۹: ۶) بعد از آن عیسی خداوند هفتاد نفر دیگر انتخاب کرد و آنها را جفت، جفت به شهرها و دهاتی فرستاد که می خواست بعدها خود به آنجا برود. (لوقا ۱۰: ۱)

۵۴- وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ... (نحل ۳۶)

۵۵- يَا أَيُّهَا النَّاسُ قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَتْلِحُوا (رسول اکرم : بحار ج. ۱۸ ص. ۲۰۲)

۵۶- إِنْ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الْإِسْلَامِ... (آل عمران ۱۹) وَ مَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ... (آل عمران ۸۵) مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَ لَا نَصْرَانِيًّا وَ لَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا... (آل عمران ۶۷)

۵۷-... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً... (مائده ۴۸)

۵۸- فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا... (كهف ۱۱)

۵۹- ظاهراً در همین قیاس است که پیامبر اسلام (ص) می فرماید: لَمْ يُرْسَلْنِي بِالرُّهْبَانِيَّةِ وَ لَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ (رسول اکرم : بحار ج. ۲۲ ص. ۲۶۴) شوثون در یک تعبیر اجمالی غیر محصور می گوید، اسلام دین «اعتدال» و «ایقان» است، درحالی که مسیحیت دین «عشق و فداکاری» است. نگاه کنید به : شوثون، ف. شناخت اسلام، (ص. ۱۱)

۶۰- الْيَمِينِ وَ الشَّمَالِ مَضَلَّهُ وَ الطَّرِيقِ الْوَسْطِيِّ هِيَ الْجَادَةُ (رسول اکرم : بحار ج. ۲۹ ص. ۵۸۵) وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ... (نحل ۱۲۵) اعتدال و میانه روی را از این حدیث منقول از رسول اکرم (ص) نیز می توان دریافت که می فرماید: قَصَمَ ظَهْرِي عَالِمٍ مُتَهْتِكٍ وَ جَاهِلٍ مُتَسَكِّبٍ (امام علی، بحار ج. ۲ ص. ۱۱۱)

۶۱- نگاه کنید به : الشهرستانی، الملل و النحل (ج. ۱ ص. ۳۰)

۶۲- درباره هدف از ارسال رسل و انزال شرایع، نگاه کنید به :

مطهری، م. مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی (صص. ۶۳، ۱۵۹)

۶۳- مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (نحل ۹۷)

منابع

- . الشهرستانی ابی الفتح احمد، الملل و النحل تحقیق محمد سیدکیلانی، بیروت، دارالمعرفة، (۱۴۰۲ق).
- . الطویل توفیق، دین و فلسفه، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران: اقبال، (۱۳۲۸).

ایشان را از بهشت مطرود ساخت. بر این اساس، آنچه که آدم و حوا از آن محروم و منع شده بودند، بُعد انسانی وجود ایشان، یعنی معرفت و آگاهی بوده است. درحالی که در اسلام، این میوه ممنوعه، نه از درخت معرفت، بلکه از درخت «حرص و طمع» و «هوی و هوس» که مبین بُعد حیوانی بشر است، چیده شده است. چراکه پیش از این، آنها توسط خود خداوند، به تمامی اسماء، یعنی معارف مدرک بشری، تعلیم داده شده بودند و لذا از نظر اسلام این میوه نمی توانسته، میوه معرفت باشد. برای تفصیل نگاه کنید به : مطهری، م. مسئله شناخت (صص. ۳۱-۲۶)

۳۹- إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ... (بقره ۲۷۷)

۴۰- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ... وَ جَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ... (مائده ۳۵)

۴۱- همچنین نگاه کنید به : شیمل، آ. م. درآمدی بر اسلام (ص. ۲۹)

۴۲- كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ (مذثر ۳۸)

۴۳-... رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً... (بقره ۲۰۱)

۴۴- مقایسه مهندس بازرگان درباره اسلام و مسیحیت، ابعاد دیگری نیز دارد که لازم است برای تفصیل بیشتر، به صفحات ۲۹ تا ۴۲ همان کتاب مراجعه شود.

۴۵- برای تفصیل نگاه کنید به : شجاعی زند، ع. ر. «آنک مسیح... اینک انسان...».

۴۶-... وَ أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا... (نساء ۷۹)

۴۷- وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا... (سبا ۲۸) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا... (اعراف ۱۵۸)

۴۸-... وَ قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ الْآمِنِينَ... (آل عمران ۲۰)

۴۹- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلٍ... (نساء ۴۷)

۵۰- لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا... (یس ۷۰)

۵۱- إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (انعام ۹۰)

۵۲- حضرت رسول اکرم (ص) به جز این «فرستادگان ابلاغی»، تعدادی «رسول تبلیغی» نیز به منظور تبلیغ آیین جدید به اقصى نقاط معمور شبه جزیره و بیرون از آن اعزام کرده بودند. شاید این دسته از مبلغین را بتوان با رسولانی که حضرت عیسی مسیح (ع) به میان مردمان شهرها و روستاهای نزدیک گسیل داشته بود، مقایسه کرد.

۵۳- «یک روز عیسی دوازده شاگرد خود را خواست و به ایشان قدرت و اختیار داد تا بتوانند روح های ناپاک را از مردم بیرون کنند و بیماران را شفا بدهند. بعد آنها را فرستاد، تا مزده برقراری سلطنت خدا را به مردم برسانند و مریضان را شفا

- . العطاس، محمد تقیب، اسلام و دنیوی گری، ترجمه احمد آرام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، (۱۳۷۴).
- . بازرگان، مهدی، مذهب در اروپا، تهران: شرکت سهامی انتشار، (۱۳۴۴).
- . برگر، پیترا، اموج تازه سکولارزدایی از جهان: دورنمای جهانی» در: افول سکولاریزم، ترجمه افشار امیری، تهران: پنگان، (۱۳۸۰).
- . ترنر، برایان. ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی. تهران: مرکز، (۱۳۷۹).
- . حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی جا، شادی، (۱۹۹۵).
- . حجاریان، سعید، عرفی شدن دین در سپهر سیاست: از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، تهران: طرح نو، (۱۳۸۰).
- . دیواسکیه، روزه، سرگذشت اسلام، سرنوشت انسان، ترجمه علی اکبر کسمایی. تهران: فرجام، (۱۳۷۴).
- . زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، تهران: علمی، (۱۳۶۹).
- . شجاعی زند، علیرضا، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران: تیان، (۱۳۷۶).
- . شجاعی زند، علیرضا، «آنک مسیح... اینک انسان...» قم: فصلنامه هفت آسمان، ش. ۸، (زمستان ۱۳۷۹).
- . شوئون، فریتویف، شناخت اسلام، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، (۱۳۶۲).
- . شمل، آن ماری، درآمدی بر اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، (۱۳۷۶).
- . ضاهر، عادل، الاسس الفلسفیه للعلمانیة، بیروت: الساقی، (۱۹۹۳).
- . عبدالرازق، علی، الاسلام و اصول الحكم، بیروت: مكتبة الحياة، (۱۹۷۸).
- . فروند، ژولین، جامعه شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: نیکان، (۱۳۶۲).
- . قطب، محمد، العلمانیون و الاسلام، قاهره، بیروت، الشروق، (۱۹۹۴).
- . کلوتکه، هاینس، «دین و سکولاریزاسیون» ترجمه محمدعلی شعاعی، فصلنامه فرهنگ، ش. ۲۱ (بهار ۱۳۷۵).
- . کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو، (۱۳۷۶).
- . لوئیس، برنارد، زبان سیاسی اسلام ترجمه غلامرضا بهروزلک. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، (۱۳۷۸).
- . مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، تهران: طرح نو، (۱۳۷۶).
- . مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: صدرا، (۱۳۷۱).
- . مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران: صدرا، (۱۳۵۷).
- . مطهری، مرتضی، مسئله شناخت، تهران: صدرا، (۱۳۶۸).
- . نصر، حسین. جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو، (۱۳۷۳).
- . ویلم، ژان پل. جامعه شناسی ادیان، ترجمه عبدالکریم گواهی، تهران: تیان، (۱۳۷۷).
- . هملتون، ملکلم. جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تیان، (۱۳۷۷).
- . هوردن، ویلیام. راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران: علمی و فرهنگی، (۱۳۶۸).
- . هیگ، جان. «عیسی و ادیان جهانی» ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، فصلنامه هفت آسمان، س. ۲، ش. ۶ (تابستان ۱۳۷۹).
- . هیوم، رابرت الف. ادیان زنده جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، (۱۳۶۹).
- . انجیل عیسی مسیح، تهران: سازمان ترجمه تفسیری کتاب مقدس، (۱۳۵۷).
- Bellah. Robert. **Religious Evolution in:** American Sociological Review 29: 358 - 74 (1964).
- Gellner, Ernest. **Postmodernism, Reason and Religion**, London, Routledge (1992).
- King, Winston L. "Religion" in: Mircea Eliade, (ed.) **The Encyclopedia of Religion U.S.A** (1987).
- Lewis, Bernard. **Islam and the West**, NewYork, Oxford University Press (1993).
- Martin, David. **The Religious and Secular**, Routleg & Regan. London, (1969).
- Roberts, Kaith A. **Religion in Sociological Perspective**, Wadsworth. California, (1984).
- Robertson, Roland. **The Sociological Interpretation of Religion**, Basil Blackwell. Oxford, (1970).
- Turner, Bryan. S. **Weber & Islam**. London, (1974).
- Woodhead,Linda & Paul Heelas **Religion in Modern Times**, Blackwell. Oxford, (2000).