

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات

اولین کنفرانس بین المللی

ظرفیت های راهبردی آموزه های اسلام در تحقق همزیستی مسالمت آمیز

مولف:

جمعی از پژوهشگران

زیر نظر:

دکتر مصطفی ذوالفقارطلب و دکتر محمد جمالی

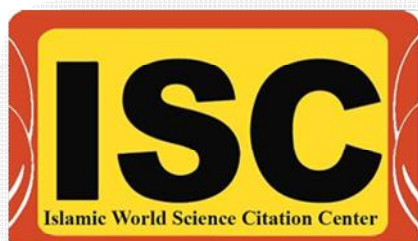
اعضاء هیأت علمی دانشگاه تهران



دانشگاه تهران
دانشکده الهیات و معارف اسلامی

کنفرانس بین‌المللی تجربیات راهبردی آموزه‌های اسلام در تحقق غنیمتی مسالمت‌آمیز

این کنفرانس در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) با کد
اختصاصی ۱۲۳۷۰-۹۸۱۹۰ نمایه شده است.



مکان کنفرانس: دانشگاه تهران / ارسال مقالات از طریق سایت کنفرانس، به نشانی: <https://scitpc.ut.ac.ir> - تلفن دبیرخانه کنفرانس: ۸۸۷۲۶۹۹۲ - ۰۲۱ / شماره: ۸۸۷۲۶۹۹۲ - ۰۲۱

شناسنامه

نام کتاب: مجموعه مقالات اولین کنفرانس بین‌المللی ظرفیت‌های راهبردی

آموزه‌های اسلام در تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز

مؤلفان: جمعی از پژوهشگران

زیر نظر: دکتر مصطفی ذوالفقارطلب و دکتر محمد جمالی

ویراستار: محمد جبروتی / ایوب شافعی پور

صفحه‌آرا: ایوب شافعی پور

ناظر چاپ: هادی شاهمرادی

طرح جلد: هادی شاهمرادی

نوبت چاپ: اول

سال چاپ: ۱۳۹۸

برگزار کننده: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

محل توزیع و پخش: تهران، خیابان مطهری، تقاطع خیابان مفتح، دفتر

خدمات آموزش و انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

طبق قانون حمایت از آثار مولفین و مترجمین، تمامی حقوق جهت مؤلف و ناشر براساس قرارداد فی مابین محفوظ است و هرگونه کپی برداری ممنوع و پیگرد قانونی دارد.

مقدمه

جوامع مختلف بشری در بستر تمدن و توسعه‌یافتگی، به همزیستی مسالمت‌آمیز دست می‌یابد. صرف‌نظر از تبارشناسی توسعه، نکته محوری در این اندیشه آن است که اندیشه تک‌قطبی در مفهوم توسعه، موجب پس‌افتادگی فرهنگی می‌گردد؛ بدین معنا که انحصار اندیشه توسعه، به مفهوم توسعه صنعتی و اقتصادی، بدون نگاه به سایر جنبه‌های آن از قبیل باورهای فرهنگی و اعتقادی، تربیتی، رفاهی، هنری و ... برای اعتلا و شکوفاسازی آن جامعه کافی نیست و به‌مانند یک جسم ناموزون خواهد بود. ازجمله ویژگی‌های یک جامعه متمدن، همبستگی بین افراد و گروه‌های مختلف آن جامعه است. افراد این‌گونه جوامع، باوجود تمایزات، در پی دستیابی به رشد و اعتلای جامعه خویش می‌باشند و در راستای تحقق این مقصد، از تمدن‌های متعددی بهره‌مند می‌گردند تا به رشد و پویایی مطلوب دست یابند. ازاین‌رو، یک جامعه توسعه‌یافته، از رهگذر مفاهیم ارزشمندی از قبیل گفتگو و دگرپذیری و اعتدال، قادر به محقق ساختن همزیستی مسالمت‌آمیز در بین اقوام، ادیان و مذاهب مختلف می‌باشند.

جامعه اسلامی در درون خویش، دارای اقوام، مکاتب و مذاهب مختلفی می‌باشد که بر اساس آموزه‌های راهبردی اصیل اسلامی و شواهد متعدد تاریخی، نه‌تنها همزیستی بین آنان را امکان‌پذیر می‌سازد، بلکه مکاتب و باورهای غیرمسلمانان را

نیز برمی‌تابد. اما از سویی دیگر در طول تاریخ، اسبابی از قبیل افراط، تفسیق و تکفیر، منجر به تفرقه و گسستگی بین امت اسلامی شده است.

آموزه‌های اسلامی دارای ظرفیت‌های راهبردی ارزشمندی است که شناسایی آن در تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز نقش‌آفرین خواهد بود. اکنون امت اسلامی در شرایط بحرانی حادی به سر می‌برد که این بحران پس از بیداری اخیر امت اسلامی شدت گرفته است. بیداری امت اسلامی، موجب نگرانی و وحشت دشمنان اسلام گشته است و از این‌رو از هیچ تلاشی برای تضعیف و شکست دادن این ندای برخاسته از قلوب و نیات خالصانه امت اسلامی، دریغ نورزیدند و بذر تفرقه را در بین جریان‌ها، جماعت‌ها و گروه‌های اسلامی به شیوه‌های مهندسی‌شده پاشیدند که متأسفانه در هدف خویش به‌طور نسبی موفق شدند.

دشمنان اسلام سعی بر آن دارند تا چهره منفور و خشنی از اسلام در تعامل با مکاتب، ادیان و اقوام مختلف به جهانیان ارائه دهند؛ غافل از آنکه آموزه‌های اسلام دارای ظرفیت‌های راهبردی متعددی است که نه تنها همزیستی مسالمت‌آمیز بین مسلمانان، بلکه با غیرمسلمانان را نیز تضمین می‌کند و شواهد تاریخی متعددی نیز مؤید این مدعاست.

در راستای تبیین مبانی همزیستی مسالمت‌آمیز و کشف ظرفیت‌های راهبردی آموزه‌های اسلام در تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز و شناسایی چالش‌های فراروی آن، جمعی از فرهیختگان و اساتید جامعه علمی جهان اسلام، پس از رایزنی‌های متعدد بر آن شدند که در قالب کنفرانس علمی گرد هم آیند تا اندوخته‌های علمی و تجربه‌های عملی خویش را با هم‌اندیشی، مورد بحث و بررسی قرار دهند و نتایج نظری و کاربردی آن را در تحقق این مقصد عالی به جامعه اسلامی ارائه دهند.

مصطفی ذوالفقار طلب (رئیس کنفرانس)

محمد جمالی (دبیر کمیته علمی)

حامیان کنفرانس

۱. دانشگاه تهران
۲. دستیاری ویژه رئیس جمهور در امور اقوام و اقلیت‌های دینی و مذهبی
۳. دانشگاه علامه طباطبائی^(ه)
۴. دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران
۵. دانشگاه سیستان و بلوچستان
۶. دانشگاه مذاهب اسلامی
۷. دانشگاه ادیان و مذاهب
۸. دانشگاه پیام نور
۹. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی)
۱۰. مرکز پژوهش‌های علمی و استراتژیک خاورمیانه
۱۱. مرکز مطالعات ادیان و اقوام دانشگاه
۱۲. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مهم ترین اهداف کنفرانس

۱. نهادینه سازی فرهنگ انسجام و وحدت اسلامی در جهان اسلام
۲. شناخت مبانی نظری وحدت گرا در تحقق تمدن نوین اسلامی
۳. دستیابی به راهکارهای انسجام بخش در تحقق تمدن نوین اسلامی از منظر فرهیختگان جهان اسلام
۴. بازشناسی ظرفیت های اندیشمندان وحدت گرای اسلامی در تحقق تمدن نوین اسلام
۵. همشناسی و درک متقابل متفکران وحدت گرای جهان اسلام از یکدیگر
۶. شناخت عوامل و اگرآ و نقش آن در عدم تحقق همزیستی مسالمت آمیز

محورهای اصلی کنفرانس

*** محور اول: مبانی، اصول و جایگاه همزیستی مسالمت‌آمیز در آموزه‌های اسلام**

۱. جایگاه تسامح، مدارا و صلح در آموزه‌های اسلامی
۲. قواعد ناظر بر روابط اجتماعی مسالمت‌آمیز در آموزه‌های اسلامی
۳. جایگاه حقوق بشر به‌ویژه حق بر متفاوت بودن در آموزه‌های اسلامی

*** محور دوم: جلوه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز در تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی**

۱. همزیستی مسالمت‌آمیز در اندیشه متفکران مسلمان
۲. معرفی تجربه‌های زیسته همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه
۳. اشتراکات فرهنگی - تاریخی اقوام و همزیستی مسالمت‌آمیز
۴. مدارای مذهبی حاکمان مسلمان در تاریخ و تمدن اسلامی
۵. نقش هنر در تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز

*** محور سوم: چالش‌های فراروی تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز**

۱. چالش‌های نظری فراروی تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز
۲. چالش‌های عملی فراروی تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز
۳. نقش خوانش‌های واگرایانه از متون دینی در عدم تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز

*** محور چهارم: راهبردها و راهکارهای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز**

۱. راهبردها و راهکارهای نظری تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز

۲. راهبردها و راهکارهای عملی تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز

۳. بازخوانی اندیشه‌های تقریبی در تحقق وحدت اسلامی

۴. راهبردهای تمدن نوین اسلامی برای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز

ارکان کنفرانس

۱. رئیس کنفرانس: دکتر مصطفی ذوالفقارطلب

۲. شورای سیاست‌گذاری

۱. دکتر مصطفی ذوالفقارطلب، استادیار دانشگاه تهران

۲. دکتر محمد جمالی، استادیار دانشگاه تهران

۳. مولوی عبیدالله موسی‌زاده، مدرس حوزه

۴. جمال اسماعیلی، پژوهشگر مدیریت آموزشی و فرهنگی

۵. حیدرعلی باقریان، کارشناس ارشد مسائل قومی - مذهبی

۶. عبدالوهاب شهلی‌بر، پژوهشگر علوم اجتماعی

۷. دکتر احمد فلاحی، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج

۸. دکتر احمد باقری، استاد و رئیس دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه

تهران

۳. اعضای کمیته علمی

۱. دکتر مصطفی ذوالفقارطلب، استادیار دانشگاه تهران (رئیس کنفرانس)

۲. دکتر محمد جمالی، استادیار دانشگاه تهران (دبیر علمی کنفرانس)

۳. دکتر احمد بادکوبه‌هزاه، دانشیار دانشگاه تهران

۴. دکتر احمد باقری، استاد دانشگاه تهران

۵. دکتر محسن معصومی، دانشیار دانشگاه تهران

۶. دکتر محمد کاظم شاکر استاد دانشگاه علامه طباطبائی

۷. دکتر احمد فلاحی، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج

۸. دکتر جلال جلالی‌زاده، استادیار دانشگاه تهران

۹. دکتر سعید زارع، پژوهشگر علوم اجتماعی
۱۰. دکتر سهیلارستمی، استادیار دانشگاه کردستان
۱۱. دکتر سیداحمد هاشمی، پژوهشگر علوم دینی
۱۲. دکتر سید احمد رضا خضری، استاد دانشگاه تهران
۱۳. دکتر محمود واعظی، استادیار دانشگاه تهران
۱۴. دکتر سید أسعد شیخ‌الإسلامی، استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
۱۵. دکتر سید محمد شیخ احمدی، استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج
۱۶. دکتر سیدمصطفی محقق داماد، استاد دانشگاه شهید بهشتی
۱۷. دکتر سیما رئیسی، پژوهشگر علوم اجتماعی
۱۸. دکتر عثمان یوسفی، استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی
۱۹. دکتر فرزاد پارسا، استادیار دانشگاه کردستان
۲۰. دکتر قادر قادری، استادیار دانشگاه پیام نور مهاباد
۲۱. دکتر قدریه تاج بخش، استادیار دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین
۲۲. دکتر محمد طاهر نظامی، پژوهشگر قومی - مذهبی
۲۳. دکتر محمد عادل ضیائی، دانشیار دانشگاه تهران
۲۴. دکتر محمود سید، استادیار دانشگاه آزاد تهران مرکز
۲۵. دکتر محمود ویسی، استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی
۲۶. دکتر ملاحت شعبانی میناباد، استادیار دانشگاه پیام نور استان اردبیل
۲۷. دکتر منصور ساعی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۲۸. دکتر وریا حفیدی، استادیار دانشگاه کردستان
۲۹. دکتر یونس فرهنگد، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی
۳۰. دکتر سید ابوالحسن نواب، دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب
۳۱. عزیز بابائی، پژوهشگر علوم دینی
۳۲. محمد جبروتی، پژوهشگر علوم دینی

۳۳. داود ناروئی، پژوهشگر علوم دینی
۳۴. دکتر ناصر مریوانی، استادیار دانشگاه آزاد واحد علوم تحقیقات
۳۵. وحید مهاجری، پژوهشگر علوم اجتماعی
۳۶. دکتر مظهر مقدمی فر، مدرس دانشگاه فرهنگیان
۳۷. دکتر سیداسدالله اطهری مریان، پژوهشگر علوم سیاسی
۳۸. دکتر عبدالباقی امین عبدالکبیر، رئیس مرکز مطالعات استراتژیک قاصد کابل
۳۹. دکتر صباح برزنجی، استاد دانشگاه سلیمانیه عراق
۴۰. دکتر عبدالرحمن حسن عبید، استاد دانشگاه علوم انسانی مالزی
۴۱. دکتر محمد صالح مصلح، استاد دانشگاه بلخ
۴۲. دکتر نسیم سونمز، استاد دانشگاه وان یو زونج ترکیه
۴۳. دکتر رمضان بن علی برهومی، استاد دانشگاه زیتونه تونس
۴۴. دکتر ابوبکر دیوانه حمد حسن البالکی، استاد دانشگاه سوران کردستان عراق
۴۵. دکتر مرتضی قاسمی حامد، استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی تهران

۴. دبیرخانه

۱. محمد ذوالفقارطلب، رئیس دبیرخانه
۲. سجاد مرجانی، عضو کمیته
۳. سلام قادری، عضو کمیته
۴. سعید عسگری نظری، عضو کمیته
۵. سمیه بهمرد، عضو کمیته
۶. معصومه امیدی، عضو کمیته

۵. شورای هماهنگی اجرایی کنفرانس

* دبیر شورا: شهریار پورمحمد شیرازی

۱. غلام عباس امین‌نژاد، نائب اول دبیر کمیته اجرایی

۲. دکتر دانش تیموری، نائب دوم دبیر کمیته اجرایی

*** کمیته بین الملل**

۱. مدیر کمیته: عبدالمجید اسکندری

۲. مسئول کمیته: دکتر امیر محمد گمینی

۳. خانم منصوره ارمند: عضو کمیته

*** کمیته تشریفات**

۱. مدیر کمیته: ابراهیم حسن زاده

۲. مسئول کمیته: محمد نخی

۳. حسن زنگوئی: عضو کمیته

۴. علیرضا حسن زاده، عضو کمیته

۵. سعید عسگری نظری: عضو کمیته

*** کمیته تبلیغات و روابط عمومی**

۱. مدیر کمیته: محمدرضا تقی دخت

۲. مسئول رسانه‌ای: هدیه میرزایی

۳. مسئول مراسم اداره تشریفات: علیرضا بلوچی

۴. مسئول پشتیبانی کمیته: لیلا احمدی

۵. مسئول سمعی و بصری: فرشاد زحلی

۶. اکبر پورباقر مقدم: عضو کمیته

۷. ابوالفضل رجبیان: عضو کمیته

۸. نقی صفت دوست: عضو کمیته

*** کمیته پشتیبانی ***

۱. مدیر کمیته: جلال شجاعی

۲. مسئول کمیته: محمود پورباقرانی

۳. حسن نوروزی، عضو کمیته

۴. پرویز پرچگانی، عضو کمیته

۵. سجاد مرجانی، عضو کمیته

۶. بهبود مرجانی، عضو کمیته

۷. داوود مهاجری، عضو کمیته

*** کمیته مالی**

۱. مدیر کمیته: سیدحسین میر آقاجانیان بابلی

۲. محمد ابوبکری: عضو کمیته

۳. احمد سلحشور: عضو کمیته

۴. دکتر ابراهیم جوادی نژاد، عضو کمیته

*** کمیته فناوری و اطلاعات**

۱. مدیر کمیته: خانم فرحناز طالبی

۲. مسعود رحیمزاده: عضو کمیته

۳. امیر ارسلان خضری: عضو کمیته

*** کمیته چاپ و نشر**

۱. مدیر کمیته: هادی شاهمرادی

۲. اسحاق طالب بزرگی: عضو کمیته

۳. سلام قادری: عضو کمیته

۶. اعضای هیأت داوران

دکتر احمد باقری - دکتر احمد بادکوبه - دکتر محسن معصومی - دکتر مصطفی ذوالفقارطلب - دکتر محمد جمالی - دکتر جلال جلالی زاده - دکتر محمدعادل ضیائی - دکتر محمود ویسی - دکتر محمد نخی - دکتر محمود پوربافرانی - دکتر عبدالباقی عبدالکبیر - دکتر صباح برزنجی - دکتر احمد فلاحی - دکتر فرزاد پارسا - دکتر عثمان یوسفی - دکتر عبدالرزاق رحمانی - دکتر مظہر مقدمی فر - دکتر سید زکریا حسینی - دکتر محمود خردو - دکتر حمید باقری - دکتر مرتضی قاسمی - حامد - دکتر محمدباقر قربانزاده - دکتر مجتبی طالع - دکتر محرم فرهنگ - دکتر جوانمیر محمدی - دکتر ایمان محمد رشید الخالدی - دکتر جهانگیر محمدی - دکتر محمدآزاد امینی - دکتر جمال اسماعیلی - دکتر قادر قادری - دکتر محمود

سید - دکتر ملاح شهبانی میناباد - حیدرعلی باقریان - سعید زارع - مسعود
انصاری - رسول ابوالمحمدی - وحید مهاجری - توحید خاکپور - صدیق قطبی -
ابوالفضل احمد زاده - دکتر سعید شفیعی - صادق جلوخانی - دکتر علی صارمی -
دکتر ژیلا مرادپور - فیروز علیپور - محمد برفی - فاضل رستمی - ایوب شافعی پور -
محمود جوادی نژاد - سمانه مهدی نژاد - سمیرا علیپور - فوزیه غفاری - عبدالوهاب
سلیمی پور - محمد روستایی - باقر باقرزاده - حامد زرنگ.

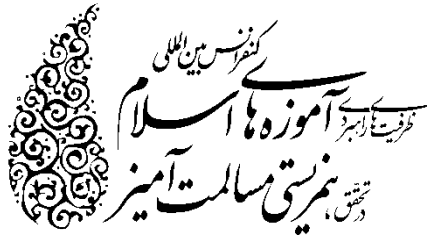
فهرست

- نقش هنر در روابط اجتماعی و تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز ۵۲۷
(هما رضایی قلعه)
- روانشناسی پیامبر اسلام و روانشناسی اجتماعی مسلمانان ۵۵۱
(محمد آزاد جلالی زاده)
- تبیین مبانی حقوق بشری پیمان‌نامه‌ی مدینه به‌عنوان منشور تعامل ادیان ۵۷۱
(مسعود انصاری)
- التسامح والتعايش السلمي ضرورة دينية ورسالة خالدة ۵۹۱
(جلال جلالی زاده)
- مفهوم قرآنی «تعالی» به مثابه یک پارادایم دینی در عرصه همزیستی مسالمت‌آمیز ۶۱۱
(اکرم حسین زاده / محسن نورائی)
- راهبردها و راهکارهای نظری و عملی دین اسلام در تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز ۶۳۳
(قادر قادری / کیهان سلطانیان)
- معنای زندگی؛ راه مسالمت در زندگی ۶۵۱
(محمد مهدی ولی زاده)
- وحدة الأمة الإسلامية بين الأمل والأمل ۶۷۱
(دلدار غفور حمد أمين البالكي)
- نحو منهجية لتحقيق العيش المشترك: المشروع التقريبي لعبدالرحمن الكواكبي نموذجاً ۶۹۱
(محمود خردو)
- راهبردها و راهکارهای عملی تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز ۷۱۳
(محمود ویسی)
- درآمدی بر الگوی اسلامی گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز محور ۷۳۵
(محمد حسین شعاعی)
- بررسی امکان یا امتناع همگرایی اسلامی از منظر سازه انگاری ۷۵۵
(مجتبی شریعتی)
- زبان گفتمان بین ادیانی و مسالمت‌آمیز در قرآن و تطبیق آن با گفتمان انقلاب اسلامی
ایران ۷۷۹
(محمد علی همتی / وفادار کشاورزی)

فهرست

- بررسی تفسیر موسّع کافر حربی به مثابه چالشی در تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز ۸۰۳
(علیرضا عابدی سرآسیا/مهدی شادی)
- هنر اسلامی؛ زمینه‌ساز تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز ۸۲۹
(روفیا توفیقی)
- جایگاه رعایت اعتدال در آموزه‌های اسلامی محمود پوربافرانی، عباسعلی پوربافرانی
۸۵۷
(محمود پوربافرانی/عباسعلی پوربافرانی)
- تحديات الوحدة الإسلامية والتعايش السلي من منظور القرآن والسنة ۸۸۱
(قادر قادری/محمدرضا رضوان طلب/محمد هادی امین ناجی)
- بررسی تطبیقی ملاک‌های جرم انگاری در فقه اسلامی و حقوق بشر و قابلیت‌های آن‌ها
در همزیستی مسالمت‌آمیز ۹۰۵
(آسیه پاپی/عبدالحسین رضایی راد/حسین آقایی جنت مکان)
- جایگاه تسامح، مدارا، صلح و حکمت در آموزه‌های اسلامی ۹۳۱
(بهمن احمدی/فردین قادری)
- قواعد ناظر بر روابط اجتماعی مسالمت‌آمیز در آموزه‌های اسلامی ۹۵۷
(محمود پوربافرانی/گوهرشاد پوربافرانی)
- توهین به مقدسات مذهبی راهبرد هوشمندانه دشمنان برای اهانت به مقدسات
مشترک مسلمانان ۹۸۱
(افتخار دانش پور/لیلا عزیزی)
- شاخصه‌های فرهنگ دستیابی به صلح در متن قرآن کریم ۱۰۰۳
(حسن ستاری ساربانقلی)
- علل اربعه صلح پایدار از دیدگاه کانت و اسلام ۱۰۲۵
(محمد دانش نهاد)

مقالات



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

نقش هنر در روابط اجتماعی و تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز

هما رضایی قلعه^۱

چکیده

بی‌شک نقش هنر در شکل‌گیری روابط اجتماعی در جوامع و تحقق یافتن همزیستی مسالمت‌آمیز بر کسی پوشیده نیست. امروزه بشر در معرض انواع خشونت و جنگ‌های ناشی از خودبینی، زیاده‌خواهی و ... قرار دارد و به همین علت دریافته است رمز دستیابی به آرامش پایدار، همزیستی مسالمت‌آمیز مبتنی بر تعامل است. متخصصین بر این باورند بین هنر و اجتماع یک رابطه دیالکتیک وجود دارد و هنر نه تنها بر سلامت روان فرد تأثیرگذار است؛ بلکه از بُعد اجتماعی نیز، زبان مشترک انسان‌ها است. پژوهش حاضر باهدف بررسی نقش هنر به‌عنوان متغیر مستقل بر شکل‌گیری روابط اجتماعی (متغیر واسطه) و تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز به‌عنوان متغیر وابسته انجام پذیرفته است. روش تحقیق از نوع توصیفی همبستگی و ابزار پژوهش، پرسشنامه می‌باشد. هنر در چهار مهارت دستی، ترسیمی، موسیقی و نمایشی موردبررسی قرار گرفت و گویه‌ها در مقیاس لیکرت تنظیم شد. نمونه آماری موردبررسی ۴۰ نفر از مدرسین رشته‌های مختلف هنری بوده است. جهت آزمون فرضیات، از تحلیل واریانس یک‌طرفه و همبستگی پیرسون استفاده گردید. ضریب آلفای کرونباخ در ابعاد روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز ۰/۹۹ می‌باشد. نتایج حاکی است در شکل‌گیری روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز تفاوت معناداری در انواع هنر وجود نداشته و در سطح اطمینان ۹۹٪ بین متغیرهای شکل‌گیری روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز روابط همبستگی مستقیم و بسیار قوی معنادار وجود دارد. همچنین روابط معناداری میان مؤلفه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز (درک اصل تفاوت، انتقادپذیری، انعطاف‌پذیری، مهارت‌های ارتباط صحیح و عدم تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی) نیز مستقیم و قوی بوده است. بررسی میزان تأثیرگذاری مؤلفه‌ها نیز به ترتیب رتبه‌های میانگین ۱ تا ۵ را نشان می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: هنر، هنرمند، روابط اجتماعی، همزیستی، مسالمت‌آمیز.

^۱ . دکترای تخصصی، rezaeighaleh.p@gmail.com

مقدمه

نقش هنر و هنرمند در زندگی اجتماعی متحول ساختن انسان‌هاست تا با ایجاد تعاملات و روابط اجتماعی زندگی اجتماعی را برای افراد جامعه هموار سازد و افراد را گرد هم آورده و همزیستی مسالمت‌آمیز را به وجود آورد. انسان‌ها همواره تلاش می‌نمایند تا به آرامش روحی، روانی و جسمی خود دست یابند. از طرفی انسان یک موجود اجتماعی است و با پدیده‌های مادی و معنوی گوناگونی که در پیرامون آن است به سر می‌برد و آن‌ها را درک نموده و به کنش و واکنش می‌پردازد. در پی این واکنش‌ها انسانی خلاق و هنرمند تربیت‌شده که مسائل را با عینک هنر می‌بیند. هنرمند موضوعات فردی و اجتماعی را با نمادهای متفاوت هنری و خلاقیت خویش به تصویر می‌کشد و از این طریق در ایجاد و شکل‌گیری روابط اجتماعی نقش‌آفرینی می‌نماید. بی‌شک هنر و اجتماع در رابطه دیالکتیک می‌باشد. هنرمند احساس را از جامعه می‌گیرد و نمادهایی برای مسائل و موضوعات جامعه می‌سازد و آن را به اجتماع ارائه می‌نماید و این جنبه از اثر هنرمند وابسته است به اراده معطوف به‌صورت، که نیرویی است در درون شخصیت هنرمند که بدون این درک شهودی از صورت متناسب، هیچ‌چیز مهمی نمی‌تواند به وجود آید (هربرت رید، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳). هنر در لغت به معنای معرفت امری توأم باظرافت و ریزه‌کاری (معین، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹۵) می‌باشد که یکی از مهم‌ترین رکن‌های رسالت آن، تربیت انسان است. کلمه ساده هنر غالباً به هنرهای تجسمی و بصری می‌گویند، ولی هنر ادبیات و موسیقی (نوشتاری و شنیداری) را هم در برمی‌گیرد. هنر پوششی است برای آفرینش صور لذت‌بخش که این صور لذت‌بخش حس زیبایی را در ما به وجود می‌آورد. «افلاطون» هنر را نتیجه زندگی زمینی می‌داند. «تولستوی» هنر را بیدار کردن احساسات در ضمیر افراد تلقی می‌کند که هر انسانی آن را تجربه کرده است. «ماکس وبر» نیز درزمینه جامعه‌شناسی هنر کار کرده و در حوزه مبانی عقلانی و اجتماعی موسیقی به فعالیت پرداخت (ملکیان ۱۳۹۳، به نقل از رامین ۱۳۸۷). با توجه به موضوع هنر به انواع زیر تقسیم می‌شود:

هنرهای هفتگانه

- ۱- هنرهای دستی: مثل مجسمه‌سازی، قالی‌بافی، منبت‌کاری، شیشه‌گری و
 - ۲- هنرهای ترسیمی: مثل خط و نقاشی
 - ۳- هنر موسیقی: چهار عنصر مهم در هنر موسیقی شامل: سازنده‌ی ساز، خواننده، رهبر گروه و آهنگساز.
 - ۴- هنر معماری: هنری است که از طراحی، نقشه‌کشی، تا اجرای یک اثر هنری را شامل می‌شود و می‌خواهد فضا را در سه بعد برای بیننده به ترسیم کند.
 - ۵- هنر حرکات نمایشی: مثل حرکات آکروباتیک، رقص و
 - ۶- هنرهای ادبیاتی: مثل شعر، داستان، فیلم‌نامه، نمایشنامه و
 - ۷- هنر سینما، فیلم و تئاتر: فیلم این قابلیت را دارد که تمام هنرهای شش‌گانه‌ی قبلی را می‌توان در آن نمایش داد به همین دلیل تأثیر بیشتری از سایر هنرها دارد.
- دکتر مددپور در کتاب «تجلی حقیقت در ساحت هنر» ضمن تأکید به سابقه بسیار طولانی هنر و ریشه لفظ که به زبان اوستایی و سانسکریت برمی‌گردد می‌نویسد: شاعران و هنرمندان مقام خدایگان و قدیسان و انبیاء را برای مردم داشتند. ذات هنر تماماً یا در عبادت تبیین می‌یافت یا معنی بخش همه شئون حیات انسانی بود و در ادبیات قدیم، هنر به معنی کمال و فضیلت تلقی می‌شد. هنر در آغازین روزگار با روحیات انسان رشد نموده به‌طوری‌که در زندگی مدرن امروزی انسان بدون هنر یک پدیده بی‌معنی و بی‌مفهوم است. هنر کلید فهم زندگی است و هنرمندان با ارائه آثار هنری از طریق رسانه‌های گوناگون زوایای مختلف زندگی را انعکاس نموده و پیام‌های مثبتی بر جوانب مختلف زندگی سایر افراد جامعه ارائه می‌دهند. هنر با ارسال پیام‌های مفهومی، محتوایی و تربیتی مخاطب را وادار می‌دارد تا در واکنش‌های متأثر شده از اثر هنری عکس‌العمل‌هایی از خود بروز دهد. این اتفاق جزء تربیت نخواهد بود که به معنی آداب و اخلاق را به کسی آموختن است (معین، ۱۳۸۸، ص ۳۴۲).
- تربیت یک جریان هدفمند و آگاهانه است که به‌منظور شکوفاسازی استعدادهای درونی و بیرونی صورت می‌گیرد. فلسفه هنر نیز جریان شکوفایی استعدادها به طریق

زیبایی‌شناسی است که قادر است روحیات طیف وسیعی از جامعه را متأثر ساخته و اهداف بزرگی را تسخیر نماید.

تقسیم‌بندی هنر از لحاظ پیشینه

۱- هنرهای سنتی: مثل نقاشی، خط و هنرهای دستی که از پیدایش بشر با وی همراه بوده‌اند و در طی قرون و اعصار تکامل یافته و عمده‌تاً شامل مفاهیم فرهنگی و مذهبی و آداب و رسوم را در بر می‌گیرند.

۲- هنرهای مدرن: باید هنرمند قالب‌های نو و جدیدی پیدا کند، به نحوی هنرمند را وادار به نوگرایی می‌کند. مثل شعر نو در برابر شعر کلاسیک، هدف آن مثل هنرهای سنتی فقط ارائه‌ی لذت برای مخاطب نیست؛ بلکه اهداف دیگری را در نظر دارد. هنر مدرن با مسائل مذهبی به شدت مخالفت دارد، هنری است عقل‌گرا و خردگرا و معتقد است عقل و خرد می‌تواند انسان را به خوشبختی و سعادت برساند. به موضوعات اومانیسم (انسان‌گرایی) خیلی اعتقاد دارد و انسان را در صدر همه‌ی کارهای خود قرار می‌دهد و انسان را موضوع مطلب و تجزیه و تحلیل خود قرار می‌دهد.

۳- هنرهای پست‌مدرن: این مکتب، مکتب مدرن را قبول ندارد و مخالف شدید آن است؛ چراکه معتقد است خرد و عقل بشر را به خوشبختی و سعادت نرسانده است. معتقد است چیزی به نام حقیقت، جامعیت و عینیت وجود ندارد و مخالف آن است. این مکتب نسبی‌گراست و معتقد است که هر موضوع را باید در ظرفیت خود بررسی کرد. پست‌مدرنیسم مخالف سلطه‌ی انسان روی محیط‌زیست است و نیز مخالف برتری‌گرایی است و می‌گوید هر چیزی را باید بومی و محلی بررسی کرد.

نقش هنر در تربیت دوبعدی بوده که از یک‌سو هنرمند با خلق اثر خود ذوق درونی مخاطب را شکوفا کرده و از سویی دیگر مخاطب از نظر روحی، روانی و جسمی تأثیر پذیرفته و به آرامش می‌رسد. از جهت جامعه‌شناختی هنر در احیای مناسبات اجتماعی اقشار و طبقات اجتماعی جامعه نقش سازنده‌ای داشته و ابزار مناسبی در

کاهش ناملایمات و نابسامانی‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است و باعث تحولات عمیقی در عرصه‌های مختلف جامعه شده و راه را برای سعادت بشر و رستگاری جامعه فراهم می‌آورد. وجود هنر و حضور هنرمند در جامعه موجب همدلی، هم‌زبانی و همبستگی میان افراد است که در پی آن روابط اجتماعی میان قومیت‌ها، فرقه‌ها، مذاهب و فرهنگ‌های مختلف شکل می‌گیرد. هنرمندان با ارائه آثار هنری خود بحران‌ها و چالش‌های افراد جامعه را مورد انتقاد قرار می‌دهند و نقاط قوت زندگی‌های فردی و اجتماعی را نیز با خلاقیت‌ها و نوآوری‌های خود به تصویر می‌کشاند تا بدین ترتیب پیوندهایی میان افراد برقرار نموده و روابط اجتماعی و تعاملات بینابینی جوامع گوناگون را به وجود می‌آورند تا اینکه افراد بدون هیچ‌گونه منازعه و در کمال آرامش همزیستی مسالمت‌آمیز و بدون هرگونه منازعه و درگیری داشته باشند. انسان‌ها مجموعه‌ای از باورها، افکار، احساسات و رفتار هستند و این فکر ماست که احساس و رفتار ما را شکل می‌دهد و افرادی که در باورها و نگرش خود انعطاف‌پذیری کافی نداشته باشند و نتوانند به انسان‌شناسی صحیح دست یابند نمی‌توانند تفاوت بین عقاید و باورهای انسان را بپذیرند و تسامح در رفتار داشته باشند و در برابر عقاید دیگران همزیستی مسالمت‌آمیز فکری داشته باشند. در اینجا است که هنر می‌تواند با توجه به کارکردهایش سایر افکار و باورها از جوامع گوناگون را با آرامش در کنار هم حفظ کند.

کارکردهای مهم هنر عبارت‌اند از:

- ۱- هنر در زمان شکل می‌گیرد و وابسته به زمان است.
- ۲- نیروهای اجتماعی، سیاسی، مذهبی، فرهنگی، اقتصادی در هنر تأثیر شگرف دارند.
- ۳- هنر هدف دارد و مانند آینه تلاش می‌کند تا برگردان تصویری از جامعه و تاریخ باشد.
- ۴- جامعه بدون هنر پژمرده و مرده است.

۵- چنانچه جامعه‌ای از آثار هنری خالی باشد، در زندگی فردی و اجتماعی آن خلأ عظیمی به وجود خواهد آمد. زندگی بدون رنگ، بدون شعر، بدون معماری، بدون نقاشی، بدون موسیقی، سینما و تئاتر و دیگر ابزارهای هنری ناقص خواهد بود. کمبود آن انسان را در خلأ رها خواهد کرد.

۶- هنر ضرورت يك جامعه است. ضرورتی است که در جهت رشد و باروری اندیشه‌ها و فرهنگ و زندگی، جاری و ساری است.

۷- هنر را نمی‌توان در قرنطینه نگه داشت. هنر همیشه پابرجاست. مثل يك کوه مقاوم و استوار است و فرهنگ‌سازی می‌کند و زایش دارد.

۹- هنر باید ضمن حفظ جنبه‌های هنری خود، پیشگام مردم و جامعه حرکت کند. هنر نمی‌تواند پسگام مردم باشد. حتی هنری که همگام با مردم باشد هنر واقعی نیست. هنرمند باید بتواند از مردم پیشی بگیرد و به جامعه نگاه کند، او باید پیش‌قراول باشد. جان ببازد و لذت جان باختن را در آگاه کردن مردم پیدا کند و جامعه را به‌سوی بالا و بالاتر هدایت کند. هنرمندی که گام‌به‌گام با مردم حرکت می‌کند، هنرمند نیست.

۱۰- هنر از دل مردم می‌جوشد. اما هنرمند چیزی به مردم می‌دهد که یا نمی‌دانند یا کمتر می‌دانند و معمولاً بی‌توجه از آن عبور کرده‌اند. هنرمند در دل مردم نفوذ می‌کند و آن‌ها را به تفکر دوباره وامی‌دارد.

۱۱- آثار هنری تجارب انسانی است که شکل گرفته‌اند و ما از دریچه حواسمان به آن‌ها می‌نگریم و لذت می‌بریم. هر اثری بر اساس قواعد زمان و مکان و تمدنی خاص بنا شده است.

باید بپذیریم عدم درک اصل تفاوت‌ها و تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی از مهم‌ترین عوامل خشونت و اختلافات میان قومیت‌ها، فرقه‌ها، مذاهب و فرهنگ‌های مختلف بشمار می‌رود. با بررسی نظریات و تئوری‌های موجود باید گفت هنر از طریق ایجاد ارتباط صحیح و نظر به اصول صحیح ارتباطی و احترام به نظرات دیگران می‌تواند باوجود هرگونه اختلافات عقیدتی، قومیتی و مذهبی زندگی مبتنی بر

تساهل و تسامح را ایجاد کند. با توجه به محدودیت تحقیقات موجود در زمینه موضوع مرتبط این پژوهش بر آن است تا به ارائه ادبیات مرتبط با رابطه موضوع هنر و شکل گیری روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت آمیز آمیز بپردازد و رابطه میان متغیر هنر و متغیرهای روابط اجتماعی و همزیستی را سنجش نماید.

اهمیت و ضرورت پژوهش

نقش هنر یکی از بحث های علوم انسانی است که امروزه در کشورهای پیشرفته به صورت یک پدیده مهم و تأثیرگذار در امور آموزشی، تربیتی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی است. نقش هنر در تمامی زمینه های زندگی بر اساس نظریات و تئوری های موجود غیرقابل انکار است. در آموزش و پرورش کشورهای پیشرفته در چندپایه اول دوره ابتدایی کودکان صرفاً به فعالیت های هنری می پردازند؛ زیرا تأثیر آن در ایجاد انواع مهارت های زندگی یک امر بدیهی است. جامعه امروز که انبوهی از آسیب های فردی و اجتماعی است هنر به عنوان یکی از شیوه های درمانی مورد استفاده قرار می گیرد. در شکل گیری زبان مشترک میان مردم جوامع با قومیت، فرهنگ، مذهب، زبان و ... متفاوت انواع هنرهای تجسمی، بصری، ادبیات و موسیقی (نوشتاری و شنیداری) قادر است سایر افکار جامعه را با هرگونه اختلافات عقیدتی، قومیتی، مذهبی و ... در کنار هم جمع کند و در ایجاد تعاملات و شکل گیری روابط اجتماعی مؤثر نقش مهمی ایفا نماید. «میشل فوکو» معتقد بود آثار هنری می توانند تمام فضای فکری و فرهنگی را منعکس می کنند و با کمک مفاهیم و سبک های هنری می توان انسان را از نو تعریف کرد (رامین، ۱۳۸۷، ص ۵۸۳). مطالعات «بوردیو» نیز در باب هنر در مورد مصرف هنر بخش وسیعی از جامعه شناسی وی را تشکیل می دهد. وی نتیجه می گیرد که بین سلیقه و ذوق هنری افراد و طبقه اجتماعی و فرهنگ آنها ارتباط وجود دارد (همان، ص ۵۲۰-۵۱۹). روابط اجتماعی در سایه اصولی پدید می آید که ضروری است افراد جامعه از آنها بهره مند باشند. درک اصل تفاوت ها، انتقادپذیری، انعطاف پذیری، مهارت های ارتباط صحیح و عدم تعصبات غیرمنطقی

فکری و مذهبی از ویژگی‌هایی است که لازم است افراد جامعه از آن‌ها بهره‌مند باشند. هنر پوششی است برای آفرینش صور لذت‌بخش که این صور لذت‌بخش حس زیبایی را به وجود آورد که به عبارت «جورج هربرت مید» نماد معنادار است که نوعی معنای مشترک است. این معنای مشترک در جریان کنش متقابل نمادین تکوین یافته است؛ چون مردم در هماهنگی با یکدیگر خواهان رسیدن به نتایج عملی‌اند (یان کرایپ، ترجمه مخبر، ۱۳۷۸، ص ۱۱۰). «افلاطون» هنر را زندگی زمینی می‌داند. بیدار شدن احساسات درونی و بیرونی افراد منجر به ایجاد نقاط مشترک، تعاملات و کنش‌های متقابل می‌گردد. به عبارتی فرایندهایی از کنش متقابل که در آن‌ها، افراد جامعه به اتفاق یکدیگر، دنیای مشترکشان را خلق می‌کنند (همان) و همزیستی مسالمت‌آمیز خواهند داشت.

اهداف پژوهش

هدف از پژوهش ارائه توضیحات دقیق به فرضیات پژوهش است. لذا نگارنده قصد دارد با بررسی نظریات مرتبط با موضوع به نقش هنر در شکل‌گیری روابط اجتماعی و شاخص‌های همزیستی مسالمت‌آمیز بپردازد. بدیهی است این پژوهش به‌دوراز پیش‌داوری و به‌عنوان یک کنش علمی در قالب عینی و عقلانی طرح گردیده است. متغیر هنر در قالب هنرهای تجسمی و بصری و نر ادبیات و موسیقی (نوشتاری و دیداری) بر شکل‌گیری روابط اجتماعی و تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز در ابعاد درک اصل تفاوت‌ها، عدم تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی، انتقادپذیری، انعطاف‌پذیری و مهارت‌های ارتباطی صحیح تبیین و تفسیر می‌شود. لذا اهداف پژوهش به‌صورت ذیل تنظیم یافته است:

هدف کلی

هدف کلی این پژوهش با توجه به‌عنوان بررسی نقش هنر بر شکل‌گیری روابط اجتماعی و تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز می‌باشد.

اهداف جزئی

- بررسی تأثیر هنر بر میزان شکل‌گیری روابط اجتماعی.

- بررسی تأثیر هنر بر میزان تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز (درک اصل تفاوت‌ها، عدم تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی، انتقادپذیری، انعطاف‌پذیری، مهارت‌های ارتباطی صحیح).

- تعیین رابطه روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز (درک اصل تفاوت‌ها، عدم تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی، انتقادپذیری، انعطاف‌پذیری، مهارت‌های ارتباطی صحیح).

هدف کاربردی

در این پژوهش علاوه بر اینکه به تعریف هنر، انواع و کارکردهای آن در جامعه از لحاظ روابط و مناسبات اجتماعی و تأثیر آن بر همزیستی مسالمت‌آمیز پرداخته شده است؛ بلکه به سیاستمداران و حاکمان دولتی و غیردولتی راهکارهایی جهت مدیریت جوامع گوناگون با هنجارها، ارزش‌ها و فرهنگ‌های مختلف ارائه می‌دهد و به مردم سایر ملت‌ها می‌آموزد چگونه با سلايق و عادات متفاوت با آرامش و تساهل زندگی نمایند و همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند.

متغیرهای پژوهش

متغیر عبارت است از ویژگی‌های واحد مورد مشاهده و نمادی است که اعداد یا ارزش‌ها به آن منتسب می‌شوند (سرمد و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۳۹).

متغیر مستقل

متغیر مستقل متغیر درون داد است که به وسیله پژوهشگر اندازه‌گیری یا انتخاب می‌شود تا تأثیر یا ارتباط آن با متغیر دیگری معین شود. با توجه به موضوع موردتحقیق متغیر اثرگذار هنر و انواع آن از نظر پیشینه سنتی، مدرن و پست‌مدرن و هفتگانه سنتی، ترسیمی، موسیقی، معماری، حرکات نمایشی، ادبیاتی و سینماست.

متغیر وابسته

متغیر وابسته یا ملاک نیز تحت تأثیر متغیر مستقل بوده و به هدف پژوهش بستگی دارد. در این تحقیق همزیستی مسالمت‌آمیز با شاخص‌های درک اصل تفاوت‌ها، انتقادپذیری، انعطاف‌پذیری، داشتن مهارت‌های ارتباطی صحیح و عدم تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی است.

متغیر تعدیل‌کننده

متغیر تعدیل‌کننده عاملی است که به‌وسیله محقق انتخاب، اندازه‌گیری یا دست‌کاری می‌شود تا مشخص شود که تغییر آن موجب تغییر رابطه بین متغیر مستقل و متغیر وابسته می‌شود یا خیر (حسن‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۴۳). در این پژوهش متغیر تعدیل‌کننده با توجه به موضوع نوع روابط اجتماعی است.

فرضیه‌های پژوهش

- در این تحقیق جهت دستیابی به اهداف پژوهش که بررسی تأثیر هنر بر شکل‌گیری روابط اجتماعی و زندگی مسالمت‌آمیز است فرضیات زیر مطرح می‌شود:
- به نظر می‌رسد میزان تأثیرگذاری هنر بر روابط اجتماعی میان افراد از دیدگاه مدرسین رشته‌های مختلف هنر تفاوت معناداری وجود ندارد.
 - به نظر می‌رسد میزان تأثیرگذاری هنر بر همزیستی مسالمت‌آمیز میان افراد از دیدگاه مدرسین رشته‌های مختلف هنر تفاوت معناداری وجود ندارد.
 - به نظر می‌رسد بین روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز رابطه معناداری از دیدگاه مدرسین رشته هنر وجود دارد.
 - به نظر می‌رسد بین روابط اجتماعی و مؤلفه‌های همزیستی رابطه معناداری از دیدگاه مدرسین رشته هنر وجود دارد.
 - به نظر می‌رسد بین رتبه میانگین مؤلفه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز تفاوت معناداری وجود دارد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر بر اساس هدف از نوع تحقیقات بنیادی می‌باشد؛ زیرا تلاش می‌شود با آزمون نظریه‌ها به تبیین روابط بین پدیده‌ها و افزودن به مجموعه دانش موجود در زمینه تأثیر هنر بر شکل‌گیری روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز بپردازد. از نظر جمع‌آوری داده‌ها نیز از نوع توصیفی و همبستگی دو متغیری است زیرا هدف توصیف کردن شرایط و بررسی رابطه دوجه دو متغیرهای موجود در تحقیق است (سرمد، بازرگان و حجازی، ۱۳۸۵).

جامعه و نمونه

جامعه آماری تحقیق حاضر، شامل کلیه مدرسین هنر آموزشگاه‌های شرق استان مازندران در سال ۱۳۹۷ می‌باشند که از میان آن‌ها ۴۰ نفر به عنوان نمونه‌های تحقیق انتخاب شدند. نمونه‌های تحقیق از مناطق مختلف و با توجه به تنوع موقعیت جغرافیایی، جنسیت، سطح تحصیلات و ... به طور تصادفی انتخاب شدند. واحد تحلیل در این پژوهش مدرس رشته هنر (دستی، ترسیمی، موسیقی و نمایشی) است و از شیوه نمونه‌گیری خوشه‌ای چندمرحله‌ای برای انتخاب نمونه‌ها استفاده شده است.

ابزار جمع‌آوری داده‌ها و روایی و پایایی

ابزار پژوهش

با توجه به اینکه روش این تحقیق از نوع توصیفی و همبستگی می‌باشد برای جمع‌آوری اطلاعات از معمول‌ترین ابزار یعنی پرسشنامه استفاده شده است. هر پرسشنامه دارای ۳ بخش اصلی که مشخصات کلی پاسخ‌دهندگان در آن است که شامل سن، جنسیت، رشته تحصیلی، سطح تحصیلات و نوع مهارت هنری و در قسمت دیگر گویه‌هایی که میزان و نوع شکل‌گیری روابط اجتماعی را با ۲۰ گویه و در سطح سنجش ترتیبی و با مقیاس «لیکرت» می‌سنجد و در بخش سوم همزیستی مسالمت‌آمیز با شاخص‌های درک اصل تفاوت‌ها، انتقادپذیری، انعطاف‌پذیری،

مهارت‌های ارتباط صحیح و عدم تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی با ۲۵ گویه با مقیاس لیکرت مورداندازه‌گیری قرار می‌گیرد. ضمناً از پاسخ‌دهندگان خواسته می‌شود از میان هریک از شاخص‌های نامبرده کدامیک در همزیستی مسالمت‌آمیز تأثیرگذارترند و عوامل تأثیرگذار را در ۵ دسته خیلی کم، کم، متوسط، زیاد و خیلی زیاد طبقه‌بندی کنند.

اعتبار (روایی) ابزار پژوهش

مفهوم اعتبار به این سؤال پاسخ می‌دهد که ابزار اندازه‌گیری تا چه حد خصیصه موردنظر را می‌سنجد. بدون آگاهی از اعتبار اندازه‌گیری نمی‌توان به دقت داده‌های حاصل از آن اطمینان داشت. اعتبار اندازه‌گیری از جنبه‌های مختلفی موردتوجه قرار می‌گیرد. یکی از آن‌ها اعتبار محتوای ابزار اندازه‌گیری می‌باشد. اعتبار محتوای نوعی اعتبار است که معمولاً برای بررسی اجزای تشکیل‌دهنده یک ابزار اندازه‌گیری به کاربرده می‌شود. اعتبار محتوای یک ابزار اندازه‌گیری به سؤال‌های تشکیل‌دهنده آن بستگی دارد. اگر سؤال‌های ابزار معرف ویژگی‌ها و مهارت‌های ویژه‌ای باشد که محقق قصد اندازه‌گیری آن‌ها را داشته باشد ابزار دارای اعتبار محتواست. اعتبار محتوای یک ابزار (پرسشنامه در پژوهش حاضر) توسط افراد متخصص در موضوع مورد مطالعه تعیین می‌شود. از این‌رو اعتبار محتوا به قضاوت داوران بستگی دارد (همان). به همین منظور برای سنجش اعتبار محتوا، پرسشنامه بین چند تن از اساتید و متخصصان حوزه جامعه‌شناسی و ارتباطات توزیع گردید و پس از جمع‌آوری آن‌ها نظر و قضاوت افراد در مورد سنجش اعتبار محتوا موردبررسی و تأیید نهایی قرار گرفت.

قابلیت اعتماد (پایایی) ابزار پژوهش

قابلیت اعتماد یکی از ویژگی‌های فنی ابزار اندازه‌گیری است. مفهوم یادشده با این امر سروکار دارد که ابزار اندازه‌گیری در شرایط یکسان تا چه اندازه نتایج یکسانی به دست می‌دهد. دامنه ضریب قابلیت اعتماد از صفر (عدم ارتباط) تا ۱+ (ارتباط کامل) است. ضریب قابلیت اعتماد نشانگر آن است که تا چه اندازه ابزار اندازه‌گیری

ویژگی‌های باثبات آزمودنی و یا ویژگی‌های متغیر و موقتی را می‌سنجند. در این پژوهش برای تعیین قابلیت اعتماد گویه های پرسشنامه از آلفای کرونباخ استفاده شده است. ضریب پایایی آلفای کرونباخ محاسبه شده با نرم افزار SPSS ۱۹ در هریک از ابعاد موردپژوهش در جدول ذیل آمده است:

جدول شماره ۱- ضریب پایایی آلفای کرونباخ روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت آمیز از دیدگاه مدرسان هنر

مؤلفه ه ۱	روابط اجتماعی	در ک اصل تفاوت ه ۱	انتقاد پذیری	انعطاف پذیری	مهارت های ارتباط صحیح	عدم تعصبات غیرمنطقه ی	همزیس تی مسالمت آم یز
ضر یب آلفا	۹۷۷ ۰/	۹۰ ۰/۰	۰/۹۱۸	۰/۹۶۹	۱/۹۸۸ ۰	۱/۹۹۰ ۰	۰/۹۹۱
تعدا د گویه	۲۰	۵	۵	۵	۵	۵	۲۵

تجزیه و تحلیل داده ها

در این پژوهش جهت تجزیه و تحلیل داده ها از آمار توصیفی و استنباطی استفاده شده است. در بخش آمار توصیفی فراوانی، درصد، شاخص های آماری مرکزی و پراکندگی محاسبه شده است و جهت نمایش یافته ها با توجه به مقیاس متغیرهای ۳ بخش پرسشنامه از نمودارهای دایره ای، ستونی و هیستوگرام استفاده گردید همچنین در بخش آمار استنباطی جهت آزمون فرضیات (تأیید یا رد) با توجه به مقیاس گویه ها و بررسی وضعیت داده ها از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شده است. لازم به ذکر است نرم افزار SPSS ۱۹ قابلیت محاسبه عملیات فوق را داشته و برنامه های Word و Excel جهت نمایش خروجی به کاررفته است.

یافته های پژوهش

۱. توصیف اطلاعات زمینه ای پاسخ دهندگان

- نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد ۳۰ نفر (۷۵ درصد) از پاسخ‌دهندگان مرد و ۱۰ نفر (۲۵ درصد) زن می‌باشند.
- نتایج نشان می‌دهد ۱ نفر (۲/۵ درصد) کمتر از ۲۰ سال سن داشته، ۲۱ نفر (۵۲/۵ درصد) ۳۰ - ۲۱ سال، ۱۵ نفر (۳۷/۵ درصد) ۴۰ - ۳۱ سال و ۳ نفر (۷/۵ درصد) ۴۱ سال و بالاتر سن دارند.
- نتایج حاکی از آن است ۲ نفر (۵ درصد) از پاسخ‌دهندگان دارای تحصیلات دیپلم، ۲۹ نفر (۷۲/۵ درصد) فوق‌دیپلم و لیسانس و ۹ نفر (۲۲/۵ درصد) فوق‌لیسانس می‌باشند.
- نتایج حاصل از بررسی نشان می‌دهد ۳ نفر (۷/۵ درصد) از پاسخ‌دهندگان دارای هنر دستی، ۱۰ نفر (۲۵ درصد) ترسیمی، ۲۵ نفر (۶۲/۵ درصد) موسیقی و ۲ نفر (۵ درصد) دارای مهارت هنرهای نمایشی بوده‌اند.

۲. آزمون فرضیات

آزمون فرضیه اول: به نظر می‌رسد میزان تأثیرگذاری هنر بر روابط اجتماعی میان افراد از دیدگاه مدرسین رشته‌های مختلف هنر تفاوت معناداری وجود ندارد.

جهت اینکه میزان تأثیرگذاری هنر بر روابط اجتماعی میان افراد مورد بررسی قرار گیرد از آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه استفاده می‌شود. در جدول شماره (۲) میزان روابط اجتماعی جامعه از تأثیر هنر توصیف شده است.

جدول ۲- توصیف متغیر روابط اجتماعی حاصل از تأثیر انواع هنر با آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه

هنر	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد	خطای استاندارد	سطح اطمینان ۹۵٪ میانگین	
					حد پایین‌تر	حد بالاتر
دستی	۳	۳/۹۵	۰/۰۵۰	۰/۲۸۸	۳/۸۲۵	۱۰/۷۴ ۴
ترسیم ی	۱۰	۳/۹۲	۰/۵۳۹	۰/۱۷۰	۳/۵۳۹	۳/۱۰ ۴

موسیق	۲۵	۴/۰۱۶	۰/۴۵۱	۰/۰۹۰	۳/۸۲۹	۲۰۲/
ی						۴
نمایشی	۲	۳/۳۲۵	۰/۹۵۴	۰/۶۷۵	۵/۲۵۱	۹۰/
					-	۱۱
جمع	۴۰	۳/۹۵۳	۰/۴۸۸	۰/۰۷۷	۳/۷۹۷	۴/۱۱

مقدار معناداری آماره لون مندرج در جدول شماره (۳) نشان می‌دهد فرض H_0 تأیید می‌شود یعنی بین میزان روابط اجتماعی ناشی از تأثیر هنر از چهار گروه هنری تفاوت معناداری وجود ندارد. یعنی فرض پژوهشی تأیید می‌گردد.

جدول ۳- نتایج حاصل از نتایج همگنی واریانس‌های متغیر روابط اجتماعی

آماره لون	درجه آزادی ۱	درجه آزادی ۲	معناداری
۱/۳۶۲	۳	۳۶	۰/۲۷

جدول ذیل نتایج حاصل از تحلیل واریانس یک‌طرفه متغیر روابط اجتماعی محاسبه شده از نظرات چهار گروه مدرسین نر را نشان می‌دهد. مقدار F به دست آمده ناشی از تأیید فرض H_0 بوده و مبنی بر این است که میزان تأثیرگذاری هنر بر روابط اجتماعی میان افراد از دیدگاه مدرسین چهار گروه هنر دستی، ترسیمی، موسیقی و نمایشی تفاوت معناداری وجود ندارد.

جدول ۴- نتایج حاصل از تحلیل واریانس یک‌طرفه متغیر روابط اجتماعی

شاخص	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	F	میزان معناداری
واریانس بین گروهی	۰/۸۹۶	۳	۰/۲۹۹	۲۷۷	۰/۲۹۷
واریانس درون گروهی	۰/۸۴۱	۳۶	۰/۲۳۴	۱/	
جمع	۹/۳۱۲	۳۹			

آزمون فرضیه دوم: به نظر می‌رسد میزان تأثیرگذاری هنر بر همزیستی مسالمت‌آمیز میان افراد از دیدگاه مدرسین رشته‌های مختلف هنر تفاوت معناداری وجود ندارد.

جهت اینکه میزان تأثیرگذاری هنر بر روابط اجتماعی میان افراد مورد بررسی قرار گیرد از آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه استفاده می‌شود. در جدول شماره (۵) میزان روابط اجتماعی جامعه از تأثیر هنر توصیف شده است.

جدول ۵- توصیف متغیر همزیستی مسالمت‌آمیز حاصل از تأثیر انواع هنر با آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه

هنر	تعداد	میانگین	انحراف استاندارد	خطای استاندارد	سطح اطمینان ۹۵٪ میانگین	
					حد پایین‌تر	حد بالا‌تر
دستی	۳	۱۰۸۰ ۴	۱۰۸۰ ۰	۱۰۴۶ ۰	۱۸۸۱ ۳	۴/۲۷
ترسیم ی	۱۰	۱۰۵۶ ۴	۱۷۳۱ ۰	۲۳۱ ۰	۱۵۳۲ ۳	۴/۵۷
موسیقی	۲۵	۱۰۵۴ ۴	۱۵۴۰ ۰	۱۱۰۸ ۰	۱۸۳۱ ۳	۴/۲۷
نمایشی	۲	۱۹۲۰ ۲	۱۳۰۱ ۱	۱۹۲۰ ۰	۱۷۶۹ -۸	۱۶۰ ۱۴
جمع	۴۰	۴/۰۰	۱/۶۴۰ ۰	۱/۱۰۱ ۰	۱/۷۹۵ ۳	۴/۲۰

مقدار معناداری آماره لون مندرج در جدول شماره (۶) نشان می‌دهد فرض H_0 تأیید می‌شود یعنی بین میزان روابط اجتماعی ناشی از تأثیر هنر از چهار گروه هنری تفاوت معناداری وجود ندارد. یعنی فرض پژوهشی تأیید می‌گردد.

جدول ۶- نتایج حاصل از نتایج همگنی واریانس‌های متغیر همزیستی مسالمت‌آمیز

آماره لون	درجه آزادی ۱	درجه آزادی ۲	معناداری
۲/۳۷۹	۳	۳۶	۰/۰۸۶

جدول ذیل نتایج حاصل از تحلیل واریانس یک‌طرفه متغیر همزیستی مسالمت‌آمیز محاسبه‌شده از نظرات چهار گروه مدرسین هنر را نشان می‌دهد. مقدار F به دست آمده ناشی از تأیید فرض H_0 بوده و مبنی بر این است که میزان تأثیرگذاری هنر بر روابط اجتماعی میان افراد از دیدگاه مدرسین چهار گروه هنر دستی، ترسیمی، موسیقی و نمایشی تفاوت معناداری وجود ندارد.

جدول ۷- نتایج حاصل از تحلیل واریانس یک‌طرفه متغیر همزیستی مسالمت‌آمیز

شاخص	مجموع مربعات	درجه آزادی	میانگین مربعات	F	میزان معناداری
واریانس بین گروهی	۲/۴۵۷	۳	۰/۸۱۹	۱۷۸	۰/۱۰۷
واریانس درون گروهی	۱۳/۵۳۶	۳۶	۰/۳۷۶	۲/	
جمع	۱۵/۹۹۴	۳۹			

آزمون فرضیه سوم: به نظر می‌رسد بین روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز رابطه معناداری از دیدگاه مدرسین رشته هنر وجود دارد.

میزان همبستگی پیرسون محاسبه‌شده متغیرهای روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز نشان می‌دهد با ۹۵٪ اطمینان رابطه بسیار قوی و مستقیم و معنادار است. لذا H_0 رد و فرض پژوهشی تأیید می‌گردد.

جدول ۸- نتایج حاصل همبستگی پیرسون میان متغیرهای روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز

متغیر	تعداد	شدت	میزان
-------	-------	-----	-------

معناداری دامنه	رابطه		
۰/۰۰۰	۰/۸۱۵*	۴۰	روابط اجتماعی & همزیستی مسالمت‌آمیز

آزمون فرضیه چهارم: به نظر می‌رسد بین روابط اجتماعی و مؤلفه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز رابطه معناداری از دیدگاه مدرسین رشته هنر وجود دارد. یافته‌های به‌دست‌آمده از بررسی روابط میان متغیرهای روابط اجتماعی حاصل از تأثیرگذاری میان متغیر انواع هنر با مؤلفه‌های همزیستی حاکی از آن است میان متغیرهای روابط اجتماعی و مؤلفه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز نشان از روابط مستقیم، قوی و بسیار قوی معنادار در سطح اطمینان ۹۹٪ می‌باشد.

جدول ۹- نتایج حاصل از همبستگی پیرسون میان متغیرهای روابط اجتماعی و مؤلفه‌های آن همزیستی مسالمت‌آمیز ($n = 40$)

متغیر	A	B	C	D	E
روابط اجتماعی (A)	۱				
درک اصل تفاوت (B)	۷۶۲** ۰/	۱			
انتقادپذیری (C)	۷۹۶** ۰/	۹۴۸** ۰/	۱		
انعطاف‌پذیری (D)	۷۹۵** ۰/	۹۵۲** ۰/	۹۷۲** ۰/	۱	
مهارت‌های ارتباط صحیح	۸۲۳** ۰/	۹۵۱** ۰/	۹۷۰** ۰/	۹۸۰** ۰/	۱

(E)						
عدم تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی (F)	۸۳۹** ۰/	۹۳۸** ۰/	۹۶۶** ۰/	۹۷۰** ۰/	۹۹۴** ۰/	

آزمون فرضیه پنجم: به نظر می‌رسد بین رتبه میانگین مؤلفه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز تفاوت معناداری وجود دارد.

جهت بررسی میزان تأثیرگذاری هر یک از مؤلفه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه و اولویت‌بندی آن‌ها از آزمون «فرید من» استفاده شده است. یافته‌های مندرج در جدول شماره (۱۰) نشان می‌دهد به ترتیب مؤلفه‌های درک اصل تفاوت، انتقادپذیری، انعطاف‌پذیری، مهارت‌های ارتباط صحیح و عدم تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی بوده و میزان کای اسکوئر با درجه آزادی ۴ معنادار می‌باشد.

جدول ۱۰- نتایج حاصل از رتبه‌بندی مؤلفه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز با آزمون

فرید من (n = ۴۰)

متغیر	رتبه میانگین	اولویت	میزان کای اسکوئر	درجه آزادی	میزان معناداری
درک اصل تفاوت	۴/۵۹	۱			
انتقادپذیری	۳/۸۰	۲			
انعطاف‌پذیری	۲/۶۴	۲	۱۸۲	۴	۱۰۰۰
ی مهارت‌های	۲/۰۸	۴	۸۵		۰
	۱/۹۰	۵			

					ارتباط صحیح عدم تعصبات غیرمنطقی
--	--	--	--	--	---------------------------------------

نتیجه

پژوهش حاضر در خصوص بررسی نقش هنر در انواع دستی، ترسیمی، موسیقی و نمایشی در شکل‌گیری روابط اجتماعی و تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز از دیدگاه ۴۰ نفر از مدرسین چهار رشته هنر مذکور با روش تحقیق توصیفی همبستگی در قالب ۵ فرضیه انجام پذیرفته است که نتایج تحلیلی آزمون فرضیات به شرح زیر می‌باشد:

۱- با توجه به مقادیر میانگین، انحراف استاندارد، خطای استاندارد و سطح اطمینان ۹۵٪ میانگین توصیف‌شده به کمک آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه متغیر روابط اجتماعی در چهار گروه هنری و آماره لون محاسباتی می‌توان گفت چون میزان F (ناشی از تقسیم واریانس بین گروهی بر واریانس درون گروهی) به دست‌آمده بزرگ‌تر از ۰/۰۵ و برابر ۰/۲۹۷ = P.valu است همه انواع هنر موردبررسی در شکل‌گیری روابط اجتماعی مؤثر بوده و تفاوت معناداری بین میزان تأثیر آن‌ها وجود ندارد.

۲- با توجه به مقادیر میانگین، انحراف استاندارد، خطای استاندارد و سطح اطمینان ۹۵٪ میانگین توصیف‌شده به کمک آزمون تحلیل واریانس یک‌طرفه متغیر همزیستی مسالمت‌آمیز در چهار گروه هنری و آماره لون محاسباتی می‌توان گفت چون میزان F (ناشی از تقسیم واریانس بین گروهی بر واریانس درون گروهی) به دست‌آمده بزرگ‌تر از ۰/۰۵ و برابر ۰/۱۰۷ = P.valu است همه انواع هنر موردبررسی در شکل‌گیری روابط اجتماعی مؤثر بوده و تفاوت معناداری بین میزان تأثیر آن‌ها وجود ندارد.

۳- نتایج حاصل از بررسی رابطه همبستگی پیرسون بین متغیرهای شکل‌گیری روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز نشان می‌دهد همبستگی مستقیم و با شدت بسیار قوی بین دو متغیر موردپژوهش با خطای ۱٪ و در سطح اطمینان ۹۹ درصد کمتر از ۰/۰۵ و معنادار می‌باشد ($P.value = ۰/۰۰۰$).

۴- فرضیه چهارم که هدف بررسی رابطه معناداری میان روابط اجتماعی و مؤلفه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز می‌باشد از آزمون همبستگی پیرسون استفاده شده است. یافته‌های به‌دست‌آمده حاکی از آن است بین مؤلفه‌های درک اصل تفاوت، انتقادپذیری و انعطاف‌پذیری با متغیرهای روابط اجتماعی در سطح اطمینان ۹۹٪ رابطه مستقیم و قوی، کمتر از ($۰/۰۵ < P.value$) و معنادار است. همچنین رابطه بین سایر مؤلفه‌های همزیستی مسالمت‌آمیز که شامل مهارت‌های ارتباط صحیح و عدم تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی با شکل‌گیری روابط اجتماعی است در سطح اطمینان ۹۹٪ مستقیم و بسیار قوی و معنادار است ($P.value < ۰/۰۵$).

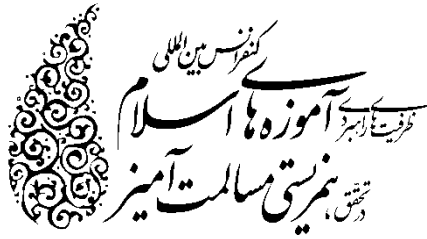
۵- در فرضیه پنجم که میزان تأثیرگذاری چهار نوع مهارت هنری دستی، ترسیمی، موسیقی و نمایشی بر تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز با آزمون «فریدمن» موردبررسی قرارگرفته است نتایج نشان می‌دهد بر اساس رتبه‌های میانگین محاسباتی، درک اصل تفاوت ($MR = ۴/۵۹$)، مهارت‌های انتقادپذیری ($MR = ۳/۸۰$)، انعطاف‌پذیری ($MR = ۲/۶۴$)، مهارت‌های ارتباط صحیح ($MR = ۲/۰۸$) و عدم تعصبات غیرمنطقی ($MR = ۱/۹۰$) بوده که میزان کای اسکور به‌دست‌آمده با $P.value < ۰/۰۵$ معنادار می‌باشد. بنابراین به ترتیب هر یک از مؤلفه‌ها از اولویت (۱) تا (۵) برخوردارند.

- ۱- با عنایت به نقش انواع هنرهای دستی، ترسیمی، موسیقی و نمایشی در شکل‌گیری روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز، به سیاستمداران و متصدیان جامعه توصیه می‌گردد در برنامه‌های کلان و توسعه کشور به صورت عملیاتی و راهبردی به آن‌ها پرداخته شود.
- ۲- با توجه به اینکه در جامعه ما کمتر به بینش هنری پرداخته شده است برای اینکه جامعه‌شناسی هنر در شرایط کنونی رونق بیشتری پیدا کند به سیاستمداران و مسئولین وزارت آموزش و پرورش پیشنهاد می‌گردد باید از پایه‌های تحصیلی دوره اول ابتدایی این بینش را مانند بینش علمی گسترش دهند.
- ۳- با توجه به اهمیت هنر در ایجاد همدلی، همبستگی، هم‌زبانی و رفع اختلافات و منازعات قومیتی، قبیله‌ای، فکری، دینی و مذهبی فضا برای فعالیت هنرمندان در عرصه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی تسهیل گردد.
- ۴- با توجه به تأثیرگذاری درک اصل تفاوت‌ها، انتقادپذیری، انعطاف‌پذیری، مهارت‌های ارتباط صحیح و عدم تعصبات غیرمنطقی فکری و مذهبی در همزیستی مسالمت‌آمیز و ضرورت آن در شرایط کنونی، به برنامه ریزان کشور در سطح ملی پیشنهاد می‌گردد آموزش عمومی و همگانی را در رأس برنامه‌ها قرار داده و سیاست‌های متناسب را در پیش گیرند.
- ۵- از آنجائی که پرسش‌ها و دغدغه‌هایی زیادی در زمینه نقش هنر و کارکردهای آن در ذهن جوانان و سایر افراد جامعه وجود دارد توصیه می‌گردد فعالیت‌های فوق برنامه در این عرصه برای سایر اقشار جامعه گذاشته شود.

فهرست منابع

۱. حبیب پور گنتابی، کرم و صفری شالی، رضا (۱۳۸۸)، *راهنمای جامع کاربرد SPSS در تحقیقات پیمایشی (تحلیل داده های کمی)*، تهران: لویه، متفکران.

۲. رامین، علی (۱۳۸۷)، *مبانی جامعه‌شناسی هنر*، تهران: نی.
۳. رید، هربرت (۱۳۹۰)، *معنی هنر*، ترجمه دریابندی، نجف، تهران: انتشارات علمی فرهنگ.
۴. سرمد، زهره، بازرگان، عباس و حجازی الهه (۱۳۸۵)، تهران: آگاه.
۵. کرایب، یان (۱۳۷۸)، *نظریه اجتماعی مدرن: از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگاه.
۶. معین، محمد (۱۳۸۸)، *فرهنگ فارسی*، تهران: میکائیل.
۷. ملکیان، انسیه (۱۳۹۳)، *جامعه‌شناسی هنر*.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

روانشناسی پیامبر اسلام و روانشناسی اجتماعی مسلمانان

محمد آزاد جلالی زاده^۱

چکیده

روانشناسی، علمی مدرن است که از اواخر قرن نوزدهم در آلمان سربرآورد و هم‌وغم بنیان‌گذاران اولیه‌اش، دور کردن هر چه بیشتر حوزه‌ی مطالعاتی آن از فلسفه و نزدیک کردن افزونش به علوم طبیعی و علوم دقیقه‌ای همچون فیزیک و دیگر علوم طبیعی بود. روانشناسی مدرن با آنچه قدمای ما «علم النفس» می‌خواندندش، فاصله‌های بسیار دارد و قرار بر آن است «علم مطالعه‌ی رفتار و فرایندهای ذهنی» باشد. با این اوصاف در مقال و مجال اندک پیش رو این مکتوب قصد آن دارد نشان دهد که هرچند اندیشمندان مطالعات اسلامی تاکنون در حوزه‌ی «علم النفس» بسیار کار کرده‌اند و سرمنشأ و سرآمد و تارک درخشان و الگوی آنان فردی همچون «غزالی» است، اما باوجوداین جامعه‌ی مطالعات اسلامی در کل و بالأخص جامعه‌ی مطالعاتی اسلامی در ایران در حوزه‌ی روانشناسی دین و روانشناسی اسلامی در معنایی که بعداً در متن اصلی خواهد آمد، متأسفانه بسیار کم‌کار و کم‌رمق بوده است و هدف اصلی و ویژه این نوشتار ورود به این حوزه و بررسی روان‌شناسانه‌ی مدرن شخصیت پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ است. این نوشتار مدعی است که تفاوت روان‌شناختی پیامبر ﷺ و پیروانش بسیار فزون است و اساساً این تفاوت تفکری و عملیاتی در رفتار و فرایندهای ذهنی پیامبر ﷺ در برابر پیروانش است که چنین سردرگمی امروزی در دنیای اسلام را موجب گشته است.

کلیدواژه‌ها: روانشناسی، پیامبر اسلام، علم النفس، مسلمانان، روانشناسی اجتماعی.

^۱ دانشجوی دکتری روان سنجی دانشگاه علامه طباطبائی، azadjalalizadeh1360@gmail.com

مقدمه

روانشناسی علمی مدرن است، با این توضیح کوتاه که اگرچه بسیاری از فلاسفه‌ی علم، در مورد علم بودن و اساساً وجود اصول موضوعه‌ای که در حوزه‌ای مطالعاتی موجبات علمی شدن آن حوزه می‌شوند در امورات حوزه‌ی «روانشناسی» تردیدهایی روا داشته‌اند که از اواخر قرن نوزدهم در آلمان سربرآورد و هم‌وغم بنیان‌گذاران اولیه‌اش دور کردن هر چه بیشتر حوزه‌ی مطالعاتی آن از فلسفه و نزدیک کردن افزونش به علوم طبیعی و علوم دقیقه‌ای همچون فیزیک و دیگر علوم طبیعی بود تلاشی که تا به امروز همچنان ادامه داشته و شاید هنوز آن‌چنان که شایسته است به ثمر ننشسته است، اما بی‌انصافی ست که از پیشرفت‌های هرچند کندش و ورود متهورانه‌اش به بعضی حوزه‌ها یاد نکنیم.

روانشناسی مدرن با آنچه قدمای ما آن را «علم النفس» خوانده‌اند، فاصله‌های بسیار دارد و قرار بر آن است «علم مطالعه‌ی رفتار و فرایندهای ذهنی» باشد. با این اوصاف در مقال و مجال اندک پیش رو این مکتوب قصد آن دارد نشان دهد که هرچند اندیشمندان مطالعات اسلامی تاکنون در حوزه‌ی «علم النفس» بسیار کار کرده‌اند و سرمنشأ و سرآمد و تارک درخشان و الگوی آنان فردی همچون غزالی است که نفس انسانی را چنان به زیر تازیانه‌ی نقد و تحلیل و بررسی برده که رمقی در آن نگذاشته است؟! و هنوز اعترافات فردی- روانی‌اش یکی از درخشان‌ترین وصف نفس‌های بشر در طول تاریخ اندیشه ورزی بوده که با نمونه‌ای مشهور همچون اعترافات «آگوستین قدیس»، قابل‌رقابت و قیاس است، اما باوجوداین جامعه‌ی مطالعات اسلامی در کل و بالأخص جامعه‌ی مطالعاتی اسلامی در ایران در حوزه‌ی روانشناسی دین و روانشناسی اسلامی در معنایی که بعداً در متن اصلی خواهد آمد متأسفانه بسیار کم‌کار و کم‌رمق بوده است و هدف اصلی و ویژه این نوشتار ورود به این حوزه و بررسی روان‌شناسانه‌ی مدرن شخصیت پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ، ویژگی‌های کلی آن ساختارهای اصلی و گزاره‌های مربوط به رفتار و فرایندهای ذهنی آن نبی اکرم ﷺ و مقایسه‌ی آن با روانشناسی اجتماعی اکثریت مسلمانان امروز

به عنوان پیروان آن حضرت صلی الله علیه و آله و علی القاعده تبعیت از آموزه های روان شناختی ایشان است. این نوشتار مدعی است که تفاوت روانشناختانه ی این دو طیف پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان الگو و رهبر آموزه ها و پیروان به مثابه مدافعان و حامیان بسیار فزون است و اساساً این تفاوت تفکری و عملیاتی در رفتار و فرایندهای ذهنی پیامبر در برابر پیروانش است که چنین گسستی در دنیای اسلام را سبب گشته و تا این تفاوت درمان نگشته و فاصله ها اندک نگردد، تلاش های دیگر در دنیای اسلام و در حوزه هایی همچون فقه و اخلاق و اصول و تفسیر و ... ره به جایی نخواهند برد.

۱- روانشناسی دین، روانشناسی دینی

در اینجا بایستی بین دو مقوله تفاوت قائل شد، روانشناسی دین - روانشناسی دینی.

همان طور که پیش تر اشارت رفت روانشناسی بررسی علمی رفتار و فرایندهای ذهنی است و سازمان جهانی بهداشت از سال ۲۰۰۰ میلادی به بعد در تعریف ابعاد وجودی انسان، به ابعاد جسمانی و روانی اجتماعی و معنوی اشاره می کند و بعد چهارم، یعنی بعد معنوی را نیز در رشد و تکامل انسان مطرح می سازد و آن را مهم و یکی از مؤلفه های مهم در ساحت انسان شناسی و روان شناسی در نظر می گیرد. بعد از تغییر و تحولات مداوم در حوزه ی علوم انسانی، روانشناسی ای انضمامی شکل گرفت و زیرشاخه های مهمی چون روان شناختی شناختی، روانشناسی زبان، روانشناسی سیاسی و روانشناسی دین و ... شکل گرفت. روانشناسی دین، که در حقیقت یکی از شاخه های روانشناسی است. که اگر بخواهیم به صورت اجمالی تعریفی داشته باشیم، می شود گفت: «بررسی علمی دین، با رویکرد روان شناختی»؛ یا اگر بخواهم به تعبیر ساده تر بگوییم: «استفاده از تمام ظرفیت ها و قانونمندی های روانشناسی برای توصیف و تبیین پدیده های دینی» است. منظور از پدیده های دینی، رفتارها، افکار و احساساتی است که در فرد به وجود می آید، ولی منشأ دینی دارد (آذربایجانی، معارف، ۱۳۸۸) یعنی از رفتارهایی همچون عبادات گرفته تا

افکاری همچون «نیت مندی» و احساساتی همچون «برافروختگی عاطفی دینی در حوزه‌های مختلف»، اما روانشناسی دینی که مثلاً یکی از مصادیق آن روانشناسی اسلامی باشد، با یک نگرش دینی عمل می‌کند؛ یعنی کل روانشناسی را از پایه و بنیان تا شاخه‌ها و میوه‌های این درخت روانشناسی بر پایه دیدگاه‌ها و مبانی دینی می‌سازند. مبانی معرفت‌شناسی، مبانی هستی‌شناسی، مبانی انسان‌شناسی، مبانی دین‌شناختی و ارزش‌شناختی همه این‌ها در ساخت روانشناسی دینی مؤثر است. اساساً از دیدی دیگر هم می‌توان قضیه را وا کاوید، روانشناسی دین محل التقای دو سلسله دانش است: یک سلسله دانش‌های روان‌شناختی و یک سلسله دانش‌های دین پژوهانه. روانشناسی دین در منطقه همپوشان این دو دسته دانش‌هاست. مجموعه‌ی همه دانش‌هایی که به‌نوش از انجا درباره‌ی دین سخن می‌گویند (ملکیان، ۱۳۹۳). یعنی بایستی بدین نکته اشارت رود که روانشناسی دین خود یک دانش و حوزه‌ی پژوهشی میان‌رشته‌ای است که هم‌دستی بر حوزه‌ی عظیم علوم رفتاری - با تمام گستردگی‌اش دارد - و از همه‌ی اندوخته‌های بشر در این حوزه‌ها بهره می‌گیرد و از سوی دیگر نگاهش به آموزه‌های دینی و مذهبی و گزاره‌های مربوط به آن دارد و خود در بین این دو نگاه کلان بشر مدرن ایستاده است. اما نکته‌ای که بایستی به جد بدان دقت شود این است که روانشناسی دین به‌عنوان شاخه‌ای انضمامی از روانشناسی از متدولوژی و روش‌شناسی و روش تحقیق علم روانشناسی بهره می‌گیرد یعنی به‌نوعی «علم میان‌رشته‌ای تجربی» است که از مشاهده و ارائه فرضیه و آزمودن فرضیه و دیگر روش‌های مورد استفاده در روانشناسی همچون مصاحبه و بررسی‌های عینی و گزارش‌های میدانی و روش‌های آزمایشی و شبه آزمایشی کنترل‌شده و ابزار سنجش عینی و ذهنی و آزمون‌ها و ... برای رسیدن به اهداف پژوهشی‌اش بهره می‌گیرد.

اما روانشناسی دینی کاملاً متفاوت است با روانشناسی دین. روانشناسی دینی یک شاخه از علوم دینی است با این مضمون که دین درباره‌ی روان آدمی چه گفته است. همان‌طور که دین درباره‌ی عالم ماورا طبیعت سخن گفته است درباره‌ی عالم طبیعت

هم سخن گفته، همان‌طور که درباره‌ی آینده یعنی زندگی پس از مرگ سخن گفته، درباره‌ی گذشته یعنی زندگی پیش از تولد هم سخن گفته است. در باب زندگی این جهانی هم سخن گفته به همین ترتیب دین درباره‌ی مجردات و اموری که مافوق ماده و مادیات اند سخن گفته، درباره‌ی تاریخ، اجتماع، فرد انسانی هم سخن گفته، کم‌وبیش درباره‌ی همه‌چیز سخن گفته است (ملکیان، همان). اگر بخواهیم از پارادایمی پسامدرن به این مقوله نگاه کنیم بایستی گفت: ادیان - چه وحیانی و چه غیر وحیانی - روایت‌هایی کلان در مورد تمامی ابعاد بشر و نیز نیل به سعادت دنیوی و اخروی ارائه داده‌اند، در روانشناسی دینی ما با این مضمون سروکار داریم که اساساً ادیان به معنای عام در مورد روان انسان چه گفته‌اند و یا مثلاً آموزه‌های اسلامی در مورد روان اسلامی چه گفته و چه گزاره‌هایی را پیش روی فرد مؤمن قرار داده و دقیقاً اینجاست که همپوشانی بسیاری فی‌مابین آنچه قدمای ما «علم النفس» می‌نامیدند و آنچه امروزیان «روان‌شناسی دینی» می‌خوانندش پدید می‌آید.

مسئله جایگاه علم النفس، یک مسئله حاشیه‌ای نیست؛ بلکه به مسئله چیستی نفس و ارتباط نفس و بدن مربوط می‌شود. کسی که جایگاه علم النفس را در طبیعیات می‌داند نفس را امری جسمانی و مادی می‌شمرد و کسی که جایگاه آن را در الهیات بداند، تصویری غیرمادی از نفس دارد. این مسئله نمی‌تواند برای افلاطونیان مطرح باشد. افلاطون بر اساس مبانی نفس شناختی خود می‌تواند جایگاه علم النفس را در فلسفه اولی بداند. برای او، واقعیت از آن عالم مثل است و فلسفه که شناخت واقعیت است به شناخت مثل و هر آنچه به آن عالم تعلق دارد خلاصه می‌شود. بنابراین نفس هم که مجرد و از جنس عالم بالاست، باید در فلسفه موردبررسی قرار گیرد. فیلسوفان نوافلاطونی نیز همگی یک‌صدا نظریه واحدی را در باب جایگاه علم النفس ابراز کرده‌اند. ایشان بحث از نفس را مناسب علم الهی دانسته‌اند و در الهیات خود از چیستی نفس و احوال آن بحث کرده‌اند (افلوپین، ص ۲۹۲-۲۹۴؛ پروکلس، ص ۲۹-۳۵؛ کندی، ص ۲۴۹-۲۴۴؛ اخوان الصفا، ج ۲، ص ۴۷۹).

در روانشناسی جدید، برخلاف روانشناسی دینی که مسئله‌ی بررسی «نفس» بسیار مهم و بحث‌برانگیز است، امری چونان «نفس» به‌کلی کنار گذاشته‌شده و بحث «روان» جای آن را گرفته است و اساساً در روانشناسی علمی که از اواخر قرن ۱۹ میلادی بدین سو آغاز به کار کرد. از همان ابتدا تفکیکی بنیادین میان نفس و روان صورت گرفت تا حوزه‌ی پژوهش‌های رفتاری از حوزه‌هایی چون فلسفه و الهیات فاصله بگیرد و به همین خاطر موضوع «نفس» به‌کلی کنار گذاشته شد اما جالب آنکه هنوز که هنوز است مابین روانشناسان مکاتب مختلف درباره تعریف واژه‌ی «روان» توافقی حاصل نیامده است و این واژه نیز صورتی مبهم به خود گرفته تا آنجا در سال‌های اخیر عصب پژوهان و متخصصان علوم اعصاب و رفتار برآنند که با نگاهی ماتریالیستی «مغز و کارکردهایش» را جایگزین مفهیمی چون روان و ذهن نمایند و کل علوم رفتاری را از این معضل تعریفی و عملیاتی رها نمایند اما در روانشناسی دینی، فلسفه و بخصوص فلسفه‌ی اسلامی و نیز الهیات در معنای عامش موضوع نفس از اهمیتی ویژه برخوردار است. در این میان نفس‌شناسی برای فیلسوفان مشاء هم از اهمیت بالایی برخوردار بوده است. هم ارسطو و هم ابن‌سینا به مسئله نفس بسیار توجه داشته‌اند. به همین ترتیب مسئله جایگاه علم النفس نیز برای ارسطو و ابن‌سینا به‌عنوان یک مسئله مهم مطرح بوده است. ارسطو در کتاب درباره نفس (Peri Psyche) تصریح می‌کند که یک فیلسوف طبیعی باید نفس را مطالعه کند و ی‌همچنین می‌گوید علم النفس برای علم طبیعت بیشترین فایده را دارد.

با اندکی تسامح در آموزه - گزاره‌های اسلامی مفهوم نفس معادل آن چیزی است که روانشناسان و متخصصان علوم رفتاری امروزی «روان» می‌نامندش و نگارنده بر آن است که از اصطلاح نفس - روان بهره‌برداری نماید، علاوه بر کسی چون «ابن‌سینا» و «کندی» و «فارابی»، فردی که نامش بر تارک موضوع مطالعه‌ی آنچه در این بحث نفس - روان خوانده‌شده می‌درخشد «امام محمد غزالی» است که در آثارش و به‌ویژه «اعترافاتش» چنان به‌دقت و وضوح و سخت‌گیری و وسواس این مذاقه را انجام داده

که به‌راستی جای شگفتی و بهت و تعجب از این‌همه دقت را در ذهن تاریخ‌اندیشه بر جای گذاشته است.

۲- روانشناسی شخصیت‌های دینی

درزمینه‌ی روانشناسی دین به تعداد انگشتان یک‌دست به زبان فارسی کتابی نوشته یا ترجمه نشده و کتاب‌هایی هم که نوشته یا ترجمه شده هیچ‌کدامشان خود حوزه‌ی معرفتی روانشناسی دین را معرفی دقیق و حتی نادقیق نکرده‌اند. کتاب مشهور «ولف» هم به‌عنوان یکی از بهترین کتاب‌هایی که در زبان انگلیسی در باب روانشناسی دین نوشته شده و به ترجمه درآمده است، اما مسئله قابل تأمل تر آن است که درزمینه‌ی روانشناسی شخصیت‌های دینی کل عالم اسلامی و متفکرانشان بسیار کم‌کار بوده و این حوزه اساساً حوزه‌ای بی‌رمق در میان علوم دینی است و فربه‌ی مطالعات فقهی و اصولی و کلامی و ... و نیز بسیاری دلایل دیگر، جایی برای این حوزه‌ی بسیار مهم در عالم نظری امروز، در میان مطالعات اسلامی نگذاشته است در تمامی دنیا رسم بر این است که زندگی فکری و عملیاتی شخصیت‌های بزرگ - حال مثبت چونان مصلحان - و منفی - چونان دیکتاتوران - موردبررسی دقیق و موشکافانه‌ی روانشناسی و حوزه‌ی گسترده‌ی علوم رفتاری قرارگرفته‌اند، کاری که اساساً در عالم اسلامی کمتر انجام گرفته است.

این نوشتار مختصر بر آن گمان است که یکی از دلایل افول عالم اسلامی و عقب‌ماندگی‌اش، عدم دقت و بررسی و توجه مداقه وار به شخصیت و الگوی تمامی مسلمانان جهان یعنی پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ است و تا این ملاحظه‌ی تحقیقی صورت نگیرد بسیاری از مسائل حل نخواهد شد، چراکه یکی دیگر از داعیه‌های این مقال و مجال اندک آن است که روانشناسی فردی و به‌تبع آن روانشناسی اجتماعی مسلمانان در بسیاری موارد کاملاً در خلاف جهت آموزه - گزاره‌های پیامبر ﷺ و رفتار و گفتار ایشان در حوزه‌های مختلف است.

«شخصیت» یا «پرسونالیتی» هم یکی از کلیدواژه‌های بسیار آشفته از لحاظ تعریف نظری در حوزه‌ی روانشناسی و علوم رفتاری است و اندیشمندان گوناگون این حوزه تعاریفات فراوانی هم از لحاظ کمی و هم از حیث کیفی از این موضوع به دست داده‌اند، اما برای پیشبرد بحث نگارنده یک تعریف را از شخصیت را موردپذیرش قرار داده، در اینجا بدان اشارت می‌کند و بر اساس همان موضوع مورد مطالعه را به‌پیش می‌راند.

تعاریف مختلفی از شخصیت ارائه شده است که هر یک بر وجهی از شخصیت تأکید کرده‌اند. هیلگارد (Hilgard، ۲۰۱۵) شخصیت را «الگوهای رفتار و شیوه‌های تفکر که نحوه سازگاری شخص را با محیط تعیین می‌کند» تعریف کرده است درحالی‌که برخی دیگر «شخصیت» را به ویژگی‌های «پایدار فرد» نسبت داده و آن را به صورت «مجموعه ویژگی‌هایی که باثبات و پایداری داشتن مشخص هستند و باعث پیش‌بینی رفتار فرد می‌شوند» تعریف می‌کنند (شولتز، ۲۰۱۲). شخصیت (Personality) از ریشه لاتین (Persona) که به معنی «نقاب و ماسک» است گرفته شده است و اشاره به ماسک و نقابی دارد که بازیگران یونان و روم قدیم بر چهره می‌گذاشتند و این تعبیر تلویحاً به این موضوع اشاره دارد که «شخصیت هر فرد ماسکی است که او بر چهره خود می‌زند تا وجه تمایز (تفاوت) او از دیگران باشد». دیدگاه روانشناسی در مورد «شخصیت» چیزی متفاوت از دیدگاه‌های «مردم و جامعه» است در روانشناسی افراد به گروه‌های «باشخصیت و بی‌شخصیت» یا «شخصیت خوب و شخصیت بد» تقسیم نمی‌شوند؛ بلکه از نظر این علم همه افراد دارای «شخصیت» هستند که باید به صورت «علمی» مورد مطالعه قرار گیرد این دیدگاه به «شخصیت و انسان» باعث پیدایش نظریه‌های متعددی از جمله: «نظریه روانکاوی کلاسیک (Classical Psychoanalytic Theory)، نظریه روانکاوی نوین (Neopsychoanalytic Theory)، نظریه انسان‌گرایی (Humanistic Theory)، نظریه شناختی (Cognitive Theory)، نظریه یادگیری اجتماعی (Social-learning Theory) و ...» در حوزه مطالعه این گرایش از علم روانشناسی شده است (مکتب‌ها و نظریه‌های روانشناسی شخصیت). به زبان

امروز علوم رفتاری شخصیت‌های بزرگ دینی و در رأس آنان پیامبران، خواسته‌اند مردمان و پیروانشان را به مرز «خودشکوفایی فردی» و سپس «خودشکوفایی جمعی» برسانند. نظریه خودشکوفایی ابراهام مزلو (Abraham Maslow) یکی از نظریات مطرح‌شده در عرصه روانشناسی است. خود شکوفایی یعنی گرایش بنیادی هر شخص برای تحقق بخشیدن (به عینیت درآوردن) هرچه بیشتر توانایی‌های بالقوه (ذاتی) خود. هر انسانی خود را با «من» خطاب می‌کند و با آن محدوده عمل خود را مشخص می‌کند. در روانشناسی، «خود» در معانی و تعاریف گوناگونی مطرح‌شده است. گاهی به معنای یک وجود انگیزشی مهارکننده و هدایت‌کننده، اعمال در کنار انگیزه‌ها، ترس و نیازها است. گاهی به معنای جزئی از روان آدمی است که عمل درونگرانه دارد و گاهی نیز به معنای موجود زنده‌ای به کار می‌رود که در این معنا به تمام تجربه‌های مشخص پوشش می‌دهد و اصطلاحاتی را چون «من»، «شخص» و «فرد» و «ارگانیزم» را نیز برای تعریف و بیان فردیت انسان و «خود» به کار می‌رود (بخشایش، ۱۳۹۱، ص ۵۸). پیامبران خود به «فردیت» و «خودشکوفایی فردی» رسیده و دارای چنان تجربه عظیم متافیزیکی شده بودند که به‌راستی انتقال آن به میان عامه‌ی مردم و به فهم درآوردنشان بسیار راه پرزحمت و انبان از خارهایی بود عینی و ذهنی که بسیاری از آنان را به مشقت کشانده بود چنانکه خود آیات قرآن به پیامبر اسلام ﷺ تذکار می‌دهد که کمتر برای هدایت مردمان خود را به مشقت اندازد.

۳- روانشناسی پیامبر اسلام ﷺ

ظهور پیامبر اسلام ﷺ و ارائه‌ی گزاره - آموزه‌هایش، خود یک انقلاب اساسی در زمینه‌های گوناگون در تاریخ اندیشه و عمل انسان بوده که تأثیر و تأثراتش تا به امروز ادامه دارد. در هر رویداد اجتماعی - سیاسی و عمومی - امری چونان ظهور یک دین یا یک انقلاب یا یک تفکر جدید، مسئله «ساختار- کارگزار» نیز می‌تواند توضیح‌دهنده و تبیین‌کننده علت رویدادها باشد. به‌طورکلی در خصوص مسئله

ساختار، کارگزار (Agency-Structure) سه نظریه وجود دارد. نظریه اول به ساختار اهمیت می‌دهد، نظریه دوم به اهمیت کارگزار نسبت به ساختار می‌پردازد. اما گروه سوم سعی دارد بر این دوگانه انگاری ساختار و کارگزار فائق آید و رابطه دوجانبه آن‌ها را بررسی کند. بر طبق نظریه واقع‌گرایی انتقادی کسانی چون «گیدنز» بر این عقیده‌اند که هر کارگزار انسانی تنها در رابطه با محیط‌های از پیش شکل گرفته و عمیقاً ساختمند شده معنا می‌یابد، ولی از طرف دیگر ساختارها نتایج را به‌طور مستقیم تعیین نمی‌کنند؛ بلکه تنها دامنه بالقوه انتخاب‌ها و راهبردها را مشخص می‌سازند. محدودیت‌های فیزیکی و اجتماعی، از یک طرف تهدیدکننده (و تحدیدکننده) اختیار انسان هستند و از طرف دیگر، مستلزم فرصت برای او نیز می‌باشند. پس، کنش‌گران می‌توانند دست‌کم به‌طور جزئی ساختارها را تغییر دهند (حقیقت، ۱۳۹۱، ص ۵۰۶).

پیامبر اسلام ﷺ به‌عنوان کارگزار در یک ساختار خاص و تهدیدکننده و نیز تحدیدکننده ظهور کرد، اما روانشناسی خاص این بزرگوار بر ساختار فائق آمد، نگارنده بر آن باور است که علاوه بر کمک‌رسانی عامل متافیزیکال - وحیانی، خود روانشناسی شخصیت پیامبر ﷺ و الگوی رفتار و فرایندهای ذهنی ایشان عامل بزرگی در راه‌اندازی انقلاب ناب اسلامی در شبه‌جزیره عربستان بود که اصلی‌ترینشان در پی می‌آید.

۳-۱ - خودشناسی

پیامبر اسلام ﷺ به درجه‌ی کامل خودشناسی رسیده و «فقد عرف نفسه» را به اوج کمال خویش رسانده بود، خودشناسی پیامبری به زبانی الهیاتی - فلسفی نوعی خودشناسی و علم النفسی تمام و کامل بود و خویشستن انسانی را کاملاً دریافته و به قول حضرت مولانا متوجه گشته بود که نفس از درهاست او کی مرده است / از غم بی‌آلتی افسرده است و به همین سبب بود که مدام پیروانش را به تأمل و مراقبت از نفس و مهار آن امر می‌فرمود و درون‌نگری و در خویش فرورفتن‌های مکرر را برای محاسبه‌ی نفسانی به جد در دستور کار خود و یاران و همراهانش قرار داده بود. پیامبر ﷺ آگاهی

از خویشتن خویش را برتر از هر معرفت و شناختی می دانست و بدون حصول به آن در بادیه و وادیه رفتن های گوناگون را امری عبث می پنداشت.

صد هزاران فصل داند از علوم/ جان خود را می نداند از ظلوم

داند او خاصیت هر جوهری/ درمان جوهر خود چون خری

۳-۲- ترکیب ناب واقع گرایی همراه با آرمان گرایی

انسان ها و به ویژه اندیشمندان تاریخ بشری همواره در میان مرزهای واقع گرایی و آرمان گرایی مانده اند، گاه چنان واقع گرا، رئالیست و عینی گرا بوده اند که به تمامی همه ی نشانگان ذهنی، ایدئال ها و فراروی ها را از یاد برده و آنان را نامیسور دانسته اند و گاه چنان عارفان در دامن آرمان گرایی در فرو غلتیده اند که به کل واقعیات جامعه ی خویش را از یاد برده اند و همه چیز را در آرمان های خویش جسته اند. اما هنر ناب پیامبر اسلام ﷺ ترکیب هنرمندانه ی کم نقص جمع میان واقع گرایی و آرمان گرایی بوده است، پیامبر ﷺ در عین کنار رفتن پرده های فیزیکی از جلوی دیدگان مبارکش و دین عالم و امورات متافیزیکی ناب، جامعه ی بدوی خویش را خوب می شناخت و نبض و روان شناختی اجتماعی مردمانش در دستش بود و هیچ گاه پای نهادن در وادی متافیزیکال او را چنان در حیرت عارفانه درنینداخت تا از امر فیزیکی اصلاح فردی و اجتماعی بازداشته شود او به بلندی ها رفت اما از آنجا و به میان مردم بازگشت تا از تجربیاتش بگوید و سر در جیب مراقبت های همیشگی فردی فرو نبرد.

۳-۳- خودسازی

الگوی آموزه - گزاره ای مکتب پیامبر ﷺ تنها بر خودشناسی تئوریک مبتنی نبود؛ بلکه پیامبر ﷺ از الگوی رفتاردرمانی روانی برای پیشرفت آموزه هایش استفاده می کرد. اگر بخواهیم تاریخچه رفتار درمانی را از لحاظ تأکیدی که بر رفتار و اصلاح آن می گذارد، بررسی کنیم، می توان گفت که این شیوه درمان به قدمت پیدایش تمدن است و اولین تلاش هایی که انسان ها برای هدایت افراد هم نوع خود و بهبود رفتار آنان انجام داده اند، نقطه آغازین رفتار درمانی است. اما به لحاظ علمی می توان گفت که رفتار درمانی به دنبال مکتب روانشناسی رفتارگرا به وجود آمده است و در واقع

اصول و قوانین این مکتب روان‌شناسی کاربرد درمانی دارد. رفتار درمانگران می‌گویند گرچه بینش یا خودشناسی هدف ارزشمندی است اما منجر به تغییر رفتار نمی‌شود. ما خود اغلب می‌دانیم که به چه علت در موقعیت معینی رفتارهای خاصی نشان می‌دهیم، اما به‌رغم این آگاهی نمی‌توانیم رفتارمان را تغییر دهیم. پیامبر ﷺ به‌شدت به تغییر رفتار پیروانش می‌اندیشید و در این مورد به ایجاد عادات به روش‌هایی می‌پرداخت که بسیار به شیوهی رفتاردرمانی در روانشناسی امروزی شباهت داد. البته اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوییم پیامبر ﷺ نوعی الگوی شناختی - رفتاری را برای هدایت مردمان به کار گرفت یعنی ابتدا بر روی شناخت‌ها و تفکرات و آگاهی‌های مردم کار کرد و سپس شروع به ایجاد و گسترش نوعی آداب و عبادات نمادین نمود که ضرورت انجام آن‌ها به قوی‌تر و شدت گرفتن بیشتر شناخت‌ها منجر می‌شود.

۳-۴- اعتقاد به تغییر سبک زندگی و فکری آدمیان

«آلپورت» معتقد است انسان‌ها همواره در جریان شدن هستند. منظور او از این اصطلاح آن است که هر شخص می‌تواند به صورتی خلاق يك سبک زندگی رضایت‌بخش را برای خود طراحی و آن را اجرا کند. میل بنیادی در جهت شدن، رشد، جستجوی یگانگی و یافتن معنا برای زندگی، ودیعه‌ای است که در سرشت انسان نهاده شده است (شولتز، ترجمه کریمی، ۱۳۸۱). راجرز معتقد بود که انسان به‌وسیله تمایل بنیادی، شکوفا کردن، حفظ و غنی‌سازی موجود خود برانگیخته شود. این تمایل فطری تنها نیاز بنیادی انسان است و شامل تمام نیازهای فیزیولوژیکی و روان‌شناختی است (همان). از منظر «یونگ» نیز آنچه موجب یکپارچگی شخصیت انسان می‌شود، فرایند فردیت یافتن یا تحقق یافتن است. این فرایند خود شدن از نظر یونگ آن قدر طبیعی است که وی آن را غریزه می‌داند. اما برای دست یافتن به آن باید تلاش بسیار کرد تا به بلوغ و سلامت روان و تمامیت يك انسان کامل رسید (شولتز، ترجمه خوشدل، ۱۳۸۰).

پیامبر ﷺ به جد به آنچه «آلپورت» و نیز روانشناسان و فلاسفه وجود گرا «جریان شدن» می‌گویند باور داشت و هیچ‌گاه از تغییر رفتار و گفتار و نگرش و فرایندهای

ذهنی آدمیان ناامید نگشت و دست برنداشت، از اولین لحظات حرکت انقلابی‌اش تا پایان عمر دست از هدایت و پیروی دیگران برنداشت و همواره پای و جان در این راه داشت.

۳-۵- پذیرش دیگری و تکثر

برخلاف بسیاری روایت‌ها که از دوست و دشمن نقل می‌شود، اساساً پیامبر ﷺ فردی تکثرگرا بود. تکثر عصر اولیه‌ی اسلامی در چهارچوب «جهان‌گرایی نخستین اسلام» با پیامبری خارج از فردیت خود بود که تمدن‌های کهن را باوجود اختلاف در زبان و رنگ و نژاد و قبیله و دین فراگرفت و هسته‌های نخست امت محوری را ساخت. در معرفت و ادبیات قرآنی «وجود» شامل کل هستی و انسان‌هاست و نه فقط اعراب، همان‌طور که آبادانی، جانشینی، شهود تمدنی، امانت‌داری و نیک و بد. خلافت در هستی و آبادانی آن را از وظایف عموم بشر دانسته و معتقد است نه یک فرد، نه یک قبیله و نه حتی یک ملت به‌تنهایی از پس این وظیفه‌ها برنمی‌آید (جابر العلوانی، طاها، ۱۳۹۶).

شاید عده‌ای خرده بگیرند و تکثرگرایی را برآمده از لیبرالیسم در اندیشه‌ی غربی بخوانند و بر آن نظر باشند که «تنوع‌گرایی» مفهوم را بهتر می‌رساند درحالی‌چه از تکثر و پذیرش دیگری بگوییم و چه تنوع‌گرایی. نگارنده پیامبر اسلام ﷺ را دارای ذهنی گشاده و پذیرا چه در امور داخلی مسلمانان - چه آنکه اصل شور و مشورت همواره از اصول موضوعه‌ی اسلامی بوده است - و چه نسبت به دیگر آموزه‌ها و گزاره‌ها و ادیان و عقیده‌ها می‌داند.

تسامح فقهی و مجهز ساختن فتواها به میراث فقهی غنی و متنوع در این زمینه چندان سودبخش نیست؛ بلکه می‌توان با بازخوانی فراگیر قرآن و سیره‌ی پیامبر ﷺ در نحوه‌ی همزیستی، ارزش‌های این کتاب را به واقعیت‌های روزگار خود پیوند زد (همان).

۳-۶- احترام وافر به حوزه‌ی خصوصی

با کنکاشی در زندگی پیامبر ﷺ، احترام به حوزه‌ی خصوصی افراد، اعم از همراهان و غیرهمراهان به طرز عجیبی در زندگی و کنش - واکنش‌های پیامبر ﷺ دیده می‌شود، برخلاف آنچه امروزه در محافلی بیان می‌شود پیامبر ﷺ هیچ‌گاه در حوزه‌ی زندگی شخصی - خانوادگی، تنانگی، پوشش و اموری از این دست دخالت نکرد و نیز در حوزه‌ی فکری نمّامی و سخن‌چینی و غیبت‌گویی را از بزرگ‌ترین آفات برمی‌شمرد.

در نگاهی امروزی، حریم خصوصی در بند اول ماده‌ی ۲ طرح حمایت از حریم خصوصی، چنین تعریف شده است: «حریم خصوصی، قلمروی از زندگی هر شخص است که آن شخص عرفاً یا با اعلان قبلی، در چهارچوب قانون انتظار دارد تا دیگران بدون رضایت وی به آن وارد نشوند یا بر آن نگاه و نظارت نکنند و یا به اطلاعات آن دسترسی نداشته یا در آن قلمرو وی را مورد تعرض قرار ندهند. جسم، البسه و اشیا همراه افراد، اماکن خصوصی و منزل، محل‌های کار، اطلاعات شخصی و ارتباطات خصوصی با دیگران حریم خصوصی محسوب می‌شوند» (علی‌اکبر بابوکانی، ۱۳۹۱). به‌راستی با زیر و رو کردن تمام تاریخ حیات مبارک پیامبر ﷺ، کدامیک از این موارد رعایت نشده؟ چه آنکه بسیاری مواردی فزون‌تر از این قانون عقلانی دوران مدرن به جد رعایت گشته است و هتک حرمت هیچ انسانی در حوزه‌ی خصوصی مدنظر نبوده است.

۳-۷- احترام به حقوق زنان و تعامل اجتماعی آنان

تعامل اجتماعی عملی است دوسویه میان کنشگران که در سطح خُرد یا کلان انجام گیرد؛ بدین معنا که عملی از سوی یکی از کنشگران نسبت به دیگری صورت می‌گیرد و او نیز متقابلاً درصدد پاسخ به آن عمل برمی‌آید (ساروخانی، ۱۳۷۰، ص ۳۶۵-۳۶۶). پیامبر ﷺ در نخستین سال‌های حضور در مدینه، بنیادهای اساسی رفتار اجتماعی را شکل داد. زنان مدینه در اولین لحظات ورود پیامبر ﷺ به مدینه با حضور در مراسم استقبال از رسول خدا ﷺ، ضمن شرکت در نخستین اجتماع مدنی باتدبیر و زیرکی نقش اجتماعی خود را در پیشبرد نهضت اسلامی تثبیت

کردند؛ چراکه بنا به نقلی، یکی از زنان مدینه توانست منزل خویش را به عنوان محل اقامت پیامبر ﷺ و نخستین پایگاه اسلام در مدینه قرار دهد (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۵). گزارش فاطمه بنت یمان، بیانگر اهتمام پیامبر ﷺ به این مسئله است: ما زنان در بیماری پیامبر ﷺ از ایشان عیادت کردیم، حضرت ﷺ ما را مخاطب قرار داده و فرمود: ای گروه زنان! آیا نقره برای زیور شما بسنده نیست؟ همانا هر زنی از شما که زیور داشته باشد و آن را برای نامحرم آشکار سازد، در مورد آن عذاب خواهد شد. منصور، راوی این خبر می گوید: این جریان را برای مجاهد نقل کردم، فرمود: آری، من هم آن بانوان را دیده بودم؛ یکی از آنان برای آستین بلند خود تکه وصله‌ای درست کرده بود که دستبند و انگشترش را می پوشاند (ابن سعد، بی تا، ج ۸، ص ۳۲۶). با توجه به بستر وقوع این رخداد - بیماری پیامبر ﷺ که منجر به رحلت ایشان شد - می توان نتیجه گرفت در آن دوره، استفاده زنان از زیورات بسیار فراگیر بوده است و برخی از زنان حدود پوشش و شرایط استفاده از زیورات را رعایت نمی کردند، به طوری که حضرت در بستر بیماری و آخرین روزهای زندگی به آنان در این باره سفارش می کند. همیشه در میان مخاطبان کسانی بوده اند که به سرعت دستورات حضرت را به کار می بستند. نمونه آن زنی بود که ابتکار به خرج داده و برای زیورهایش پوشش قرار داد. یکی از صحنه های حضور سیاسی زنان، حضور آنان در بیعت هایی است که بین پیامبر ﷺ و مسلمانان انجام می شد. پیامبر ﷺ زنان را مانند دیگر شهروندان موظف به رعایت مسائلی نمود. «سعاد بنت سلمه» از جمله زنانی بود که بیعت کرد. وی در هنگام بیعت از حضرت ﷺ درخواست کرد تا اجازه دهد از طرف فرزندی که در شکم داشت نیز با پیامبر ﷺ بیعت کند. مادر سعد بن معاذ، ام عامر (دختر یزید بن سکن)، لیلی دختر خطیم، لیلی و مریم و تمیمه دختران ابوسفیان، شمس دختر ابن عامر، از اولین بیعت کنندگان با پیامبر ﷺ بودند (ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۶۸ و ۳۰۴). مدتی بعد از هجرت به مدینه، پیامبر ﷺ عمر ابن خطاب را مأمور کرد تا از زنان انصار بیعت بگیرد (احمد، بی تا، ج ۵، ص ۸۵؛ حلبی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۴۷-۴۸).

۴- روانشناسی اجتماعی مسلمانان

ظهور هر ساختار-کارگزار و اعلام آموزه - گزاره‌هایش نیاز به پیروانی دارد که در آن ساختار آموزه - گزاره‌ها را پذیرفته، باورها و الگوهای رفتاری‌شان را با آن سازگار و در نشر آن‌ها و ایثار و فداکاری‌های گوناگون روا دارند، بر اساس متون مقدس حتی پیامبران ادیان و حیانی در صورتی که مردمان و یا به قولی افکار عمومی پذیرایشان نباشند نمی‌توانند آموزه -گزاره‌هایشان را نشر دهند.

با ظهور پیامبر اسلام ﷺ و اعلام آموزه - گزاره‌های و حیانی و نیز رفتار و فرایندهای شخصی‌اش چرخش تمدنی - فرهنگی، ابتدا در بخش کوچکی از جهان و طی سال‌ها و سده‌ها در جهان شکل گرفت که حتی در حال حاضر نیز دامنه و وسعت آن نیز بسیار قابل توجه است، اما با نگاهی به تاریخ جهان مشاهده می‌شود که این تمدن - فرهنگ، پس از مدتی از دامنه‌ی نفوذ و گسترده‌ی فوق‌العاده‌اش کاسته شد و دنیای اسلام که در حوزه‌های کاملاً مختلفی از فقه گرفته تا معماری و اندیشه حکمرانی حرف‌ها برای گفتن داشت، از پویایی افتاد و وارد دوران افولی شد که تاکنون ادامه دارد.

دلایل این امر بارها و بارها از سوی اندیشمندان حوزه‌های مختلف اسلامی و غیر اسلامی موردبررسی قرارگرفته، اما این نوشتار مدعی است که تفاوت روانشناسی تساهلی پیامبر ﷺ در حوزه‌ی فردی و اجتماعی با پیروانش - که مسلمانان - خوانده می‌شوند یکی از اصلی‌ترین دلایلی است که سبب این گسست شده که بسیار کم بدان پرداخته شده است.

روانشناسی اجتماعی، مطالعه‌ی علمی این موضوع است که اشخاص چگونه درباره‌ی یکدیگر فکر می‌کنند، بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند (مایرز، ۲۰۱۰).

پیامبر ﷺ به‌سان الگویی تمام‌عیار برای مسلمانان به‌طور اخص و انسان‌ها به‌گونه‌ای عام، پیروانش را بدین آموزه فرامی‌خواند که به‌گونه‌ای خاص درباره‌ی

یکدیگر فکر کنند و اصولاً در آموزه‌های این بزرگوار انسان‌ها به‌سان شاخه‌های شانه برابر و مسلمانان برادر و خواهر یکدیگر خوانده شدند، کنکاش در احوالات گذشته‌ی «دیگری» و احوالات خصوصی‌اش ممنوع اعلام شد و بهتان و غیبت و توهین آشکارا یا پنهان به‌شدت مورد حمله و کنار گذاردگی واقع شد. تأثیر و تأثرات متقابل مثبت و تعالی‌بخش مورد تشویق قرار گرفت و کنش و واکنش‌های منفی و تفرقه‌بخش و ارتباطات آلوده به جد نهی گردید و چنان شد که ارتباط مسلمانان با یکدیگر چونان «بنیان مرصوص» گشت که بنیاد تمام اندیشه و اجرائیاتی مورد بازنگری مجدد قرار گرفت.

پیامبر ﷺ با قومی درافتاده بود که عصبیت قبیله‌ای، کینه‌های عشیرتی و جاهلیت طبقه‌ای بر آن‌ها کاملاً احاطه داشته و این سه مؤلفه به‌طور جد بر جامعه حکم فرمانی می‌کرد، که سه مؤلفه‌ی بسیار ناکارآمد در حوزه‌ی رفتاری و روانشناسی و عملیاتی بود و او قصد کرده بود با این مؤلفه‌ها پنجه در پنجه درافکند و بدان‌ها غلبه کند. با تلاش و جدوجهد اسطوره گونه‌ی پیامبر ﷺ و همراهی حواری مانند یاران و حواریونش که مثال کم‌نظیر و شاید بی‌نظیر تاریخ‌اند این مبارزه آغاز گشت، به گواهی انواع زندگینامه‌های معتبر تاریخی دوران پیامبر ﷺ، روانشناسی بی‌مانند پیامبر ﷺ و رفتار و فرایندهای ذهنی ایشان و تساهل و تسامح بی‌نظیرشان با اعراب بدوی و نوع برخوردشان با تفاخر بزرگان آن زمان، الگویی ساخته که متأسفانه در دوران افول امروزه‌ی اسلام کلاً چهره‌ی دیگری از ایشان عرضه گشته و ناکارآمدی مسلمانان درباره‌ی چگونگی فکر کردن درباره‌ی یکدیگر، تأثیر و تأثراتشان بر هم و ارتباط کاملاً آلوده‌شان، جهان اسلام را به‌گونه‌ای شبه فلج درآورده است.

پیامبر ﷺ رابطه‌ی من خوب - دیگری بد را تبدیل به رابطه‌ی من خوب - دیگری خوب تبدیل کرد و اخلاق را بر دیگر حوزه‌ها برتری بخشید، اما با درگذشت ایشان و خلأ کاریزماتیک رهبری و وقایع عجیب پیش‌آمده در دوران خلفای راشدین و پس‌ازآن، روانشناسی اجتماعی بی‌نظیری که پیامبر ﷺ فی‌مابین مسلمانان ساخته بود، کاملاً از هم واپاشید و رابطه‌های من - توی برابر بر اساس رقابت‌های غیراخلاقی

در دنیای اسلام و تبدیل تساهل و تسامح فردی پیامبر ﷺ و جمعی ایشان بر اساس اصل شورا به اصل قدرت‌گیری با هر وسیله‌ای و ایجاد دنیای «لویاتانی‌هازی» در جهان اسلام بازهم سه‌گانه‌ی منفور عصیت قبیله‌ای، کینه‌های عشیرتی و جاهلیت قبیله‌ای که پیامبر ﷺ آن‌ها را از بین برده بود، ظهور کرد و کارکرد دنیای اسلام را به ناکارکرد گرایي تمام‌عیار تبدیل ساخت.

نتیجه

مطالعات بسیاری در زمینه‌ی عقب‌ماندگی دنیای اسلام از طرف اندیشمندان مطالعات اسلامی صورت گرفته و از جوانب بسیاری این موضوع بسیار مهم مورد مذاقه قرار گرفته است، اما موضوعی که بسیار کم بدان پرداخته شده و مورد بررسی دقیق قرار نگرفته، تفاوت فاصله‌ای بسیار مابین روانشناسی شخصیتی و رفتاری پیامبر ﷺ به‌عنوان کارگزار-الگو و پیروانش به‌مثابه گسترندگان این الگویی از دلایل اصلی این سیر واماندگی مسلمانان و جهان اسلام است. از سویی دیگر مسلمانان نتوانسته‌اند چهره‌ی اصلی پیامبر اسلام ﷺ را که با تتبع دقیق تاریخی چهره و الگویی با روانشناسی شخصیتی تساهل-تسامحی است به‌عنوان روایت غالب در بین دیگران-نامسلمانان و حتی عده‌ی کثیری از مسلمانان-جا بیندازند و آن را روایت غالب کنند و متأسفانه چهره و انگاره‌ای خشک، نامتساهل، متعصب و خشونت‌طلب از پیامبر ﷺ در اذهان دیگر جهانیان به‌واسطه‌ی عملکرد نادرست اجرایی و حتی تئوریکي مسلمانان حک شده است.

به جد لازم است در عالم علوم اسلامی و انسانی چهره‌ی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ به‌طور بسیار دقیق، جدی، گسترده، علمی و بر اساس آموزه‌های جدید بارها و بارها مورد بررسی قرار گیرد و حتی حوزه و کرسی‌ای دانشگاهی تحت عنوان تخصصی «پیامبرشناسی» در دانشگاه‌های عالم اسلامی ایجاد شود تا این حوزه پویایی خود را ساخته، پردازش کرده و گسترش دهد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اخوان الصفا، (۱۴۱۲ق)، *رسائل اخوان الصفا*، بیروت: انتشارات الدار الاسلامیه.
۳. ارسطو، (۱۳۶۹)، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، چاپ سوم، تهران: حکمت.
۴. اسمیت، ا. وهوکسما س. ن. و فریدرکسون ب. و لوفتوس (۱۳۹۳). *زمینه روانشناسی هیلگارد واتکینسون*. ترجمه جمعی از همکاران تهران: نشر رشد.
۵. آذربایجانی، مسعود و دیگران (۱۳۹۰) *روانشناسی اجتماعی با نگرشی بر منابع اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه امام محمد غزالی، کیمیای سعادت، (۱۳۶۱)، به کوشش حسین خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. برزگر، ابراهیم (۱۳۸۸) *روانشناسی سیاسی*، تهران، انتشارات سمت
۷. پروین، لارنس. ای. (۱۳۸۳). *روانشناسی شخصیت*. ترجمه محمد جعفر جوادی و پروین کدیور.
۸. پورحسین، رضا. (۱۳۸۳). *روانشناسی خود*. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۹. تهران: فرهنگی رسا.
۱۰. حسینی، سید احمد (۱۳۹۶) "نقد دو دیدگاه رایج در خصوص جایگاه علم النفس ارسطویی".
۱۱. سروش، محمد (۱۳۹۳) *منابع حریم خصوصی بر اساس منابع اسلامی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۱۲. شولتز، د. پی. و شولتز سی. ا. (۱۳۹۴). *تاریخ روانشناسی نوین*. ترجمه علی اکبر سیف، حسن پاشاشریفی، خدیجه علی آبادی و جعفر نجفی زند. تهران: دوران.
۱۳. شولتز، دوان. (۱۳۹۰). *روانشناسی کمال*. ترجمه گیتی خوشدل. تهران: پیکان.
۱۴. شولتز، دوان. (۱۳۹۱). *نظریه های شخصیت*. ترجمه یوسف کریمی و فرهاد جمهری و سیامک نقشبندی و بهزاد گودرزی و هادی بحیرانی و محمدرضا نیکخو تهران: ارسباران.
۱۵. طاهای جابر العلوانی، (۱۳۹۶)، *خصوصی گرایی و جهانی گرایی در اندیشه اسلامی معاصر*، سید محمدحسین میرفخرایی، ترجمان علوم انسانی، فلسفه، سال سیزدهم، شماره دوم، تابستان ۹۶، صص ۴۰-۲۳.

۱۶. مایرز، *روانشناسی اجتماعی* (۲۰۱۰)، ترجمه شمسی پور و دیگران، انتشارات
ارجمند

۱۷. ملکیان، مصطفی، مشتاقی و مهجوری، (۱۳۹۴)، نگاه معاصر

۱۸. مولانا جلال الدین محمد بلخی، *مثنوی*، (۱۳۷۲) نیکلسون، انتشارات مولی، چاپ

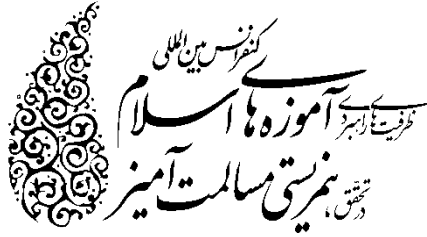
دوم

۱۹. Higgins E.T.(۱۹۸۷) Self- discrepancy :a theory relating self
and affect *Personality: Critical concepts in psychology* Edited
by Cary Cooper& Lawrence Pervin (۱۹۹۸).Routledge

۲۰. Tart,C.T.(۱۹۹۰). Extending mindfulness to everyday life
Journal of Humanistic Psychology

.Vol.۳۰ No.۱ .۲۱

۲۲. **Motivation, Theory, Research, and Applications** (Towson
State University, Baltimore,



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

تبیین مبانی حقوق بشری پیمان نامه‌ی مدینه به عنوان منشور تعامل ادیان

مسعود انصاری^۱

چکیده

این گفتار می‌کوشد منحصرأً نظر به «پیمان‌نامه‌ی بین مهاجرین و انصار و یهود یثرب و هم‌پیمانان آنان از غیر اهل کتاب» به عنوان نمونه‌ی برتر و عملی دعوت فراگیر و جهان‌شمول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به مدلول آیاتی از قبیل «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا (سبا/ ۲۸)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ (انبیاء/ ۱۰۷)؛ و «لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (اسراء/ ۷۰)، مبانی و عناصر این توافق سیاسی - مدنی - اجتماعی را به عنوان سرمشقی نیکو و منشوری بنیادین برای همزیستی و دیگ‌پذیری و رفق و مدارا در تعامل اجتماعی، بر محور نگرشی انسان - جامعه‌شناسانه (یثرب به عنوان جامعه‌ای متکثر فارغ از باور و مذهب و طبقات اجتماعی) در پرتو آیات مرتبط و احادیث نبوی و مبانی و اصول پذیرفته‌شده و مسلم حقوق بشر، تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: آزادی، دین، کرامت، منشور مدینه، ادیان، همزیستی، مسالمت‌آمیز.

^۱ . نویسنده و پژوهشگر، ansari_khoushabar@yahoo.com

مقدمه

این قلم به مناسبت‌های مختلف در پیام پیامبر، سیرت محمد رسول‌الله (سیره‌ی ابن هشام) و... این پیمان‌نامه را به فارسی ترجمه کرده و در کرانه‌های بلند مفاهیم انسان - جامعه‌شناسانه و وجوه سیاسی اجتماعی آن اندیشیده است. مدتی را که بنا به مسئولیتی درباره قلمروهای چهارده‌گانه اجتماعی اسلام پژوهش می‌کردم، یکی از زیرمجموعه‌های قلمرو حقوق و قانون، حقوق بشر بود که پس از استخراج مبانی و مداخل آن در بیش از یک‌صد و شصت محور با نظر به اسناد مربوط به این رشته از حقوق (اعلامیه‌ی جهانی، سیاسی-مدنی، اقتصادی، اعلامیه‌ی اروپا، مصر، تهران و...) متون بنیادین اسلامی (قرآن کریم)، متون روایی (صحاح شش‌گانه اهل سنت، کتب اربعه شیعه، نهج‌البلاغه و...) مورد مطالعه قرار گرفت و دلالت‌های آیات و احادیث در موافقت و یا احیاناً مخالفت با آن، یادداشت و گزارش داده و پیام‌ها و آموزه‌هایش در نظرگاه دانشوران و مفسرین و شارحین مستند گردید و یکی از موضوعاتی که مورد توجه قرار گرفت شرح و تبیین مبانی حقوق بشری این پیمان‌نامه ارجمند بود.

افزون بر این، نکته‌ی دیگری که باید در نظر داشت، آن است که در این گفتار، خوانش این عهدنامه، در ظرف زمانی آن فارغ از تحولات بعدی، انجام گرفته است، زیرا آن نیز مانند هر عهدنامه‌ای طرف‌ها، مقومات، بایسته‌ها و شرایطی داشته و برای آن، به ضمانت‌های پیمان‌گزاری و پیمان‌شکنی، در خود عهدنامه تصریح شده است. در نتیجه مضامینی که در این قرائت بیان می‌شود نظر به تأسیس واقعیتی سیاسی و پدیده‌های اجتماعی در دوره‌ای خاص است و هدف از آن استنباط احکام فراگیر نیست؛ زیرا تطبیق مفاد آن به‌عنوان حکم شرعی نیازمند تبیین فقهی آن (اعم از فقه مدنی و فقه سیاسی) است.

از این‌روی در این گفتار تلاش شده است این متن به‌عنوان رخدادی مستقل مورد پژوهش قرار گیرد.

وقتی انسان در دلالت پیام و ویژگی‌های کیهانی و جهان‌شمول دعوت پیامبر اکرم ﷺ در آیاتی مانند: «و ما ارسلناک الا کافه للناس بشیراً و نذیراً و لکن اکثر الناس لا یعلمون» (سبأ/۲۸) و «و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین» (انبیاء/۱۰۷) و «لقد کرما بنی آدم» (اسرا/۷۰) درنگ می‌کند به این ظرافت می‌افتد، نمونه برتر این وعده‌ی راستین می‌باید در سیره‌ی عملی آن بزرگوار و نیز به تأسی از او در زندگی مسلمانان تبلور یافته و آن سرمشق نیکو به گستره‌ی علم و عمل مسلمانان راه یابد و چراغ راه سپهر اندیشه و عملکرد آنان باشد، چراکه در غیر این صورت آنچه آسیب و ستم می‌بیند همین مبانی و معانی بلند هستند که می‌باید مدلول آن‌ها را - اگر نه فراتر از احکام عملی - بلکه در سطح آن، لازم و واجب شمرد، چراکه با تبیین همین مبانی است که فرهنگ بایسته‌ی آن‌ها را در مصادیقی مانند همزیستی، رفق و مدارا، تعامل انسانی و اجتماعی، هم‌کنشی ادیان و ... شکل می‌دهد. موضوعی که به درازای تاریخ، اندیشه‌ورزان را آزار داده، دو چیز است: اسارت اندیشه‌های بزرگ در تنگنای زمان‌های محدود و داوری‌های بی‌روش درباره‌ی وقایعی که دوره‌ای از تاریخ را تحت تأثیر قرار داده‌اند. چراکه می‌باید درباره‌ی رخداد‌های هر زمان بر پایه‌ی معیارهای همان دوران داوری کرد و به‌عنوان نمونه با معیارهای قرن ۲۱ درباره‌ی دو هزار سال پیش داوری کردن، به همان اندازه خطاست که بخواهیم با معیارهای دیرین درباره رخداد‌های امروزی داوری کنیم؛ زیرا آنچه اهمیت دارد نه مصادیق بلکه مبانی است. وقتی مبانی در جهت تأمین مقاصد والا باشد، ارزش‌گذاری را می‌باید بر پایه‌ی آن استوار داشت. ولی متأسفانه بسیاری از محققان به‌عمد یا به خطا به‌جای مبانی، مصادیق را مبنای داوری خویش قرار دادند و این به‌راستی خطایی رهیافتی است. بنابراین بر اندیشه‌ورزان و نظریه‌پردازان اسلامی است به‌جای هزینه کردن زمان در استناد به مصادیق - که بیشتر مشکل می‌آفرینند تا حل مشکل - اندیشه خود را به تبیین مبانی و اصول راهنمایی کنند که از نگاه و نظر این کمترین، معالم طریق و چراغ راه و گشاینده مسیر در جهت شناخت راستین مدلولات گزاره‌های اسلامی (متن دینی اعم از قرآن کریم و سخن معصوم) همین است. ترجیح می‌دهم گزارش

مفصل این مهم را به فرصتی دیگر واگذار کنم و به تبیین حقوقی پیمان‌نامه‌ی مدینه‌ی منوره بپردازم.

یکم، نخستین نکته‌ای که در این پیمان‌نامه نظر آدمی را به خود جلب می‌کند، این عبارت است:

«هذا کتاب من محمد النبی ﷺ بین المومنین و المسلمین قریش و اهل یثرب و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم؛ این نوشته [و سندی مکتوب] است از محمد پیامبر و [فرستاده خداوند] بین مؤمنین و مسلمانان از قریش و [مردمان] یثرب و کسانی که از آنان پیروی می‌کنند و به آنان بپیوندند و همراه آنان جهاد کنند» (خرمشاهی، انصاری، پیام پیامبر، ص ۷۳).

در تحلیل این بخش از پیمان‌نامه نخستین پرسشی که در هر ذهن وقادی نقش می‌بندد این است که چرا در متن، مسلمانان به دو گروه تقسیم شده‌اند:

(۱) مؤمنان و مسلمانان از قریش

(۲) اهل یثرب

چنانکه ملاحظه می‌شود، مسلمانان و مؤمنان انصار را همراه با برادران دینی و مهاجرشان یاد نمی‌کند؛ بلکه ادبیات و گفتمان برگزیده‌شده برای صحیفه (کتاب، وثیقه، قانون اساسی یا هر عنوانی که به آن بدهند) کاملاً حساب‌شده، سنجیده و شایسته‌ی مقام دعوت‌گری الهی است که همه جهان مخاطب او هستند. او می‌خواهد بگوید آنچه در این تأسیس، موردنظر اوست، باور به دینی ویژه نیست؛ بلکه کلیت انسانی، تشکیل‌دهنده‌ی این واقعیت سیاسی (فارغ از باور، رنگ، دین و...) ملاک و معیار است. آنگاه باید دید پس از این تعیین هوشمندانه، اطراف معامله‌ی اهل یثرب را چه کسانی تشکیل می‌دادند؟ تردیدی در این نیست اهل یثرب در آن زمان عبارت بودند از: (۱) مسلمانان مهاجر (۲) مسلمانان انصار (۳) یهود (۴) مشرکانی که پیرو هیچ‌کدام از این دو دین نبودند.

در پیمان‌نامه، نظر به اصالت انسانی، بدون در نظر داشتن باور افراد، حقوق شهروندی (مدنی و سیاسی) مردمان ساکن در یک گستره جغرافیایی، چنان‌که به آن

خواهیم پرداخت، تضمین شده است. «سمیع عاطف الزین» ذیل این پیمان نامه با نظر به کرامت ذاتی انسان به ما هو انسان می نویسد: «این بود وثیقه ای سیاسی که پیامبر اکرم، پیش از افزون بر ۱۴ قرن مقرر داشت که حقوق مدنی و سیاسی انسان را، از آن حیث که انسان است، بیان می دارد. همین وثیقه برای بیان آزادی اهل کتاب و گذشت و رواداری اسلام کافی است تا معلوم گردد که هدف آن تکامل انسان بر کوهی زمین و پرستش و تقدیس خداوند به تنهایی در آن است» (عاطف الزین سمیع، خاتم النبیین محمد ﷺ، ترجمه ی مسعود انصاری، ج ۲، ص ۵۳۴). «صلابی» نیز با تأکید بر این حقیقت می نویسد: «این صحیفه یهود را جزئی از شهروندان دولت اسلامی و عنصری از عناصر آن می شمارد. از این معلوم می شود اسلام اهل کتاب را که در گستره کشور اسلام می زیند با مؤمنان یک امت می شمارد» (صلابی، علی، السیره النبویه، ج ۲، ص ۵۳۳). مبنای این حقیقت، کرامتی است ذاتی که خداوند متعال در قرآن کریم به انسان بماهو انسان ارزانی داشته است، چنانکه می فرماید: «لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً» (اسرا/ ۷۰).

آیهی ارجمند همه ی این نواختن ها را، نه برای مسلمانان و مؤمنان بلکه برای فرزندان آدم به وصف عام، برمی شمرد. در قرآن کریم کلیت انسان حدود ۷۰ بار با «انس» و «انسان» و «اناسی» و حدود ۲۰ بار با «بشر» و فراوان با لفظ «الناس» مورد خطاب قرار گرفته است.

خداوند انسان را جانشین خود ساخته است (انعام/ ۱۶۵ و بسیاری آیات دیگر). به انسان برتری داده است (اسرا/ ۷۰). به فرشتگان فرموده است بر آدم به عنوان بشر سجده کنند (اعراف/ ۱۱ و آیات دیگر).

پیدایش او از یک نفس را برای جلوگیری از تبعیض یادآور شده است (انعام/ ۹۸؛ نساء/ ۱).

وقتی یهود ادعای برتری کردند به آنان یادآور شده است: «و انتم بشر ممن خلق» (مائده/۱۸).

فرمان می‌دهد با مردم سخن نیکو بگویند (بقره/۲۰۱). به مؤمنان فرمان می‌دهد اموال مردم را به گناه و باطل نخورند (بقره/۱۸۵؛ نساء/۱۶۱). کالاهای مردم را ناقص ندهند (اعراف/۸۵؛ شعرا/۱۸۳). پیمان‌های مردم را کم نگذارند (مطففین/۲ و ۳). خطاب پیام پیامبران، مردم بوده‌اند (سبا/۲۸؛ بقره/۲۱۳؛ اعراف/۱۴۴). مؤمنان فرمان یافته‌اند بین مردم اصلاح کنند (بقره/۲۴۴؛ نساء/۱۱۴). اصل همه مردم را یکی می‌داند (بقره/۲۱۳؛ نساء/۴؛ یونس/۱۹؛ زخرف/۳۳). همه مردم به نیکی فرمان یافتند (بقره/۴۴). فرمان‌هایی مانند تقوا و عبادت برای همه مردم صادر شده است (نساء/۱۰؛ حج/۱؛ لقمان/۳۳؛ بقره/۲۱). نشانه‌ها و معجزات برای همه مردم آمده است (بقره/۲۵۹؛ مریم/۲۱). شرح و بیان حقایق دینی برای همه‌ی آنان است (بقره/۱۵۹ / ۱۸۷ / ۲۲۱ / ۲۵۹؛ آل عمران/۱۳۸ و ۱۸۷؛ نحل/۴۴). ضرب‌المثل‌ها برای همه مردم زده شده‌اند (ابراهیم/۲۵؛ اسرا/۸۹ و ...). عدل باید بین همه مردم برقرار شود (بقره/۲۳؛ آل عمران/۲۱؛ نساء/۵۸ و ۱۰۵؛ حدید/۲۵). خداوند با همه مردم مهربان است (حج/۶۵؛ فاطر/۲). خداوند به همه مردم ستم نمی‌کند (یونس/۴۴). مؤمنان فرمان یافتند از مردم درگذرند (آل عمران/۱۳۸). خداوند بر مردم فضل دارد (بقره/۲۴۳؛ یونس/۶۰؛ یوسف/۳۸). همه مردم در برابر خداوند برابرند (بقره/۹۴؛ جمعه/۶).

دوم: گزاره بعدی به عبارت: «انهم امة واحدة من دون الناس». ابتدا تأکیدی است بر حقیقتی که از مجموعه‌ی عناصر تشکیل‌دهنده‌اش زاده شده است که درواقع تأسیسی نوین در ادبیات سیاسی شبه‌جزیره است. مجال بررسی مفهوم امت در قرآن کریم در این گفتار فراهم نیست، اما باید بر این موضوع تأکید بگذارم این اصطلاح در این پیمان‌نامه دلالتی بس فراگیرتر از «امت» به معنای پیروان یک دین دارد؛ بلکه می‌توان آن را اطلاق شده بر شهروندان ساکن در گستره‌ای جغرافیایی دانست که منافع مشترکشان آن را با یکدیگر پیوند داده است. «صلابی» در این باره می‌نویسد:

«امت در این پیمان نامه همه‌ی مسلمانان (مهاجر و انصار) و پیروان آنان را که به آنان پیوسته‌اند و با آنان جهاد می‌کنند، در برمی‌گیرد. این موضوع در تاریخ زندگی سیاسی در جزیره العرب پدیده‌ای تازه است؛ زیرا در آن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قومش را از شعار قبیله‌ای به گستره‌ی تبعیت و پیروی از او منتقل می‌کند» (همان، ص ۵۵۲).

آنگاه به نقل از (ظافر القاسمی، نظام الحکم: ۱/۳۷) نقل می‌کند: این پیمان نامه یهود را جزئی از شهروندان دولت اسلامی و عنصری از عناصر آن می‌شمارد، از این روی در آن آمده است: «وَأَنْ مِنْ تَبَعِنَا مِنْ يَهُودٍ، فَاَنْ لَهُ النَّصْرُ وَالْإِسْوَهُ، غَيْرِ مَظْلُومِينَ وَلَا مُتَنَاصِرِينَ عَلَيْهِمْ؛ و هر آن کس از یهود که پیرو ما گردد در [تبعیت سیاسی نه دین] از یاری و برابری - بی آنکه به آنان ستم شود و با [کسی دیگر] ضد آنان همکاری شود - برخوردارند [بند ۱۶] آنگاه در روشننگری این حکم (بند ۲۵ به بعد)، به روشنی و صراحت هرچه تمام‌تر می‌گوید: «ان يهود بني عوف امة مع المومنين؛ يهود بني عوف با مؤمنان یک امت هستند».

و با این امر می‌بینید که اسلام، اهل کتاب را، که در گستره‌ی مملکت اسلامی، به عنوان شهروند می‌زیند، خطاب می‌کند که آنان با مؤمنان یک امت هستند، به شرط آنکه وظایفی را که در کنار مسلمانان، بر عهده دارند، به درستی بگذارند. پس باید در نظر داشت، اختلاف و تفاوت دین به مقتضای احکام این پیمان نامه، سببی برای محروم شدن از حقوق اساسی شهروندی نیست. (همان جا).

دکتر «ولید نویهض» می‌گوید: «بند دوم از این پیمان نامه مقرر می‌دارد: آنان، در برابر دیگر مردمان، یک امت هستند» معنایش آن است که مؤمنان و مسلمانان از مکه و یثرب و کسانی که به آن پیوسته‌اند، یک «امت» هستند. پس این امت (تشکیل دهندگان واقعیت سیاسی یثرب) از لحاظ باور و عقیده با یکدیگر تفاوت دارند، در زندگی خود با دیگران متفاوت هستند و آنان کسانی اند که در مدینه زندگی می‌کنند، ولی تمایز به معنای نابرابری نیست؛ زیرا این بند، اهل مکه و مردم مدینه را اعم از مؤمنان و مسلمانان یکی می‌داند و مراد از «دیگر مردمان» یعنی: کسانی که به این دعوت باور ندارند، چراکه مردم مدینه پس از هجرت، از دو گروه مسلمان و

یهودی، تشکیل می‌شدند، حال آنکه دولت بین آنان مشترک بود و همگان به آن منسوب بودند، یعنی: یک دولت برای دو دین گوناگون ... (نویهض، ولید، قراءة في دستور المدينة، ضمن کتاب «حقوق الانسان في الفكر العربي» دراسة في النصوص، ص ۱۴۳ و ۱۴۴).

سوم: در کلیت و اصول، مرجعیت از آن ریاست این تأسیس حقوقی بود، برای آنکه شیرازه‌ی جامعه حفظ و فصل الخطاب وجود داشته باشد. یهود نیز این حقیقت را می‌پذیرد، چنانکه در بخشی از این عهدنامه آمده است: «و انه ما كان بين اهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساد، فأمره الى الله و الي محمد رسول الله ...؛ اگر بین متعهدان به این صحیفه، خیانت یا مشاجره‌ای که خوف بروز فساد وجود داشته باشد، درگیرد، باید برای رفع اختلاف و قضاوت به [کتاب] خدا و محمد رسول خدا ﷺ بازگردانده شود...».

در فرازی دیگر نیز می‌گوید: «و انکم مهما اختلفتم فيه من شیء فان مرده الى الله و الى محمد؛ و هرگاه شما در بخشی از آن اختلاف پیدا کردید، باید مرجع رفع اختلاف، [کتاب] خدا و [حکم] محمد باشد». اما این به معنای آن نیست که احکام اسلام درباره‌ی آنان جاری شود. در السیره النبویه آمده است: «مغزا و محتوای این متن روشن است و آن تأکید می‌کند، قدرت برتر دینی بر مدینه حاکم است و اختلاف باید رفع شود، چراکه این امر موجب می‌شود، در درون جامعه، به دلیل نبود تعدد مراکز قدرت، هرج و مرج درنگیرد. اما درعین حال تأکید ضمنی شده است که رسول خدا ﷺ بر این دولت، ریاست دارد. یهود در این صحیفه وجود سلطه‌ی قضایی برتر را بر شهروندان مدینه، که آنان را نیز شامل می‌شود می‌پذیرند، ولی آنان همواره مکلف نیستند به دستگاه قضایی اسلامی رجوع کنند؛ بلکه تنها در صورت اختلاف بین آنان و مسلمانان چنین مقرر است، ولی در قضایای ویژه‌ی خودشان و احوال شخصیه از تورات حکم می‌پذیرند و عالمان خودشان در این باره داوری می‌کنند، ولی اگر خود بخواهند، داوری رسول خدا ﷺ را بپذیرند، می‌توانند چنین کنند ...» (همان، ج ۲، ص ۵۴۴ و ۵۴۵).

چهارم: آزادی دین، در این پیمان‌نامه حق داشتن دین به‌روشنی به رسمیت شناخته شده است: «للیهود دینهم و للمسلمین دینهم، موالیهم و أنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا یوتغ إلا نفسه و أهل بیته؛ یهودیان دین خود و مسلمانان دین خود را دارند، جز کسی که [با شکستن پیمان]، ستم روا دارد و گناهکار گردد که در این صورت جز خود و خانواده‌اش را به هلاکت نمی‌افکند» چنانکه ملاحظه می‌شود، این بند تصریح می‌کند به مدلول آیاتی از قبیل «لکم دینکم ولی دین» (کافرون ۶) و «لا إکراه فی الدین» (بقره ۲۵۶) و آیات دیگر در این عهدنامه آزادی دین و عقیده به‌طور اصولی پذیرفته شده و دین اسلام با اجبار و زور بر کسی تحمیل نمی‌شود. تا آنجا که قبایل بنی ثعلبه، جفنه، بنی شطیبه، موالی ثعلبه را هم که پیمانی با یهود داشتند، اما یهودی نبودند، در برمی‌گیرد: «و أن جفنه بطنٌ من ثعلبه کأنفسهم و أن بنی الشطیبه مثل ما لیهود بنی عوف و أن البرّ دون الإثم. و أن موالی ثعلبه کأنفسهم و أن بطانه یهود کأنفسهم؛ و دیگر آنکه «جفنه» تیره‌ای از ثعلبه بوده و همچون حکم یهود بنی اوف است. و نیکی [پیمان‌داری]، جز گناه [پیمان‌شکنی] است و همانا هم‌پیمانان بنی ثعلبه همچون خود آنان هستند و ویژگیان و رازداران یهود هم مانند آنان هستند». پیداست آنان از مشرکان بوده‌اند؛ زیرا چنانکه بیان خواهد شد، در بندی تصریح می‌کند مشرکان مدینه حق پناه دادن به قریشیان محارب را ندارند.

پنجم: برابری، در بندهای مختلفی از این پیمان‌نامه «اصل مساوات و برابری» به‌طور اصولی پذیرفته شده است، چنان‌که پذیرندگان این پیمان‌نامه، اعم از مهاجرین و انصار و یهود و دیگران را، یک امت نامیده و طبیعی است. تشکیل‌دهندگان یک امت، از حقوق و وظایف برابر برخوردار هستند؛ البته در تعریف برابری و مساوات، به‌طور اصولی از نگاه اسلام و دیگران، تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود. در اسلام اگر برابری سودمند باشد، مطلوب است، در غیر این صورت اگر به ستم و اجحاف بینجامد، در این نگرش، راه‌کارهایی در نظر گرفته شده است تا طبقات آسیب‌پذیر از حمایت برخوردار باشند؛ زیرا اهداف مفاهیم عدل و قسط جز با تأمین این بخش از حقوق اقشار آسیب‌پذیر حاصل نمی‌شود. از این‌روی بارها در این پیمان‌نامه از

«القسط بین المؤمنین؛ دادگری بین مؤمنان» یاد شده است. در نتیجه تصریح می‌کند: «أن المؤمنین لا یترون مفرحاً بینهم أن یعطوه بالمعروف فی فداء أو عقل؛ و این که مؤمنان، هیچ بدهکار سنگین باری را در میان خود، تنها رها نمی‌کنند؛ مگر آنکه در پرداخت فدیة و خون بها به او یاری می‌رسانند».

می‌گوید: «أن ذمة الله واحدة یجیر علیهم أديانهم؛ پناه الهی برای همه یکسان است و کمترین (فرد از) مؤمنان می‌تواند امان دهد». ضمن آن که حقوق و تکالیف برابر را هم که در سراسر پیمان‌نامه پراکنده است، می‌باید بر این افزود.

همچنین مقرر می‌دارد: «و أن سلم المؤمنین واحدة، لا یسالم مؤمن دون مؤمن فی قتال فی سبیل الله، إلا علی سواء و عدل بینهم؛ و اینکه صلح همه‌ی مؤمنان یکی است، هیچ هومنی به هنگام جنگ در راه خدا، بدون مو من دیگر، جز به‌طور یکسان و دادگری بین مؤمنان، با دشمن صلح نمی‌کند» و سرانجام تصریح می‌کند: «أنه لا یحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم؛ و این عهدنامه در حق ستمگر یا گناهکاری مانع نمی‌شود».

ششم: به رسمیت شناختن خرده‌فرهنگ‌ها، در این پیمان‌نامه ضمن تصریح به «ربعة» یعنی منزلت پیشین و عرف و عادت پذیرفته‌شده‌ی سه گروه مهاجرین و انصار و یهود و برخی قبایل دیگر، مقرر می‌دارد «بنی عوف» و «بنی حارث» و «بنی ساعده» و «بنی جشم» و «بنی نجار» و «بنی عمرو بن عوف»، «بنی نبیت» و «بنی الأوس» و دیگر قبایل هم‌پیمان با هر دو گروه در برخی امور جزئی این حق را خواهند داشت بر شیوه‌ی پیشین خود عمل کنند: «علی ربعتهم یتعقلون معاقلهم الأولى، و کل طائفة تفدی عانیها بالمعروف و القسط بین المؤمنین؛ بر منزلت پیشین خود هستند، در میان خود چون پرداخت خون‌بهای پیشینیان، خون بها می‌پردازند و هر گروهی اسیرش را با رعایت نیکی و دادگری بین مؤمنان آزاد می‌سازد. در حقیقت نوعی خرده‌فدرالیزم را، نظر به فرهنگ، ضوابط، و قوانین داخلی و مسئولیت‌های جنایی و مالی به رسمیت می‌شناسد.

هفتم: حق پناهندگی، در این عهدنامه چندین بار به پناهندگی تصریح شده است. نخست آنکه با جدا کردن مهاجران و قرار دادن آنان به عنوان یکی از اصلی ترین طرفه‌ای این پیمان نامه، در حقیقت، این حق را در بالاترین مرتبت به رسمیت می شناسد و این در صورتی است که جایگاه رسول خدا ﷺ را به عنوان منصبی الهی و در جایگاهی ناظر و حاکم، بالاتر از همگان تلقی کنیم که از سیاق عبارات زیر هم همین فهمیده می شود:

«هذا الكتاب من محمد النبي ﷺ، مردّه الی الله و الی محمد رسول الله». دیگر آن که اعطای حق پناهندگی را هم برای جامعه و نیز برای فرد به رسمیت می شناسد. چنان که مقرر می دارد: «و أن الجار كالنفس غیر مضار و لا آثم؛ و پناه جو در صورتی که زیان رساننده و پیمان شکن نباشد، همچون خود شهروند است» و در عبارت «و أن ذمة الله واحدة؛ پناه الهی برای همه یکسان است» به پناهی اشارت می کند که جنبه عمومی دارد و عبارت «يجير عليهم ادناهم؛ کمترین مؤمنان می تواند امان دهد» به اعطای حق پناهندگی از سوی فرد اشارت دارد. بر این حکم کلی تنها چند استثنا وارد شده است: (۱) «و أنه لا يجير مشركاً ملاً لقريش ولا نفساً؛ نباید هیچ مشرکی به مال و جان قریش پناه و امان دهد» چرا که آنان با مسلمانان در نبرد بودند و به جان و مال آنان تعرّض کرده بودند. (۲) «و أنه لا يحل لمومن أقرّ بما في هذه الصحيفة و آمن بالله و اليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه؛ برای هیچ مؤمنی که مضامین این نوشته را، پذیرفته به خداوند و روز بازپسین ایمان آورده باشد، جایز نیست که به خیانت کار یاری رساند یا به او جای (پناه) دهد». (۳) «و أن الجار كالنفس غیر مضار و لا آثم؛ و پناه جو در صورتی که زیان رساننده و پیمان شکن نباشد، همچون خود شهروند است» که در صورت تحقق این دو وصف، قطعاً در پناهندگی او نیز خدشه وارد می شود. (۴) «و أنه لا تجار حُرمة إلا بإذن اهلها؛ و دیگر آنکه به هیچ شخص تحت سرپرستی دیگری، جز با اجازه ی اهلس پناه داده نمی شود» از مدلول و محتوی و فحوای عبارات برمی آید که وضعیت اعتقادی، اجتماعی، سیاسی پناه جو یان در احراز این حق جز در موارد پیش گفته تأثیری نداشته و مؤمنان این حق را دارند در صورت

تقاضای کافر، اگر مشمول موارد استثنا شده نباشند، به آنان پناه دهد. ضمن آنکه مشرکان طرف این پیمان‌نامه هم به مدلول مفهوم مخالف عبارت «وإنه لا یجیزُ مشرکٌ مَّالاً لقَریش، و لا نفساً و لا یحول دونه علی مؤمن؛ هیچ مشرکی نباید به جان و مال قریشیان پناه دهد و ضد مؤمنی به سود او کاری کند» حق اعطای پناهندگی به کسانی را دارند که مشمول دریافت این حق هستند.

هشتم: مسئولیت شخصی، «اصل شخصی بودن جرائم و مجازات‌ها» از اصول مسلم حقوق جزای مدرن است که در اسناد حقوق بشر هم در مقام تأمین حقوق فردی به آن اشاره شده است. در این عهدنامه نیز (همچنین در آیات و احادیث) در باب جنایات به این امر تصریح شده است که مسئولیت شخصی است و حق اعمال مجازات با همه‌ی مؤمنان (جامعه) است: «وأنه لا ینجزُ علی ثار جُرح، و أنه من فتنک فبنفسه و اهل بینه، إلا من ظلم، و أن الله علی أبرّ هذا؛ و نیز کسی از مجازات جرحی که متوجه دیگری ساخته است بخشوده نمی‌شود، و اگر کسی دیگری را درحالی که فریب‌خورده و غافل و بی‌خبر است، بکشد، بی‌گمان زیان این جنایت به خود او و خانواده‌اش بازمی‌گردد، مگر آنکه مقتول ستم کرده باشد که خداوند به مجازات او خشنود است» این بند از پیمان‌نامه تصریح می‌کند، تأمین عدالت، فراتر از آن است که به خاطر موقعیت و جایگاه کسی مغفول افتد، درنتیجه اگر کسی دیگری را زخمی کند، قطعاً باید مجازات شود، اما دایره‌ی این مجازات، از حیث قصاص نباید از شخص مجرم و مسئولیت جبران مالی آن از خانواده‌اش گذر کند. مگر کسانی که استحقاق آن عمل را داشته باشند. از قبیل آنکه به دفاع از مال، جان و ناموس خود برخاسته باشد که خداوند چنین امری را خوش می‌دارد و به چنین مواردی مشروعیت می‌بخشد.

نهم: حق امنیت، پیمان‌نامه تصریح دارد پذیرندگان این عهد، به‌عنوان شهروندان جامعه، در گستره‌ای که تحت حاکمیت تأسیس پدید آمده به‌موجب آن است، از حق امنیت برخوردار هستند و این امنیت استثنایی ندارد: «و أن یثرب حرامٌ لاهل هذه الصحیفه؛ دیگر آن که داخل یثرب برای پذیرندگان این نوشته حرم است» حرم،

یعنی مال و جان و ناموس آنان از هرگونه تعرض مصون است و اگر تعرضی صورت گیرد، ضمانت‌های مقرر در پیمان‌نامه، تأمین‌کننده‌ی حقوق ستمدیدگان خواهد بود، چراکه «وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم و آثم؛ این نوشته مانعی در برابر ستمکار و گناه پیشه نخواهد بود» یعنی ستمکار و گناه‌کننده نمی‌تواند برای توجیه کارهای خود به آن استناد کند.

مباحثی از قبیل تکالیف اجتماعی، حقوق اقتصادی، امنیت مالی، حق تابعیت، حق جابه‌جایی (انتقال)، استضعاف، سیادت عدل و انصاف، تبعیض، تسامح، تکرار، جنگ و صلح، حق تعیین سرنوشت، خشونت، سلطه‌ناپذیری و ... را هم می‌توان در پیوند با این پیمان‌نامه موردبررسی قرار داد که نظر به محدودیت‌های موجود از آن‌ها صرف‌نظر می‌شود.

اعتبار پیمان‌نامه

متن کامل این سند در سیره‌ی ابن اسحاق و به پیروی از او در سیره‌ی ابن هشام آمده و اجزای آن در متون حدیث به تفصیل گزارش شده‌اند، که شماری از محققان، اصالت این متن را مورد تردید قرار داده‌اند که با توجه به کثرت متونی که بخش‌های گوناگون این پیمان‌نامه را آورده‌اند و تخریجی که محققان انجام داده‌اند؛ این نظرگاه چندان اهمیتی پیدا نمی‌کند. «السدیری» به چند دلیل این ادعا را بی‌اساس می‌داند:

(۱) ثبوت مخالفت (هم‌پیمانی) بین مهاجرین و انصار و سند رسول خدا ﷺ در این باره.

(۲) ثبوت موادعت (هم‌پیمانی) با یهود و وجود اسناد مشابه از راه‌های گوناگون که همدیگر را تقویت می‌کنند.

(۴) اعتبار شخص زهری به عنوان یکی از سرشناس‌ترین پیشوایان نخستین در نگارش سیره‌ی پیامبر اکرم ﷺ.

- ۵) سبک نگارش وثیقه بر اصالت آن دلالت می‌کند و نصوص آن از گزاره‌های کوتاهی و بدون پیچیدگی برخوردار است و در خود، واژگان و عباراتی دارد که در عصر نبوت شناخته شده و معمول بودند.
- ۶) در متن عباراتی در مقام ستایش یا نکوهش فرد، جماعتی وارد نشده است و هیچ عبارتی نمی‌توان یافت که دلالت کند آن بر ساخته‌ی کسی است.
- ۷) بین سبک آن و اسلوب دیگر نامه‌های رسول خدا ﷺ همانندی وجود دارد.
- ۸) احکام به دست آمده از این سند را می‌توان، از عموم نصوص ثابت شده در صحاح و مسائیدی یافت که پیش‌تر به آن تصریح کردیم. (السدیری، توفیق بن عبدالعزیز، الاسلام و الدستور، ص ۱۳۵)

نتیجه

با بررسی و تبیین مفاد این پیمان‌نامه معلوم می‌شود از لابه‌لای شناخت مفاهیم دینی درباره‌ی حق انسان و مسئولیت‌های او که مؤید به آیات و دیگر احادیث نیز هست، نگاه و نگرش اسلام به انسان به‌طور عام و پیروان ادیان به‌طور ویژه، چگونه به روشن‌ترین وجه، در عبارات و گزاره‌های این توافق و نیز در ساختار کلی و مدلولات آن بیان شده است و اینکه صلاح امر جامعه و انسان با همدیگر، در کنار مصلحت دینی مورد عنایت پیامبر اکرم ﷺ بوده است. چراکه در این نظرگاه، صلاح امر دین جز با سامان دادن و نظام بخشیدن به امور دنیا و ضروریات آن و توجه به عناصر انسانی تشکیل‌دهنده‌اش، ضمن حفظ مفهوم امت به‌طور ویژه، به‌عنوان ملت به مفهومی کلی‌تر و پاسداشت حقوق جامع و فراگیر او، برآورده نمی‌شود.

پی‌نوشت

متن پیمان‌نامه (ترجمه مسعود انصاری)

متن عربی:

هذا كتاب من محمد النبي (رسول الله) بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وجاهد معهم. إنهم أمة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الحارث (من الخزرج) على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو جشم على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو النبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل. وأن لا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه. وأن المؤمنين المتقين أيديهم على كل من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثماً أو عدواناً أو فساداً بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافراً على مؤمن. وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أديانهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس. وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم. وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسلّم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم. وأن كل غارزة غزت معنا يعقب بعضهم بعضاً. وأن المؤمنين يئى بعضهم عن بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله. وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه. وأنه لا يجير مشرك مאלً لقريش ولا نفساً ولا يحول دونه على مؤمن. وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولى المقتول (بالعقل)، وأن المؤمنين عليه كافة لا يحل لهم إلا قيام عليه. وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً أو يؤويه، وأنه من نصره أو أراه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وأنكم مهما اختلفتم فيه من فإن مردّه إلى الله وإلى محمد. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وأن لليهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف. وأن لليهود بن الحارث مثل ما لليهود بني عوف. وأن لليهود بني ساعدة مثل ما لليهود بني عوف. وأن لليهود بني جشم مثل ما لليهود بني عوف. وأن لليهود بني الأوس مثل ما لليهود بني عوف. وأن لليهود بني ثعلبة مثل ما لليهود بني عوف إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وأن جفته بطن من ثعلبة كأنفسهم. وأن لبني الشطبية مثل ما لليهود بني عوف وأن البر دون الإثم. وأن موالي ثعلبة كأنفسهم. وأن بطانة يهود كأنفسهم. وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد. وأنه لا ينحجز على ثار

جرح، وأنه من فتنك فينفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله على أبر هذا. وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم. وأنه لا يَأْثُمُ أمره بحليفه وأن النصر للمظلوم. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وأن لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وأن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره. وأن لا تجار قريش ولا من نصرها. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب. وإذا دعوا إلى صلح يصلحونه ويلبسونه فإنهم يصلحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين. على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم. وأن يهود الأوس مواليتهم وأنفسهم لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره. وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم أو آثم، وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

ترجمه فارسی

نامه آن حضرت ﷺ بین مهاجرین و انصار و یهودیان یثرب:

به نام خداوند بخشاینده مهربان

این نوشته‌ای از محمد پیامبر و (فرستاده‌ی خداوند) بین مؤمنان و مسلمانان از قریش و (مردمان) یثرب و کسانی که از آنان پیروی کنند و به آنان پیوندند و همراه آنان جهاد کنند. آنان در برابر (دیگر) مردمان، یک امت‌اند. مهاجران قریش در میان خویش چون گذشته خون‌بها می‌پردازند و اسیر خود را با رعایت نیکی و دادگری بین مؤمنان آزاد می‌سازند. قبیله بنی عوف بر منزلت پیشین خود هستند، در میان خود، چون پرداخت خونبهای پیشینشان، خونبهای می‌پردازند. هر گروهی اسیرش را با رعایت نیکی و دادگری بین مؤمنان آزاد می‌سازند. و بنی حارث (بن خزرج) بر منزلت پیشین خود هستند، در میان خود چون پرداخت خونبهای پیشینشان، خونبهای می‌پردازند و هر گروهی اسیر را با رعایت نیکی و دادگری بین مؤمنان آزاد می‌سازند. و بنی ساعده بر منزلت پیشین خود هستند، خونبهای پیشینشان را می‌پردازند و هر گروهی اسیر را با رعایت نیکی و دادگری بین مؤمنان آزاد می‌سازند و بنی عمر بن عوف بر منزلت پیشین خود هستند، خونبهای پیشینشان را می‌پردازند و هر گروهی اسیرش را با نیکی و دادگری بین مؤمنان آزاد می‌سازد. و بنی نبیت بر منزلت پیشین خود هستند، خونبهای خود را می‌پردازند و هر گروهی اسیر را به

نیکی و دادگری بین مؤمنان آزاد می‌سازد. و بنی اسد بر منزلت پیشین خود هستند، خونبهای پیشینشان را می‌پردازند و هر گروهی اسیر را به نیکی و دادگری بین مؤمنان آزاد می‌سازد. و اینکه مؤمنان هیچ بدهکار سنگین باری را در میان خود تنها رها نمی‌کنند، مگر آنکه در پرداخت فدیة و خون‌بها به او باری می‌رسانند و این که هیچ مؤمنی نباید باهم پیمان مؤمنی دیگر در برابر او هم عهد گردد. و آنکه مؤمنان پرهیزگار باید علیه هر آن کس از آنان که ستم روا دارد، یا به ستم چیزی طلب کند، یا گناه و دشمنی و فساد در میان مؤمنان را طالب شود، همدست شوند و این همدستی‌شان باید یکجا بر ضد او صورت پذیرد. اگرچه آن شخص فرزند کسی از آنان باشد و هیچ مؤمنی نباید در خصوص کافری مؤمنی را قصاص کند و نباید کافری را علیه مؤمنی باری رساند. پناه الهی برای همه یکسان است و کمترین (کس از) مؤمنان می‌تواند امان دهد و مؤمنان در برابر دیگر مردمان یاور همدیگرند و هر آن کس از یهود که پیرو ما گردد، از یاری و برابری بی‌آنکه بر آنان ستم رود و [باکسی دیگر] بر ضد آنان همکاری شود، برخوردارند و این که صلح همه‌ی مؤمنان یکی است، هیچ مؤمنی به هنگام جنگ در راه خدا به مؤمن دیگر، جز به‌طور یکسان و دادگری در بین مؤمنان [با دشمن] صلح نمی‌کند و هر آن جنگجویی که همراه با ما پیکار کند [به‌نوبت و] در پی همدیگر پیکار خواهند کرد و [هریک از] مؤمنان در آنچه در راه خدا متوجه خون‌هایشان شود، قصاص می‌گیرند و مؤمنان پرهیزگار برخوردار از بهترین و استوارترین هدایت‌اند و نباید هیچ مشرکی مال یا نفس کسی از [کفار] قریش را پناه دهد و نباید ضد مؤمنی در برابر او حرکتی از خود نشان دهد. اگر از روی دلیل ثابت شود که کسی مؤمنی را به‌ناحق کشته است، برای آن قصاص می‌شود. مگر آنکه ولی [دم] کشته‌شده [به گرفتن دیه] راضی شود و جمله‌ی مؤمنان باید بر ضد قاتل باشند و جز برخاستن علیه او، کاری دیگر علیه آنان روا نیست.

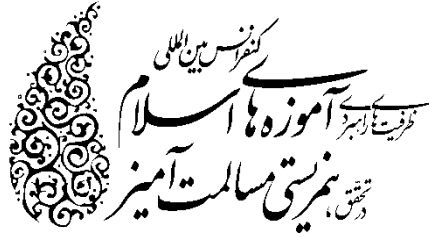
برای هیچ مؤمنی که مضامین این نوشته را پذیرفته و به خداوند و روز بازپسین ایمان داشته باشد، جایز نیست که جنایتکار را یاری و یا جای دهد. اگر کسی او را یاری و یا پناه داد، نفرین و خشم خداوند در روز قیامت بر او باد و از او توبه و فدیة‌ای پذیرفته نمی‌شود و هرگاه شما در چیزی از آن اختلاف پیدا کردید باید مرجع رفع اختلاف، [کتاب] (الله) و [حکم] (محمد) باشد. تا زمانی که مؤمنان در حال جنگ با دشمنان هستند، یهود باید همراه مؤمنان در پرداخت هزینه‌های جنگ شرکت جویند. دیگر آنکه یهود بنی عوف با مؤمنان یک امت را تشکیل می‌دهند. یهودیان دین خود و مسلمانان دین خویش دارند، هم‌عهدانشان و خودشان مصونیت دارند، جز کسی که [به شکستن پیمان] ستم روا دارد و گناهکار گردد، که در این صورت خود و

اهل بیتش را به هلاکت نمی‌افکند. و دیگر آنکه حکم یهود، بنی نجار، بنی حارث، بنی ساعده، بنی جشم، بنی اوس، بنی ثعلبه، همانند حکم یهود بنی عوف است. جز آن که [به پیمان شکنی] ستم روا دارد و گناهکار گردد، که او فقط خود و اهل بیتش را به هلاکت می‌افکند و دیگر آنکه «جفنه» تیره‌ای از ثعلبه بوده و همچون آنان هستند و حکم بنی شطیبه همچون حکم یهود بنی فوق است و نیکی [پیمان داری] جز گناه [پیمان شکنی] است و همانا هم‌پیمانان بنی ثعلبه همچون خود آنان هستند و یهودیان خارج از مدینه (هم‌پیمانان و رازدارانشان) همچون خود یهود مدینه هستند و کسی از آنان جز به اجازه محمد ﷺ نباید بیرون رود و نیز کسی از مجازات جرحی که متوجه دیگری ساخته است، بخشوده نمی‌شود و اگر کسی دیگری را درحالی که فریب‌خورده و غافل و بی‌خبر است بکشد، بی‌گمان زیان این جنایت به خود او و خانواده‌اش بازمی‌گردد مگر آنکه مقتول ستم کرده باشد که خداوند بدان (مجازات او) خشنود است. خرج یهود به عهده آنان و خرج مسلمانان بر عهده خود مسلمانان است و اگر کسی با متعهدین این نوشته به جنگ برخیزد، به همدیگر یاری می‌کنند و نیز باید بین آنان نیک‌خواهی و خیرخواهی و نیکی وجود داشته باشد. و نیکی [پیمان داری] جز گناه [پیمان شکنی] است. دیگر آنکه هیچ شخصی نباید به هم‌پیمان خویش خیانت ورزد که (در صورت بروز خیانت) یاری ستم‌دیده راست و مادام که در جنگند، یهود همراه با مؤمنان هزینه جنگ را پرداخت می‌کنند. دیگر آنکه داخل مدینه برای پذیرندگان این نوشته حرم است و پناه‌جو در صورتی که زیان رساننده و پیمان‌شکن نباشد همچون خود شخص (شهروند) است و دیگر آنکه به هیچ شخص تحت سرپرستی دیگری، جز به اجازه اهلش پناه داده نمی‌شود و اگر بین متعهدان این نوشته جنایتی یا مشاجره‌ای که خوف بروز فساد وجود داشته باشد درگیرد، باید برای رفع اختلاف و قضاوت به [کتاب] «خدا» و «محمد» رسول خدا ﷺ بازگردانده شود و خداوند متعال نسبت بدان چه که در این نوشته است، خشنود است و آن را به بهترین وجه روا می‌دارد. دیگر آنکه قریش و یاریگرش پناه داده نمی‌شود. دیگر آنکه اگر کسی به یثرب یورش آورد، در بین آنان همیاری وجود خواهد داشت و اگر به صلحی فراخوانده شوند که در آن شرکت جویند، آنان در آن صلح شرکت می‌جویند و اگر آنان را نیز به چیزی مشابه فراخوانند، حکمش همین است و آنچه بر مؤمنان است بر آنان هم می‌باشد، مگر کسی که در امر دین سر به ستیز پردازد. هزینه هر گروه به عهده خود آنان است. دیگر آنکه حکم هم‌پیمانان و خود افراد یهود اوس همچون حکم متعهدین این نوشته است. با نیکی محض از جانب اهل این نوشته و آنکه وفای به عهد غیر از شکستن پیمان است. هیچ‌کس چیزی به دست نمی‌آورد مگر آنکه وبالش بر عهده خود اوست و خداوند متعال

فراگیر و روا دارنده و خشنود به مضامین این نوشته است و این عهدنامه در حق ستمگر یا گناهکاری دگرگون نمی‌شود و هر آن کس [که از شهر] بیرون رود، ایمن است و هر آن کس که در مدینه مقیم باشد هم ایمن است. مگر کسی که ستم و گناه پیشه کند و خداوند پناه دهنده کسی است که نیکی کند و پروا در پیش گیرد و محمد ﷺ فرستاده خداوند است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسناد حقوق بشر.
۳. ابن الملقن، سراج الدین ابو حفص، *البدر المنیر فی تخریج الاحادیث*، دار الهجره، للنشر و التوزیع، ریاض ۱۴۲۵ هـ.ق.
۴. ابن هشام، عبدالملک، *السیرة النبویه*، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲ هـ. انصاری، مسعود [ترجمه‌ی آن] مولی، ۱۳۹۲.
۵. الاحمدی، علی بن حسینعلی، *مکاتیب الرسول*، ج ۲، دار صعب بیروت، بی تا.
۶. الانصاری، محمد بن علی بن اجد بن حدیده، *المصباح المضیء*، بیروت ۱۴۰۵ هـ.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، دار ابن خرم، ۱۴۳ هـ.
۸. بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، مجلس دایرة المعارف النظامیه، الکاتنه فی الهند، ۱۳۴۴ هـ.
۹. خرماشاهی، بهاء الدین، انصاری مسعود، *پیام پیامبر*، جامی ۱۳۷۳.
۱۰. الزحیلی، وهبه، *حق الحریة فی العالم*، بیروت، ۱۴۲۱ هـ.
۱۱. السدیری، توفیق عبد العزیز، *الاسلام و الدستور*، و کاله المطبوعات، ۱۴۲۵ هـ.
۱۲. سهیلی، عبدالرحمن بن عبدالله، *الروض الانفسا*، دارالکلیت العلمیه، ۲۰۰۹ م.
۱۳. عاطف الزین، سمیح، محمد (ص) *در مدینه جامی*، ۱۳۷۹.
۱۴. قشیری نیشابوری، مسلم، *صحیح مسلم*، دار الغد الجدی، ۱۴۲۸ هـ.
۱۵. مدکور، ابراهیم و الخطیب، عدنان، *حقوق الانسان فی الاسلام*، دمشق، ۱۹۹۲ م.
۱۶. نویهض، ولید، *قراءة فی دستور مدینه* (در ضمن کتاب حقوق الانسان فی التفکر العربی، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۲ م).



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرات الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

التسامح والتعايش السلمي ضرورة دينية ورسالة خالدة

جلال جلالي زاده^١

ملخص البحث

لا شك إستخلاف الإنسان من جانب رب السموات والأرض ، محل الجدل والخلاف عند الملائكة لأن الملائكة اتهموا الإنسان بالفساد وسفك الدماء . أما الخالق العليم يعلم جيدا أن هذا المخلوق له قدرات ومواهب التي تليق بأن يكون خليفة الله في الأرض لإن الإنسان مخلوق ذو إرادة وبسبب هذه القوة يقدر أن يختار الخير والصلاح ويرفض الشر والفساد ، أما وجود غرائز مختلفة وحب الذات والمال والقدرة والكائنات والتفاخر والتفاضل يشجع الإنسان لكسب الثروات والإرتقاء إلى المقامات والسيطرة على سائر الموجودات وتسخيرها لمنافع الخاصة دون أن يشارك الآخرين. منذ أن خلق الله الأرض للأنام واستعمرهم فيها وكرمهم ، لابد أن يساهم جميع الناس في عمرانها وإستغلاله بصورة عادلة والمشاركة. لأن الخالق إهتم بمصير الإنسان وما تركه سدى بل شجعه للحوار والتسامح والتعايش السلمي والتعاون والتعامل وجنبه من التقاتل والتظالم والتنازع والتباهي. ولما كان الله مصدرا للخير والعدل لا يرضى لعباده أن يتنازعا ويتقاتلوا وتلقوا بأيديهم إلى التهلكة. لأن المقصد الرئيسي من خلق الكون والإنسان مراعاة مصالح الإنسان من الدين والحياة والعقل والنسل والمال وهذا لا يدوم دون التعامل والتعاون وتبادل الإراء والتسامح والتعايش السلمي. في القرآن كلمات مترادفة للتسامح كالصفح والإحسان وأيضا قال النبي ﷺ إنني بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وسعى دينه الإسلام، لكي سلم الناس من آفات الآخرين ويجتمعون حول محور التوحيد والمداراة والتعايش السلمي. هذه الرسالة الخالدة التي نسيها المسلمون بعد الصدر الأول و منذ هذا الزمن بدأ الإفتراق والإختلاف بين المسلمين وذهب شوكتهم وغلبت عليهم أعدائهم، وكلما بعد المسلمون من تعاليم الإسلام فشا الجهل والغضب والتفرق والعداوة في أوساطهم وتفرقوا وتشعبوا ووهنوا وذهب ربحهم. هذا المشهد الأليم الذي نراه اليوم في العالم الإسلامي كان من آثار نسيان مبدأ التسامح والمداراة وظهور الشره والحرص والطمع والميل إلى إشباع الغرائز وجلب مصالح الفرد والحزب والفرقة. لذا يجب على جميع العلماء والمثقفين في جميع البلدان الإسلامي أن يهتموا لهذه المسألة المهمة ويركزوا جميع محاولاتهم لتطهير المجتمع من جميع مظاهر العنف والإرهاب والتعدي بإسم الدين وأن يعيش جميع الشعوب في التعايش السلمي الإيجابي الذي كان من رسالة الاسلام الخالدة. لأن الإسلام مدرسة عقلية تدرس فيها الدروس المتعلقة بكل قضايا العصر ويبحث فيها المفاهيم الحياتية المتصلة بحياة الناس. المدرسة التي تربي فيها على يد رسول الله أفضل التلاميذ وتكون أفضل المجتمع المتسامح.

الكلمات المفتاحية: التسامح، التعايش السلمي، المسلمون، الإنسانية، العالم الاسلامي.

^١ . الاستاذ المساعد في قسم الفقه الشافعي، كلية الالهيات بجامعة طهران، jalalizadeh@ut.ac.ir

مقدمة

التسامح من الكلمات التى شاعت بين الناس فى السنين الأخيرة واهتم به السياسيون والمثقفون والناشطون فى مجالات المختلفة. التسامح فى اللغة: سمح يسمح سمحا وسماحا وسماحة: لان وسهل. ويقال سمح العود: استوى وتجرد من العقد. وانقاد بعد استصعاب. وفلان: بذل فى العسر واليسر عن كرم وسخاء. ويقال: سمح له بحاجة: يسرها له.

سمح يسمح سماحة وسموحة: صار من أهل السماحة. فهو سمح وسميح. تسامح فى كذا: تساهل. سامحه بكذا وفيه: وافقه على مطلوبه وبذنبه: عفا عنه ويقال فى الدعاء: سامحك الله. السماحة: الجود والكرم. فلان سمح: جواد سخى السمحة مونث السمع. يقال: شريعة سمحة: فيها يسر وسهولة (إبراهيم مصطفى، د.ت، ص ٤٤٧) وجاء أيضا فى لسان العرب: أن ابن عباس سئل عن رجل شرب لبنا محضا أيتوضأ؟ قال: إسمح يسمح لك. قال شمر: قال الأصمعى معناه سهل يسهل لك وعليك وأنشد: فلما تنازعنا الحديث وأسمحت.

قال: أسمحت وأسهلت وانقادت. قولهم: الحنيفية السمحة، ليس فيها ضيق ولا شدة ابن منظور، ١٤٠٨، ج ٦، ص ٣٥٦) التسامح يطلق على العفو والعطاء والسخاء واللين والمرؤة والسيادة والسهولة والسير. وأيضاً روى أحاديث عن النبي ﷺ حول التسامح والسمحة والسماح ويدل على أهمية التسامح فى الإسلام. «إسمح يسمح لك» (أحمد بن حنبل، ١٤٣٤، ج ١، ص ٢٨٤) «إنى أرسلت بحنيفية سمحة» (نفس المصدر، ج ٦، ص ١١٦) «أفضل المؤمنين رجل سمح البيع، سمح الشراء، سمح القضاء، سمح الإقتضاء» (الأوسط، طبرانى) «رحم الله عبدا سمحا إذا باع سمحا، إذا اشترى سمحا، إذا اقتضى» (بخارى، ٢٠٠٣ م؛ ابن ماجه، ٢٠١٨ م، ش ٢٣٧٦) «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة» (نفس المصدر، ج ٣، ص ٢١٠) «دخل رجل الجنة بسماحته» (بخارى، مسند احمد بن حنبل، ج ١، ص ٢٣٦) «السماح رباح» (إبن أثير، ج ٢، ص ٢٩٨) و عن عائشة: أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إن الله رفيق يحب الرفق ويعطى على الرفق ما لا يعطى على العنف، وما لا يعطى على السواء» (مسلم، ١٤١٥ هـ، ٢٥٩٤ ق؛ أبوداود، ١٣٩٤ هـ ق، ٤٨٠٨) وإن لم ترد كلمة التسامح فى القرآن أما جاءت كلمات مرادفة له ومتقاربة المعنى له كالصفح والإحسان (البقرة/ ١٠٩: المائدة/ ١٣: الحجر/ ٨٥: النور/ ٢٢: الزخرف/ ٨٩) وأيضا جاء كلمة الإحسان فى آيات كثيرة (البقرة/ ٨٢/ ١٩٥: النحل/ ١٢٥/ ٩٠: المؤمنون/ ٩٦: فالفصص/ ٧٧) نستنتج من اللغة والسنة أن التسامح يطلق على العفو والإحسان والصفح

والتعامل مع الناس بالرفق لا بالعنف وباللين لا بالخشونة وبالسماحة لا بالفظاظة. والرفق والسماحة والحلم من مكارم الأخلاق التي عنيت بها السنة (القرضاوى، ٢٠١٢ م ص ٢٥٩). التساهل لا يمكن أن يوجد دون العفو والحلم وكظم الغيظ التي يرشد إليه الله في القرآن (الأعراف/١٩٩؛ الفرقان/٦٣؛ آل عمران/١٣٤) ما وجد في آثار القدماء هذا المصطلح أما في العصر الحاضر تجلى في ساحة الأدب والسياسة وشاع في الأفواه وبين الناس، ولعل بدء ظهوره بصورة واضحة يرجع إلى القرن السادس عشر الميلادي. أما رغم وجود هذا اللفظ أو مرادفاته في النصوص الدينية وآثار الفلاسفة يعتبر من المصطلحات الحديثة ومنذ معاهدة الوستفاليا (١٦٤٨م) يساير مع المفاهيم العصرية كحقوق الإنسان والديموقراطية والدستور والحرية والعدالة. مع ذلك يستنبط كل أحد من هذا اللفظ معنى يوافق اتجاهه وإنتماءه للدين أو الفرقة. أما خير دليل للتسامح إشارة الآية القرآنية إلى عدم الإكراه في الإسلام. قال الله تعالى «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» (البقرة/٢٥٦) وينطلق من هذا المبدأ تكريم الله للإنسان وإحترام إرادته وفكره ومشاعره. والتكريم يهئ أرضية الحب والإنعطاف والتسامح والتعايش والحرية. وإثر هذا حرية الاعتقاد هي أول حقوق الإنسان الذي أعطاه منذ خلقه على الأرض، فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد إنما يسلبه إنسانيته ابتداء (منير غضبان، ٢٠١٢ م، ج ٢، ص ٦٠٩) والدين الذي يدافع عن حرية الاعتقاد يدعو إلى التسامح قطعاً، لأن المجتمع الحر مجتمع يقبل جميع الآراء والإتجاهات المختلفة وليس فيه الضغط والتنديد والتنكيل لتغيير العقيدة. والمجتمع المتسامح مجتمع ديموقراطية والتسامح ليس بمعنى ترك العقيدة، أعني يستطيع الشخص أن ينكر الرأي أما يحترم صاحب هذا الرأي. (سروش، ١٣٧٦، ص ٣١٠). والسنة وسيرة المصطفى ﷺ أفضل معالم لهذا المجتمع. وهذه الكلمة يعمل بها في المجتمع الاسلامي عبر قرون وخير شاهد عليها وجود أقليات دينية في البلدان الإسلامي، فقد تضافرت عليها الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال أساطين الملة من علماء الأمصار وأئمة الأقطار والشيخ الزهد الأخيار وهي لعمر الحق لا يقبلها إلا أهل الدين والإيمان ولا يردها إلا أهل الزيغ والبهتان (عبد الحميد بن باديس، ٢٠١٤ م، ج ٣، ص ١٥٤)، أما بعد بدأ نهضة الإصلاحية الدينية، إهتم بها الإصلاحيون والمفكرون كسيد الجمال والشيخ عبده وعبد الرزاق وابن باديس وحتى أنصار نهضة المشروعية الإيرانية.

والعلاقة بين الإسلام والتسامح والتعايش السلمى أو رؤية إسلامية للتسامح كانت موضوعاً ذات أهمية فى أوساط المثقفين والمفكرين. وفى العصر الحاضر بعد رواج فكر العولمة وإقامة الحكومات الديمقراطية صار التسامح والتعايش السلمى كإحدى القيم فى المجتمعات الحديثة وشاع على الأفواه والألسن. ودافع عنها الحكومات والمجتمعات المدنية والمؤسسات الثقافية.

فى القرن العشرين وما بعده بسبب وقوع الحروب والصدامات والخسارات البشرى والمادى من جانب وتنوع الثقافات والأقليات الدينية والشعوب المضطهدة و وجود المهاجرين وتوزيعهم فى البلدان المختلفة تجلّى أهمية هذا الموضوع أكثر من أى وقت آخر. أعنى سهولة التردد والحركة من نقطة إلى نقطة فى البلدان المختلفة والمبادلات التجارية والأقتصادية والثقافية ومضى عصر القوميات المتنوعة والأمم المتناحرة المنغلقة الثقافات ألزم الحكومات والشعوب لإنتخاب منهج آخر تسير عليه وهو التعايش السلمى الذى كان جرب فى العهد النبى ﷺ والمجتمع المدنى التى يعيش الفقير والغنى والأوس والخزرج والمسلم واليهود والسيد والعبد فيه مطمئنة البال والمرتاح.

ومهما بحث الباحثون فى مجالات الفلسفى والإجتماعى والنفسى والتاريخى والأخلاقى حول ضرورة التسامح والتعايش السلمى، أما التعاليم الإسلامية وحلوله كانت فى ذروة. لأن الخطاب الإسلامى مخاطبه جميع سكان الأرض بكل أطيافه وينص على أهمية حفظ حياة الإنسان وكرامته وسيرة الرسول خير دليل على إجراء هذه الأحكام فى المجتمع. لذا من منظار الإسلامى الصحيح تعد آيات الجهاد أداة ووسيلة وطريقة للوصول إلى المصالحة والمداواة، لكى يعيش الناس فى مناخ سليم ومتمتع من الحرية دون الإعتداء والظلم والخوف. المسألة التى تجب أن توضح وتبين هى، هل المجتمع الإسلامى مجتمع متسامح ويوجد فيه التعايش السلمى؟ هل يتطابق رؤية إسلامية مع رؤية غربية؟

التعايش السلمى أو التعايش الحضارى:

إن التعايش السلمى بين أهل الأديان والحضارات كلها ييسر عليهم تبادل المنافع المادية والفكرية، كما ييسر عليهم التعاون على حل المشكلات التى يبتلون بها جميعاً. إن ضمور العالم من حيث الاتصالات والمواصلات لم يخل من كثير من الآثار السيئة. فلأمراض تنتقل

بسرعة من بلد إلى بلد آخر، وتنتقل كذالك المخدرات والمجرمون، وأفلام الرذيلة والضلال. ثم هناك مشكلة تلوث البيئة وماتج عنها من خرق لطبقة الأوزون، ومايقال: إنه سيترتب على ذلك من مشكلات على مستوى الكرة الأرضية كلها. كل هذه المصائب المشتركة تستدعى تعاوناً بين الناس في المجتمع الدولي.

لكن التعاون لا يقتصر على مواجهة هذه المصائب المشتركة، بل إن التعايش السلي يساعد كل أمة على أن تتعاون مع من شاءت من الأمم التي ترى في تعاونها معها تحقيقاً لمصلحة الطرفين (منير محمد الغضبان، ٢٠١٢م، ج ١، ص ٤٧٢).

رغم إدعائات الأشخاص أمثال هنتنجتون، يخالف الإسلام القتال والصدام بين الحضارات ويدعو إلى السلم والتعاون والتعامل والتناسق والرفق، والنصوص المتعلقة بقضية التسامح وفروعه وعلى مختلف وجوهه كثيرة ومتعددة. تؤيد قولنا: «إدفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم» (فصلت/٣٤) «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي» (بقره/٢٥٦).

«إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وملا يعطي على السوء» (مسلم، ٢٠٠٤م، ٢٥٩٣: ابن ماجه، ١٤١٨م، ٣٦٨٨) «إن الدين يسر. ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا، وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة» (بخارى، ٢٠٠٣م؛ نسائي، ٢٠٠٩م، ٥٠٣٤) «إن الله يحب الرفق في الأمر كله وإياك والعنف والفحش» (نفس المصدر، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، ٥٨٧٦ و باب لم يكن النبي فاحشاً ولا متفحشاً) و «بعثت بالحنيفية السمحة» (السيوطي/١، ١٥٧، ٢٠٠٥م، باب الباء: الكليني، ٢٠٠٧م، ج ٢، ص ١٧) «إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق ولا تكرهوا عبادة الله إلى عباده» (الكليني، ٢٠٠٧م، ج ٢، ص ٨٦) «يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا» (البخارى، ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٦٩).

لكي نعرف أهمية التسامح يلزم علينا أن نعرف الكلمات المتضادة لها مثل العنف والحرب والإرهاب والكبر وخير المثال والأسوة في التاريخ البشري للتسامح هو المجتمع المكي والمدني ومحاولة الرسول ﷺ و جهاده في إقامة الدولة والمجتمع على التوحيد والعدل والتسامح والشورى. لأن المجتمع الجاهلي بنى على الجهل والغضب والانتقام كما يقول الشاعر:

ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم

أما الرسول ﷺ يقول: إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار (البخارى، ٢٠٠٣، ٢ / ٨٨) لذلك الإلتصاف بالتسامح والإجتنا ب من العنف وسفك الدماء والتدمير والعدوان والظلم في أى شكل ومن أى لون وعن أى فرد أو فئة من أوصاف مجتمع دينى الذى توجه الأمة إلى ضبط النفس واليسر والإلتزام واللجوء إلى الوسائل المدنية والسياسية. لذا قبل كل شىء نحتاج أن نفهم الصورة الكلية للآيات القرآنية والأحاديث النبوية وفهم الأبعاد الزمانية والمكانية في السنة على الوجه الخصوص وفهم حال المخاطبين بها وخلقياتهم وإمكاناتهم وماقصدت التوجيهات النبوية إلى تحقيقه عملياً في واقعهم في ضوء القرآن الكريم وكليات الشريعة ومقاصدها في النفوس والطبائع (أحمد سليمان، ٢٠٠٧م، ص ٣٨) مضافاً إلى ذلك أن التنمية والرقاء لا توجد في مجتمع جاهلى ومتخلف ومضطرب ومنهار بل توجدان في مجتمع مؤمن بالله الذى سكانهم في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كجسد واحد وأبناء هذا المجتمع متشاركون في القيام بمهمتهم من العمران وإقامة العدل والحكمالذى يشارك جميع المواطنين فيه.

المقارنة السريعة بين الإسلام والمسيحية تثبت وتعلن إهتمام الإسلام بالتسامح والتعايش السلمى منذ البعثة حتى اليوم، أما في أوروبا أول مرة ظهرت سرايا الدفاع عن التسامح كانت في القرن السادس عشر وبعد ظهور هذه الفكرة وإدراك قيمتها وحاجة جميع أصناف المجتمع بها لجأ الكتاب والمفكرون لكتابة المقالات والكتب حول هذا الموضوع ودراسته. لأن العصبية والإستبداد والفقر والعطالة من أقبح الموانع والحوائل له. من علائم المجتمع المتسامح تساوى الناس أمام القانون والشريعة و في الحقوق والواجبات، لأن مجتمع الشريعة مجتمع التسامح والتعايش والمساواة والرشد كما قال الله تعالى «تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله» (آل عمران/ ٦٤). من قبل الكلمة السواء دخل في المجتمع الرشد، دخل في المجتمع التسامح والتعايش السلمى، دخل في المجتمع الشريعة، دخل في المجتمع القانون، دخل في المجتمع القانون، دخل في المجتمع العدل، ومن لم يقبل ذلك دخل في مجتمع شريعة الغاب، في مجتمع إستعباد الناس بعضهم لبعض، من قبل لا إكراه في الدين، لا إكراه في السياسة، فقد قبى الرشد ودخل مجتمع الرشد، وخرج من مجتمع الغى الذى يفرض فيه الغى بالإكراه (جودت سعيد، ١٩٩٦م، ص ١٥٠) كان للدين أثر بالغ في الأدب والفن والسياسة واقتبس الشعراء والكتاب من مصباح

الدين قبسات وزينوا كلامهم بمفاهيم الدينية و في الأدب الفارسي إشارات ودلالات كثيرة على التسامح والمداراة. يقول السعدي: الرجلان عدوان للعلم والدين: السلطان غيرالمتسامح والعابد الجاهل و يقول الحافظ: الأمن في الكون كان مفسراً لهذين الكلمتين: المرأة مع الأصدقاء والتسامح مع الأعداء.

مضافاً على أقوال الشعراء والكتاب، الفرقة التي تأثرت تأثراً شديداً بتعاليم الدينية وتخلقت بأخلاق الجميلة وآداب التسامح والمداراة، العرفاء والصوفية. ولهم كلمات قيمة حول هذا الموضوع، كتب الشيخ «أبو الحسن الخرقاني» على عتبة زاويته: من دخل الزاوية أكرموا ولا تسألوا عن دينه، لأن الشخص الذي كرم من جانب الله بالحياة يليق أن يكرم من جانب أبو الحسن بالطعام. و «الجلال الدين البلخي» أوصى كثيراً في آثاره بالتسامح ودفع العنف والإعتداء على الآخرين والتفاخر والتكاثر والحرص والطمع ويقول: أن الحقيقة نسبية ولا ينحصر في انحصار شخص ولا فرقة، والحرب والتزاع والخلاف والجدال لفظي وصورى وباطل لا أساس له، لأن كل هذه الأمور ناتجة من الجهل والحمق والخوف والغرور والتفاضل والأنانية والتفرعن والتعدي على الآخرين. وإذا زعم الشخص أنه هو على طريق الحق وغيره باطل يجره إلى العصبية المذمومة وتأجيج نار الغضب وإغراء الشهوة والحروب الطاحنة. أما إذا صحح رؤيته وألقى على نفسه البصيرة ورفع الأستار والحجب عن العيون والقلب يدرك أن الخلافات الموجودة كلها عارضة وطائرة لا حقيقة لها لذا يستلزم على الناس أن يرجعوا إلى الحقيقة والباطن ولا يهتموا بالظواهر الخداعة. يقول:

كان الخلاف بين الناس بسبب الأسماء والألفاظ حينما يرجع إلى المسميات والمعاني يصير الوضع هادئاً.

أنت تنظر بمنظار أزرق ولهذا السبب تنظر العالم أزرقاً (جلال الدين البلخي، ١٣٨٩، ٢/٣٦٨٠).

الخلافات الموجودة بين المسلم والنصارى واليهود يا أيها الإنسان كانت بسبب الخلاف في الرؤى (بيمان آزاد، ١٣٩٤ هـ ش، ص ٥٦).

يقول البلخي: التشدد والعصبية والإفراط من آثار العنف وعدم التسامح والمداراة والعالم اليوم يرى هذه الظاهرة السيئة التي شوّهت صورة الدين وصارت أداة و وسيلة بيد الملحدّين والعلمانيين لهجماتهم على الدين الحنيفية السمحة السهلة.

التشدد والعصبية علامة على عدم نضج الإنسان كما كان يغذى الجنين في الرحم من الدم (المصدر نفسه، ١٢٩٧/٣).

من أجل هذا نستنبط أن التسامح يستوعب جميع جوانب الحياة الإنسانية من حيث المادى والروحى، وكل الفضائل والكمالات تقع في جبهة التسامح والرزائل والأعمال السيئة تدخل في جبهة الأخرى. كما أن الإسلام قد خلق مجتمعاً مثالياً متكاملاً يسوده التسامح وحسن الخلق، والصدق في المعاملة مع الآخرين بغض النظر عن جنسهم أو لونهم أو عقيدتهم، وفي ذلك يقول الله سبحانه «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» مجمل القول أن الإسلام قد آخى بين الناس جميعاً، ودعا إلى الفضيلة والعدل ونهى عن الرذيلة والظلم، وبذلك يكون قد خلق مجتمعاً كبيراً واسعاً مترامياً الأطراف (مصطفى الشكعة، ٢٠١٠م، ص ٢٣٣). أما في المجتمع الجاهلى ينقلب الوضع كما أنشد الشاعر:

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهليتنا

يعنى من أوصاف الجاهلية الغضب وعدم التسامح والعصبية والدفاع عن القبيلة ومصالح الأسرة. أما الإسلام دين الرحمة ورسوله رحمة للعالمين ومجتمع الصحابة مجتمع الرحمة والرفقة كما يشير إليه القرآن الكريم وكلما يزداد التجارب والعلم والمعرفة ويرتقى الفكر الصحيح تضعف الأفكار الواهية والعلاقات المادية وينقطع إصر الحرس والعصبية والمصالح الشخصية والأهواء النفسانية.

الدعوة إلى التسامح في عصرنا الحاضر:

الإعتزاز بالعقيدة الإسلامية والإستمسك بعروتها الوثقى: لايعنى التعصب ضد الآخرين، أو الإنكار لوجودهم، أو التنكر لحقوقهم، أو إضمار البغض والعداء لهم، بل يغرس الإسلام في نفس المسلم - مع هذا الإعتزاز - التسامح مع المخالفين، وأكثر من ذلك أنه يدعو إلى حب الناس جميعاً.

بل إننا نجد في القرآن الكريم سورة اشتملت على غاية الإعتزاز، وغاية التسامح معاً، في سياق واحد، وهو سورة «الكافرون».

الأساس العقائدى والفكرى للتسامح الإسلامى:

والأساس الفكرى والعقدى لتسامح المسلمين مع مخالفهم، يتمثل فى عدة عناصر أساسية:

الأول: أن إختلاف الناس فى الدين بمشيئة الله تعالى، التى لاتنفصل عن حكمته.
الثانى: أن حساب الناس على كفرهم إذا كفروا، وعلى ضلالهم إذا ضلوا ليس فى هذه الدنيا.

الثالث: أن المسلم مأمور من ربه أن يعدل مع الناس جميعاً
الرابع: أن الإسلام يكرم الإنسان لمحض إنسانيته وأدميته قبل كل شىء سواء كان مسلماً أم غير مسلم: «ولقد كرمنا بنى آدم» (الإسراء/ ٧٠) (القرضاوى، ٢٠٠٩م، ص ١٠٧).
أرى أن الحاجة إلى التسامح فى هذا العصر أشد من العصور الماضية، لأن التطورات فى المجالات المختلفة وضعف الإلتزام الدينية والأخلاقية وإنهيار كيان الآداب والتقاليد والانحراف عن مسير التوحيد وفشل الحركات الإصلاحية وقيام دول الإستبداد و تضاول قوى الفكرية و تهيمش العلماء العاملين فى إتخاذ الإجراءات والضغط على المصلحين والمفكرين أصعب الأمر وأغلق الموضوع.

لذا من الضرورة توطيد أركان التسامح والتعايش السلمى فى المجتمع المسلم وقطع جذور الخلافات ودعوة الناس إلى منضدة الحوار والفكر الصحيح والتعقل والتدبر والإعتصام بحبل الله المتين والرجوع إلى كلمة التوحيد والقرآن، على أن القرآن هو شفاء للإجتمع البشرى، كما هو شفاء لأفراده، فقد شرع من أصول العدل وقواعد العمران ونظم التعامل وسياسة الناس ما فيه العلاج الكافى، والدواء الشافى للأمراض المجتمع الإنسانى من جميع أمراضه وعله (إبن باديس، ٢٠١٦م، ص ٨٧)، و ومع هذا الوصف ومساعى جميع الأنبياء والمصلحين، يخطر فى البال. سؤال: لماذا الناس يتحاربون ويتقاتلون ويتنازعون ويتآمرون ويخططون الخطط ضد الآخرين ولا يقبلون الحق والمنهج المستقيم ويلجئون إلى العنف؟ الجواب المقنع هو أن فكر الإنسان لحظة واستخدم الجهاز الفكرى يفهم جيداً كل هذه الأعمال والأقوال باطله لا طائلة تحتها ولا فائدة فيها.

هل التسامح من ثمرات الضعف؟

يظن بعض الأشخاص أن التسامح ينشأ من الضعف وعدم القوة، أما بين التسامح والضعف فرق كثير وبون شاسع لأن دعوة الإسلام إلى التسامح مبنى على علو النظر وتكريم

الإنسان ومراعات المساوات بين أبناء آدم. خلافاً للمسيحية لا يحمل الأديان الأخرى ويقول المسيح: ماجئت لأصلح ذات بينكم بل بالسيف (إنجيل متى، ١٠/٣٤: شوق أبو خليل، ١٣٨٥ هـ ش، ص ٤٥). أما مع الأسف التحريفات الموجودة في الأنجيل شوه وجه رسالة المسيح، لأن المسيح ﷺ يقول: «طوبى للحلماء لأنهم وراث الأرض، طوبى للرحماء لأنهم مرحومون، وطوبى للمصالحين لأنهم يحسبون أبناء الله، أبشروا حينما يسبونكم ويظلمونكم ويكذبونكم لأجلى، أبشروا وافرحوا» (إنجيل متى، آية ١٣-٢٣). أما الرجال الدين المسيحى كانت أعمالهم ضد تعاليم المسيح وخانوا الدين وتعاملوا مع السلاطين واغتصبوا الأراضى وأشعلوا نار الحرب وعذبوا الآلاف من المفكرين والفلاسفة والعرفاء والفنانين والأدباء والكتاب بتهمة الإرتداد والإبتداع في الدين والفساد في العقيدة وقتلهم في حين ارتكبوا أقسام المفاصد الأخلاقية والسياسية والإقتصادية ونصروا قوات الإستعمار والإحتلال وكل هذا بمدد الفتاوى الشرعية وأوقعوا الناس في الآلام والمحن (ملكيان، ١٣٩٤، ص ١٦٢). و يقول أحد علمائهم: «وأقدم إليك صلواتي بصفة أخص: من أجل إتحاد كل الكاتوليك ومن أجل محاربة الإسلام» أما الإسلام يعلن بصراحة وشجاعة: «لا إكراه في الدين» (البقرة/ ٢٥٦) أعظم آية في كتاب الله في تمجيد الإنسان وتكريمه وإحترامه. والذين يقبلون لا إكراه في الدين يكتسبون حقوق المواطنة على إختلاف أديانهم وعقائدهم؛ للجميع ما للجميع، بالبر والقسط. يحب المجتمع القسط، دون أن يسأل عن دينهم ومذاهبهم وسياساتهم، فإن تركوا إخراج الناس من أديانهم وديارهم، فقد قبلوا عهد السلام، ودخلوا في مجتمع الرشد والسلام والعدالة والمساواة، إن الذنب الذى لا يغتفر هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم (عقائدهم) ومن ديارهم (همان، ص ١٥١).

خلاصة الأمر أن الإسلام، وهو دين التسامح والتعايش السلمى والسلام القائم على الإخاء وعلى التراحم والعدل والتكافل والشورى والإصلاح وعلى حس المسئولية ليس في بعده المادى في هذه الدنيا بحكم القانون ولكن أيضاً في بعده الروحى في الأبدية والحياة الأخرية، فهو لا يقر بحال من الأحوال الظلم والعدوان والإستبداد، وهو في الوقت نفسه لا يفسح مجالاً في مجتمعه للعنف في إدارة سياسة المجتمع (عبد الحميد أحمد أبو سليمان، ٢٠٠٧ م، ص ٣٨) وكما يقول الدكتور يوسف القرضاوى: من سمات المدرسة الوسطية وخصائصها، الإنفتاح على العالم والحوار والتسامح، فهى تؤمن بوحدة الأسرة البشرية، وأنها جميعا تنتهى من ناحية الخلق إلى رب واحد، ومن ناحية النسب إلى أب واحد، وتتبنى التسامح بين الأديان، والحوار بين الحضارات، ناهيك بالتقريب بين المذاهب.

ولاغرو أن نؤمن بثقافة عالمية ربانية إنسانية أخلاقية، تدعو إلى الحب لا الكراهية، وإلى التسامح لا التعصب، وإلى الرفق لا العنف، وإلى الحوار لا الصراع، وإلى الحرية لا إكراه، وإلى التنوع لا الإقصاء، وإلى السلام لا الحرب فو إلى الرحمة لا النعمة (القرضاوى، ٢٠١٢م، ص ١٥٢) لا يتكون مبدأ التسامح إلا ضمن المبادئ السادسة في المجتمع (البر، العدل، الأمن، الحماية، حرية العقيدة، المشاركة في الحكم).

قرر الإسلام محبة الإسلام في قلوب المسلمين وكره ما سواه، ولكن بين لهم أنه كره يحملهم على مجانبة عقائد غير الإسلام وأعماله التي أبطلها الإسلام، دون أن يحملوا حقدا على مخالفينهم أو يمسوهم بأذى من سب أو تحقير لهم أو لمعتقداتهم، أو يكرهوهم على شيء من الدين.

لأجل أن يقتلع الإسلام جذور الحقد الديني والتعصب على المخالف من قلوب أتباعه ويزرع فيها التسامح، عرفهم أن إختلاف الأمموتباينهم في نحلهم هم بمشيئة الله وما كانت مشيئته إلا حكم وصوابا فقال تعالى: «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» (المائدة/٤٨). فأنت ترى كيف أبقى لهم الإسلام كل كيانهم الديني وجميع مقوماته وأحاط دينهم بسياج من الإحترام بعد ما عرف المسلمين أن متهم عليه من تلك الأديان هو من مقتضى مشيئة الله وحكمته وفي صالح البشرية والعمران وأن الجزاء على ذلك إنما هو لله وحده يوم يرجع إليه العباد. ببيان هذه الحقائق من سنن الله وحكمته، وتقرير هذه الأحكام من شريعته، ربي الإسلام المسلمين على التسامح وكون نظرهم لغيرهم من أهل المللهم لا يرون في إختلاف تلك الملل إلا شيئا قد قضاه الله واقتضته حكمته لعمارة هذه الدار وتلك الدار وظهور آثار عدله وفضله وإحسانه ورحمته، فسلمت قلوبهم من الحقد الديني الممقوت والتعصب المذموم وجرت معاملتهم لهم في أيام قوة المسلمين وأيام ضعفهم على سنن التسامح والإحترام (إبن باديس، ٢٠١٤م، ٤٥٨/٣).

لا يمكن التسامح في المجتمع دون إستقرار المحبة ونبذ العنف والعصبية الطائفية والمذهبية والرجوع إلى الفطرة الخالصة. التسامح نعمة من الله ولا ينعمها لكل شخص أو جمع، لأن التسامح يضيء الطريق إلى الآفاق العلى ويأتى بصاحبه إلى المراتب العالية ويسلطة على نفسه وبعد هذا يدرك أن جميع الأخطاء من اللفظي والمعرفي والشهودي ترجع إلى الهواء والنفس ويرى أن يلزم نفسه ليجنب من الرذائل والخلافات والأعمال الشنيعة، والرجوع إلى

أسماء الحسنى وصفات الله العلى يلزم الإنسان أن يلتزم بمفاهيم هذه الأسماء ويحاول للتخلق بأخلاق الربانيين ومن هذا الخلق أن يحب لغيره ما يحب لنفسه ودراسة السيرة العطرة يبينه بصورة واضحة. عند ما أنزل الله تعالى قتال أهل الكتاب في السنة التاسعة للهجرة، نصت الآية على الجزية ولم تنص على فرض الإسلام. وكان اليهود هم أول من نعموا في الأرض بظل عدالة الإسلام بعد فتح خيبر، واعترفوا أن هذا العدل به قامت السموات والأرض. وأول ما يحرص عليه الإسلام حين يحكم الأمم بعد إقامة العدل فيها هو أن تنعم بالأمن على حريتها وعقيدتها ومالها. كما نصت العهود النبوية على حق المعاهدين في أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم ولا تتدخل الدولة الإسلامية بشؤونهم. وسار المؤمنون في العهد الراشدى على النهج النبوى تماما في تعاملهم مع الأمم كلها في الشام والعراق ومصر وفارس وفلسطين. حق أهل الذمة في المشاركة في الحكم وفي وزارات التنفيذ ثابت في الفقه الإسلامى، وشروطه الأمانة والخبرة والكفاية. شهادة آدم مitzer وأدمون رباط النصرانيين أكدتا أن التعامل الإسلامى هو أساس حق المواطنة في العصر الحديث (منير محمد الغضبان، ٢٠١٢م، ٧١٥/٢).

الشهادة التى سجلها الأستاذ أدمون رباط في بحثه الهام: «المسيحيون في الشرق قبل الإسلام» وفيها يقول: للمرة الأولى في التاريخ انطلقت دولة هى دينية في مبدئها، ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها ألا وهو نشر الإسلام عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة من عسكرية وتبشيرية إلى الإقرار في الوقت ذاته بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها وذلك في زمن كان يقتضى الزمن السائد بإكراه الرعايا على إعتناق دين ملوكهم، بل حتى على الإنتماء على الشكل الخاص الذى يرتضيه هذا الدين. كما كان الأمر عليه في المملكتين العظيمتين اللتين كان يتألف منهما العالم القديم، وهوالقاعدة السياسية المعروفة بصيغتها اللاتينية... أى كل مملكة دينها مما يؤدي لأن يصبح الشعب على دين الملك.

هذه القاعدة التى لم تندثر في البلاد إلا بفض الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر. فتلک الجماهير الكثيفة التى تشكل أغلبية أهالى سورية ومصر والعراق أن ها كانت تدين بالمسيحية، وقد إعتنقت الإسلام بأفواج متلاحقة منذ القرن الأول للهجرة بملء حريتها، في حين أن من بقى من هؤلاء النصارى موزعين إلى طوائفهم المعروفة بتسمياتها

المختلفة، إنما هم شهود عدل عبر التاريخ ليس على سماحة الإسلام، وهو تعبير لا يفي بالواقع، لأن وجودهم كأهل ذمة في الماضي إنما كان مبنياً على قاعدة شرعية وليس على شعور من طبيعته أن يتضاعف أو يضعف، وإنما على إنسانية هذا الدين الذي جاء به القرآن، وهو الدين الذي أقر لغير المسلمين ليس فقط بحقوقهم الفردية والجماعية الكاملة بل أيضاً بالمواطنة الشاملة في عصرنا الحاضر الذي زال فيه نظام الذمة لكي يحل محله نظام الحريات العامة المنطوية لزماً على مبدأ المساواة التامة في المواطنة (أمير شكيب أرسلان، ١٩٨٩م، ٢/٢١٠).

إن ننظر إلى التسامح كموضوع شامل يشمل جميع الجوانب الحياة نستنتج أن الإنسان خلق لكي يتمتع من النعمات الإلهية على الأرض وهذا التمتع لا يمكن دون الراحة والأمن، لأن الفتنة والحرب والنزاع يشوش الذهن والنفس وينزع الدعة والفراغ من الإنسان. لابد أن يعرف التسامح من الرسوبات التي رسخت في الذهن واختلطت مع أفكاره، لذا يحتاج الإنسان إلى الممارسة والسعي لإزالتها، لأن الرسوبات والأفكار التقليدية والموروثي عوائق وموانع عن رؤية الحقائق. في ظل التسامح يقدر الشخص أن يخلص من داء الكبر والأنانية وإغتصاب حق الآخرين. التخلي بخلق التسامح صعب ويحتاج إلى الرياضة والتدريب سيما في المجتمع الاستبدادي. لأن الاستبداد أعدى عدو للأخلاق والدين ودائماً يحاول لتربية الشباب على التشدد والإفراط وعدم تحمل الآخرين أو اللامبالاة وأيضاً سبب رئيسي للنخلف في أبعادها المختلفة والإنحطاط والرجعية والإنهيار وسوء الظن والردائل. المجتمع المتسامح برئ من الإعتداء على حقوق الآخرين وإنتهاك شخصيتهم وسلب حقوقهم و الظلم على الضعفاء والأقليات. التعايش السلمي يهيئ الأرضية للتنمية والإرتقاء وازدياد القدرات والمواهب والثروات، وفي هذا المجال يجتنب المواطنون من الحرص والطمع والسرقة والإحتكار والإختلاص والرشوة، وأيضاً من ناحية صحة الجسد والنفس يتمتعون الناس بأحسن الوجوه وبأفضل الطرق من الصحة والإطمئنان.

في المجتمع المتسامح تنمو الأفكار وتظهر الآراء وأصحاب الفكر والقلم مكرمون، وأهل الإنتاج والصناعة والفن في مكانة عظيمة. لأن الأوضاع الراهنة في البلاد الراقية خير دليل على أهمية التسامح وقبول آراء الآخرين. عدم الإكتراث بالتسامح ينتهي إلى العنف، والعنف مرفوض بجميع أشتاته من جانب الدين، لأن الآيات والأحاديث المروية في هذا الموضوع كثيرة

ولا حاجة إلى تكرارها. التسامح جسر بين الأفراد وجميع المخلوقات وسلسلة تتصل جميع أعضاء المجتمع بالتعاون والتكافل والتضامن ويسرى الجسد حب جميع الأعضاء ويمنعهم من الإسراف والتبذير لأجل المحتاجين والمضطهدين. العنف وليدة الضعف والتسامح وليدة القوة والعقل والتجربة والطرق السلمية. والتجارب البشرية أثبتت أن العنف والضغط والقهر لا يصلح الفرد والمجتمع ووجودهم طارئة وزائلة ولا يتفقون مع الخلق الحسنة وينبتون الرياء والكذب في المجتمع. التسامح اليوم ضروري لكل مجامع البشرية، لأن إرتقاء البشر في جميع المجالات وتبديل كرة الأرض إلى قرية صغيرة و إمتلاك الدول الإستكبارية على أدوات الحرب البائدة، في هذا الأوان إن لم يتسلح البشر بسلح التسامح ولم يدرك أهمية التعايش السلمى يقع في بؤرة وجحيم لا خلاص فيها. المجتمع المنسامح مجتمع العلم والمعرفة والتوحيد والسلم لا مكان للتقليد والعبودية والتفرعن والدجلة. الشخص المنسامح بسبب إنفتاح الفكر وفضل العلم لا يقبل كل كلام ولا يتبع كل إنسان بل تابع للدليل والبرهان، و باحث عن الحقيقة من أين كانت، ومن أى جانب ظهرت، الشخص المنسامح ليس حاسداً ولا فاحشاً ولا متفحشاً ولا كذاباً ولا خداعاً، لأن المجتمع المنسامح لا يأذن لأعضائه أن يرتكبوا أعمالاً مخالفة لكرامة الإنسان ومصالح الجمع. في المجتمع المنسامح لا مكان للحسد والتعدي وسرقة إنتاجات الآخرين. خلق الإنسان ليعيش على الأرض ولا يمكن أن يعيش وحده، بل يحتاج إلى بنى جنسه لإنجاب النسل ودوام الحياة وعمران الأرض، لذلك لابد أن يتعامل مع الآخرين ويفيد ويستفيد وينتج ويستهلك ولا يمكن هذا إلا بواسطة التسامح والتعايش السلمى والتآلف مع باقى المواطنين. في المجتمع المنسامح لا ينبت شجرة العنف والإرهاب والتشدد والعصبية والنفاق والكذب والبغضاء والرياء. ولما كان الإنسان مدنى الطبع و يجتمع مع الآخرين بسبب العوامل المتنوعة والمصالح الفردى والجمعى يتنازع مع الآخرين، لذا يلزم أن يتمسك الجميع من الأحزاب والفرق بمبدء التسامح والتعايش السلمى لإبعاد المجتمع من التنازع.

وأفضل معلم التسامح كان نبينا ﷺ وهو حسن الخلق، كريم العشرة، مع المشركين من قريش، طوال العهد المكي، مع إيدائهم له، وتكالبههم عليه، وعلى أصحابه. حتى إنهم لثققتهم به عليهم الصلاة والسلام كانوا يودعون عنده ودائعهم التى يخافون عليها، (القرضاوى، ٢٠١٢، ص ٢٧٤).

التسامح في الفقه ومن منظار الفقهاء:

دراسات أبواب الفقه يظهر هذا الموضوع كاملاً أن التسامح تطرق في جميع أبواب الفقه و قاعدة رفع العسر والجرح حاكمة في جميع مسائله، في بحث السواك والتميم وإستقبال القبلة وقصر الصلاة والصوم والحج والجهاد والحدود (طباطبائي، ١٣٧٢ هـ ش). وحتى في الدعاء يوجد التسامح والمداواة، أن الإسلام الذي قرر التسامح مع أهل الملل أصلاً من أصوله يجد فيما يتلوه المسلمون من آياته ودعوته وأذكاره ما يقوى تمسكهم بذلك الأصل ويرسخه فيهم. ونحن نذكر هنا على سبيل المثال دعاء القنوت الذي يدعو به قسم عظيم من المسلمين في صلاة الصبح وهو: اللهم إنا نستعينك... فلما تعرض العاء للكافرين لم يزد على تركهم في قوله: «ونترك من يكفر» فالمسلم يتمسك بدينه ويترك غير أهل دينه ودينهم وهذا من باب قوله تعالى: «لكم دينكم ولي دين» (الكافرون ٦/) فالمسلم بهذه التغذية الشريفة الطيبة لا يكون إلا نقى القلب من الحقد الديني واسع الصدر عظيم التسامح (إبن باديس، ٢٠١٤ م، ج ٣، ص ٤٦١).

وفي الختام أريد أن أتعرض لأراء الفقهاء في المذاهب المختلفة وأبحث آرائهم حول التسامح لكي يوضح أهمية هذا الموضوع الهام من حيث أنه فضيلة أخلاقية ومنهج إجتماعي لحفظ السلام والهدوء في المجتمع ورؤية واقعية لحفظ العلاقات الإجتماعية وطريق واضح للوصول إلى الوحدة ومصداق بارز لمبدأ الإحترام وضرورة لبناء المجتمع الرصين والمتوازن. يوجد في كلام الإمام علي عليه السلام وبقيّة ائمة أهل البيت عليه السلام التوصية للتسامح والمداواة مع المخالفين. ذكر الائمة أن التسامح من الفضائل الأخلاقية السامية التي يستطيع الشيعة من خلالها بلوغ مراتب الرفيعة من الكمالات وقال الحسن بن علي العسكري عليه السلام: قال رسول الله ﷺ إن الأنبياء إنما فضلهم الله على خلقه أجمعين بشدة مداراتهم (النوري، ج ١٢، ص ٦٣؛ سيد صادق الحسيني، ٢٠١٤ م، ص ٢٨٩).

التسامح من منظار أئمة المذاهب الأربعة:

إن سيرة إمام أبي حنيفة رحمه الله كانت حافلة بالتسامح والمودة لأئمة و أتباع المذاهب الإسلامية المختلفة. فلم يكن يرفض العنف مع كافة مخالفيه العقائد بين فحسب، بل أخذ بالحسبان الجهات الإيجابية للتسامح أيضاً. إن تجلّى روح السلام في فكره بوضوح تام، بحيث لاتدع مجالاً للشك في إهتمامه بالتسامح بين المذاهب الإسلامية، إلى درجة أنه يمكن القول:

لم يكن للإختلافات المذهبية برأيه آثار عملية وفقهية، فلم يحرم مخالفه من حقوق وإمتيازات موافقيه، وكان هذا الأمر باديا عليه حتى لم يهتم بحدود تشكل المذاهب الفقهية، ولم يشكل على أى من أتباع المذاهب الفقهية المخافة له (همان، ص ٣٢٨).

لقد كان مالك شأنه شأن أئمة المذاهب الأربعة يجيز تقليد المذاهب الفقهية الأخرى، وكان يذهب إلى إحترامها إحتراما خاصاً (موسوعة الفقه الإسلامى، ج ٧، ص ٢٤٧).

كانت حياة إمام الشافعى رحمه الله حافلة بالتسامح والمداواة، وضرورة حرمة الأفكار وحفظ قدسية العلماء، إن إحترام الوافر لمالك وعشقه لأهل البيت الذين يمثلون أئمة مذهب الشيعة الإمامية كانت من أبرز خصائصه، بل وتعتبر أفضل رعاية للزوم التسامح مع المخالفين المذهبيين.

وكان كغيره من أئمة المذاهب الأربعة يرفض كلاً إشكال العنف العائد إلى صرف الإختلاف العقدى حتى لو بلغ الكفر والشرك، وفي ثقافة الجهاد ما كان ليجعل الكفر والإختلاف العقدى ملاكاً لبدء الحرب قط (ابن رشد، ج ١، ص ٣٧١).

وذهب الإمام أحمد رحمه الله إلى جواز تقليد المذهب الفقهي المخالف، مما يكشف عن نزعه إلى التسامح مع المخالفين المذهبيين، مع أنه تعرض للأذى مراراً من قبل الحكام والخلفاء، لما يحمله من عقائد، إلا أنه لم يدع عليهم أو يلعنهم قط، بل إنطلاقاً من إعتقاده أن عملهم ناشئ من حرصهم على العقائد الحققة، وصيانة الإسلام من الإنحراف، ولذا كان سحث أتباعه وأنصاره على تأييدهم، ويحذرهم من التصادم معهم (الشرقاوى، ١٩٨٥ م، ص ٢٦٣).

وبعد عصر الأئمة رغم إنطلاق أتباعهم إلى الإنغلاق والإنسداد الفقهية، أما نرى في آثار العلماء الأبرار كالغزالي وإبن تيمية والآخرين صفحات وضيئة تبين مواقفهم الغالية عن التسامح والتعامل الإيجابي مع المخالفين. كلما ذم الغزالي إهتمام أغلب المسلمين بمذهب القدماء في الأحكام والعقائد، وعد نفسه أحد ضحايا هذه الرؤى الضيقة؛ لذا عد تفاوت الرؤى ونشوء مذاهب فقهية وكلامية جديدة أمراً طبيعياً لا محيص عنه، واعتبر تطبيق هوية الأديان على المذاهب ضرباً من قصر النظر، وذهب إلى أى منطق لا يمثل ترجيحاً لمذهب على مذهب آخر (الغزالي، ١٩٨٥ م، ص ٣٨).

ذهب إبن تيمية إلى عدم حق أى طائفة أو مذهب في تكفير مذهب آخر أو إستعمال العنف معه، وكما قال عنه السيد رشيد رضا: برغم أنه كان يبدي تشدداً خاصاً لما يجرى الحديث عن

العقائد المخالفة، ويستخدم عناوين من قبيل الكفر والشرك، لم يكفر شخصاً معيناً قط، فكيف بإتباع فرد (ابن تيمية، ج ٢، ص ٣٧٨).

وكما أشرنا أنفا الشخصيات الإصلاحية كسيد جمال والشيخ محمد عبده كانا من رواد التسامح في العصر الحديث وحاولا كثيراً لتقريب وجهات النظر. ذهب الشيخ إلى أن خير طريق لتوجيه المسلمين إلى تجنب العنف والنزاع هو إتفانهم إلى كون وجود الإختلافات العقائدية في المحاور الإجتهدية أمراً جبرياً، فلم يعتبر الأئمة الأوائل فهمهم وسيلة لفرض مذهب معين على الآخرين، بل لما عرض المنصور وهارون الرشيد على مالك جعل كتبه الفقهية محوراً وأساساً يتبعها المسلمون، لم يوافق على ذلك (رشيد رضا، د.ت، ج ١، ص ١١٨).

ومن العلماء المعاصرين من مجتهدى الشيعة له دور بارز في التقريب والتسامح آية الله البروجردى، يعتبر من رواد الأخوة الإسلامية، والوحدة الدينية، والتسامح المذهبى، فاتخذ تدابير مؤثرة في هذا المجال من الناحيتين العمليظ والعلمية. كان أسلوبه الفقهى والإستنباط قائماً على الرجوع إلى فتاوى فقهاء سائر المذاهب الإسلامية. فجعلها أساساً لفتاواه، وجعل الروايات الفقهية لأهل البيت بمثابة تعليقة على الفتاوى الشائعة لمذاهب الإسلامى المخالفة والمعاصرة له غالباً (الحسينى، ٢٠١٤ م، ص ٣٥٤).

الخاتمة

بعد التتبع في كتاب الله وسنة رسوله وآراء العلماء والعرفاء والمفكرين نستنتج أن التسامح ضرورة دينية ورسالة خالدة لجميع الطبقات ولا يمكن إستمرار الحياة البشرية دون هذا الخلق العظيم يعنى التعامل مع الناس بالرفق لا بالعنف، وباللين لا بالخشونة، وبالسماحة لا بالفظاظة، وقد أكدت التجربة العملية في التنظيم الإجتماعى الدينى السياسى في عهد الرسول ﷺ وفي عهد الخلفاء الراشد ين عند ما كانت سياستهم للعلاقات الإنسانية بين الأمة الإسلامية ومع الأمم الأخر يتقوم على تحريم إهانة الإنسان وإذلاله وإخضاعه للقوة المادية أو إهدار كرامته. وذلك لأن التصور الإسلامى لحياة الأمم والشعوب يقوم على إعتبار أن هذه الحياة يجب أن تكون مصدر نفع عام مشترك للمجتمع البشرى، كما ذكر الله في منهجه السماوى. فالدين الإسلامى غايته سعادة الإنسان في كل زمن وفي كل مكان وفي جميع أنحاء

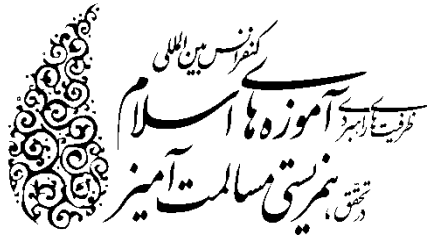
العالم، وفي الحياتين، الدنيا والآخرة. وكذلك فإن الخير والرحمة التي جاء بهما الإسلام ليس لعنصر أو قومية أو جماعة دون أخرى وإنما لكل العالمين.

وهكذا نخلص إلى القول بأن التسامح والصفح الجميل هو السياسة الإسلامية التي خطها الرسول ﷺ في العلاقة بين الناس بعضهم بعضاً، وبخاصة بين المسلمين وغيرهم، وهي السياسة المطلقة في حالة السلم والحرب (مخلد عبيد المبيضين، ٢٠١٥م، ص ١٣٠).

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، استانبول، د.ت.
٣. ابن اثير، المباركين محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث و الاثر، دار ابن جوزي، ٢٠١٣م.
٤. ابن تيمية، احمد ابن عبد الحليم، الرسائل و المسائل، التراث العربي، ٢٠٠٨م.
٥. ابن رشد، محمد بن احمد، بداية المجتهد، المجمع العالمي، ١٣٨٠ش.
٦. ابن منظور، لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٨م.
٧. ابو عبدالله محمد بن يزيد قزويني، سنن ابن ماجه، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٨ق.
٨. ابى داوود، سنن ابى داوود، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.
٩. احمد بن حنبل، المسند، مكتب الاسلامى، بيروت، ١٩٧٨م.
١٠. انجيل متى، بايبل سوسائيتى، ١٣١١ش.
١١. پيمان آزاد، مولوى چگونه مولوى شد، نسل نوانديش، تهران، ١٣٩٤هـ ش.
١٢. جلال الدين بلخي، مثنوى معنوى، انتشارات تهران، ١٣٨٩هـ ش.
١٣. جودت سعيد و عبدالواحد علوانى، الإسلام والغرب والديموقراطية، دارالفكر، دمشق، ١٩٩٦م.
١٤. حافظ، محمد بن شمس الدين، ديوان حافظ، امير كبير، ١٣٨٥ش.
١٥. رشيد رضا، تفسير المنار، محمد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
١٦. السيد صادق الحسيني، التسامح والمداواة بين المذاهب الإسلامية، المركز العالى للدراسات التقريبية، الطبعة الأولى، طهران، ٢٠١٤م.
١٧. السيوطى، جلال الدين، جامع الصغير، شركة الفا، ٢٠٠٨م.
١٨. شوق أبو خليل، تسامح در اسلام، ترجمه سيد رضا حسيني امين، نشر سرايى، تهران، ١٣٨٥هـ ش.

١٩. الطبراني، سليمان بن احمد، *الاوسط*، سليمان بن احمد، دار الحرمين، ١٤١٥ق.
٢٠. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، *العنف و إدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي*، دارالسلام، القاهرة، ٢٠٠٧م.
٢١. عبد الكريم سروش، *مدارا و مديريت*، موسسه فرهنگي صراط، تهران، ١٣٧٦هـ.ش.
٢٢. الكليني، محمد بن يعقوب، *گزیده کافی*، انتشارات على و فرهنگي، ١٣٦٣ش.
٢٣. محمد بن اسماعيل، بخاري، *صحيح البخاري*، دار ابن حزم، ٢٠٠٣م.
٢٤. محمد عبدالله زرمان، *إستراتيجية ابن باديس في تدبر القرآن*، جمعية المحافظة على القرآن الكريم، أردن، ٢٠١٦م.
٢٥. مخلص عبيد المبيضين، *أصول العلاقات الدولية في الإسلام*، الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٥م.
٢٦. مسلم بن حجاج نيشابوري، *صحيح المسلم*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٧٥ش.
٢٧. مصطفى الشكعة، *الحضارة الإسلامية جوهراً وعطاء*، مكتبة المتنبي، الدمام، ٢٠١٠م.
٢٨. مصطفى حسيني طباطبائي، *تسامح و شدة عمل در اسلام*، مجله تحقيقات اسلامي، سال هفتم، شماره ١، فروردين ١٣٧٢هـ.ش.
٢٩. مصطفى ملكيان، *حديث آرزومندي*، نگاه معاصر، تهران، ١٣٩٤هـ.ش.
٣٠. مصلح الدين سعدى، *كليات سعدى*، به كوشش كاظم عابدينى مطلق، آواى ماندگار، د.ت.
٣١. منير محمد الغضبان، *قضايا إسلامية معاصرة*، دارالسلام للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٢م.
٣٢. يوسف القرضاوى، *الدين والسياسة*، دارالشروق، القاهرة، ٢٠٠٨م.
٣٣. يوسف القرضاوى، *السنة مصدرا للمعرفة والحضارة*، دارالشروق، القاهرة، ٢٠١٢م.
٣٤. يوسف القرضاوى، *خطابنا الإسلامى في عصر العولمة*، دارالشروق، القاهرة، ٢٠٠٩م.
٣٥. يوسف القرضاوى، *دراسة في فقه مقاصد الشرعية*، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢م.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

مفهوم قرآنی «تعالی» به مثابه یک پارادایم دینی در عرصه همزیستی مسالمت آمیز

اکرم حسین زاده^۱، محسن نورائی^۲

چکیده

همزیستی مسالمت آمیز شیوه‌ای از زیست بشری است که در آن انسان‌ها، فارغ از تفاوت در منش، اعتقاد، وضعیت اجتماعی و فرهنگی، زندگی می‌کنند. تعالیم اسلام - ضمن تحفظ بر اصول و بنیادهای فکری خود - به سبب خوانش کرامت مدارانه از انسان، همواره موافق و بلکه مروج همزیستی مسالمت آمیز است. یکی از نکات بسیار مهم در این عرصه، کیفیت مدیریت اختلاف‌های موجود در جوامع انسانی جهت تحقق و پیاده‌سازی همزیستی مسالمت آمیز است. نوشتار حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی سامانه یافته، می‌کوشد تا مفهوم قرآنی «تعالی» را به مثابه بخشی از پارادایم اسلامی در عرصه همزیستی به بحث نشیند. دقت در موارد متعدد به کارگیری تعالی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب آسمانی ضمن به رسمیت شناختن همزیستی مسالمت آمیز مسلمانان با غیر هم‌کیشان، زمینه و بستر مناسب برای پیاده‌سازی این ایده را نیز فراهم نموده است. چه این که مفهوم تعالی در قرآن درواقع یک فراخوان و فرمان عمومی است که بر اساس آن پیامبر ﷺ تمام انسان‌ها را - با چشم‌پوشی از تفاوت ملیت و نژاد ایشان - به رشد و صعود از مرتبه‌ی پایین به درجات بالای کمالات انسانی دعوت می‌نماید. تحقق چنین آرمان بلند و والایی سخت نیازمند به تسامح، مدارا و تعامل با بندگان خداوند بر پایه محبت است. به تعبیر کوتاه، امر به تعالی بدون تحقق همزیستی مسالمت آمیز، امری فاقد معنا و تحقق‌ناپذیر می‌نماید. نتیجه این پژوهش در حوزه مطالعات قرآنی و فرهنگی به‌ویژه گفتگوی بین‌الادیانی کاربرد آشکار دارد.

کلیدواژه‌ها: همزیستی، تعالی، تسامح، کرامت انسانی، رشد معنوی.

^۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)، akramhoseinzadeh@gmail.com

^۲. دانشیار دانشگاه مازندران، m.nouraei@umz.ac.ir

مقدمه

انسان موجودی اجتماعی و دارای فطرت الهی است. انسان‌ها در طول تاریخ بشری، کوشیده‌اند تا خود را از دستبرد حوادث و بلایای طبیعی و سپس انسانی در امان دارند. با رشد جمعیت جوامع بشری و نیاز به توسعه جوامع و ارتباط جوامع با یکدیگر، نیاز به نوعی باهم بودن احساس شد و تعاون و همکاری شکل گرفت که از آن به همزیستی تعبیر شد. همزیستی در لغت به معنای باهم زندگی کردن، زندگی دو نفر یا دو گروه باهم درحالی که مناسب هم نباشند (عمید، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶۷) آمده است. در این تعریف، انسان‌ها به دلیل نیازهای مادی برای بقاء در کنار هم گردآمده‌اند و چاره‌ای جز باهم بودن ندارند. با گسترش این روابط، حقوق بین‌المللی برای انسان‌ها مطرح شد که موجبات همزیستی بهتر را فراهم آورد. همزیستی در تعریف حقوق بین‌الملل به: «نحوه مناسبات بین ممالکی که دولت‌های آن دارای نظام‌های اجتماعی و سیاسی مختلف هستند؛ یعنی رعایت اصول حق حاکمیت، برابری حقوق، مصونیت و تمامیت ارضی هر کشور کوچک یا بزرگ، عدم مداخله در امور داخلی سایر کشورها و...» (آقا بخشی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۲-۱۹۳) گفته می‌شود. تعاریفی که از همزیستی بیان شده، تنها ناظر به جنبه‌های مادی و صلح جویانه است که نقض آن را در دنیای کنونی و توسط مدعیان حقوق بشر و مدعیان صلح جهانی شاهد هستیم. همزیستی واژه‌ای به ظاهر ساده اما در حقیقت دارای بار معنایی وسیع است. «همزیستی یعنی باهم زیستن یعنی بار حیات و زندگی همدیگر را به دوش کشیدن» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۹۰). قرآن کریم نیز همزیستی مسالمت‌آمیز را در زمانی مطرح کرد که تا مدت‌ها پس از آن برای کشورها و تمدن‌های جهانی شناخته شده نبود. جنگ‌های مذهبی میان مذاهب تا قرن‌ها ادامه داشت؛ درحالی که قرآن کریم به هیچ‌روی با آزادی عقیده مخالفت ننموده است. همزیستی در قرآن کریم از راه‌های گوناگون، موردستایش و تأیید قرار گرفته است.

در قرآن کریم همزیستی مسالمت‌آمیز، زمانی معنای حقیقی خود را می‌یابد که جهان به معنای وطنی واحد برای همه انسان‌ها مطرح باشد: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً»

(بقره / ۲۱۳). جهان‌وطنی، اصطلاحی پرمعناست که در آن همه انسان‌ها فارغ از هرگونه تفاوت‌ها، خود را به‌مثابه پیکری واحد می‌بینند. قرآن کریم به‌عنوان کامل‌ترین کتاب آسمانی که نقشه راهبردی این امر مهم را نیز به عهده دارد؛ طرح و نقشه‌های مهم و بنیادینی را برای همزیستی بهتر میان انسان‌ها مطرح می‌سازد. دستورات تهذیبی و انسان‌ساز قرآن یکی از راه‌های رسیدن به جامعه متعالی است.

در میان آیات گسترده‌ای که در زمینه تعامل با مسلمانان و غیرمسلمان وجود دارد؛ پنج سوره در قرآن خطابات خود را با واژه «تعالوا» بیان کرده‌اند: واژه «تعالوا» در پنج سوره و هفت بار تکرار شده است. شکل جمع مؤنث آن «فتعالین» یک‌بار و در سوره «احزاب/ ۲۸» بیان شده که در مورد همسران پیامبر ﷺ و مسئله‌ای شخصی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۳۰۷).

قرآن کریم، برای ابلاغ دعوت به مسلمانان، اهل کتاب، عموم مردم جهان، هفت بار واژه «تعالوا» آورده شده (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف - ج ۷، ص ۱۹۰). «تعالوا» که در سوره‌های مختلف، مخاطبان مختلف دارد، دستور و فراخوانی است از جانب خداوند خطاب به رسولش که در مقام رفیع انسانیت ایستاده «که دست‌بندگان من را بگیر و آنان را از مرتبه نازل به مرتبه بالای کمالات رهنمایی کن» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب - ج ۵، ص ۳۷۵). انسان از آن نظر که دارای قابلیت‌ها و استعدادهای زیاد و کرامت و ارزش انسانی است و توانایی رسیدن به مراتب بالای کمالات انسانی را داراست؛ شایسته تعالی است؛ «زیرا واژه «تعالوا» برای این است که خداوند خواسته تا همه چیز عالم مکشوف بشر باشد و همه چیز را مسخر او بگرداند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ص ۷۴-۷۵؛ همان، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۸، ۴۹ و ج ۵، ص ۳۰۳ و ۴۱۶).

با توجه به هدف قرآن برای تعالی افراد بشری، پژوهش پیش‌رو، جستجوی معنای واژه و کاربرد آن در آیات مدنظر را برعهده گرفته و نقش آن را در همزیستی انسان‌ها با همدیگر، با گفتمان قرآنی، فارغ از هرگونه بحث‌های حقوقی، بررسی می‌نماید. با توجه به کارهای پژوهشی که در زمینه همزیستی مسالمت‌آمیز انجام شده، مقالات و کتاب‌هایی که در این زمینه وجود دارد؛ پژوهش حاضر از این نظر که واژه «تعالوا» در

قرآن را در زمینه همزیستی مسالمت‌آمیز از منظر اسلام مورد بررسی قرار می‌دهد، منفرد است.

۱- «تعال» در لغت

با توجه به ریشه فعل از علو به معنای بلندی آمده، اما در خصوص واژه «تعال» گفته شده که «فعل امر است از تفاعل یعنی بیا بالا، اصلش آن است که کسی از بالا کسی را که در پائین است؛ ندا کند و بگوید: تعال. سپس در اثر کثرت استعمال به معنی «بیا» بکار رفته، اعم از آن که ندا شونده در بالا باشد یا پائین یا مساوی (قرشی، ۱۳۷۱ ش، ۵، ص ۳۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش، ۱، ص ۳۰۲).

«راغب» علاوه بر معنای فوق، به اصل ماده توجه کرده؛ چنین می‌گوید: «اصل آن از علو و بالا بودن منزلت است؛ گویا فرد داعی، فرد دیگر را به‌سوی منزلت بالایی دعوت می‌کند که خودش در آن است» (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۸۳). در کتب لغت و همچنین تفاسیر که در ذیل خواهد آمد؛ تأکید بر روی ریشه لغوی است که از علو است و فردی که در بالای بلندی قرار دارد؛ از فردی که در پایین قرار دارد؛ بخواهد که به‌سوی بالا برود؛ از واژه «تعال» استفاده می‌کند و این موضوع کم‌کم عمومیت پیدا کرد و به هر آمدن مکانی و نقل و انتقالی به‌سوی یکدیگر «تعال» گفته می‌شود.

اما برخی دیگر از لغت دانان و مفسران، تعالی و علو در شأن و منزلت داعی را مدنظر قرار داده‌اند که مخاطب خود را به‌سوی رشد و کمال فرامی‌خواند. برخی دیگر دقت و تفکر و تأمل در امر فراخوانده را از معانی «تعالوا» در نظر گرفته‌اند. برخی واژه «تعال» در قرآن را به معنای «هَلُمَّ» گرفته‌اند، که علت آن، نادیده گرفتن سیاق آیات است. «هلم» به معنایی «بیایید» در قرآن کریم در دو آیه «انعام/ ۱۵۰ و احزاب/ ۱۸» مطرح شده و اگر مراد خداوند از «تعالوا» تنها «بیایید» بوده، شایسته‌تر آن بود که از همان واژه «هلم» استفاده می‌شد در حالی که «هلم» در قرآن، از زبان منافقان و غیرمسلمانان آمده و «تعالوا» در خطابات پیامبر ﷺ و در یک آیه خطاب مؤمنان به منافقان است.

بسیاری از تفاسیر در بیان معنای «تعالوا» با وجود اینکه به اصل معنای واژه واقف بوده‌اند اما تنها معنای «بیایید = هلم» را برای آن بیان داشته‌اند (طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۴-۴۸۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۸ق، ج ۴، ص ۳۶۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۴۸) که به عدم دقت آنان در بررسی واژگانی برمی گردد. برخی، آن را به معنای «هلم = بیایید» اما همراه با تفکر و تأمل در مورد مسئله‌ای گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۶۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۰). در قرآن کریم، ندای تعالی برای رشد مخاطب جهت همزیستی بهتر و رسیدن به نظام اجتماعی بهتر مطرح شده است. باین وجود، در خود واژه تعالی، تأدب خاصی نهفته است که مخاطب را مورد لطف و محبت خود قرار می‌دهد. بنابراین امر به تعالی در قرآن، محبتی است از جانب خداوند بر بندگان که رسالتی است بر دوش رسول برگزیده‌اش که در جایگاه والای انسانی است، به منظور تعالی بخشیدن به کسانی که مخاطبان وی هستند.

۲- بررسی واژه «تعال» در آیات و نقش آن در همزیستی

آیات قرآن که در آن واژه «تعال» بکار رفته، بر اساس ترتیب کنونی مصحف شریف به این صورت هستند: «آل عمران / ۶۱ / ۶۴ / ۱۶۷؛ نساء / ۶۱؛ مائده / ۱۰۴؛ انعام / ۱۵۱؛ منافقون / ۵». با توجه به اینکه موضوع دعوت به همزیستی در جهت تعالی در سوره آل عمران «۶۱ و ۶۴ به صاحبان کتاب، ۱۶۷ به منافقان» و «نساء و مائده خطاب به منافقان»، «انعام، خطاب عمومی»، «منافقون، خطاب به منافقان» از نظم خاصی پیروی نمی‌کند؛ لذا با توجه به ترتیب نزول سوره، نظم دعوت‌ها نیز مشخص می‌گردد. بنابراین چینش آیات در نوشتار بر اساس ترتیب نزول سوره خواهد بود:

۲-۱- تعالی در سوره انعام (خطاب عمومی برای همزیستی)

خطاب آیه عام است و مخاطب آن، همه انسان‌ها هستند. صاحبان خرد را از هر ملت و آیین به سوی تعالی فرامی‌خواند (تنها آیه مکی که در آن واژه «تعالوا» ذکر شده است).

آیه «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا بَطْنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (انعام/۱۵۱) خطاب تعالی در آیه فوق عمومی و مربوط به همه بشر است (بانو امین، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۵۲) و «تعال» در آیه فوق به فهم عمیق اشاره دارد «گویا خداوند می‌گوید رو به سوی من آرید مانند کسی که تعالی را می‌خواهد و قبول کن اوامر خداوند را تا تعالی یابی و از حضيض قانون بشری بالا روی» (شعراوی، ۱۹۹۱م، ج ۷، ص ۳۹۸۴).

قوانینی که در آیه آمده مخصوص اسلام نیست و از امورات عقلی است که در دیگر ادیان نیز وجود دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ج ۶، ص ۲۵۵) و از آنجاکه هدف اسلام جمع‌آوری همه انسان‌ها زیر پرچم توحید است؛ لذا از گزینه عقل و براهین عقلی بسیار بهره جسته و از این طریق توانسته بسیاری از انسان‌ها را به سوی اسلام جلب نماید. علت اینکه آیه را به صورت فراخوان عمومی برای تعالی ذکر کرده‌ایم؛ مواردی است که در آیه ذکر شده و چون این آیات، در مکه نازل شده و اجتماع آن زمان مکه، متشکل از یهود و نصاری و مشرک و کافر و مسلمان بوده، پس خطاب آیه عام است و چون «اسلام بر روی فطرت انسان‌ها و انسانیت آن‌ها تکیه می‌کند، مخاطب اسلام همه گروه‌ها و طبقات اجتماعی هستند؛ زیرا از نظر جهان‌بینی اسلامی در درون هر استضعاف‌گری، در درون هر فرعون‌ی از فرعون‌ها، يك انسان در غل و زنجیر قرار دارد، در منطق اسلام فرعون فقط بنی‌اسرائیل را به زنجیر نکشیده بلکه يك انسان را در درون خودش نیز به زنجیر کشیده است و لهذا پیامبران در آغاز دعوتشان و در شروع مبارزه علیه طاغوت‌ها، ابتدا سراغ آن انسان به زنجیر کشیده شده در درون فرعون‌ها می‌روند، با این نیت که آن انسان را علیه فرعون حاکم برانگیزانند تا به این طریق بتوانند از درون انقلاب ایجاد کنند» (مطهری، ۱۳۷۲ش، ص ۳۸-۳۹).

اسلام، برای ایجاد جامعه‌ای هماهنگ و سرشار از صلح و آرامش، به جای جنگ‌طلبی، علو مقام و درجه را برای تمامی انسان‌ها خواستار است. مطلبی که تاریخ نیز به آن گواهی داده است: «قضاوتی که «کنت دو گومینو» راجع به رفعت و علو این

حالت مسلمین دارد، مورد تصدق و تأیید تاریخ اسلام و گذشته مسلمین است. وی می‌گوید: هیچ دیانتی تسامح جوی‌تر و شاید بی‌تعصب‌تر از اسلام وجود ندارد. درواقع همین تسامح و بی‌تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و امم گوناگون، تعاون و معاضدت را که لازمه پیشرفت تمدن واقعی است، به وجود آورد و همزیستی مسالمت‌آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت. اما آنچه استفاده از این همزیستی را درزمینه علم و فرهنگ بیشتر میسر ساخت، علاقه مسلمین به علم بود که منشأ آن تأکید و توصیه اسلام در اهمیت و ارزش علم بوده است» (مطهری، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۱۱۲؛ زرین‌کوب، ۱۳۹۵ ش، ص ۶۹).

آیات «انعام/۱۵۱/۱۵۲/۱۵۳» که با سه جمله «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» و «لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» و «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» پایان می‌یابند؛ مراحل رشد و کمال انسانی را نشان می‌دهند (قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ج ۲، ص ۵۸۰-۵۸۶). اگر تتبع شود، شاید پایان آیه اول حکم عمومی دارد که جهت همزیستی و عدم تفرقه به حکم عقل نیاز است. در مرحله بعدی، ناظر به صاحبان کتاب است که با عنوان تذکر یادکرده و چون مبانی یکسان است، پس تنها یادآوری برایشان کفایت می‌کند. در مرحله سوم موضوع خاص‌تر می‌شود و خواص مسلمین را در برمی‌گیرد و خطاب به آنان می‌گوید: تنها راه خداوند است که از تفرقه جلوگیری می‌کند و افرادی که تقوای الهی دارند مانع از هم گسستگی و تفرقه میان امت اسلامی به‌طور خاص و تمام انسان‌ها، به‌طور عام خواهند شد «این دستورات ده‌گانه، از تحریم شرک شروع شده و به نفی اختلاف که یک نوع شرک عملی است، پایان یافته است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۶، ص ۳۸). آیات فوق در اسلام آوردن مردم مدینه بسیار تأثیرگذار بوده تا جایی که به اختلافات چندین ساله دو قبیله اوس و خزرج پایان داد و آن‌ها را تحت یک امت واحد، قرار داده است (همان).

۲-۲- خطاب تعالی در سوره آل عمران (همزیستی با اهل کتاب)

۲-۲-۱- تعالی در آیه ۶۱ سوره آل عمران، دعوت به شناخت حقانیت رسول اکرم ﷺ، جهت برقراری روابط دوستانه و پایان دادن به مخاصمه، شروع همزیستی با

آنان آمده است: در آیه «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران / ۶۱). خداوند متعال خطاب به پیامبر خود، دستوری می‌دهد که زمینه‌ساز رشد و تعالی عده‌ای از مخاطبین اهل کتاب شده است.

در بیان واژه نبتهل (ابتهال) سه معنا اراده شده است: ۱- لعنت کردن (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۲۷؛ معمر بن مثنی، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۹۶) ۲- دعا و تضرع کردن به درگاه خداوند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۴۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۹؛ تستری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۸) ۳- خلوص در دعا (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۷۲). برخی به هر سه معنا توجه داده‌اند. از این رو که دعا و تضرع خالصانه به درگاه خداوند، جهت لعن یکدیگر انجام گردد (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۴۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۷۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۸۴-۸۵). امام صادق علیه السلام «ابتهال» را به برداشتن دست‌ها به‌نگام دعا آنگاه که حالت رقت و گریه باشد، تفسیر نمود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۹). با توجه به اینکه مفسران از میان سه معنای اراده شده، یک یا دو معنا را پذیرفته‌اند و به دلیل ماهیت آیه که جریان وفد نجران و مباحله است. «نبتهل» را به لعن و نفرین تفسیر کرده‌اند. آنچه در این آیه مدنظر است، واژه «تعالی» است که در لغت به معنای ندا و صلا زدن، فردی که در مکانی رفیع ایستاده، به فردی که در پایین قرار دارد آمده است. در آیه مربوطه پیامبر صلی الله علیه و آله که در جایگاه رفیع انسانیت قرار دارد، وفد نجران را به‌سوی امری مقدس دعوت می‌کند. امری متعالی، جهت ارتقاء به کمالات انسانی. بنابراین در آیه فوق، ابتهال معنای تضرع و دعا به درگاه خداوند را دارد و نمی‌تواند به معنای لعنت و نفرین باشد. پس نفرین به خداوند متعال واگذار شده است. خداوند از بیان واژه «تعالوا» مراد و منظوری ویژه دارد. در آیه فوق، خداوند متعال با مخاطب قرار دادن پیامبر برای خطاب به وفد نجران به پیامبر دستور می‌دهد بایانی مؤدبانه (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۴۷؛ ثعلبی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۵۴) از گروه مقابل بخواهد که به سمت رشد و تعالی حرکت کند.

ممکن است اشکال شود که لعن و نفرین دو گروه در حق یکدیگر چه تعالی را در بر خواهد داشت؟ در پاسخ باید گفت جریان مدنظر در آیه، دعا و تضرع به درگاه خداوند است که نشان‌دهنده خط‌مشی یکسان در میان دو گروه است. به این معنا که پیامبر ﷺ از موضع مشترک مورد قبول دو طرف وارد شده و بایان واژه «تعالوا»، توانسته بیان دارد که محبت رسول خداوند ﷺ، شامل گروه مقابل نیز می‌باشد. به این معنا که امر «تعالوا» اشعار به این دارد که خصومت را پشت سر بگذاریم و برتر آیین و در ساحت ابتهال، باهم و هماهنگ شویم» (طالقانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۵، ص ۱۶۷). همان‌گونه که در برخی تفاسیر نیز به آن اشاره شده که «تعالی امری است که در آن تحریض و بیان حجت است» (نحاس، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۱۶۲) و «وضع شده برای کسی که دارای جلالت و رفعت مقام است» (قرطبی، ۱۳۶۴ ش، ج ۴، ص ۱۰۴) و «استعمال شده در نداء کسی که تعظیم او را می‌خواهید» (ابن‌عرفه، ۲۰۰۸ م، ج ۱، ص ۳۶۶). بنابراین در آیه فوق، پیامبر ﷺ بایان واژه «تعالوا»، ابراز محبت و علاقه خود را به پایان دادن مخاصمه اعلام می‌کند و از گروه مقابل بایبانی سرشار از ادب و لطف دعوت به امری می‌کند که گروه مخاصمه کننده آن را قبول داشته (مباهله) و از این طریق، همزیستی در حال صلح و سرشار از اطمینان را از آنان می‌خواهد.

پس از آیه «آل عمران / ۶۱» که مبنی بر جریان وفد نجران و پذیرش دعوت رسول حق و پی بردن به حقانیت رسول خداست که منجر به عدم دعا برای نابودی و هلاک کاذبان و روی‌آوری آن‌ها به حقانیت گفتار پیامبر ﷺ شد و نوعی وحدت و هماهنگی را میان دو گروه ایجاد کرد، در سه آیه بعد خداوند خطاب به رسولش مرحله‌ی دوم از تعالی را برای همزیستی هر چه بهتر فراهم می‌سازد که دعوت به سوی مشترکات کتب آسمانی است.

۲-۲-۲- تعالی در آیه ۶۴ آل عمران، دعوت به مشترکات کتب آسمانی، تداوم همزیستی و تعاون و همکاری بیشتر را مطرح می‌سازد: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالُوا إِلَيَّ كَلِمَةً سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران / ۶۴). در این آیه خداوند

متعال به پیامبر ﷺ می‌فرماید: «اگر کسی حاضر نبود در تمام اهداف مقدس با شما همکاری کند؛ بکوشید لااقل در اهداف مهم و مشترک همکاری آن‌ها را طلب کنید و آن را پایه‌ای برای پیشبرد اهداف مقدسستان قرار دهید» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ش، ج ۳، ص ۱۳۷). آیه فوق که ناظر به تعالی جوامع صاحب کتب آسمانی است؛ اصل را بر مشترکات و حیانی قرار داده و اینکه عمل به آن‌ها موجبات کمالات را فراهم می‌سازد و «توحید سبب تعالی انسان است؛ زیرا «تعالوا» درجایی بکار می‌رود که دعوت به رشد و بالا آمدن باشد» (قرائی، ۱۳۸۸ش: ج ۱، ص ۵۳۳). در دنیای معاصر افرادی چون «عبدالرحمن کواکبی»، «سید جمال‌الدین اسدآبادی»، «محمد عبده»، «اقبال» و «بشیر ابراهیمی» پیش روان بینش جدید توحیدی هستند به این معنا که ملت اسلامی را فراتر از مرزها معرفی می‌کند تا همه مسلمین و انسان‌های آزاد و یکتاپرست را زیر پرچم توحید گردآورد و آزادی و رهایی بشر از همه غل و زنجیرهای فکری و اجتماعی و سیاسی و هدایت آنان به آستان قرب پروردگار عالم که اساس و زیربنای فکری آنان است را خواهان‌اند» (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۳۸-۴۱).

بنابراین مرحله دوم برای رشد و تعالی انسان‌های آزاد، تکیه بر اصول و مشترکات میان آن‌هاست و اگر آن‌ها روی‌گردان شدند؛ نیازی به جنگ و خصومت نیست؛ بلکه چون صاحب کتاب (یا صاحب اندیشه و تفکر والای انسانی) هستند. همزیستی امکان‌پذیر بوده، به این علت که شاید بعدها مورد هدایت واقع شوند. مسلمانان در مقابل اعراض آنان موظف‌اند که ضمن رعایت اصول اخلاقی و کرامت مدارانه که مورد توصیه اسلام است. آن‌ها را بر اسلام خود شاهد بگیرند که این امر موجب هدایتشان گردد. در این آیه اهداف بلندی مطرح است از جمله منع تنازع و خصومت بین انسان‌ها و اشاعه مودت و دوستی و عشق بین آن‌ها (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۰۰). خداوند در جای دیگر می‌فرماید: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَ قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَ أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَ إِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (عنکبوت / ۴۶). در این آیه حتی جدال با اهل کتاب نیز جایز نیست. در اسلام جدال ممنوع است و اگر هم چاره‌ای جز آن نباشد، باید بطور احسن

باشد و اگر استدلال و برهان بر مطالبتان آوردید؛ جدال حتی در نیکوترین صورت آن، باید قطع شود (قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ص ۵۳۳).

تمام دستورات تربیتی انسان در جهت حفظ همزیستی مسالمت‌آمیز است و وقتی صحبت از «تعالوا» باشد به این معناست که مسلمانان نیز بدانند نباید تحت تأثیر افکار و اندیشه‌های شرک‌آلود برخی از اهل کتاب قرار بگیرند؛ زیرا اسلام دین متعالی و برتر است و رسول حق در جایگاه بلند انسانیت مسئول هدایت همه اقشار بشری است و مسلمانان، تسلیم حق و توحید باشند و از روی گردانی دیگران نهراسند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷ ش، ج ۳، ص ۱۳۷). تمدن اسلامی، با ایجاد همین وحدت‌ها حاصل شد و زمانی رو به رکود نهاد که تعصبات قومی و محلی پدید آمد و وحدت و تسامحی که میان اهل کتاب و مسلمین مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیزی بود که اروپای قرون وسطا آن را هرگز نمی‌شناخت؛ از میان رفت. سعه‌صدر، تسامح و مدارای مسلمانان با اهل کتاب، از اسباب عمده در ایجاد رفاه و آسایشی بود که تمدن و فرهنگ انسانی به آن نیاز دارد (مطهری، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱).

برخی از مفسران معتقدند که آیات فوق گرچه خطاب به اهل کتاب است، اما حکم آیه عام است و شامل تمام انسان‌ها از اهل کتاب و کفار و مشرکین می‌گردد (طیب، ۱۳۶۹ ش، ج ۳، ص ۲۳۶-۲۳۷). اما سؤال اساسی اینجاست که آیا همزیستی با تمام انسان‌ها از مشرک و کافر تا اهل کتاب امکان‌پذیر است؟ هرچند شهید مطهری با استناد به آیات قرآنی، همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان را با مشرکان محال می‌داند (مطهری، ۱۳۶۹ ش، ج ۱۴، ص ۲۴۱-۲۴۲) و معتقد است که با توجه به آیات قرآن، مسلمانان تا اندک زمانی با مشرکان همزیستی داشتند اما از وقتی که سوره برائت نازل شد، دیگر همزیستی با مشرک را خداوند نمی‌پذیرد» (مطهری، ۱۳۹۲، الف - ص ۹۶). فلسفه و علت اینکه اسلام میان دو گروه از نظر همزیستی تفاوت قائل شده، این است که «مشرک یا منکر خداوند برای همیشه باب نجات را به واسطه شرک خود، بر روی خویش بسته، ولی اهل کتاب در شرایطی هستند که می‌توانند ولو بطور ناقص، عمل صالح انجام دهند و با شرایطی نتیجه آن را بیابند» (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۲۸۸).

اما باید توجه داشت که این مخالفت در همه موارد نبوده و همزیستی با مشرکی که مشکلی برای حکومت ایجاد نکند، یا در فکر تبلیغ اعتقادات فاسد خود نباشد. به نظر امکان‌پذیر باشد، اما وقتی قرار باشد که مشرک در مرحله‌ای قرار بگیرد که بتواند آزادانه عقاید شرک‌آلود خود را در جامعه اسلامی تزریق کند، ممنوع و مورد نهی خداوند است و باید مورد ارشاد و هدایت قرار گیرد. مشرک از آن نظر که اسیر در غل و زنجیری است که خود به دور خود کشیده، باید مورد عتاب قرار گیرد. آیا در مورد انسانی که يك سنگ را می‌پرستد، تنها به این دلیل که عقیده وی محترم است، باید به عقیده او احترام بگذاریم و ممانعتی برای او در پرستش بت ایجاد نکنیم؟ یا نه، باید کاری کنیم که عقل و فکر او را از اسارت این عقیده آزاد کنیم؟» (مطهری، ۱۳۷۲ش، ص ۸). همان‌گونه که بیان شد انبیاء برای رهایی انسان در بند کشیده در درون طاغوتیان زمان، ابتدا به سراغ آنان می‌روند.

نتیجه‌ای که می‌توان از این بحث گرفت این است که به استناد آیات «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ» (یوسف / ۱۰۳) و «إِنْ تَحَرَّضَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ» (نحل / ۳۷)، پیامبر ﷺ مشتاق و حریص بر ایمان مردم است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۸۰-۸۱؛ حقی‌برسوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷؛ نووی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۲) و آیاتی که در آن‌ها از تعالی بحث شده مربوط به همین ویژگی پیامبر ﷺ است. اما درجایی که از عدم ایمان آوری مردم بحث می‌گردد مربوط به سرسختان و معاندان و مشرکان است که هر گز ایمان نمی‌آورند و بنابراین پیامبر ﷺ و به تبع وی زمامداران حکومت اسلامی موظف‌اند که عموم اهل کتاب و هر درس‌خوانده و هر صاحب‌اندیشه و هر صاحب‌مکتبی را به‌سوی تعالی بخوانند؛ زیرا آنان هستند که رهبری عموم انسان‌ها را هرچند با افکار و قلم‌هایشان بر عهده‌دارند و از آن‌رو که صاحب‌فکر و اندیشه هستند، امکان هدایت و رشدشان فراهم است و چنین امری موجب پیوند فکری و اجتماعی نیرومند می‌گردد و از کمال نسبی به‌سوی کمال برتر هدایت می‌کند (طالقانی، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۱۷۵-۱۷۶).

۳-۲- تعالی در سوره‌های آل عمران، نساء، منافقون و مائده (همزیستی با منافقان)

خطاب به منافقان، توجه دادن به ضعف ایمانی مسلمانان، توجه به خطرات درونی، دعوت به سمت کمالات و لزوم هدایت آن‌ها.

۲-۳-۱- تعالی در آیه ۱۶۷ آل عمران، خطاب به منافقان، دعوت به قتال و دفاع برای همزیستی بهتر

در آیه «وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ اذْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعُنَاكُمْهُمْ لَلْكَفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ» (آل عمران / ۱۶۷) خداوند طایفه‌ای از کسانی که به ظاهر ایمان آورده‌اند، اما در قلوبشان بویی از ایمان به خداوند و رسولش نیست را به سوی تعالی و رشد دعوت می‌کند. اینکه بعد از دعوت به سلم و همزیستی، آیه قتال را مطرح می‌کند، ناظر به مرحله‌ای است که دشمن به سرزمین و جان و ناموس مسلمانان حمله کرده (گفته شده در جنگ احد بوده است). در این مرحله قتال در راه خداوند و یا دفاع از خانه و خانواده موجب تعالی است. «تعالوا تصریح است به اینکه اگر در قلبتان محبت به دین و اسلام است؛ پس بجنگید برای دین و اسلام و اگر این گونه نیست پس قتال کنید برای دفع از خودتان و خانواده و اموالتان» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۴۲۳). آیه موردنظر خطاب به منافقان است و دلیل اینکه آیه، خطاب را با «هلم» یا هر بیان دیگری شروع نکرده و با واژه «تعالی» بیان کرده به این دلیل است که دفاع از خود شرط عقل است و موجبات رشد را فراهم می‌کند؛ زیرا در یک جامعه در حال صلح با اقشار متفاوت ملیت و مذهب، اگر دشمن حمله کند، کاری به دین و مذهب کسی ندارد و همه را از بین خواهد برد. پس برای رشد و توسعه محیط زندگی خود نیاز است که با دشمن متجاوز جنگید. «زیرا کفار قریش در جنگ فرقی بین مؤمن و منافق در قتل و تبعید و غارت قرار نمی‌دهد» (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۴۲۴).

برخی از مفسران در تفسیر آیه میان واژگان «تعالوا» و «قاتلوا»، «واو» عطفی در تقدیر گرفته‌اند به این معنا که «بیایید و قتال کنید» درحالی که مراد آیه این گونه

نیست. «تعالوا» به معنای «هلم = بیایید» نیست بلکه «معنایش این است که به‌وسیله قتال در راه خدا خود را تعالی بخشید؛ زیرا «تعالوا» اشعار به بالا آمدن و برگنده شدن از وابستگی‌ها تا افق وسیع فی سبیل الله دارد» (حائری طهرانی، ۱۳۳۸ ش، ج ۳، ص ۵؛ طالقانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۵، ص ۴۱۸).

برخی مفسران، «قاتلوا» را به جنگ ابتدایی و «ادفعوا» را به جنگ دفاعی تفسیر کرده‌اند (قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ص ۶۴۵)؛ درحالی‌که در تفاسیر دیگر اشاره‌ای به جنگ ابتدایی نشده و جریان مدنظر آیه مربوط به جنگ احد که جنگی دفاعی بوده است. پیام آیه در خصوص ملت‌های صاحب اندیشه این است که دست هر دشمن متجاوز را باید کوتاه کرد هرچند این تجاوز در خارج از مرزهای یک کشور باشد. گرچه دستور قتال در ظاهر با همزیستی بر پایه صلح و امنیت سازگار نیست؛ اما با توجه به جریان نزول آیه، دفاع در برابر دشمن متجاوز نه تنها ناپسند نیست؛ بلکه حکمی عقلانی است. آنچه در ارتباط این آیه مهم می‌نماید؛ همزیستی به معنای اسلامی آن که باید منجر به تعالی گردد، نشان می‌دهد که بر انسان‌های آزاده جهان فرض است که به همدیگر یاری کنند «قاتلوا او ادفعوا» زیرا اگر مانند یک پیکر گردند، دشمن حتی خیال حمله به آنان را به سبب وحدت، نخواهد کرد. در خصوص همین دشمن متجاوز قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال / ۶۱). «اگر بال صلح و سلم را جلو آوردند؛ تو دیگر سرسختی نکن، حال که آنان آماده همزیستی مسالمت‌آمیز هستند تو باید اعلام صلح کنی» (مطهری، ۱۳۹۲، ب - ص ۱۰۷ - ۱۰۹). برخلاف عده‌ای که اسلام را دین شمشیر و جنگ‌طلبی قلمداد کرده‌اند؛ آیات فوق به‌خوبی نشان می‌دهد که «در اسلام، جهاد برای تحمیل عقیده نیست» (مطهری، ۱۳۹۲، ب - ص ۱۰۸)؛ بلکه برای دفاع از خویش و رسیدن به تعالی در همزیستی مسالمت‌آمیز است.

۲-۳-۲ - آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا» (نساء / ۶۱).

آیه زمانی نازل شده که مسلمانان در حالت صلح و امن زندگی می‌کنند و منافقان به جای روی آوری به حکم خداوند به حکم طاغوت روی می‌آورند. در این آیه نیز جریان نفاق مطرح است که خداوند، تعالی انسانی را روی آوری به قرآن و پیامبر ﷺ برمی‌شمارد. درحالی که همان منافقان در حالت سختی و شاید به سوی پیامبر ﷺ روی آورده و عذرخواهی می‌کنند (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۴۵).

در بیان سبب نزول آیه، روایت شده که فردی از منافقان با فردی از یهود، مخاصمه کردند. یهودی، رسول خداوند را برای داوری برگزید و فرد منافق به سوی کعب بن اشرف، وقتی حکم به سوی پیامبر ﷺ برده شد؛ پیامبر ﷺ به نفع فرد یهودی حکم داد؛ درحالی که فرد منافق از حکم پیامبر ﷺ راضی نبود (حجازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۹۲). علت روی آوری فرد یهودی به حکم خداوند و قاضی قرار دادن دین خدا، این بوده که در دین پیامبر ﷺ رشوه‌گیری جایز نبوده درحالی که کعب بن اشرف فرد رشوه‌گیری بوده است (حائری طهرانی، ۱۳۳۸ش: ج ۳، ص ۱۲۴؛ خسروانی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۲۳۱؛ بانو امین، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۹).

بنابراین پیام آیه این است که ۱- گرچه منافقان تسلیم قانون خداوند و فرمان پیامبر نیستند؛ ولی باید به سوی آن دعوت شوند. ۲- در پذیرش دعوت انبیاء رشد و برتری است (تعالوا) ۳- منافقان حساسیتی نسبت به ایمان قلبی مردم ندارند؛ عمده ناراحتی آنان، اجتماع مردم بر گرد رهبر آسمانی است» (قرائتی، ۱۳۸۸ش: ج ۲، ص ۹۵). بنابراین آیه فوق، درس محکمی به زمامداران و قضات حکومت اسلامی می‌دهد که در ارتباط با همزیستی مسالمت‌آمیز راهبردی است. از آنجاکه قوانین بشری به دلیل نقص خود انسان‌ها، ناقص است و قانون خداوندی به دلیل اشراف خداوند بر تمام جزئیات، یقینی و اطمینان‌آور است؛ پس رشد و تعالی انسان‌ها، رجوع به حکم خداوند و فرستاده اوست (شعراوی، ۱۹۹۱م، ج ۴، ص ۲۳۶۵؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۳، ص ۱۹۷) و در حکم خداوند، مسلمان و غیرمسلمان در یک‌مرتبه هستند و در قضاوت و داوری فرقی میان آن‌ها نیست. وقتی غیرمسلمان، از اجرای دقیق احکام الهی توسط حاکمان و زمامداران حکومت اسلامی اطمینان حاصل نمایند، رشد و

تعالی انسانی‌شان حکم می‌کند که به جای روی آوردن به طاغوت به حکم الهی تن در دهند و این امر موجبات همزیستی مسالمت‌آمیز را بیش از پیش فراهم می‌سازد.

۳-۳-۳- آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّا رُؤُسَهُمْ وَ رَأَيْتَهُمْ يَقْصِدُونَ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» (منافقون/ ۵)

آیه در شأن یکی از منافقان به نام «عبدالله ابی سلول» نازل شده است. باوجوداینکه لحن آیات قبل شدید است. تعالی در آیه فوق، خطاب مسلمانان به منافقان است که منافقان را دعوت به سوی استغفار می‌کنند؛ اما آنان باز روی گردان هستند. از واژه «تعالوا» در آیه فهمیده می‌شود که «دعوت به سوی بلندی و رشد است و پیام آیه این است که ۱- باید به سراغ افراد منحرف رفت و از آنان برای توبه و تجدید حیثیت دعوت کرد. ۲- اجابت دعوت اولیای الهی مایه رشد و علو است» (قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱۰، ص ۵۷-۵۸). سبب نزول آیه بازهم از جریان تفرقه‌افکنی منافقان میان مسلمانان خبر می‌دهد؛ دستور قرآن و عملکرد پیامبر ﷺ، نشان‌دهنده طرز برخورد اسلام با این‌گونه افراد تسامح و مدارا و دلسوزانه است تا مبادا به وحدت مسلمانان خدشه‌ای وارد گردد (رجوع به سبب نزول آیه در فهم مطلب راهگشاست).

۳-۳-۴- آیه «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ إِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ» (مائده/ ۱۰۴)

آیه مذکور ناظر به تقلید کورکورانه منافقان از آب‌اء و اجداد خویش است. در این آیه خداوند خطاب به کسانی که در پیروی از برخی سنت‌های غلط آب‌اء و اجدادی خویش راه را به بیراهه رفته‌اند، ندای تعالی سرداده و از آنان می‌خواهد تا به سمت رشد و برتری حرکت کنند «کسب معرفت، احتیاج به تفکر و تأمل دارد و این آیه دلالتی است بر اینکه معرفت واجب است و باید دست از تقلید کورکورانه برداشت» (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۳، ص ۳۹۱). در آیه علت عدم تقلید را بیان می‌کند. اینکه پدران‌شان علم به موضوع ندارند و هدایت از کسانی که خودشان در ورطه جهل هستند، جهل بزرگ‌تری است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۱۹۰). در همزیستی مسالمت‌آمیز،

آنچه سبب تعالی و رشد در بین افرادی است که در کنار هم در یک جامعه یا چندین جامعه هماهنگ زندگی می‌کنند، عدم تقلید کورکورانه به علت ناآگاهی است که مانع رشد انسانی می‌گردد.

پس آیه فوق در جهت رشد همگانی دستور می‌دهد تا به علوم نهفته در دل آیات الهی روی آورند و با عقل و تفکر در خصوص آیات تحریمی موجبات رشد خود را فراهم آورند. در تمدن اسلامی توجه به علوم و نشاط علمی از علل رشد و توسعه اسلام به اقصی نقاط جهان بوده است «روح معاضدت و تساهل در دنیای اسلام و تشویق مسلمین به پیشرفت در علم و ترویج آن... ایجاد دارالاسلام که مرکز واقعی آن، قرآن بود، تعصبات قومی و نژادی را با یک نوع جهان‌وطنی چاره کرد و در مقابل تعصبات دینی نصاری و مجوس، تسامح و تعاهد با اهل کتاب را توصیه کرد و علاقه به علم و حیات را گسترش داد» (زرین کوب، ۱۳۹۵ ش، ص ۶۱؛ مطهری، ۱۳۷۷ ش، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱).

بنابراین از دیدگاه زرین کوب سه عامل در ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با غیرمسلمانان نقش داشته که عبارت‌اند از: جهان‌وطنی و مبارزه با تعصبات قومی و نژادی، تسامح و تعاهد با اهل کتاب، ایجاد نشاط علمی (مطهری، ۱۳۷۷ ش، ج ۹، ص ۳۲۹-۳۳۰). همزیستی مسالمت‌آمیز در عصر کنونی نیازمند چهارعنصر است: ۱- مجهز شدن مسلمانان به سلاح علم ۲- عدم جلوگیری از ابراز عقیده دیگران ۳- مواجهه صریح و روشن در قبال عقیده دیگران ۴- پرهیز از ایجاد تفرقه و تعصبات (مطهری، ۱۳۷۲ ش، ص ۱۳-۲۰).

نتیجه

هرچند همزیستی در معنای رایجش، به معنای باهم بودن و رعایت حقوق و به رسمیت شناختن حدودمرزهای یکدیگر است؛ اما باید دقت داشت که موارد گفته‌شده تنها بخش کوچکی از مفهوم همزیستی اسلامی را در بر دارد. رشد و تعالی عموم انسان‌ها در جریان همزیستی با استعانت از آموزه‌های محبت‌آمیز و تسامح جویانه

اسلام، زمانی ممکن خواهد بود که انسان‌ها، برای رسیدن به امت واحده تلاش کنند. قرآن کریم، اولین گام همزیستی صلح‌جویانه را با مخاطب قرار دادن تمام انسان‌ها، برای رسیدن به تعالی مطرح می‌کند. در گام بعدی، صاحبان کتاب و خرد و اندیشه و مکتب، موردتوجه هستند. این افراد از آن نظر که صاحب اندیشه هستند، مفهوم تعالی را درمی‌یابند و می‌توانند قدم‌های مؤثری در جهت رشد سایر افراد جامعه داشته باشند. این افراد با قلم‌ها و افکارشان، می‌توانند مایه رشد یا انحطاط پیروان خویش باشند. بنابراین پس از دعوت و فراخوان عمومی اسلام به همزیستی برای عموم بشر، دومین و مهم‌ترین گروهی که در ایجاد یک جامعه متمدن و سالم نقش دارند؛ صاحبان خرد و اندیشه هستند. مرحله سوم و دشوار که از نظر استراتژی دارای اهمیت است، توجه به خطر درونی است.

چهار آیه از هفت آیه موردبحث، مربوط به رشد و تعالی منافقان است. این‌گونه افراد قابل‌شناسایی هستند که باید موجبات رشد آن‌ها نیز فراهم شود و مکرراً به آنان تذکر داده شود. کسانی که از درون خواهند توانست، ریشه و اساس یک نظام حکومتی را دچار خدشه کنند. غرور و تعصبات این افراد و اطاعت و تقلید کورکورانه-شان زمینه‌های ایجاد تفرقه و به هم خوردن صلح و ثبات جامعه را فراهم می‌سازد. بطور کلی طرح‌های راهبردی که در همزیستی مسالمت‌آمیز چه در سطح یک جامعه و چه در سطح جهانی، با توجه به آیات موردبحث، می‌توانند موردتوجه قرار گیرند، عبارت‌اند از: تلاش برای رشد و تعالی خود و دیگر افراد جامعه در ۱- طرح جهان‌وطنی ۲- طرح توحیدی جوامع اسلامی ۳- طرح تجهیز به سلاح ایمان و علم ۴- طرح بالا بردن ظرفیت درونی برای تحمل افکار و عقاید مخالف.

فهرست منابع

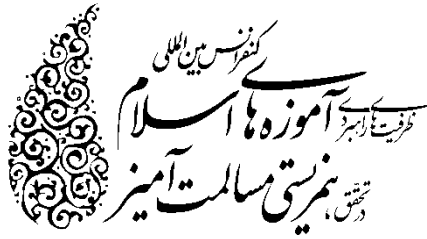
۱. قرآن کریم، ترجمه: آیتی عبدالحمید، تهران: سروش، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ ش
۲. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، محقق: محمد عبدالسلام الشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.

۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۴. ابن عرفه، محمد بن محمد، *تفسیر ابن عرفه*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۸م.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، محقق: محمد حسین شمس-الدینی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۶. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مصحح: محمد مهدی ناصح / محمد جعفر یاحقی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۷. ابوحیان، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، محقق: محمد جمیل صدقی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۸. امینی، محمد امین، *اصل همزیستی مسالمت آمیز با غیرمسلمانان در اسلام*، «معرفت»، سال بیستم، شماره ۱۶۵، ۱۳۹۰ش.
۹. آقابخشی، علی، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: تندر، ۱۳۶۳ش.
۱۰. بانو امین، نصرت بیگم، *مخزن العرفان در علوم قرآن*، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۲. تستری، سهل بن عبدالله، *تفسیر التستری*، محقق: عیون سود / محمد باسل، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۳ق.
۱۳. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، محقق: عادل احمد عبدالوجود و همکاران، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۴. ثعلبی، احمد بن محمد، *الکشف و البیان*، محقق: ابی محمد بن عاشور، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *ادب فنای مقربان جلد ۱ و ۵*، محقق: محمد، صفایی، قم: اسراء، ۱۳۸۹، الف.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم جلد ۵*، محقق: احمد، اقدسی، چاپ پنجم، قم: اسراء، ۱۳۸۹، ب.
۱۷. حائری طهرانی، علی، *مقتنیات الدرر*، تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۳۳۸ش.
۱۸. حجازی، محمد محمود، *التفسیر الواضح*، بیروت: دارالجمیل، چاپ دهم، ۱۴۱۳ق.

۱۹. حسن‌زاده‌آملی، حسن، **دروس شرح فصوص الحکم قیصری**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۰. حسن‌زاده‌آملی، حسن، **هزار و یک کلمه**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۱. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، **روح البیان**، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۲۲. خسروانی، علیرضا، **تفسیر خسروی**، محقق: محمدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، محقق: صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالعلم الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، **تفسیر قرآن مهر**، قم: پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ش.
۲۵. زحیلی، وهبه، **التفسیر الوسیط**، دمشق: دارالفکر، ۱۴۲۲ق.
۲۶. زرین کوب، عبدالحسین، **کارنامه اسلام**، تهران: امیرکبیر، چاپ بیست و سوم، ۱۳۹۵ش.
۲۷. زمخشری، محمود، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل**، مصحح: حسین احمد مصطفی، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۲۸. شعراوی، محمدمتولی، **تفسیر الشعراوی**، بیروت: اخبار الیوم، اداره الکتب و المكتبات، ۱۹۹۱م.
۲۹. طالقانی، محمود، **پرتوی از قرآن**، تهران: شرکت سهامی انتشارات تهران، ۱۳۶۲ش.
۳۰. طباطبایی، محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، مصحح: فضل الله طباطبایی یزدی، تهران: ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۳۲. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، مصحح: سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۳۳. طنطاوی، محمدسید، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، قاهره: نهضة مصر، ۱۹۹۷م.

۳۴. طوسی، محمدبن حسن، **التبیان**، مصحح: احمد حبیب عاملی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۳۵. طیب، عبدالحسین، **اطیب البیان**، تهران: اسلام، چاپ دوم، ۱۳۶۹ ش.
۳۶. عمید، حسن، **فرهنگ عمید**، تهران: امیر کبیر، چاپ بست و هفتم، ۱۳۸۳ ش.
۳۷. فخررازی، محمدبن عمر، **التفسیر الکبیر**، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۳۸. قرائتی، محسن، **تفسیر نور**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ ش.
۳۹. قرشی، سید علی اکبر، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱ ش.
۴۰. قرطبی، محمدبن احمد، **الجامع الاحکام القرآن**، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۴۱. مطهری، مرتضی، **امامت و رهبری**، تهران: صدرا، چاپ پنجاه و سوم، ۱۳۹۲، الف.
۴۲. مطهری، مرتضی، **آشنایی با قرآن**، تهران: صدرا، ۱۳۶۹.
۴۳. مطهری، مرتضی، **پیرامون انقلاب اسلامی**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ نهم، ۱۳۷۲ ش.
۴۴. مطهری، مرتضی، **جهاد**، تهران: صدرا، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۹۲، ب.
۴۵. مطهری، مرتضی، **حکمت‌ها و اندرزها**، تهران: صدرا، ۱۳۸۵ ش.
۴۶. مطهری، مرتضی، **خدمات متقابل اسلام و ایران**، تهران: صدرا، ۱۳۶۴ ش.
۴۷. مطهری، مرتضی، **عدل الهی**، تهران: صدرا، چاپ چهلیم، ۱۳۹۲، ج.
۴۸. مطهری، مرتضی، **یادداشت‌های استاد مطهری**، تهران: صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۴۹. معمر بن مثنی، ابوعبیده، **مجاز القرآن**، محقق: فؤاد سزگین، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱ ق.
۵۰. مغنیه، محمدجواد، **التفسیر الکاشف**، قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دهم، ۱۳۷۱ ش.
۵۲. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، **مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن**، بی جا: دفتر سماحه آیت الله العظمی سبزواری، ۱۴۰۹ ق.
۵۳. نحاس، احمدبن محمد، **اعراب القرآن**، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.

۵۴. نووی، محمد، *مراح لبید لكشف معنى القرآن المجید*، مصحح: محمدامین
ضناوی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

راهبردها و راهکارهای نظری و عملی دین اسلام در تحقق همزیستی مسالمت آمیز

کیهان سلطانیان^۱، قادر قادری^۲

چکیده

همزیستی مسالمت آمیز ضرورتی برای زندگی جمعی است که امنیت را با خود به همراه دارد. دین اسلام در آموزه‌های خود ضمن توجه دادن به اهمیت وجود رابطه میان انسان‌ها و ابعاد گوناگون حیات فردی و اجتماعی، می‌خواهد روابط میان انسان‌ها به ویژه هنگامی که دارای اختلاف نظر و تفاوت‌های دینی هستند، سایه امنیت و پذیرش افکار متفاوت از سوی همدیگر حاکم گردد و به این منظور راهکارهایی را در حیطه نظری و عملی ارائه کرده است. در عرصه نظری از طریق تعلیم و آموزش دادن، پذیرش خاصیت و ویژگی دنیا و شناخت سنن الهی توسط انسان، حفظ کرامت و رعایت حقوق انسان، پذیرش تفاوت‌ها و مشترکات خود با دیگران، باور به آزادی عقیده و در عرصه عملی با توجه دادن به رعایت عدالت و مساوت و ارائه راه کار تأمین عدالت، سوق دادن انسان به گفتگو و تسامح با دیگران، عفو و گذشتن داشتن در برابر خطاهای دیگران، آزادی دادن به مخالفان جهت اظهار نظر و اظهار عمل از جمله مواردی است که می‌تواند به عنوان راهکارهای دین جهت محقق شدن همزیستی مسالمت آمیز معرفی گردند. این مقاله با تبیین موارد مذکور ضمن اشاره به اهمیت وجود زندگی مسالمت آمیز به ظرفیت‌های موجود در تعالیم دینی جهت برقراری همزیستی سالم و آرامش بخش را آشکار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: همزیستی، دین اسلام، مسالمت آمیز، راهکارهای عملی، راهکارهای نظری.

^۱. استادیار دانشگاه پیام نور مهاباد (نویسنده مسئول)، kihan_234@yahoo.com

^۲. استادیار دانشگاه پیام نور مهاباد، gh.ghaderi@pnu.ac.ir

مقدمه

انسان در طول حیات محصور به چهار رابطه است: رابطه با خداوند، رابطه با خویشتن، رابطه با دیگر مردمان و رابطه با محیط پیرامون. دین اسلام در آموزه‌های خود راهنمایی‌های ارزنده‌ای را در راستای تنظیم روابط خود در این چهار زمینه به مردم ارزانی داشته است. یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دین به سامان دادن روابط انسان با دیگران برمی‌گردد، اهمیت مضاعف تنظیم این روابط زمانی آشکار می‌گردد که پای اختلافات و تفاوت‌های مذهبی در میان باشد. در اینجا است که همزیستی مسالمت‌آمیز ارزش و اعتبار خود را نشان می‌دهد. اسلام به‌عنوان دینی که به ابعاد گوناگون حیات فردی و اجتماعی بشر توجه دارد، سنگ بنای همزیستی را در میان انسان‌ها اعم از مسلمان و غیرمسلمان به شیوه‌ای معقول و منطقی گذاشته است. مراجعه به آیات و روایات متعدد روشن می‌سازد که هرکسی با هر نگاهی که دارد می‌تواند از این آموزه‌ها در راستای تنظیم روابط خود با دیگران استفاده نماید؛ زیرا این نصوص حاوی قواعدی کلی و فراگیر بوده که فارغ از هر اندیشه و عقیده‌ای قادر است فرد را به سمت پذیرش همنوع دارای رأی و اندیشه مخالف ببرد. از منظر اسلام همزیستی مسالمت‌آمیز جزء حقوق بشر است که هیچ‌یک از اقسام اختلافات میان انسان‌ها نمی‌تواند وجود آن را از جامعه اسلامی سلب نماید. همان‌گونه که اسلام توصیه به ایجاد فضای سالم و هم‌جواری و همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه اسلامی می‌کند به مسلمانان امر می‌کند که با دیگران به‌صورت مسالمت‌آمیز طوری که احساس امنیت و آرامش کنند، رفتار نمایند. از معنا و مفهوم واژه همزیستی به دست می‌آید که توافق تنها راه زندگی با دیگران نیست؛ بلکه عقل و شعور انسانی به ما فهمانده است که می‌توان در عین اختلاف بدون جنگ و تعرض به یکدیگر در کمال آرامش زندگی کرد. بسیار ساده‌انگاری است اگر کسی با تصور نبود اختلاف با دیگران بخواهد در جامعه باشد و با دیگران ارتباط نزدیک داشته باشد. انسان از زمان خلقتش با دیگران اختلاف داشته که اولین آن تضاد میان آدم علیه السلام و ابلیس بوده است. البته بنا به تعالیم دینی اساس زندگی اختلاف داشتن یا اختلاف ایجاد کردن با

دیگران نیست؛ بلکه اصل مهم زندگی همزیستی داشتن با دیگران است. یعنی با علم به اینکه اختلاف تا زمانی که حق و باطل و خیر و شر وجود دارد لازم است یکدیگر را با صداقت بپذیریم و احساس در امنیت بودن از سوی خود را به هم بدهیم. دین اسلام که دینی است مطابق با نیازهای انسانی قواعد و راهکارهایی را بیان می‌کند که اگر رعایت گردد می‌تواند به عنوان شاخصی جهت تنظیم روابط میان افراد لحاظ گردد. از جمله این قواعد موارد ذیل است که در ادامه مقاله به تبیین و شرح آن‌ها می‌پردازیم. راه کارهای ایجاد همزیستی را می‌توان در دو قسم نظری و عملی قرار داد. در عرصه نظری پذیرش باورهای دینی از سوی انسان، تعلیم صحیح دین و ترویج علم‌آموزی، پذیرش خاصیت دنیا و سنت الهی اختلاف، حفظ کرامت و رعایت حقوق انسانی، توجه به مشترکات و تفاوت‌های میان افراد. آزادی عقیده از جمله آن موارد است و در عرصه عملی رعایت عدالت و مساوات، گفتگو و رعایت تسامح با یکدیگر، عفو و گذشت از دیگران، برگزیدن رهبر و راهنما، تأکید بر مشترکات میان اقوام و مذاهب و توسعه تعاون به نفع انسانیت از مواردی است که می‌تواند همزیستی مسالمت‌آمیز را میان مردمان برقرار سازد.

برای مسلمان زندگی مسالمت‌آمیز با دیگر ادیان به‌ویژه یهودیت و مسیحیت، امری است الهی و دینی؛ زیرا ادیان توحیدی و آسمانی را یک سلسله از اوامر الهی می‌داند که به اقتضای شرایط و وضعیت نازل شده است (تویجری، ص ۱۲).

۱- همزیستی در لغت

زندگی مسالمت‌آمیز در اصل در میان دولت‌هایی که به لحاظ سیاسی مخالف‌هایی باهم دارند، استعمال می‌شود اما همزیستی از نظر لغوی به معنی زندگی مشترک مردم بدون توجه به دین و مذهب است و (رضا، ص ۲۳۸). دهخدا همزیستی را زندگی دو تن یا دو گروه با یکدیگر درحالی که شاید مناسب یکدیگر نباشند و همزیستی مسالمت‌آمیز را تفاهم آمیخته به صلح و سلم گفته است (دهخدا، ذیل واژه

همزیستی). از معنای لغوی چنین به دست می‌آید که در همزیستی نیازمند تفاهمی است که در درون آن اختلاف دیدگاهی میان مردمان و افراد وجود دارد.

۲- همزیستی در اصطلاح

همزیستی در اصطلاح به این مفهوم است که زندگی انسان‌ها بر مبنای امنیت طرفین و اعتماد و آرامش و پذیرفتن طرف مقابل با تمامی ویژگی‌ها و باورهای او و رعایت حقوق و حفظ شخصیت و کرامت او باشد؛ بنابراین در عبارت همزیستی مسالمت‌آمیز چنین می‌فهمیم که دشمنی‌ها باید کنار گذاشته شود و در عوض امنیت و آرامش و نظم اجتماعی استقرار یابد (بوخیره، ۱۴۲۹ق، ص ۲۱۰).

۳- راهکارهای نظری در قرآن و روایات

۳-۱- پذیرش باورهای دینی از سوی جامعه: از نگاه آیات، همه انبیاء علیهم‌السلام به یک دین دعوت می‌کردند و همگی آن‌ها در دین با یکدیگر متحد بوده و اختلافی ندارند. خداوند می‌فرماید: «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری/۱۳). در این آیه به‌صراحت اهمیت بقای اجتماع و زندگی اجتماع در سایه دین‌داری بیان می‌شود. همچنان که در آیاتی دیگر احکام نماز، حج، جهاد، انفاق و تقوای الهی را بر اساس روح اجتماع بنیان می‌نهد. علت، آن است که دین‌داری اجتماع را به سمت نیک بختی و نزدیکی به خداوند می‌برد و با آن امکان دعوت به خیر و نهی از زشتی‌ها میسر می‌شود (حسنی، ۱۳۸۹ش، ص ۳۱۳). لذا پذیرش باورهای دینی علاوه بر اینکه به روان فرد امنیت و آرامش می‌بخشد جامعه را از خطرات تفرقه و اختلاف و بدبینی نسبت به دیگر گروه‌ها و مذاهب ایمن ساخته و بحران‌هایی که احتمال وقوع آن‌ها در جامعه می‌رود را به حداقل می‌رساند. باورهای دینی می‌تواند به زندگی اجتماعی مردم به‌عنوان اعضای به‌هم‌پیوسته یک کل معنا ببخشد و جامعه را به‌سوی تکامل واقعی سوق دهد.

در اینجا لازم است توجه شود که انسان با علم می‌تواند نظام تربیتی و اقتصادی و سلامت جسمی را تأمین کند اما تمام نیازمندی‌های بشر با علم سامان نمی‌یابد. چه بسا عالمانی که با علم خود بشریت را به انحطاط کشانده‌اند. نیاز معنوی انسان از جمله نیازهایی است که با علم تأمین نمی‌شود؛ بلکه دین و باورهای دینی بهترین چیزی است که این نیاز را برآورده می‌سازد. با کمک دین می‌توان معنویات را در انسان تقویت کرد، آرامش درونی و رضایت خاطر را به انسان هدیه داد و برای اخلاقیات و رفتارهای اخلاقی ضمانت اجرایی پیدا نمود. لذا چون دین چنین منافعی را برای فرد و اجتماع دارد می‌توان از دین به‌عنوان عامل مهمی در ایجاد و تقویت همزیستی مسالمت‌آمیز نام برد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷ ش، ۲۰۶-۲۰۵).

۳-۲- تعلیم صحیح دین و علم‌آموزی به کودکان: از آنجاکه قرآن می‌فرماید: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعلَمُونَ» (زمر/ ۹) به دست می‌آید که مؤمنان اهل علم هستند، حقایق را درک کرده و بر اساس آنچه می‌دانند عمل می‌کنند. در مقابل مشرکان جاهلانه عمل می‌کنند، زیرا حقایق را یا نمی‌بینند یا مطابق آن عمل نمی‌کنند؛ زیرا مبنا و اساسی برای رفتار خود نمی‌یابند. معلوم است که زندگی مشترک مقتضی تنوع زیاد است و برخورد با این تنوع باید مبتنی بر علم و فهم مسائل باشد. اولین گام برای مواجهه با این مسائل آن است که تعلیم کودکان به‌طور جدی مورد توجه قرار گیرد و برای تعلیم فرزندان اهمیت اساسی قائل شد که با تکیه بر شیوه صحیح تعلیم، آنان را برای زندگی مشترک همراه با صلح و سازش مهیا ساخت (فضل عبدالله، ص ۲۸). لذا آموزش دادن به کودکان و حتی بزرگسالان در ترویج اندیشه همزیستی همراه با سلامتی جسمی - روانی اهمیت بسزایی دارد.

یکی از اهداف اساسی که مسلمانان باید مدنظر داشته باشند آشنایی با مذهب و آیین خود است؛ زیرا تا کسی دین و مذهب خود را نشناسد نمی‌تواند به آن علاقه یابد و لذا نسبت به آن اهمال و کوتاهی روا می‌دارد. پیروزی مسلمانان صدر اسلام از آنجا ناشی می‌شد که با شناخت کامل دین اسلام با دلی لبریز از ایمان برای نصرت دین و دیگر مؤمنان از جان و مال خود گذشتند. خداوند هم به خاطر نیروی ایمان آنان بعد

از ضعف به آنان قوت بخشید و پس از ذلت عزیز و گرامی نمود و این از نتایج آشنایی کامل آنان با اسلام بود. مسلم است که هر جا دشمنان یک دین نتوانند با اقدامات عملی مردم را از آن دین منصرف نمایند وارد عرصه فکر و آموزه‌های آن دین شده‌اند و با القای خرافات و غافل نمودن مسلمانان از حقایق آن دین، چهره یک دین را مخدوش نموده و آن را با چهره‌ای کریه و خشن بر دیگران آشکار کرده‌اند. این یک حقیقت است که انسان نسبت به چیزی که از آن ناآگاه‌اند مقابله کرده و دشمنی می‌ورزند. لذا تعلیم دادن در عالم اسلام بسیار امر مهمی است که از طرق آن می‌توان خود را شناخت، دین خود را شناخت و طرف مقابل و همه مخالفان را شناخت و در سایه علم و آگاهی به همزیستی مسالمت‌آمیز مقرون به علم با توجه به واقعیات زندگی دست‌یافت (بی‌آزارشیرازی، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۶۳-۱۶۲).

۳-۳- پذیرفتن ویژگی زندگی دنیا و سنت الهی اختلاف: خداوند در قرآن درباره حقیقت توافق و تعارض انسان‌ها می‌فرماید «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود/۱۱۸). پذیرش این نکته که به خاطر وجود حق و باطل و خیر و شر در دنیا انسان‌ها و دیگر مخلوقات باهم دچار اختلاف و تعارض هستند، یکی از نکات بسیار مهم در باز کردن درهای گفتگو با دیگران است. از سنت‌های قطعی الهی آن است که مردمان دائماً با یکدیگر در اختلاف و تضاد هستند، اما نباید این تفاوت‌ها موجب دوری انسان‌ها از یکدیگر شود. زیرا خداوند در کنار اعلام وجود این اختلافات ما را دعوت به اتحاد و حرکت کردن در یک مسیر می‌کند و می‌فرماید: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ» (آل عمران/۱۰۳). از منظر دین اسلام اگر وجود اختلاف‌نظر با دیگران به‌عنوان امری طبیعی و موجود پذیرفته شود، آنگاه موجب تقویت نیروها و ازدیاد انرژی جهت پیشرفت جامعه و تداوم بر اخلاقیات خواهد شد. اما چون انسان چنین انتظار داشته باشد که همگی بر یک رأی باشند و منتظر وجود نظر مخالف نباشد آنگاه اختلاف‌نظر و تفاوت‌ها مانع از همکاری شده و در این صورت اختلافات ویرانگر خواهد شد. حتی اگر نتوان باکسی به توافق رسید باید حل

اختلاف را به خداوند واگذار کرد که او روز قیامت میان انسان‌ها داوری می‌کند و نباید بنا به اختلاف نزاع و درگیری از یکدیگر فاصله بگیرند «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (بقره / ۱۱۳).

بنا به آیات قرآن می‌توان گفت وجود اختلاف با دیگران در افکار و باورها از سنت‌های خداوند است (هود/ ۱۱۹/ ۱۱۸). و وظیفه انسان مسلمان آن است که این حقیقت را بپذیرد و دیگر انسان‌ها را به‌عنوان بندگان خداوند و نیز وجود دیدگاه مخالف آنان را بپذیرد. تا انسان در درون خود وجود فرد دیگری با رأی مخالف را نپذیرد نمی‌تواند بر سر همزیستی سالم با وی اندیشه کند. وجود اختلاف هرگز مانع از گفتگوی مستمر و سخن گفتن بر سر عقیده خود با دیگری نیست؛ بلکه مهم در اینجا سخن گفتن بر مبنای موعظه حسنه است که قرآن می‌فرماید «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (نحل / ۱۲۵). همین که اعتراف به وجود دیگری کنیم یعنی وی را به رسمیت شناخته پس باید به اختلاف خود با وی احترام بگذاریم تا بتوان همزیستی را میان خود با وی به وجود آورد (رشوم، ص ۴۴-۴۳).

۳-۴- حفظ کرامت و حقوق انسان: خداوند انسان را تکریم نمود و از این راه وی را بر تعداد زیادی از مخلوقاتش برتری بخشید (اسراء/ ۷۰). در این آیه فارغ از دین و مذهب و نژاد و هر آنچه تفاوتی میان آدمیان می‌نهد، انسان به‌عنوان موجودی محترم و قابل تکریم نام‌برده شده است و هیچ بهانه‌ای برای ندادن حق وی مقبول نیست. در یک جامعه انسان‌ها چنان به هم وابسته می‌گردند که عدم یکی و قتل یکی مانند نابودی و قتل کل جامعه است. وقتی که خداوند به دنبال توصیه به تقوا از ما می‌خواهد که از یتیمان و زنان و ضعفا حمایت و نگهداری نماییم و با خویشان قطع رابطه نکنیم به این معنی است که لازم است میان آدمیان شفقت و مودت برقرار باشد و در کنار تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند از محبت و تکریم یکدیگر خودداری نکنند (فخر رازی، ۱۴۲۰هـ، ج ۹، ص ۴۷۷). بنا به تضمین همین حقوق و تکریم است که اگر کسی مرتکب خطا و اشتباهی علیه دیگری شد مجبور به جبران است و در احکام اسلامی برای وی حدود و تعزیراتی لحاظ گردیده است (بوخبره، ۲۰۱۸م،

ص ۲۱۲-۲۱۱). و این مسئله موجب ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز میان افراد مجتمع است.

۳-۵- توجه به مشترکات و تفاوت‌های انسانی: قرآن در موارد متعددی ما انسان‌ها را به صورت یک جمع خطاب می‌کند گویی می‌خواهد در عین حفظ فردانیت و استقلال هرکدام از انسان‌ها به آن‌ها نشان دهد که همگی از یک ریشه و اصل هستید. مثلاً بیان می‌کند که خداوند متعلق به همه آدمیان است: «إِلَهُ النَّاسِ» (ناس / ۳)؛ قرآن برای همه انسان‌ها است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ» (بقره / ۱۸۵) انسان‌ها همگی بندگان خداوند هستند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» (بقره / ۲۱)، انسان‌ها همگی فرزندان یک پدر می‌باشند: «يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (أعراف / ۳۵) و همگی شما از یک نفس بوده و در وجود خود دارای حقیقتی مشترک هستید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (أنعام / ۹۸؛ نساء / ۱).

در روایتی از پیامبر ﷺ نقل شده که فرموده‌اند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنْ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالْتَّقْوَى» (ابن حنبل، ج ۵، ص ۴۱۱).

باوجود اعلام این مشترکات بیان می‌کند که یکی از سنن الهی در عالم آن است که انسان‌ها دچار اختلافات در ظاهر و در رأی و اندیشه و باطن هستند: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا» (مائده / ۴۸) اما هیچ‌یک از این تفاوت‌ها میزانی برای برتری کسی بر دیگری نیست؛ بلکه آنچه خداوند مدنظر قرار داد پرهیز از عمل ناپسند و انجام دادن عمل صالح است: «إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات / ۱۳)، (نصار، ۱۴۳۰ هـ، ص ۷-۹). لذا اگر ما به مشترکات خود آگاه گردیم و تا حد ممکن یکدیگر را در تفاوت‌هایمان معذور بداریم آنگاه نه تنها زندگی مسالمت‌آمیزی باهم خواهیم داشت؛ بلکه همدیگر را همچون جان خود دوست خواهیم داشت و حاضر به ایثار و فداکاری برای یکدیگر خواهیم بود.

۳-۶- آزادی عقیده: آزادی در رد و قبول امورات زندگی علی‌رغم وقوع اشتباهات و خطاهای فراوان از این منظر که حقیقت انسان و جوهر درونی انسان را به نمایش می‌گذارد از اصول بسیار ارزشمند و مهم به شمار می‌آید. در طول تاریخ بشر به شیوه‌های مختلف آن را جزو الزامات و همراه دائمی مسیر زندگی قلمداد کرده است. مسلماً همزیستی با دیگران اگر در سایه آزادی عقیده باشد، امری پایدار و مستمر خواهد بود. حضرت علی علیه السلام در حکمت ۴۳۸ نهج البلاغه می‌فرماید: «النَّاسُ أَغْدَاءُ مَا جَهِلُوا» تا زمانی که آزادی ابراز عقیده و مصونیت جانی از ابراز عقیده نباشد، انسان‌ها به‌درستی همدیگر را نشناخته و میزان نزدیکی و دوری از هم را تشخیص نمی‌دهند. اما به فرموده قرآن، لازمه آزادی عقیده آموزش صحیح و پرورش متناسب با آن آموزش است «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره/۲۵۶). در نتیجه همین آزادی است که نه در امور دیگران دخالت می‌کنیم و نه دیگران اجازه دخالت در امور ما را دارند؛ بلکه خداوند به کار همگی رسیدگی می‌کند. ما به‌عنوان انسان باید در کنار همدیگر به‌طور مسالمت‌آمیز زندگی کنیم: «قُلْ لَا تَسْأَلُونَنَا عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا نَعْمَلُونَ» (سبأ/۲۵). حتی پیامبر صلی الله علیه و آله مأمور نبوده تا مردم را با اصرار و اکراه به اسلام در بیاورد؛ بلکه پذیرش یک امری زمانی مفید است که در سایه آزادی باشد. انسان اگر بخواهد عقیده‌ای را که می‌پسندد انتخاب کرده و با این انتخاب خود در جامعه حضور می‌یابد لذا خداوند فرموده است: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس/۹۹) و در راستای این مطلب می‌فرماید: «فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ» (شوری/۴۸). آزادی عقیده از موارد بسیار مهمی است که باید در جامعه‌ای با افراد دارای سلامت روانی و اجتماعی رواج داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت دشمنی و لعن و نفرین و بدکاری در جامعه و در هنگام رویارویی با عقیده مخالف از انسان‌ها بروز می‌یابد. لذا خداوند فرموده است: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام/۱۰۸). می‌توان گفت که نقش آزادی عقیده در حقیقت کمال انسان و ابتلا و امتحان شدن وی و تحقق منافع دنیوی و منافع اخروی برای فرد و برای جامعه

می‌باشد (نصار، ۱۴۳۰ هـ، ص ۹-۷). بنابراین موارد است که آزادی عقیده در رسیدن به زندگی همراه با آرامش و امنیت امری بسیار مهم و ضروری است.

۴- راهکارهای عملی در قرآن و روایات

۴-۱- رعایت عدالت و مساوات: تربیت قرآنی مسلمانان را چنین یاد می‌دهد که در عملکرد خود به‌طرف مقابل به‌عنوان یک مخالف ننگرند بلکه به‌عنوان یک انسان او را نگریسته و در حق او رعایت مساوات نمایند: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی» (مائده/۸). در تربیت قرآنی عدالت ورزی مختص زمان و مکان و فرد خاصی نیست. عدالت باید به‌صورت یک ملکه درآید که گویی یک حالت روانی همواره و در هر حالتی همراه انسان است. حتی در میدان نبرد: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ يُقَاتِلُوْنَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا» (بقره/۱۹۰). اهمیت این مطلب چنان است که خداوند پیامبر ﷺ را به خاطر عدم رعایت آن مورد عتاب قرا داده است: «اِنَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا اَرَاكَ اللّٰهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِيْنَ خَصِيْمًا» (نساء/۱۰۵). همچنین قرآن در رابطه با اهل کتاب همه آنان را با یک چشم نمی‌بیند؛ بلکه به‌طور دقیق خصلت‌های نیک و پسندیده آنان را در کنار عادات ناپسند برخی از ایشان یاد می‌کند و می‌فرماید: «لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُوْنَ آيَاتِ اللّٰهِ اَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُوْنَ» (آل عمران/۱۱۳)، این آیه نشان می‌دهد که نباید واقعیات را انکار کرد و به بهانه مخالفت با کسی وی را مورد تهمت و افترا قرار داد. قرآن در کنار اشاره به اعمال نامناسب اهل کتاب، به وجود انسان‌های بزرگوار و نجیبی که در میان آنان هستند تذکر داده و می‌فرماید: «مِنْهُمْ اُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيْرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُوْنَ» (مائده/۶۶) (نصار، ۱۴۳۰ هـ، ص ۱۴). لذا نباید همه افراد مخالف را با یک حکم و با یک چشم نگریست. یعنی در مواجهه با گروه مخالف عدالت را رعایت نماییم و همه افرادی که در گروه مخالف هستند را به‌طور یکسان مورد محاکمه قرار ندهیم. چه‌بسا شدت مخالفت افراد موجود در گروه مخالف متفاوت باشد و این مطلب ضرورت فراگیری مهارت همزیستی مسالمت‌آمیز بر مبنای آیات را آشکار می‌سازد.

یکی از جنبه‌های عدالت‌ورزی در اسلام، توصیه به امانت‌داری و اعلام حرمت خیانت است. پیامبر ﷺ در جهت نشان دادن اهمیت عدالت و پایبندی به قراردادهای جلوه‌ای از عدالت‌ورزی است، به صحابه چنین توصیه فرمودند: «مَنْ كَانَ يَنْهَ وَيُبَيِّنُ قَوْمٍ عَهْدٌ فَلَا يَحْلُلْنَ عَقْدَهُ وَلَا يَشُدُّهَا» (ترمذی، ۱۴۰۳ هـ، ج ۱، ص ۷۱). از دیگر آموزه‌های عدالت‌محوری دین آن است که هرگز کسی نباید به خاطر غایت و هدفی که دارد وسیله نامشروع رسیدن به آن هدف را برای خود توجیه کند آن‌چنان‌که صحابه گرامی پیامبر ﷺ بر این منوال حرکت می‌کردند و حتی در میدان جنگ به بهانه اسلام آوردن، کفار را به باد تیر و نیزه و کشتار بی‌حساب نمی‌گرفتند. مسلماً این مهم نشأت‌گرفته از آموزه‌های قرآن است که می‌فرماید: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً» (نساء/۵۸) و این رعایت عدالت بدون توجه به دین و رنگ و نژاد شامل همگی افراد بوده است (نصار، ۱۴۳۰ هـ، ص ۱۵). و چه نیکو قرآن عدالت و مساوات دور از هر دین و منشی را از زبان مؤمنی از نزدیکان فرعون به نمایش می‌گذارد و می‌گوید هرکسی بر سر عقیده خود بماند اگر دروغ باشد ضررش به خودش می‌رسد و اگر راست گفته باشد پس‌از آن چیزی که گفته به ما هم خواهد رسید «وَإِنْ يَكْ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكْ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ» (غافر/۴۰).

عدالت به‌ویژه در عرصه اجتماعی از مواردی است که در اسلام بدان توصیه‌شده و جالب است که رعایت عدالت هرگز مقید به قیدی خاص نشده است بلکه آن امری است واجب و عام و مطلق. قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء/۱۳۵). اهمیت این امر آن‌چنان است که از مقاصد ارسال رسل عنوان‌شده است و قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/۲۵). خداوند حتی احکام شرعی را نیز موافق با قسط و عدل قرار داده است «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (اعراف/۲۹). هرگاه در یک جامعه عدالت اجتماعی برقرار شود به دنبال آن امنیت اجتماعی پدید خواهد آمد و این سبب آرامش روانی در درون افراد است و زمانی که انسان دارای آرامش نباشد

نمی‌تواند به پیشرفت و راه‌های تعالی خود بیندیشد. لذا در آموزه‌های دینی وعده آرامش عمومی و همگانی به کسانی که دستورات دینی را به‌درستی و بر مبنای صحیح انجام می‌دهند، داده می‌شود: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ ... وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» (نور/۵۵)، در مقابل کسانی که تعالیم دینی مانند عدالت‌ورزی تقوا را رعایت نکرده و از شیطان پیروی می‌کنند دائماً در ترس و هراس هستند: «الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ» (آل عمران/۱۷۵) (میناگر، ۱۳۹۰ ش، ص ۱۷۸-۱۷۵). می‌توان گفت که از طریق دین و به‌ویژه رعایت مساوات و عدالت در جامعه، خداوند دل‌ها را به هم گره می‌زند و میان مردمان سازگاری ایجاد می‌نماید. این همخویی بااراده خداوند ایجادشده و نتیجه پیروی از قوانین الهی و جریان یافتن سنن الهی در زندگی است که اگر چنین اتفاقی بیفتد آنگاه همزیستی میان افراد در بهترین شکل آن ایجاد خواهد شد.

۴-۲- گفتگو کردن و رعایت تسامح در آن: در قرآن کریم به‌صورت متنوع از گفتگو و تخاطب افراد جهت حل مسائل و اختلافات سخن رفته است. یکی از آن‌ها مربوط به گفتگوی میان دو نفر است که یکی مال دار و منکر آخرت و دیگری مؤمن است و فرد مؤمن با ملاطفت و گفتگوی از روی ادب با وی سخن می‌گوید و نصیحت می‌کند (کهف/۳۷). شیوه برخورد مؤمن با فرد منکر می‌فهماند که هنگام صحبت کردن و نصیحت کردن دیگران بهترین شیوه خودداری از غضب و ناراحتی و خشونت است و باید کاملاً رفتاری ملاطفت‌آمیز داشته باشیم و حقایق را همراه با دلسوزی و محبت به دیگری القا نماییم. این درواقع رفتاری حکیمانه است و خلاف آن چیزی جز پیروی از شیطان و روش ناپسند نیست (آل عمران/۱۱۰). نکته مهم آن است که گفتگو باید همراه با نوعی تسامح و سهل‌گیری باشد. تسامح از ارزش‌های مهم دین اسلام است و پیامبر ﷺ به‌طور مطلق درباره دین اسلام فرمودند که «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة» و این یعنی بر ما لازم است که در جنبه‌های ظاهری، باطنی، فردی و اجتماعی ملاطفت و ملایمت و مدارا سرلوحه برخورد ما با دیگران قرار گیرد و این تسامح مقید به زمان و مکان خاصی نشده است. قرآن و سنت می‌خواهند

مسلمانان بعد از پذیرش نظری رفق و تسامح، در عمل نیز با یکدیگر اهل تسامح و رفق باشند. در عین آنکه همدیگر را دعوت به حق می‌کنند درباره یکدیگر اهل سخت‌گیری و شدت عمل نیستند و با سعه‌صدر شنوای آرای مخالف از طرف دیگران هستند. قرآن درباره سعه‌صدر و آمادگی در پذیرش نظر مخالف و نحوه مجادله و گفتگو با آنان می‌فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل/۱۲۵) (بوخبره، ۱۴۳۹هـ، ص ۲۱۹-۲۲۲).

۴-۳- عفو و گذشت از دیگران: در همه فرهنگ‌ها و ملل متعدد عفو دیگران و ایثار، امری مقبول و اخلاقی به شمار می‌آید. عفو درواقع مبنا و از ارکان همزیستی به شمار می‌آید. قرآن هنگام ارائه توصیه‌های اخلاقی به مؤمنان، از آنان می‌خواهد با دیگران از باب عفو و بخشش وارد شوند «وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ» (آل عمران/۱۳۴). هرگز نمی‌توان همزیستی مسالمت‌آمیز را بدون چشم‌پوشی از ظلم و بداخلاقی‌ها و اسائه ادب دیگران تصور نمود. قرآن در مدح مؤمنان آنان را چنین توصیف می‌کند که «وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ» (شوری/۳۷). پیامبر ﷺ فرموده‌اند: «لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرْعَةِ إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ» دلیری و قهرمانی به آن نیست که دیگران را به زمین می‌زند بلکه قهرمان آن است که هنگام غضب خود را کنترل می‌کند (مسلم، ج ۸، ص ۲۰). با این منش مسلماً رفتار نیکو در جامعه بیشتر می‌شود، الگوهای رفتاری نیکو در جامعه رشد می‌کند و اندک‌اندک مردم به سمت رعایت حال یکدیگر در مراودات و برخوردها خواهند رفت و این همان ایجاد زندگی مسالمت‌آمیز است. در چنین جامعه‌ای است که مسلمانان حقیقتاً باهم احساس برادری و اخوت می‌کنند.

خداوند مؤمنان را به گذشت و عفو بر اساس شیوه‌ای پسندیده دعوت می‌کند و ایشان را فراخوانده تا یکدیگر را بخشیده و از این طریق از بخشش خداوند بهره‌مند گردند. زیرا خداوند وعده داده که اگر مؤمنان باهم نیک باشند او نیز عفو و رحمت خود را شامل حال آنان خواهد نمود «وَلْيُغْفِرُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» (نور/۲۲). تخلق به اخلاق الهی همین است که چطور انتظار داریم خداوند با عفو

خویش خطاهای ما را ببخشد باید ما هم دیگران را نسبت به ارتکاب خطاهایی در حق خودمان ببخشاییم (فضل عبدالله، ص ۲۶-۲۵).

۴-۴- برگزیدن یک رهبر و راهنما: یکی از گزینه‌های بسیار مهم که مورد تأکید دین قرار دارد و می‌تواند اختلاف امت را به حداقل برساند اطاعت کردن از رهبر جامعه اسلامی است. زمانی که رهبریت فردی مشروع باشد و بر اساس تقوا و عدالت رفتار نماید، تمرد و سرکشی از او به هیچ وجه جایز نیست و نافرمانی از او امری ظلم و طغیان محسوب می‌شود. قرآن می‌فرماید: «أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ» (بقره ۸۷). وجود چنین امیری مانع بزرگی در وقوع اختلاف میان گروه‌ها و مذاهب اسلامی است. لذا علما در شرح حدیث «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم» (ابوداود، ۵۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۸۷) گفته‌اند که حکمت این عمل هماهنگ شدن در رأی و دور شدن از اختلاف و جدایی است. البته حاکم و رهبر جامعه نباید صرفاً بر مبنای خرد خود حکم نماید بلکه لازم هست با خردمندان قوم مشورت نماید. زیرا شورا از مبانی دین اسلام و از صفات مؤمنان است. خداوند می‌فرماید: «شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران ۱۵۹). این آیه به حاکمان می‌فهماند که تصمیمات و اعمال خود را بر اساس شورا تنفیذ نمایند. بنابراین وجود رهبر در جامعه سبب دور شدن مردم از اختلاف مذموم و تفرقه است و در صورت بروز اختلاف امکان رفع آن وجود دارد. وجود رهبر یک جامعه از عوامل مهمی است که به راحتی می‌تواند مانع پیشرفت اختلاف گران دارای سوءنیت را نیز بگیرد (زیدان، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۱۲-۲۰۶).

از نظر جامعه‌شناسی و روانشناسی تربیتی، رهبر جامعه به عنوان یک الگو برای قشر وسیعی از جامعه مطرح می‌شود و رفتار و سیره او تأثیرات جدی در الگوپذیری توده‌ها و بهنجار یا نابهنجار شدن رفتار آنان دارد و این بیانگر مثل مشهور اشاره کرد که می‌گوید: «الناس على دين ملوكهم» (مازندرانی، ۵۱۴۲۱، ج ۱۲، ص ۵۶۳). بر رهبر جامعه لازم است که به زیور فضائل و اخلاق عالی انسانی آراسته گردد و متأدب به ادب

اسلامی باشد تا در موارد مقتضی دیگران را به کمال رهنما گردد و از آسیب‌های اخلاقی دور نماید (حسنی، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۳۸).

۴-۵- تأکید بر مشترکات میان اقوام و مذاهب: انسان‌ها در طول تاریخ به‌ویژه

در عصر حاضر بیش از هرزمانی نیازمند همزیستی هستند. در این دوره نقش دین بسیار پررنگ‌تر از قبل خودنمایی می‌کند و مسئولیت دین‌داران بیش از قبل است. در این شرایط لازم است مؤمنان از راه همزیستی سازنده به دفع تضادها بپردازند. در این میان می‌توان به قاعده طلایی مورداشاره در آیه «آل عمران/ ۶۴» توجه نمود که می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ». این آیه قاعده شیوه همزیستی میان ادیان و گروه‌های مختلف را گوشزد می‌کند. این قاعده سه شاخص دارد: عبادت فقط خداوند؛ شرک نورزیدن به او، ارباب نشدن گروهی بر گروهی دیگر. اگر پیروان ادیان توحیدی این مسئله را رعایت کنند مسلماً به همزیستی خواهند رسید. بر اساس این آیه همزیستی درواقع برای خداوند متعال و برای فراهم گشتن زندگی کریمانه همراه با آزادمنشی برای انسان است (تویجری، ص ۲۸-۲۷).

۴-۶- توسعه تعاون و انسجام همگانی به نفع انسانیت: همزیستی میان

پیروان ادیان و مذاهب باید بر مبنای اعتماد و احترام متقابل صورت گیرد طوری که آنچه به نفع انسانیت است و به‌عنوان نقطه مشترک میان انسان‌ها و مبتلا به اکثریت آنان است رواج یابد. در این جهت علمای مسلمان قاعده‌ای را منطبق با آموزه‌های دینی استنباط کرده‌اند، بدین‌صورت که بعد از باور به یگانگی خداوند و عظمت او و باور به انبیای الهی، در آنچه باهم مشترک هستیم اتفاق داشته و اموری که در آن‌ها اختلاف داریم را با توجه به مشترکات حل و فصل کنیم. با قاعده می‌توان همکاری و همیاری میان مؤمنان با دیگر افراد را در اموری که به خیر و صلاح انسان‌ها است گسترش داد. این کار سبب تفاهم بیشتر میان ادیان و مذاهب و ترویج انسانیت و ارزش‌های اخلاقی شده و از این راه اعتلای فرهنگ و تفکر را می‌توان مشاهده کرد. تعاون میان ادیان با حفظ امنیت و سلامت محیط همراه با مبارزه با امراضی چون

اختلافات بی‌فایده و بی‌ثمر و دفع ظلم از ملت‌ها و اقوام و گروه‌ها، همگی عرصه‌ای گسترده جهت همزیستی مسالمت‌آمیز میان مؤمنان و دیگر انسان‌ها می‌باشد. از این طریق می‌توان با الحاد و مخالفان حقیقت و مبارزان با اخلاق و انسانیت و منحرف‌کنندگان خانواده‌ها و انسانیت درافتاد و کسانی که بهداشت روانی فرد و جامعه را به خطر انداخته و برای زندگی بشر مضر هستند را به حاشیه راند و اجازه فعالیت به آنان نداد (تویجری، ص ۲۳-۲۴).

مسلم است که رفع ساده‌ترین نیاز انسانی تا پیچیده‌ترین آن، مستلزم وحدت و همبستگی و دوری از جنگ همه علیه همه است. انسان‌ها با محور قرار دادن دین می‌توانند به اصل وحدت بخشی و زمینه مشترکی دست یابند. اگر میان افراد جامعه درگیری و نزاع رخ دهد با دست گذاشتن بر نقاط مشترک و ایجاد زمینه مشترک می‌توان به مفهومی رسید که در سراسر اجتماع معتبر باشد و با آن کشمکش - اجتماعی را تا حد زیادی تقلیل داد (فصیحی، ۱۳۹۱ ش، ۱۴۰-۱۳۸).

نتیجه

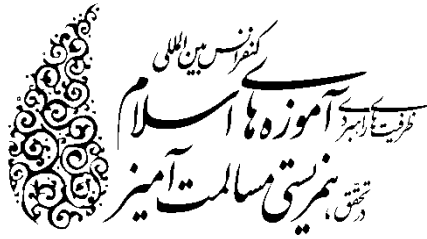
غایت همزیستی مسالمت‌آمیز، اعتلای ارزش‌های انسانی، گسترش امنیت در جامعه و ایجاد اعتماد و اطمینان میان شهروندان است. هر مکتبی به‌گونه‌ای می‌خواهد این مهم را اجرایی سازد و اسلام هم مستثنای از این امر نیست. در آیات متعددی از قرآن کریم، همزیستی مسالمت‌آمیز به صورت‌های گوناگون با تأکید و صراحت مورد توصیه قرار گرفته و با تأکید فراوان مسلمانان را به آن دعوت کرده است. از نظر قرآن کریم جنگ مذهبی و ستیز به سبب اختلاف عقیده معنا ندارد و حتی کینه‌توزی و دشمنی با پیروان ادیان دیگر ممنوع است. برای تأمین همزیستی مسالمت‌آمیز در آیات و روایات راه‌های متنوع سفارش شده است. این توصیه‌ها را می‌توان در دو دسته نظری و عملی دسته‌بندی کرد. در مرتبه نظری لازم است تا با تبلیغ و فرهنگ‌سازی و تعلیم صحیح آموزه‌های دین، مردم به دین و آموزه‌های دینی اعتماد کامل پیدا کنند. همچنین با این سنت خداوندی حاکم در جهان آشنا شوند

که چنین مقدر شده که انسان‌ها با یکدیگر متفاوت باشند و در مواردی دچار اختلاف نظر شوند. این بحث به پذیرش ویژگی زندگی دنیایی برمی‌گردد، هراندازه با دید واقع‌بینانه به جهان بنگریم راحت‌تر می‌توان با دیگران زندگی همراه با آرامش را تجربه کرد و نیکوتر می‌توان حقوق دیگر افراد را پذیرفت. البته همه این موارد در عرصه نظری زمانی مؤثر واقع می‌شوند که آزادی عقیده حاکم باشد. در عرصه عملی نیز مردم باید در رفتار و عملکرد خود با دیگران با عدالت و مساوات برخورد نمایند، از خطاهای دیگران صرف‌نظر کنند، در جامعه از یک رهبر متقی و فرزانه حمایت نمایند، به مشترکات و تفاوت‌های اقوام و مذاهب احترام بگذارند و در جهتی که خیر و صلاح خود و دیگران تأمین می‌شود و سبب ترویج انسانیت گردد، اقدام نمایند. با رعایت شدن این موارد به‌راستی می‌توان اطمینان یافت که در هر زمان و مکانی هرگاه مردمانی در کنار هم جمع گردند زندگی آنان همراه با امنیت و سلامت جسمی- روانی یا همان همزیستی مسالمت‌آمیز خواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابوداود، ابواسعد سجستانی، سنن ابی داود، چاپ سعید محمد اللحام، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰هـ/ ۱۹۹۰م.
۴. بوخبره، رشیده عبدالسلام، «التعایش السلمي فی ضوء القرآن الکریم»، ابوظبی: دانشگاه محمد الخامس، مجله الدراسات الاسلامیه والفکر للبحوث التخصصیه، مجلد ۴، شماره ۱، ۱۴۳۹هـ/ ۲۰۱۸م.
۵. بی‌آزار شیرازی، همبستگی مذاهب اسلامی، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۶. ترمذی، ابوعلی محمد، سنن ترمذی، چاپ عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۰۳هـ/ ۱۹۸۳م.

۷. تویجرى، عبدالعزيز بن عثمان، *الاسلام و التعايش بين الاديان فى أفق القرن الحادى والعشرين*، بی‌جا، بی‌تا.
۸. حسنى، سعدالله، *نقش باورهای دینی در اصلاح فرد و جامعه*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۹ش.
۹. دهخدا، علی اکبر، *فرهنگ لغت دهخدا*، ذیل واژه همزیستی.
۱۰. رشوم، مصطفى، *فقه التعايش مع الآخر من منظور المذهب المالکى*، بی‌جا، بی‌تا.
۱۱. رضا، مهیار، *فرهنگ ابجدی، عربی-فارسی*.
۱۲. زیدان، عبدالکریم، *سنت‌های الهی*، ترجمه: مصطفى ذوالفقار طلب، تهران: مترجم، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
۱۳. فخر رازى، ابوعبدالله محمد، *تفسیر کبیر*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰هـ.
۱۴. فصیحی، امان الله، *نقد تبیین کارکردی دین*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱ش.
۱۵. فضل عبدالله، محاسن حسن، «*التعايش فى القرآن الكريم، دراسة تأصيلية*»، مالزی: کنفرانس سالانه قرآنی، بی‌تا.
۱۶. مازندرانی، ملا صالح، *شرح اصول کافی*، چاپ ابوالحسن شعرانی، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۲۱هـ/۲۰۰۰م.
۱۷. مسلم، *صحیح مسلم*، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۱۸. میناگر، غلامرضا، *نیاز بشر به دین*، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۰ش.
۱۹. نصار، نصار اسعد، «*اساس التعايش فى الاسلام*»، دمشق: کنفرانس تسامح دینی در شریعت اسلام، ۱۴۳۰هـ/۲۰۰۹م.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

معنای زندگی؛ راه مسالمت در زندگی

محمد مهدی ولی زاده^۱

چکیده

مسالمت در زندگی یکی از حیاتی‌ترین و ضروری‌ترین نیازهای بشر است. هدف از این نوشتار بررسی ضرورت مسالمت در زندگی و شناخت راه‌های زیست مسالمت‌آمیز از دیدگاه آموزه‌های دین است. روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی بوده و طی آن پس از یادکرد از سفارش‌های خداوند به هم‌زیستی و هم‌بستگی و جلوگیری از تفرقه، بر رابطه مستقیم و دو سوی معنای زندگی و مسالمت در زندگی تأکید شده است. سپس معنای زندگی و معنابخشی به آن بررسی شده و راه آن رسیدن به حیات عالی الهی دانسته شده، آنگاه مهم‌ترین عامل ایجاد زندگی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب دین اسلام و نیز پیروان ادیان دیگر و تعامل جوامع با یکدیگر که موجب تعالی و رشد جامعه است، وحدت در معنای زندگی و معنا بخشی افراد جوامع به زندگی خویش طبق آموزه‌های دین معرفی شده است و در مقابل، زندگی بی‌معنا، منشأ پوچی و انحطاط جامعه و بستر ساز نزاع و کشمکش‌ها می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مسالمت در زندگی، زیست مسالمت‌آمیز، معنای زندگی، زندگی معنوی،

معنویت

^۱. دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه قم، montazere^۱@gmail.com

مقدمه

عمده تفاوت جوامع بشری در بینش انسان‌ها به دنیا و حیات دنیوی و در نوع رابطه با دنیا و بهره‌گیری از آن و به‌طورکلی در انگیزه‌ها و اهداف مادی و معنوی آن‌هاست، ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها در نظر انسان‌ها از این رهگذر شناخته و تشخیص داده می‌شوند.

درکات و درجات انسان در گرو فهم و ادراک او در تعیین اهداف است و در نتیجه، اختلاف در معرفت به تعدد در اهداف می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹). در تاریکی‌ها دست‌وپا زدن و فریب دروغ را خوردن، معلول ناتوانی از تفسیر زندگی و ناتوانی از تفسیر، معلول گم کردن هدف اعلای زندگی است (جعفری، ۱۳۸۴، ج ۱۹، ص ۹۶-۹۷).

دین مهم‌ترین منبع معنویت ساز و معنا بخش زندگی و مهم‌ترین عامل کشف معنا در زندگی انسان‌هاست و بدون آن نمی‌توان برای زندگی، فلسفه پیدا کرد (جعفری، ۱۳۷۳، ص ۸۷).

هدف از بعثت انبیاء، جدا از هدف از زندگی افرادی که انبیاء برای آن‌ها مبعوث شده‌اند نیست چون انبیاء مبعوث شده‌اند تا بشر را به‌سوی اهدافی سوق دهند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۹).

خداوند در این مسیر تابلوهایی قرار داده تا ما را در مسیر زندگی به سمت هدف حقیقی راهنمایی کنند و الگوهای گمارده تا راه و روش و عوامل زندگی معنی‌دار را از آنان بیاموزیم، این تابلوها و الگوها، پیامبران، امامان و حجج الهی‌اند.

در طول تاریخ حیات بشری، با گسترده‌تر شدن و پیچیده‌تر شدن جوامع، نیاز انسان‌ها به معنویت وسیع‌تر شده است و از آنجاکه انسان موجودی انتخاب‌گر و همیشه طالب کمالات است با ندای فطرت خود همواره درصدد فراهم ساختن جامعه‌ای متعالی در بُعد معنوی کوشیده است ولی به آرزوی خود دست نیافته است. تبیین معنای زندگی از این جهت ضرورت و اولویت دارد که اگر انسان به معنای زندگی توجه نکند و هدف زندگی را شناسد نمی‌تواند رفتارهای اعتقادی و عملی

خویش را بر اساس الگوهای برگرفته از واقعیت‌های هستی سامان دهد و باید شاهد از دست رفتن سرمایه حیات خود باشد (محمدی احمدآبادی، ۱۳۹۵، ص ۷۲).

چنین انسان‌هایی جامعه خود را به‌سوی انحطاط و خرابی می‌برند و جامعه خود را از حقیقتش که معنی آن است دور می‌سازند و ارزش‌های اجتماعی خیالی را جایگزین ارزش‌های واقعی می‌کنند؛ زیرا چیزی که تعیین‌کننده و موجب شکل‌گیری نوع نظام حاکم بر جامعه می‌شود عملکرد افراد جامعه که در جامعه ظهور و نمود پیدا می‌کند.

از این‌روست که کیفیت تفسیر و فهم معنای زندگی با جهت حرکت جامعه و نیز با معناداری و پوچ شدن آن رابطه مستقیم دارد.

هدف از تفسیر صحیح زندگی، تشکیل جامعه معنوی بوده و هدف از آن، فراهم ساختن محیطی معنوی برای بندگی و پیاده کردن دستورات الهی و موجبات سعادت است؛ بشر برای رسیدن به چنین هدف و منظوری باید بینش و منش خویش در زندگی را بر سیره علمی و عملی صحیح، اصولی و منطقی بنا نهد و از خود حرکت نشان دهد (همتی مامو، مروتی، اردشیری و رضایی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۳).

انسان در زندگی فردی و اجتماعی خود نیاز به سلسله اهداف غیرمادی و مشترکی دارد تا امکان همکاری بین افراد فراهم شود، مکتبی که همه‌چیزش بر اساس اشتراک در منافع مادی و حفظ آن باشد نمی‌تواند مکتب جامع و عملی باشد بنابراین هیچ اجتماعی بی‌نیاز از هدف‌های و ارزش‌های معنوی نیست، ایدئولوژی نیازمند ارزش‌های مافوق مادی است، ارزش‌های قوی و دارای تقدس به‌طوری‌که انسان، شایسته بداند زندگی فردی خودش را فدای آن کند، بدون اعتقاد به حکیمانه بودن خلقت نمی‌توان به چنین ارزش‌هایی ایمان پیدا کرد، چنین آرمان‌هایی لازمه هر حرکت است و مکتب باید آن‌ها را به وجود بیاورد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۷-۴۹).

مسالمت در زندگی

همزیستی مسالمت‌آمیز بین انسان‌ها مطلوب و خواسته بشر است و دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی پیوسته آن را تبلیغ و ترویج می‌کنند، همچنین یکی از آرزوهای دیرین مصلحان و آزاداندیشان مسلمان همزیستی مسالمت‌آمیز میان مسلمانان از فرقه‌ها و مذاهب مختلف بوده است.

آن‌ها با ارائه راهکارهای مختلف همواره تلاش نمودند تا امت اسلامی را از گرفتاری‌هایی که از ناحیه عدم هماهنگی و وحدت در بین امت اسلامی به وجود آمده است، نجات دهند و بر آن نقطه پایان بگذارند؛ ولی متأسفانه تاکنون به‌خوبی این هدف مقدس و لازم نائل نیامده‌اند.

همزیستی مسالمت‌آمیز به معنای زندگی افرادی با باورهای مختلف در کنار یکدیگر بدون دعوا و نزاع و کشمکش است (رستمیان، ص ۱۰۵).

همزیستی مسالمت‌آمیز را می‌توان در موارد مختلفی به کاربرد برد، گاهی در همزیستی پیروان مذاهب اسلامی و گاهی در همزیستی پیروان ادیان و زندگی مسالمت‌آمیز مراتبی دارد و دارای شدت و ضعف است و در موارد مختلف باید رفتار متفاوت داشت البته تلاش برای تحقق زندگی مسالمت‌آمیز در همه عرصه‌ها لازم است.

ضرورت مسالمت در زندگی

از آثار زندگی مسالمت‌آمیز که ضرورت آن را مجسم می‌سازد، تحقق و گسترش امنیت اجتماعی و استحکام جامعه انسانی است (رستمیان، ص ۱۰۸).

بی‌شک از حیاتی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل در حیات زندگی اجتماعی به‌خصوص در جوامع چند فرهنگی، اصل همزیستی مسالمت‌آمیز است که با توجه به منابع مهم اسلامی یعنی قرآن و سنت نیاز به تبیین و بررسی دارد. قرآن کریم و سنت نبوی روی این نکته اساسی تأکید بسیار کرده و راهکارهایی را ارائه نموده است.

در قرآن و سنت به اصولی تأکید گردیده است که تکیه‌بر هرکدام از آن‌ها، زندگی مسالمت‌آمیز را در پی خواهد داشت. اصولی مانند اخوت، امت، کرامت انسانی،

احترام متقابل، تکیه بر فرهنگ گفتگو، تعامل و پرهیز از توهین و افترا، رعایت اصل عدالت، تألیف قلوب، قبول صلح، پایبندی به پیمان‌ها و معاهدات و احترام متقابل که هرکدام از آن‌ها می‌تواند نقش مهم و اساسی در فرایند رسیدن به همگرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز ایفا نمایند. جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که افراد بشر می‌توانند با کمال صلح، صفا، برادری و صمیمیت باهم زندگی کنند و به‌نوعی ادامه زندگی به غیر این صورت، برای انسان‌ها امکان‌پذیر نیست (عیسی زاده، ص ۲۴).

از آیاتی که به این مهم تأکید دارند می‌توان به مواردی اشاره نمود:

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَا مُسْلِمُونَ» (عنکبوت/۶۴).

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات/۱۰).

«إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء/۹۲).

بدون تردید همگرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز از اصولی‌ترین آموزه‌های مترقی و بلند قرآن مجید است. گواه این مدعا، ده‌ها آیه قرآن است که مسلمانان؛ بلکه همه مردم را به گردآمدن بر محور حقیقت و ترک جدال و تفرقه دعوت می‌کند و به همین نسبت آیاتی است که از تفرقه و اختلاف، نهی و آن را مطرود می‌شمارد. زمانی که خداوند اصولی‌ترین دعوت پیامبران الهی را مطرح می‌سازد، موضوع پرهیز از «تفرق» را پیامی هم‌سنگ با اصل برقراری دین می‌شمارد: «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری/۱۶).

همچنین در آیه دیگری آمده است: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال/۴۶).

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (آل عمران/۱۰۵).

هدف و معنای حیات

از آنجاکه فراهم ساختن یک همزیستی مسالمت‌آمیز رابطه مستقیمی باهدف و معنای حیات دارد لذا نخست باید هدف و معنای حیات به نحو اجمالی موردبررسی قرار گیرد.

هدف هر انسان باید به فعلیت رساندن استعدادهای بالقوه‌ی خود باشد، هدف از خلقت انسان چیزی است که سعادت انسان در گرو آن است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۱۲ و ۱۳؛ افلوطین، ۱۹۹۷، ص ۷۰-۷۲).

هدف غایی، جامع همه ارزش‌هایی است که انسان درصدد دستیابی به آن‌هاست. هدف و غایت باید الهی، نامحدود و ذاتی باشد تا زندگی معنی‌دار شود چون اگر ارزش اهداف، ذاتی نباشد محتاج هدف دیگر می‌شویم و دور خسته‌کننده لازم می‌آید (مظاهری، ۱۳۹۲، ص ۸۹).

انسان زمانی می‌تواند زندگی معنی‌داری داشته باشد که سرلوحه زندگی خود را آرمان‌های اخلاقی و الایی که ناشی از دین باشد قرار دهد (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۱۰۰). اگر اخلاق و دین از زندگی حذف شوند حیات ورشکسته خواهد شد و به بن‌بست می‌رسد (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۵۹۱).

معنی زندگی، محصول سعی و تلاش خود انسان است و حیات انسانی و معنای زندگی تنها از راه پیروی از انبیاء و به‌کارگیری آموزه‌های اسلام تحقق می‌یابد، زندگی حقیقی در سایه بندگی و ایمان به قدرت ذات ربوبی معنی می‌یابد و آدمی را به مقام ربوبی ارتقاء می‌بخشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳).

در قرون اخیر مباحث زیادی درباره هدف زندگی مطرح شده است، برخی از این نظریات عبارت‌اند از: ۱- خوردن و خوابیدن و لذات مادی ۲- آرامش روح ۳- رفاه و آسایش ۴- برقراری عدالت اجتماعی (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۱) ۵- علم (باقی، ۱۳۸۷) ۶- سعادت: کسی که به حیات کامل که قائم به طبیعت روحانی است دست یابد سعید است (افلوطین، ۱۹۹۷، ص ۷۰-۷۳). انسانی که نفسش به مرتبه‌ای از کمال برسد که محتاج به جسم و ماده نباشد و پیوسته در آن حال بماند سعید است

(فارابی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۰ و ۱۰۱) ۷- به فعلیت انسانی رسیدن: انسان با دو گوهر علم و عمل به فعلیت می‌رسد چون اندیشه، عقیده می‌آفریند و عقیده، عمل می‌زاید و عمل، انسان‌ساز است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۳۴).

انسانی که به هدف عالی زندگی برسد به سعادت رسیده و کامل است، درباره عوامل کمال انسان، نظریاتی وجود دارد: ۱- برخورداری از طبیعت ۲- برخورداری در آخرت ۳- عرفاء: به حقیقت رسیدن ۴- حکماء: حکمت (درک حقائق) و عدالت اخلاقی ۵- هندوئیسم: عواطف و محبت ۶- جمال روحی ۷- قدرت و اقتدار (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۶۶-۹۶).

همه نظریاتی که در هدف زندگی و عوامل کمال انسان گفته‌شده مقدمه هدف‌اند نه خود هدف.

استاد شهید مطهری می‌فرماید: ایدئولوژی نیازمند ارزش‌های مافوق مادی است و ارزش‌ها باید قوی و مقدس باشند تا انسان شایسته بداند زندگی فردی خودش را فدای آن کند، ایدئولوژی هم باید پایه فلسفی داشته باشد (جهان‌بینی) و هم پایه ایمانی و آرمان‌ساز، توحید هم‌پایه و مایه فلسفه جهان‌بینی است و هم نوعی آرمان و جهان‌بینی توحیدی به همین دلیل که آرمان‌ساز و تعهد‌آور و مسئولیت‌ساز است، به راه وصول به هدف‌ها هدایت می‌کند (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۴۷-۶۱).

دین مهم‌ترین منبع معنا بخش به زندگی است و بدون آن نمی‌توان برای زندگی، فلسفه پیدا کرد (جعفری، ۱۳۷۳، ص ۸۷).

در آیات قرآن تعبیرهای مختلفی درباره هدف آفرینش انسان شده است، در آیه «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَئِكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَفُورُ» (ملک/۳). مسئله آزمایش و امتحان انسان‌ها از نظر حسن عمل، به عنوان يك هدف معرفی شده است. حضرت علی علیه السلام نیز در سخنی هدف آفرینش را همین امر دانسته‌اند: «فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدْ جَعَلَ الدُّنْيَا لِمَا بَعْدَهَا وَابْتَلَى فِيهَا أَهْلَهَا لِيَعْلَمَ أَئِهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ لَسْنَا لِلدُّنْيَا خُلَفَاءَ وَلَا بِالسَّعْيِ فِيهَا أُمْرُنَا وَ إِنَّمَا وَضَعْنَا فِيهَا لِنُبْتَلَى بِهَا» (نامه/۵۵) خداوند سبحان دنیا را برای آخرت قرار داده، و مردم دنیا را در دنیا به عرصه آزمایش نهاده تا معلوم

کند عمل کدامیک بهتر است. ما را برای دنیا نیافریده‌اند، و به کوشش در کار دنیا مأمور نشده‌ایم، ما را در دنیا قرار داده‌اند تا به آن آزمایش شویم.

در آیه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طلاق/۱۲) علم و آگاهی از قدرت و علم خداوند به عنوان هدفی برای آفرینش آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن‌ها است ذکر شده است و طبق آیه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (هود/۱۱۸ و ۱۱۹) رحمت الهی، هدف اصلی آفرینش انسان است ولی آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/۵۶) هدف از خلقت جن و انس را عبادت و عبودیت می‌داند.

اندکی تأمل در مفهوم این آیات، نشان می‌دهد که هیچ تضاد و اختلافی در میان آن‌ها نیست، بعضی هدف مقدماتی، بعضی متوسط و بعضی هدف نهایی‌اند و بعضی نتیجه آن. هدف اصلی همان «عبودیت» است که در آیات مورد بحث به آن اشاره شده، و مسئله «علم و دانش» و «امتحان و آزمایش» اهدافی هستند که در مسیر عبودیت قرار می‌گیرند، و «رحمت و وسعه خداوند» نتیجه این عبودیت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۳۸۶-۳۸۷).

حضرت علی (علیه السلام) مفسر کتاب الهی در راستای بیان هدف و غایت خلقت، می‌فرمایند: هدف از بعثت رسل، تأکید ربوبیت الهی و وصل مردم به معرفت خداوند است و هم‌چنین می‌فرمایند: نهایت رغبت شما خداوند است.

«أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ الَّذِي ابْتَدَأَ خَلْقَكُمْ وَ إِلَيْهِ يَكُونُ مَعَادُكُمْ وَ بِهِ نَجَاحُ طَلِبَتِكُمْ وَ إِلَيْهِ مُنْتَهَى رَغْبَتِكُمْ وَ نَحْوُهُ قَصْدُ سَبِيلِكُمْ وَ إِلَيْهِ مَرَامِي مَفْرَعِكُمْ» (سیدرضی، خطبه ۱۹۸ /) شمارا به پروای از خدایی سفارش می‌کنم که آفرینش شمارا آغاز کرد، و بازگشت شما به او، و برآورده شدن حاجاتتان به قدرت او، و پایان رغبت شما به سوی او، و راه معتدل شما به جانب او، و پناه از همه بیم‌ها حضرت اوست.

بر این اساس مهم‌ترین علت معنا بخش به زندگی و ایجاد زندگی معنوی، معرفت خداوند و ارتباط با اوست؛ لذا هدف اصلی و عالی در اسلام، حقیقت و خود خداست و ایمان، هدف است نه وسیله (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۹۸).
و به‌طور کلی از منابع دین استفاده می‌شود که حیات، اهدافی در طول هم دارد که همه منتهی به خداوند می‌شود:

۱- عبادت خدا «ذاریات/۵۶»: این ابتدایی‌ترین و عام‌ترین مرتبه حیات است، عبادت نه تنها آخرین غرض خلقت و هدف حیات نیست بلکه فی‌نفسه هدف نیست و وسیله‌ای برای وصول به اهداف عالی است پس بخشی از هدف است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵).

علامه طباطبایی ذیل آیه «ذاریات/۵۶» فرموده‌اند: عبادت یعنی عبد، خود را در ذلت و عبودیت قرار دهد و از خود و هر چیزی غیر خدا منقطع شود و فقط متوجه به مقام پروردگار گردد لذا برخی عبادت را به معرفت تفسیر کرده‌اند یعنی معرفتی که به سبب عبادت حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۳۸۸).

شهید مطهری نیز گفته است: عبادت به معنی معرفت کامل است که به ایمان برمی‌گردد و ایمان هم به حقیقت برمی‌گردد (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۹۷).

۲- عبودیت: مرتبه‌ای بالاتر از عبادت است و احیای روح بندگی است. عبودیت به معنی ذل و خضوع آمده است (جوهری، ۱۴۲۶ق، ص ۶۶۴) و واژه عبد از اصل طریق معبد و بعبیر معبد مشتق شده است (جوهری، ۱۴۲۶ق، ص ۶۶۴؛ ابن فارس، ۱۳۸۷، ص ۵۹۷)، گویا که عبد در مقابل خداوند چنان ذلیل است که مانند خاک راه زیر قدم‌ها کوبیده شده است و هم چون شتر رامی که زمامش به دست صاحبش است، منقاد و مطیع پروردگارش است.

۳- مظهر ربوبیت و ولایت حق شدن: این هدف نهایی است و روایت «العبودية جوهره کنهها الربوبية» (امام جعفر صادق، باب ۲، ص ۷) به همین موضوع اشاره دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵-۱۷۸). در مناجات شعبانیه ائمه علیهم‌السلام که دربردارنده مضامین عالی‌های است نیز این مرتبه درخواست شده است: «إِلَهِیْ هَبْ لِي كَمَالَ

الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أُنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظَمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۷) خدایا مرا کمال توجه و دل دادن به درگاهت عطا فرما و چشم دل‌های ما را به نور توجه دل‌های ما به تو روشن ساز تا آن‌که چشم دل‌های ما پرده‌های مانع از نور را پاره کند و به سرچشمه نور و عظمت برسد و جان‌های ما به عزت پاک و مقدس درآویزد.

بنابراین در منطق کلام‌الله و بیان ائمه اطهار علیهم‌السلام، منتهی و جامع اهداف و غایات نظری و عملی انسان در قرب الهی و لقاء خداوند خلاصه می‌شود.

زندگی معنوی، زندگی مسالمت‌آمیز

بی‌تردید مسالمت در زندگی اجتماعی مرهون ارتباط جامعه با معنویت است و ارتباط جامعه با معنویت در گرو نحوه ارتباط افراد آن جامعه با زندگی و نیز نحوه تعامل آن‌ها با دنیا و معنا بخشی به زندگی آن‌هاست.

جامعه‌ای که فهم افرادش از زندگی در حد حیات حیوانی است و به دنیا با دید مقصد می‌نگرد و ارزش‌های اجتماعی را با معیار هوای نفسانی برمی‌گزیند آن جامعه پوچ و منحط است و بر سر هر چیزی احتمال نزاع و کشمکش وجود دارد و در مقابل جامعه‌ای که به دنبال تفسیر صحیح زندگی باشد و دنیا را وسیله بداند و ملتزم به ارزش‌های واقعی باشد جامعه‌ای معنادار، معنوی و رو به تعالی خواهد بود و افراد چنین جامعه‌ای سعی بر زندگی مسالمت‌آمیز باهم نوعان خود خواهند داشت.

حضرات معصومین علیهم‌السلام همواره نسبت به معناداری و معنای زندگی تأکید داشته‌اند. از این میان امیر مؤمنان علیه‌السلام در بیانات ارزشمند خود، راه‌های معنا بخشی به زندگی را معرفی کرده‌اند تا انسان‌های بیدار دل و با فطرت پاک به کار گرفته و از سرمایه زندگی خود استفاده نمایند.

این بیانات را می‌توان چنین دسته‌بندی نمود:

۱- تفاوت رفتار دنیا به سبب تغییر در نگرش به آن:

«مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَرَتَهُ وَمَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتَهُ» (خطبه/ ۸۲) هر کس دنیا را واسطه دید قرار داد او را بینا کرد و هر کس آن را منظور نظر قرار داد نابینایش ساخت.

«إِنَّمَا الدُّنْيَا مُتَنَهَى بَصَرِ الْأَعْمَى لَا يُبْصِرُ مِمَّا وَرَاءَهَا شَيْئًا وَ الْبَصِيرُ يَنْفُذُهَا بَصَرُهُ وَ يَعْلَمُ أَنَّ الدَّارَ وَرَاءَهَا فَالْبَصِيرُ مِنْهَا شَاخِصٌ وَ الْأَعْمَى إِلَيْهَا شَاخِصٌ وَ الْبَصِيرُ مِنْهَا مُتَزَوِّدٌ وَ الْأَعْمَى لَهَا مُتَزَوِّدٌ» (خطبه/ ۱۳۳) دنیا آخرین مرز دید کوردل است، که هیچ چیزی را در ورای آن نمی بیند و بینا دیده اش را از دنیا نفوذ می دهد، و می داند که از پی آن خانه آخرت است. پس بینا از دنیا به آخرت سفر می کند، و کوردل به سوی دنیا سفر می نماید. بینا از دنیا توشه برمی گیرد، و کوردل برای آن تهیه توشه می بیند.

۲- انواع اهداف و رفتار کارگزاران دنیا:

«النَّاسُ فِي الدُّنْيَا عَامِلَانِ عَامِلٌ عَمِلَ فِي الدُّنْيَا لِلدُّنْيَا قَدْ شَغَلَتْهُ دُنْيَاهُ عَنْ آخِرَتِهِ ... وَ عَامِلٌ عَمِلَ فِي الدُّنْيَا لِمَا بَعْدَهَا» (قصار/ ۲۶۹) مردم در دنیا از جهت عمل دو عاملند: عاملی که در دنیا برای دنیا کار کند، که او را دنیایش از آخرتش بازدارد ... و عاملی که در دنیا برای بعد از دنیا عمل می کند.

«وَإِنْ شِئْتَ بَلَغْتَ بِهَا الْآخِرَةَ تَقْرِي فِيهَا الصَّيْفَ وَ تَصِلُ فِيهَا الرَّجْمَ وَ تُطْلِعُ مِنْهَا الْحُقُوقَ مَطَالِعَهَا فَإِذَا أَنْتَ قَدْ بَلَغْتَ بِهَا الْآخِرَةَ» (خطبه/ ۲۰۹) اگر بخواهی به وسیله این خانه به منزل وسیع آخرت برسی در این خانه میهمانی کن، صلح رحم به جای آور، و حقوقی را که خداوند بر عهده ات گذاشته در جای خود پرداخت کن، در این صورت به سبب این خانه به آخرت دست یافته ای.

«أَنَّ الْمُتَّقِينَ ذَهَبُوا بِعَاجِلِ الدُّنْيَا وَ أَجَلَ الْآخِرَةِ فَشَارَكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ وَ لَمْ يُشَارِكُوا أَهْلَ الدُّنْيَا فِي آخِرَتِهِمْ سَكَنُوا الدُّنْيَا بِأَفْضَلِ مَا سَكَنْتَ وَ أَكَلُوهَا بِأَفْضَلِ مَا أَكَلْتَ فَحَظُّوا مِنَ الدُّنْيَا بِمَا حَظِّي بِهِ الْمُتَرَفُّونَ وَ أَخَذُوا مِنْهَا مَا أَخَذَهُ الْجَبَابِرَةُ الْمُتَكَبِّرُونَ ثُمَّ انْقَلَبُوا عَنْهَا بِالزَّادِ الْمُبْلَغِ وَ الْمُتَجَرِّ الرَّابِحِ أَصَابُوا لَذَّةَ زُهْدِ الدُّنْيَا فِي دُنْيَاهُمْ» (نامه/ ۲۷)

ای بندگان خدا، بدانید اهل تقوا هم از دنیای گذرا و هم از آخرتی که می آید سود بردند، با اهل دنیا در دنیایشان شریک شدند، و اهل دنیا در آخرت آنان شریک نگشتند. در دنیا از راه حلال در بهترین مسکن ساکن شدند، و بهترین خوراکی را

نوش جان نمودند، از دنیا بهره بردند آن‌چنان که خوش‌گذرانان بهره بردند، و از آن کام گرفتند بدان گونه که سرکشان گرد نفر از کام گرفتند، سپس با توشه‌ای رساننده به سرمنزل نجات از دنیا گذشتند، و با تجارتی پرسود به آخرت سفر کردند. در دنیایشان به لذت بی‌رغبتی به دنیا رسیدند.

«إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى بَاطِنِ الدُّنْيَا إِذَا نَظَرَ النَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا وَاسْتَعْلَوْا بِأَجْلِهَا إِذَا اسْتَعَلَ النَّاسُ بِعَاجِلِهَا فَأَمَاتُوا مِنْهَا مَا حَشَوْا أَنْ يُمِيتَهُمْ وَتَرَكُوا مِنْهَا مَا عَلِمُوا أَنَّه سَيُتْرَكُهُمْ» (قصار/ ۴۳۲) اولیا خدا آنانی هستند که به باطن دنیا نظر کردند وقتی که مردم به ظاهرش نگریستند، و به فردای آن مشغول شدند وقتی مردم به امروزش پرداختند، پس از دنیا میراندند آنچه را که می‌ترسیدند آنان را بمیراند، و رها کردند آنچه را که دانستند به‌زودی آنان را رها نماید.

در این راستا علامه جعفری شش نوع زندگی را در این دنیا امکان‌پذیر دانسته و چنین بیان داشته است: ۱- زندگی ناآگاهانه و بدون آزادی و اختیار ۲- زندگی دنیوی برای دنیای محض ۳- زندگی معنوی برای آخرت محض ۴- زندگی دنیوی و اخروی که هر یک هدف مستقل قرار گیرد ۵- زندگی معنوی نما برای زندگی دنیوی محض ۶- زندگی دنیوی در مسیر حیات اخروی (جعفری، ۱۳۹۶، ب- ص ۲۱۱)

۳- نحوه صحیح نگرش به دنیا:

«أَيُّهَا النَّاسُ انظُرُوا إِلَى الدُّنْيَا نَظَرَ الزَّاهِدِينَ فِيهَا الصَّادِقِينَ عَنْهَا» (خطبه/ ۱۰۳) به‌مانند بی‌رغبت‌های به دنیا، و اعراض‌کنندگان از آن به دنیا بنگرید.

«أَلَا وَ إِنَّ الْيَوْمَ الْمِصْمَارَ وَ غَدَا السَّبَّاقَ» (خطبه/ ۲۸) امروز روز تمرین، و فردا روز مسابقه است.

«قد سمع رجلا يذم الدنيا أيها الدائم للدنيا المغتر بغرورها المخدوع بأباطيلها أنغر بالدينا ثم تدمها أنت المتجرم عليها أم هي المتجرمة عليك متى استهوتك أم متى غرتك أ بمصارع أبائك من البلى أم بمضاجع أمهاتك تحت الثرى كم عللت بكفيك و كم مرضت بيديك تبتغي لهم الشفاء و تستوصف لهم الأطباء غداة لا يغني عنهم دواؤك و لا يجدي عليهم بكاؤك لم ينفع أحدهم إشفافك و لم تسعف فيه بطلبتك و لم تدفع عنه بقوتك و قد مثلت لك به الدنيا نفسك و بمصرعه مصرعك إن الدنيا دار صدق لمن صدقها و دار

عافیه لمن فهم عنها و دار غنی لمن تزود منها و دار موعظة لمن اتعظ بها مسجد اُحباء الله و مصلی ملائكة الله و مهبط وحی الله و متجر أولیاء الله اكتسبوا فیها الرحمة و ربحوا فیها الجنة» (قصار/ ۱۳۱) آن حضرت شنید مردی به نکوهش دنیا برخاسته، فرمود: ای کسی که دنیا را نکوهش می کنی، درحالی که به نیرنگ آن فریفته ای، و به اباطیلش گول خورده ای، آیا فریفته دنیایی و آن را مذمت می نمایی؟! تو بر گردن دنیا گناه بار می کنی یا دنیا بر گردن تو؟ چه زمان دنیا تو را سرگردان کرد یا چه وقتی فریبت داد؟ آیا به جایگاهی که پدرانت افتادند و پوسیدند تو را فریفت؟ یا به خوابگاه مادرانت در زیر خاک؟ چه اندازه به دست هایت به رفع بیماری اقدام کردی! و چه بیمارانی را که مراقبت نمودی! شفای آنان را خواهان شدی، و از طبیبان تدبیر علاج آنان را درخواست کردی، ولی بامدادان دارویت به آنان بهبودی نمی داد، و گریهات به آنان سودی نمی بخشید، ترس تو برای احدی از آنان نفع نداشت، و درباره او آنچه را خواهانش بودی به آن نرسیدی، و مرگ را به نیرویت از او دفع نکردی. دنیا با وضعی که برای او پیش آورد وضع تو را هم روشن ساخت، و با قربانگاه او قربانگاه تو را نمایاند. همانا دنیا سرای راستی است برای کسی که با آن به راستی برخورد کند، و خانه عافیت است برای آن که آن را فهمید، و محل توانگری است برای آن که از آن توشه گرفت، و جای پند است برای کسی که با آن پند گیرد. مسجد عاشقان خدا، و جایگاه نماز فرشتگان و محل فرود آمدن وحی و تجارت خانه اولیاء خداست که در آن کسب رحمت کردند و بهشت را سود بردند.

علاوه بر اینکه این کلام دلالت بر تصحیح نگرش نسبت به دنیا دارد هم چنین استفاده می شود که مقصود حضرت، تعدیل در ارتباط مردم با دنیاست.

«الدُّنْيَا دَارٌ مُّنبِي لَهَا الْفَنَاءُ وَ لِأَهْلِهَا مِنْهَا الْجَلَاءُ ... فَارْتَحِلُوا مِنْهَا بِأَحْسَنِ مَا بِحَضْرَتِكُمْ مِنَ الرِّزَادِ وَ لَا تَسْأَلُوا فِيهَا فَوْقَ الْكَفَافِ وَ لَا تَطْلُبُوا مِنْهَا أَكْثَرَ مِنَ الْبَلَاغِ» (خطبه ۴۵/ دنیا خانه ای است که فنا بر آن مقدر شده، و بر اهلش کوچیدن حتم گشته، در کامها شیرین و در نظرها سبز و حرم است، به سوی خواهانش شتابان می آید، و در دل نظر کننده اش عشق خود را جا می کند. از این دنیا با بهترین توشه ای که فراهم نموده اید

کوچ کنید، و فوق اندازه کفاف در آن نخواهید، و بیش از آنچه برای زندگی لازم است از آن نطلبید.

«اعْلَمْ يَا بُنَيَّ إِنَّكَ إِنَّمَا خُلِقْتَ لِلْآخِرَةِ لَا لِلدُّنْيَا وَلِلْفَنَاءِ لَا لِلْبَقَاءِ وَ لِلْمَوْتِ لَا لِلْحَيَاةِ وَأَنْتَ فِي [مَنْزِلٍ] قُلْعَةٍ وَ دَارٍ بُلْعَةٍ وَ طَرِيقٍ إِلَى الْآخِرَةِ» (نامه/۳۱) پسر! بدان برای آخرت آفریده شده‌ای نه برای دنیا، و برای فنا نه برای بقا، و برای مرگ نه برای حیات، در منزلی هستی که باید از آن کوچ کنی، و جایی که از آن به جای دیگر برسی و خلاصه در راه آخرتی.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ مَتَاعُ الدُّنْيَا حُطَامٌ مُوبِئٌ فَتَجَنَّبُوا مَرْعَاهُ قُلْعَتُهَا أَحْطَى مِنْ طُمَأْنِينَتِهَا وَ بُلْعَتُهَا أَرْكَى مِنْ ثُرْوَتِهَا ... وَ إِنَّمَا يَنْظُرُ الْمُؤْمِنُ إِلَى الدُّنْيَا بِعَيْنِ الْإِعْتِبَارِ وَ يَقْنَأُ مِنْهَا بِبَطْنِ الْإِضْطِرَارِ وَ يَسْمَعُ فِيهَا بِأَذْنِ الْمَقْتِ وَ الْإِنْعَاصِ إِنْ قِيلَ أَتَرَى قِيلَ أَكْدَى وَ إِنْ فُرِحَ لَهُ بِالْبَقَاءِ حُزِنَ لَهُ بِالْفَنَاءِ هَذَا وَ لَمْ يَأْتِهِمْ يَوْمٌ [هُمْ] فِيهِ يُبْلِسُونَ» (قصار/۳۶۷) ای مردم، کالای دنیا گیاهی است خشک و وبا خیز، از چراگاه آن پرهیزید، چه اینکه دل کندن از آن لذت‌بخش‌تر از اعتماد به آن است، و به اندازه برداشت کردن از دنیا پاکیزه‌تر از اندوختن آن است ... مؤمن با دیده عبرت به دنیا می‌نگرد، و از آن از باب اضطرار به اندازه شکم برمی‌دارد، و وصف دنیا را به گوش خشم و دشمنی می‌شنود. اگر بگویند ثروتمند شد بعد از اندکی می‌گویند به تهیدستی نشست، و اگر به بودنش شاد شوند به مرگش اندوهگین گردند. این است وضع دنیا، و هنوز اهل دنیا را روزی که در آن نومید شوند نیامده.

«دار بالبلاء محفوفة و بالغدر معروفة لا تدوم أحوالها و لا يسلم نزالها أحوال مختلفة و تارات متصرفه العيش فيها مذموم و الأمان منها معدوم و إنما أهلها فيها أغراض مستهدفة ترميهم بسهامها و تفتنيهم بحمامها» (خطبه/۲۲۶) دنیا خانه‌ای است پیچیده به بلا، و معروف به خیانت. احوالش پایدار نمی‌ماند، و اهلش جان سالم به در نبرند. حالاتی است گوناگون، و نوبت‌هایی است متغیّر. زندگی در آن ناپسند است، و امنیت در آن نایاب. مردمش آماج تیر بلایند، که تیرهایش به‌سوی آنان نشانه می‌رود، و با مرگ نابودشان می‌کند.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این سخنان، ضمن بیان رفتار دنیا با اهلش و ذکر احوال دنیاداران، نگرش و دیدی صحیح نسبت به دنیا برای مخاطب ارائه می‌دهند و به گذری بودن، بی‌وفایی و خالی از امنیت بودن دنیا اشاره دارند و بر این اساس دنیا را فاقد شرایط وابسته به آن شدن و آن را هدف قرار دادن معرفی می‌کنند.

«الدنيا دار ممر لا دار مقر» (قصار/ ۱۳۳) دنیا خانه گذر است نه جای ماندن.

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارٌ مَجَازٌ وَالْآخِرَةُ دَارٌ قَرَارٌ فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ وَلَا تَهْتَكُوا أَسْتَارَكُمْ عِنْدَ مَنْ يَعْلَمُ أَسْرَارَكُمْ وَأَخْرِجُوا مِنَ الدُّنْيَا قُلُوبَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا أَبْدَانُكُمْ فَفِيهَا اخْتِبرْتُمْ وَ لَعِبَرِهَا خُلِفْتُمْ» (خطبه/ ۲۰۳) ای مردم، دنیا سرای گذر، و آخرت خانه همیشگی است، از سرای گذر برای خانه دائمی توشه بگیرید، و نزد آن که اسرار شما را می‌داند پرده حرمت خود را ندرید، دل‌هایتان را از دنیا خارج کنید قبل از آنکه بدن‌هایتان را خارج کنند در دنیا آزموده شده‌اید، و برای غیر آن به وجود آمده‌اید

«إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى بَاطِنِ الدُّنْيَا إِذَا نَظَرَ النَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا وَاسْتَعْلَوْا بِأَجْلِهَا إِذَا اسْتَعْلَى النَّاسُ بِعَاجِلِهَا فَأَمَاتُوا مِنْهَا مَا خَشُوا أَنْ يُمِيتَهُمْ وَتَرَكُوا مِنْهَا مَا عَلِمُوا أَنَّهُ سَيُتْرَكُهُمْ» (قصار/ ۴۳۲) اولیای خدا آنانی هستند که به باطن دنیا نظر کردند وقتی که مردم به ظاهرش نگریستند، و به فردای آن مشغول شدند وقتی مردم به امروزش پرداختند، پس از دنیا میراندند آنچه را که می‌ترسیدند آنان را بمیراند، و رها کردند آنچه را که دانستند به‌زودی آنان را رها نماید.

۴- نحوه صحیح تعامل با دنیا:

«عِبَادَ اللَّهِ أَوْصِيكُمْ بِالرَّفْضِ لِهَذِهِ الدُّنْيَا التَّارِكَةِ لَكُمْ وَإِنْ لَمْ تُحِبُّوا تَرَكْهَا» (خطبه/ ۹۹) ای بندگان خدا، شما را سفارش می‌نمایم به ترك دنیایی که شما را ترك می‌کند گر چه شما ترك آن را دوست ندارید.

مقصود از اعراض از دنیا این است که انسان دنیای طبیعی و مادی را رها کند و هدف اعلای جان گران‌بهای خویش را از این دنیا بجوید بل از آن دنیا بجوید که خرد و وجدان و نمایندگان راستین و فیاض مطلق به وجود آوردنش را به ما توصیه می‌کنند و دستور می‌دهند (جعفری، ۱۳۸۴، ج ۱۸، ص ۱۲).

دنیا‌داری دین مدارانه یعنی زندگی دنیوی در مسیر حیات اخروی باشد و به آن به‌عنوان وسیله، طریق، دار فانی، مضمار و مزرعه نگریسته شود.

«كُنْ فِي الدُّنْيَا بَدَنَكَ وَ فِي الْآخِرَةِ بَقْلَبِكَ وَ عَمَلَكَ» (غررالحکم/ حدیث ۳۳) در دنیا با جسم مادی‌ات باش ولی با قلب و عملت در آخرت باش یعنی بدنت در دنیا باشد ولی قلبت در آخرت و عملت برای آخرت باشد.

«إِنَّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الدُّنْيَا دَارُ مَجَازٍ وَ الْآخِرَةُ دَارُ قَرَارٍ فَخُذُوا مِنْ مَمَرِكُمْ لِمَقَرِّكُمْ وَ لَا تَهْتِكُوا أَسْرَارَكُمْ عِنْدَ مَنْ يَعْلَمُ أَسْرَارَكُمْ وَ أَخْرِجُوا مِنَ الدُّنْيَا قُلُوبَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُخْرَجَ مِنْهَا أَبْدَانُكُمْ فَفِيهَا اخْتِبرْتُمْ وَ لَعَلَّهَا خُلِفْتُمْ» (خطبه/ ۲۰۳) ای مردم، دنیا سرای گذر، و آخرت خانه همیشگی است، از سرای گذر برای خانه دائمی توشه بگیرید، و نزد آن که اسرار شمارا می‌داند پرده حرمت خود را ندرید، دل‌هایتان را از دنیا خارج کنید قبل از آنکه بدن‌هایتان را خارج کنند در دنیا آزموده شده‌اید، و برای غیر آن به وجود آمده‌اید.

«إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى بَاطِنِ الدُّنْيَا إِذَا نَظَرَ النَّاسُ إِلَى ظَاهِرِهَا وَ اسْتَعْلَوْا بِأَجْلِهَا إِذَا اسْتَعَلَ النَّاسُ بِعَاجِلِهَا فَأَمَاتُوا مِنْهَا مَا خَشُوا أَنْ يُمِيتَهُمْ وَ تَرَكُوا مِنْهَا مَا عَلِمُوا أَنَّهُ سَيُتْرَكُهُمْ» (قصار/ ۴۳۲) اولیا خدا آنانی هستند که به باطن دنیا نظر کردند وقتی که مردم به ظاهرش نگریستند، و به فردای آن مشغول شدند وقتی مردم به امروزش پرداختند، پس از دنیا میراندند آنچه را که می‌ترسیدند آنان را بمیراند، و رها کردند آنچه را که دانستند به‌زودی آنان را رها نماید.

نتیجه

دین مهم‌ترین عامل کشف معنا و ایجاد معنویت در زندگی فردی و اجتماعی است و اصلی‌ترین وسیله‌ای که برای رسیدن به هدف عالی حیات باید بر آن تمرکز نمود تنظیم نگرش، ارتباط و تعامل با دنیا و زندگی دنیوی است؛ لذا بهترین نوع جامعه، جامعه‌ای است که افرادش در مسیر هدف عالی حیات قدم بردارند و با فهم صحیح از معنای زندگی، رابطه خود با دنیا را معنادار نمایند. معنویت در حیات انسان متوقف بر توحید است و حیات دارای سه هدف در طول هم است که عبارت‌اند از: عبادت،

عبودیت و قرب جایگاه ربوبی. بنابراین تنها حیاتی معنادار است که به سمت این اهداف سوق می‌دهد و فقط حیات طیبه، معقول و الهی است که دارای این ویژگی است. انسان در این حیات، اندیشه‌گر، متعهد، رو به تکامل، آگاه به حقائق هستی و ارزش و هدف حیات، آزاد از هرگونه تعلق و پاک از آلودگی‌هاست؛ لذا این حیات، عالی‌ترین مرتبه حیات است و جامعه‌ای که به چنین حیاتی برسد جامعه معنوی متعالی است.

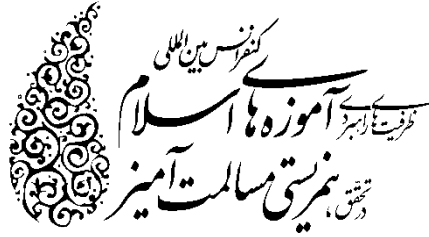
فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة (۱۴۱۴ق). سیدرضی، تحقیق صبحی صالح (چاپ اول). قم: هجرت.
۳. ابن طاووس (۱۴۰۹ق). اقبال الأعمال (چاپ دوم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴. افلوطین (۱۹۹۷م). تاسوعات (چاپ اول). بیروت: مکتبه الناشرین.
۵. امام صادق علیه السلام (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعة (چاپ اول). بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۶. انصاریان، حسین (۱۳۸۶). ترجمه نهج البلاغه (چاپ دوم). تهران: پیام آزادی.
۷. باقی، عبدالرضا. تأملی در معنای زندگی انسان. فصلنامه علوم اسلامی، سال ۳، شماره ۹، بهار ۱۳۸۷.
۸. پاکیزه، محمود. معنای زندگی. فصلنامه آیین حکمت، سال ۶، شماره ۱۹، بهار ۱۳۹۳.
۹. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۰). حیات معقول (چاپ اول). تهران: نشرسیمای نور.
۱۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۲). شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی (چاپ دوم). تهران: نشرامیرکبیر.
۱۱. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳). تکاپوی اندیشه‌ها (چاپ). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۹). ایده آل زندگی و زندگی ایده آل (چاپ اول). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.

۱۳. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۱). *امام حسین شهید فرهنگ پیشرو انسانیت* (چاپ دوم). مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۴. جعفری، محمدتقی (۱۳۸۳). *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۶). *فلسفه و هدف زندگی* (چاپ دهم). مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۶. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۶). *مجموعه آثار: معنای زندگی*: از وسیله تا هدف زندگی (چاپ اول). مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۲). *شرح و تفسیر نهج البلاغه*. قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *تفسیر موضوعی قرآن کریم* ج ۱۵: حیات حقیقی انسان در قرآن کریم. قم: مؤسسه اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر تسنیم*. قم: مؤسسه اسراء.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۱۷: جامعه در قرآن کریم (چاپ اول). قم: مؤسسه اسراء.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). *انتظار بشر از دین* (چاپ ششم). قم: مؤسسه اسراء.
۲۲. حائری شیرازی، محیی الدین (۱۳۷۲). *انسان شناسی* (چاپ اول). قم: انتشارات شفق.
۲۳. رستمیان، محمدعلی. *ائمه (ع)، منادی همزیستی مسالمت‌آمیز*. فصلنامه هفت آسمان، پاییز ۱۳۸۹ - شماره ۴۷.
۲۴. زارع، فاطمه و شانظری، جعفر. *ویژگی های حیات معقول به عنوان هدف متعالی انسان و راه های وصول به آن در اندیشه علامه جعفری*. فلسفه دین، دوره ۱۴، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶.
۲۵. سعادت پرور، علی (۱۳۷۴). *سرالاسراء* (چاپ). قم: منشورات مکتبه التشیع.
۲۶. سلیمانی امیری، عسکری. *پوچی پوچی*. فصلنامه نقد و نظر، سال ۸، شماره ۳ و ۴، شماره ۳۱ و ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.

۲۷. سلیمانی امیری، عسکری. *خدا و معنای زندگی*. فصلنامه نقد و نظر، سال ۸، شماره ۳ و ۴، شماره ۳۱ و ۳۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.
۲۸. شوبکلانی، مسلم. *معنای زندگی در نگاه امیرمؤمنان علی علیه السلام*. فصلنامه مریبان، شماره ۳۵، بهار ۱۳۸۹.
۲۹. *الصحيفة السجادية الكاملة*. امام سجاد علیه السلام
۳۰. طباطبایی، سیدعلی (۱۳۹۱). *انسان در حال شدن* (چاپ دوم). قم: نشر مطبوعات دینی.
۳۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱). *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه صادقی لاریجانی (چاپ دوم). قم: انتشارات الزهراء.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *تفسیر المیزان* (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. طبیبیان، سید حمید (۱۳۷۹). *فرهنگ لاروس* (چاپ دهم). تهران: امیرکبیر.
۳۴. عیسی زاده. *تبیین زندگی مسالمت آمیز در قرآن و سنت*. فصلنامه حبل المتین، دوره هفتم، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۹۷.
۳۵. فارابی، محمد (۱۳۷۴). *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها* (چاپ اول). بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۳۶. محمدی احمدآبادی، احمد. *معناداری و بی معنایی زندگی*. فصلنامه حکمت اسلامی، سال ۳، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *هدف زندگی* (چاپ چهاردهم). قم: انتشارات صدرا.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *سیری در نهج البلاغه* (چاپ). قم: انتشارات صدرا.
۳۹. مظاهری، حبیب. *نقش خداوند در معناداری زندگی انسان*. مؤسسه ملکوت قم، نسخه الکترونیکی
۴۰. معادیخواه، عبدالمجید (۱۳۸۴). *فرهنگ آفتاب* (چاپ دوم). تهران: نشر ذره.
۴۱. معلوف، لوئیس (بی تا). *المنجد فی اللغة* (چاپ). بی جا.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه* (چاپ اول). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۳. نیشابوری، اسماعیل (۱۳۹۰). *وجوه القرآن* (چاپ دوم). مشهد: آستان قدس رضوی.

۴۴. همتی مامو، سهیلا و مروتی، سهراب و اردشیری، فاطمه و رضایی، زهرا. **شاخصه های جامعه معنوی از منظر قرآن کریم و حدیث**. فصلنامه نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، سال ۷، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتأليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

وحدة الأمة الإسلامية بين الألم والأمل

دلدار غفور حمد امين البالكي^١

ملخص البحث

إنّ موضوع الوحدة مهم جداً؛ فهو يمسّ الأمة الإسلامية أفراداً وجماعات، وله ارتباط شديد بوجودها وكيانها، لذا درسناه في هذه الورقة العلمية التي تتكون من تمهيد ومبحثين وخاتمة، يتناول التمهيد مفهوم (الوحدة) وأهميتها، أما المبحث الأول فقد تناول الواقع المؤلم للأمة الإسلامية، من خلال مطلبين، يحاول المطلب لأول نقل الواقع المرير الذي نعيشه كمسلمين، ويعرض المطلب الثاني الأسباب المؤدية لهذه التفرقة، وهي إما خارجية أو داخلية، أما المبحث الثاني فيتناول الآمال المرجوة في لم الشمل ورأب الصدع، ثم تأتي الخاتمة لتبين خلاصة الموضوع وأهم نتائجه.

الكلمات المفتاحية: الإسلام، الأمة، الوحدة الإسلامية.

^١ . عضو هيئة التدريس، جامعة صلاح الدين، أربيل، جمهورية العراق، deldar.hamadameen@su.edu.krd

مقدمة

فإن الدارس لواقع العالم الإسلامي اليوم دراسة موضوعية يلحظ انقساماً وتجزئة وتفرقةً تنهش جسد الأمة الإسلامية ثقافياً وحضارياً، وقد نجح المتربصون بها في ابتكار الخطط الماكرة والخبيثة التي حالت دون وحدتها ولم شملها ورفع رأسها عالياً بين الأمم، ولا يمكن لأي غيور على هذا الدين وهذه الأمة أن لا يشعر بمرارة الانقسام والتجزئة والتفكك والتبعية لغيرنا، وما آل إليه مصير الأمة بعد رشيد وعزة وتمكين.

فموضوع (الوحدة) موضوع مهم وحساس جداً؛ فهو يمسّ الأمة الإسلامية أفراداً وجماعات، وله ارتباط شديد بوجودها وكيانها، لذا لا بد من دراسته وطرحه دوماً، لكونه غاية من غايات هذا الدين، ورحم الله القائل:

تأبى الرماح إذا اجتمعن تكسراً وإذا تفرقن تكسرت أحادا

تتكون هذه الورقة العلمية من تمهيد ومبحثين وخاتمة، يتناول التمهيد مفهوم (الوحدة) وأهميتها، أما المبحث الأول فقد تناول الواقع المؤلم للأمة الإسلامية، من خلال مطلبين، يحاول المطلب لأول نقل الواقع المرير الذي نعيشه كمسلمين فرادى وجماعات، والذي يتجسد في التشتت والفرقة والعزلة ومجاملة الظلمة،...، في حين يعرض المطلب الثاني الأسباب المؤدية لهذه التفرقة، وهي إما أن تكون خارجية أم داخلية، أما المبحث الثاني فيتناول الآمال المرجوة في لم الشمل ورأب الصدع، وصناعة البنيان المرصوص، من خلال الرؤى الإيجابية والمشاريع المستقبلية التي تحقق الحلم المنشود في نبذ الاختلاف، وتحقيق الهدف المشترك والمنهج الموحد بين أبناء الأمة الإسلامية. ثم تأتي الخاتمة لتبين خلاصة الموضوع وأهم نتائجه.

الوحدة الإسلامية وأهميتها

الوَحْدَةُ في اللغة تعني الإنفراد، يُقال: وَحَدَ السَّيِّءُ فهو يَجِدُ حِدَةً، والرجل الوحيد ذو الوَحْدَةِ، وهو المنفرد لا أنيس معه (الفراهيدي، العين- وحد- ٣/٢٨٠-٢٨١، والأزهري، تهذيب اللغة ٤/٣٨٤٤)، يُقال: رَجُلٌ وَحْدٌ وَوَحْدٌ وَوَحِيدٌ، أي: منفردٌ، وفلانٌ واحدٌ دهره، أي لا نظير له، وأوَحَدَهُ اللهُ: جعله واحدَ زمانه، وفلانٌ أوَحَدُ أهْلٍ زمانِه (ينظر: الجوهري، الصحاح - وحد - ١/ ٤٦٠، والأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن ٨٥٧)، وقال الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٠هـ):

والواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتّة، ثم أطلق على كلّ موجود، والواحد لفظ مشترك يستعمل على وجوه عدّة، كإطلاقه على ما كان واحداً من جنسه، أو واحداً بالاتصال، أو واحداً لعدم نظيره، أو واحداً لعدم التجزّي فيه، وهي في كلّها عارضة، وإذا وُصفَ الله تعالى بالواحد فمعناه: هو الذي لا يصحّ عليه التجزّي ولا التكتّر (ينظر: الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن - وحد- ٨٥٧)، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ (الزمر/٤٥) فالوحدة في اللغة إذن تعني الانفراد والتميز.

ويختلف تعريف الوحدة اصطلاحاً من علم لآخر، فقد عرفها الفلاسفة تعريفاً يختلف عن تعريف الأدباء، وكذا يوجد تباين في التعريف بين أهل الكلام وأهل الاقتصاد، عرّف ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) الوحدة بقوله: "الوحدة من لوازم الماهيات، ولها وجوه ثلاثة، أحدها: كون الوحدة غير ذاتية للجواهر بل لازمة لها، والثاني: كون الوحدة معاقبة للكثرة في المادة، والثالث: كون الوحدة مقولة على الأعراض، وإنّ طبيعة الوحدة طبيعية عرضية، وكذلك طبيعة العدد الذي يتبع الوحدة ويتركب منها" (صليبا، المعجم الفلسفي ٢/ ٥٦٨)، وعرّف الأدباء الوحدة بقولهم: "عبارة عن الترابط المنطقي أو الجمالي، أو القصصي بين أجزاء الأثر الأدبي المكتمل (وهية، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ٤٣٠)

ونقصد بوحدة الأمة الإسلامية أن يكون أفراد هذه الأمة كالبنيان المرصوص يشدّ بعضهم بعضاً، "بنيان تتعاون لبناته وتتضامن وتماسك وتؤدي كل لبنة دورها، وتسد ثغرتها، لأنّ البنيان كله ينهار إذا تخلت منه لبنة عن مكانها، تقدمت أو تأخرت..." (قطب، في ظلال القرآن ٦/ ٣٥٥٥)، وعرّف أحد الباحثين الوحدة الإسلامية بأنّها "عبارة عن الترابط الروحي بين المؤمنين؛ لبناء مجتمع إسلامي متماسك متضامن من حيث الغاية، والمنهج، والقيادة" (أكبر، الوحدة الإسلامية في المنظور القرآني، ص ٨)، فالوحدة ترتكز فكرتها على الانتماء إلى العقيدة الجديدة التي هي رسالة الأمة، وشرط تكونها الجديد (الحديثي، الأمة والدولة في سياسة النبي، ص ٤١).

تكمن أهمية (الوحدة) في حثّ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف عليهما، حيث نجد في التنزيل المبارك توجيهات ربانية نحو وحدة العقيدة والهدف والمصير، وهي الحصن الحصين ضد الانشقاق والتصدّع والشتات، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء/٩٢)، وقال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران/١٠٣)، فالوحدة

اعتصام بحبل الله تعالى، وابتعاد عن التفرقة والتشتت، لأنَّ مآل ذلك هو ذهاب العشوكة والسودد والعزّة، قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال/٤٦)، ولا تجمع قوة الأمة إلا رابطة الإيمان والعقيدة التي تجمعنا على (لا إله إلا الله محمد رسول الله).

أما حثّ الحديث النبوي الشريف على الوحدة فهو جليّ واضح في مواقف وأحاديث كثيرة، وجعل اجتماع المسلم مع أخيه المسلم كالجسد الواحد الذي لا يقبل التجزأة، قال النبي الأكرم ﷺ: «ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى» (البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث ٥٦٦٥، ٢٢٣٨/٥)، ومثله ما جاء في الحديث الشريف: «إنَّ المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدُّ بعضُهُ بعضاً» (المصدر نفسه، رقم الحديث ٤٦٧، ١٨٢/١)، وفي حديث آخر «عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة، فإنَّ الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد» (الترمذي، السنن، رقم الحديث ٢٢٥٤، ٥١٣/٣).

إنَّ الوحدة أرسّت دعائم الحضارة لقرون متتالية، تجلّى ذلك في بناء دولة الإسلام في عهد الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم-، والتي تمثلت في المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، كما يحثّ الواقع الذي نعيشه كمسلمين الالتزام بالوحدة؛ لتعود إليهم الريادة في قيادة الأمم نحو الرقي والحضارة؛ فمخالفة تيار الوحدة إنما يعني التشرذم والتفكك (الهزيمة، الوحدة بين المسلمين ودورها في بناء الكيان الحضاري للأمة الإسلامية، مجلة البيان، ع ١٣٠، ص ٣٤)، وفضلاً عن أساس المؤاخاة اتخذ النبي الأكرم ﷺ أسساً أخرى لتكوين الأمة الإسلامية، مثل بناء المسجد، وإصدار وثيقة أو دستور نظم فيها العلاقة بين المسلمين وبين اليهود وغيرهم، والالتزام بأساس العدل في الحكم، والمساواة بين أفراد الأمة دون تمييز لأبيض على أسود أو عربي على غيره، واتخاذ الشورى مبدأ لا يستغنى عنه أبداً في الحكم الإسلامي، وغيرها من الأسس.

المبحث الأول:

الواقع المؤلم للأمة الإسلامية

المطلب لأول: من مظاهر تفرق الأمة

إنَّ الواقع الذي نراه اليوم واقع مرير، لما نرى فيه من صور التشتت والفرقة والعزلة ومجاملة الظلمة، وغيرها، ويمكن بيان بعض من مظاهر هذا الواقع المؤلم في الآتي:

غياب المرجعية العقدية والفكرية:

يلاحظ على المجتمعات الإسلامية غياب المرجعية الثابتة الرئيسة التي توحد المسلمين كلهم تحت رايتها، تلك المرجعية التي «تسوس الأمة وفق قواعد وأحكام المنظومة الحقوقية الإلهية، وتقود مسيرة الأمة، وترشد حركتها السياسية بحيث تبقى دائما ضمن إطار الشرعية والمشروعية الإلهية» (يعقوب، الخطط السياسية لتوحيد الأمة الإسلامية، ص ١٥) إذ لا بدَّ من الإمرة حتى تستقيم الحياة وتستقر، «لأنَّ طبيعة الاجتماع البشري تبحث عن التنافس والصراع وحب السيطرة، وذلك مما يستدعي وجود صورة حكم وإمرة، لقطع السبيل على الظالمين، وإقامة العدل في الجماعة، وللحيلولة دون أن يأكل القوي الضعيف، أو يبغى أحد على أحد إلى غير ذلك من أمور تجعل الإمرة ضرورة من ضرورات الحياة البشرية، وضرورة من ضرورات حفظ الاجتماع البشري أيا كانت صورته» (سمارة، الخلافة الراشدة و وحدة الأمة الإسلامية، ص ٣٠٣).

١- موالاة السلطات والحكام للدول المستبدة:

إن الأنظمة التي تحكم البلاد الإسلامية تابعة في الغالب للغرب وسياسته، فهي آلة مسخرة تنفذ ما تطلبه أمريكا بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ربما لتبعية الاقتصادية للغرب، ولا شك أن التبعية الاقتصادية يجعل الأمة ترزخ تحت رحمة المتبوع، إن شاء أعطاها وإن شاء منعه، وفي ذلك أمر لا يخفى خطره على أحد.

وقد أخذت هذه الأنظمة طابع الاستبداد والدكتاتورية في حكمها، وإن إشكالية الاستبداد بالرأي وعدم القدرة على تقبل الرأي الآخر والتشردم الفكري المؤدي إلى الخلاف والاختلاف أصبحت صورة مألوفة في المجتمع المعاصر، حيث غدت إشكالية واقعية معاصرة وعقبة حقيقية على طريق تحقيق وحدة شاملة للأمة في ظل حرية الرأي والتعبير عنه^١.

إنَّ الأنظمة التي تحكم البلاد الإسلامية معظمها مدعومة منذ سنوات من قبل الولايات المتحدة، وبريطانيا وفرنسا، ويحكمها وهو مصدر الغضب الإسلامي المعادي للغرب بشدة،

١. عبد الرحمن، الاستبداد وحكم التغلب في أنظمة الحكم العربية المعاصرة، متاح على موقع المعرفة:

<http://www.aljazeera.net/NR/exeres/Fr2CDAF1-B629-46BB-9E9B-4024DBBVA883.htm>

ويحكمها حكام أخذوا أماكهم بأذن من أمريكا التي وضعت اليد على دول العالم الإسلامي وبخاصة الرفضة للهيمنة الأميركية كسوريا ولبنان وإيران، والعمل على إضعافها وتجريدها من أسلحتها حتى الدفاعية، وضرب حركات المقاومة التي حققت معادلة توازن الرعب واقضت مضاجع العداء في الداخل والخارج^١، وآية ما نقول تباين مواقف الدول الإسلامية إزاء الأحداث الخطيرة التي تحتاج إلى وقفة واحدة بقلب واحد ولسان واحد، فهناك دول تعقد اتفاقيات إستراتيجية أو تفتح السفارات أو تستقبل وفوداً سيايية واقتصادية من الدولة العبرية.

التعصب وإثارة النعرات القومية والطائفية :

إنَّ الواقع الذي يعيشه المسلمون الآن ينبئ -من الناحية العملية- عن "وجود التناحر والتحزبات والعصبيات التي تشبه عصبيات عصور التعصب المذهبي، ولئن سأل بعض المقلدة المتعصبة قديماً عن حكم صلاة الحنفي خلف المالكي أو العكس، فإن بعض جهلة الحزبيين اليوم يسألون عن حكم الصلاة خلف بعض إخوانهم المسلمين!" (العمر، الاختلاف في العمل الإسلامي الأسباب والآثار ١ / ٣٠)

إنَّ التعصب من يطغى على القلب والعقل فيحجهم، ومهما عرضت على المتعصب من الأدلة والحجج فلن يراها، ولا يجزُّ على الأمة إلا المصائب والويلات؛ لأنه المانع من سماع الحق فضلاً عن قبوله، ويحمل على إتباع الهوى، والمتابعة دون رشدٍ أو بيان.. أعظم الأمور شراً وفساداً، سواء أكان هذا التعصب سياسياً أو مذهبياً أو حزبياً أو لأفراد ورموز.

إنَّ التعصب للأشخاص والمناهج والمذاهب والطوائف - كما هو الحال اليوم- مصيبة قد أضرت بالأمة الإسلامية وأخرت ركبها وأشغلتها بالخلافات والنزاعات والردود، حتى أصبحنا فرقاً وجماعات وشيع، وحاملين لشعار التفرق والاختلاف، والتعصب معوق للحوار ومعطّل له، بل هو الأكثر ضرراً عليه من المعوقات الأخرى، إذ لا يمكن معالجته أو السيطرة عليه، فهو آفة فكرية واجتماعية؛ لأنَّ المتعصب لأفكاره ورأيه يبعد الحوار عن الموضوعية ويجعله عقيماً لا فائدة فيه، فلا يؤدّي إلى التفاهم والألفة والتقارب والتوادر والوحدة.

١. يكن، معوقات الوحدة الإسلامية، متاح على موقع المنتدى العربي الموحد :

<http://www.Ɂuarab.com/vb/showthread.php?t=٥٥٤٣٦>

وإن انقسام المسلمين اليوم على طائفتين من سنة وشيعة في عدد من البلدان الإسلامية، ووجود تيارات صوفية وأخرى سلفية تقابلها، وأحزاب جهادية متشددة وأخرى معتدلة تؤمن بالوسائل الحضارية (كما يقولون) أدى إلى عدم اعتراف بعضها ببعض بل وصل الأمر ببعضهم إلى رفض الطرف الآخر وحتى تكفيره في بعض الأحيان، وكأنَّ الإسلام خال من أيّ أسس تؤدي إلى الوحدة والائتلاف.

٢-نقمة الحكم الوراثي:

من مظاهر تشتت الأمة أن جعلوا الحكم وراثياً، يتلقاه الحق من السابق، ونرى هذا الأمر في كثير من الدول الإسلامية، مما أدى بأصحاب السلطات أن لا يفكروا إلا بعوائلهم وأتباعهم، ولا ينظروا للمسائل الحساسة والجوهرية المتعلقة بمستقبل هذا الدين وتوحيد كلمة معتنقيه، والعمل على تقوية شوكتهم، وتوحيد صفوفهم وقلوبهم برابط العقيدة والإيمان بدلاً من التعصب البغيض للقومية والوطنية والطائفية والمذهبية واللون واللغة والجنس ...

الغلو ورفض الآخر:

انتشرت ظاهرة الغلو والتطرف الديني وما يصاحبها من تشدد وتزمت وإرهاب وعنف في كل المجتمعات الإنسانية تقريباً، وهي قديمة قدم انحراف الفكر والسلوك حين يتجاوزان حد الاعتدال لسبب أو لآخر، وهي مشكلة لها بعدان: بعد داخلي ينتج عنه توزع أهل الدين الواحد إلى فئتين على الأقل: فئة متمسكة بالدين في نظامه الأساس الأصل وفئة متطرفة خارجة على هذا النظام ومنحرفة عنه بتفسيراتها المتشددة لتعاليم الدين والذي ينعكس على علاقاتها ومعاملاتها مع الفئة الأولى، أما البعد الخارجي فيتمثل في اتساع دائرة التطرف الديني لتصبح ذات تأثير على علاقات الأديان بعضها ببعض، وفي البيئة المتعددة ذات الأديان الأخرى داخل المجتمع الواحد (حسن، الحوار الديني ودوره في مواجهة التطرف الديني والإرهاب ١٠)

المطلب الثاني: أسباب الفرقة في تمزيق الأمة

يمكن تقسيم الأسباب المؤدية إلى التفرّق والتشتّت إلى أسباب خارجية خارجة عن إرادتنا، وأخرى داخلية ذاتية نتحكم فيها، وهي كالآتي:

أولاً: الأسباب الخارجية :

١- مؤامرات الأعداء والغزو الفكرى:

ويقصد بالغزو الفكرى تلك الخطط والمؤامرات التى وضعها أعداؤنا «لغزو المسلمين عن طريق التعليم المنهجي والتثقيف العام، غزواً فكرياً ونفسياً وخُلُقياً وسلوكياً بنسخ شخصيتهم الإسلامية نسخاً كاملاً، وقيم بدلها شخصية أخرى تتلاءم مع شخصية الغازي نصرانياً كان أو يهودياً أو ملحداً لا دين له، أو وثنياً مشركاً، أو يقيم بدلها منسخاً مشوّهاً فيه مزجٌ من صور شتى وأخلاق مختلفة لا تناسق بينها ولا تلاؤم» (الميداني، غزو في الصميم، ص ٥)، وقد سلكوا وسائل عديدة لتحقيق أهدافهم الخبيثة، كالاستشراق والتبشير ووسائل الإعلام من صحف ومجلات وفضائيات، وتوالت مظاهر الغزو الفكرى تنتشر بين المسلمين، وقد ساعد على ذلك أمران: الأول: موالاة بعض حكام المسلمين للغرب، والثاني: الدعاية للنظم الغربية والتغريب بها.

ومن هذه المظاهر إحياء النزعات الجاهلية التى لا تتفق مع تعاليم الإسلام كالدعوة إلى القومية، والدعوة إلى التحلل والإباحية، وإبعاد العلماء عن مراكز التوجيه والسلطة، والتدخل في شؤون التعليم والثقافة، من خلال مدارس التعليم ومعاهده وجامعاته أفضل من أي مظهر آخر، واستطاع (الغزو الفكرى) من خلال الثقافة، أن يلقى بمزيج من الأخلاق الغربية الملتزمة من الفكر الغربى المنحرف، و التوجيه الفاسد، القائم على التخطيط الشرير، فضلاً عن الإرساليات التبشيرية التى قل أن يخلوا مجتمع إسلامي منها، و البعثات العلمية و الثقافية، و التعاون فيما بين التبشير و السياسة و استغلال العواطف والجوع الجنىسى، و استخدامه في خدمة أهدافهم، واستغلال المساعدات الاقتصادية، وربطها بتنازلات معينة.

٢- فرض العلمانية وصراع الهويات:

حين فرضت العلمانية الداعية إلى بناء الحياة على أساس دنيوي غير مرتبط بالأصول الشرعية ولا بالتقاليد والعادات والموروثات الاجتماعية الأصيلة، ظهرت وهي تعادي الدين، ليس باعتباره رابطة للجماعة، بل باعتباره نظاماً أو منهجاً صالحاً للحياة في المجتمعات الإسلامية طرحت أمام أبناء الإسلام هويات خاصة أو هويات مفردة محدودة لمواجهة الهوية الإسلامية العامة، وقد تراوحت هذه الهويات المضادة بين الانتماء الجغرافي (إفريقي، آسيوي، أوروبى، خليجي، مغاربي)، والانتماء العرقى (عربي، تركي، فارسي، زنجي)، والانتماء الزماني: إلى

الحاضر (في دعاوى العصرية)، وإلى الماضي في دعاوى (كالفرعونية، والفينيقية، والبابلية، والطورانية ... وغيرها)، وقبل كل شيء: الانتماء الثقافي (اللاذيني) (كاتخاذ المذاهب الفلسفية والوضعية المختلفة ذات الأصل الغربي مثل: الماركسية، والليبرالية، والعلمانية محكاً للهوية) (يحيى، قضية الهوية.. صراع الهويات وحقيقته، مجلة البيان، العدد ١٠٣، ص ٩٤)

وبعد سنوات من البعد عن الإسلام الحق وشريعته الخالدة، وحين استولى الطورانيون على الخلافة العثمانية بمؤامرة محبوكة نفذها (أتاتورك)، حاولوا قطع صلة تركيا بالإسلام ووضع دستور مدني علماني، كانت النتيجة أن تداعى الأعداء المستعمرون على جل ديار الإسلام مستعمرين لها، وأسسوا الحكومات العلمانية، وعادوا الإسلام ودعاته ورفضوا تطبيق الشريعة الإسلامية بحجج استعمارية ترفض الإسلام ديناً ودولة..؟! بل وسنوا القوانين المضادة لشريعته ومنعوا قيام أيٍّ توجه إسلامي مهما كانت صفته، بدعاوى ما أنزل الله بها من سلطان، مع عدم ممانعتهم من قيام أي تنظيم غير إسلامي حتى ولو كان شيوعياً أو بعثياً (المصدر نفسه)، وانتشرت مظاهر العلمانية في الحكم والتشريع، والتربية والثقافة، والاجتماع والأخلاق من دون وجود أي مبرر لوجودها، أو أن يكون المسلمون مخيرين في رفض العلمانية أو قبولها (الحوالي، العلمانية، ص ٥٦١ وما بعدها).

٣- سياسة التجزئة والانقسام :

من يتأمل واقع الشعوب الإسلامية في عصرنا الحاضر يراها متفرقة ومتنازعة فيما بينها ؛ لأسباب خارجية كثيرة أدت إلى هذه الفرقة بين المسلمين، وترجع هذه الأسباب في قدر كبير منها إلى الفترة التي هيمن فيها الاستعمار على بلاد العالم الإسلامي، إذ عمل وفق مبدأ «فَرِّق تَسُدْ»، وعمل على إحياء العصبية العرقية بين شعوب البلاد المستعمرة، وقام بنهب خيرات هذه البلاد، فترك لنا -حين رحل- مشكلات عديدة كان هو سبباً فيها مثل مشكلات الحدود، وأدى ذلك إلى إفقارها وتخلّفها الحضاري الذي لا تزال آثاره باقية حتى اليوم، ولا تزال معظم شعوب العالم الإسلامي تعاني من المشكلات التي خلفها الاستعمار. وهو واقع ملموس لا يحتاج إلى برهان، وتحاول أمريكا وورائها إسرائيل تفتيت العالم إلى دويلات وكيانات أصغر، وهو ما عبر عنه (وارن كريستوفر) وزير الخارجية الأميركي في عهد كلنتون حين قال: (نحن نطمح إلى أن يكون في العالم خمسة آلاف دولة وليس مائتا دولة فقط!!!) (يكن، معوقات الوحدة الإسلامية، بحث سابق).

لقد تأثر كثير من الدول الإسلامية بدعوى القومية، وفي النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، تبلور الاتجاه القومي والوطني في غالب البلاد الإسلامية، وتكمن الخطورة هنا في اعتبار الاتجاه القومي أو الوطني مقابلًا للاتجاه الإسلامي، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل حاول دعاة القومية في السنوات الأخيرة من القرن العشرين الميلادي إحلال القومية محل الدين في بناء الدولة، ولم يبلغ الإسلام القومية بل عدها عاملاً من العوامل التي قد تساعد على التعارف، أو زيادته بين شعوب تنتهي إلى أصل واحد، ولكنها تعجز بحسب طبيعتها أن تحل محل الدين، وقد أخلى الإسلام القومية من التعصب للجنس، وأدان التعصب للأعراق والألوان، وجعله جاهلية بغیضة، لأن توجيه الإسلام في هذا الشأن ينبع من التسوية بين البشر، ولا يستلزم نفي كل الروابط أو الاستغناء عنها، فهو لا ينفي غيره من الانتماءات، وإنما يحاول تعديلها ودفعها إلى الأفضل فكرياً وعملياً، وهكذا جعل الإسلام من القومية عاملاً من عوامل ارتباط الجماعة، وهذب من أهدافها، ونفى عنها العصبية البغيضة للجنس واللون (التركي، مسؤولية الدول الإسلامية عن الدعوة، ص ٦٢-٦٣).

إنَّ الاقتصار على أيّ دائرة من دوائر (الفردية، أو الأسرية أو القبلية، أو الحزبية، أو القومية أو الوطنية أو غيرها) ليس كافياً لإقامة رباط حقيقيٍّ دائمٍ وفعالٍ، دون أن يكون عرضةً للانفصام لدى وجود أيّ تنافر اعتقادي، أو تضاد وتباين منهجي، أو تناقض أو تضادٍّ مصلحيٍّ (الميداني، كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة ٢٨٤).

٤- الإعلام المشوّه ودوره في تمزيق الأمة:

يعيش المجتمع الإسلامي المعاصر بين إعلامين، إعلام شرير خبيث قويّ وافد من العدو، يستعين بجميع الوسائل (القنوات الفضائية، المحطات التلفزيونية الأرضية، الإذاعات، المجلات والصحف، مواقع الإنترنت الإعلامية) بغية نشر الرذيلة وروح الكراهية والتعصب والعنصرية فيما بين أبناء هذا المجتمع، وإعلام آخر ضعيف مقارنة بالآخر.

فالإعلام اليوم إعلام مشوّه للهوية الإسلامية والشخصية الإسلامية وأخرس تجاه المسلمين، وشاهد ذلك ما يحياه المسلمون في مشارق الأرض إلى مغاربه من وسائل إعلامية تعرض وتكتب في كل الأوقات مادة واسعة حول شؤون العالم، ولكنه حين يقف أمام هذا الكم الهائل لا يجد الصحيفة التي تهتم به وبشئونه، ولا يرى ولا يسمع من يعبر عن وجهة نظره، ولا يسمح له بالتعبير عن رأيه ولذا فقد صودرت أبسط حقوقه في الرؤية أو السماع

أو القراءة، بدليل ما فعله الإعلام الغربي ومجلس الأمن بصدد أسر جنديين يهوديين، في حين أنهما أحرسان تجاه المجازر التي ارتكبتها الجيش الإسرائيلي في قانا و الضاحية الجنوبية وغزة، وما فعل الصرب -قبلهم- في البوسنة والهرسك.

وهو إعلام «عجوز قديم سبر الشعوب الصغيرة التي تحبو على أبواب عالم اليوم وتحاول أن تدخل محافله وأن تؤثر في قراراته، ولكن خبراته تحاول أن تجعل من الشعوب الصغيرة - أو التي هي في طرقها للتصغير لا للكبر - أبواقاً للحن العام مشاركة في فريق الإنشاد ملتزمة بكل تفصيلات الإيقاع، فهذه الشعوب آلات صغيرة يجب أن تلتزم بدور هامشي في المهرجان العالمي، وأن تكتفي فيه بدور المصفق والمشاهد المغبون الذي يكدح وتوضع يده على المحارث ويغطي بصره، ثم بعد عناء طال أم قصر تزول الحجب وتكون عاقبته كعاقبة الأفارقة لا يجد في يديه إلا (النظام العالمي القديم) خرافة يقلب فيها نظره فلا يعرف لها معنى ولا تقيه من حر ولا قر» (الأحمري، نحن والإعلام الغربي، افتتاحية العدد ٥٥ من مجلة البيان، ص ٤).

ومما يؤخذ على إعلامنا أنه ينصُّ على أنه عام للأمة ومعبر عن الجميع ولكنه في الواقع التطبيقي لا يمثل إلا لسان متحدث باسم حزبه وجماعته، إن النص على تخصيص إعلام لمؤسسة أو منظمة أمر معتاد لا لوم فيه ولكن الإشكال أن يُدعى أنها لعموم المسلمين في العالم وهي لا تعدو تتحدث عن أحاد تناصرهم بحق وباطل (المصدر السابق نفسه)، ومثال ذلك ما نراه من قنوات فضائية إسلامية على الساحة العراقية أو الإيرانية أو اللبنانية أو التركية فهي جميعها إما تابعة لحزب سياسي أو جماعة بعينها أو تناصر الطائفية والمذهبية والتبعية للغير لا للإسلام خالصاً، إنَّ الحق في التفاصيل لا يملكه أحد معيّن بل هو مشاع في عموم الأمة، وكلما كان الإعلام أكثر نضجاً كانت قدرته على توحيد الصّفّ ووحدة الكلمة أكبر، وكان أثره أطيب على الأمة.

ثانياً: الأسباب الداخلية:

لقد أصاب أفراد المجتمع الإسلامي بداء خطير أبعدّها عن الالتزام بدين ربها وأنساها كثيراً من المؤامرات التي تحاك لها من قبل أعدائها، حتى غدت أمة متفرقة متشتتة لا هم لدى أبنائها إلا التكاثر في الأموال والأولاد، والتفاخر فيما بينهم في أمور دنيوية تافهة، والحرص على الدنيا وزينتها، فكانت النتيجة أن عاقبنا الله تعالى على يد أعدائنا، كما أنذرنا رسولنا

الحبيب ﷺ بهذا الأمر حين قال: «يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، قالوا: أمن قلة نحن يومئذ يا رسول الله؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله المهابة من صدور أعدائكم، وليقذفن في قلوبكم الوهن، قالوا: وما الوهن يا رسول الله؟ قال: حُبّ الدنيا وكراهية الموت» (أبو داود، السنن ٢/ ٣١٣)، وقال النبي ﷺ: «إنّ مما أخاف عليكم من بعدي ما يُفتح عليكم من زهرة الدنيا وزينتها» (البخاري، صحيح البخاري، رقم الحديث ١٣٩٦، ٥٣٢/٢).

١- حب الرئاسة: ومعناه تعظيم النفوس والسعي في حظوظها، وعلى المسلم أن يحذر من شهوة حب الرئاسة والشهرة، فإنه داء عضال ينبغي المسارعة في علاجه بالتوبة إلى الله تعالى وتزكية النفس ومحاسبتها، قال العلماء: (ما صدّ عن الله مثل طاب الرفعة، ولا يفلح مَنْ شُمْتُ رائحة الرئاسة منه) (العبد، إنه أمر الله، مجلة البيان، العدد ٣٨، ص ٣٤)، وجعل ابن القيم -رحمه الله- حب الرئاسة مادة هالكة للقلب، فقال في بيان القلب المريض ما نصه: وفيه من محبة الشهوات وإيثارها والحرص على تحصيلها والحسد والكبر والعجب وحب العلو والفساد في الأرض بالرئاسة ما هو مادة هلاكه وعطبه (ابن القيم الجوزية، إغاثة اللفهان ٩).

٢- حب الظهور: إنّ حبّ الظهور والعلو هو بداية السقوط والانحراف والفسل، وقد سقطت الخلافة العثمانية نتيجة المؤامرات الخارجية والفتن الداخلية المتمثلة في صراع السلاطين على الزعامة والنفوذ، وانتشار السجن والقتل بينهم، حتى إنّ أحد الخلفاء قتل تسعة من إخوانه لتثبيت حكمه وحكم ولده من بعده..!، فالغاية برّرت الوسيلة! (الصويان، الشهوة الخفية!، مجلة البيان، ع ٩٠، ص ١١١)، واستعبدت شهوة حب الرئاسة والمنصب كثيراً من الناس وأحكمت على أفئدتهم، فصارت الولايات والمناصب وما يتبعها من الشهرة والظهور مقصودهم ومرادهم، وجاء في الحديث كعب بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «ما ذنبان جانعان أُرسل في غنم بأفسد لهما من حرص المرء على المال والشرف لدينه» (الترمذي، السنن، رقم الحديث ١٣٩٦، ١٧-١٦/٤)، وذكر ابن القيم رحمه الله بعض مفاصل شهوة العلو والرئاسة، فقال: بأن طلاب الرئاسة "يسعون في تحصيلها لينالوا بها أغراضهم من العلو في الأرض، وتعبّد القلوب لهم، وميلها إليهم، ومساعدتهم لهم على جميع أغراضهم مع كونهم عالين عليهم قاهرين لهم، فترتب على هذا المطلب من المفاصل ما لا يعلمه إلا الله من البغي والحسد والطغيان والحقد والظلم والفتنة والحمية للنفس دون حق الله، وتعظيم من

حقّره الله، واحتقار من أكرمه الله، ولا تتم الرياسة الدنيوية إلا بذلك، ولا تُنال إلا به وبأضعافه من المفاسد، والرؤساء في عيّ عن هذا (ابن القيم الجوزية، الروح ١/ ٢٥٣).

٣- حب المال: أما حب المال فقد استولى على أفئدة كثير من الناس، فأشربوا حبه والتعلق به، فاستعبدهم الدرهم والدينار، وصار هيجراهم ومقصودهم وجلّ حديثهم واهتمامهم، فإن أحبوا فلا يحبون إلا لأجل المال، وإن أبغضوا فلا يبغضون إلا لأجل المال: إن أعطوا رضوا، وإن لم يُعطوا إذا هم يسخطون.

ومن هجر اللذات من دنيا يصيبها نال المني، ومن أكبّ على اللذات عضّ على يديه، ومن ترك تطلّب الشهرة وحبّ الظهور والرئاسة والمال رفعه الله، ونشر فضله، وأنته الشهرة تُجرّ أذيالها، وها نحن اليوم نعصّ على أيدينا ونتجرّع سمّ التشبّت والتشردم نتيجة إتباعنا لهوانا وغرورنا بأنفسنا والإعجاب بآرائنا، والحرص على الزعامة أو الصدارة أو المنصب أو الشهرة (آل عبد اللطيف، عبودية الشهوات: سُبل الدواء، مجلة البيان، العدد ١٣٥، ص ١٦).

٤- سوء الظنّ بالآخرين: الأصل فيما يتعلق بتعامل المسلمين بعضهم مع بعض هو الستر وحسن الظن به وتلمس العذر لهم، ومحاجّتهم بالتي هي أحسن، وتبصيرهم بالحق من منطلق الود والحب والإخاء والنصح والحكمة، ولذلك أمر الله -عز وجل- المؤمنين بحسن الظن عند سماعهم لقدح في إخوانهم المسلمين، بل وشدد النكير على من تكلم بما سمع من قدح في إخوانه: لأنّ المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ولا يغتابه، ولا يدل على عوراته، وينصح له، ويدعو له بظهر الغيب، تسره أفراده وتحزنه أحزانه، الأفراد في ذلك والجماعات سواء، وهو داء عضال، وسمّ قتال، ومسلكت شائن، وخلقٌ لئيم، ومن لؤم الحسد أنه موكل بالأدنى فالأدنى من الأقارب، والأكفاء، والخطاء، والمعارف، والإخوان.

أما واقع المسلمين في التعامل فهو خلاف الأصل، حيث أصبح سوء الظن هو أساس التعامل فيما بينهم، حتى أصبح الاختلاف والتفرق بين المسلمين هو السمة الواضحة بسبب الظلم الناشئ من الهوى وعدم العدل والإنصاف، ومثل هذا قد يعلم صاحبه أن الحق مع مخالفه، ولكن التعصب والهوى ومجانبة العدل يجعله يصر على الباطل، ولو علم أنه باطل (السعد، وإذا قلتم فاعدلوا، مجلة البيان العدد ٦، ص ٢١)، فالذي يسيء الظن بغيره ينظر لجميع الناس بالمنظار الأسود، فأفهامهم سقيمة، ومقاصدهم سيئة، وأعمالهم خاطئة، ومواقفهم مريبة، كلما سمع من إنسان خيرا كذبه، أو أوّله، وكلما ذكر أحد بفضل طعنه

وجرحه، اشتغل بالحكم على النيات والمقاصد، فضلا عن الأعمال والظواهر (العمر، الاختلاف في العمل الإسلامي الأسباب والآثار، ص ٥١).

إن سوء الظن بالمسلمين من الأمراض الخطيرة التي تؤدي إلى إذكاء العداوة والفرقة بين المسلمين، وعدم اطمئنان بعضهم إلى بعض في الوقت الذي يفترض الصدق في المسلم، وأن لا يُساء الظن به، ومن سلم من سوء الظن بالناس سلم من تشوش القلب، واشتغال الفكر؛ فإساءة الظن تفسد المودة، وتجلب الهم والكدر (الحمد، دروس رمضان، ص ٢٤٠).

المبحث الثاني:

الآمال المرجوة في تحقيق حلم الوحدة

إن طبيعة هذا الدين يحتم على معتنقيه أن يتعاملوا ويتعايشوا ويفكروا بعقلية موحدة، فحين يغلب ويهيمن أن يهيمن على جماعة، وينشئ مجتمعاً متماسكاً.. متناسقاً، فصورة الفرد المنعزل يعبد وحده، ويجاهد وحده، ويعيش وحده صورة بعيدة عن طبيعة هذا الدين، وعن مقتضياته في حالة الجهاد، وفي حالة الهيمنة بعد ذلك على الحياة (قطب، في ظلال القرآن، ٦/ ٣٥٥٥). ولا نحقق الآمال المرجوة والأهداف الكبيرة في الوحدة والعزة ما لم نعد إلى تلك الطبيعة، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال الآتي:

١- تعزيز الانتماء للإسلام والولاء له:

إن المسلمين اليوم يتوزعون على ٦٠ دولة، ويتحدثون بمئات اللغات واللهجات، وتنقسمون على عشرات القوميات مما يوحى بقوتهم وبأسهم حين تعود إلى الأصول وتعمل بها، فوحدة الأمة الإسلامية أصل تقوم على ركيزتين، وهما: الركيزة الأولى هي الإيمان والتقوى المأمور بها في قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/ ١٠٢)، والركيزة الثانية هي ركيزة الأخوة. الأخوة في الله على منهج الله، لتحقيق منهج الله؛ فهي أخوة إذن تنبثق من التقوى والإسلام، من الركيزة الأولى. أساسها الاعتصام بحبل الله، أي عهده ونهجه ودينه، وليس مجرد تجمع على أي تصور آخر، ولا على أي هدف آخر، ولا بواسطة حبل آخر (قطب، في ظلال القرآن، ١/ ٤٤٢).

إن تحقيق الوحدة الفكرية تكون عن طريق نشر ثقافة الوحدة الإسلامية الأصيلة وتصفيتهما مما علق بها من الدخن عبر السنين، و ذلك من خلال تربية الناس على الاعتزاز

بالإسلام و بث أسباب النهوض والأمل في نفوس المسلمين، والتدليل على أن الله تعالى سينصر دينه وأن هذه الأمة ستحتل الريادة وتنهض بعون الله تعالى من خلال حوادث التاريخ، وبما ورد في نصوص الشريعة المطهرة، وبما دلت عليه علوم الاجتماع، فإن حقائق اليوم أحلام الأمس، وأحلام اليوم حقائق الغد، والضعيف لا يظل ضعيفا طول حياته، والقوي لا تدوم قوته أبد الأبد، وهذا مما تتحمل مسؤوليته الكوادر العلمية المؤهلة، وهنا لا بد من القول بأن وحدة الأمة الذهنية التي تكون بإمام واحد وبلد واحد وجنسيته واحدة، هي وحدة مثالية بعيدة عنا على الأقل في هذا الزمن، فلا يمكن أن نتجاوز كل وحدة أخرى بل ونحارب كل اتحاد من أجل هذه الوحدة الذهنية^١.

٢-نبذ الشقاق والخلاف وإشاعة ثقافة (التعايش والحوار):

لقد غفل كثير من المسلمين عن (فقه الخلاف) ومعرفة أحكامه بين المسلمين، وما يترتب على وقوعه، وما يجوز الخلاف فيه وما لا يجوز، وكذلك تقصيرهم في معرفة (فقه الاجتماع والجماعة)، حيث غفل عنه كثير ممن يأخذون العلوم الشرعية، كما غفلوا عن المقاصد العظمى للدين في الاجتماع! اجتماع الأمة وجمع الشمل ووحدة القلوب والكلمة، وأكثرهم لا يفقه محاذير الافتراق، وكيف يكون؟ ومحاذير الفتن، وما توصل إليه؟ ولعل الجهل بفقه الخلاف وآدابه من أهم معوقات وحدة المسلمين، حيث يحل العنف في مسائل اجتهادية محل الحوار، وتظهر المناظرة في أمور تقتضي الصفح والوئام، وربما أدى الأمر في بعض الحالات إلى تكفير المخالف واستباحة دمه كما يحصل الآن في العراق وباكستان، والحوار أمر في غاية الأهمية، فالحوار بكل صوره وأبعاده وأهدافه وآثاره مادة علمية لها ظلال عميقة في واقع التطبيق (التوحيدي، وسطية الإسلام وسماحته ودعوته إلى الحوار، ص ٣).

ويمكن تقسيم الحوار على قسمين داخلي وخارجي، ويقصد بالداخلي الحوار الدائر بين مذاهب الدين الواحد وفرقه، والذي يؤدي إلى تحقيق التقارب بين هذه الفرق والمذاهب الداخلية، ويُعدُّ الحوار الداخلي على القدر نفسه من الأهمية التي للحوار الخارجي بين الأديان، والحقيقة التي لا بد من تحقيقها هي أنه بدون التفاهم بين أهل الدين الواحد لا يمكن أن يتم التفاهم بين أهل الأديان (حسن، الحوار الديني ودوره في مواجهة التطرف

١. الورشاني، أسباب النهوض، متاح على موقع المختار لبيبا:

http://www.almukhtar.org/group_vision_display.cfm?ID=٢٦

الديني والإرهاب، ص ١١)، فالحوار حركةً مطردة، وقوةً دافعةً للنشاط الإنساني، وطاقة للإبداع في شتى مجالات الحياة، ووسيلة للنهوض بالمجتمعات، وهو سبيل إلى تحصين الشعوب ضد المخاطر التي تحيط بها من جراء تصاعد الخلافات المتشعبة، سواء حول قضايا العقيدة والفكر والثقافة والحضارة واللغة، أو القضايا التي ترتبط بشؤون السياسة والاقتصاد والتجارة والأمن والحرب والسلام.

إن اللجوء إلى الحوار بدلاً عن الصدام، هو في حد ذاته تعبيرٌ عن نضج فكري ووعي حضاري، وتصميم على البحث عن أقوم السبل لتجنب الخسائر، ولتفادي المخاطر، ولتغلب على المشكلات، ومعالجة الأزمات أو إدارتها، بعقل متفتح، وبضمير حيٍّ (التوحيدي، وسطية الإسلام وسماحته ودعوته للحوار، ص ٣١).

ويمكن للإعلام الهادف أن يقوم بدور كبير أن يرسم للأمة وحدة في الشعور والهموم المشتركة سعياً لحشد الأمة نحو قضايا مشتركة تحقق المصلحة الشرعية للجميع، وقد تكون الوحدة وحدة العاملين للإسلام أفراداً ومؤسسات لها قضايا كبرى مشتركة ولها قضايا أخرى خلافية، أو تكون الوحدة وحدة عموم المسلمين في العالم لهم قضايا مشتركة يتطلب من الإعلام دوراً في قضاياهم ورسم أولوياتهم، ويمكن للإعلام أن يؤكد بأن مساحة الخلاف ضيقة جداً لا تتجاوز ١٠%، وأن ٩٠% الباقية هي قضايا مشتركة ككليات الشريعة أو معاش الناس المشتركة، إلا أنه من المؤسف أن ٩٠% مما يثار حوله النقاش والحديث هو في ١٠% الخلافية بين الناس بما يجهد الذهن ويضيع الأوقات ويفرق ولا يجمع، وإن الإثارة الإعلامية والسعي وراء تحقيق التميز جعل الاهتمام ينصب على ١٠% من هذه الخلافية مما جعلها تظهر وكأن الأمة الأصل فيها الخلاف^١.

الخاتمة

يمكن إيجاز أهم النتائج في الآتي:

١. الماجد، دور الإعلام في وحدة الأمة، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي (العمل الإسلامي بين الاتفاق والافتراق) لجامعة الخرطوم

— قسم الثقافة الإسلامية، ٢٣-٢٥/ جمادي الآخرة/ ١٤٢٥ هـ: وهو متاح على الموقع الآتي:

<http://islamicwork.info/papers/docs/paper8-almajid.doc>

- ١- إنَّ رابطة الوحدة بين الأمة الإسلامية جزء من عقيدة المسلم، وضربها ضرب للعقيدة، وهي فريضة شرعية، وقضية مصيرية تتعلق بهويتها.
- ٢- إن أردنا الإصلاح والوحدة فلا بدَّ من معالجة الأسباب الخاصة الداخلية المتعلقة بالأفراد و المجتمعات الإسلامية، ثم الوقوف بحزم لصدِّ الأسباب الخارجية التي تترصد وتتعمد تمزيقنا كجسد واحد لا يشعر بعضه بعضاً.
- ٣- لا يمكن تحقيق وحدة الأمة إلا بما وَّحد أولها، وهو الالتزام والعودة إلى كتاب الله وسنة المصطفى ﷺ، فلا الشعارات ولا الجنسيات والقوميات تجمعها، دون الأخذ بمنهج الإسلام شعاراً وهدفاً وتطبيقاً.
- ٤- إنَّ اتخاذ الحوار وقبول الآخر والتعايش والمساواة أسس رصينة في توحيد الكلمة والموقف والهدف والمنهج، يجب أن تحل محل الفرقة والتنازع والاختلاف والتعصّب والكراهية.
- ٥- لا خير في عقد الندوات وإبرام الاتفاقات وتنظيم الجلسات وتعمّد المؤتمرات ما لم تكن النيات والظنون صافية خالصة حسنة. فحسن الظن هو الأساس في تعامل المسلمين بعضهم مع بعض، سواء أكان ذلك على مستوى الأشخاص والأفراد أم على مستوى المجتمعات والحكومات والدول.
- ٦- إنَّ الفهم المتعصّب للقومية والوطنية والمذهبية والطائفية عوائق أمام الوحدة، واليبسل إلى الخلاص من هذه الأفات هي إعادة النظر في مناهج التربية والتعليم وتنشئة الأجيال القادمة على أساس التسامح والأخوة وقبول الآخر.
- ٧- للإعلام دور مؤثر وفعال في التعايش والتسامح بين أفراد الأمة وتوحيدهم، وكما كان الإعلام أكثر نضجاً كانت قدرته على توحيد الصّفّ ووحدة الكلمة وإحياء روح التعايش أكبر، لذا لا بدَّ من تيسير وسائل الإعلام بما يخدم هذا الهدف، وهو توحيد الصّفّ ووحدة كلمة المسلمين.

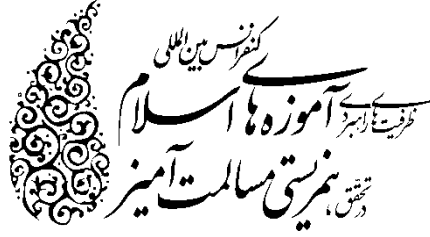
المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. آل عبد اللطيف، د. عبد العزيز بن محمد، عبودية /الشهوات: سُبل الدواء، مجلة البيان، العدد ١٣٥.

٣. ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، *إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان*، تح: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٣٩٥هـ.
٤. ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، *الروح*، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.
٥. أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥هـ)، *سنن أبي داود*، ت: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ.
٦. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، *تهذيب اللغة*، تح: درياض زكي قاسم، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ.
٧. الأحمرى، محمد بن حامد، *نحن والإعلام الغربي*، مجلة البيان (الافتتاحية)، العدد ٥٥.
٨. الأصفهاني، الراغب (ت حدود ٤٢٥هـ)، *مفردات ألفاظ القرآن*، ت: صفوان عدنان داوودي، دار القلم-دمشق/الدار الشامية-بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.
٩. أكبر، فهاد إبراهيم، *الوحدة الإسلامية في المنظور القرآني*، رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة صلاح الدين/ أربيل، العراق، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.
١٠. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي، *صحيح البخاري* (الجامع الصحيح المختصر)، ت: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط ٣، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.
١١. التركي، عبد الله بن عبد المحسن التركي، *مسؤولية الدول الإسلامية عن الدعوة*، الناشر: مركز البحوث والدراسات الإسلامية، السعودية، ط ١، ١٤١٦هـ، والكتاب مأخوذ من موقع الإسلام: <http://www.al-islam.com>
١٢. الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، *سنن الترمذي*، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
١٣. التوجيهي، د. عبد العزيز بن عثمان، *وسطية الإسلام وسماحته ودعوته للحوار*، والكتاب مأخوذ من موقع الإسلام السابق.
١٤. الجوهري، أبونصر إسماعيل بن حماد- ت حدود ٤٠٠هـ، *الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)*، ت: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
١٥. الحديثي، نزار عبد اللطيف، *الأمة والدولة في سياسة النبي*، بغداد، ١٩٨٧م.
١٦. حسن، محمد خليفة، *الحوار الديني ودوره في مواجهة التطرف الديني والإرهاب*، والكتاب مأخوذ من موقع الإسلام السابق.
١٧. الحمد، الشيخ محمد إبراهيم دروس رمضان، *دروس رمضان*، والكتاب مأخوذ من موقع الإسلام السابق.

١٨. الحوالي، سفر، العلمانية (نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة)، الدار السلفية للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٧م.
١٩. السعد، عبد العزيز بن ناصر، وإذا قلتم فاعدلوا، مجلة البيان، العدد ٦.
٢٠. سمارة، د. إحسان، الخلافة الراشدة ووحدة الأمة الإسلامية، (بحث) نشر: عمادة البحث العلمي، جامعة جرش، ٢٠٠٦م.
٢١. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني/ بيروت- دار الكتاب المصري/ القاهرة، ١٩٧٩م.
٢٢. الصويان، أحمد بن عبد الرحمن، الشهوة الخفية !، مجلة البيان ع ٩٠.
٢٣. العبدية، محمد، إنه أمر الله، مجلة البيان، العدد ٣٨.
٢٤. العمر، ناصر بن سليمان، الاختلاف في العمل الإسلامي الأسباب والآثار، والكتاب مأخوذ من موقع الإسلا
٢٥. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ) العين، تح: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، ط ٢، ١٤٠٩هـ.
٢٦. قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، ط ١٠، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
٢٧. مجدي، كامل و المهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، نشر مكتبة لبنان، بيروت، ط ٢، ١٩٨٤م.
٢٨. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، غزوفي الصميم، دار القلم، دمشق، ط ٤، ١٩٩٦م.
٢٩. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، كواشف زیوف في المذاهب الفكرية المعاصرة، دار القلم، دمشق، ط ٣، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
٣٠. الهزائمة، لؤي عباس، الوحدة بين المسلمين ودورها في بناء الكيان الحضاري للأمة الإسلامية، مجلة البيان، ع ١٣٠.
٣١. يحيى، د. محمد، قضية الهوية .. صراع الهويات وحقيقتها، مجلة البيان، العدد ١٠٣، ص ٩٤.
٣٢. يعقوب، المحامي أحمد حسين، الخطط السياسية لتوحيد الأمة الإسلامية، ط ٢، دار الفجر، لندن، ١٤١٥هـ.
٣٣. عبد الرحمن، د. أسعد، الاستبداد وحكم التغلب في أنظمة الحكم العربية المعاصرة، متاح على موقع المعرفة: <http://www.aljazeera.net/NR/exeres/F32CD8F1-B629-46BB-9E9B-4E524DBBYA883.htm>
٣٤. الورشاني، خالد، أسباب النهوض، متاح على موقع المختار ليبيا :-
http://www.almukhtar.org/group_vision_display.cfm?ID=26

۳۵. الماجد، عادل أحمد، *دور الإعلام في وحدة الأمة*، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي (العمل الإسلامي بين الاتفاق والافتراق) لجامعة الخرطوم – قسم الثقافة الإسلامية، ۲۳-۲۵/ جمادي الآخرة/ ۱۴۲۵هـ: وهو متاح على الموقع الآتي:
<http://islamicwork.info/papers/docs/paper۸-almajid.doc>
۳۶. يكن، د. فتحي، *معوقات الوحدة الإسلامية*، متاح على موقع المنتدى العربي الموحد :
<http://www.۴uarab.com/vb/showthread.php?t=۵۵۴۳۶>



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

نموذج لتحقيق العيش المشترك؛ المشروع التقريبي لعبدالرحمن الكواكي

نموذجاً

محمود خردو^١

ملخص البحث

لا شك أن المجتمعات المسلمة اليوم تبعتها مصافات شاسعة من التشتت والتشرد، وقد ظهرت التناحر والتباغض في كثير من العلاقات فيما بينها. مما حولها إلى جزر متباعدة تحول أمواج الريبة وسوء الظن بينها وبين شاطئ الإخاء الإسلامي المنشود. وجعلتها عرضة لسهام الأعداء، نتيجة لتقطع سبل التعايش بينها. فعليه، فقد بات التفكير في إيجاد حلول لخروج البلاد المسلمة من هذه الأزمة، أمراً ضرورياً لا مرية فيه. ومن هنا تأتي أهمية مراجعة الأفكار والنظريات التقريبية والجهود التي بذلت لتأطيرها، والاستثمار في هذه النظريات بغية الخروج بآليات عمل تسهل علينا بناء جسور العيش المشترك. ولربما نجد في أطروحات عبدالرحمن الكواكي باكورة الانتباه لأهمية التقريب، والتوجه نحو استثمار الطاقات التقريبية في بناء هذه الجسور. فهو الذي اقترح فكرة إنشاء «الجمعية الإسلامية» أو جمعية أم القرى. وناقش في كتابه «أم القرى» القضايا التي تواجه الأمة الإسلامية، من خلال عرضه لتصور تخيلي عن جمعية يحضرها العلماء من كل الدول الإسلامية، لتحليل أسباب الضعف التي واجهت الأمة الإسلامية. فعلى الرغم من كونه كتاباً تخيلياً، لكن يمكن أن يتم استخدام الأفكار الموجودة به وتنفيذها فعلاً، لا سيما وأن الكواكب قدم فيه نموذجاً لآلية التعاون ما بين أفراد الجمعية، وصورة لما ينبغي أن يكون عليه الحوار بين الأطراف المختلفة، وهو ما يجعل تنفيذ هذه الحلول في الإمكان، باتخاذ خطوات فعلية. وباستخدام نهج مركب من الاستقراء والتحليل، قدم هالبحث بعد المقدمة، ثلاثة مباحث أولها عن الكواكب ودوره في بلورة الأطروحات التقريبية، والثاني مراجعة لكتاب أم القرى، والثالث اقتراح الاستراتيجيات النظرية والعملية المستقاة من أفكاره لبناء التعايش السلمي.

الكلمات المفتاحية: التعايش السلمي، التقريب، الكواكب، أم القرى، الجامعة الإسلامية، الاستراتيجية النظرية، الاستراتيجية العملية.

^١ . استاذ مساعد للدراسات الاسلامية، المعهد الديني بمدينة بارسيان، mahmod113@gmail.com

مقدمه

تداول هذه الورقة لفت الأنظار إلى أهمية التعايش بين المكونات المتعددة للمجتمع المسلم. فكما هو معلوم فإن العالم الإسلامي في مسيرته خلال أربعة عشر قرناً، قد استوعب حضارات، وضم أعراقاً ومكونات متعددة من البشر، وتعامل مع لغات عدة، وظهرت فيه مدارس فكرية، ومذاهب فقهية، واتجاهات، وما زالت تجد عليه أفكار وأيديولوجيات جديدة. ومع أن الإسلام بعبقريته والحضارة الإسلامية بقدرتها قد صهرت كل هذه المكونات في بوتقة واحدة، وأنتجت منها هذا النسيج الذي يتصف بالتكامل والتشابه والتعاطف، وإلى حد غير قليل من التوحيد - فإن هذا لا يعني إلغاء هذه المكونات، لأن أحداً لم يحاول ذلك أو يقدر عليه، واتسم العالم الإسلامي بصفة التعددية داخل إطار الوحدة، وصدق الله تعالى حيث قال في محكم تنزيله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾. (الحجرات/١٠) وصدق رسول الله ﷺ إذ قال: «تري المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى عضوا تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى» (البخاري، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ج ٥، حديث رقم ٥٦٦٥).

والاهتمام بشؤون البيت الإسلامي في الداخل، ليس إنكفاء على الذات، وابتعاداً عن مسار العالمية في حوار الحضارات، وإنما هو استجابة لجملة عناصر منها أنه إذا لم ننجح في تحقيق التعايش السمع داخل بلداننا، فإننا نفقد مصداقية الدعوة إليه على المستوى العالمي، ونكون من أقوام يقولون ما لا يفعلون.

أضف إلى ذلك، أن التوجه نحو التعايش فيما بيننا سوف يقودنا إلى وضع برامج وآليات للتنفيذ، ويحتم علينا السعي لإيجاد الحلول والاجتهادات الشرعية واتخاذ الإجراءات الواقعية، لتحقيق التعايش المنشود، وبذلك نكون قد ضربنا المثل الحسن لغيرنا، وشجعنا غيرنا على العمل لتحقيق التعايش الحضاري الشامل في جميع بلدان العالم.

والمجتمع الإسلامي متعدد الأقطار، ولكل قطر منها شأنه الخاص في أمور التعايش. فمن أبرز جوانب التعايش في هذه الأقطار وأهمها يمكن اعتبار التعايش العرقي واللغوي والمذهبي. ولذلك لرأينا في جهود العالم الفذ عبدالرحمن الكواكبي رحمه الله مادة علمية ثرية يمكن الاستفادة منها لتطوير استراتيجيات عملية لتحقيق هذه الأنواع من التعايش الذي نتطلع إلى تأكيده وتعزيزه، لأن أصوله بحمد الله راسخة بين المسلمين، وإنما المقصود مداومة التحسين.

فالكواكبي هو الذي اقترح فكرة إنشاء «الجمعية الإسلامية» أو جمعية أم القرى. وناقش في كتابه «أم القرى» القضايا التي تواجه الأمة الإسلامية، من خلال عرضه لتصور تخيلي عن جمعية يحضرها العلماء من كل الدول الإسلامية، لتحليل أسباب الضعف التي واجهت الأمة الإسلامية. فعلى الرغم من كونه كتاباً تخيلاً، لكن يمكن أن يتم استخدام الأفكار الموجودة به وتنفيذها فعلاً، لا سيما وأن الكواكب قدم فيه نموذجاً لآلية التعاون ما بين أفراد الجمعية، وصورة لما ينبغي أن يكون عليه الحوار بين الأطراف المختلفة، وهو ما يجعل تنفيذ هذه الحلول في الإمكان، باتخاذ خطوات فعلية.

وسيكون عملنا في هذا البحث ضمن ثلاثة مباحث: أولها عن الكواكبي حياته ومولفاته ودوره في بلورة الأطروحات التقريبية، والثاني مراجعة نقدية لكتاب أم القرى، والثالث اقتراح الاستراتيجيات النظرية والعملية المستفادة من أفكاره لبناء التعايش السلمي.

١- الكواكبي حياته ومولفاته ودوره في بلورة الأطروحات التقريبية^١

١-١- النشأة والدراسة الأولية

ولد عبدالرحمن بن أحمد بهائي بن محمد بن مسعود الكواكبي في ٢٣ شوال سنة ١٢٧١هـ الموافق ٩ يوليو ١٨٥٥م في مدينة حلب لعائلة عربية عريقة في حلب. والده هو أحمد بهائي بن محمد بن مسعود الكواكبي، والدته السيدة عفيفة بنت مسعود آل نقيب وهي ابنة مفتي أنطاكية في سوريا. وينسب الكواكبي من أبويه إلى سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وقد روى صاحب النفائح واللوائح من غرر المحاسن والمدائح نسب الأسرة نقلاً عن كتاب «النبلاء بتاريخ حلب الشهباء» الذي ألفه السيد حسن بن أحمد بن أبي السعد الكواكبي، فجاء فيه أن السيد أحمد هو:

ابن أبي السعد بن أحمد بن محمد بن حسن بن أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى بن محمد بن أبي يحيى المعروف بالكواكبي قدس سره، ابن شيخ المشايخ والعارفين صدر الدين موسى الأردبيلي قدس سره، ابن الشيخ الرباني المسلك الصمداني صفى الدين إسحاق

^١ - هذا الجزء من البحث كما ذكرنا في آخره، مأخوذ بتصرف و تقديم وتأخير عن كتاب للدكتور سعد زغلول الكواكبي وهو حفيد عبدالرحمن الكواكبي. والكتاب هو: الكواكبي، سعد زغلول، (١٩٩٨م)، عبدالرحمن الكواكبي: السيرة الذاتية، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ط ١.

الأردبيلي ابن الشيخ الزاهد أمين الدين ابن الشيخ السالك جبريل ابن الشيخ المقتدي صالح ابن الشيخ قطب الدين أبي بكر ابن الشيخ صلاح الدين رشيد ابن الشيخ المرشد الزاهد محمد الحافظ ابن الشيخ الصالح الناسك عوض الخواص ابن سلطان المشايخ فيروز شاه البخاري بن مهدي بن بدر الدين حسن بن أبي القاسم محمد بن ثابت بن حسين بن أحمد بن الأمير داود بن علي بن الإمام موسى الثاني بن الإمام إبراهيم المرتضى بن الإمام موسى الكاظم بن الإمام جعفر الصادق بن الإمام علي زين العابدين بن الإمام الحسين السبط الشهيد بن الإمام علي بن أبي طالب.

ووالدته الشريفة عفيفة بنت بهاء الدين بن إبراهيم بن بهاء الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن شمس الدين الحسن بن علي بن أبي الحسن بن الحسين شمس الدين بن زهرة أبي المحاسن بن الحسن بن زهرة أبي المحاسن بن علي أبي المواهب بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن أحمد بن الحسين بن إسحاق المؤمن بن الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الإمام السبط الشهيد الحسين. (العقاد، ٢٠١٢، ص ٢٩). رضي الله عنهم أجمعين.

فبذلك جمع في عبدالرحمن ومن لحظة الولادة، الفضل والبركة التي اكتسبها من نسبه الشريف. وبلا أدنى شك فقد كان لانتسابه إلى هذه السلالة الطاهرة أثر في تكوين شخصيته في ما بعد ومعارضته للاستبداد والقهر، ومناصرتة للمظلومين، وسعيه لإصلاح حال الأمة المسلمة.

توفيت والدته سنة في سنة ١٢٧٦هـ-١٨٥٩م، وعبدالرحمن في الخامسة من عمره. إثر ذلك حضنته خالته صفية آل نقيب، وكانت حادة الزكاء راجحة العقل، وقد كان لها الأثر البالغ في تنشئة الكواكي، وصقل شخصيته. حيث اصططحته إلى أنطاكية، وهناك تعلم القراءة والكتابة، وأساسيات اللغة التركية، وحفظ أجزاء من القرآن الكريم. ثم عاد إلى حلب، وأكمل تعليمه وتعلم أساسيات اللغة الفارسية أيضا. ثم رجع إلى أنطاكية لدراسة العلوم، ثم استقر في حلب في سنة ١٢٨٢هـ-١٨٦٥م. فهناك دخل المدرسة الكواكبية التي كانت تتبع منهاج جامع الأزهر في التدريس، وكان والده مديرا لها. وفي هذه المدرسة التي يرجع إليها نسبته "الكواكي"، تابع دراسته في الشريعة، والأدب، واللغة الفارسية. كما درس بعض العلوم

الطبيعية والرياضية. ولكنه لم يكتف بذلك، بل راح يقرأ في علوم السياسة والمجتمع والتاريخ والفلسفة أيضا (عمارة، ٢٠٠٧، ص ٧٧).

٢-١- الانخراط في العمل السياسي والصحافة

والظاهر من سيرة الكواكي ومن كتاباته معا أنه أصاب من الثقافة القديمة والحديثة ما يرشحه لتولي الوظائف والمسؤوليات الحكومية، وأيضاً لرسالته في العالم الإسلامي. فلم يكلف بعمل حكومي أو مطلب اجتماعي إلا أثبت فيها كفاية الإدارة الحسنة والنشاط المنجز والتصرف المبتكر.

بدأ الكواكي حياته العملية في سنة ١٢٨٩هـ-١٨٧٢م كمحرر لصحيفة الفرات الرسمية الناطقة باسم الحكومة العثمانية، وكانت تصدر باللغتين تركية والعربية. واستمر بالعمل فيه حتى سنة ١٢٩٣هـ-١٨٧٦م. ولأنه رأى أن لها لا تحقق طموحاته في إعلان الحقيقة على الجماهير، هجرها ليصدر صحيفة الشهباء الخاصة بالاشتراك السوري مع شخص آخر باسم هاشم العطار سنة ١٢٩٤هـ-١٨٧٧م. وكانت أول صحيفة عربية مستقلة تصدر في حلب. ولم يصدر منها غير ١٦ عدداً. إذ أغلقها والي الحلب كامل باشا القبرصي. حيث وجد أنها تنتقد سياسة السلطنة العثمانية. وربما أرادت السلطة أن تشغله عن توعية الناس فعينه سنة ١٢٩٥هـ-١٨٧٨م عضواً فخرياً في لجنتي المعارف والمالية. لكنه لم يغر بالمنصب، ولم ييأس من الإصلاح. فأنشأ سنة ١٢٩٦هـ-١٨٧٩م صحيفة "اعتدال" باللغتين العربية والتركية، لكنها هي الأخرى لم تستمر إذ صدر منها عشرة أعداد، ثم أوقفتها الحكومة لجرأة صاحبها في انتقاد سياستها.

وحاولت الحكومة مرة أخرى إسكاته بإيكال المناصب إليه، فعينه في لجنة المقاولات والأشغال العامة. وقلدته رئاسة قلم المحضرين في الولاية، ثم عضوية لجنة امتحان المحامين. كما عين سنة ١٢٩٩هـ-١٨٨١م مديراً فخرياً للمطبعة الرسمية. ثم بعد ذلك أصبح الكواكي الرئيس الثامن لبلدية حلب.

وفي سنة ١٣٠٠هـ-١٨٨٢، حدث وفاة والده الذي كان أول مربٍ له، وهذا الحدث أثر في نفسه أثراً بالغاً، لكن ذلك لم يهن من عزمه، بل واصل نصرة المظلومين وانتقاد السلطنة العثمانية. واستمرت الحكومة في إغرائه بالمناصب. ففي سنة ١٣٠٤هـ-١٨٨٦م عينته عضواً في محكمة التجارة، ثم رئيساً لغرفة التجارة بحلب سنة ١٣١٠هـ-١٨٩٢م. ورئيساً للبنك

الزراعي، ثم ر لكتاب المحكمة الشرعية ١٣١٢هـ-١٨٩٤م. وفي سنة ١٣١٤هـ-١٨٩٦م أعيد رئيسا لغرفة تجارة بحلب، ورئيسا للجنة بيع الأراضي الأميرية.

ولكن أيا من تلك المناصب لم يثنه عن عزمه في نقد السلطة والتصدي للخدمة العامة، حيث فتح مكتباً لنصرة المظلومين حتى لقب بأبي الطغفاء، وهذا الأمر جعل السلطة يتضمّر منه. فحاولوا الإيقاع به في قضية محاولة اغتيال والي حلب جميل باشا، فألقيت القبض على الكواكي بتهمة تحريض الناس على قتل الوالي، ولكن ساحة الكواكي برّئت من التهمة، وعزل الوالي في المقابل. بعد ذلك اتهمه عارف باشا والي حلب بالاتصال بدولة أجنبية والاتفاق معها على تسليم حلب. وبإقامة منظمة سرية تناوئ نظام الحكم، وحكم عليه محكمة حلب بتأمر مع الوالي بالإعدام، لكن الكواكي قدم تظلماً، ورفض المحاكمة في حلب، كما قامت مظاهرة في حلب تطالب السلطات بالإفراج عنه. فاضطرت السلطنة إلى إعادة محاكمته في بيروت، حيث قدم دفاعاً شخصياً عن نفسه، فبرّئت ساحته، وتبين تزوير الوالي الأوراق التي اتهمه بواسطتها، وانتهى الأمر إلى عزل هذا الوالي أيضاً.

وفي أثناء تلك الأعوام الصاخبة من حياة الكواكي، التي تعرض فيها للظلم والسجن، وصدورت ممتلكاته، اشتغل في وضع فصول كتابه «أم القرى» الذي قال كامل الغزي من أصدقاء الكواكي أنه اطلع على هذا الكتاب في حلب، وقال ابنه الدكتور أسعد الكواكي أنه بيض له مسودات الكتاب وهو في حلب. كما كانت تتشكل لديه الأفكار الأولية لكتابه «طبائع الاستبداد».

وهذه مؤشرات على أن هذه الفترة الطويلة في التقلب بين المناصب الحكومية والانشغال بالشأن العام ومراقبة الأوضاع المعيشية للشعب، بجانب اطلاعه على دهاليز الحكم العثماني، أوصل الكواكي إلى قرار مفاده التنحية عن الأشغال الحكومية، وتولي المناصب، والعمل على إيجاد حلول ووصف دواء لإصلاح الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية لأمتة.

فبينما هو على هذه الحال، سلم إليه قرار بتعيينه نائبا شرعيا في قضاء راشيا في ولاية سورية آنذاك. فتظاهر بالموافقة، ولكنه في الخفاء، قرر التخلص من إلحاح السلطنة العثمانية عليه بالتعامل معها، الهجرة إلى مصر سرا، بحجة القيام بزيارة إلى إسطنبول.

وصل عبدالرحمن الكواكبي إلى القاهرة في منتصف شهر تشرين الثاني سنة ١٣١٧هـ- ١٨٩٩م، بقلب مهموم، وفكر مشغول بالداء الذي أصاب أمته وحلول فُكّر فيها أثناء مزاويلته للمناصب وتصدره للشأن العام في سورية، بحثا عن ملاذ آمن يساعده في التركيز، وبينه ملائمة يزدهر فيها آرائه وأفكاره.

والتقى هناك بالمفكرين والأدباء، واتصل بمواطنه السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار، وشارك في الحركة الفكرية. وفي مصر ذاع صيته إبان نشره مقالات «طبائع الاستبداد» في صحيفة المؤيد لـ علي يوسف، وبعد إصداره كتاب "أم القرى" باسم مستعار هو «السيد الفراتي». ثم جمع مقالات طبائع الاستبداد وأصدره في كتاب باسم مستعار آخر وهو «الرحالة ك». وبعد اقتراح من السيد رشيد رضا، قام بحذف أجزاء من كتابه الأول أم القرى وقاية لكيد السلطة، ونشر فصولا منه في صحيفة المنار سنة ١٣١٨هـ- ١٩٠٠م.

وفي سنة ١٣١٩هـ- ١٩٠١م، أحس السيد الكواكبي بتخفيف الثقل عليه حيث استطاع تدوين أفكاره ونشر ما يراه ضروريا لتوعية أمته، وأودعه في كتب ومقالات منشورة، وانتشر آرائه في أرجاء العالم الإسلامي، وربما وصله رسائل ومكاتبات من هنا وهناك، فقرر القيام برحلة اطلاعية إلى البلاد العربية والإسلامية، ليلتقي بأهلها، ويجالس علماءها، ويناقش مفكرها، ويدرس أحوالها، وأودع خواتمه من هذه الرحلات في كتاب ليصدرها، ولكن القدر حاول دون ذلك. إذ إثر رجوعه إلى مصر، وفي ٦ من ربيع الأول سنة ١٣٢٠هـ الموافق ١٤ حزيران عام ١٩٠٢م وافته المنية في بيته بالقاهرة، إثر وعكة أصيب به من احتسائه فنجان قهوة في مقهى يلدز قرب حديقة الأزبكية بالقاهرة. وشاع بين الناس أنه مات مسموما على أيدي أعوان السلطان العثماني الذي أرسل من دس له السم في فنجانه. فبعد مضي نصف ساعة على احتسائه القهوة، أحس بألم في بطنه، فانتقل ومعه ابنه الكاظم إلى داره، ثم اشتد عليه الألم فذهب ابنه لإحضار الطبيب، ولما عاد ومعه الطبيب، وجداه ميتا.

وخضع بيته للتفتيش من قبل السلطات العثمانية بعد وفاته بيوم، وصادر المفتشون جميع أوراقه بأمر من السلطان لكي يرسلوه إليه، وكما حكي عن أهله فإنهم أخفوا مخطوط طبائع الاستبداد المعدل في صندوق القمامة حتى لا يعثر عليه. ولكنهم صادروا كل ما عدا ذلك مما وجدوا في البيت، من بينها مسودات كتابيه «العظمة لله» و «صحائف قريش»، وبذلك فقد هذين الكتابين ولم يريا النور. (سعد زغلول الكواكبي، ١٩٩٨م، ص ١٣-١٧٩).

ورثاء الأدباء والمفكرون بعد فقدته المفاجئ. ومن أشهر ما قيل فيه قصيدة لمصطفى صادق الرفاعي يقول فيه:

سلوا حامله هل رأوا حول نعشه ملائكة من حارب جِلْفَ حارب؟
وهل حملوا التقوى إلى حفرة الثرى وساروا بذاك طود فوق المناكب؟
وهل أغمدوا في صدره صارما إذا تجرد راع الشرق أهل المغارب؟
فكم هزة الإسلام في وجهه حادث فهز صقيل الحدي غضب المضارب؟
أرى حسرات في النفوس تهافتت لها قِطْعُ الأحشاء من كل جانب

٢- أم القرى، مراجعة نقدية

١-٢- العصر الذي تشكل فيه أفكار الكتاب

حري بنا قبل الشروع في دراسة ما جاء في كتاب أم القرى، أن نطلع على الأجواء والبيئة التي نشأت فيها أفكار الكتاب، والعوامل المحيطة التي كان لها التأثير في تشكل الأفكار عند الكواكي.

٢-١-١- مدينة حلب إبان حياة الكواكي

ولد ونشأ عبدالرحمن الكواكي في مدينة حلب، وهي مدينة عربية عريقة. وهذه المدينة بموقعها وقدم عهدها مدينة حل وترحال، يقيم فيها من يقيم، ويتردد عليها ناس آخرون من مختلف البقاع وخاصة من لاد الإسلامية. وكانت حلب منذ قبل مولد الكواكي بسنوات جزءا من الولايات العربية للسلطنة العثمانية. وكانت ولاية حلب -مع سائر الولايات السورية- قد اتصلت بمصر زهاء سبع سنوات، ثم ثارت على حكم إبراهيم بن محمد علي سنة ١٨٤٠، فأعيدت إلى الدولة العثمانية على وعد بالإصلاح وتنظيم الإدارة على أساس جديد.

وكانت فتنة الأرمن ومحنة لبنان وغارات الحدود بين العرب والترك في العراق شغلا شاغلا لأبناء حلب على الخصوص، لأنها المدينة التي تتأثر بالاضطرابات والمشاكل التي تثار من حولها. وكانت مسائل الامتيازات الأجنبية تثار كل يوم في أوروبا وفي الشرق العثماني، مع ما يتبعها من مسائل التشريع والإدارة التي تفرق بين الطوائف والأجناس في كل بقعة من بقاع الدولة التركية.

وكانت هذه الدولة تتقدم خطوة وتنكص على أعقابها خطوتين في طريق الحكم النيابي والإدارة العصرية واستبدال النظم الحديثة بالتقاليد البالية التي جمدت عليها منذ قرون. وكانت قناة السويس تفتح، ومراكز الشركات تتحول من حلب شينا فشيئا إلى القارة الأوروبية، أو إلى شواطئ الهند وإيران وموانئ البحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط. كانت كل عامل من عوامل الحياة الاجتماعية في حلب يتحرك ويتنبه ويبلغ به الانتباه حد الحية، بل حد الإفراط في الحساسية حين نشأ الكواكبي في هذه الحقبة المتوفزة، ووكل إليه القدر أن يكون لسان حال لها، فاستجاب لها في بيئته كما هي شيمة أمثاله من الرجال. (العقاد، مصدر سابق، ص ١٣-٢٠).

٢-٢- أم القرى: مؤتمر النهضة الإسلامية الأول

هذا الكتاب هو أول كتاب ألفه الكواكبي كما أشرنا إليه في المبحث السابق. فهو باكورة أعماله القلمية وفتحة اشتغاله بالتأليف.

ولكن من ناحية التفكير في مسأله والتحضير له، فلا يمكن اعتبار الكتاب من أعمال البواكير التي تبدوا عليها حدائث الكاتب بأمر الكتابة وعدم تماسك الأفكار لديه. لأن هذا الكتاب نتيجة ناضجة لدراسة طويلة وصل منها الكواكبي إلى نهاية الرأي في أحوال العالم الإسلامي وأسباب ضعفه وبواعث الأمل في صلاحه وتقدمه. فهو محصول حياة فكرية وعملية لمؤلفه.

صاغ الكواكبي هذا الكتاب في قالب أدبي حيث جعل أبطاله القادمون من أقطار العالم الإسلامي المختلفة يلتقون في مكة المكرمة قبيل موسم الحج، يناقشون ويبحثون فيه الأمراض الاجتماعية والسياسية في عصرهم، وهي أفكار أراد الكواكبي من خلال هذا الأسلوب الأدبي الجاذب أن تصل للقارئ بسهولة ويُسر، تحدث في «أم القرى» عن جمعية من المسلمين عُقدت في مكة المكرمة، وحضرها ممثل أو أكثر لكل قطر إسلامي، ففاضل شامي، والمولى الرومي والمجتهد التبريزي والرياضي الكردي والعالم النجدي والمحدث اليميني والعلامة المصري والخطيب القازاني والتتري والتركي والأفغاني والقازاني والهندي والصيني، وأسندت رئاسة الجمعية للمكي، والسكرتارية للفراتي ويعني الكواكبي نفسه. تخيل الكواكبي اجتماعهم في موضع ناء من مكة قرب موسم الحج.

يرى العقاد في تناوله لهذا الكتاب أن تلك الألقاب لم يضعها الكواكبي جزأفاً، ولم يتميز بعضها من بعض لأسباب تتعلق بأفراد المندوبين، وأن تجاوز الألقاب إلى السجلات وما وعته من الآراء والأوصاف والوقائع ومناحي التفكير، يوضح أن الكواكبي كان على قدر عال من المعرفة بأحوال الشعوب الإسلامية، ومميزاتها في مجال العلوم والمعارف. (العقاد، المصدر نفسه، ص ٧٦). كانت نقطة الفصل التي أراد الكواكبي على لسان أبطال «جمعية أم القرى» أن يصل إليها؛ قضية تفرق الأمة، وجمودها، وآلامها، وأسباب تراجعها.

وقد عقد هذا المؤتمر الخيالي اثني عشر اجتماعاً غير اجتماع الوداع وجرت في المؤتمر مباحثات، يمثل أم القرى ضبطاً لها.

وفي المقدمة، يلاحظ الكواكبي الخلل والضعف الذي أصاب المسلمين، ثم يحاول أن يعثر على أسبابه، وأن يضع له حلولاً في هذا الكتاب. وهنا سوف ندرس الكتاب حسب اجتماعاتها الاثني عشر.

٢-٢-١- الاجتماع الأول

في الاجتماع الأول اتخذ المؤتمر شعاراً له وهو «لا نعبد إلا الله». وخطب فيه الرئيس مبيناً أن المسلمين في حالة تقهقر بينما يتمتع العالم الغربي بنهضة كبرى كان المسلمون حملة لوائها، ثم زالت عنهم منذ أكثر من ألف عام، وعليه فلا بد لنا من أن ننصر ديننا، وأن نسعى لإقامة الحكم على أساس ديمقراطي؛ لننهض من جديد. ثم دار نقاش ومباحثات في هذه الجلسة حول وصف الحالة الحاضرة، وتبيين أسباب الخلل إنذار الأمة بسوء العاقبة إن استمر أبناءها على ما هم عليه من الجهل والكسل. ثم وجه الثون اللوم إلى الناس جميعاً وفي مقدمتهم الأمراء والعلماء لأنهم لا يتعاونون من أجل النهضة وهم يعلمون أن يد الله مع الجماعة، والجماعة لا تتفق إلا بنبذ اختلاف المذاهب وبالانضواء تحت لواء جمعية وظيفتها النهوض بالأمة من ورطة الجهل والغفلة. وأن علينا أن لا نياس بسبب الضعف المستشري بنا، إذا انتظمتنا في هذه الجمعية، لأن الجمعية يتسنى لها الثبات على مشروعها عمراً طويلاً يفي بما لا يفي به عمر الفرد الواحد. وهكذا فقد أدرك المؤتمرون أن النهضة لا تتم بين ليلة وضحاها، بل هي مشروع يحتاج إلى جهد ووقت وتوحيد.

٢-٢-٢- الاجتماع الثاني

يبحث في أسباب الفتور؛ حيث تناول الرئيس مسألة الضعف النازل بالمسلمين، ولفت انتباه المؤتمرين إلى أنهم باحثون لا متناظرون. لذلك يجب أن لا يصبر أحد على رأيه الذاتي، وألا يمانع في العدول عن خطئه. ومن أعجب المؤتمرين كلامه يقال له: (مرحى)، تعبيرا عن تأييدهم له.

ثم نقد الشامي العقيدة الجبرية فرأى أن لها من المخدرات المثبطات. ولكن القدسي قال: إنما سبب الفتور هو تحول السياسة الإسلامية من ديمقراطية إلى ملكية مقيدة، ثم إلى ملكية مطلقة. في حين رأى التونسي أن سبب البلاء هو تأصيل الجهل في غالب أمراء المسلمين المترفين. بينما قال المولى الرومي: إن البلية هي فقدان الحرية. هذا في حين رأى التبريزي أن انحطاطنا من أنفسنا، إذ كنا نعبد الله وحده، ونأمر بالمعروف، ونهى عن المنكر، وعقب عليه الفاسي بقوله: إن طاعة ولي الأمر واجبة، ولكن مع العدل. فالحاكم العادل الكافر أفضل من المسلم الجائر، وأولى بحكم المسلمين. ولا بد لنا من العودة إلى الجهاد. والسبب الأعظم لمحتنا هو انحلال الرابطة الدينية، وتركنا أمورنا إلى الفوضى مما أفشى الفساد فينا، وصرنا نتبع الأشخاص بدلا من التمسك بديننا حنيف. وأضاف المدني إلى كلامه نقدا لدور العلماء، وأيده الرومي بكلام مماثل. وبذلك انتهى الاجتماع الثاني وتواعد المؤتمرين على اللقاء الثالث.

٢-٣-٢- الاجتماع الثالث

يتمحور هذا الاجتماع حول بحث الداء. ويتابع المولى الرومي كلامه الذي بدأه في الاجتماع السابق عن نقد المتعممين الجهال، واستثثار الجهلاء بمزايا العلماء، مما قلل الرغبة في تحصيل العلوم. وجاء دور الرياضي الكردي فقال: إن الاختصار على العلوم الدينية يضعف المسلمين، ولا بد من دراسة العلوم الرياضية والطبيعية أيضا. فقال الكامل الإسكندري متنهدا: إنما المشكلة تكمن باليأس، يأسنا من مجارة الأمم المتقدمة. وهذا اليأس سبب الفتور.

ورأى الفقيه الأفغاني أن الداء هو الفقر، وأن الحكومات صارت تجني الأموال من الفقراء، وتمنحه للأغنياء الذين يوالونها، فكثر الفقراء. فأجابه السعيد الإنكليزي: إن المسلمين إذا اتبعوا دينهم آمنوا الفقر، واستغنوا عن المبادئ المتبعة في الاشتراكية. فالتقارب والتساوي مقرران في الإسلامية دينا بوسيلة الزكاة والكفارات، ولكننا أهملنا ذلك كله. أما سبب الفتور فهو فقد الاجتماعات والمفاوضات والوعظ في أمور الجماعة مما أفقد الإحساس بأهمية

اجتماع الشمل للبحث في أحوال المسلمين. وفقدت حكمة الجماعة والجمعة وجمعية الحج معناها، إذ ترك الخطباء التحدث في الأمور العمومية، وعدوا لك لغوا. وهكذا تأصل فينا فقد الإحساس.

٢-٤- الاجتماع الرابع والخامس والسادس

دار الاجتماع الرابع حول ضرورة ترك الناس الشرك بتعظيم الأمراء، وأهمية ترك التشدد في الدين. كما ركز الاجتماع الخامس على وجوب الالتزام بالقرآن الكريم والسنة المطهرة، من غير تشدد أو توسع. ودعا المؤتمرون فيه إلى وضع كتب مختصرة متفق عليها، فيها المنهيات والمعاملات والعبادات باختصار يبين الحد الأدنى الذي يجب أن يلتزم المسلم به.

فيما يبدأ الاجتماع السادس بنقد لاذع للطرق الصوفية على لسان الشيخ السندي. ووافق القازاني المجتهد التبريزي على أن التشدد في الدين وتشويشه قد سببا الانحطاط. وأن الفتنة التي أصابت الكانت في التدقيق والجدل حول الخلافات بين الأئمة، فاتسعت دائرة الأحكام في الشرع. وكثرت المناظرات وصراعات المذاهب، وتفرق المسلمون إلى جماعات متفرقة. فعلى علماء الهداية أن يقاوموا فكر التعصب لمذهب من دون الآخر ليجمعوا كلمة الأمة من جديد.

٢-٥- الاجتماع السابع والثامن

في الاجتماع السابع لخص السيد الفراتي وهو سكرتير المؤتمر، ما عرض من أسباب انحطاط المسلمين، فرأى منها ما هو أصل، ومنها ما هو فرع، وأرجعها كلها إلى ثلاثة أنواع، هي: أسباب دينية، وأسباب سياسية، وأسباب أخلاقية. وانتهى إلى ضرورة إبطال التخالف وتشويش الأفكار، ونبذ التقليد والتعصب للمذاهب، وإلى أهمية طلب الحرية ونزع الاستبداد، وإلى محو الجهل وتقوية التعليم، والابتعاد عن التملق والمحابة.

وأضاف إلى ذلك أسباباً أخرى تكمن في السياسة والإدارة العثمانيتين، وجه انتقاداً إلى نظام الحكم العثماني، والسياسة المتبعة في إدارة البلاد التابعة لها.

وفي الاجتماع الثامن بسط السيد الفراتي نفسه ركون الأمة إلى الكسل، وتعلقها بالتمجد والتعالي وترك النساء جاهلات وهن أمهات الأمراء، وبذلك تفسد الأم والأمة والناشئة، ولا بد من قيام جرائد مخصوصة تلوم الشيوخ على تثبيط العزائم، وتهيب بالناشئة ليحرصوا دينهم وحرثهم، وتدفعهم للجهاد من أجل أن ينالوا حياة راضية في ظل وطن يحبونه، وقوم يؤازرونهم بعيداً عن الانشقاق الديني أو المذهبي، وبعيداً عن الأحقاد.

٢-٦-٢- الاجتماعات من التاسع إلى الثاني عشر والأخير

ففي الاجتماعات الثلاثة الأولى قرئ قانون الجمعية، وأبديت عليه ملاحظات قبل إقراره. وفي الاجتماع الأخير، تم إقرار قانون «جمعية تعليم الموحدين»، تأليف الجمعية، وشروط عضويتها، ومركزها، وشعبها، ومبانيها، وأموالها، ونفقاتها، ووظائفها، وكتبها، ونشر القانون. وهكذا تمت الاجتماعات وختمت المذكرات، وانفض الجمع على وعد التلاقي.

هذا هو أم القرى. بحث فيه الكواكبي عن الداء، وحاول تبين وضع الشعوب الإسلامية عامة، وما هم عليه من ضعف وفساد. وحاول أن يجد فيه حلولا مناسبة للخروج من الأزمة. لقد حمل الكواكبي فكرا واقعيا استهدف خير الإنسان. إن مواقف الكواكبي الفكرية جاءت متوافقة وسلوكه العملي، واستطاع أن يثبت أنه مفكر مناضل، جريء في طرح أفكاره، دقيق في تحليله، صادق في الدفاع عن إنسان بلاده.

أما منطلق الكواكبي الأساسي فهو الإسلام. إنه مفكر متدين، ولأنه يدين بالإسلام، فقد شرحه مبينا اختلافه عن الإسلام الرسمي السائد. وميز بين المسلمين، والإسلام والإسلامية التي عدها المنهج المشتق من الإسلام. وبهذا المعنى شكلت الإسلامية عنده المنطلق، والمنهج والهدف.

وهكذا نجد أم القرى واحدا من الكتب المذهلة. إن حذفنا منه تاريخ تأليفه، فلن نشك لحظة في أنه قد أنجز تَوْأ. وخصوصا أن صاحبه قد وقَّعه باسم مستعار وهو السيد الفراتي. (السيد الفراتي، ١٣٥٠هـ-١٩٣١م).

٣- الاستراتيجيات النظرية والعملية المستفاد من أفكار الكواكبي لبناء التعايش السلمي

بعد قراءة موجزة لأهم أحداث حياة الكواكبي، والوقوف عند المحطات الرئيسية التي أثرت عليه وقادته إلى بلورة أطروحاته، وبعد دراسة شاملة لكتابه الثمين «أم القرى» بإمعان، والاطلاع على الأفكار الرئيسية في هذا الكتاب، نود هنا إبراز الخيوط التي أمسكنا بها من خلال القراءة التحليلية للكتاب لكي تساعدنا على استخراج الاستراتيجيات التي تفيدها اليوم في بناء العيش المشترك بين أبناء المجتمع المسلم، ونيل الحد القصوى من تقريب الأفكار ووجهات

النظر بين أبناء المسلمين، من أجل الإسهام في إيجاد أرضية مشتركة تتسع للجميع، وتتبنى توحيد صفوفهم في مواجهة التحديات الخطيرة التي تواجه الأمة المسلمة في العصر الراهن.

٣-١- إيجاد فرص للتعارف والحوار بين نخب الشعوب المسلمة من خلال عقد مؤتمرات دورية بين هذه النخب

كما أسلفنا في المبحث السابق، فإن من أهم ما ابتكره الكواكي في كتابه أم القرى هي فكرة إقامة مؤتمر يجمع بين النخب والمفكرين وطالبي الإصلاح من شتى البقاع ومن مختلف بلاد المسلمين للبحث وتبادل الآراء حول ما يستجد من أحوال المسلمين، والحوار البناء من أجل تقريب وجهات النظر وإيجاد حلول شاملة متكاملة لما تعم به البلوى من قضايا الأمة الإسلامية. لما لهذه النخب من التأثير على الرأي العام وعلى مراكز صنع القرار في هذه البلاد. إن القضية الأساسية التي يمكن الاستفادة منها في طرح الكواكي هي أن الحوار يجب أن يكون أداة لبناء الثقة، ولإقامة أسس التعايش والتساكن والتفاهم، ولصنع المستقبل في آن واحد.

فالحوار بين الثقافات والحضارات، وبين الأفراد والجماعات، وبين المذاهب والأعراق، هو الوسيلة المثلى لتحقيق التوازن في الحياة الإنسانية، لأنها تصحح الكثير من المفاهيم الخاطئة التي تشكلت لدى الأطراف المختلفة عن بعضها البعض نتيجة التباعد المعرفي فيما بينها.

٣-١-١- مفهوم الحوار في اللغة وفي القرآن الكريم

يكتسب الحوار في تراثنا الثقافي والحضاري معنى يدل على قيم ومبادئ هي جزء أساس في الثقافة والحضارة الإسلاميتين. فمن حيث الدلالة اللغوية، نجد أن جذر (ح، و، ر) مثقل بالمعاني التي تؤكد على مفاهيم أصيلة في تراثنا الثقافي والحضاري، فترد جذر حور بمعنى الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، والخور: النقصان بعد الزيادة لأنه رجوع من حال إلى حال. والمحاورة: المجاورة، والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة. (ابن منظور، ١٤١٤هـ، ج ٤، ص ٢١٨).

وهذه المعاني المتعددة متحققة في الحوار مع الآخر، فالمتجاوزان قد يرجع أحدهما إلى رأي الآخر أو قوله أو فكره رغبة في الوصول إلى الصواب والحقيقة. والمحاوَر ينتقل في حواره من حالة إلى أخرى، فمرة يكون مستفسراً، وأخرى يكون مبرهنًا، وثالثة يكون مفندًا، وهكذا. (الهيتمي، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م، ص ٣٩).

ويؤكد هذا ما ورد في القرآن الكريم من هذه المادة؛ حيث يقول تعالى في سورة الكهف: ﴿قَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ (الكهف/٣٤). وفي موضع آخر من السورة نفسها: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتُ بِاللَّهِ الَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾ (الكهف/٣٧). وكما قال تعالى في سورة المجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (المجادلة/١).

وكما نرى، جاء الحوار في هذه الآيات الكريمات بمعنى مراجعة الكلام، وتداوله بين طرفين، والأخذ والرد فيه، حيث فسر ابن جرير قوله تعالى: «وهو يحاوره» ب: وهو يخاطبه. (الطبري، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ج ١٨، ص ٢٢). وفسره الزمخشري ب: يراجعه الكلام (الزمخشري، ١٤٠٧هـ، ج ٢، ص ٧٢١). وكذلك فسر ابن جرير قوله تعالى: «والله يسمع تحاوركما» أي: إن الله سميع لما يتجاوبانه ويتحاورانه. (الطبري، المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ٢٢٧).

فالأصل في الحوار في الثقافة الإسلامية هو المراجعة في الكلام، وهو التجاوب، بما يقتضي ذلك من رحابة الصدر، وسماحة النفس، ورجاحة العقل، وبما يتطلبه من ثقة ويقين وثبات، وبما يرمز إليه من القدرة على التكيف، والتجاوب، والتفاعل، والتعامل المتحضر الراقي من الأفكار والآراء جميعا. وبهذا المعنى يتأكد لدينا بما لا يرقى إليه الشك، أن الحوار أصل من الأصول الثابتة للحضارة العربية الإسلامية، ينبع من رسالة الإسلام وهديه. (التوحيدي، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ص ١٣).

٣-١-٢- أهم الضوابط المستقاة من القرآن الكريم لنجاح الحوار

وعلى ذلك، وحتى ينجح الحوار ويؤتي أكله ناضجة مفيدة، يجب وضعه على أسس متينة، والقيام به حسب ضوابط محددة. وفي ما يلي نذكر أهم الضوابط المستقاة من القرآن الكريم والتي يجب مراعاتها بغية نجاح الحوار:

أ. الانطلاق من الثوابت المشتركة:

فقد جاء في القرآن مخاطبا الرسول عليه السلام في ترغيبه لمحاورة أهل الكتاب: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران/٦٤). ففي هذه الآية يطلب الله من نبيه عليه السلام أن يركز في حوارهِ مع أهل الكتاب على الأمور المشتركة وينطلق منها كي يؤسس حوارهِ معهم، حتى يكون ذلك أدعى للاستجابة، ويرغب المخاطبين للتفاعل مع الحوار.

ب. التأدب بأخلاق الإسلام في الحوار:

﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام/ ۱۰۸). فهنا ينهى الله المؤمنين من أن يذكروا آلهة الكفار بسوء حتى لا يكون ذلك ذريعة لهم في التعرض إلى الذات الإلهية بسوء. فكيف إذا كان المحاورون جميعهم من أهل الإسلام؟

فينبغي بناء على ذلك، أن يراعي المحاور في كلامه جانب الأدب مع من يحاوره، وينظره إليه نظرة الأخوة الإسلامية، ولا يخرج في حوار مع من دائرة الأخلاق في أية حال من الأحوال. خاصة إذا كان المخاطب من المعارضين و المعاندين حتى لا تنتهك الحرمات ضمن الحوار ولا ينقلب المحادثة إلى الصراع أو الخناق ويخرج من هدفه.

ج. تحري مكامن الائتلاف والتقارب في الحوار، واجتناب مظان الافتراق والتباعد:

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ وهذا الأصل يجد أهمية أكثر عندما يجري الحوار بين فئات مختلفة من المسلمين. ففي هذه الحالة يجب على المتحاورين أن ينتهوا إلى أن موقفهم موقف المحاور، وليس موقف المجادلة أو المناظرة، وعليه فإنهم مطالبون بإبداء وجهات نظرهم دون مناقشة آراء الآخرين أو الدخول معهم في مشادة كلامية أو ازدراء برأي أو عقيدة. وهذا الذي بينه الكواكبي على لسان رئيس مؤتمره «الأستاذ المكي» في الجلسة الثانية من جلسات المؤتمر (الكواكبي، ۱۳۵۰هـ- ۹۳۱م، ص ۲۳).

وبناء على ما تقدم، فإن العالم الإسلامي اليوم بحاجة إلى الحوار منهجا ووسيلة وأداة لتفادي الصدام ومنع نشوب الحروب بين المسلمين، وتسهيل الطريق أمامهم لكي يتعايشوا بسلام ووثام ومحبة.

ولربما يكون الكواكبي من أوائل من اهتمدى إلى أهمية الحوار بين الفئات المختلفة من المسلمين، وفي مؤتمره الخيالي جمع بين الأعراق والمذاهب المختلفة على طاولة واحدة؛ فهذا السيد الفراتي، ذاك الأستاذ المكي والآخر الفاضل الشامي، والبليغ المقدسي، والكامل الإسكندري والعلامة المصري، والمحدث اليميني، والحافظ البصري، والعالم النجدي والمحقق المدني، والحكيم التونسي، والمرشد الفاسي، والسعيد الإنجليزي، والمولى الرومي، والرياضي الكردي والمجتهد التبريزي، والعارف التاتاري، والخطيب القازاني، والموفق التركي، والمدقق

الأفغاني، والصاحب الهندي، والشيخ السندي، والإمام الصيني. يأخذ كل واحد منهم ويرد من حديث الآخر ويتجادبون أطراف الحديث بأدب جم وأخلاق حسنة.

٢-٣- وضع كتب متفق عليها، يساعد الناس على فهم بعضهم البعض ويخفف من وطأة الخلافات

ومما أشرنا إليه في حديثنا عن مراجعة كتاب أم القرى، كان الحديث الذي دار بين أهل المؤتمر في اجتماعهم الخامس عن تأليف كتب تحصر المسائل الخلافية بين المذاهب، وتعين الناس على الاقتراب من بعضهم البعض في الأمور الدينية.

وهذه لا شك من أهم الاستراتيجيات التي تساعد على فهم الآخر وحصر القضايا الخلافية بين المسلمين، وبالتالي تساعد على العيش المشترك. في كل دين مذاهب وفروق. وفي الإسلام مثل ذلك. ومقتضى التعايش الصحي في المجتمعات أن تتقارب هذه المذاهب، وأن تتعارف، وأن تتعاون فيما تتفق عليه ويعذر بعضها بعضاً فيما تختلف حوله.

ومن أهم الخطوات في هذا الإطار يمكن عد الأمور التالية:

أ. تأليف كتب بمضامين تساعد على إزالة الوهم بصعوبة التلاقي والتقارب، وتبديد الظن القديم لدى بعض أتباع المذاهب المختلفة حول معتقدات المذهب الآخر، وشرح وجهات النظر لكل مذهب ومع بيان أدلتهم في ما يذهبون إليه من العقائد. وهذا من شأنه أن يقلل من الغموض وسوء الفهم بين أبناء المذاهب عن مذاهب إخوانهم، وإدراكهم أسباب ابخلافات وتعزيز فكرة مفادها أن كلٌ لديه ذريعة فيما يذهب إليه أو يعتقد.

ب. تأليف كتب تعين على الالتفاف حول العقائد والأصول المجمع عليها، وإعذار بعضهم بعضاً في الفرعيات التي ليست من شروط الإيمان، ولا ركناً من أركان الدين، ولا إنكاراً لما هو معلوم من الدين بالضرورة.

ج. تدوين موسوعات فقهية أشمل من الموسوعات الموجودة، لكي تعتمد المذاهب الإسلامية الثمانية وهي المذاهب السنية الأربعة، والإمامية والزيدية من الشيعة، والإباضية، ومذهب ابن حزم الظاهري. حتى تساعد اللجان التشريعية في البلاد المسلمة في وضع القوانين، والعمل الجاد على استقرار هذا المنهج لدى العلماء والباحثين، بالرجوع إلى هذه المرجعيات المذهبية في جميع الأبحاث والتشريعات.

وهكذا، فإن الذي ذكرناه هنا بعض من الخطوات التي يمكن اتخاذها ، ولربما يمكن للآخرين يضيفوا إليه ما على شاكلته.

ويمكن القول أن تأليف الكتب في مثل هذه المجالات، استراتيجية مهمة في سبيل بناء التعايش السلمي حيث أن لها تمهد لثورة علمية كبيرة، تثقل كاهل المراجعين من جهة، وتوسع مجالات البحث والنظر والمجادلة من جهة ثانية، ولكنها تُفضي في النهاية إلى أهمية التلاقي والتفاهم والتقارب والتعايش بالحسنى، والإفادة من كل ما لدى الفرقاء من علم وحكمة، وأخيراً التأخي بالمعروف لما فيه صالح الجميع.

٣-٣- التأكيد على أهمية الجامعة الإسلامية بجانب التأكيد على الجامعة القومية
كان القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، زمن الحديث عن القوميات، وإثارة النعرات القومية بين الطوائف المختلفة التابعة للحكم العثماني. ومن بين هذه القوميات، كانت القومية العربية التي كانت تضم رقعة واسعة من الولايات العثمانية. ومن هنا جائت تأكيدات الكواكبي على ضرورة الجمع بين الحفاظ على الجامعة الإسلامية مع التمسك بالجامعة القومية التي تعني الوطنية ومناصرة قيام دولة وطنية للعرب. وهذه من أهم النقاط التي نحن بحاجة إليها اليوم من أجل الحفاظ على الأخوة الإسلامية بين كافة القوميات والإثنيات المسلمة، ويمكن الاستفادة من هذه اللفتة من أجل مشروع متكامل لبناء التعايش السلمي بين أبناء الأقطار المسلمة المتعددة. إذن، السؤال الاستراتيجي هو كيفية تنبيه المسلمين إلى ضرورة العناية بالأخوة الإسلامية، والحفاظ عليها، مع عدم نسيان الحق الوطني والقومي.

ويمكن الجواب على هذا السؤال بأن الأخوة الإسلامية رمز للتعايش. وهذا ممكن بجعل الإسلام كجامع بين المسلمين فوق سائر الاعتبارات التي قد تصد الإجماع على القضايا والمصالح الجهورية الضيقة.

وبناء عليه، فعلى المسلمين اليوم البحث عن سبل وآليات تساعد على خفض من حدة القوميات واللجوء إلى التآلف والوئام عبر أخذ الجامعة الإسلامية بعين الاعتبار.

الخاتمة

أخيراً ومن كما تقدم ذكره في هذا البحث، يمكن تلخيص ما توصلنا إليه في نقاط آتية:

- ١- التعايش بين المسلمين أمر مرغوب فيه في الشريعة الإسلامية.
- ٢- هناك جهود كثيرة بذلت من أجل بناء التعايش السلمي بين المسلمين.
- ٣- ومن أهم هذه الجهود في العصر الحديث، ما قام به عبدالرحمن الكواكي في مؤلفاته، وخصوصاً في كتابه القيم «أم القرى».
- ٤- حاول الكواكي في كتابه أم القرى التطرق إلى أهم القضايا التي تهم المسلمين، وسعى لاقتراح حلول للمشاكل المطروحة أمامه.
- ٥- ومن أهم القضايا التي تكلم عنه الكواكي في هذا الكتاب هو اقتراح نقاط هامة تفيدنا في التحضير لاستراتيجيات نظرية وعملية لمشروع التعايش السلمي، وهي كالآتي:
- أ. إيجاد فرص للتعارف والحوار بين نخب الشعوب المسلمة من خلال عقد مؤتمرات دورية بين هذه النخب.
- ب. وضع كتب متفق عليها، يساعد الناس على فهم بعضهم البعض ويخفف علو طئة الخلافات.
- ت. التأكيد على أهمية الجامعة الإسلامية بجانب التأكيد على الجامعة القومية.

التوصيات:

إضافة لما تقدم في هذا البحث من المسائل الهامة حول استراتيجيات التعايش السلمي، يمكن ذكر الأمور التالية:

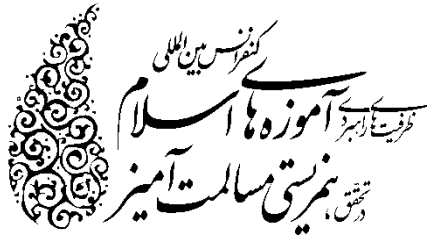
- ١- تحاشي التجريح للرموز التاريخية للمذاهب الإسلامية.
- ٢- التشارك في السراء والضراء ومواجهة الشدائد والكوارث الطبيعية بروح الأخوة الإسلامية.
- ٣- تعارف المسلمين من مختلف المذاهب واجب، ومن ذلك إفادة كل منهم من علوم الآخرين وفقهم وكتهم.
- ٤- الوقوف صفاً واحداً في وجه الاعتداءات الخارجية التي تحتل أجزاء من الوطن الإسلامي وتزرع الفتنة بين أبناء الأمة الواحدة.

تأييد جهود التقريب التي يقوم بها العلماء المؤهلون.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. ابن منظور، محمد بن مكرم، (١٤١٤هـ)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ط٣.
٣. أرسلان، أمير شكيب، (٢٠٠٨م)، النهضة العربية في العصر الحاضر، لبنان: الدار التقدمية، ط١.
٤. إيرنانديث، كروث، (٢٠١٣م)، تاريخ الفكر في العالم الإسلامي، عبدالعال صالح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط١.
٥. باروت، جمال، (١٩٩٤م)، حركة التنوير العربية في القرن التاسع عشر، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
٦. البخاري الجعفي، محمد بن إسماعيل، (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)، الجامع الصحيح المختصر، بيروت: دار ابن كثير، ط٣.
٧. التويجري، عبدالعزيز بن عثمان، (١٤١٩-١٩٩٨م)، الحوار من أجل التعايش، القاهرة: دار الشروق، ط١.
٨. التويجري، عبدالعزيز بن عثمان، (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)، العالم الإسلامي والغرب: التحديات والمستقبل، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.
٩. جدعان، فهي، (١٩٨٨م)، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، القاهرة: دار الشروق، ط٣.
١٠. حوراني، ألبرت، (ب-ت)، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت: دار النهار للطبع.
١١. الزمخشري، جار الله محمود، (١٤٠٧هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣.
١٢. الطبري، محمد بن جرير، (١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، دمشق: مؤسسة الرسالة، ط١.
١٣. العقاد، عباس محمود، (٢٠١٢م)، عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
١٤. علوان، عبدالله ناصح، (ب-ت)، الأخوة الإسلامية، دار السلام.
١٥. عمارة، محمد، (٢٠٠٧م)، عبد الرحمن الكواكبي: شهيد الحرية والإسلام، القاهرة: دار الشروق، ط٣.

١٦. الفراتي، السيد، (١٣٥٠هـ-١٩٣١م)، *أم القرى*، القاهرة: المكتبة المصرية.
١٧. الكواكي، سعد زغلول، (١٩٩٨م)، *عبدالرحمن الكواكي: السيرة الذاتية*، بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ط١.
١٨. الكواكي، عبدالرحمن، (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)، *طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*، د. أسعد السحمراني، بيروت: دار النفائس، ط٣.
١٩. الهيبي، عبدالستار إبراهيم، (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، *الحوار: الذات والآخر، ضمن سلسلة كتاب الأمة*، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، العدد ٩٩.
٢٠. Grandi, Ida Zilio, (٢٠١٩), "The Virtue of Tolerance: Notes on the Root s-m-h in the Islamic Tradition", *Philosophy and Social Criticism Magazine*, Sage.
٢١. Hourani, Albert, (٢٠١٠), *A History of Arab People*, London: Faber & Faber Ltd.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

راهبردها و راهکارهای عملی تحقق همزیستی مسالمت آمیز

محمود وایسی^۱

چکیده

کاربست اصل همزیستی مسالمت آمیز در جامعه انسانی، به ویژه در جوامع چند فرهنگی مانند ایران، از حیاتی ترین و بنیادی ترین ضرورت های تداوم زندگی به شمار می رود. لذا پرداختن به بیان راهبردها و راهکارهای عملی تحقق این مهم در راستای ارتقا بخشیدن به کیفیت زندگی، از ضرورت مضاعف برخوردار است. این مقاله درصدد پاسخ دهی به این سؤال است که راهکارهای پیش رو و عملی در تحقق همزیستی مسالمت آمیز کدام اند؟ با استفاده از منابع دینی و متون فقهی می توان راهکارهایی عملی را در خصوص تحقق همزیستی مسالمت آمیز به دست آورد که مبتنی بر اصولی بنیادین و اساسی است. عمده ترین این اصول را می توان در مهرورزی، کرامت انسانی، دگردوستی و دگرپذیری، احترام متقابل، نهادینه ساختن فرهنگ گفتگو، تعامل و پرهیز از تحقیر و توهین و افترا و عدالت محوری در تعامل جستجو کرد. همچنین در متون فقهی مذاهب، تألیف قلوب، صلح طلبی، ادای امانت، پای بندی به پیمان ها و قراردادهای، رعایت اصل عدالت و احترام متقابل و... اساسی ترین راهکارهایی است که در این رابطه مورد اتفاق همگان قرار گرفته است. پذیرش اصل تفاوت بین فردی یکی از مهم ترین راهکارهای همزیستی مسالمت آمیز میان قومیت ها، فرقه ها و مذاهب مختلف یک جامعه است و در صورتی که هر یک از افراد جامعه اصل تغییر و تفاوت در انسان را به عنوان یک ویژگی ذاتی و درونی آن ها بپذیرند، می توان انتظار داشت افراد یک جامعه با وجود اختلاف سلیق، احساسات، دیدگاه و نگرش های مختلف، در صلح، آرامش و بدون هیچ گونه خشونت، درگیری های روحی، روانی و تعصب خاص زندگی کنند. همزیستی مسالمت آمیز را با نگاه به آموزه های اسلام، در سه سطح می توان مورد بررسی قرار داد: جامعه بشری، پیروان ادیان توحیدی و جامعه اسلامی. در سطح جامعه انسانی، عمدتاً عدم تجاوز به حقوق شهروندان، همیاری و تعاون و التزام به اصل عدالت توصیه گردیده است. در خصوص همزیستی با پیروان ادیان توحیدی علاوه بر مؤلفه های پیش گفته، گفتگو و بها دادن به کرامت انسانی، اتحاد حول محورهای سه گانه خداپرستی و عبادت معبود راستین، پیشنهاد گردیده است. سرانجام، در گام سوم، وحدت، اخوت و برادری دینی به عنوان دل پذیرترین آموزه قرآنی توصیه شده است. به کارگیری راهکارهای ارائه شده می تواند به تحقق همزیستی مسالمت آمیز در تمامی سطوح کمک کند.

کلیدواژه ها: همزیستی مسالمت آمیز، راهکارها و راهبردها، اخوت دینی، کرامت انسانی، آموزه های اسلامی.

^۱. استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی تهران، mahmoodvaisi@yahoo.com

مقدمه

انسان موجودی اجتماعی است که با تشکیل جوامع کوچک و بزرگ به رفع نیازهای خود می‌پردازد. امروزه به خلاف گذشته با افزایش سرسام‌آور و بی‌رویه جمعیت کره زمین و در نتیجه فزونی یافتن احتیاجات و نیازهای انسان‌ها، بسیار بیشتر از گذشته زمینه‌ی تنازع و کشمکش شدت گرفته است. با این حال تجربه‌ی چندین قرن، تعارض و جنگ به‌خوبی به انسان‌ها فهمانده که تا در فضایی به‌دوراز درگیری با یکدیگر زندگی نکنند، نمی‌توانند آن‌گونه که شایسته است نیازهای مادی و معنوی خود را برآورده سازند. در حقیقت می‌توان گفت تلاش‌های جدی بشریت پس از آغاز قرن بیستم و بخصوص با پشت سر گذاشتن دو جنگ خانمان‌سوز جهانی در جهت کاهش روابط خصمانه و بهبود و ارتقاء روابط دوستانه آغاز شد. از اوایل همین قرن بود که اصطلاحی تحت عنوان «همزیستی مسالمت‌آمیز» وارد ادبیات سیاسی گردید. یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌های انسان‌های آزاداندیش و وارسته در طول قرون و اعصار، تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز میان آحاد جامعه انسانی بوده است. زندگی بدون جنگ، خون‌ریزی، تعدی، تضاد و تعارض، همراه با صلح و سازش، آرمان دست‌نیافتنی و همیشگی همه جوامع انسانی موجود در هر عصر و زمانی بوده است. دانشمندان، در عرصه‌های مختلف، همواره کوشیده‌اند تا با ارائه دیدگاه‌هایی جامعه انسانی را از این معضل نجات دهند. اما آنچه مسلم است این تلاش‌ها ناکام مانده و جامعه تاکنون به این آرمان دست نیافته است. جامعه انسانی، امروزه از هر زمان دیگری در معرض بیشترین تهدیدها، قرار دارد. چراکه وجود بیشترین سلاح‌های هسته‌ای تهدیدی است که قدرت آن را دارد تا تمام بشریت را یکجا نابود سازد.

در این میان کشورهای اسلامی بیشترین ناآرامی را پشت سر می‌گذارند و اصولاً امروزه کمترین کشور اسلامی وجود دارد که در طول هرماه، هر هفته و گاه هرروز شاهد ناآرامی و تعارضات قومی و نژادی، مذهبی، قتل و انتحار و هتک نوامیس یکدیگر نباشند. اینکه چه عواملی باعث این همه فجایع شده است، سخنی است که

بررسی علل و عوامل آن خارج از ظرفیت این مقاله است. اما آنچه می‌توان گفت این است که باید پذیرفت ریشه‌ی تمامی جنگ‌ها و نزاع‌ها، فاصله گرفتن از آموزه‌های اسلام است و درواقع سبب اصلی این درگیری‌ها، زیاده‌خواهی‌ها و طغیان‌گری‌های سردمداران استعمار هستند. اما این‌که به چه دلیل جامعه اسلامی در این دام خطرناک گرفتار شده است، بدون تردید می‌توان گفت فاصله گرفتن از آموزه‌های اصیل اسلامی و کج‌خوانی‌ها و کج‌فهمی‌ها از متون دینی یکی از اصلی‌ترین علل و عوامل آن به شمار می‌رود. زندگی مسالمت‌آمیز اقوام، مذاهب و ادیان مختلف در کنار یکدیگر تنها در سایه آموزه‌های اسلامی امکان‌پذیر است. خویشن‌داری و مدارا، تسامح و روا داری انسانی که از اصلی‌ترین آموزه‌های ادیان آسمانی است، تنها راه‌حلی است که می‌توان بیان کرد. آموزه‌های اسلامی این ظرفیت را دارد که با قبول وجود اختلاف‌های دینی، مذهبی، قومی و نژادی و تنوع فرهنگی و مدیریت آن‌ها، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را تجربه کند. قرآن کریم به‌عنوان کتاب زندگی آنجا که بحث و گفتگو دیگر نتیجه‌بخش نیست به زیبایی هر چه تمام‌تر، راهکار عمل به معتقدات خویشن به‌شرط عدم تعدی به حریم دیگران را ارائه داده است. «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (کافرون / ۱-۶) بر اساس این آیات نورانی توصیه قرآن کریم بر این است که اگر استدلال و منطق کارساز نباشد و طرفین بر ادعای خود اصرار داشته باشند، در این صورت به‌شرط عدم تعرض و تعدی به حدود و حقوق یکدیگر، در کنار همدیگر می‌توانند به زندگی مسالمت‌آمیز ادامه دهند.

اختلاف در باور، عقیده و دیدگاه و متفاوت بودن یکی از ویژگی‌های مشترک میان تمامی انسان‌ها است. انسان‌ها مجموعه‌ای از باورها، افکار، احساسات و رفتار هستند و این فکر آن‌هاست که احساس و رفتارشان را شکل می‌دهد و افرادی که فکر باز و انعطاف‌پذیری کافی در باورها و نگرش خود نداشته باشند و نتوانند به خودشناسی و انسان‌شناسی صحیح دست یابند، نمی‌توانند در برابر عقاید دیگران با آن‌ها هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فکری داشته باشند.

برای اینکه بتوان همواره در یک جامعه روحیه تساهل و همزیستی مسالمت‌آمیز را تقویت نمود، باید به فرهنگ‌سازی و تعلیم و تربیت عمومی توجه بیشتری کرد، درواقع زمانی که افراد یک جامعه از لحاظ فرهنگی به تعالی و رشد فکری و روحی کافی دست یابند می‌توانند به راحتی خود را جای دیگری که عقاید مخالف دارد، قرار دهند و تا زمانی که نوع تفکر و عقیده کسی به باورهای وی آسیب نزند، همواره با مسالمت در کنار آن‌ها زندگی می‌کند.

با در نظر داشتن این سخن که اسلام قانون زندگی کردن است، سؤالی مطرح می‌شود که چه راهکارهای عملی در زمینه تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز وجود دارد تا در سایه آن بتوان با قبول تنوع و تکثر فرهنگی در عین پای بندی به کیش و آیین خویشتن، یک زندگی همراه با صلح و سلامتی را برای جامعه انسانی به‌ویژه جامعه اسلامی به ارمغان آورد؟ در این مقاله پس از تعریف اجمالی همزیستی مسالمت‌آمیز، سطوح همزیستی، تئوری‌ها، اصول و سرانجام راهکارهای عملی همزیستی مسالمت‌آمیز با رهیافت قرآنی، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

تعریف همزیستی مسالمت‌آمیز

در زبان فارسی تعاریف مختلفی در این خصوص آمده است. طبق یک تعریف همزیستی مسالمت‌آمیز عبارت است از: باهم زیستن، زندگی دو تن یا دو گروه با یکدیگر درحالی که شاید مناسب یکدیگر نباشند است (دهخدا، ج ۱۴، ص ۲۰۸-۱۷۱). مهم‌ترین واژه‌ای که در زبان عربی معادل کلمه «همزیستی مسالمت‌آمیز» به کار برده می‌شود واژه‌ی «التعایش السلمی» است.

همزیستی مسالمت‌آمیز عبارت است: «از زندگی افراد، فرقه‌ها و گروه‌های مختلف انسانی در کنار یکدیگر به شرط عدم توهین به همدیگر و آمادگی برای شنیدن کلام یکدیگر (دگرپذیری) و رعایت حقوق و آزادی‌های اساسی همدیگر» (رهایبی، سعید، آزادی دینی از منظر حقوق بین‌الملل، با نگاه به رهیافت اسلامی، قم، ۱۳۸۹).

امروزه دولت‌ها نیازمند امنیت و همزیستی مسالمت‌آمیز هستند و در مجامع بین‌المللی از طرق مختلف برای صلح و آرامش بین‌المللی تلاش می‌شود. روابط انسان‌ها با یکدیگر زمانی می‌تواند از آسیب‌پذیری مصون بماند که بر اساس ملاک‌های منطقی، معقول و عادلانه تنظیم‌شده باشد و مکتبی که عادلانه‌ترین ملاک‌ها را برای تنظیم روابط انسان‌ها ارائه دهد، موفق‌ترین و سازنده‌ترین مکتب به شمار می‌رود. بدون شک اسلام که در تمامی جنبه‌های اجتماعی بدون راهکار نیست، در این زمینه نیز راهکارهای عملی را ارائه کرده است.

سطوح همزیستی مسالمت‌آمیز

همزیستی مسالمت‌آمیز سطوح مختلفی دارد، در سطح جامعه انسانی حداقل‌ها را باید رعایت کرد. در سطح دوم که پیروان ادیان توحیدی مراد است، بر تعاون، تعامل و گفتگو تأکید شده است. در سطح سوم یعنی در سطح برادری و اخوت دینی، همزیستی مسالمت‌آمیز در چارچوبی فراتر از تعامل و تعاون و گفتگو توصیه گردیده است.

همزیستی عادلانه در حوزه جوامع بشری

نخستین سطح همزیستی مسالمت‌آمیز، همزیستی همراه با رفق و مدارا در جامعه انسانی است. در این سطح، حداقل‌ها را باید رعایت کرد. در این مرحله، دین اسلام، بیشتر بر عدم تعرض، عدم توهین و احترام و تکریم انسانی تأکید دارد. چنانکه آیات «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسرا/۷۰) و «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳) بدان اشاره دارند. در این آیات بحث انسان بپایه انسان مطرح است. چنانکه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در نامه معروف خود به مالک اشتر به زیبایی هرچه تمام‌تر، آن را به این فرمانده خویش یادآوری می‌نماید: «واشعر قلبک الرحمة للرعیة والمحبة بهم ولا تكون علیهم سبعا ضاریا تغتتم اکلهم فانهم صنفان اما اخ لك فی الدین واما نظیر لك فی الخلق» (نهج‌البلاغه/نامه ۵۳) در این بیان زیبا، سخن امام درباره تمامی

شهروندان فارغ از هرگونه رنگ، نژاد، کیش و آیین است و این دستور ضرورت لطف و رحمت را برای حاکم به نسبت رعیت به گونه‌ای که رحمت و محبت را باید شعار قلب خویش قرار بدهد نشان می‌دهد. زیبایی این کلام در این است که امام علیه السلام می‌فرماید: «او نظیر لك فی الخلق» یعنی در جهت ابراز محبت و رعایت حقوق شهروندی تنها انسان بودن ملاک است.

پیروان ادیان توحیدی

در سطح دوم که پیروان ادیان توحیدی مراد است، به تعاون، تعامل و گفتگو و اجتماع حول محورهای سه‌گانه عبادت خداوند، نفی شرک و نفی رژیم‌های طاغوتی توصیه شده است. چنان‌که آیاتی همانند آیه زیر بیانگر این بخش از همزیستی مسالمت‌آمیز است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران ۶۴).

محورهای اتحاد ادیان توحیدی

پرستش خداوند متعال و نفی شرک ذاتی «أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ» عبادت خداوند متعال، اولین محوری است که فضای همزیستی مسالمت‌آمیز را ایجاد می‌نماید.

نفی ارباب غیر خدا «وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ»

تأسیس جامعه ربانی «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ» (آل عمران ۷۹).

اخوت دینی و امت اسلامی

در سومین سطح یعنی در سطح برادری و اخوت دینی، همزیستی مسالمت‌آمیز در چارچوبی فراتر از تعامل و تعاون و گفتگو توصیه شده است. در این سطح، آموزه‌های اسلامی بر کمال همکاری، ملائمت و در یک کلام همه را چون خود دیدن، وحدت و یکرنگی، اخوت و برادری دینی تأکید می‌نماید. آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيَّتُمْ» (حجرات ۱۰) و نیز آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ

كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره / ۲۰۸) عهده‌دار تبیین این فراز از همزیستی مسالمت‌آمیز است؛ چون در معنای «سِلْم» گفته‌شده: آشتی و صلحی که در مقابل جنگ باشد. معنای لغوی سِلْم و سلام در لغت به معنای صحت و عافیت است و «راغب اصفهانی» در مفردات پس‌از آن که سلام و سلم را به معنی سلامت و دوری از آفات جسمانی تفسیر نموده، می‌گوید: شاید این اختلاف معنی به لحاظ نسبت سلم به فرد و جامعه باشد که سلامت جامعه به صلح است، چنان‌که سلامت فرد به دوری از امراض می‌باشد و تعبیر دخول در صلح که مفهوم پایداری را می‌رساند، تنها با قرارداد صلح قابل تضمین است و امتثال نهایی امر در آیه با انعقاد صلح امکان‌پذیر است (راغب اصفهانی، ج ۲، ص ۴۱۲) به‌هر حال «سلم» در این آیه بیانگر صلح و سازش و اتحاد و برادری در درون جامعه اسلامی است.

تئوری‌های همزیستی مسالمت‌آمیز

تئوری عدم تعرض

این تئوری بر عدم تعرض به همدیگر اشاره دارد و اولین گام در همزیستی مسالمت‌آمیز به شمار می‌رود. زیربنای آن را آیه «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (کافرون / ۱-۶) و آیه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه / ۸).

تئوری همیاری

تئوری همیاری بر این امر تأکید دارد که در مواردی جامعه انسانی (حتی غیرمسلمانان) را نیز باید به‌صورت موردی یاری کرد. این تئوری که بر اساس احترام متقابل شکل می‌گیرد، زمینه‌ساز برای شکل‌گیری «تئوری تعاون» می‌باشد. مبانی این تئوری را می‌توان در آیات قرآن و رهنمودهای پیشوایان دینی جستجو کرد. آیات قرآن نشان می‌دهد که خداوند متعال انسان را آفرید و فارغ از نژاد، دین و مذهب به او

کرامت ذاتی بخشید. بنابراین قبل از هرگونه تعامل، همکاری، عهد و پیمان، اساساً احترام به اصل انسان و انسانیت در روابط معمولی یک اصل عقلی و اسلامی است. در نامه امیرالمؤمنین به مالک اشتر سی مورد جملاتی وجود دارد که تمام انسان‌ها را در برمی‌گیرد. یعنی فارغ از هرگونه ملیت، نژاد، صنف و مذهب. در نه مورد «ناس» به معنی مردم به‌کاررفته است. از کلمه «رعیت» به معنی شهروند در سیزده مورد استفاده گردیده است. در دو مورد کلمه «کل امری» به معنی هر انسانی به‌کاررفته است. (ذاکریان، ۱۳۹۰، ص ۴۸۳-۴۸۲). از همه صریح‌تر این جمله است: «واشعر قلبک الرحمة للرعية والمحبة بهم ولا تکنن علیهم سبعا ضاریا تغنم اکلهم فانهم صنفان اما اخ لك فی الدین اونظیر لك فی الخلق» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). در این بیان زیبا، که سخن حضرت درباره تمامی شهروندان است فارغ از هرگونه رنگ، نژاد کیش و آیین. در جمله «او نظیر لك فی الخلق» یعنی در جهت ابراز محبت و رعایت حقوق شهروندی فقط انسان بودن ملاک است.

تئوری تعاون

این تئوری بر تعاون و همکاری‌های مثبت دلالت دارد. تئوری تعاون به مرحله بعد از احترام متقابل اشاره دارد و اموری مثل دادوستد، رفت‌وآمد، و... را شامل می‌شود. احترام متقابل صرفاً مرحله روبرو شدن و باهم بودن کوتاه‌مدت انسان‌هاست. اما تعاون مرحله‌ای فراتر است و نوعی دادوستد را در عرصه‌های مختلف زندگی شامل می‌شود. در تاریخ بشر کاروان‌های تجاری را می‌توان به‌عنوان اولین نمادهای تعاون در جوامع گوناگون بشری قلمداد کرد (ذاکریان، ۱۳۹۰، ص ۴۸۳).

اصول اساسی همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام

منظور از اصول، یک سری قواعد بنیادین حقوقی است که در سطح بسیار گسترده‌ای قابل تطبیق هستند و یا یکی از هنجارهای اصیل و عمومی هستند که دولت باید در سیاست خارجی خود نخست و پیش از هر چیز، آن را مبنای عملکرد خود قرار دهد. در نظام حقوقی اسلام، اصول کلی در معنایی گسترده‌تر، همان

قواعد عمومی و جاویدان حقوقی‌اند که باگذشت زمان و در هیچ شرایطی از اعتبار نمی‌افتند. همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام مبتنی بر یک اصول اساسی است که با در نظر داشتن آن‌ها، از دوام و بقا برخوردار خواهد شد. اصول مورد نظر اسلام از نظر کارکرد تمامی سطوح، همزیستی را موردتوجه قرار داده و با بزرگ‌منشی خاصی تمام جوامع انسانی را شامل می‌گردد. مهم‌ترین اصول اساسی مورد نظر اسلام در باب همزیستی مسالمت‌آمیز عبارت‌اند از: **تعارف و تفاهم و تعاون** که برگرفته از آیات قرآن بوده و به موارد زیر قابل بسط و تعمیم می‌باشند.

باور به کرامت ذاتی انسان

بسیاری از آیات قرآن کریم، خطاب به جمیع انسان‌ها می‌باشد. مانند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات / ۱۳).

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء / ۷۰).

اعتقاد به وحدت منشأ تمام انسان‌ها

آیه سیزدهم سوره حجرات یکی از جامع‌ترین آیات دراین باره است که می‌فرماید «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات / ۱۳).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «الناس سواسية كاسنان المشط سواء» مردم همانند دندانه‌های شانه باهم مساوی هستند (من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۳۷۹).

آزادی عقیده

باور به اجباری نبودن دین یا اعتقادی خاص از اصول اساسی همزیستی مسالمت‌آمیز است. قرآن کریم با صراحت تمام می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره / ۲۵۶).

با توجه به برخی دیگر از آیات قرآن این امر مسلم است که پذیرش اعتقادات دینی از روی اجبار، مطلوب نیست و در این خصوص حتماً باید رضایت و اختیار وجود

داشته باشد؛ چراکه در غیر این صورت ایمان، قلبی نخواهد بود. در این زمینه می‌توان به آیات ۹۹ سوره یونس، ۲۹ سوره کهف و ۱۰۷ سوره انعام مراجعه نمود که به‌خوبی نشان داده‌شده که شیوهی دعوت اسلام شیوه‌ای کاملاً عقلانی و به‌دوراز هرگونه تحمیل و اجبار و کاملاً مسالمت‌آمیز است و روش‌های سخت‌گیرانه تبلیغ در اسلام جایی ندارد. حق انتخاب آزادانه مذهب و آزادی خردمندانه و مبتنی بر یقین در پذیرش دین، از اصول دعوت اسلامی است. به همین سبب خداوند بشارت را از آن کسانی که سخنان را می‌شنوند و نیکوترین‌ها را انتخاب می‌کنند، می‌داند: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر / ۱۷ و ۱۸). به پیامبر ﷺ و کسانی که دعوت پیامبر ﷺ را پیروی می‌کنند مأموریت داده که به پسندیده‌ترین گونه دیگران را دعوت کنند، به‌نحوی که اعتقاد خلل‌ناپذیر حاصل آن باشد. دعوت باید با حکمت، یعنی دانشی که نتیجه آن اعتقاد محکم است، صورت پذیرد. «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل / ۱۲۵). این آیه استراتژی دعوت اسلامی را اتکا به «برهان» و «موعظه» و «جدال احسن» و راهکار دعوت‌شدگان را نیز گوش فرادادن به سخنان و انتخاب احسن می‌داند (رهایی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵).

آزادی بیان

قرآن کریم به رسول گرامی اسلام ﷺ دستور می‌دهد تا با حکمت و موعظه حسنه انسان‌ها را به اسلام دعوت نماید. «به‌سوی پروردگارت با حکمت و پند نیکو بخوان و بهترین شیوه گفتگو را با آنان برگزین» (نحل / ۲۵). آیات دیگری نیز بر این نکته دلالت دارد که انسان‌ها حق دارند در تمام زمینه‌های مختلف عقیدتی، فکری، قانون‌گذاری و سیاسی اظهارنظر نموده و از آزادی بیان برخوردار باشند.

از دیدگاه قرآن، تمامی حقوق و آزادی‌ها محترم است و نباید به‌هیچ‌وجه مورد تعدی قرار گیرد، در سنجش حقوق متقابل، قسط و عدالت از معیارهای پذیرفته‌شده هستند (رهایی، ۱۳۸۹، ص ۴۸۹). قرآن مجید آنجا که بحث و گفتگو دیگر نتیجه‌بخش نیست، راهکار عمل به معتقدات خویشتن به‌شرط عدم تعدی به حریم

دیگران را ارائه داده است: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» (کافرون / ۱-۶).

تأکید بر زمینه‌ها و اهداف مشترک

از جمله آیاتی که پیروان ادیان توحیدی را مورد خطاب قرار داده است آیهی: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران / ۶۴) می‌باشد.

احترام به پیمان‌ها و تعهدات بین‌المللی

یکی از عوامل مهم در ایجاد زندگی صلح‌آمیز و روابط دوستانه و مسالمت‌آمیز میان کشورها، وجود پیمان‌هایی است که دو یا چند کشور با رضایت خود منعقد ساخته‌اند. درواقع مهم‌ترین سرمایه‌ی جامعه‌ی جهانی، اعتماد دولت‌ها و ملت‌ها به یکدیگر است. در آیات قرآن و احادیث، مسئله وفا به عهد و تعهدات، مورد تأکید فراوان قرار گرفته است و شکستن آن از گناهان بزرگ به شمار می‌آید: «وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ» (نحل / ۹۱).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده / ۱).

سیره عملی پیامبر اسلام ﷺ بر انکار ملیت‌ها و عدم استقلال داخلی آنان استوار نبوده است و باوجود جهانی بودن آیین اسلام، موجودیت قبایل، ملت‌ها و ادیان دیگر، چه در قلمرو حکومت اسلامی و چه خارج از آن محفوظ بوده و به رسمیت شناخته شده است. یکی از دلایل آن، پیمان‌نامه‌های بسیاری است که در دوران پیامبر اسلام ﷺ و بعد از وفات آن حضرت با ملت‌های مختلف امضا شده است. در تمامی موارد تا هنگامی که ملت‌های غیرمسلمان به پیمان خود وفادار بوده‌اند، دولت اسلامی نیز پیمان صلح را نقض نمی‌کرده است؛ زیرا نقض پیمان از دیدگاه اسلام، گناهی بزرگ و نابخشودنی است.

اسلام برای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز و تحقق صلح در میان ملت‌ها و جلوگیری از بروز روابط خصمانه و درگیری‌های خونین، نه تنها برای قراردادهای معاهدات بین‌المللی ارزش حقوقی فوق‌العاده‌ای قائل شده است؛ بلکه اصولاً ملت‌ها و گروه‌های دیگر را نیز برای انعقاد پیمان‌های صلح دعوت کرده و به جامعه اسلامی توصیه می‌نماید که در این زمینه همواره پیش قدم باشند و این وظیفه در مواردی که تمایلی از طرف دولت‌ها و گروه‌های غیرمسلمان نسبت به عقد قراردادهای صلح و همزیستی مسالمت، احساس می‌شود تأکید بیشتر می‌یابد.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به انعقاد پیمان‌های همکاری و صلح تمایل شدیدی نشان می‌داد و حتی قبل از بعثت بر اصل روابط عادلانه میان قبایل، بر پایه پیمان و معاهده اصرار می‌ورزید و مکرر می‌فرمود: من در خانه عبدالله بن جدعان، در جاهلیت شاهد بستن پیمان مشترک جهت حمایت از مظلومان، میان نمایندگان قبایل مختلف عرب بودم و آن‌چنان به این پیمان دل بسته بودم که حاضر نبودم در ازای نقض آن، صاحب پربهاترین شتران باشم. اگر در اسلام به چنین پیمانی دعوت شوم، فوراً اجابت خواهم کرد (ابن هشام، ص ۳۲۲).

در سیره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم تعداد زیادی از پیمان‌های صلح و همکاری دیده می‌شود که بررسی و تحلیل کامل آن از ظرفیت یک مقاله خارج است. از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان از پیمان یا منشور مدینه، صلح حدیبیه، پیمان با مسیحیان ایلا و پیمان با مسیحیان سرزمین سینا نام برد. منشور مدینه، در نوع خود یک پیمان دفاعی و همه‌جانبه بین مسلمانان، یهودیان و مشرکان محسوب می‌شود.

راهکارهای عملی تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز

راهکارهای عملی تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع با پذیرش اصل تفاوت انسان‌ها محقق می‌شود. راهکارهای عملی متعددی در جهت ایجاد و تقویت همزیستی مسالمت‌آمیز ارائه گردیده است به نحوی که اگر موردتوجه قرار گیرد شرایط زیست و زندگی در جوامع بشری به مراتب بهبود خواهد یافت.

گفت‌وگو پیش‌شرط تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز می‌باشد؛ چراکه اساساً گفت‌وگو مستلزم گشودن فضایی برای دیگری و پذیرفتن اوست و آنگاه که گفت‌وگوی انسان‌ها مورد نظر باشد، به تناسب، محتاج گشودن فضایی برای دیگران و پذیرش آن‌ها خواهد بود. گفت‌وگو، رابطه‌ای است که دیگری در مرکز آن قرار می‌گیرد نه در حاشیه. از این رو گفت‌وگوی انسان‌ها نه تنها به اشتراک نهادن نگرش‌ها با دیگران است؛ بلکه مواجهه با دیدگاه‌های متفاوت است. مواجهه‌ای نه از سر غلبه یافتن، دفع کردن و یا ابطال دیدگاه دیگری و اثبات برتری خود؛ بلکه به انگیزه کشف بینش‌های جدید و شناخت بهتر خود و دیگری. شناختی که قرآن کریم از آن به «تعارف» یاد کرده است.

قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ». در اندیشه قرآنی انسان‌ها از یک مرد و زن آفریده شده‌اند، تنوع و تکثر آن‌ها عارضی است و نزد خداوند تنها تقوی است که ارزش راستین قلمداد می‌شود. بی تردید تقوی که عامل فروتنی و محبت نسبت به بندگان خداست هرگز با برتری طلبی و انحصارگرایی سر سازش ندارد. این منطق قرآنی استوارترین بیان برای همزیستی مسالمت‌آمیز میان انسان‌هاست. عمده‌ترین راهکارها عبارت‌اند از:

۱- تألیف قلوب

تألیف قلوب یکی از احکام اسلامی است که هم در فقه اسلامی و هم در اخلاق عالمان مسلمان مورد توجه قرار گرفته است. چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه/ ۶۰). طبق برداشت بسیاری از فقهای اهل سنت و تعدادی از فقیهان اهل تشیع، همانند شهید اول و شهید ثانی و صاحب عروه در معنی «المؤلفة قلوبهم» معنی گسترده‌ای را در نظر گرفته‌اند: به گونه‌ای که جامعه انسانی را شامل می‌گردد. بر این اساس تألیف قلوب شامل گروه‌های ذیل می‌گردد: کفاری که ممکن است به اسلام متمایل گردند،

کفاری که با تألیف قلوب از آزار مسلمانان دست‌بردارند، تازه‌مسلمانان، سست ایمان‌ها و ... (طباطبایی، العروه الوثقی، ج ۲، ص ۱۳۲). امام خمینی قدس سره در «تحریرالوسیله» در مورد مؤلفه القلوب این عبارت را دارد: «المؤلفه قلوبهم وهم الکفار الذین یراد الفتهم الی الجهاد والاسلام» (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۰۸). بنابراین؛ کاربست راهکار تألیف قلوب در زندگی روزمره مسلمانان، می‌تواند بستر ساز همزیستی مسالمت‌آمیز در سطح جامعه انسانی باشد.

بیشتر فقیهان اهل سنت قائل به عمومیت افراد در تألیف قلوب هستند. از نظر «قرطبی» تألیف قلوب یافتگان صدر اسلام، اسلام آورده‌هایی بودند که در ایمان و اعتقاد سست و ضعیف بودند. کفار نیز سه دسته‌اند: اول، گروهی که با اقامه برهان و دلیل اسلام می‌آورند. دوم، آنان که با زور و غلبه مسلمان می‌شوند و سوم آنان که با احسان، مسلمان می‌شوند.

تشخیص این موارد با امام مسلمین است (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۱۷۸). صاحب «بدائع الصنائع» می‌گوید: «مؤلفه قلوبهم» تنی چند از بزرگان قریش و عرب بودند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سهمی از صدقات را به آنان داد تا در مورد آن‌ها نسبت به مسلمانان طیب خاطر پیدا کند و آنان نیز اسلام را بپذیرند و پیروان و اتباع خود را به پیروی از خودشان تشویق کنند. همچنین از این سهم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای آنان که اسلام نیکویی نداشتند استفاده کرد تا اسلام آنان نیکو شود (کاسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۴۵-۴۴).

بیشتر فقیهان اهل سنت بر آن‌اند که تألیف قلوب شامل مسلمانان و غیرمسلمانان هر دو است. حنابله نیز با توسعه در تعریف «مؤلفه قلوبهم» بر همین نظر هستند (غفیلی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹۵). «مرداوی» در «الإنصاف» تعدادی را در ردیف تألیف قلوب قرار می‌دهد. بر این اساس، بیشتر فقیهان اهل سنت قائل به آن‌اند که افراد مورد نظر در تألیف قلوب، شامل مسلمانان و غیرمسلمانان هر دو بوده است و از این نظر دیدگاه‌های همه فقهای اسلامی به یکدیگر نزدیک است و این خود می‌تواند در راستای زمینه‌سازی برای همزیستی مسالمت‌آمیز یک راهکار عملی تلقی گردد.

۲- مهاده

اگر در خلال جنگ از طرف دشمن پیشنهاد صلح گردد، مسلمانان موظفند این پیشنهاد را بپذیرند زیرا قرآن می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال / ۶۱). «صاحب جواهر» می‌گوید: این مسئله اجماعی است (بلاخلاف اجد فيه بل الاجماع بقسیمیة علیه) مضافاً الی قوله تعالى: «فَاتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ» (توبه / ۴) «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال / ۶۱). بنابراین «صاحب جواهر» در جهت قبول صلح به سه دلیل تمسک می‌کند: ۱. اجماع، بل الاجماع بقسیمیة ۲. آیات قرآن، «فَاتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ» (توبه / ۴)، «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال / ۶۱) ۳. سیره پیامبر اکرم ﷺ که به صورت قطعی از سوی پیامبر اکرم ﷺ این مطلب اثبات شده است. والی المقطوع من وقوعها من النبی ﷺ فی الجملة (النجفی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۹۳). کاربست اصل مهاده، به مفهوم تبیین عملی نگاه صلح‌آمیز دین اسلام است، بدین معنی که آموزه‌های اسلامی بر اساس منطق و عقلانیت گسترش یافته است نه جنگ و درگیری.

۳- وفای به عهد

وفای به عهد یکی دیگر از راهکارهایی است که در جهت تقویت همزیستی مسالمت‌آمیز فوق‌العاده تأثیرگذار است از این رو در قرآن مورد تأکید فراوان قرار گرفته است: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء / ۳۴). صاحب «مسالك الافهام» می‌گوید: دلالت آیه بر وجوب وفای به عهد از دو جهت است: یکی صیغه امر و دیگری، از این جهت که گفته «مسئولاً» آنچه در روز قیامت مورد بازخواست قرار می‌گیرد امر واجب است (عاملی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۵۳). «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده / ۱) مراد تمام عقدها و عهدها می‌باشد؛ زیرا که واژه «العقود» عام است. معانی که مفسران ذکر کرده‌اند تنها مصادیق مختلف آن است (بجنوردی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۱۱). آیه دربرگیرنده صیغه امر است و ظهور آن بر وجوب دلالت می‌کند. واژه «عقود» جمع همراه با «ال» و از الفاظ عموم است؛ بنابراین، مراد تمام عقد است. بدین معنی که فرقی نمی‌کند که طرف مقابل مسلمان باشد یا کافر،

صاحب جواهر می‌گوید: تا زمانی که از طرف مخالف نقض عهد نکرده به هیچ‌وجه نباید نقض عهد کرد (النجفی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۹۴).

۴- امان

یکی از راهکارهای همزیستی مسالمت‌آمیز مسئله امان است. چه اینکه اسلام می‌گوید: اگر در وسط میدان جنگ هم یکی از مشرکان فرصت خواستند تا درباره محتوی تبلیغی شما تفکر نماید، نباید این حق را از او سلب نمایید؛ بلکه باید این فرصت را به او بدهید به شرطی که از این فرصت سوءاستفاده ننماید؛ بلکه باید زمینه آزادی اندیشه برای او فراهم باشد و بدون هیچ‌گونه نگرانی درباره آموزه‌های دین اسلام بیندیشند و آنگاه که سخنان شما را شنیدند او را به جایگاه امنش برسانید: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ» (توبه/۶). صاحب جواهر می‌گوید: «وعلی کل حال فلا خلاف فی مشروعیتہ بیننا و بین المسلمین کما فی المنتهی بل الاجماع بقسیمیہ علیہ» (نجفی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۹۲).

روایت امام صادق (علیه السلام): «وقال السكونی: قلت لابی عبد الله - علیه السلام - ما معنی قول النبی - صلی الله علیه وسلم - یسعی بذمتی ادناهم قال لو ان جیشا من المسلمین حاصروا قوما من المشرکین فأشرف رجل فقال: أعطونی الامان حتی القی صاحبکم واناظره فأعطاه أدناهم الامان وجب علی افضلهم الوفاء به» (حرعاملی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۴۸۱).

«قال امیرالمؤمنین - علیه السلام - من إئتمن رجلا علی دمه ثم خاس به (ای نکث بالعهد) فانی من القاتل بریء وان كان المقتول فی النار» (حرعاملی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۵۱). در ادامه صاحب جواهر می‌فرماید: «بل الظاهر لحوق شبهة الامان به» یعنی حتی شبهه امان هم کافی است که نباید مورد تعدی قرار گیرد. (النجفی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۹۲-۹۳) صاحب مذهب در کتاب جهاد می‌گوید: «الامان جایز بکل لسان عبارة أو اشاره» (مروارید، ۱۹۹۰، ص ۸۷).

۵- رد امانت‌ها

یکی از آموزه‌های بلند اسلامی رد امانت است، پایبندی به این دستور مؤکد دینی، خود راهکار دیگری است در جهت تقویت همزیستی مسالمت‌آمیز: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء/۵۸).

امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید: سه چیز است که خداوند درباره آن‌ها به کسی رخصت و اجازه مخالفت نداده است: ادای امانت، به نیکوکار و بدکار، وفای به عهد به نیکوکار و بدکار و نیکی به پدر و مادر چه نیکوکار باشند و چه بدکار «ثلاث لم يجعل الله عزوجل - لاحد فيهن رخصة أداء الامانة الى البر والفاجر والوفاء بالعهد للبر والفاجر وبروالدين برين كانا او فاجرين» (کلینی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۶۲).

۶- رعایت اصل عدالت

اصل حاکم در همه این موارد اصل عدالت است به گفته دکتر رهایی قاعده القواعد «اصل عدالت» است. صاحب جواهر می‌گوید: اگر اهل ذمه برای تحاکم به شما مراجعه کردند باید بر محور اصل عدالت حکم نمایید به دلیل قول خداوند متعال: «وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ» (مائده/۴۲). و یا می‌فرماید: «وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ» (مائده/۴۹).

در این خصوص دو راهکار قرآنی قابل استنباط است. یکی تنظیم روابط بر اساس عهدنامه‌ها و قراردادهای و دیگری تنظیم روابط فی‌مابین بر اساس قواعد انسانی و مشترکات بشری و یا به تعبیر قرآنی «خیرات» یعنی عقل سلیم و منافع انسانی که وجدان و عقل عمومی فواید و آثار مثبت آن را تأیید می‌کند (رهايي، ۱۳۸۹، ص ۱۷۲). عدالت و قسط به مفهوم عدالت ممکن، عملی و واقعی با لحاظ شرایط موجود زمانی و مکانی معیار تشخیص برای محک زدن قوانین و رفتارهای متقابل است. در روابط میان دینی عدالت فرمان دین است به همین سبب هرکه عادل تراست، دین‌دارتر و هر که دین‌دارتر است عادل‌تر است (رهايي، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳-۱۷۲).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده ۸). قرآن کریم در سوره ممتحنه بیان زیبایی در خصوص اینکه روابط انسانی با کفار چگونه باید تنظیم گردد، بیان کرده است که می‌فرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه ۸).

در حوزه دینی گفتگو به بهترین صورت و بر اساس اقتضای زمان و مکان و راهکار تعامل دینی است و عدم توهین و تحقیر ادیان و اعتقادات دیگران از وظایف مشترک عقلانی و دینی و لازمه زندگی مسالمت‌آمیز است (رهایی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳)؛ بنابراین آنچه مورد نظر اسلام است تأکید بر همزیستی مسالمت‌آمیز در تمامی عرصه‌هاست. تأکید رهبران دینی در رفتار و گفتار همواره مؤید این مطلب بوده است.

۷- تغییر نگرش از گفت‌وگوی مصلحتی به گفت‌وگوی ذاتی

نباید از نظر دور داشت که گفت‌وگو، در شرق به خاطر ملاحظات از جمله توجه عمیق‌تر به دین از منظر معنا بخشی که نوعی نگاه کارکردی به دین است و نیز به این دلیل که در مشرق زمین دولت‌ها عموماً با جمعیت‌های دینی مشکلی ندارند و آن را خطری برای ثبات و امنیت جامعه نمی‌دانند، بیشتر با گفت‌وگویی که گفت‌وگوی ذاتی نام گرفته است مواجه هستند. در شرق، ادیان را برای حل بحران‌های معنوی و اخلاقی تأثیرگذار می‌دانند و درمان این چالش‌ها و کاستی‌ها را از ادیان می‌طلبند و لذا گفت‌وگو را نیز برای دستیابی به این منظور سامان می‌دهند.

بدون شک از اقدامات فوری و لازم در جهان ایجاد بستری مناسب برای این نوع گفت‌وگو است؛ گفت‌وگویی که در پی پاسخ‌گویی به نیازهای اخلاقی، معنوی و اجتماعی انسان‌ها است نه گفت‌وگویی که بر تعارف‌های سیاسی استوار است تا اهداف دیگری ورای آن تعقیب شود. لذا توجه به این خصیصه شرقی راهکار مهم دیگری است که می‌تواند همزیستی مسالمت‌آمیز را بیش‌ازپیش به سمت کمال و تعالی رهنمون شود. مستند این رویکرد آیات ۲۴ و ۲۵ سوره سبأ است که می‌فرماید: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ»

قُلْ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أُجْرِمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا نَعْمَلُونَ». در این آیات منطق گفتگو با سایر افراد داخل و خارج دین بیان گردیده که هرگز اهل دین نباید محدود و مطلق بیندیشند و سخن بگویند و از صدور هرگونه حکم و داوری دیگران بپرهیزند و احتمال بر طریق صواب و هدایت بودن را برای همگان یکسان ببینند و این خود به تقویت بنیان‌های همزیستی مسالمت‌آمیز منجر می‌شود.

همچنین در آیه ۲۵ راهکار دیگری برای تحکیم همزیستی آمده که اگر دیگران اقدام به متهم نمودن ما کردند مقابله به مثل جایز نیست؛ بلکه باید با ادبیاتی سالم و به‌دوراز هرگونه اعمال خشونت و بی‌مهری به آن‌ها پاسخ داد.

نتیجه

طبق آموزه‌های اصیل اسلامی، تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها، با عقاید و مذاهب گوناگون، يك ارزش و هدف شمرده شده و اسلام، همزیستی با ادیان و ملل دیگر را به‌صورت اصل و قاعده اساسی، در نظام تشریعی خود مورد تأکید قرار داده است. آیاتی از قرآن کریم نژادپرستی، تحمیل عقیده و تعصّب‌های ناروا را مردود و از پیشنهاد، همکاری بر اساس اصول مشترك و گفتگوی مسالمت‌آمیز استقبال می‌کند و ضمن به رسمیت شناختن انبیا و کتاب‌های آسمانی گذشته، به حقوق اقلیت‌ها احترام می‌گذارد.

تحقیقات نشان داده است که همزیستی مسالمت‌آمیز و ایجاد رابطه مودت و دوستی با بیگانگان، امری است که مسلمانان در روابط خود با دیگران می‌توانند از آن بهره گیرند. سیره پیامبر ﷺ که از قرآن کریم گرفته شده، حق حیات و به رسمیت شناختن آن را برای جوامع گوناگون تضمین می‌کند. پیامبر ﷺ در رابطه با ملل غیرمسلمان، بسیار آزادمنشانه برخورد می‌کرد و در نامه‌هایش به رؤسای دولت‌های معاصر، هیچ‌گاه پیشنهاد ادغام آن‌ها در دولت اسلامی را مطرح نکرد.

همزیستی مسالمت‌آمیز سطوح مختلفی دارد. در سطح جامعه انسانی حداقل‌ها را باید رعایت کرد. در این مرحله، آموزه‌های دینی، بیشتر بر عدم تعرض، عدم توهین و

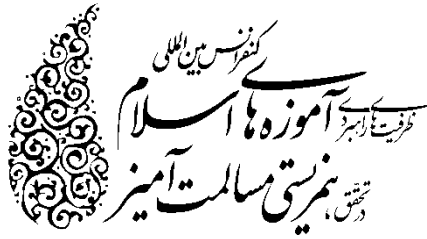
احترام و تکریم انسانیت، تأکید دارد. در سطح دوم که پیروان ادیان توحیدی مراد است، به تعاون، تعامل و گفتگو و اجتماع حول محورهای سه‌گانه عبادت خداوند، نفی شرک و نفی طاغوت توصیه شده است و سرانجام در سطح سوم یعنی در سطح برادری و اخوت دینی، همزیستی مسالمت‌آمیز در سطح فراتر از تعامل و تعاون توصیه گردیده است. در این سطح، آموزه‌های اسلامی بر کمال همکاری، ملایمت و اخوت و برادری تأکید دارد. از مجموع مباحثی که ارائه شد می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که همزیستی مسالمت‌آمیز مقوله‌ای فراتر از حالت صلح است؛ چراکه ممکن است کشورها در صلح باشند؛ اما سایر شرایط که لازمه همزیستی مسالمت‌آمیز است از جمله همکاری و تعاون را نداشته باشند. همچنین برخی از راهکارهای عملی پیش رو برای دستیابی به همزیستی مسالمت‌آمیز عبارت‌اند از: رعایت عدالت در تعامل، تغییر نگرش و توجه به تفاوت‌های بین فردی، حرکت در راستای تألیف قلوب، ایجاد فضای محبت و مهرورزی و اخوت انسانی و دینی و ... می‌باشند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقابخشی، علی، *فرهنگ علوم سیاسی*، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، تهران، ۱۳۷۴.
۳. ابن هشام، عبد الملک، ناشر: مولی، ۱۳۹۲، تهران.
۴. انصاری، مرتضی، *المکاسب*، تبریز مطبعه الاطلاعات، ۱۳۷۵.
۵. الاحمدی المیانجی، علی، *مکاتیب الرسول*، چاپ بیروت؛ محمد حمیدالله حیدر آبادی، الوثائق السیاسیه.
۶. بهزادی، حمید، *اصول روابط بین الملل و تحولات آن در اسلام*، نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۵۱، ش ۱۲، صص ۱۲۹-۱۳۰.
۷. جان ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، پیروز، تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۴.
۸. جوادی آملی، *اسلام و روابط بین الملل*، ۱۳۸۷.

۹. جی. بلامی، آکس، *جوامع امن و همسایگان*، مترجمان: محمود یزدان فام / پریسا کریمی نیا، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۶.
۱۰. الحرالعاملی، محمد ابن الحسن، *وسایل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱.
۱۱. حمیدالله، محمد *حقوق روابط بین الملل در اسلام*، ترجمه و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، مرکز نشر علوم اسلامی، تهران، ۱۳۷۳.
۱۲. الحسینی العاملی، محمد جواد، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*.
۱۳. خمینی، روح الله، *تحریر الوسیله*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۳.
۱۴. ذاکریان، مهدی، *اخلاق و روابط بین الملل*، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۰.
۱۵. رجبی، حسین، *شیوه های تعامل و همزیستی پیروان مذاهب اسلامی*، قم، آثار نفیس، ۱۳۸۸.
۱۶. رهایی، سعید، *آزادی دینی از منظر حقوق بین الملل، با نگاه به رهیافت اسلامی*، قم دانشگاه مفید، ۱۳۸۹.
۱۷. زین العابدین قربانی، *اسلام و حقوق بشر*، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۵.
۱۸. سیمبر، رضا، ارسلان، قربانی شیخ نشین، *اسلام گرایی در روابط بین الملل ره یافت ها و ریکرد ها*، تهران دانشگاه امام صادق.
۱۹. صدر، محمد باقر، *منهاج الصالحین*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۹۰.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، *تفسیر المیزان*، تهران، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۳.
۲۱. عمید زنجانی، عباسعلی، *اسلام و همزیستی مسالمت آمیز*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۴۴.
۲۲. عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی*، حقوق بین الملل اسلام، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۳.
۲۳. غفیلی، عبدالله بن منصور، *نوازل الزکاه، درسه فقهیه تاصیلیه لمستجدات الزکاه*، قطر: وزاره الاوقاف و الشؤون الاسلامیه، ۱۴۳۰ ق.
۲۴. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع الأحکام القرآن*، ج ۸، تهران: ناصر خسرو، ۱۴۰۵ ق.

۲۵. کاسانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع*، ج ۷۲، پاکستان: المكتبة الحبيبيه، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. منتسکیو، *روح القوانين*، ترجمه علی اکبر مهتدی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
۲۷. محمدمهدی کریمی‌نیا، *همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام و حقوق بین‌الملل*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق بین‌الملل، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سال ۱۳۷۹.
۲۸. مهر پرور، حسین، *نظام بین‌المللی حقوق بشر*، مؤسسه اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.
۲۹. مروارید، علی اصغر، *سلسلة الینایع الفقہیہ*، الجهاد، بیروت دارالتراث الاسلامیه، ۱۹۹۰.
۳۰. مسعود، جبران، *الرأید*، ترجمه دکتر رضا انزابی نژاد، مشهد مقدس، آستان قدس، چاپ پنجم، ۱۳۸۶.
۳۱. النجفی، محمد حسن، *جواهرالکلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۳۲. نور بخش، یونس، *دین و همزیستی مسالمت‌آمیز*، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۱.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

گفتگوی بین ادیان و همزیستی مسالمت آمیز؛ درآمدی بر الگوی اسلامی گفتگوی بین ادیان مسالمت آمیز محور

محمدحسین شعاعی^۱

چکیده

امروزه بنا به دلایلی مانند گسترش فناوری‌های نوین، ارتباطات میان افراد و فرهنگ‌های مختلف با یکدیگر بیش‌ازپیش شده است. دین به‌مثابه مؤلفه قویم هر فرهنگ که منبع معنا بخش آن نیز می‌باشد، در همین راستا موردگفتگو در سطوح مختلف واقع شده است. بر این اساس، گفتگوی بین ادیان با توجه به موضوع، سطح و کنشگران مختلفی که داراست، در جهان کنونی گونه‌های بسیار متنوعی به خود گرفته و مورد اقبال واقع شده است. با توجه به مؤلفه‌های بینشی، گرایشی و کنشی موجود در هر دین، احتمال غیریت‌سازی و ضد گفتگویی مندی میان متدینان به ادیان با یکدیگر به وجود آمده است. به‌علاوه، افراط‌گرایی دینی و سوءاستفاده از دین در راستای اهداف غیردینی در عرصه کنونی بین‌الملل، لذا همزیستی مسالمت‌آمیز را به‌عنوان مفهومی کلیدی در گفتمان بین‌المللی تبدیل کرده است. این پژوهش درصدد است تا با وام‌گیری از گونه‌های متنوع گفتگوی بین ادیان، در وهله اول رابطه گفتگوی بین ادیان و زندگی مسالمت‌آمیز را از حیث نظری بررسی و در وهله دوم با استفاده از آموزه‌های اسلامی، مبانی اساسی گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز محور را با تکیه بر کاربردی بودن تبیین کند. در نتیجه مؤلفه‌های «کرامت، فطرت، عدالت، اصول مشترک، استدلال محوری و احترام متقابل» به‌عنوان ارکان محتوایی و ساختاری الگوی اسلامی گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز محور احصاء شده است که می‌تواند به‌عنوان مفهومی نوین در طرح و ارائه برای الگوهای بدیل در سطح جهانی استفاده شود.

کلیدواژه‌ها: اسلام، گفتگوی بین ادیان، همزیستی مسالمت‌آمیز.

^۱. استادیار دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، mhshoaei1392@gmail.com

مقدمه

جهان معاصر را می‌توان به دلیل وجود رسانه‌های جمعی و شبکه‌های اجتماعی، جهان ارتباطات نامید. در این جهان که به‌مثابه یک دهکده جهانی در نظر گرفته می‌شود، افراد از کشورها و فرهنگ‌های مختلف می‌توانند با تولید و توزیع پیام‌های خویش با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. سهولت و سرعت ایجاد و ارسال پیام لذا سبب شده است تا امروزه شاهد تنوع و تعدد پیام‌های ارتباطی در جهان باشیم. این تنوع و تعدد پیام‌ها، پیام فرست‌ها و پیام‌رسان‌ها کم‌کم ضرورت توجه و اهتمام به موضوع گفتگو را در پی داشته است. این بدان معناست که طرفین ارتباطی باید نسبت به اصول گفتگو که اغلب اصولی اخلاقی است پایبند باشند. عدم عنایت به این اصول سبب بروز ناهنجاری‌ها و مشکلات عدیده در فرایند ارتباطی فی‌مابین طرفین و در سطوح بالاتر در حوزه‌های ملی و بین‌المللی خواهد شد. از همین رو، روی دیگر سکه گفتگو که عبارت از زندگی مسالمت‌آمیز است، به‌مثابه دغدغه‌ای اصلی برای گفتگو‌مندان و سیاست‌گذاران گفتگویی مطرح می‌شود.

از سویی دیگر، گفتگو باهدف زندگی مسالمت‌آمیز موضوعات متنوعی را شامل می‌شود که به‌عنوان مثال یکی از آن موضوعات که ازقضا از مهم‌ترین آن‌ها می‌باشد، گفتگوی بین ادیان است. این نوع از گفتگو که به دلیل اعتقادی بودن موضوع، وابستگی و دل‌بستگی دین‌داران به دین خویش را به همراه دارد، به دلیل تنوع ارکان و اهداف گونه‌های بسیار متنوعی را شامل می‌شود.

این پژوهش لذا بر اساس ترکیب دو موضوع محوری نام‌برده شده، زندگی مسالمت‌آمیز و گفتگوی بین ادیان، از سویی و نگاهی به مبانی اساسی اسلامی محصول این ترکیب در پی آن است تا به کشف و پی‌ریزی گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز دست یابد. گستره گسترده کاربرد این موضوع و کم بودن آثار تألیفی فارسی در این حوزه نسبتاً نوظهور می‌تواند اهمیت و نوآوری این پژوهش را نشان دهد.

۱- گفتگوی بین ادیان

واژه گفتگو یا همان دیالوگ ریشه یونانی «دیا = بین، از طریق/لوگ = واژه، سخن، تفکر، دلیل» دارد و به فرایندی که در آن کلمه، سخن و تفکر بین افراد یا از طریق آن‌ها ردوبدل می‌شود، اطلاق می‌شود (نیستانی، ۱۳۹۱، ص ۱۳). گفتگو چیزی است که اجازه می‌دهد دیگری مرا بفهمد یا من دیگری را بفهمم (حمدان، ۱۴۳۱، ص ۲۵۰).

معادل واژه گفتگو در زبان عربی «حوار» می‌باشد، که در دو معنای ذیل بکار می‌رود:

۱- شدت سفیدی

۲- رجوع (بازگشت)، محاوره = کلام را برگرداندن؛ حوار=برگرداندن جواب به متکلم (زرزوق، ۱۴۲۹، ص ۱۳-۱۴).

با توجه به آنچه آمد و اهمیت یابی دیگری، ارتباط با او و فهم او، می‌توان گفتگو به مثابه فرهنگ را فرهنگ گفتگو قلمداد نمود و فرهنگ گفتگو را فرهنگ زبان‌آوری، هوشیاری و معنامندی و نه سکوت، انفعال و انزوا دانست (خانیکی، ۱۳۸۷، ص ۴).
مجله مطالعات گفتگو، تعریف زیر را برای گفتگو برگزیده است:

«تعامل و تبادل معنی مند، میان افراد و یا مردم گروه‌های مختلف (اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و دینی) که از طریق گونه‌های متنوع مکالمه و فعالیت و باهدف افزایش فهم کنار یکدیگر آمده‌اند» (Elsdon-Baker, ۲۰۱۳: ۳۲).

بر این اساس گفتگو می‌تواند مضاف‌الیه‌های مختلفی داشته باشد. از جمله این موارد می‌توان به گفتگوی فرهنگ‌ها، گفتگوی تمدن‌ها، گفتگوی اقتصادی، گفتگوی سیاسی و غیره اشاره کرد.^۱ یکی از مهم‌ترین این موارد، گفتگوی بین ادیان می‌باشد. برای فهم چرایی و چگونگی زایش مفهوم گفتگوی ادیان، باید به دهه ۵۰ میلادی بازگردیم. این دهه دوره جنگ سرد است که در آن رقابتی بسیار سنگین و تهدیدهای

۱. تفاوت دقیقی میان این گونه‌ها مبتنی بر رابطه اضافی (مثلاً: گفتگوی فرهنگ‌ها) و رابطه وصفی (مثلاً: گفتگوی فرهنگی) وجود دارد.

واقعی بین دو بلوک شرق و غرب موجود است. تا اواسط دهه ۵۰ آمریکا و شوروی به سلاح‌های بسیار خطرناک مجهز می‌شوند^۱. به علت وجود سلاح‌های اتمی و خطر نابودی همه بشر، «در آن حین یک سلسله صحبت‌هایی بین طرفین (بلوک شرق و غرب) مبنی بر یک نوع ارتباط حداقلی وجود برای جلوگیری از فاجعه مطرح می‌شود»^۱.

در دهه ۶۰ میلادی^۲ در دوره فترتی که بر اثر داستان رقابت بین آمریکا و شوروی در مورد کوبا و مسئله خلیج خوک‌ها پیش می‌آید، این ایده مدتی متوقف می‌شود و سپس دوباره به صحنه می‌آید. موضوع هم این است که برای درک متقابل، ایجاد فضای معنایی مهم است که بعدها این به «همزیستی مسالمت‌آمیز» تبدیل شد (خود این اصطلاح یعنی نه من حقم و نه تو حقی). این مسئله‌ای است که بعدها توسعه بیشتری پیدا کرد و فضاهای مختلف از جمله فضای دینی را متأثر کرد.

در اوایل دهه ۷۰ میلادی، بر اثر فعالیت روشنفکران به‌ویژه اروپائی (که مایل‌اند حداقل رابطه‌ای بین دو بلوک وجود داشته باشد) موضوع گفتگوی طرفینی شکل می‌گیرد و نهایتاً به «پیمان هلسینکی» می‌انجامد. بدین ترتیب این مفهوم گفتگوی طرفینی بعدها در فضای دینی وارد می‌شود. هم‌چنین در این دهه، گرایش به دریافت ادیان دیگر بر اثر فعالیت‌های طرفداران گنون افزایش پیدا کرد.

دهه ۸۰ و ۹۰ میلادی با توجه به سقوط شرق اروپا و کمونیسم و به‌هم‌ریختگی درون اروپا، گفتگوی بین ادیان شکل جدیدی به خود می‌گیرد و در رابطه با اسلام جدی‌تر می‌شود (مسجدجامعی، ۱۳۹۲).

بر اساس این گفته‌ها، می‌توان به راحتی ارتباط شکل‌گیری و رشد یک مفهوم در بستری خاص را ملاحظه کرد. بدین ترتیب، بر اثر فعالیت‌های نخبگان سیاسی، در

^۱. پس از جنگ جهانی اول شاهد ظهور جنبش‌های بین ادیان مختلفی هستیم.

^۲. دوران عمومیت فوق العاده اصطلاح گفتگو (دیالوگ) که تقریباً به نحو انحصاری از سوی جناح آزاداندیش مسیحی به کار می‌رفت؛ محافظه کاران این اصطلاح را نپذیرفتند، چراکه این اصطلاح به طور ضمنی سنت‌های دینی را برابر با یکدیگر به حساب می‌آورد.

ابتدا مفهوم گفتگو و سپس به علت اهمیت عنصر دین در فرایند گفتگو مفهوم گفتگوی بین ادیان متولد می‌شود. لذا مسجدجامعی بر این باور است که «موضوع گفتگو چیزی نیست که توسط خود شخصیت‌های دینی وضع شده باشد. بلکه توسط دیگران فضائی خاص شکل گرفته است و هرچند شخصیت‌های دینی از آن استفاده می‌کنند، ولی واضع لغت دیگران هستند (مسجدجامعی، ۱۳۷۹، ص ۷۵).

پس از بررسی اجمالی سیر تطور مفهوم گفتگوی بین ادیان، می‌توان بر اساس بُعد، روش، گفتگو گران، نوع و موضوع گونه‌های متنوع گفتگوی بین ادیان را تشریح و تبیین گردد (شعاعی، ۱۳۹۷).

۱-۱- بُعد:

می‌توان بر اساس توجه به ابعاد گفتگو گر به عنوان عامل و رکن گفتگو، در قالب نگرش، به سه بُعد بینش، گرایش و کنش در گونه شناسی گفتگو اشاره کرد. بر این اساس، ما شاهد سه گونه گفتگو هستیم.

یک: دیالوگ‌های شناختی^۱: تمرکز بر تبادل اطلاعات باهدف رسیدن به فرصت آموختن درباره دیگری. (دیالوگ‌های بینش محور)

دو: دیالوگ عاطفی^۲: تمرکز بر ساختن روابط و داستان‌های مشترک و انتقال احساسات و تجربیات خود به دیگری و دیگری به خود. (دیالوگ‌های گرایش محور)
سه: همکارانه (رفتاری): با تأکید بر کار و همکاری با یکدیگر در مورد موضوعات و نگرانی‌های مشترک (Kadayifci-Orellana, ۲۰۱۳: ۱۵۵) (دیالوگ‌های کنش محور).

۱-۲- روش:

در ارتباط با گونه پیشین، گونه‌بندی یکی از سرآمدان گفتگوی بین ادیان، سویدلر که بر اساس روش است، بدین شرح است: (۱۷-۱۸: ۲۰۱۴ Swidler).

الف) شناختی «جستجوی حقیقت»

^۱ - cognitive

^۲ - affective

در دیالوگ سر (مغز)، ما به دنبال آموختن از کسانی هستیم که متفاوت از ما می‌اندیشند. ما تلاش می‌کنیم تا بفهمیم آن‌ها چگونه به جهان نگاه می‌کنند و بر آن مبنا عمل می‌کنند.

ب) اخلاقی «جستجوی خوبی»

در گفتگوی دست‌ها ما به دیگران می‌پیوندیم تا جهان را به مکانی بهتر برای زندگی یکدیگر تبدیل کنیم. چون ما نمی‌توانیم جدا از یکدیگر زندگی کنیم، ما باید در کنار یکدیگر کار کنیم تا نه تنها جهان را یک خانه (بر اساس جغرافیا) بلکه یک مسکن (بر اساس فرهنگ) برای تمام کسانی که در آن زندگی می‌کنند تبدیل کنیم.

ج) عاطفی «جستجوی زیبایی و معنویت»

در گفتگوی قلبی، ما خود را می‌گشاییم تا زیبایی دیگری را دریافت نماییم. چون ما انسان‌ها دارای بدن - روح هستیم، ما به پاسخ‌های خود بیان بدنی - روحی را در تمام هنرهای خود می‌دهیم. ما تلاش می‌کنیم تا احساسات درونی خود را که حاوی واقعیت بسیار عمیق‌تر از آنچه در قالب مفاهیم عقلانی درمی‌آوریم بیان می‌کنیم. از منظری دیگر می‌توان شکل‌های گفتگو را بر اساس روش تبادلی^۱، مذاکره‌ای^۲ و تعاملی^۳ در نظر گرفت که به ترتیب اهداف فهم، بردباری و همدلی را دنبال می‌کنند (بشیر و شعاعی، ۱۳۹۷، ص ۲۲۶).

۱-۳- گفتگوگران

در یک دسته‌بندی کلی، حداقل شاهد سه گروه گفتگوتر بین دینی در جهان معاصر هستیم. مسئولان، اندیشمندان و عموم مردم، این سه دسته را شامل می‌شوند.

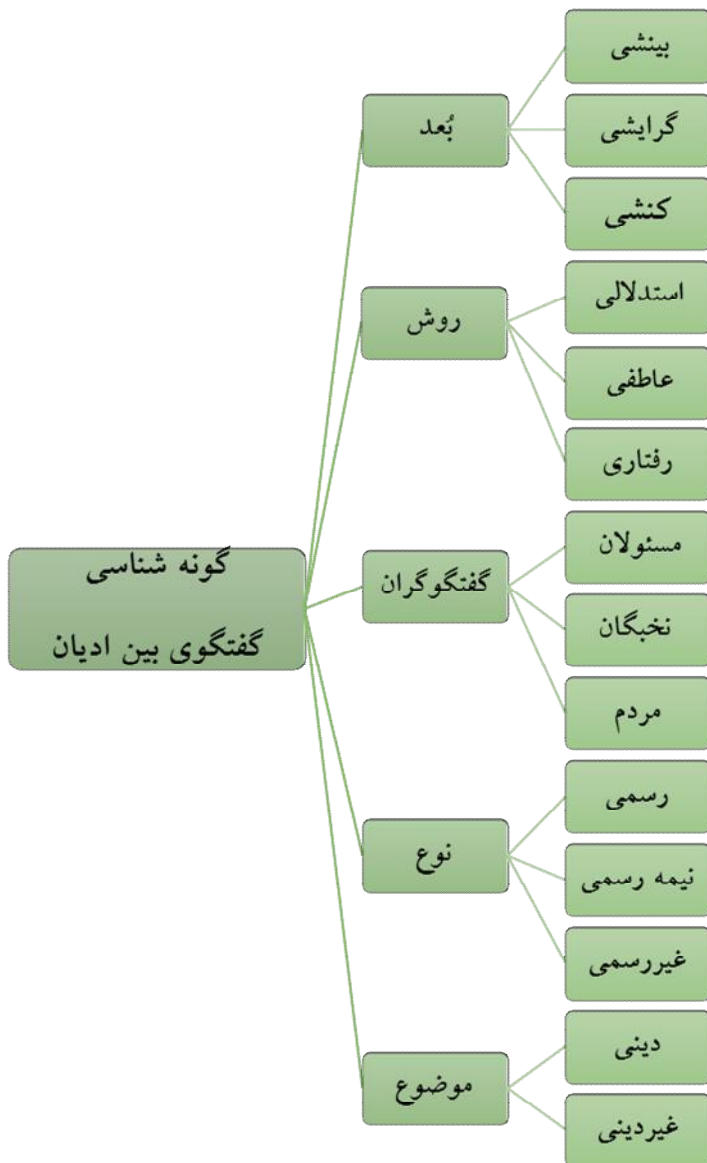
۱-۴- نوع:

^۱ - exchange
^۲ -negotiation
^۳ -interaction

گفتگوی بین ادیان متناسب با گفتگوگران و اهداف می‌توان از حیث نوع به سه دسته رسمی، نیمه‌رسمی و غیررسمی تقسیم شود. در بیشتر مواقع، گفتگوی رسمی شامل گفتگوی مسئولان و به شکل صوری و نمادین برگزار می‌شود. در گفتگوی نیمه‌رسمی، اندیشمندان به گفتگوی دینی با یکدیگر می‌پردازند که غالباً بر اساس رویکرد علمی و ناظر به کتاب‌های دینی انجام می‌شود. گفتگوی غیررسمی را مردمی که به لحاظ دینی با یکدیگر متفاوت هستند غالباً در محیط‌های چند فرهنگی و در سطح شهری با مبنای رویکردهای حل مسئله تحقق‌پذیر می‌کنند.

۱-۵- موضوع:

موضوع (ابژه) گفتگوی بین ادیان می‌تواند در یک دسته‌بندی کلی در دودسته دینی و غیردینی جای بگیرد. در دسته دینی، موضوعات مختلف را می‌توان معمولاً در سه زیرشاخه اعتقادی، اخلاقی و فقهی جای داد. دسته غیردینی مبتنی بر حضور فعال و تأثیرگذار دین در عرصه‌های مختلف جامعه در سطوح ملی و بین‌المللی می‌باشد. این بدان معناست که دین عاملی مهم در تشخیص مشکل و رفع آن می‌باشد. از همین رو نگاه‌های کاربردی به دین در موضوعات مختلف محوریت این‌گونه از گفتگوهای بین ادیانی واقع شده است. در سپهر فعالیت‌های بین‌المللی، دیالوگ درباره موضوعاتی مانند: جنگ و صلح، فقر، خشونت، تغییرات آب‌وهوا و یا جهانی‌شدن و تجارت آزاد وجود دارد. در سطح ملی و درون ملت‌ها، اما غالباً موضوعات دیالوگ نژاد و آموزش است. در آمریکا، آن چیزی که آمریکایی باید باشد موضوع گفتگو است. در اروپا و با تشکیل اتحادیه اروپا، ترکیبی از اتحاد - ملت موضوع دیالوگ بوده است (Carbaugh, ۲۰۱۳: ۱۰).



جدول گونه شناسی گفتگوی بین ادیان (شماره یک)

۲- همزیستی مسالمت‌آمیز

در زبان فارسی تعاریف مختلفی برای این کلمه ذکر شده که یکی از آن‌ها باهم زیستن، زندگی دو تن یا دو گروه با یکدیگر درحالی که شاید مناسب یکدیگر نباشند است (دهخدا، ج ۱۴، ص ۲۰۸۱۷). در زبان عربی، واژه‌ای که معادل کلمه «همزیستی مسالمت‌آمیز» به کار برده می‌شود واژه‌ی «التعايش السلمي» است و در زبان انگلیسی «Peaceful coexistence» (کریمی نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۸). اصطلاح همزیستی مسالمت‌آمیز مربوط به پس از جنگ جهانی دوم و تأسیس سازمان ملل می‌باشد که به منظور پرهیز از خشونت و جنگ به‌ویژه در بعد بین‌المللی آن مطرح شده است. در سال ۱۹۲۰ میلادی علیرغم تأسیس جامعه‌ی ملل اما به دلیل غیبت آمریکا از جامعه‌ی ملل، تجاوز ژاپن به منچوری در ۱۹۳۱، تجاوز ایتالیا با اتیوپی در ۱۹۳۴ و عدم توانایی قدرت‌های بزرگ جامعه‌ی ملل در ایجاد و جبهه‌ی متشکل جهت ایستادگی در قبال این تجاوزات، عملاً جامعه ملل به بوته فراموشی رهسپار شد.

در فاصله‌ی دو جنگ جهانی نیز معاهدات لوکارنو و میثاق بریان- کلگ در عدم توسل به زور منعقد شدند که ضمانت اجرای کافی نداشتند. پس از جنگ جهانی دوم و تشکیل سازمان ملل متحد اصل بر ممنوعیت تهدید یا توسل به جنگ قرار گرفت و بدین ترتیب یکی از پیش شرط‌های همزیستی مسالمت‌آمیز محقق شد. پس از آن نیز این عقیده توسط دو ابرقدرت آن زمان یعنی شوروی و آمریکا بخصوص توسط خروشچف رهبر شوروی پذیرفته شد و سبب شد تا همزیستی مسالمت‌آمیز باقوت و قدرت بیشتری مطرح شود. بنابراین فهم این کلیدواژه در پرتو فقدان جنگ و خشونت و وجود امن و امنیت در عرصه بین‌المللی فهم می‌شد.^۱ بر این اساس واحد همزیستی مسالمت‌آمیز، کشورها و یا به عبارتی دقیق‌تر دولت-ملت‌ها و سطح آن بین‌الملل و رویکرد آن سیاسی بود. این در حالی است که امروزه تنوع و تکثر فرهنگ‌ها که به مدد

^۱ این مفهوم بر اساس چنین خوانشی می‌تواند در ویژگی‌های پیشا و پس‌ماضهور مورد واکاوی قرار گیرد.

فراگیری رسانه‌ها و شبکه‌های اجتماعی امکان‌پذیر شده است، مرزهای مفهوم مسالمت‌آمیز را جابجا کرده است و آن را از خارج از کشورها به داخل و میان گروه‌های مختلف اجتماعی کشانده و لذا سطح آن علاوه بر بین کشورها به درون کشورها نیز تبدیل شده است. وجه رویکردهای فرهنگی - اجتماعی نیز لذا در کنار رویکردهای سیاسی به رویکردهای مهم سیاست‌گذاری این مفهوم مبدل شده است. یکی از راهکارهای مهم برای همزیستی مسالمت‌آمیز نزد ائمه علیهم‌السلام قاعده مدارا با عموم مردم در دو جهت دینی و اجتماعی است. دو راهکار دیگر توهین نکردن به پیروان دیگر ادیان و مذاهب و مشارکت در امور اجتماعی و مراسم گروه‌ها و اقوام مختلف است (رستمیان، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵).

۳- رابطه گفتگوی بین ادیان و زندگی مسالمت‌آمیز

بر اساس آنچه آمد دو مفهوم گفتگوی بین ادیان و زندگی مسالمت‌آمیز رابطه‌ای تنگاتنگ با یکدیگر دارند. اساساً پیگیری تاریخی پیدایش این دو مفهوم که رویکردهای زمینه‌ای را به همراه دارد حاکی از آن است که بر اساس وجود مشکلات و در راستای رفع آن‌ها مراجعه به دین در دستور کار قرار گرفت. جنگ سرد که به خودی خود می‌توانست زمینه‌ساز جنگ گرم در عرصه جهانی شود نیز تأکیدات مکرر بر زندگی و همزیستی مسالمت‌آمیز را به دنبال داشت.

تلفیق این دو باهم را می‌توان در تکوین مفهوم ترکیبی گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز محور جستجو کرد. این مفهوم با توجه به وجود گفتگوهای متنوع بین دینی (آن‌چنان‌که پیش‌تر آمد) نوع خاصی از گفتگوی بین ادیان را شامل می‌شود. این نوع با تمرکز بر رویکردهای حل مسئله و با اولویت‌دهی به عملیاتی بودن گفتگوها در پی گفتگوی بین ادیان کاربردی می‌باشد. از دیگر سو همزیستی مسالمت‌آمیز نوعاً بدون وجود گفتگوی دینی نیز قابل تصور است. مثلاً گفتگوهای سیاسی بین دولت‌ها می‌تواند ناظر به همزیستی مسالمت‌آمیز باشد.

بنابراین رابطه بین این دو مفهوم را از منظر روابط اربعه منطقی می‌توان عموم و خصوص من وجه دانست. این بدان معناست که برخی از گونه‌های گفتگوی بین ادیان ناظر به روابط همزیستی مسالمت‌آمیز است. از طرفی دیگر، گونه‌های دیگری از گفتگوی بین ادیان نیز وجود دارند که رویکرد یا هدف عمده آن‌ها این موضوع نیست. این البته نه بدان معناست که این دسته از گفتگوهای بین دینی آتش افروز یا کینه‌توزانه هستند؛ بلکه اولویت موضوعی و محوری‌شان همزیستی مسالمت‌آمیز نیست.

روشن است که صرف گفتگوی بین ادیان خودخواه، ناخواه رویکردهای سلیم، صفا و مسالمت را در پی دارد. در بخش دیگر نیز شاهد آنیم که برخی از رویکردهای همزیستی مسالمت‌آمیز گفتگو بین دینی محور و برخی دیگر شامل حوزه‌های متنوع موضوعی مختلف دیگر می‌باشد.

حال در این رفت‌وآمد رابطه‌ای، این پژوهش در پی آن بوده است که با ترکیب این دو مفهوم و اولویت‌بخشی به موضوع گفتگوی بین ادیان، مبانی اساسی اسلامی در حوزه گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز محور را بررسی کند. پی‌ریزی این چارچوب مفهومی حاکی از آن است که برای تحقق زندگی مسالمت‌آمیز برقراری گفتگو میان کنشگران دینی مختلف ضروری است. این ضرورت آن‌چنان که امروزه مورد اذعان تقریباً همگان قرار گرفته است، لذا می‌تواند فرصتی برای ما باشد تا با شناختن و شناساندن اصول اسلامی گفت‌وگو محور، دیگران را با این دین مقدس بیش‌ازپیش آشنا کنیم. هم‌چنین درحالی که برخی افراد بی‌دین و یا ضد دین در پی آن هستند که وضعیت ضد مسالمت‌آمیز موجود در برخی ازمنه و امکان را مستقیماً به ادیان و پیروانشان ربط دهند در حالت کلی و نیز برخی دیگر از افراد ضد اسلام که خصوصاً پس از حوادث یازده سپتامبر ناجوانمردانه و نابخردانه در پی القاء مباحث اسلام هراسی هستند، طراح و معرفی چارچوب اسلامی گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز محور می‌تواند بدیلی برای آن دشمنان و مانعی برای اهداف شومشان در نظر گرفته شود.

۴- مبانی اسلامی گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز محور

تأکید این پژوهش در استخراج مبانی «قرآن کریم» است. روشن است که این کتاب مقدس به‌منزله معجزه جاوید دین مبین اسلام هدایت‌گر انسان‌ها در قالب برنامه‌ریزی برای زندگی در دنیا و آخرت می‌باشد.

۴-۱- کرامت و تکریم

آیه‌ای از قرآن که به‌صراحت به بحث کرامت انسانی پرداخته، آیه ۷۰ سوره اسراء می‌باشد که مقصود از تکریم، اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد. تکریم معنایی است نفسی که در آن کاری به غیر نیست؛ بلکه تنها شخص موردتکریم موردنظر است که دارای شرافتی و کرامتی شود (علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۳، ص ۲۱۴). تکریم را بر اساس وجوه شناختی قرآن می‌توان بر دو نوع دانست:

تکریم ذاتی و تکریم اکتسابی. مقصود از کرامت ذاتی آن است که خداوند انسان را به‌گونه‌ای آفریده است که در مقایسه با برخی موجودات دیگر از لحاظ ساختمان وجودی، از امکانات و مزایای بیشتری برخوردار است. این نوع از کرامت در میان همه انسان‌ها مشترک است و لذا هیچ انسانی حق مباهات آن را بر هم نوع خویش ندارد. آیاتی مانند «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین / ۴) و «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون / ۱۴) و آیات فراوانی که از تسخیر جهان آفرینش و آنچه در زمین است برای انسان، سخن می‌گویند، همه بر کرامت تکوینی و ذاتی نوع انسان دلالت دارند (رجبی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸).

کرامت اکتسابی اما ناظر به کمال‌هایی است که انسان در پرتو تقوا، که ترکیبی از ایمان و عمل صالح است، به دست می‌آید. با این کرامت است که می‌توان واقعاً انسانی را بر انسان دیگر برتر دانست. آنچه موردتوجه قرآن کریم است، تفاوت مراتبی است که از تقوا نشأت می‌گیرد: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاهُ» (حجرات / ۱۳).

شواهدی از داشتن کرامت انسانی را به‌خوبی در آموزه‌های اسلامی مواردی از قبیل آزادی عقیده^۱، نفی تحمیق^۲، نفی رفتارهای منت‌آمیز^۳، نفی بدگمانی^۴، نفی تمسخر و بدنامیدن یکدیگر^۵، نفی خودبزرگ‌بینی^۶ می‌توان یافت. کرامت، تکریم و احترام‌گذاری به‌طرف مقابل، از اصول اولیه گفتگوی بین‌ادیان مسالمت‌آمیز محسوب می‌شود که علاوه بر قرآن کریم در سیره حضرات معصومین علیهم‌السلام خصوصاً سیره رضوی علیه‌السلام نیز به‌کرات مشاهده می‌شود.^۷ امام رضا علیه‌السلام حین مناظره، هیچ‌گاه طرف مقابل را تحقیر نمی‌کرد و حتی اگر اطرافیان به تمسخر طرف مناظره اقدام می‌نمودند و می‌خندیدند، آن‌ها را دعوت به‌ملایمت می‌نمود. چنان‌که در مناظره امام و سلیمان مروزی، آنگاه‌که امام تمام راه‌های جواب را بر سلیمان بست و سلیمان شروع به تناقض‌گویی کرد، همه حاضران در جلسه به سلیمان خندیدند. امام رو به مردم کرد و از آن‌ها خواست نسبت به سلیمان ملایمت به خرج دهند و پس از آن گفتگو را ادامه دادند (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۵).

۱. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره/۲۵۶).

۲. «اتَّخِذُوا أَخْبَارَهُمْ وَزُهَبَاتِهِمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (توبه/۳۱).

۳. «لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» (بقره/۲۶۴).

۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ» (حجرات/۱۲).

۵. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَشْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (حجرات/۱۱).

۶. «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا» (لقمان/۱۸).

۷. تعدد این موضوع در سیره رضوی از آن روست که زمان و زمینه زندگی ایشان، انواع گفتگوهای دینی را برمی‌تابانده است و ایشان با استفاده از این فرصت، در پی تبلیغ عقاید حقه اسلام در گفتگوهای بین‌دینی و شیعه در گفتگوهای درون‌دینی بوده‌اند.

این ارج به احترام تا حدی است که قرآن کریم دستور به نهی از دشنام دادن می‌دهد: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (سوره انعام/۱۰۸).

۴-۲- فطرت

این واژه با مشتقاتش بیست بار در قرآن به کار رفته است. به نظر برخی از متفکرین شیعی این مفهوم، أم المسائل مسائل اسلامی-انسانی است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۸) که می‌توان آن را به رنگی که خداوند خالق در متن خلقت به روح و روان بشر زده است تعریف کنیم.

صاحب تفسیر المیزان ذیل آیه ۳۰ سوره روم، اصلی‌ترین آیه فطرت در قرآن «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيبُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» چنین می‌نویسد:

انسان دارای فطرتی مخصوص به خود است، که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کند. راهی که جز آن راه را نمی‌تواند پیش گیرد: «فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و انسان که در این نشانه زندگی می‌کند، نوع واحدی است که سودها و زیان‌هایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف پیدا نمی‌کند. پس انسان از این جهت که انسان است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد، و چون چنین است لازم است که در مرحله عمل تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود، و هادی واحد او را به آن هدف ثابت هدایت فرماید و باید این هادی همان فطرت و نوع خلقت باشد، و به همین جهت دنبال «فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» اضافه کرد که «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ».

بنا بر آنچه آمد، فطرت زبان ثابت، همگانی و همیشگی انسان‌هاست که زبان‌ش، بدون نیاز به هرگونه اعتبار و قراردادی توان برقراری پیوند میان انسان‌ها را دارد (جواد آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱). «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق ۶۱) اشاره به همین زبان ثابت و راه واحد دارد.

در ارتباط این مفهوم کلیدی قرآنی با گفتگوی بین ادیان که ذیل دایره وسیع‌تری با نام میان فرهنگی می‌تواند در نظر گرفته شود، می‌توان چنین گفت که یکی از پایه‌های معرفت‌شناسی فطری، میان ذهنیت جهانی و ارتباطات میان فرهنگی است که روش آن، سیر برونی «سیروا فی الأرض، آیه ۱۳۷/ آل عمران» است که با دیدن، مشاهده و تجربه زندگی دیگران حاصل می‌شود (فیاض، ۱۳۸۶، ص ۳۵۲).

هم‌چنین از جمله دلالت‌های نظریه فطرت در پویایی‌شناسی اسلامی فرهنگ که به‌تبع خود پویایی گفتگوی بینا دینی را به دنبال دارد، می‌توان به موارد زیر اشاره جست:

- الف: ابتناء بقاء فرهنگ‌ها بر عناصر فطری
- ب: بهره‌مندی همه فرهنگ‌ها از فطرت الهی
- ج: معتبر دانستن بخشی از تفاوت‌های فرهنگی جوامع
- د: تحلیل بحران‌های فرهنگی بر اساس فطرت
- ه: رای به تعالی‌پذیری همه فرهنگ‌ها
- و: امکان گفتگوی فرهنگ‌ها با زبان فطرت (لبخندقی، ۱۳۹۰، ص ۵۵).

۴-۳- عدالت

در این میان، شاید بتوان به اصل اساسی عدل و اعتدال در دکتترین اسلام به‌عنوان اصلی مرکزی اشاره کرد. اصل اعتدال یعنی پرهیز از افراط (زیاده‌روی) و تفریط (کم‌روی) در امور و آموزه‌ها. آیه ۱۴۳ سوره بقره به این نکته اشاره دارد: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا».

به‌عنوان مثال، در دین اسلام هم به دنیا توجه می‌شود و هم به آخرت. برای اسلام هم فرد مهم است و هم جمع و جامعه. هم‌چنین اسلام هم به‌ظاهر و صورت و برون عنایت دارد و هم به باطن و سیرت و درون؛ بنابراین ثمرات آموزه‌های اسلامی اعتدال در موضوعاتی مانند اعتدال در خلقت (۶ و ۷ انفطار)، شریعت (۹۱ توبه، ۶۱ نور)، گفتار (۲ حجرات)، رفتار (۶۳ فرقان) و ... قابل‌مشاهده می‌باشد.

بنابراین اصل هستی‌شناختی عدالت، در خلقت توسط خداوند متعال بالتمامه به کار رفته است. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این باره می‌فرمایند: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» (عوالی اللالی، ج ۴، ص ۱۰۳).

استحسان این اصل در حوزه پویایی فرهنگ در بعد هستی‌شناسی کاملاً روشن می‌شود. برای مثال، در حوزه ارتباط میان ادیان این تفاوت و تمایز است که در قالب دیگری موضوعیت و محوریت پیدا می‌کند. اگر تفاوت دیگری به طرزی افراطی برجسته شود، اصلاً در وهله اول گفتگو و در وهله دوم گفتگوی بین دینی رخ نمی‌دهد. از سوی دیگر، اگر تفاوت‌ها از اساس به طرزی تفریطی نادیده انگاشته شود، گفتگوی بین دینی اتفاق نمی‌افتد، چراکه غلبه شباهت‌ها و نفی تفاوت‌ها نافی نیاز به گفتگو می‌شود.

۴-۴- اصول مشترک

در آیه ۶۴ سوره آل عمران «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» مخاطب گفتگو، اهل کتاب هستند. در این آیه با مصداق یابی عینی فطری یعنی مواردی مانند «توحید الهی و عدم شرک به او» به دنبال گفتگو با افراد سایر دو دین الهی است. نتیجه این گفتگو نیز آن‌چنان‌که در ابتدای آیه تصریح شده است، «تعالی» است. این اصل از چنان اهمیتی برخوردار است که برخی بر این باورند که این راه، بهترین راه معرفی اسلام می‌باشد (طاهری آکردی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴). دستور به «جدال أحسن با اهل کتاب» در کریمه ۴۶ عنکبوت «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» را می‌توان در همین راستا تفسیر کرد.

تبیین این اصل را می‌توان در مؤلفه اخلاق مشترک فطرت محور تعبیر کرد. بدیهی است علیرغم تفاوت فرهنگ‌ها و ادیان، لذا اتفاقاً تأکید بر امور مشترک و مقبول طرفین، زمینه‌ساز ارتباط برقرار کردن مفید، مؤثر و اقناعی و کارساز واقع شدن گفتگوی بین ادیان خواهد شد. امام رضا علیه‌السلام در مناظره با اهل کتاب با انجام چنین اصلی، حقانیت را اثبات می‌گردانید.

۴-۵- استدلال محوری

دین مبین اسلام از بنیان دینی همراه و همسو با تفکر و تعقل می‌باشد. در قرآن کریم نه تنها امر به تفکر نکردن نداریم؛ بلکه در جای جای سوره‌ها شاهد واژه‌های هم‌معنی با تفکر هستیم. کسانی که می‌دانند بر کسانی که نمی‌دانند برتری دارند. «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر/۹). افرادی که با تأمل و تفکر به نظریات و آرای مختلف گوش می‌دهند و در ادامه بهترین آن را برمی‌گزینند، هدایت یافته توسط خداوند و دارای عقل ناب و خالص هستند «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر/۱۷ و ۱۸). علاوه بر چنین مواردی که وجه توصیفی دارد، قرآن کریم خود در مقام عمل از استدلال عقلانی بهره می‌گیرد. برای مثال وحدانیت خدا را این‌گونه مبرهن و مستدل می‌کند: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/۲۲). علاوه بر این، متعلقات تفکر و تعقل را نیز به مخاطب خود کراراً معرفی می‌کند. مواردی مانند: إحياء موتی (بقره/۷۳)، آسمان (ق/۶)، خود قرآن (محمد/۲۴)، تسخیر شب و روز و ماه و خورشید و ستارگان (نحل/۱۲) از این دست می‌باشند. این استدلال محوری عقلانیت مدار در گفتگوهای مختلف قرآن با گروه‌های مختلف کافران، منافقان و.... به‌وفور به چشم می‌آید.

علاوه بر این پنج‌پایه اساسی که مبانی اساسی اسلامی را شامل می‌شوند، می‌توان ریز مبانی دیگری را نیز اشاره کرد. برای مثال، شاورانی (۱۳۹۱) با غور در آیات قرآن اصول قرآنی زیر را در عرصه گفتگو احصاء کرده است:

الف: پرهیز از بدگمانی و سوءظن: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (حجرات/۱۲).

ب: شجاعت در بیان و یا پذیرش حقیقت: «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا» (احزاب/۳۹).

ج: پرهیز از تکبر و خودبزرگ‌بینی: «وَقَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ» (غافر/۲۷).

د: صبر و شکیبایی در برابر دیگری: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران/ ۲۰۰).

ه: آرامش و نرم‌خویی: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» آل عمران/ ۱۵۹ و یا «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى» (طه/ ۴۴).

نتیجه

این پژوهش بر اساس دغدغه لزوم حضور فعال و مؤثر اسلام در فضای گسترده و متنوع گفتگوی بین ادیانی در جهان معاصر در پی آن بود که با استفاده از اصول کلی اسلامی ساختمان‌ی از گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز را بنا نهد. دو ستون این بنا که عبارت از گفتگوی بین ادیان و زندگی مسالمت‌آمیز هستند، ابتدا موردبررسی واقع شدند تا رابطه احتمالی میان‌شان واکاوی شود. این واکاوی از آن‌رو بسی مهم بود که در صورت وجود رابطه تناقضی یا عدم رابطه اساساً گرد هم آوری این دو مفهوم برای تأسیس مفهوم نوین ترکیبی صحیح و بلکه امکان‌پذیر نبود. بررسی زمینه‌ای این دو مفهوم با رویکرد تاریخی نشان داد که از قضا این دو مفهوم دارای رابطه وثیق با یکدیگر هستند. وجود زمینه‌های مختلف تنش و درگیری در سطوح مختلف ملی و بین‌المللی لذا زمینه‌ساز تولد مفهوم گفتگوی بین ادیان با اهداف اولیه تأسیس و ترویج صلح و امنیت شده است. لذا رویکرد اصلی در ابتدای شکل‌گیری این مفهوم بسیار نزدیک به رویکردها و اهداف مفهوم زندگی مسالمت‌آمیز بوده است.

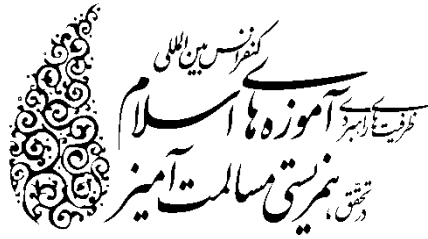
پس از این بررسی و رسیدن به رابطه عموم و خصوص من وجه این دو مفهوم، مفهوم جدید گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز تصور و تعریف شد. در ادامه تلاش شد تا استخراج مبانی اساسی اسلامی با الهام از کتاب شریف قرآن که به‌مثابه معجزه جاوید دین اسلام در نظر گرفته می‌شود انجام شود. این مبانی که عبارت از کرامت و تکریم، فطرت، عدالت، اصول مشترک و استدلال محوری است، صبغه و وجهه اسلامی به

بنای گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز محور را تشکیل می‌دهد و زمینه‌ساز نیل به الگوی اسلامی گفتگوی بین ادیان مسالمت‌آمیز محور خواهد شد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. بشیر، حسن و محمدحسین شعاعی، «ارتباطات میان فرهنگی و گفتگوی بین ادیان: مطالعه موردی سه موسسه در انگلستان». دوفصلنامه علمی پژوهشی دین و ارتباطات. سال بیست و پنجم. شماره پیاپی ۱۳۹۷. ۵۳ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن*، قم: إسرائ، ۱۳۸۸ ش.
۴. حمدان، محمد، محمد حسین فضل الله «العقلانية والحوار من أجل التغيير و النهضة»، بیروت: مرکز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ۲۰۱۰ هـ.
۵. خانیکی، هادی، درجهان گفتگو «بررسی تحولات گفتمانی در پایان قرن بیستم»، تهران: هرمس. ۱۳۸۷ ش.
۶. رجبی، محمود، *انسان شناسی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۸۱ ش.
۷. رستمیان، محمدعلی، «آئمه (ع) منادی همزیستی مسالمت‌آمیز». هفت آسمان، پاییز ۱۳۸۹ - شماره ۴۷ (۲۶ صفحه - از ۱۰۵ تا ۱۳۰).
۸. زروق، الحسین، *الحوار منهج حياة*، قاهره: دارالسلام، ۲۰۰۸ هـ.
۹. شاورانی، محمد، *همزیستی مدارا و گفتگو در قرآن*. جبل المتین. دوره اول. پیش شماره سوم. پاییز ۱۳۹۱. صص ۷۱ تا ۹۳.
۱۰. شعاعی، محمدحسین، رساله دکتری با عنوان «الگوی مطلوب گفتگوی بین ادیان از منظر ارتباطات میان فرهنگی در دیپلماسی عمومی جمهوری اسلامی ایران: مطالعه تطبیقی دیپلماسی گفتگوی بین ادیان در سیاست‌ها و سازمان‌های دو کشور جمهوری اسلامی ایران و ایالات متحده آمریکا»، تهران: دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (ع). ۱۳۹۷ ش.
۱۱. طاهری آکردی، محمدحسین، *پیشینه تاریخی گفتگوی اسلام و مسیحیت با تأکید بر دیدگاه شیعه و کاتولیک*، قم: موسسه امام خمینی. ۱۳۸۷ ش.

۱۲. فیاض، ابراهیم، *منظری اسلامی به ارتباطات و رسانه*. در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی دین و رسانه، تهران: طرح آینده، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. قرشی، محمد باقر شریف، *پژوهشی دقیق در زندگانی امام علی بن موسی الرضا علیه السلام*. ترجمه سید محمد صالحی. تهران: دارالمکتب الاسلامیه. ۱۳۸۲ ش.
۱۴. کریمی نیا، محمدمهدی، *همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام و حقوق بین الملل*. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). ۱۳۸۶ ش.
۱۵. لبخندق، محسن، «*دلالت‌های نظریه فطرت در نظریه فرهنگی*»، نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی. سال سوم. شماره اول. زمستان ۱۳۹۰. صص ۵۵ تا ۸۰. ۱۳۹۰ ش.
۱۶. مسجد جامعی، محمد، *گفتگوی دینی-گفتگوی تمدنی*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد. ۱۳۷۹ ش.
۱۷. مسجدجامعی، محمد، *تاریخچه گفتگوی بین ادیان*. تهران: مصاحبه توسط نگارنده در دفتر ایشان در دانشکده روابط بین الملل وزارت امور خارجه. ۱۳۹۲ ش.
۱۸. مطهری، مرتضی، *فطرت*، تهران: صدرا. چ ۸. ۱۳۷۵ ش.
۱۹. نیستانی، محمدرضا، *اصول و مبانی دیالوگ*، اصفهان: نشرآموخته. ۱۳۹۱ ش.
۲۰. Carbaugh, Donal. "On dialogue studies." *Journal of Dialogue Studies* ۱, ۱ (۲۰۱۳).
۲۱. Future Directions and Discipline " Elsdon-Baker, Fern. Reflections on Critically Formation for 'Dialogue Studies': of Journal "Analyzing 'Dialogue'in Theory and Practice. *Dialogue Studies* ۱, ۱: ۲۹-۴۹. (۲۰۱۳).
۲۲. Kadayifci-Orellana, S. Ayse. "Inter-Religious Dialogue and Peacebuilding." *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue* (۲۰۱۳): ۱۴۹-۱۶۷.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

بررسی امکان یا امتناع همگرایی اسلامی از منظر سازه انگاری

مجتبی شریعتی^۱

چکیده

جهان اسلام در عصر حاضر، آن چنان درگیر چالش‌ها و اختلافات درونی است، که همگرایی اسلامی مقوله‌ای غیرممکن برای آنان، تلقی شده است. اما با نگاهی ژرف به ظرفیت‌های بالقوه کشورهای اسلامی در ایجاد همگرایی، این مطلب آشکار می‌شود که، شرایط موجود نه وضعیتی واقعی، گریزناپذیر و در جهت منافع مسلمانان؛ بلکه مسئله‌ای برآمده از استبداد داخلی، مداخلات خارجی و برخی جهالت‌های فکری - فرهنگی در دنیای اسلام می‌باشد. در این میان نگرش تحول‌خواه ملت‌های مسلمانان، می‌تواند نتیجه جدیدی را برای آنان به ارمغان آورد و این شرایط واگرایانه را به همگرایی عزتمندانه اسلامی تبدیل نماید. در این تحقیق که به روش توصیفی تحلیلی و در چارچوب نظریه سازه‌انگاری انجام می‌گیرد، برآنیم تا با بررسی مهم‌ترین عواملی که به این واگرایی میان امت اسلامی و همچنین دولت‌های اسلامی انجامیده است، امکان همگرایی اسلامی را بررسی نموده و مهم‌ترین ظرفیت‌ها و عواملی که به تحقق بیرونی این همگرایی کمک می‌نماید را شناسایی نماییم.

کلیدواژه‌ها: جهان اسلام، همگرایی، واگرایی، سازه‌انگاری.

^۱. استادیار دانشگاه یاسوج، m.shariati@yahoo.com

مقدمه

کشورهای اسلامی با دارا بودن ۱۸ درصد جمعیت و ۲۴ درصد مساحت جهان، از موقعیت ممتازی برخوردارند. مناطق جغرافیایی سوق‌الجیشی نظیر کانال سوئز و خلیج فارس متعلق به این ۵۷ کشور اسلامی است. حجم عظیمی از مهم‌ترین منابع نفت و گاز جهان در اختیار این کشورهاست. با این‌همه ظرفیت، اما واگرایی و تفرقه این کشورها موجب شده است تا جهان اسلام از قدرت و عظمتی که شایسته آن است به دور باشد. درواقع، باوجود همه عوامل همگراییانه در میان کشورهای اسلامی همچون، موقعیت‌های ویژه ژئواستراتژیکی، ژئوپلیتیکی، ظرفیت‌های ژئواکونومیکی، پیوستگی‌های جغرافیایی، تهدیدات مشترک خارجی، و مهم‌تر از همه شباهت‌های دینی و فرهنگی، اما از ارائه الگویی مناسب در جهت همگرایی اسلامی ناکام بوده است.

اگرچه در تاریخ ملت‌های مسلمان، همگرایی و وحدت اسلامی همواره مطرح بوده است، اما شکل‌گیری اتحادیه اروپا به این تلاش آن‌ها جنبه مضاعفی بخشید. البته مبرهن است که وضعیت فعلی جهان اسلام با جوامع اروپایی بسیار تفاوت دارد. موانع بزرگی چون عصبیت‌های فرقه‌ای، ملی‌گرایی افراطی، استبداد داخلی، بی‌ثباتی سیاسی، رقابت‌های منطقه‌ای، اختلافات مرزی و از همه مهم‌تر صهیونیسم، دخالت‌های قدرت‌های بین‌المللی و پدیده‌های نوظهوری چون افراط‌گرایی مذهبی سازمان‌یافته در مقابل این همگرایی قرار دارد.

از سوی دیگر، اسلام اگرچه فراتر از نظریه‌های رایج همگرایی می‌تواند زمینه عملی همگرایی را فراهم می‌کند، اما به دلیل ضعف نخبگان مسلمان در طراحی و ارائه نظریه‌ای منسجم و جامع و همچنین به دلیل موانع ذکرشده، تاکنون تدوین الگویی مدونی در زمینه همگرایی اسلامی ممکن نشده است. با این‌وجود، از میان نظریات متعارف، به نظر می‌رسد که سازه‌انگاری با توجه خاصی که به تلفیق عوامل مادی و غیرمادی و مسائل فرهنگی، هویتی و هنجاری دارد، نزدیک‌ترین راه‌حل برای تبیین همگرایی اسلامی باشد، که در این نوشتار نیز از این نظر، موردتوجه قرار گرفته است.

این مقاله بر آن است تا، به این سؤال اصلی پاسخ دهد که، اصولاً مهم‌ترین عوامل واگرایانه و همگرایانه میان ملت‌ها و دولت‌های اسلامی کدام است و با توجه به این چالش‌ها و ظرفیت‌های موجود آیا امکان تحقق همگرایی اسلامی وجود دارد؟ پاسخ موقت به این سؤال اصلی، به‌عنوان فرضیه، آن است که با توجه به آموزه‌های همگرایانه ی اسلام، سیره پیامبر ﷺ، امامان شیعه و سایر بزرگان اسلام، و همگونی‌های هویتی، فرهنگی و تمدنی، تحقق منافع و ظرفیت‌های دولت‌ها و ملت‌های اسلامی از مسیر همگرایی اسلامی، ممکن می‌باشد. اما بی‌تردید تحقق این هدف والا و رهایی‌بخش، با موانع بزرگ داخلی و خارجی مواجه است. از این‌روی، مسلمانان و نخبگان جهان اسلام، با توجه به فرصت‌ها و ظرفیت‌های موجود، می‌توانند اقدامات مهم و عملی در جهت تضعیف واگرایی موجود و حرکت به‌سوی همگرایی اسلامی بردارند. تمسک به اسلام راستین و سیره بزرگان دین، پرهیز از اختلافات و مسائل اختلاف‌برانگیز مذهبی، قومی و سیاسی، تفاهم نخبگانی و تأکید بر مشترکات فراوان فرهنگی، هنجاری، هویتی، خودباوری و احیاء تاریخی دوران طلایی اسلام، توجه به مقابله با تهدیدات مشترک و هوشمندی نسبت به سیاست‌های نو استعماری غرب در ایجاد تفرقه و نهایتاً توجه به مسائل درونی جهان اسلام از جمله گسترش دموکراسی، افزایش سطح رفاه اجتماعی و همچنین ارتقاء آموزش‌های عمومی، از آن جمله‌اند. بدون تردید توجه امت اسلامی به توانمندی‌های گسترده و عظیم جهان اسلام که در پرتو همگرایی اسلامی ایجاد می‌شود، زمینه شکل‌گیری این فرآیند همگرایانه را محقق خواهد ساخت و آنگاه جهان شاهد ظهور قدرت جهانی اسلام خواهد بود.

۱- چارچوب مفهومی

همگرایی در لغت به معنی ایجاد یک کل از طریق یکپارچه‌سازی اجزاء می‌باشد. همچنین، همگرایی را به پیوستگی و نزدیکی اعضاء يك مجموعه با یکدیگر، اتحاد و تقارب نیز تفسیر کرده‌اند (موسوی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۱). مفهوم همگرایی همواره

به‌عنوان یکی از مباحث محوری عرصه‌ی روابط بین‌الملل مطرح بوده است. این مفهوم به‌ویژه بعد از وقوع دو جنگ جهانی، که به صف‌بندی کشورها در مقابل هم انجامید، اهمیت بیش‌تری یافت. پیدایش بسیاری از سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی، بعد از جنگ جهانی دوم، حاکی از این واقعیت است. مهم‌ترین انگیزه‌ای که کشورها را در این سازمان‌ها و اتحادیه‌ها گرد هم می‌آورد، افزایش توان دستیابی به اهداف و منافع ملی است. به‌طور مشخص، از سال ۱۹۵۱ که تأسیس جامعه زغال و فولاد اروپایی مطرح شد تا به امروز، تحولات عدیده‌ای در روابط همگرایانه کشورهای اروپایی رخ داده است، که تحولات مذکور سرمنشأ ظهور نظریات جدید در رشته‌ها و حوزه‌های تخصصی و متنوع علوم بوده است (بزرگمهری، ۱۳۸۵، ص ۸۸).

در جهان اسلام نیز همگرایی همواره موردتوجه کشورها بوده است؛ ازجمله نمادهای این امر نیز تأسیس اتحادیه‌ها و سازمان‌های متعدد منطقه‌ای و فرا منطقه‌ای است که مهم‌ترین آن‌ها سازمان کنفرانس اسلامی است. لزوم هماهنگی و اتخاذ راهبردهای مشخص، به‌منظور مواجهه با رویدادهای منطقه‌ای و بین‌المللی، کشورهای اسلامی را به این نتیجه رسانده است که از طریق تجمع در سازمان‌های بین‌المللی می‌توانند با مخاطرات ناشی از مسائل تهدیدآمیزی هم‌چون جهانی‌شدن، چالش قدرت‌های خارجی و غیره مقابله نمایند (صفوی، ۱۳۸۹، ص ۱۰).

همگرایی به معنی (Integration) به مقدار زیادی متکی به همگرایی در معنای (Convergence) یا وجود خصوصیت مشابه در میان گروه‌های نژادی، فرهنگی و نظایر این‌ها در مناطق مختلف و بدون ارتباط گذشته با همدیگر می‌باشد (Smith, ۱۹۹۲, p ۳۴). نکته قابل‌توجه آن‌که، همگرایی مفهومی انتزاعی در علوم انسانی است که تعاریف مختلفی از آن صورت گرفته است. «هاس» در تعریف خود از همگرایی، آن را فرایندی می‌داند که مطابق آن چند واحد سیاسی، ترغیب می‌گردند تا کنش‌های سیاسی، وابستگی‌ها و توقعات خود را به یک مرکز جدید رهنمون سازند که این مرکز جدید از نهادهایی برخوردار است که صلاحیت دارند تا نسبت به تحت پوشش قرار دادن دولت‌های ملی متقاضی اقدام نماید (Hass, ۱۹۵۸, p ۱۶). نکته

کلیدی در تعریف «هاس»، داوطلبانه بودن همگرایی است. «پوچالا» نیز همگرایی را این گونه تعریف می کند: یک نوع از نظام بین الملل که بازیگران در آن، مصالحه در مورد چالش ها و هماهنگی میان منافع خود و تأمین منافع متقابل را از طریق تعاملات میان یکدیگر پیگیری می نمایند (puchala, ۲۷۷ p, ۱۹۷۲).

با استفاده از این تعاریف، تا حدودی می توان به تبیین، موضوع همگرایی اسلامی در جهان اسلام پرداخت. وحدت و همبستگی اسلامی از آموزه های مسلم اسلامی است و آیه ۱۰۳ سوره «آل عمران» به طور مشخص به آن تأکید می کند که: «و جملگی به رشته دین خدا چنگ زنید به راه های متفرق نروید». نکته اینجاست که، همگرایی در جهان اسلام دارای رنگ و لعاب دینی است و صرفاً سیاسی یا اقتصادی نیست و کشورهای اسلامی در دوره های مختلف جهت تحقق آرمان های خود بسیار کوشیده و نخبگانی چون سید جمال اسدآبادی، محمد عبده و اقبال لاهوری و ... بارها اهمیت موضوع را تشریح و به طور جدی آن را دنبال کرده اند. اتحاد جهان اسلام به معنای یکپارچگی یا همگرایی ملل مسلمان است، بدون توجه به پیشینه متفاوت آن ها از زبان، قومیت و جغرافیا و جامعه خاص. اتحادی از پنجاه و هفت کشور مسلمان با فلسفه همگرایی مذهبی - ایدئولوژیکی در مقابل سکولار - کارکردی و با جمعیتی بالغ بر ۱/۳ میلیارد نفر و گستره سرزمینی به وسعت بیش از ۳۲ میلیون کیلومتر مربع، معادل یک چهارم کل مساحت خشکی های زمین (نواختی مقدم، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶). «برنارد لوئیس» هم در انتقاد به نوع نگاه غرب نسبت به این گونه همگرایی می گوید: از چشم انداز ناظران غربی دنیای مدرن، هر اندیشه ای که بر ایجاد يك گروه مبتنی بر هویت مذهبی تأکید داشته باشد، به احتمال زیاد به مانند مسئله ای نامعقول و شاید طنز تلقی گردد، اما این مهم، نه کمی و نه غیرعقلانی است (lewis, ۱۹۹۸, p ۲۴).

نظریه‌های منطقه‌گرایی، بر اساس رهیافت‌های نظری و پارادایم‌های رایج در روابط بین‌الملل به پنج دسته تقسیم می‌شوند. این رویکردها عبارت‌اند از لیبرالیسم- نولیبرالیسم، واقع‌گرایی- نوواقع‌گرایی، مارکسیسم- نومارکسیسم، سازه‌انگاری و بازاندیش‌گرایی. هر یک از این نظریه‌ها بر پایه اصول و مفروضه‌های پارادایمی خود در روابط بین‌الملل به تبیین و توضیح فرآیند منطقه‌گرایی می‌پردازند (دهقانی، ۱۳۸۸، ب- ص ۱۰۷).

سازه‌انگاری، تأکید اصلی خود را اساساً بر رابطه میان وابستگی متقابل مادی و فهم هویت و اجتماع قرار می‌دهد. به‌طور کلی نظریه‌های سازه‌انگاری بیشتر روی آگاهی و هویت منطقه‌ای، احساس تعلق به یک اجتماع منطقه‌ای خاص و یا آنچه اصطلاحاً «منطقه‌گرایی شناختاری» گفته می‌شود تمرکز می‌کنند. بر این اساس ایجاد یکپارچگی منطقه‌ای به میزان قابل‌توجهی به «وابستگی متقابل شناختاری» ارتباط دارد (Onuf, ۱۹۸۹). سازه‌انگاران به‌جای تمرکز صرف بر انگیزه‌های مادی، بر اهمیت دانش و یا دکرترین مشترک، نیروهای اندیشه و ساختارهای هنجاری و نهادی تأکید می‌ورزند. آن‌ها معتقدند که با درک ساختارهای بین‌الذهانی می‌توان جهت تغییر منافع و هویت‌ها و نیز ظهور اشکال جدید همکاری را در طول زمان ردیاب کرد (Wendt, ۱۹۹۴). از طریق همین باورهای مشترک است که هویت و منافع بازیگران به وجود می‌آید و محیط مادی آنان تفسیر می‌شود (دهقانی، ۱۳۹۱، ب- ص ۳۹).

اساساً سازه‌انگاران امیدوارند که برنامه نرم‌افزاری رئالیستی حاکم بر کشورها و نظام بین‌الملل را با نرم‌افزار دیگری که برهنجارهای اشتراکی استوار است، عوض کنند. وقتی این جایگزینی صورت گرفت، کشورها با همدیگر همکاری خواهند داشت (همان، ص ۱۱۲).

با همه این تفاسیر دلیل انتخاب رویکرد سازه‌انگارانه در تبیین همگرایی اسلامی مشخص می‌گردد و آن‌هم، اشتراکات بسیاری است که بین اصول و مبانی فرانظری سازه‌انگاری و اسلام و رویکردهای اسلامی، ازجمله همگرایی اسلامی، وجود دارد.

از جمله اینکه، از نظر هستی‌شناسی هر دو رویکرد به ابعاد غیرمادی و اجتماعی و فرهنگی روابط بین‌الملل قائل‌اند. به گونه‌ای که آن‌ها به نقش عقاید، باورها، ایده‌ها، انگاره‌ها و ارزش‌ها در شکل‌دهی به رفتار کشورها و نتایج بین‌المللی اذعان دارند، به‌ویژه اهداف اخلاقی چون، عدالت اجتماعی و رهایی گروه‌ها و ملت‌های مستضعف و فرودست. دوم، سازه‌انگاری، بر پایه واقع‌گرایی علمی، همه واقعیت‌های روابط بین‌الملل را عینی و ملموس نمی‌داند و به وجود بعضی از عناصر و متغیرها از طریق آثار آن‌ها معترف است، که شباهت زیادی با شناخت آیه‌ای در معارف اسلامی دارد. سوم آنکه، تعامل تکوینی ساختار و کارگزار نیز با اصالت فرد و جامعه در هستی‌شناسی اسلامی قرابت دارد. همچنین تکثرگرایی روشی سازه‌انگاری و کاربرد همزمان روش‌های اثبات‌گرا، با روش‌های کیفی و گفتمانی، تفسیری و تأویلی نیز تعارضی با روش‌شناسی اسلامی ندارد. در این میان اگرچه، سازه‌انگاری در برخی مباحث مانند انکار نیروهای ماوراء طبیعی، ایدئولوژی، مرجعیت دل و وحی به‌عنوان منبع شناخت و برخی مخالفت‌ها با پذیرش تعمیمات عام و جهان‌شمول و همچنین عدم توجه به روش‌هایی شناختی مانند سیر و سلوک و تهذیب نفس با مبانی اسلامی سازگاری ندارد (دهقانی، ۱۳۸۹، الف - ص ۱۳۹-۱۳۸). اما باین وجود، به نظر می‌رسد که سازه‌انگاری در میان نظریه‌های موجود روابط بین‌الملل، نزدیک‌ترین رویکرد به موضوعاتی با ماهیت دینی (اسلام) بوده و تا حدود زیادی می‌توان پدیده‌های اسلامی، همچون همگرایی اسلامی را با آن تبیین و تشریح نمود.

۳- پیشینه همگرایی در جهان اسلام

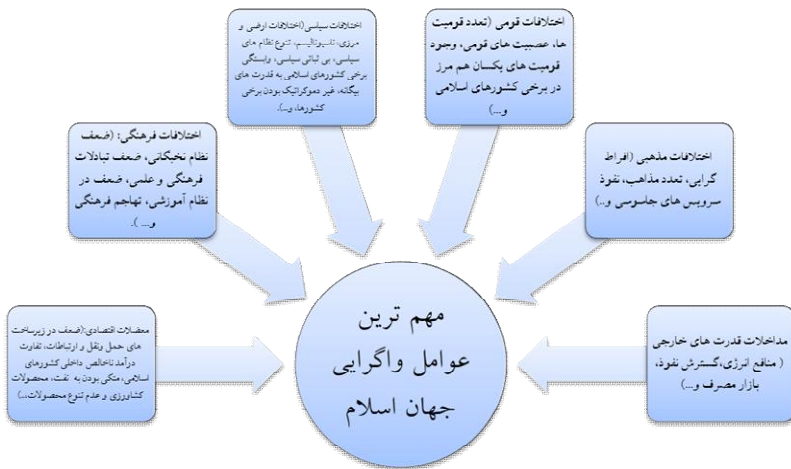
نخستین تلاش‌ها در مسیر همگرایی اسلامی و رفع اختلافات قبلی‌های و نژادی برداشته شده، به زمان پیامبر اسلام ﷺ و طرح اخوت اسلامی میان مسلمانان برمی‌گردد. با جریان سقیفه همه کوشش‌های گذشته ناکام ماند و مسلمانان را به دو جناح شیعه و سنی تقسیم کرد (عرب‌پور، ۱۳۷۲، ص ۳۷). در زمان امویان، مسئله قومیت‌گرایی و نژادپرستی، دوباره اوج گرفت و در زمان عباسیان سنت‌های جاهلی و

انشعابات بسیار در حوزه‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی اسلام و نیز مقوله‌های فقهی و کلامی رخ نمود. ائمه اطهار علیهم‌السلام برجسته‌ترین نقش را در سامان‌دهی و مناظرات با نحله‌های فکری مختلف و برپایی حوزه‌های وسیع درسی با انبوهی از شاگردانی که بسیاری از آنان غیر شیعی و حتی شماری از آنان از رهبران فکری مذاهب اهل سنت بودند، داشته و توانستند نمادی از هم‌بستگی اسلامی را نشان داده و شاگردان ایشان نیز این مسیر را ادامه دادند (قربانی، ۱۳۵۶). پس از پایان عصر نقش‌آفرینی امامان معصوم علیهم‌السلام عالمان و بزرگان اسلامی همچون شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی و شهید اول و ثانی، علامه حلی و در ادامه سید جمال‌الدین اسدآبادی، شیخ محمد عبده و آیت‌الله بروجردی، محمد اقبال و ... در زمینه تقریب مذاهب اسلامی و همگرایی میان مسلمانان از هیچ کوششی دریغ نورزیدند (موسوی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵-۱۰۴). این امر که به اتحاد اسلام موسوم شد، در نزد غربی‌ها ناسیونالیسم اسلامی نام گرفت. تجدید حیات دینی سید جمال، مبدأ تحول سیاسی، اجتماعی و فکری مسلمانان گردید (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۴، ص ۳۱). بعد از سید جمال، اخوان المسلمین و فدائیان اسلام نیز در زمینه همگرایی اسلامی تلاش‌هایی داشته‌اند. یکی از اهداف اساسی فدائیان اسلام تلاش برای ایجاد وحدت اسلامی میان جوامع اسلامی بود و نواب صفوی بارها در سخنرانی‌ها و اعلامیه‌هایش جوامع اسلامی را از نفاق‌افکنی‌های قومی و تعصبات مذهبی شیعه و سنی بر حذر می‌داشت (شفایی، ۱۳۸۹، ص ۵۹). اما در چند دهه اخیر، به‌طور خاص برخی اقدامات به‌ظاهر همگرایانه نیز به تأسی از اتحادیه اروپا شکل گرفتند. به‌طور مثال شورای همکاری عرب که اصولاً مرده به دنیا آمد؛ زیرا هرگز فرصت آن را نیافت که برای تحقق اهداف خود دست به اقدام عملی بزنند. برخی مانند جمهوری متحده عربی و فدراسیون عربی، پس از اندک زمانی متوقف گردیدند و برخی هم مانند سازمان کنفرانس اسلامی، اتحادیه عرب، گروه دی هشت و سازمان همکاری‌های اقتصادی اکو به امید موفقیت‌های آینده همچنان به فعالیت‌های خود ادامه می‌دهند. شورای همکاری خلیج فارس که در اصل باهدف

مقابله با جمهوری اسلامی ایران به وجود آمد، نیز نتوانست به هدف ظاهری خویش یعنی ایجاد اتحاد بین اعضای شش‌گانه خود جامه عمل بپوشاند و علی‌رغم تداوم فعالیت‌های آن، امروزه اختلافات ریشه‌ای میان برخی از اعضای آن مشاهده می‌شود. واقعیت امر این است که موانع زیادی چون استبداد داخلی، بی‌ثباتی سیاسی، ملی‌گرایی افراطی، رقابت‌های منطقه‌ای، استعمار خارجی، صهیونیسم و ... بر سر راه همگرایی جهان اسلام وجود دارد که یک عزم جدی در ملت‌ها و دولت‌های اسلامی را می‌طلبد.

موانع یادشده غالباً ریشه در رواج خرافه و جهل، دوری از هویت دینی، اختلافات قومی و مذهبی، وابستگی به قدرت‌های استعماری و خودباختگی نخبگان در برابر غرب دارد. با این حال، نقش استبداد و استعمار در ایجاد و گسترش این عوامل بازدارنده پررنگ است. قدرت‌های استعماری، بعد از فروپاشی دولت عثمانی، همواره تلاش کرده‌اند تا به کمک عوامل داخلی خود، نه تنها مانع از اتحاد مجدد کشورهای اسلامی شوند؛ بلکه آن‌ها را به اجزای کوچک‌تری نیز تقسیم کنند (ولایتی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۶). درواقع، غرب به‌ویژه آمریکا با بهره‌گیری از ظرفیت و توان خویش برای تحت تأثیر قرار دادن جهان اسلام در سطوح مختلف فعالیت گسترده‌ای داشته است. وضعیتی که ریشه در تحولات درونی جهان اسلام از یک‌سو و راهبرد هژمونیک خاورمیانه‌ای غرب به‌ویژه آمریکا از سوی دیگر دارد (عیوضی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۹).

از این‌رو به نظر می‌رسد که دولت‌ها و ملت‌های مسلمان در مسیر همگرایی راهی دشوار و پر سنگلاخ را در پیش دارند، اما این به‌هیچ‌وجه به معنای امتناع نظری و حتی عملی همگرایی اسلامی نیست. و هر میزان که این جوامع بتوانند در مسیر زدودن این اختلافات تلاش نمایند به همگرایی اسلامی نزدیک‌تر شده‌اند.



نمودار ۱: مهم‌ترین عوامل واگرایی جهان اسلام

۳-۱- همگرایی اسلامی؛ ممکن یا ممتنع؟

همان‌گونه که اشاره شد، در عصر اخیر، اندیشمندان مسلمان تلاش‌هایی در زمینه همگرایی اسلامی داشته‌اند، اما تاکنون نظریه منسجمی که بتواند هم در مقام نظر و عمل پاسخگو باشد، ارائه نشده است (عیسی نیا، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳). کواکبی، سید جمال‌الدین اسدآبادی، عبده، شیخ محمد شلتوت و چند تن دیگر از علما و برجستگان اهل سنت و شیعه از آن جمله‌اند. در این میان تلاش‌های امام خمینی ره، آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای و استاد مطهری از انسجام فکری مناسبی برخوردار بوده و در این جهت مبانی مناسبی را ارائه کرده‌اند.

امام خمینی ره در این زمینه می‌فرماید: «من امیدوارم که همه ملت‌های اسلامی که به‌واسطه تبلیغات سوء اجانب متفرق شده‌اند و در مقابل هم قرارگرفته‌اند، بیدار شوند و باهم متحد شوند و یک دولت بزرگ اسلامی و زیر پرچم لاله‌الاله تشکیل بدهند و این دولت بر همه دنیا غلبه کند» (امام خمینی، ۱۳۶۶، ج ۱۵، ص ۱۴).

همچنین استاد مطهری بر این باور است که بزرگ‌ترین هدف اسلام در امور عملی، وحدت و اتفاق مسلمانان است. آموزه‌های دین اعم از قرآن، احادیث نبوی صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام از جمله آیات «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا»، «أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه» و همچنین بسیاری از موارد دیگر، در قالب گوناگون به مسلمانان حکم می‌کند که از تفرق بپرهیزند و دل‌هایشان را به یکدیگر نزدیک کنند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۱۰-۱۰۵).

اما استعمار که منافع خود را در واگرایی جهان اسلام می‌بیند، در جهت تفرق مسلمانان چند اقدام اساسی انجام داده است: گسیختگی فرهنگ اسلامی از طریق ناسیونالیسم و نژادپرستی، ایجاد و استمرار منازعات مرزی به مثابه گذاشتن استخوان‌لای زخم و نهایتاً به کارگیری عوامل داخلی برای نشر کتب و مطالب اختلافی.

آنچه می‌تواند راهگشا باشد، این است که علما و توده مسلمانان بدانند، وحدت اسلامی نه به معنای تفاهم در همه امور مورد اختلاف مذهبی از جمله کلام، فقه و غیره است؛ بلکه آنچه مدنظر است، تکیه بر اشتراکات فراوان مذهبی و حرکت به سوی وحدت سیاسی اجتماعی در یک جبهه واحد، علیه دشمنان خطرناک اسلام می‌باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۷). البته مخالفان همگرایی اسلامی برآنند که اتحاد مسلمانان را وحدت مذهبی قلمداد کرده و بدین طریق آن را غیرمنطقی و غیرعلمی جلوه دهند.

نکته دیگر آنکه، آنچه بیش از اختلافات مذهبی به واگرایی جهان اسلام انجامیده است، در حقیقت عدم رایج بودن فرهنگ تفاهات اسلامی می‌باشد. اینکه مسلمانان به جای تأکید بر حسن تفاهم، به یکدیگر سوءتفاهم دارند و دچار توهمات هستند (احمد دار، ۱۳۸۷، ص ۶۸-۶۴). این عدم همبستگی مسلمانان موجب شده است که امت مسلمان به جامعه‌ای به خواب‌رفته و مرده تبدیل شود که آثار حیات بر آن مترتب نیست (مطهری، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۱).

از این روی برخی از اندیشمندان به‌ویژه غربی، با توجه به اختلافات گسترده در میان مسلمانان، جهان اسلام را در ایجاد شبکه‌های معنایی واحد ناتوان دانسته و از سویی با استناد به نقش تعیین‌کننده قدرت‌ها و تحولات جهانی در تعریف منافع ملی کشورهای اسلامی، عملاً همگرایی اسلامی را مقوله‌ای غیرممکن تلقی می‌کنند و افرادی نظیر «اولیویه روآ» در همین راستا می‌گویند که در جهان اسلام يك مرکز واحد وجود ندارد؛ بلکه شبکه‌های مختلفی هستند که با روابط شخصی و خصوصی باهم پیوند خورده‌اند و نقطه مشترك میان آن‌ها «نیت» اسلامی ساختن جامعه است (اولیویه روآ، ۱۳۷۸، ص ۲۳). با این وجود، این مطلب، اثبات‌کننده عدم امکان تحقق همگرایی اسلامی نیست؛ بلکه در حقیقت بیانی آسیب‌شناسانه از وضعیت موجود جهان اسلام است و تحولات دنیای اسلام پس از ۲۰۱۰، نشان داد که این یک وضعیت محتوم و غیرقابل تغییر بر جهان اسلام نمی‌باشد و در صورت شکل‌گیری بیداری اسلامی واقعی در آینده، می‌تواند زمینه همگرایی میان ملت‌ها و کشورهای اسلامی را فراهم نماید.

۳-۲- ظرفیت‌های همگرایی کشورهای اسلامی

ملت‌های مسلمان از شباهت‌ها و مشترکات فراوانی برخوردارند که در صورت بالفعل شدن این ظرفیت‌ها حتی می‌توانند مدعی قدرت جهانی باشند. امتیازات ویژه ژئوپلیتیکی، ژئواستراتژیکی، ژئواکونومیکی و ژئوکالچر کشورهای اسلامی از مهم‌ترین مؤلفه‌های قدرت ساز برای جهان اسلام می‌باشد. اما بهره‌مندی از همه آن‌ها، نیازمند همگرایی در همه عرصه‌های وحدت ساز می‌باشد.

یکی از مهم‌ترین عواملی که می‌تواند به تقویت همگرایی میان ملت‌ها و دولت‌های اسلامی بیانجامد، عوامل هویتی، فرهنگی و دینی می‌باشد. در این زمینه باید به وجود ارزش‌های مشترك در میان کشورها اشاره کرد که امکان دست یافتن به يك توافق عمومی، همبستگی و پیوند را افزایش می‌دهد (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۸۴، ص ۶۶۵). از این روی، اسلام به‌عنوان محوری‌ترین کانون وحدت‌بخش میان مسلمانان می‌تواند زمینه تشکیل امت واحده اسلامی را فراهم نماید.

ظرفیت وجودی اسلام به گونه‌ای است که می‌تواند گسترده‌تر از نظریه‌های همگرایی جهان معاصر با حذف موانع همگرایی، ملت‌ها و کشورهای اسلامی را به یکدیگر پیوند داده و از فراگرد نیروهای پراکنده و بالقوه آنان، ائتلاف و اتحاد بزرگی را برای دفاع از حریم سیاسی و جغرافیایی جهان اسلام پدید آورد (ولایت، همان، ص ۱۷۷).

اسلام واقعی در ذات خود نه اینکه امکان اختلاف و واگرایی را فراهم نیاورده است که تماماً در خدمت برقراری وحدت فکری می‌باشد. آنچه زمینه تفرقه مسلمانان است، درک نادرست برخی از مسلمانان از این دین حیات‌بخش می‌باشد و به نظر می‌رسد که این دوری از اسلام و تفاسیر غلط از آن است که منشأ تشتت گردیده است (Hoekman, ۲۰۰۲). با این وجود، پروردگار یگانه، قرآن، قبله و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم، به عنوان سمبل‌های یگانگی و اتحاد در عالم اسلام، همچنان مورد توافق یک میلیارد مسلمان سراسر جهان بوده است (صفوی، ۱۳۹۱). در واقع همگرایی اسلامی التزام قلبی و عملی به مشترکات اسلام است که به طور قطع ثابت شده و در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مورد قبول همه بوده و معیار اخوت اسلامی است (هادی، ۱۳۸۸، ص ۷۲).

حال که از اخوت اسلامی یاد شد، باید به این نکته اشاره شود که این مفهوم متعالی که مصداق واقعی «اشداء علی الکفار رحماء بینهم» می‌باشد، از منظر نظریه سازه‌انگاری، همان اعتماد و تعامل متقابل گروه‌های اجتماعی و احساس هویت مشترک میان آنان است. استاد مطهری هم بر همین منوال اخوت اسلامی را ایده آل اسلام در دوره آخرالزمان معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۵، ص ۵۷۵). و امام بزرگوار ما از همین روی فرمودند که اگر چنین مودت و اخوتی در یک جامعه به وجود آید، بر تمام ملل متعددی غلبه می‌کند و ناهمواری‌های راه تعالی جامعه را هموار می‌سازد (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۱۱-۳۱۰). به نظر می‌رسد که امام به دولت فدرال اسلامی می‌اندیشد که دولت‌های اسلامی با حفظ مرزهای جغرافیایی خود، یک اتحادیه تشکیل می‌دهند (یوسف فتاحی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۶-۱۸۲).

از همین روی در اصل یازدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: به حکم آیه کریمه: «ان هذه امتکم امه واحده و انا ربکم فاعبدونی»، همه مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی موظف است، سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد. این امر به خوبی نشان‌دهنده باور و اهتمام انقلاب اسلامی ایران به دولت بزرگ اسلامی دارد. سخنان بنیان‌گذار انقلاب و مقام معظم رهبری، تشکیل هفته وحدت و برگزاری کنفرانس‌های بین‌المللی وحدت، نیز همگی مؤید این ادعا است (حقی، ۱۳۸۶، ص ۶).

تاکنون به مهم‌ترین عامل وحدت‌بخش در جهان اسلام اشاره شد، اما عوامل دیگری هم در این همگرایی جهان اسلام می‌توانند مؤثر باشند، که از جمله عوامل سیاسی، جغرافیایی، اقتصادی و نهادی می‌باشند. اما در رابطه با عامل سیاسی می‌توان به مسئله دخالت خارجی و تحقیر مسلمانان و کشورهای اسلامی توسط قدرت‌های جهانی اشاره کرد. اصولاً در روابط بین‌الملل، یکی از عوامل همگرایی، وجود قدرت‌های تهدیدکننده و رقیب می‌باشد. ایالات متحده که پس از جنگ سرد، قدرت بلامنازع سلطه جود در عرصه جهانی بوده و هست، سیاست‌های نو استعماری چون خاورمیانه‌ی جدید و بزرگ را در دستور کار قرار داد که نتیجه آن ایجاد فشار و تفرقه در میان مسلمانان و دولت‌های اسلامی می‌باشد. تجاوز به افغانستان، عراق و حمایت از اسرائیل از مهم‌ترین اقدامات آمریکا می‌باشد. همگرایی اسلامی می‌تواند عاقلانه‌ترین و بهینه‌ترین کنش مسلمانان در مقابل این یک‌جانبه‌گرایی باشد.

اما از منظر جغرافیایی نیز، سرزمین‌های اسلامی و یا همان، دارالاسلام، با بیش از ۳۱ میلیون کیلومترمربع، از نظر موقعیت جغرافیایی و گستردگی طولی و عرضی، دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای بوده، حدود ۲۲ درصد از مجموع خشکی‌های جهان را دربرمی‌گیرد و بخش‌های وسیعی از دو قاره‌ی آسیا و آفریقا و بخش‌های کوچکی از قاره‌ی اروپا و آمریکا را شامل می‌شود (صفوی، ۱۳۸۸، ص ۱۳). از سوی دیگر

بسیاری از کشورهای اسلامی از نظر جغرافیایی در مجاورت یکدیگر قرار گرفته و دارای مرز مشترک و مبادلات اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و ... می‌باشند. این مهم نشان از ظرفیت بالا و بستر مناسب برای وحدت جهان اسلام به حساب می‌آید.

یکی از مهم‌ترین عوامل همگرایی در عرصه روابط بین‌الملل همکاری‌ها و مناسبات اقتصادی است. از منظر ژئواستراتژیک و ژئواکونومیک، کشورهای مسلمان در نقاطی واقع شده‌اند که به آب‌های آزاد جهان دسترسی دارند و حتی برخی در گلوگاه‌های راهبردی، تنگه‌ها و آبراهه‌های جهان قرار گرفته‌اند. تنگه‌ی هرمز در میان ایران و عمان، که گذرگاه اصلی صدور نفت از کشورهای حوزه‌ی خلیج فارس به کشورهای صنعتی است. مراکش در یک‌سوی تنگه‌ی جبل الطارق که اقیانوس اطلس را به دریای مدیترانه متصل می‌سازد. مصر در یک‌سوی کانال سوئز، ترکیه در جوار تنگه‌های بسفر و داردانل، اندونزی در کنار تنگه‌ی مالاکا که عبور و مرور میان اقیانوس هند و اقیانوس آرام را کنترل می‌کند و بالاخره تنگه‌ی باب المندب در میان یمن، جیبوتی و سومالی که اقیانوس آرام را به دریای احمر متصل می‌سازد، از آن جمله‌اند. از سوی دیگر، تا سال ۲۰۰۵ میلادی، ذخایر اثبات‌شده کشورهای اسلامی از نظر نفت، حدود ۹۰۰ میلیارد بشکه یعنی ۷۵ درصد ذخایر جهان و از نظر گاز ۱۰۱ تریلیون مترمکعب یعنی ۵۷ درصد ذخایر گاز جهان را شامل می‌شود که این نشان از ثروت طبیعی انبوه این کشورها دارد (صفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷-۷۸). نیروی انسانی کثیر، جوان و ماهر، تنوع آب و هوایی، منابع زیرزمینی و طبیعی و همچنین مزیت‌های کشاورزی در میان کشورهای اسلامی می‌تواند مقدمات مشارکت اقتصادی را که زمینه‌ساز همگرایی در دیگر عرصه‌های سیاسی و نظامی می‌گردد را فراهم نماید.

یکی از عوامل دیگر که در زمینه همگرایی اسلامی می‌تواند مؤثر باشد، تلاش‌های مشترک و آگاهانه برای تسهیل مراودات میان کشورها و اقدامات جمعی از طریق سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی که دارای چارچوب کمابیش دائمی هستند می‌باشد (گراهام و جفری، ۱۳۸۱، ص ۳۰۹-۳۰۸). پیشینه سازمان‌های موفق

منطقه‌ای با موضوع همکاری میان کشورهای اسلامی نشانگر آن است که سازمان کنفرانس اسلامی اگرچه موفقیت چندانی در زمینه همگرایی عملی در جهان اسلام نداشته است، اما عضویت ۵۷ کشور اسلامی در آن، نشانگر ظرفیت‌های بالقوه‌ی مسلمانان است که در صورت درایت و انسجام، می‌تواند به بازیگری فعال در عرصه جهانی بدل شود.

۴- راهکارهای عملی تحقق همگرایی اسلامی

همگرایی اسلامی اگرچه اقدام در سطح کلان نظام بین‌الملل را مدنظر دارد، اما در دسته‌بندی‌های نظری موجود در عرصه روابط بین‌الملل، در قالب همگرایی منطقه‌ای لحاظ می‌گردد. البته این نه به معنای منطقه‌ی جغرافیایی صرف؛ بلکه منطقه‌ای در همه ابعاد جغرافیایی، هویتی، مذهبی و سیاسی می‌باشد. در منطقه‌گرایی، دو عامل انگیزه و جهت‌دهی، نقش اساسی را ایفا می‌نماید. انگیزه، آن عاملی است که باعث حرکت به سمت منطقه‌گرایی می‌شود و جهت‌دهی، معطوف به سمت‌گیری و چگونگی شکل‌گیری همگرایی می‌باشد (وایت، ۱۳۸۱، ص ۴۲).

از دیدگاه سازه‌گرایان، منطقه آن چیزی است که ساخته می‌شود. لذا عنصر ذهنی و تصویری بازیگران درون منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای در ساخت و شکل‌گیری آن، نقش تعیین‌کننده‌ای را ایفا می‌کند. در این نگاه، تصور مشترك به همزیستی با یکدیگر و آینده مشترك، در شکل دادن به منطقه اهمیت دارد. بنابراین، گاهی ممکن است دولت‌ها در کنار یکدیگر باشند، ولی منطقه شکل نگیرد. وضعیتی که تا حد زیادی میان کشورهای اسلامی وجود دارد، بیانگر آن است که بسیاری از این کشورها تا رسیدن به يك تصویر مشترك منطقه‌ای، فاصله زیادی در پیش دارند. به عبارت دیگر، نوع کنش بازیگران و رفتارهای آنان، در ادراکات، تصورات و محیط ذهنی نخبگان هر کشور ریشه دارد؛ پس بدون توجه به چارچوب‌های ادراکی، نمی‌توان رفتار سیاست خارجی کشورها را مورد مطالعه قرار داد (Jervis, ۱۹۷۶).

۲۵p). این وضعیت در مورد کشورهای اسلامی، نیز صدق می‌کند. سیاستمداران و نخبگان کشورهای اسلامی، غالباً از پیش‌فرض‌ها و ادراکاتی برخوردارند که عملاً مانع شکل‌گیری دیپلماسی و سیاست خارجی مشترک منطقه‌ای می‌گردد و از طرفی، این پیش‌فرض‌ها و تصاویر شکل‌گرفته که خود، ریشه در تجارب و سابقه رفتار آن‌ها دارد، عموماً باعث کنش‌های رفتاری نسبتاً ثابت در طول زمان گردیده و حرکت به سمت منطقه‌گرایی را با کندی مواجه ساخته است. درحالی‌که هرگونه تغییر و تحول در آن می‌تواند باعث تحولات رفتاری بنیادین در سیاست خارجی و شکل‌گیری نگرش‌ها و ایستارهای نوین گردد.

به عبارت دیگر، برای محقق ساختن اهداف منطقه‌ای و میان منطقه‌ای کشورهای اسلامی، دو سطح بحث وجود دارد: سطح اول، مبتنی بر ملت محور است. در این سطح، اشتراکات کشورهای اسلامی از حیث مسلمان بودن و علقه‌های روابط فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی در یک فرایند تاریخی، موردتوجه قرار می‌گیرد. در این سطح که ناظر به روابط همه‌جانبه افقی کشورهای اسلامی می‌باشد، ظرفیت‌ها و قابلیت‌های فزاینده‌ای برای منطقه‌گرایی وجود دارد و حرکت شتابان فن‌آوری‌های ارتباطاتی و اطلاعاتی، امکان تعاملات منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای ملت‌های اسلامی را افزایش داده است؛ بنابراین در عصر جهانی‌شدن، زمینه برای اقبال به همگرایی میان ملت‌های اسلامی بر اساس ارزش‌ها، باورها، ایستارها و هنجارهای مشترک فرهنگی و دینی، بیش از گذشته فراهم گردیده و مدیریت این تحول می‌تواند سهم بسزایی را در حفظ هویت اسلامی و فرهنگی ملت‌های مسلمان داشته باشد. در سطح دوم، یعنی سطح دولت‌ها که مربوط به روابط عمودی یا روابط میان حاکمیت‌های سیاسی و مستقل می‌باشد، ایستارها و ارزش‌های سیاسی متفاوتی حاکم است که نه تنها فرایند همگرایی میان دولت‌ها را با چالش و محدودیت مواجه می‌سازد؛ بلکه از میزان اثرگذاری تعاملات میان ملت‌ها هم می‌کاهد. در این سطح، آنچه اهمیت می‌یابد، ایجاد تغییر و تحول در ذهنیت‌ها و محیط ادراکی نخبگان سیاسی، کشورهای اسلامی است که از طریق فرایندهای

دیپلماتیک، امکان‌پذیر می‌گردد، برای این هدف، باید کار ویژه‌ها و کارکردهای دیپلماسی به سمت مثبت گرایش نماید و به‌تدریج، توانایی‌های خود را در تقویت منافع مشترک جهان اسلام نشان دهد (ستوده، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

به‌هرروی، در جهت تحقق، همگرایی و انسجام اسلامی، توجه بیشتر به برخی از ظرفیت‌های فرهنگی، هویتی موجود می‌تواند این مسیر طولانی را بسیار کوتاه‌تر نماید: کعبه مرکز جهان اسلام است و باید به‌منزله یک پرچم در میدان جنگ، همه گرد او جمع شوند. اگر این پرچم برپاست، لشکر ایستاده و مقاومت می‌کند و اگر فرو افتد، پشت سپاه و اردو می‌شکند: «لا يزال الدين قائماً ما قامت الكعبة» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۵۳۹-۵۱۷). مسئله بعد تفاهم میان مسلمانان است برای رسیدن به این وفاق و تفاهم اسلامی، ارائه صحیح مذاهب اسلامی، ترویج حسن ظن، حکم به‌ظاهر، دوری از غلو، مراقبت از اقدامات تفرقه‌افکنان دشمنان اسلام و رعایت قاعده اهم و مهم مصلحت اسلامی می‌تواند راهگشا باشد (رضوانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳-۱۰۴). اقداماتی ازجمله، پذیرش احادیث معتبر از سوی مذاهب مختلف اسلام، جواز نماز جماعت مشترک، پخش کتاب‌های مناسب و مفید اسلامی و همچنین نشر آثار عمیق اسلامی غیرعربی، همچون مثنوی، سعدی، حافظ، نظامی، کیمیای سعادت جامی و غیره نیز می‌تواند به فرآیند همگرایی اسلامی کمک نماید (احمد دار، ۱۳۸۶، ص ۷۲-۶۹). نقاط مشترکی چون مسئله فلسطین، مطالبه عمومی برای مقابله با قدرت‌های سلطه‌گر و نفرت عمومی جوامع اسلامی از آمریکا و رژیم صهیونیستی، موضع‌گیری‌های مشترک در برابر حوادث جهان اسلام، از کشتار بوسنی گرفته تا ابوغریب و میانمار و همچنین وجود ظرفیتی چون سازمان کنفرانس اسلامی همگی نشانگر عرصه‌های عملی برای تحقق همگرایی اسلامی است.

نتیجه

تفاوت‌ها در ساختارهای گوناگون سیاسی، جغرافیایی، قومیتی و اقتصادی کشورهای اسلامی وجود دارد، اما از نظر هویتی و اجتماعی شباهت‌های فراوانی میان

آن‌ها وجود دارد که می‌تواند نقطه مناسبی برای آغاز تعاملات بین‌المللی باشد. از همین روی، اگر بخواهیم روند همگرایی کشورهای اسلامی را از منظر نظریه سازه‌انگاری بررسی نماییم، باید به چند مقوله توجه نماییم. اول شناخت مشترک که عامل اساسی تحقق همگرایی اسلامی است. در پی آن افزایش تفاهات و گسترش تبادلات مذهبی، فرهنگی و اجتماعی همراه با کنار گذاشتن مداخلات قدرت‌های خارجی که می‌تواند موجب آن شود که سوءظن‌ها و تفرقه برطرف گردیده و اعتماد و همکاری جایگزین آن گردد. حال کنش‌های کشورهای اسلامی برای افزایش شاخصه‌های قدرت خود، نه به‌عنوان یک تهدید که فرصتی به شمار می‌آید که دیگر کشورهای اسلامی نیز می‌توانند از آن بهره‌مند شوند و اتفاقاً به همگرایی هر چه بیشتر کمک نماید. پس اجماع ملت‌ها به هماهنگی میان دولت‌ها خواهد انجامید. در این میان نقش نخبگان اسلامی در افزایش مشترکات و کاهش تفرقه‌ها زیاد است. مذموم دانستن افراط‌گرایی، هشدار در رابطه با نفوذ تفرقه‌افکنانه قدرت‌های بیگانه، مقاومت در برابر ایده‌های سکولار، تأکید بر مشترکات فراوان فرهنگی و دینی، بازخوانی دوران طلایی اسلامی و توجه به مسائل داخلی همچون توجه به روندهای دموکراتیک و سطح رفاه عمومی، اصلاح نظام آموزشی و پژوهشی و ... می‌تواند زمینه همگرایی را تسریع نماید.

در مجموع، به نظر می‌رسد که سهل‌ترین و کوتاه‌ترین مسیر برای استفاده از فرصت‌ها و ظرفیت‌های موجود، تمسک به اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله به‌عنوان محور وحدت‌بخش حقیقی جهان اسلام می‌باشد. اسلامی که فارغ از نظریه‌های همگرایی موجود، می‌تواند موانع پیچیده همگرایی را برطرف نموده و از واگرایی کنونی به‌سوی امت واحده رهنمون سازد.

بدون شک، تفاسیر متعصبانه، جاهلانه و منفعت محور از این آئین آسمانی و همچنین اقدامات و بیانات نادرست برخی از نخبگان، اندیشمندان و سران اسلامی، مانعی جدی در محقق شدن همگرایی اسلامی است که بی‌تفاوتی ملت‌های اسلامی نیز به واگرایی هر چه بیشتر کمک می‌کند. با این وجود به نظر می‌رسد اگرچه تاکنون

همگرایی اسلامی توفیق چندانی نداشته است، اما تحولات بیداری اسلامی و یا حتی آنچه به بهار عربی شناخته می‌شود این نوید را می‌دهد که این بیداری اسلامی در بخشی از ملت‌های مسلمان، در آینده به عرصه حکومت‌ها تسری یافته و حبل‌المتین اسلام، به احیاء دوران شکوفایی اسلامی و همگرایی واقعی میان مسلمانان به‌عنوان یکی از بهترین الگوهای های همگرایی جهانی بیانجامد. لذا اگرچه تاکنون جهان اسلام، نتوانسته است ایده همگرایی اسلامی را محقق سازد، اما این وضعیت، دلیلی بر امتناع همگرایی اسلامی نیست.

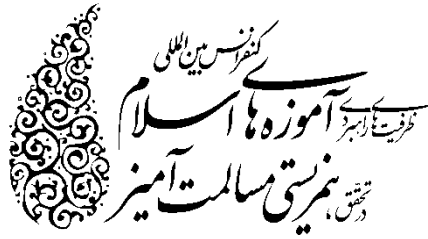
فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احمددار، ریاض، «مبادی و مبانی همگرایی مذهبی از منظر استاد شهید مطهری»، پژوهشنامه نور حکمت، ش ۲۵، ۱۳۸۷ ش.
۳. بزرگمهری، مجید، «نظریه پردازی در همگرایی اروپایی، گذر از نظریات فراگیر به نظریات بخشی»، فصلنامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، ش ۷۳، ۱۳۸۵ ش.
۴. حقی، محرم، «همگرایی کشورهای مسلمان در پرتو انقلاب اسلامی»، فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۱۰-۹، ۱۳۸۶ ش.
۵. خمینی (ره)، سید روح الله، در جستجوی راه از کلام امام، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۲، دفتر پانزدهم، ۱۳۶۶ ش.
۶. خمینی (ره)، سید روح الله، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۲، ۱۳۷۳ ش.
۷. دوئرتی، جیمز و فالتزگراف، رابرت، نظریه های متعارض در روابط بین الملل، ترجمه ی وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران: نشر قومس، چ ۴، ۱۳۸۴ ش.
۸. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، «اسلام و نظریه‌های روابط بین‌الملل: رویکردی فرانظری»، در حسین پوراحمدی، اسلام و روابط بین‌الملل (چارچوب‌های نظری، موضوعی، تحلیلی)، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ ش.

۹. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، «*تحول در نظریه های منطقه گرایی*»، فصلنامه مطالعات اوراسیای مرکزی، ش ۵، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال، *سیاست خارجی جمهوری اسلامی در دوران اصولگرایی*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱ ش.
۱۱. رضوانی، علی اصغر، «*همگرایی مذهب اسلامی از دیدگاه قرآن و روایات*»، پژوهشنامه نور حکمت، ش ۲۵، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. روآ، اولیویه، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه حسین مطیعی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. ستوده، محمد، «*جهانی شدن و همگرایی کشورهای اسلامی*»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۴۲، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. شفایی، امان الله، «*هم گرایی اسلامی در اندیشه و عمل شهید نواب صفوی*»، فصلنامه اندیشه تقرب، ش ۲۲، ۱۳۸۹ ش.
۱۵. صفوی، سید یحیی، «*جغرافیای سیاسی جهان اسلام*»، فصلنامه سپهر (سازمان جغرافیایی)، ش ۶۹، ۱۳۸۸ ش.
۱۶. صفوی، سید یحیی، «*مبانی وحدت اسلامی*»، ۱۳۹۱ ش، دسترسی در ۱۳۹۲/۵/۱.
۱۷. صفوی، سید یحیی، «*وحدت جهان اسلام*»، فصلنامه سپهر (سازمان جغرافیایی)، ش ۷۴، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. صفوی، سید یحیی، *وحدت جهان اسلام - چشم انداز آینده*، تهران: انتشارات شکیب، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. عرب پور، محمود، «*جمهوری اسلامی ایران و اتحاد سیاسی اسلام*» پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. عیسی نیا، رضا، «*دولت بزرگ اسلامی؛ امکان یا امتناع؟*»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۳۶، ۱۳۸۵ ش.
۲۱. فتحی، یوسف، «*اخوت اسلامی به منزله سرمایه اجتماعی معنوی در اندیشه امام خمینی (ره)*»، فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، ش ۲۷، ۱۳۹۰ ش.

۲۲. قربانی، زین العابدین، «انگیزه‌های اختلاف و راه خلاصی از آن‌ها»، مکتب اسلام، ش ۱۲، ۱۳۵۶ ش.
۲۳. گراهام، ایوانز، *فرهنگ روابط بین‌الملل*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۱ ش.
۲۴. مطهری، مرتضی، *امامت و رهبری*، تهران: انتشارات صدرا، چ ۳۱، ۱۳۸۴ ش.
۲۵. مطهری، مرتضی، *انسان و سرنوشت*، تهران: انتشارات صدرا، چ ۲، ۱۳۶۳ ش.
۲۶. مطهری، مرتضی، *خدمات متقابل اسلام و ایران*، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات صدرا، چ ۱۲، ۱۳۶۲ ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: انتشارات صدرا، ج ۲۴، ۱۳۸۶ ش.
۲۸. مطهری، مرتضی، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران: انتشارات صدرا، ج اول، دوم، چهارم، ششم و هفتم، ج ۲، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. موسوی، فاطمه سادات، «*راهکارهای هم‌گرایی اسلامی در سیره نبوی ﷺ*»، فصلنامه سفیر نور (مجمع آموزش عالی المصطفی ص العالمیه)، ش ۴، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. نواختی مقدم، امین، «*چالش‌های همگرایی در میان کشورهای اسلامی*»، دوفصلنامه جامعه‌شناسی اقتصادی و توسعه، ش ۳۵-۳۴، ۱۳۹۰ ش.
۳۱. وایت، برایان، *مسائل سیاست جهانی*، ترجمه محمد کمال سروریان، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی غیرانتفاعی، ۱۳۸۱ ش.
۳۲. ولایتی، علی اکبر، «*تحلیل تجارب همگرایی در جهان اسلام*»، فصلنامه دانش سیاسی، سال ششم، ش اول، ۱۳۸۹ ش.
۳۳. هادی، قربانعلی، «*نگرش تطبیقی به وحدت اسلامی و ملی‌گرایی*»، فصلنامه اندیشه تقریب، ش ۲۱، ۱۳۸۸ ش.
۳۴. Haas, Ernst B, *The Uniting of Europe*, Stanford: Stanford University Press, ۱۹۵۸.
۳۵. Hoekman, Bernard & Messerlin; Patrick, “Initial conditions and incentives for Arab economic integration: can the European Community's success be emulated?”, Washington, D.C. : World Bank, Trade, Policy research working papers, no. ۲۹۲۰, ۲۰۰۲.

- Jervis, Robert, "Perception and Misperception in international politics", Princeton University, ۱۹۷۶. ۳۶
- Lewis, Bernard, The Multiple Identities of the Middle East, London: Weidenfeld and Nicolson, ۱۹۹۸. ۳۷
- Onuf, R, World of Our Making. Rules and Rule in Social Theory and International Relations, University of South California Press, ۱۹۸۹. ۳۸
- Puchala, Donald J, "Of blind men, elephants and international integration," Journal of Common Market Studies, No. ۳, ۱۹۷۲. ۳۹
- Smith, Peter H, "Introduction. The Politics of Integration: Concepts and Themes" in The Challenge of integration: Europe and the Americas, edited by P.H. Smith, New Brunswick, ۱۹۹۲. ۴۰
- Wendt, A, "Collective Identity Formation and the International State", American Political Science Review, ۸۸/۲, ۱۹۹۴. ۴۱



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

زبان گفتمان بین ادیانی و مسالمت آمیز در قرآن و تطبیق آن با گفتمان انقلاب اسلامی ایران

محمدعلی همتی^۱، وفادار کشاورزی^۲

چکیده

در ایران معاصر، انقلابی اسلامی رخ داد که داعیه برقراری همزیستی مسالمت‌آمیز با مردمان دیگر ادیان داشته و کاستن از تنش‌های موجود را بر اساس آموزه‌های کتب مقدس سرلوحه کار خویش قرار داد تا در جهانی که پیروان ادیان گوناگون با چالش‌هایی چون خودبرتربینی دینی، طعنه به آموزه‌های دینی یکدیگر، توهین به نمادهای مقدس یکدیگر و مسائلی از این دست مواجه‌اند، بتوان به گفتمانی بین ادیانی و درکی متقابل رسید و در سایه آن از تنش‌ها و مناقشه‌ها کاست. قرآن کریم که منبع اصیل آموزه‌های اسلامی است برای گفتگو و مذاکره بین ادیانی، تعامل و تقریب اندیشه‌ها، بر نقاط مشترک و بنیادین ادیان تمرکز نموده و ضمن احترام به تفاوت‌ها، روش‌هایی برای گفتمان ارائه داده است. این جستار به روش تحلیلی توصیفی پس از بررسی ضرورت گفتمان در دوره معاصر، روش‌های قرآن را در این زمینه که عبارت است از حکمت، موعظه نیکو و جدال احسن، بررسی نموده و سپس با تحلیل گفتمان انقلاب اسلامی ایران به نمونه‌هایی از آن در قانون اساسی و سخنان امام خمینی ره و آیت‌الله خامنه‌ای، پیشگامان انقلاب اشاره نموده است. نتایج بحث نشان می‌دهد که راه تقریب اندیشه‌ها، گفتمانی است مبتنی بر باورهای مشترکی چون خدای واحد، پیامبران و جهان آخرت و اتخاذ روشی آگاهانه همراه با موعظه نیک و بیان و عملی از جانب گوینده تا اندیشه‌های والا، منطقی و ژرف اسلامی در جان مخاطب نفوذ کند. سیره پیشگامان انقلاب اسلامی نیز بیانگر چنین شیوه‌ای است که در سخنان و رفتار آنان جلوه‌گر بوده است.

کلیدواژه‌ها: گفتمان بین ادیانی، قرآن کریم، انقلاب اسلامی، امام خمینی ره، آیت‌الله خامنه‌ای.

^۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول)، mohammadali.hemati@gmail.com

^۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، vafadarkeshavarz@yahoo.com

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران به‌عنوان یکی از اثرگذارترین انقلاب‌های معاصر در جهان، نقش بسزایی در بیداری ملت‌ها داشته است. این پدیده نوظهور و منحصر به فرد عصر حاضر به‌منزله انتخاب مسیری اسلامی و آرمان‌گرا در جهان اسلام بود که به رهبری امام خمینی ره هدایت گردید و با اندیشه جهان‌شمولی‌اش تحولی شگرف در عرصه روابط بین‌الملل و معادلات سیاسی دولت‌های جهان پدید آورد.

از نظر لغوی «انقلاب»، از واژگانی است که از گذشته دور، هم در زبان عربی و هم در زبان فارسی، یکی از اصطلاحات نجومی و به معنای «حرکت دورانی منظم و قانونمند ستارگان»، «دور» و «گردش» بوده است. در قرآن کریم نیز این کلمه در دو معنای «رجوع و بازگشت» و «تحول و دگرگون شدن» استعمال شده است. اروپاییان برای القای معنای نجومی این کلمه از دیرباز، لفظ «Revolution» را به‌کار می‌برده‌اند. از سال ۱۶۶۰ میلادی بدین‌سو، این لفظ در غرب معنای جدید دیگری نیز یافت و برای قیام سریع، پرشور، و همگانی مردم بر ضد نظام حاکم به‌کار رفت. این‌که چرا غربیان برای نام‌گذاری این قسم از حرکت‌های اجتماعی از اصطلاح نجومی استفاده کردند، خود، ادله و عللی دارد که در کتب مختلف به آن‌ها اشاره شده است (آقای و علی بابایی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۴) و در اصطلاح دگرگونی ریشه‌ای در نهادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی یک کشور، در پی واژگونی حکومت مستقر را انقلاب می‌گویند که بیشتر با قیام مردمی و استفاده از خشونت علیه نخبگان حاکم همراه است (روشن و فرهادیان، ۱۳۸۵، ص ۲۹).

شهید مطهری معتقد است انقلاب ایران یک انقلاب مخصوص به خود است؛ یعنی برای آن نظیری در دنیا نمی‌توان یافت (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۴۰)، حتی ظهور انقلاب در ایران باعث پیدایش نظریه‌ای در نظریه‌های عام انقلاب‌ها تحت عنوان «نظریه فرهنگی انقلاب‌ها» گردید (شجاعیان، ۱۳۸۲، ص ۲۶).

انقلاب ایران توسط شخصیتی بنیان‌نهاد شده که خود شخصیتی همه‌جانبه، مخصوصاً در حوزه دین و سیاست به شمار می‌رود و علاوه بر محبوبیت و مقبولیت

داخلی در سایر کشورها هم محبوب و مقبول می‌باشد، به‌طوری‌که خانم پرفسور «المیرا» عضو هیئت تحقیقات زنان آذربایجان می‌گوید: هر جا تمایلی به‌حق باشد نام امام خمینی در آنجاست (اکبری، ۱۳۷۸، ص ۸۴). برخی معتقدند اسلام تولد مجدد خود را از امام خمینی علیه‌السلام دارد. او بود که با احیای ارزش‌های فراموش‌شده‌ی میلیون‌ها انسان، تعجب رهبران غرب و جهانیان را برانگیخت (لک زایی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۲). امتیاز دیگر انقلاب اسلامی ایران که آن را با دیگر انقلاب‌ها متمایز می‌کند و رمز بقا و استمرارش است، ماهیت اسلامی بودن آن است. ماهیت اسلامی بودن انقلاب ایران حتی مورد تأیید دیگران نیز می‌باشد به‌طوری‌که «الگار» در این زمینه می‌گوید: انقلاب سال ۱۹۷۹-۱۹۷۸ ایران جوهری کاملاً اسلامی داشت و مشارکت عناصر غیرمذهبی در آن کاملاً حاشیه‌ای بود (الگار، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲).

در اینکه انقلاب ایران در منطقه و سایر مناطق جهان، نقش‌آفرینی کرده است شکی نیست و این مورد تصدیق بزرگان سیاست و صاحب‌نظران علوم اجتماعی می‌باشد. یکی از پژوهشگران امور خاورمیانه در مورد انقلاب ایران معتقد است: یک انقلاب اسلامی جهانی به وقوع پیوسته است (اسپوزیتو، ۱۳۷۲، ص ۲۵). سخن اسپوزیتو به‌طور قطع درست است و الگار نیز سخنی شبیه اسپوزیتو دارد. وی می‌گوید: تأثیر انقلاب ایران در فراخنای جهان اسلام از غرب تا اندونزی از بسونیا در قلب اروپا تا اعماق آفریقا به طرق و درجات مختلفی متجلی شده است (الگار، ۱۳۷۵، ص ۱۲) وی درجایی دیگر می‌گوید: رویدادهای ایران، مهم‌ترین رویدادهای جهان اسلام طی تاریخ اخیر است. این رویدادها به‌هیچ‌وجه یک سری وقایع مجرد و محدود به ایران نیست (الگار، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵) طبیعی است که انقلاب ایران نمی‌تواند محصور در درون مرزهای خود باشد؛ زیرا طبیعت هر انقلابی این است که صادر شود و موفقیت آن در خارج از مرزهای داخلی بستگی به آرمان‌ها و اهدافش دارد. هرچه اهداف انقلاب‌ها بیشتر به سعادت انسان‌ها و احیای ارزش‌های انسانی گره‌خورده باشد آن انقلاب‌ها بیشتر توسط سایر ملل موردپذیرش واقع می‌شود. این موضوع در کلام اسپوزیتو نیز مشهود است که می‌گوید: انقلاب ایران با الهام از

ایدئولوژی اسلامی که داعیه‌دار سعادت و خوشبختی تمام جهانیان است طبیعی بود که نتواند در محدوده جغرافیای ایران توقف نماید و می‌بایست پیام آن و امواجش در درجه اول به ملل مسلمان کشورهای همسایه و سپس به همه ملل مستضعف جهان برسد. از این‌رو صدور انقلاب از همان روزهای نخست، مورد توجه مسئولان قرار گرفت، و بدین‌سان صدور انقلاب به مفهوم صدور اندیشه و عقاید انقلاب که تبعیت از دین مبین اسلام است در برنامه کار انقلابیان قرار گرفت (اسپوزیتو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۱).

با این توضیحات به نظر می‌آید اگر قرار است انقلاب ایران و آرمان‌هایش به گوش دیگر ملل برسد باید از سازوکارهای مناسب بهره‌برد تا بیشترین تأثیر را داشته باشد، لذا برای این مهم نیاز به گفتمان مؤثر از ضروریات است. نیک معلوم است که میزان اثرپذیری در یک دیالوگ بستگی به موضوع و روش آن گفتمان دارد. هرچه محور گفتمان بر مشترکات و مستقلات عقلی متکی باشد تأثیرش بیشتر خواهد بود. از آنجاکه انقلاب ایران ماهیتی اسلامی دارد و فرمان‌ها و دستورالعمل‌های اسلام در قالب آیات از طریق وحی متجلی شده است باید ببینیم خداوند برای گفتمان برتر و صالح در قرآن در این زمینه چه سفارش‌هایی به بندگان خود کرده و چه راهکارهایی ارائه می‌دهد، لذا اگر قرار است پیام انقلاب ایران به گوش جهانیان برسد باید به‌گونه‌ای باشد که پیامش باعث تلطیف روح شود و به ذائقه‌ها بنشیند. بر این اساس نخست به گفتمان بین‌ادیانی می‌پردازیم و سپس گفتمان بین‌ادیانی قرآن را ارائه می‌دهیم.

۱. گفتمان بین‌ادیانی

در زبان لاتین چهار معادل برای گفت‌وگو آمده است که با یکدیگر متفاوت‌اند:

۱- Conversation به معنای مکالمه رودرو، فرد در برابر فرد، جامعه با جامعه و به‌طور کلی و کلان تمدن با تمدن است. این مفهوم از گفت‌وگو در سطح نازلی انجام پذیرفته، هرچند می‌تواند مقدمات رسیدن به سایر معانی یا سایر مراحل گفت‌وگو باشد.

۲- Discourse به معنای سخنرانی علمی و گفت‌وگوی علمی است. این مفهوم در سطح بالاتری از Conversation قرار دارد که اخیراً از آن به «گفتمان» تعبیر می‌شود. برای گفتمان نقش‌هایی همچون نقش تحریکی برای ایجاد حرکت و تغییر، نقش اقناعی برای استفاده در شرایط خاص و هنگام وجود ارزش‌های غالب و نقش احساسی برای زمینه‌سازی پذیرش ساختار جدید، قائل شده‌اند.

۳- Dialogue بار معنایی نسبتاً قوی‌تری نسبت به «مکالمه» دارد؛ ولی به سطح «گفتمان» نمی‌رسد. این معادل را می‌توان در بسیاری از ترجمه‌های فارسی و مطالب مربوط به گفت‌وگو یافت.

۴- Communication به معنای محاوره است. ارتباطی طبیعی که جریانی دائمی و مستمر در طول قرون و اعصار است (عنایتی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۰-۲۸۱).

طبیعتاً آنچه در این مبحث مدّ نظر است همان گفتمان یا مباحثه منطقی و روشن مطلبی و اندیشیدن در آن و سنجیدن وجوه رد و قبول و نفی و اثبات آن در ترازوی عقل و منطق است. «مونگمری وات» نیز معتقد است، هدف از گفتمان این است که هر یک از طرفین به درک بهتری از دین طرف مقابل برسد اما تجربه نشان داده است که در این کوشش هر یک از طرفین موفق خواهد شد که به درک عمیق‌تری از عقاید خود نیز برسد. (watt, ۱۹۹۱, p ۴۴).

تعریف فوق گفتمان را فرایندی زبانی دانسته است. ارتباط غالباً از طریق زبان اتفاق می‌افتد، امری که خداوند نیز در قرآن بدان اشاره داشته است: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٍ» (شوری ۵۱).

معمولاً گفتگوی میان ادیان در سه سطح صورت می‌گیرد: ۱- گفتگوی معرفتی در مسائل عقیدتی و فکری و نظری و حوزه‌های وابسته به آن ۲- گفتگو درباره اشتراک اخلاق و چالش‌هایی که در برابر صلح جهانی وجود دارد ۳- گفتگوی ادیان برای مقابله با الحاد و چالش‌های دوران معاصر (عباسی، ۱۳۸۵، ص ۳۵). ادیان زنده جهان هرکدام دغدغه‌هایی دارند و هرکدام خواهان گسترش اندیشه‌های خویش

هستند و ناگزیر به ورود به گفتمان بین ادیانی هستند. تمامی ادیان برای پیروان خویش سه کارکرد دارند که عبارت است از: ۱- از جهان هستی و موضع انسان در قبال آن توصیفی به دست می‌دهند. ۲- بر اساس این توصیف شیوه زندگی خاصی را توصیه می‌کنند. ۳- آن توصیف و این شیوه زندگی در قالب سلسله اعمال نمادین و سمبلیک که همان عبادات باشند متجلی هستند (مسعود نیا، ۱۳۸۹، ص ۲۳۶)، این کارکردها در اسلام و قرآن به وضوح دیده می‌شود به طوری که در قالب جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی عرضه گردیده است. از این رو در دیالوگ‌های بین ادیانی با جهان‌بینی و ایدئولوژی مخصوص هر دینی مواجه هستیم که نکته قابل توجه آن مشترکات فراوان است. «ملکیان» در این زمینه می‌گوید: تأمل در هر یک از ادیان بیانگر این مهم است که هریک از آن‌ها شمول گرا بوده‌اند بدین معنا که هر یک آموزه‌های کلامی خاص خود را داشته و آداب و مراسم خاصی را به پیروان خود توصیه کرده‌اند اما با وجود این به نظر می‌رسد نقطه مشترک همه ادیان بر معنویت و حمایت از آموزه‌های اخلاقی است (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۶). «جان هیک» هم به این گفتمان‌ها اعتقاد دارد به طوری که می‌گوید: آیا ما مسیحیت را تنها راه دینی می‌دانیم که به گونه‌ای که رستگاران را منحصر به آن می‌دانیم یا ما ادیان بزرگ بشری را هم به عنوان راه‌های دیگر زندگی و رستگاری در نظر می‌گیریم (Hick, ۱۹۸۸, p ۱۲۱). البته بحث ما بر روی ادیان توحیدی و ابراهیمی است و به قول «هیوم» سه دین اسلام، یهود و مسیحیت حضرت ابراهیم علیه السلام را پدر مؤمنان می‌دانند (هیوم، ۱۳۶۹، ص ۲۴۵) و گرنه روح کلی گفتمان معنوی بر تمامی ادیان اعم از الهی و غیر الهی حاکم است.

۱-۱- محورهای گفتمان بین ادیانی قرآن

ادیان الهی چون منشأ واحدی دارند از اشتراکات فراوانی برخوردارند. در این میان نقش اسلام پررنگ‌تر است به طوری که «برنارد لوئیس» می‌گوید: اسلام دین جهانی است و باید برنامه‌هایش نیز جهانی باشد. «هیوم» همین نظر را دارد و اسلام و مسیحیت را جهانی می‌داند (هیوم، ۱۳۶۹، ص ۲۹۴). پس اگر اسلام جهانی است و

برنامه‌هایش نیز جهانی است و از طرفی در اسلام توجه خاصی به ادیان دیگر شده است باید در گفتمان بین ادیانی از تمام ظرفیت‌ها استفاده کرد. در گفتمان بین ادیانی تمرکز بر نقاط مشترک و اصول عقلایی موردپذیرش طرفین است که در تقریب افکار کارساز می‌باشد. قرآن نیز به این موضوع توجه کرده است و مسلمانان را سفارش کرده تا در تعامل با اهل کتاب از این نقاط مشترک بهره‌جویند. اینک به برخی از اشتراکات بین ادیانی که قرآن متذکر شده، اشاره می‌شود.

۱- اعتقاد به یگانگی آفریننده: خداوند در قرآن در سوره آل‌عمران آیه ۶۱ می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا». آیت‌الله مکارم شیرازی می‌گوید: در این آیه دعوت به نقطه‌های مشترک میان اسلام و آیین‌های اهل کتاب است (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۹۲) وی در ادامه می‌فرماید: با این طرز استدلال به ما می‌آموزد اگر کسانی حاضر نبودند در تمام اهداف مقدس با شما همکاری کنند بکوشید لااقل در اهداف مهم مشترک همکاری آن‌ها را جلب کنید و آن را پایه‌ای برای پیشبرد اهداف مقدستان قرار دهید. (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۹۲) طبق نظر مفسران این آیه به وفد نجران یا به یهود مدینه اشاره دارد (انوار التنزیل، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۲۱۳).

۲- اعتقاد به وحی و ارسال رسل: در قرآن مکرر از حضرت موسی (علیه السلام) و عیسی (علیه السلام) به‌عنوان پیامبران الهی و دارای شریعت سخن به میان آمده است. در سوره بقره آیه ۸۷ خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ قَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَ آتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ». در این دو آیه ضمن اینکه موسی (علیه السلام) و عیسی (علیه السلام) را رسول معرفی کرده، وحی به ایشان را نیز ذکر کرده است. کتاب را به موسی (علیه السلام) و بیانات را به عیسی (علیه السلام) اختصاص داده است.

۳- اعتقاد به معاد و محاسبه در آخرت: یکی از مشترکات ادیان ابراهیمی مسئله آخرت است که هر سه دین اسلام، یهودیت و مسیحیت در اصل معاد اعتقاد یکسان دارند، گرچه در جزئیات اختلافاتی داشته باشند. خداوند در سوره مائده آیه ۱۲ می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ بَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ

إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمْ ثَوْبَهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ». در این آیه خداوند می‌گوید: در صورتی که بنی‌اسرائیل نماز به پادارند و زکات پرداخت کنند و به رسولان خدا ایمان بیاورند و خدا را قرضی نیکو دهند ضمن اینکه سیئات آن‌ها را می‌پوشاند آنان را وارد بهشت می‌کند.

این‌ها مهم‌ترین نقاط مشترک ادیان ابراهیمی بود. البته اشتراکاتی دیگر نیز در قرآن برای آن‌ها ذکر شده است، اما اصلی‌ترین وجوه مشترک همین بود که ذکر شد و بقیه از فروع محسوب می‌شود گرچه آن‌ها هم در جای خود دارای اهمیت است ولی در گفتمان بین‌ادیانی تمرکز بر روی موارد فوق نتیجه‌بخش‌تر خواهد بود.

۱-۲- روش‌های گفتمان بین‌ادیانی قرآن

قرآن علاوه بر اینکه محور گفتمان تقریب بین‌ادیانی را به مسلمانان گوشزد می‌کند به روش و شیوه گفتمان نیز توجه دارد. گرچه شیوه و روشی که قرآن ارائه می‌دهد هم شامل گفتمان بین‌ادیانی می‌شود و هم غیر ادیانی و این نشانگر این است که با اتخاذ این روش می‌توان غیر موحدان را نیز دعوت به استماع سخن و فرامین خدا کرد.

قرآن کریم اسلوب‌های گوناگونی برای گفتمان و برخورد با دیگران اعم از مشرکین و اهل کتاب دارد که در این مجال به مهم‌ترین و مؤثرترین این روش‌ها اشاره می‌کنیم. خداوند در سوره نحل آیه ۱۲۵ می‌فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» و همچنین در سوره عنکبوت آیه ۴۶ می‌فرماید: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ». علامه طباطبایی در ذیل آیه ۱۲۵ سوره نحل می‌فرماید: شکی نیست در اینکه از آیه استفاده می‌شود که این سه قید، یعنی «حکمت»، «موعظه» و «مجادله» همه مربوط به طرز سخن گفتن است، رسول گرامی ﷺ مأمور شده که به یکی از این سه طریق دعوت کند که هر یک برای دعوت،

طریقی مخصوص است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۳۳). در این دو آیه، خداوند سه روش را برای گفتمان بیان می‌کند که عبارت‌اند از: ۱- حکمت ۲- موعظه حسنه ۳- جدال احسن.

۱-۲-۱- حکمت

حکمت آن‌گونه که راغب در مفردات گفته است به معنای «اصابت حق و رسیدن به آن به‌وسیله علم و عقل است» (راغب، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۴۹). علامه طباطبایی می‌گوید: دقت در این معانی به دست می‌دهد که مراد از حکمت، حجتی است که حق را نتیجه دهد آن‌هم طوری نتیجه دهد که هیچ شک و وهن و ابهامی در آن نماند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۳۳). برخی نیز این‌گونه بیان می‌کنند که نخستین گام در دعوت به‌سوی حق استفاده از منطق صحیح و استدلال‌ات حساب‌شده است و به تعبیر دیگر دست انداختن در درون فکر و اندیشه مردم و به حرکت درآوردن آن و بیدار ساختن عقل‌های خفته نخستین گام محسوب می‌شود (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۴۵۵).

با دقت در سخنان مفسران فوق درمی‌یابیم که گفتمان باید بر اساس منطق و استدلال باشد که همان مستقالات عقلی است یا آنچه عقل به آن هدایت می‌کند. در محاجه حضرت ابراهیم علیه السلام با فرعون هم می‌بینیم که به‌درستی از این روش استفاده شده است، آنجا که حضرت ابراهیم می‌گوید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (بقره ۲۵۸). در این آیه فرعون می‌گوید خدای تو کیست؟ حضرت ابراهیم علیه السلام می‌گوید خدای من کسی است که حیات می‌دهد و می‌میراند. فرعون هم گفت من هم می‌میرانم و زنده می‌کنم طبق روایات فرعون دو نفر را که زندانی بودند و قرار بود یکی

از آن‌ها اعدام شود و دیگری آزاد شود دستور داد آن را که قرار بود اعدام شود، آزاد کنند و آن دیگری را که قرار بود آزاد شود اعدام کنند. حضرت ابراهیم (علیه السلام) گفت: خدای من خورشید را از شرق می‌آورد تو از غرب بی‌اور، در اینجا بود که طبق آیه قرآن فرعون مبهوت شد. در این محاجه حضرت استدلالی آورد که طبق گفته صاحب تفسیر نمونه عقل خفته شخص را بیدار کرد.

بنابراین، دعوت باید از سر آگاهی، معرفت و علم باشد و چنین دعوتی با کلام و بیان صورت می‌گیرد نه اجبار، سخت‌گیری و تعصب بی‌جا. این یک ویژگی است که راه را برای گفتمان باز می‌کند و در جای دیگری از قرآن نیز بدان تأکید شده است. «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (یوسف/۱۰۸).

۱-۲-۲- موعظه نیکو

خلیل بن احمد در تعریف موعظه می‌گوید: موعظه به این معناست که کارهای نیک طوری یادآوری شود که قلب شنونده از شنیدن آن بیان، رقت پیدا کند و در نتیجه تسلیم گردد (فراهیدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۲۸). علامه نیز در این باره می‌گوید: موعظه عبارت از بیانی است که نفس شنونده را نرم و قلبش را به‌دقت درآورد و آن بیانی خواهد بود که آنچه مایه صلاح حال شنونده است از مطالب عبرت آور که آثار پسندیده و ثنای جمیل دیگران را در پی دارد، دارا باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۳۴). صاحب مجمع‌البیان نیز در توضیح موعظه می‌گوید: موعظه نیکو یعنی ترغیب و تشویق مردم به ترک زشتی‌ها و به انجام کارهای پسندیده به‌طوری که زشتی‌ها در نظر آن‌ها تنفرآور و نیکی‌ها در نظر آن‌ها لذت‌بخش جلوه کند. واعظ نیکو سخن، دل‌های مردم را نرم می‌کند و بذل خشوع و خضوع را در دل‌های مردم می‌افشاند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۰۵). وی همچنین از ابن عباس نقل می‌کند که منظور از موعظه حسنه، موعظه قرآنی است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۰۵). شکی نیست که بهترین موعظه کلام خداوند است. موعظه وقتی دلسوزانه باشد قطعاً تأثیر خود را می‌گذارد، چنانکه در اذهان عوام معروف است که سخنی که از دل

برآید لاجرم بر دل نشیند. آیت الله مکارم شیرازی سخنی قابل توجه در این باره دارد. او می‌فرماید: موعظه و اندرز بیشتر جنبه عاطفی دارد که با تحریک آن می‌توان توده‌های عظیم مردم را به طرف حق متوجه ساخت و مقید ساختن «موعظه» به «حسنه» شاید اشاره به آن است که اندرز در صورتی مؤثر می‌افتد که خالی از هرگونه خشونت، برتری جویی، تحقیر طرف مقابل، تحریک حس لجاجت او و مانند آن بوده باشد، چه بسیارند اندرزهایی که اثر معکوسی می‌گذارند به خاطر آنکه مثلاً در حضور دیگران و توأم با تحقیر انجام گرفته و یا از آن استشمام برتری جویی گوینده شده است؛ بنابراین موعظه هنگامی اثر عمیق خود را می‌بخشد که «حسنه» باشد و به صورت زیبایی پیاده شود (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۴۵۶).

به راستی چه زیبا قرآن به این موضوع اشاره کرده و امروزه نیز دانشمندان علوم اجتماعی و روانشناسی به این موضوع مهم پی برده‌اند. در نگاه نخست متوجه یکی از زیباترین نکات تربیتی موجود در این گونه آیات می‌شویم. چراکه توجه و اهتمام به موعظه و اندرز نیکو یکی از راهکارهای تربیتی به شمار می‌آید. هر انسانی در زندگی خود محتاج اندرز و رهنمود نیکو است، در این بین آنان که فاقد علم و تجربه کافی برای رسیدن به قله‌های سعادت و رستگاری‌اند به این مهم محتاج‌ترند. ادیان آسمانی، این اسلوب سخن را پذیرفته‌اند و پیامبران پیشین، آن را به عنوان یکی از روش‌های تبلیغی به کار گرفته‌اند. آنگاه که پیامبر اسلام ﷺ به پیامبری مبعوث شد از سوی خدای متعال این گونه مورد خطاب قرار گرفت: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ يَادُّنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا» (احزاب/ ۴۵-۴۶) که در اینجا پیامبر دعوت‌کننده‌ای بر اساس دستورات نیک خداوند و چراغی روشن معرفی شده است.

۱-۲-۳- جدال احسن

سومین شیوه‌ای که قرآن برای گفتگو پیشنهاد می‌دهد طبق آیه ۱۲۵ سوره نحل «جَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»، «جدال احسن» است. علامه می‌فرماید: جدال عبارت است از دلیلی که صرفاً برای منصرف نمودن خصم از آنچه بر سر آن نزاع می‌کند به کار برود، بدون اینکه خاصیت روشنگری حق را داشته باشد؛ بلکه عبارت است از اینکه

آنچه را که خصم خودش به‌تنهایی و یا او و همه مردم قبول دارند بگیریم و با همان ادعایش را رد کنیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۳۴)، ایشان در اینکه چرا جدال به قید احسن مقید شده می‌فرماید: خدای تعالی موعظه را به قید حسنه مقید ساخته و جدال را هم به قید «بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» مقید نموده است و این خود دلالت دارد بر اینکه بعضی از موعظه‌ها حسنه نیستند و بعضی از جدال‌ها حسن (نیکو) و بعضی دیگر احسن (نیکوتر) و بعضی دیگر اصلاً حسن ندارند وگرنه خداوند موعظه را مقید به حسن و جدال را مقید به احسن نمی‌کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۳۴). طبرسی نیز می‌گوید: برخی گویند مقصود این است که به‌اندازه قدرت فهم و تحملشان با آن‌ها بحث و گفتگو کند، نه بیشتر، چنان‌که در حدیث آمده است: «ما پیامبران مأموریم که با مردم به‌قدر عقلشان سخن گوئیم» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۰۵). در کتاب کافی و تفسیر قمی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که جدال احسن باید با قرآن صورت پذیرد (صافی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۶۲).

دیدیم که قرآن گفتمان سالم و نتیجه‌بخش را در یک آیه آورده و به قول «ابن عاشور» این آیه از جمله آیاتی است که دارای اعجاز علمی است بدین‌صورت که در این آیه اصول استدلال عقلی منطبق برحق را به‌صورت برهان، خطابه و جدل بیان کرده که در منطق از آن‌ها به صناعات تعبیر می‌شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۲۶۶). آری راهکار قرآن در برابر کسانی که به باطل سخن می‌گویند تا حقیقت را بی‌پوشانند و آن را پایمال کنند: «وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ» (کهف/ ۵۶) این است که «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت/ ۴۶) و با توجه به آیه ۱۲۵ نحل که در سیاق آیاتی قرار دارد که روی سخنش با مشرکین و یهودیان است و ما پیش‌تر گفتیم که روش ارائه‌شده‌ی قرآن در گفتمان درست، اعم از بین ادیانی و غیر ادیانی است، نتیجه این که در تعاملات، مناظرات و گفتگوها باید به فراخور حال و شرایط مخاطب یکی از سه روش فوق را به کار گرفت و قطعاً اگر درست به‌کاربرده شود نتیجه‌بخش خواهد شد؛ زیرا به قول «ابن عاشور» آنچه در یک گفتمان لازم است یا استدلال و برهان است یا اندرز و یا جدل، که همگی در این آیه جمع شده است.

بعد از تبیین دیدگاه قرآن درباره محور و روش گفتمان سالم اینک به انقلاب اسلامی ایران می‌پردازیم تا ببینیم آیا عوامل انقلاب که از سویی مسؤو‌لیت خطیری در حفظ انقلاب دارند و از دیگر سوی باید صدای انقلاب را که چیزی جز پیام اسلام نمی‌باشد به گوش جهانیان برسانند، تا چه میزان طبق پیشنهاد‌های قرآن برای این تبادل اسلامی، انقلابی و فرهنگی موفق بوده‌اند.

۲. انقلاب اسلامی ایران

انقلاب ایران با توجه به اینکه انقلابی مردمی با درون‌مایه دینی است هدفش احیای ارزش‌های انسانی، آزادی و فراهم کردن بستری مناسب برای رفاه اجتماعی و از همه مهم‌تر آشنا کردن ذائقه مردم با معنویت و عبودیت است. از طرفی نیز مشاهده می‌کنیم برخی از کشورهای سلطه‌جو دیگر ملل را استثمار نموده، حقوق آنان را سلب کرده‌اند و برای رسیدن به اهداف شوم خود از هر حربه‌ای استفاده می‌کنند، گاهی با اشاعه اختلاف مذهبی در میان کشورها تفرقه پراکنی و ملت‌ها را از یکدیگر دور می‌نمایند که در مواقعی منجر به جنگ شده و از این طریق خون بسیاری از مردم ریخته می‌شود و گاهی از طریق نفوذ در دستگاه‌ها و سازمان‌های بین‌المللی دیگر کشورها را مجبور به اقداماتی می‌کنند که خواسته آن‌هاست. جنگ‌های منطقه‌ای و فرا منطقه‌ای که در چند دهه گذشته در مناطق مختلف جهان رخ داده نتیجه زیاده‌خواهی‌ها و بلندپروازی‌های دول سلطه و ایادی مستثمر آن‌هاست. از این‌رو ضروری است تا ملت‌ها بیدار شوند و با تمسک به مشترکات و رها کردن اختلافات جزئی و فرعی به آنچه حقوق حقّه خود است برسند و بتوانند در کمال صلح و آرامش و در پرتو آزادی، سعادت دنیا و آخرت خویش را بسازند. انقلاب ایران برای نیل به این مهم تحولی عظیم در جهان به وجود آورد اما برای اینکه پیام این انقلاب به سطوح مختلف جوامع مظلوم و دیگر جوامع که نیاز به بالندگی دارند برسد احتیاج به برنامه‌ریزی دقیق، تعامل، گفت‌وگو و مناسبت‌های لازم دارد. انقلاب اسلامی باید

راهی را جهت ابلاغ این پیام مهم طی کند که خداوند در قرآن به بندگان خویش توصیه نموده است.

پیش‌تر محوریت و روش گفتمان بین ادیانی از منظر قرآن گذشت، انقلاب اسلامی نیز برای ادامه و استمرار تعاملات خویش جهت بیداری ملل و دول باید همان راهکار قرآن را نصب العین خود قرار دهد تا بتواند به اهداف موردنظر خود برسد. اینک به بررسی گفتمان بین ادیانی انقلاب ایران می‌پردازیم.

۲-۱- محوریت گفتمان بین ادیانی انقلاب اسلامی

قبل از ورود به بحث خواننده را به این موضوع رهنمون می‌شویم که مقصود ما از بین ادیانی در این بحث ادیان ابراهیمی است زیرا عنوان بحث بر محوریت قرآن است و قرآن نیز به ادیان ابراهیمی اشاره کرده است گرچه روح گفتمان قرآنی متوجه تمام بشر است و چنانکه پیش‌تر محوریت گفتمان قرآن را ذکر کردیم اکنون باید دید انقلاب اسلامی چه مسیری را باید بپیماید.

در جامعه ایران نیز بحث از گفتگوی بین دینی از آغاز انقلاب اسلامی به سبب تأکید مداوم نظام دینی بر ایجاد صلح و پرهیز از خشونت در جهان در دستور کار بسیاری از برنامه‌های سیاسی و توسعه اجتماعی و تعاملات بین‌المللی قرار گرفت. در این میان استفاده از ظرفیت دینی در رأس تفکر گفتگو با «دیگری» قرار گرفت و همواره بر دستور عمومی و فراگیر ادیانی حاکم بر جهان؛ یعنی «گفتگوی ادیان آری، تضاد خیر» تأکید گردید (جعفریان و مسجد جامعی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰ و ۱۵).

توجه به مشترکات دینی در ارتباطات چه بین دول و چه بین مردم بر اساس آیات قرآن راهگشاست. امروزه این جهان شکننده آستن خطرهای فراوان است. یکی از محققین در این زمینه می‌گوید: «ما در برهه‌ای حساس از تاریخ زندگی می‌کنیم چراکه ما به نقطه‌ای از بحران تاریخی رسیده‌ایم. نیروهایی که از جامعه علمی پدید آمده به قدری تواناست که می‌تواند هر لحظه جامعه بشری را به کلی تباه سازد. پیروان ادیان الهی برای حل این مشکل بایستی با یکدیگر دیالوگ نمایند» (محقق داماد، ۱۳۸۲، ص ۱۸).

سخن محقق داماد بجاست و می‌طلبد که پیروان ادیان الهی هر یک به سهم خود برای محقق شدن این مهم تلاش کنند. انقلاب ایران در این زمینه پیشگام بوده است؛ زیرا بنا بر سخن مسجد جامعی در ایران از گفتگوی بینا دینی تصویری هست که کم‌وبیش در کشورهای سنی نشین این تصور نیست. احتمالاً علت اصلی‌اش این است که شیعیان یک سلسله احتجاجات و بحث‌هایی دارند، مخصوصاً بحث‌های فلسفی و کلامی با دیگر ادیان (جعفریان و مسجد جامعی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۰ و ۱۵).

خوشبختانه موانع دیالوگ و گفتگو در بین ایرانیان وجود ندارد. محقق داماد در این زمینه می‌گوید: «یکی از موانع برقراری دیالوگ بین مسلمانان و دیگر ادیان سلفی‌گری است که خوشبختانه این روحیه در میان ایرانیان که پیرو مکتب تشیع هستند، وجود ندارد. ایرانیان فاندامن‌تالیست (سلفی‌گر) نیستند و عقل را یکی از منابع استنباط احکام شرعیه می‌دانند. روابط شیعیان با مسیحیان تاریخی دیرینه دارد» (محقق داماد، ۱۳۸۲، ص ۱۵).

اما در استفاده از ظرفیت‌ها نیز باید توجه ظریف داشت و اولویت‌ها را نیز مدنظر قرار داد. مسجد جامعی در این راستا می‌گوید: «در فضای مواجهه دین با جهانی‌شدن مسئله‌ای که می‌بایست مشترک بین همه ادیان باشد، حفظ اصول و ارزش‌هاست که تحولات سریع امروزی در پی معارضه با آن است. درواقع اینکه چگونه می‌توان و می‌باید این اصول را حفظ کرد بدون اینکه نسبت به ضرورت‌های نوین بی‌تفاوت و بی‌اعتنا باشیم» (مسجد جامعی، ۱۳۷۲، ص ۴۹).

آری باید به مشترکات توجه نمود و طبق فرمایش قرآن مهم‌ترین آن‌ها توجه به آفریننده یکتاست. «جف هینس» در این باره می‌گوید: «تأمل در تاریخ سیاسی معاصر بیانگر رویکرد مجدد به دین و باورهای دینی در جهان معاصر است؛ تحولی که گاه پژوهشگران از آن به‌عنوان بنیادگرایی یاد می‌کنند» (هینس، ۱۳۸۱، ص ۲۵).

۳. قانون اساسی و گفتمان بین‌ادیانی

یکی از اهداف انقلاب اسلامی نجات بشریت و سعادت انسان است. بی‌شک واضعان قانون اساسی که قاطبه آنان فقها بودند به این موضوع توجه داشته و در تدوین و تصویب قانون اساسی اصولی را به این موضوع اختصاص داده‌اند، به‌طوری‌که در اصل ۱۵۴ آمده است که «جمهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می‌داند و استقلال و آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد. بنابراین در عین خودداری کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر، از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند» (ساعد وکیل و عسکری، ۱۳۸۷، ص ۵۰۹).

نامه ۴۷ حضرت امیر (علیه السلام) در نهج‌البلاغه نیز دلالت بر همین اصل دارد. موضوع دیگری که در این اصل وجود دارد عدم دخالت در امور داخلی کشورهاست که بنا بر اصل سوم اعلامیه ۲۴ اوت ۱۹۷۰ کشورها به این وظیفه مکلف شدند (ساعد وکیل، ۱۳۸۷، ص ۵۰۹).

این مطلب اذعان دارد که این اصل هم پشتوانه دینی دارد که خطبه ۴۷ نهج‌البلاغه بر آن دلالت دارد و هم پشتوانه عقلی و منطقی که در اعلامیه ۲۴ اوت ۱۹۷۰ پذیرفته شده است. اینکه سعادت بشر در قانون اساسی ایران آمده و جمهوری اسلامی خواستار آن است باید از طرق خاص خود که بهترین آن گفتمان است محقق شود. از طرفی در همین قانون اساسی توجه خاصی به دیگر ادیان شده است که پلی برای همان اصل ۱۵۴ است. بدین معنا که اگر سعادت بشر از اهداف انقلاب است یکی از راه‌هایش گفتمان دینی و احترام به ادیان دیگر است. در اصل ۱۳ و ۱۴ می‌خوانیم که «ایرانیان زرتشتی کلیمی و مسیحی اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصی و تعلیمات دینی و بر طبق آئین خود عمل می‌کنند» و اصل چهاردهم می‌گوید: «دولت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظف‌اند نسبت به افراد غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند این

اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام جمهوری اسلامی ایران توطئه و اقدامی نکنند».

در قسمت اخیر اصل ۱۴ مسلمانان را موظف می‌کند که در برخورد با غیرمسلمان با اخلاق حسنه و قسط و عدل اسلامی رفتار کنند که آیه ۱۲۵ سوره نحل «الْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ» و آیه ۵۸ سوره نساء «إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» بر آن دلالت دارد.

۴. امام خمینی ره و گفتمان بین ادیبانی

این‌که انقلاب ایران یکی از اهدافش برقراری ارتباط سالم با دیگر ادیان در قالب احترام و مشترکات است یکی از خواسته‌های بنیان‌گذار و معمار کبیر انقلاب بوده است. این موضوع هم در سیره و هم در گفتار امام خمینی ره به‌وضوح نمایان بود. ایشان به تأسی از مولایش امام علی که وقتی غارتگران خلخال را از پای زن یهودی تحت حمایت مسلمانان درمی‌آوردند ندا می‌دهد که اگر مرد مسلمان از این خبر بمیرد من او را شماتت نمی‌کنم (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۹۷) می‌فرماید: تمام یهودی‌ها و نصرانی‌ها، زرتشتی‌ها و سایر مللی که در مملکتان زندگی می‌کنند، حکم اسلام است که با این‌ها باید درست، خوب رفتار کرد، به عدالت رفتار کرد. ما تبع آنیم که وقتی یک خلخال را از پای یک زن یهودی می‌کشند، می‌گویند اگر انسان بمیرد بهتر است ... عیبش نمی‌کند اگر انسان [از] غصه بمیرد که یک همچو چیزی شده، ما می‌خواهیم یک همچو موجودی را اطاعت کنیم (صحیفه امام، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۳۲۸).

امام خمینی ره، رهبر انقلاب اسلامی و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران و از بزرگ‌ترین مراجع تقلید شیعه در قرن چهاردهم هجری که علاوه بر فقه و اصول در فلسفه اسلامی و عرفان نظری نیز صاحب‌نظر و دارای تألیفات بوده و در زمره عالمان اهل اخلاق شمرده می‌شود، بر اساس مکتب اسلام که در قرآن اشارات فراوانی به حضرت مسیح علیه السلام و موسی علیه السلام و پیروان این دو پیامبر عظیم‌الشأن کرده است، راه

قرآن را پیموده و باب ارتباط را اشتراکات می‌داند و معنویت را به‌عنوان پل ارتباطی وثیقی بین ملت‌ها به حساب می‌آورد. ایشان در این زمینه می‌فرماید من متأسفم که شما غربی‌ها معنویات را فدای مادیات کردید و مصالح مادی را بر معنویات مقدم داشتید. همین امر موجب این بدبختی‌هاست. آنچه بشر را مترقی می‌کند معنویات است. معنویات می‌تواند بشر را سعادتمند کند و آرامش ایجاد کند. مادیات است که بشر را به جان هم انداخته. من توصیه می‌کنم که شما غربی‌ها به معنویات توجه کنید. شما مدعی هستید که مسیحی هستید؛ ببینید سیره حضرت مسیح چه بوده است. سیره حضرت مسیح را روش خود قرار دهید تا سعادت برای شما حاصل شود. ما می‌خواهیم رژیم‌های ایجاد کنیم که روش حضرت مسیح در آن مورد توجه است (صحیفه امام، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۵۴۲).

ایشان گفتمان بین ادیانی را نه تنها وظیفه علمای مسلمان می‌داند؛ بلکه روحانیون دیگر ادیان را نیز به این کار فرا می‌خواند و وظیفه همه علمای دینی اعم اسلامی، یهودی و مسیحی می‌داند. ایشان می‌فرمایند: یک وظیفه هم روحانیون ملت‌ها دارند روحانیون مسیح روحانیون مسلم روحانیون یهود همه روحانیون و آن وظیفه تبعیت تام از پیغمبرها و از آن‌هایی که آمدند برای تربیت بشر و برای صلح و صفا بین تمام افراد بشر...، روحانیون مسئول‌اند در مقابل پیامبران و در مقابل خدای تبارک و تعالی مسئول‌اند که تعلیمات انبیا را به مردم برسانند و دست مردم را بگیرند و از این گرفتاری‌هایی که دارند نجات دهند (صحیفه امام، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۴۰۷).

یکی از معیارهای مهم دین اسلام احترام به سایر ادیان است به‌طوری که در معارف دین و قرآن به کرات آمده است و احترامی را که قرآن برای شخصیت‌های دینی چون پیامبران آورده ناب‌ترین تعاریف می‌باشد که خالی از هرگونه تحریف و آلودگی است و برخلاف کتاب مقدس مقام آنان را به نیکی و پاکی ذکر می‌کند و این راهی نیکو در برقراری ارتباط بین ادیانی است. امام در فرازی از سخنان خویش می‌گوید: صلوات و سلام خدای بزرگ بر حضرت عیسی بن مریم روح‌الله و پیغمبر عظیم‌الشأن که مردگان را احیا و خفتگان را بیدار فرمود. صلوات و سلام خدای بزرگ بر مادر

عظیم الشان‌ش مریم عذرا و صدیقه خُورا، که با نفحه الهی چنین فرزند بزرگی را به تشنگان رحمت الهی تسلیم نمود. درود بر روحانیون و احبار و رهبانان که با تعالیم عیسی مسیح، نفَس سرکشان را به آرامی دعوت می‌کنند. درود بر ملت آزاده مسیح، آنان که از تعالیم آسمانی عیسی روح‌الله برخوردارند (صحیفه امام، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۲۷۲).

امام خمینی رحمته‌الله در بیانات خویش به اهداف بزرگان ادیان نیز توجه داشته تا قلب‌ها را به موضوع مشترک معطوف سازد. ایشان در جای دیگر می‌فرماید: عیسی مسیح همه چیزش معجزه بود. معجزه بود که از یک مادر باکره متولد شد. معجزه بود که در مهد سخن گفت. معجزه بود که برای بشر صلح و صفا و روحانیت آورد. همه معجزه، همه انبیا معجزه هستند، و همه برای ساختن بشر آمدند. همه می‌خواهند که بشر به راه مستقیم الهی سیر کند، و همه می‌خواهند که تمام افراد بشر در صلح و صفا و برادری زیست کنند. این وظیفه مأمورین الهی است که در دنیا آمده‌اند برای این که بشر را از این عالم به عالم بالا ببرند (صحیفه امام، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۴۰۶).

سخن در این باره بسیار است که در این مقال نمی‌گنجد و فرصت دیگری را می‌طلبد ولی با همین مقدار ملاحظه گردید که اندیشه بنیان‌گذار انقلاب حکایت از برنامه‌ریزی برای تقریب بین ادیانی برای رسیدن به هدف واحد دارد که همان سعادت بشر در پرتو تعالیم انبیاست. این در گفتمان انقلاب ایران به صورت های مختلفی متبلور شده و استمرار دارد.

۵. دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در رابطه با گفتمان بین

ادیانی

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای نیز مانند امام راحل در زمینه ابلاغ پیام انقلاب به گوش جهانیان و مخصوصاً پیروان ادیان ابراهیمی بهترین وسیله را گفتمان صحیح بر اساس مبانی اسلامی می‌داند و گویی نجات بشریت دغدغه‌ی همه بزرگان دین اعم از پیامبران و اندیشمندان و حاکمان دینی است. ایشان در پیام تبریک به مناسب سال

نو میلادی خطاب به مسیحیان فرمودند: عیسی مسیح (علیه السلام) مجهز به معجزه و دعوت الهی برای نجات بشر از ظلمات شرک و کفر و جهل و ظلم و رسانیدن وی به نور معرفت و عدل و عبودیت پروردگار مبعوث گشت و در همه‌ی مدت اقامت خود در میان انسان‌ها لحظه‌ای در مبارزه با بدی و دعوت به نیکی درنگ نفرمود و این درسی است که مسیحیان و مسلمانان که معتقدان به نبوت آن بزرگوارند باید فراگیرند. (۱۳/ ۱۰/ khamenei.ir۱۳۷۲/).

همین بس که رئیس‌جمهور روسیه ولادیمیر پوتین می‌گوید: من مسیح را ندیده‌ام، اما تعاریف او را در انجیل شنیده و خوانده‌ام، من مسیح را در رهبری ایران دیده‌ام (seratnews.ir۱۳۹۲/۳/۱۶)، این بیان یکی از بزرگ‌ترین سیاستمداران امروز جهان است. نقطه مشترکی را که وی روی آن انگشت می‌گذارد دین است و این نمادی از گفتمان دینی است که شخصی‌چهره پیامبری را در رهبر ایران ببیند. این بزرگ‌ترین پیام بین ادیانی انقلاب ایران است که توسط یک غیرمسلمان بیان می‌گردد که در مجامع بین‌المللی جایگاه خاصی دارد.

نتیجه

۱. انقلاب اسلامی برای تحقق آرمان‌های جهان‌شمولی که برای پیشبرد اهداف خود ترسیم نموده، باید با سایر ملل ارتباط و گفتمان داشته باشد و راهی غیرازاین ندارد.

۲. برای این ارتباط و گفتمان روش‌های متفاوتی وجود دارد. اما بهترین و مؤثرترین شیوه، همان گفتمان دینی با توجه به مشترکات دینی است. اعتقاد به خدای واحد، انبیا و آخرت از اموری است که در تقریب ملت‌ها باید مدنظر قرار گیرد.

۳. شیوهی ارتباط نیز مهم است. استفاده از حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن که قرآن به آن اشاره دارد می‌تواند به این امر کمک کند و مسیر و بستری مناسب برای این کار باشد.

۴. در روابط میان ملت‌ها مقوله گفتگو و دعوت باید با آگاهی و از طریق کلام و عمل صورت گیرد تا شخصی که موردگفتگو قرار می‌گیرد باورهای راسخ، منطقی و ژرف در وجود گوینده بیاید که خود او بدان آگاهی دارد و عمل‌کننده است.

۵. قرآن کریم خود تأکید داشته که دین اسلام در پی تحمیل باورهای خود بر دیگران نیست و تنها این باورها را تبلیغ می‌کند و همین دستور، شیوه پیشگامان انقلاب اسلامی ایران نیز بوده است با این اندیشه که راه هدایت و گمراهی بر همگان روشن گردیده و باید باورهای اسلامی را با فرهنگ‌سازی و اقناع به دیگران انتقال داد.

۶. سخنان امام خمینی قدس سره، رهبر انقلاب اسلامی و بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران و نیز حضرت آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان رهرو ایشان حکایت از برنامه‌ریزی برای تقریب بین ادیانی برای رسیدن به هدف واحد دارد که همان سعادت بشر در پرتو تعالیم انبیاست.

بر این اساس راه‌کارهایی نیز در این زمینه ارائه می‌شود که عبارت‌اند از:

۱- گفتمان دینی بین ادیانی در قالب همزیستی مسالمت‌آمیز.

۲- برخورد سرد با کج‌اندیشان. درهرصورت ممکن است در گفتمان دینی طرف مقابل کج‌فکر یا کج‌اندیش باشد که برای متقاعد کردن وی باید روابط را سرد کرد تا متنبه شود.

۳- برخورد قهرآمیز با توطئه‌گران. در میان ملل دیگر پیروان ادیانی ابراهیمی برخی از دول راهی دیگر پیموده و هدف مقابله با انقلاب و اسلام دارند، در این مورد آخرین پیشنهاد برخورد قهرآمیز می‌باشد.

۴- تربیت و به‌کارگیری نیروهای متخصصی که هم از توانایی بالای دیپلماسی برخوردار بوده و هم اطلاعات کافی در حوزه ادیان داشته باشند.

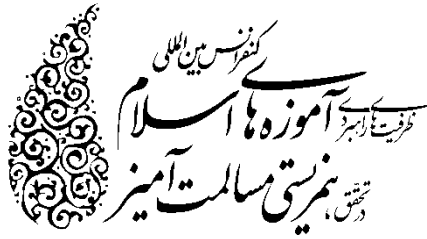
۵- راه‌اندازی مراکز دین‌پژوهی بین ادیانی در نقاط مختلف دنیا برای یافتن نقاط مشترک بیشتر و بهره‌بری بیشتر در زمینه گفتمان بین ادیان.

۱. قرآن کریم.

۲. ابن ابی الحدید، ابو حامد، (۱۴۱۸)، *شرح نهج البلاغه*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول، جلد سوم.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰)، *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاریخ العربی، چاپ اول، جلد سیزدهم.
۴. اسپوزیتو، جان، (۱۳۷۵)، *جنگ خلیج فارس، جنبش های اسلامی و نظم نوین جهانی*، ترجمه م. ضیایی، تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق، دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی.
۵. اسپوزیتو، جان، (۱۳۸۲)، *انقلاب اسلامی و بازتاب جهانی آن*، ترجمه: محسن مدیر شانه چی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۶. اصفهانی، راغب، (۱۴۱۶)، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: دار القلم، چاپ اول.
۷. اکبری، محمد رضا، (۱۳۷۸)، *سیمای امام خمینی*، اصفهان: پیام عترت.
۸. آقایی، بهمن و غلامرضا علی بابایی، (۱۳۶۵)، *فرهنگ علوم سیاسی*، تهران: ویس، چاپ اول، جلد اول.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸)، *انوار التنزیل و اسرار التاویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، جلد دوم.
۱۰. جعفریان، مجید و محمد مسجد جامعی، (۱۳۹۴)، *دیدگاه های نظری به گفتمان بینادینی در ایران*، مجله الهیات تطبیقی، سال ششم، شماره ۱۳.
۱۱. خمینی، روح الله، (۱۳۹۳)، *صحیفه امام*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم، جلد پنجم.
۱۲. دهقانی فیروزآبادی، جلال و فیروزه رادفر، (۱۳۸۹)، *الگوهای صدور انقلاب در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
۱۳. روشن، علی اصغر و نورالله فرهادیان، (۱۳۸۵)، *فرهنگ اصطلاحات جغرافیایی سیاسی - نظامی*، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه امام حسین (ع)، چاپ اول.

۱۴. ساعد وکیل، امیر و پوریا عسکری، (۱۳۸۷)، *قانون اساسی در نظم حقوقی کنونی*، تهران: مجد، چاپ دوم.
۱۵. شجاعیان، محمد، (۱۳۸۲)، *انقلاب اسلامی و رهیافت فرهنگی*، تهران: مرکز اسناد رسمی.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم، جلد دوازدهم.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، جلد ششم.
۱۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول، جلد سوم.
۱۹. عباسی، شهاب الدین، (۱۳۸۵)، *شناخت صلح در سایه گفت و گو و مروری بر آراء هانس کوئنگ متاله معاصر آلمانی*، مجله اخبار ادیان، ش ۱۹.
۲۰. عنایتی، علیرضا، (۱۳۸۲)، *دکترین گفت و گوی تمدن ها و اندیشه اسلامی*، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۱.
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۴)، *العین*، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرای، قم: اسوه، چاپ اول، جلد سوم.
۲۲. فیض کاشانی، محمد، (۱۴۱۵)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، جلد سوم.
۲۳. الگار، حامد، (۱۳۶۰)، *انقلاب اسلامی در ایران*، ترجمه مرتضی اسعدی و حسن چیذری، تهران: انتشارات قلم.
۲۴. الگار، حامد، (۱۳۷۵)، *نبردهای مذهبی در ایران قرن بیستم در سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
۲۵. لک زایی، نجف، (۱۳۸۵) *بسط تأثیر اندیشه های سیاسی در انقلاب ممتاز*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۲۶. محقق داماد، مصطفی، (۱۳۸۲)، *دین و گفتگوهای تمدن ها، نامه فرهنگستان علوم*، ش ۲۰.

۲۷. مسجد جامع، محمد، (۱۳۷۲)، *اسلام، مسیحیت و تمدن نوین*، نامه فرهنگ، شماره ۱۲.
۲۸. مسعود نیا، حسین، (۱۳۸۹)، *فصلنامه راهبرد*، سال نوزدهم، شماره ۵۵.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دهم، جلد یازدهم.
۳۱. ملکیان، مصطفی، *دین و جهانی شدن*، روزنامه همشهری، ۱۳۷۹/۱۱/۲۲.
۳۲. هینس، جف، (۱۳۸۱)، *دین، جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم*، ترجمه ارژنگ کیانی، تهران: انتشارات پژوهشکده راهبردی، چاپ اول.
۳۳. هیوم، رابرت ا.، (۱۳۶۹)، *ادیان زنده جهان*، ترجمه دکتر عبدالکریم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۴. Routledge. ۱۹۹۱) Christian encounter (-w.watt. muslim ۳۵. London.
۳۵. God and universe of faiths. -John. Hick ۳۵. London.. Macmillan Press (۱۹۸۸).
۳۶. khamenei.ir-(دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خامنه ای) ۱۳۷۲/۱۰/۱۳.
۳۷. seratnews.ir (پایگاه خبری - تحلیلی صراط) ۱۳۹۲/۳/۱۶.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

بررسی تفسیر موسّع کافر حربی به مثابه چالشی در تحقق همزیستی مسالمت آمیز

علیرضا عابدی سرآسیا^۱، مهدی شادی^۲

چکیده

جهان شمولی دین اسلام و تلاش برای گسترش آن ایجاب می کند که با هر نژاد، فرهنگ، دین و اعتقادی در پیوند و ارتباط باشد. فقهای اسلامی در نحوه ارتباط با ادیان دیگر و نیز کافران، احکام خاصی را مقرر کرده اند و سر باز زدن از آن احکام را جایز ندانسته اند. اگرچه بسیاری از این احکام زمینه تحقق همزیستی مسالمت آمیز با دگراندیشان را فراهم می آورد اما برخی از این احکام به نوعی می توانند به عنوان چالشی در این مسیر تلقی گردند. یکی از این موارد، تفسیر موسّع از کافر حربی است. بسیاری از فقهای متقدم، ملاک غیر ذمی بودن را برای صدق عنوان حربی کافی دانسته اند و مطلقاً هر کافری که با حکومت اسلامی پیمانی نداشته باشد را مستحق کشتن می دانند؛ چه در حال جنگ با مسلمین باشد چه نباشد. اما برخی دیگر این تعریف را کافی ندانسته و ملاک های دیگری را لازم شمرده اند. به منظور رسیدن به تعریفی جامع و مانع از کافر حربی و تشخیص ملاک و مصادیق آن در عصر حاضر، با روشی توصیفی-تحلیلی و با استفاده از ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه ای و اسنادی، پس از بررسی نظرات فقها در مورد بحث مذکور به این موضوع اشاره می شود که براساس تعریف جدید، کافر حربی دارای چه حقوقی است و دین اسلام در جهت همزیستی مسالمت آمیز با ایشان در چه مسیری قرار دارد. در پایان تفسیر موسّع غالب فقها در مورد کافر حربی مورد نقد قرار گرفته است.

کلیدواژه ها: کفر، کافر حربی، غیرمسلمان، صلح، همزیستی مسالمت آمیز.

^۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، a- Abedi@um.ac.ir

^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)، Shadi.mahdi@mail.um.ac.ir

مقدمه

اسلام در قبال کافران چه از نوع اهل کتاب و چه غیر کتابی، قوانین و مقررات خاصی را مقرر کرده و مسلمین را به رعایت این قوانین ملزم نموده است. از آنجاکه اسلام از بدو ظهور شاهد ارتباط مسلمین با آیین‌های دیگر بوده، این امر طبیعی است که قوانین ثابتی را در نحوه مراودات با ادیان دیگر و کافران داشته باشد. از نظر فقها آنچه مسلم است این است که مسلمانان از نظر رتبه و درجه از جایگاه بالاتری از سایر ادیان و کافران برخوردارند. برخی از فقها اصل اولی در ارتباط با کافران را بر صلح نهاده و ادله‌ای را مطرح نموده‌اند اما در مقابل، برخی دیگر اصل اولی را بر جنگ نهاده و معتقدند که هرگونه ارتباط با کافران ممنوع است. در این بین، فقها احکام و تکالیف خاصی را برای کفار حربی لازم شمرده‌اند.

از جمله احکامی که برای کافر حربی بیان داشته‌اند آن است که جنایت بر او موجب قصاص نیست؛ زیرا محقون الدم نمی‌باشد (تبریزی، ۱۴۲۹ هـ، ص ۱۲۶-۱۳۰)، به بیان دیگر، هرچند قتل کسی که به سوی اسلام دعوت نشده، قبل از دعوتش به اسلام جایز نیست، اما اگر انسان مبادرت به قتل او بکند و او را بکشد بر او قصاص واجب نمی‌باشد (طوسی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۵، ص ۲۶۵)؛ زیرا اصل بر برائت ذمه است و اشتغال ذمه بدان، احتیاج به دلیل دارد (طوسی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۵، ص ۲۶۶؛ مدنی کاشانی، ۱۴۰۸ هـ، ج ۱، ص ۴۰). حتی اگر کسی مال کافر حربی را تلف کند ضامن نیست (طباطبایی قمی، ۱۴۳۰ هـ، ج ۷، ص ۲۷) و ادعای اجماع نیز شده است (علامه حلی، بی تا، ج ۲، ص ۳۷۹). برخی معتقدند می‌توان اموالش را گرفت و بدون عوض تملک کرد (اصفهانی، ۱۴۰۹ هـ، ص ۱۹۸). برخی آن را فیء مسلمین می‌دانند که اگر کسی آن را به زور بگیرد و یا تلف کند، ضامن نمی‌باشد (کرکی، ۱۴۰۸ هـ، ج ۳، ص ۳۹۷). همچنین اگر مسلمانی در دارالحرب زمینی را بخرد و به حربی به عقد مزارعه واگذار کند، اگر هنوز برداشت نکرده است و مسلمانان آن زمین را فتح کنند، در این صورت زرع برای فاتحان مسلمان می‌باشد (ابن براج، ۱۴۰۶ هـ، ج ۲، ص ۱۸).

غالب فقها نیز روابط اقتصادی با کفار حربی را مطلقاً جایز نمی‌دانند (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۹۰؛ نجفی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲۱، ص ۱۴۳).

تمام این احکام در حالی است که امور مدنی کفار غیر حربی، همگی از سوی حکومت اسلامی تضمین شده است و همچون سایر شهروندان جامعه اسلامی با آنان رفتار شده و اگر کسی چه بسا مسلمان باشد به جان وی تعرض کند، برابر با قوانین اسلامی مجازات می‌گردد.

در این نوشتار نظرات مختلف فقها در مورد تعریف کافر حربی مورد بررسی قرار می‌گیرد. اما آنچه می‌تواند در حل تعارضات و نظرات فقها راهگشا باشد این است که اصولاً فقها چه تعریفی از کافر حربی ارائه داده‌اند و آیا این تعاریف در حال حاضر به نوع کافر حربی قابل صدق است یا خیر؟ آیا ملاکاتی که فقها در ارتباط با تعریف کافر حربی ارائه داده‌اند با یکدیگر متفاوت است یا همگی دارای وحدت نظر هستند؟

تعیین ملاک در تعریف کافر حربی وسیله‌ای است برای شناخت بیشتر این نوع از کافران در روابط مسلمانان در عصر حاضر؛ زیرا با گستره ارتباطات مسلمانان با اقوام، ادیان و کشورهای غیرمسلمان این نیاز بیشتر حس می‌شود و اگر ملاک قاطعی در برخورد با نوع کافر حربی وجود نداشته باشد، تنها راه آن توسل به نظرات شخصی و سلیقه‌ای عمل کردن خواهد بود. به علاوه همان‌طور که اشاره شد، احکام بسیار متفاوتی در رابطه با کفار حربی وضع شده است و اگر شناخت صحیحی از این قسم وجود نداشته باشد می‌تواند عواقب جبران‌ناپذیری به دنبال بیاورد.

این نوشتار به چند بخش تقسیم شده است که در ابتدا به بررسی مفردات مورد بحث پرداخته و پس از آن، اقسام کافر از نظر فقها بازخوانی شده و سپس به بررسی هدف اصلی این مقاله یعنی ملاک در تعریف کافر حربی می‌پردازیم. در پایان جمع‌بندی لازم بیان خواهد شد.

۱- توضیح مفردات

۱-۱- اسلام

از ریشه «سلم» به معنای صحت، عافیت (مصطفوی، ۱۴۱۷ه، ج ۵، ص ۱۸۷-۱۸۸) و رهایی یافتن از آفات ظاهری و باطنی است (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۲۱). واژه «سلام» نیز مشتق شده از همین ریشه است (مصطفوی، ۱۴۱۷ه، ج ۵، ص ۱۹۲) و نیز به معنای انقیاد و خضوع در مقابل ذات اقدس الهی و داخل شدن در دین اسلام (فیومی، بی‌تا، ج ۱ و ۲، ص ۲۸۷؛ انصاری، ۱۴۱۵ه، ج ۳، ص ۲۵۵) است. لذا «مسلم» کسی است که خدا را خالصانه و بی‌ریا می‌پرستد و اختیار خود را تسلیم امرونی او می‌کند (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۴۲۱). اسلام در اصطلاح به معنای آن است که شخص در زبان به آیین نبی مکرم اسلام ﷺ درآید (نجفی، ۱۳۶۵ش، ج ۶، ص ۵۹) و برخی پذیرفتن اسلام را به نحو قلبی و عملی نیز شرط دانسته و بین اسلام و ایمان تفاوت قائل شده‌اند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۳).

۱-۲- کفر

در لغت با ضم «کاف» به معنای جحد و انکار است (ابن منظور، ۱۴۰۵ه، ج ۵، ص ۱۴۴) و جحد، انکار همراه با علم است (جوهری، ۱۴۰۷ه، ج ۲، ص ۴۵۱)، به عبارت دیگر کفر به معنای پوشاندن و پنهان کردن است (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۷۱۴) و نیز صفتی باطنی است که ریشه کارهای ناپسند است و زارع را بدین جهت کافر گویند که بذر را در زمین پنهان می‌کند (طریحی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۴۷۴-۴۷۵؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ه، ج ۵، ص ۱۴۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ه، ص ۱۲۸؛ فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۵).

کفر در اصطلاح شرع یعنی انکار آنچه خداوند معرفت آن را بر بندگان واجب کرده مانند معرفت توحید و عدل و ... (طبرسی، ۱۴۱۵ه، ج ۱، ص ۹۳)، و نیز گفته شده است کفر یعنی ایمان نداشتن به چیزی که شأنیت ایمان دارد، خواه ایمان تفصیلی، مانند ایمان به اصول دین اسلام و خواه ایمان اجمالی، مانند ایمان به ضروریات دین اسلام، یعنی مواردی که ایمان به آن‌ها لازمه ایمان به رسالت نبی اکرم ﷺ می‌باشد (سبحانی، بی‌تا، ص ۴۹).

از متقدمین و متأخرین نیز تعاریفی از کافر ارائه شده است که در چند گروه قرار می گیرند. اول آنکه معتقدند کافر کسی است که از دایره اسلام خارج شده است و یا داخل اسلام است اما یکی از ضروریات دین را که بدان علم دارد، انکار کند مثل خوارج و غلات (محقق حلی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۴۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۲۳؛ عاملی، ۱۴۱۰، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۵۸). دوم آنکه، ملاک را انکار بعضی از ضروریات دین می دانند (طباطبایی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۵۷). گروه سوم معتقدند علاوه بر آنکه به ضروری دین علم داشته باشد باید انکار آن مستلزم انکار رسالت باشد (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۷؛ خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۸) چهارم آنکه، معتقدند حتی اگر التفات به انکار ضروریات دین نداشت، باید از او اجتناب کرد مطلقاً (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۸۰) و در آخر معتقدند عنوان کافر بر کسی که در توحید یا معاد یا رسالت رسول اکرم ﷺ شک داشته باشد نیز صدق می کند (مشکینی، ۱۳۹۲، ش، ص ۴۴۱). آنچه در این تعاریف مشترک است انکار ضروری دین است اما در اینکه شک یا علم در ضروری دین باعث می شود عنوان کافر بر شخص حمل شود، اختلاف نظر است.

۳-۱ - دارالاسلام و دارالحرب (دارالکفر)

در رابطه با این دو اصطلاح چندین نظر وجود دارد؛ اول آنکه دارالکفر سرزمینی است که از ابتدا از آن مسلمین نبوده و یا سرزمینی است که از آن مسلمانان بوده؛ اما کفار بر آن غلبه یافته اند (علامه حلی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۶) به عبارت دیگر، دارالاسلام به محض تسلط کافران بر آن به دارالکفر تبدیل می شود. دوم آنکه ملاک دارالحرب را جاری نبودن احکام اسلامی در آن می دانند و بالعکس (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۴۳؛ شهید اول، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۷۸؛ علامه حلی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۶؛ طباطبایی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۶۳). سوم آنکه معتقدند ملاک در صدق عنوان دارالاسلام، تسلط و حاکمیت سیاسی مسلمین است؛ لذا اگر دسته ای از مسلمین بر سرزمین کفار حاکمیت یافتند باید آنجا را دارالاسلام نامید و بالعکس (سرخی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۸۳). چهارم آنکه برخی معتقدند منظور از دارالحرب، تنها عبارت از

منطقه‌های جنگی بوده و از این جهت که جنگ یک حالت عارضی در روابط مسلمانان است با پایان جنگ، موضوع دارالحرب از بین می‌رود و اسلام برای تقسیم جهان به دو قسم سیاسی اصالتی قائل نیست (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۲۳۷) و در آخر گفته شده است دارالاسلام جایی است که احکام و شعائر اسلامی در آن جاری است و حاکمی مسلمان دارد و مسلمانان در آن در امان هستند و قدرت دارند یعنی حکومت به دست مسلمانان است (زحیلی، ۱۴۰۳، ص ۱۰۴).

در مورد دیدگاه چهارم که قائل به عارضی بودن حالت جنگ و صلح بود باید گفت که این نظر دارای شواهد تاریخی نیست و یا فقیهی بر آن صحه نگذاشته است؛ بلکه متقدمین، که در عصر ایشان این مفاهیم دارای کاربرد عملی بوده است، بر تمامی سرزمین‌های کافر نشین، دارالکفر یا دارالحرب نام نهاده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۴۳). اما اگر در ادامه اثبات گردد که مقصود از کافر حربی کافری است که در جنگ با مسلمانان باشد، دیدگاه چهارم تقویت می‌شود و البته در این صورت بین دارالحرب و دارالکفر باید تمایز قائل شد.

می‌توان گفت به جز دیدگاه آخر، سایر نظرات نمی‌تواند به تنهایی ملاک قطعی برای تعریف دارالحرب و دارالاسلام باشد؛ زیرا نظر پنجم، علاوه بر اینکه جاری بودن احکام اسلامی را در صدق عنوان دارالاسلام شرط دانسته، حاکم مسلمان داشتن، در امان بودن مسلمانان و سلطه اسلام را نیز لحاظ کرده است؛ لذا نسبت به سایر نظرات، کامل‌تر است. البته باید گفت عدم وجود ملاک قطعی در تعریف از دارالحرب به تعاریف متفاوت فقها از کافر حربی مربوط است؛ لذا اگر تعریف جامع و مانعی از کافر حربی وجود داشته باشد، می‌توان به تعریف دقیقی از دارالحرب نیز رسید و به دنبال آن، دارالکفر نیز تعریف متفاوتی خواهد یافت. از سوی دیگر، از دیدگاه اندیشمندان معاصر که به جهان به عنوان یک دهکده (دهکده جهانی) می‌نگرند، تقسیم جهان به دو قسم دارالاسلام و دارالکفر قابلیت تطبیق نخواهد داشت.

فقه‌ها در بیان اقسام کافر دارای شیوه یکسانی نبوده و می‌توان برای آن دسته‌بندی‌هایی را لحاظ کرد، از جمله آنکه برخی معتقدند کافر تنها به ذمی و حربی تقسیم می‌شود و ذمی شامل یهود، نصاری و مجوس است (علامه حلی، ۱۴۱۳ه، ج ۱، ص ۴۸۰) و دسته دوم معتقدند کفار را می‌توان به کتابی و غیرکتابی تقسیم کرد (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ه، ج ۲، ص ۹). سوم آنکه، برخی در بیان تقسیم کفار به ترکیبی از کلام و فقه متوسل شده‌اند و پس از بیان تقسیمات دیگر، کافر اصلی را به کافر دارای مصونیت (معتصم) و کافر فاقد مصونیت (مستباح) تقسیم کرده‌اند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ه، ج ۴، ص ۳۲۹ و نیز همان، ص ۳۳۰-۳۳۲). چهارم آنکه، برخی نیز اقسام دیگری همچون کافر بی‌طرف (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ه، ج ۱، ص ۱۴۲) و مستضعف را به عنوان قسم دیگری از کفار به تقسیم‌بندی مرسوم، اضافه کرده‌اند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ه، ج ۴، ص ۳۳۲) در ذیل به بیان این نظرات پرداخته می‌شود.

۲-۱- کافر ذمی:

ذمی به یهود، نصاری و مجوس گویند، این سه گروه اگر به شرایط ذمه ملتزم باشند کشته نمی‌شوند (علامه حلی، ۱۴۱۳ه، ج ۱، ص ۴۸۰؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ه، ج ۱، ص ۳۵۳؛ کرکی، ۱۴۰۸ه، ج ۳، ص ۳۷۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۹ه، ص ۴۵۵) و از جان و مال و ناموس آن‌ها حمایت می‌شود. اقلیت‌هایی که در کشور اسلامی هستند اگر مشکل‌ساز نباشند کافر ذمی محسوب می‌شوند (مکارم شیرازی، همان، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۲).

۲-۲- کافر معاهد:

کافری است که از اهل کتاب نیست و به شرایط ذمه پایبند نمی‌باشد ولی با مسلمانان عهد و پیمان بسته که در دفع دشمن به آنان یاری رساند (مامقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴) و مطیع قوانین و مقررات دولت اسلامی باشد و کاری که منافای با امان است انجام ندهد (بنی‌هاشمی خمینی، ۱۳۸۶ش، ج ۲، ص ۷۷۹). برخی نیز معتقدند بسیاری از دول امروز که با ما روابط سیاسی دارند- اعم از آنکه دارای سفارت بوده و یا به آنان ویزا داده می‌شود- و با ما در حال جنگ نیستند کافر معاهد محسوب

می‌شوند و مادام که به نحوی از انحاء با مسلمین وارد محاربه نشده‌اند جان و مال ایشان محترم است؛ زیرا طبق تعهداتی که از طریق روابط سیاسی و قوانین پذیرفته شده بین‌المللی با آن‌ها داریم، داخل در معاهد هستند. اهل کتابی که داخل کشور خودشان زندگی می‌کنند نیز جزو معاهد هستند (مکارم شیرازی، همان، ج ۱، ص ۱۴۲) یعنی پیمان ذمه در مورد آن‌ها مفهومی ندارد. کما اینکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ» (توبه ۶).

۲-۳- کافر مستأمن:

به جمعیت و گروهی که از عقد امان استفاده کنند، مستأمن گفته می‌شود (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ه، ج ۳، ص ۲۲۰). برخی معتقدند معاهد و مستأمن به یک معنا بوده و او کسی است که برای انجام کاری با امان به دارالاسلام می‌آید (طوسی، ۱۳۸۷ه، ج ۲، ص ۴۲ و نیز همان، ج ۷، ص ۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ه، ج ۲، ص ۲۱۰؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۴۳).

در بیان تفاوت کافر مستأمن و معاهد باید گفت که کافر مستأمن دارای معنایی عام‌تر از معاهد است؛ زیرا در مستأمن، علاوه بر حاکم شرع، مسلمانان نیز می‌توانند به کفار امان دهند تا وارد کشور اسلامی شود درحالی که این امر در کافر معاهد، مختص حاکم یا نائب اوست (نجفی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۱، ص ۹۸-۹۹؛ روحانی، ۱۴۱۴ه، ج ۲، ص ۳۲۳).

۲-۴- کافر مهادن (مصالح):

فقها معتقدند جایز است که میان مسلمانان و کفار حربی به خاطر مصلحت، عقد مهادنه و صلح بسته شود، که از اختیارات حاکم اسلامی یا نائب وی بوده و لازم‌الاجرا می‌باشد (نجفی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۱، ص ۱۱۳؛ مؤمن قمی، ۱۴۲۸ه، ج ۱، ص ۵۳۵).

۲-۵- کافر محاید (بی‌طرف):

محاید در لغت از ریشه «حید» به معنای کنار رفتن و عدول است (قرشی، ۱۳۵۲ش، ج ۲، ص ۲۰۵؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۶۱) و به معنای کسی که از جنگ کناره بگیرد به‌کاررفته است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۱۶). محاید در

اصلاح، کافری است که هیچ‌گونه برخورد و رابطه‌ای با مسلمین ندارد یعنی نه پیمان و قراردادی با مسلمین دارد و نه در جنگ و ستیز با آنان می‌باشد و درواقع حالت بی‌طرفی دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ه، ج ۱، ص ۱۴۲). آیات قرآن نیز بدین گروه اشاره دارد (ممتحنه/۸؛^۱ نساء/۲۹۰).

۲-۶- کافر حربی:

حرب در لغت به معانی مختلفی آمده است از جمله؛ صدر مجلس (ابن فارس، ۱۴۰۴ه، ج ۲، ص ۴۸)، غضب و عصبانیت (جوهری، ۱۴۰۷ه، ج ۱، ص ۱۰۸). حرب سبب از بین رفتن جان و مال است (مصطفوی، ۱۴۱۷ه، ج ۲، ص ۱۸۵) لذا محاربه نیز به معنای ستیزه و جنگ است (مصطفوی، ۱۴۱۷ه، ج ۲، ص ۱۸۴). در اصطلاح، فقها به کسی محارب گویند که سلاح بکشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰ه، ج ۹، ص ۲۹۰؛ نجفی، ۱۳۶۵ش، ج ۴۱، ص ۵۶۴). از آنجایی که بحث اصلی نوشتار حاضر به همین دسته از کفار برمی‌گردد، تعاریف و ملاک‌هایی که فقها در مورد کافر حربی بیان کرده‌اند را در ادامه به‌صورت مفصل بررسی خواهیم کرد.

۲-۷- کافر مرتد:

کافر مرتد یعنی کسی که بعد از اسلام آوردن کافر شود (شهید ثانی، ۱۴۱۸ه، ج ۱۵، ص ۲۱) و به دو قسم ملّی و فطری تقسیم می‌شود (گلپایگانی، ۱۴۱۳ه، ج ۱، ص ۵۳۹). مرتد ملّی کسی است که ابوبن او در زمان انعقاد نطفه کافر بوده‌اند و او بعد از بلوغ، کافر اصلی شود سپس مسلمان گشته و دوباره کافر گردد (شهید ثانی، ۱۴۱۸ه، ج ۱۵، ص ۲۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ه، ص ۶۸۷؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳ه، ج ۱، ص ۵۳۹) و مرتد فطری کسی است که یکی از ابوبن او در زمان انعقاد نطفه مسلمان

۱. لَا يَنْهَأُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (۸).

۲. إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْفَوَاقِلُ إِلَيْكُمْ السَّلَامُ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا (۹۰).

بوده و او هم بعد از بلوغ مسلمان شود و سپس کافر گردد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ه، ج ۴، ص ۳۳۰؛ روحانی، بی‌تا، ص ۵۵) و برای هردو قسم احکامی وضع شده است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۸ه، ج ۱۵، ص ۲۱-۲۷).

۲-۸- کافر مستضعف:

مستضعف در لغت از ریشه «ضَعَف» به معنای ناتوانی است (مصطفوی، ۱۴۱۷ه، ج ۷، ص ۳۰-۳۳؛ جوهری، ۱۴۰۷ه، ج ۴، ص ۱۳۹۰؛ طریحی، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۸۶) و استضعاف به معنای ضعیف شمردن و ناتوان دیدن است (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۵۰۷؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ه، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۵ه، ج ۹، ص ۲۰۳). مستضعف یعنی ضعیف شمرده شده و زبون (قرشی، ۱۳۵۲ش، ج ۴، ص ۱۸۴) و نیز کسی است که نه می‌تواند مانع کفر شود و نه به ایمان هدایت شود؛ همچون کودکان و افراد بالغی که قلم تکلیف از آن‌ها برداشته شده است (طریحی، ۱۳۶۲ش، ج ۵، ص ۸۶).

در رابطه با مستضعفین به روایات (کلینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۰۴، ح ۱؛ صدوق، ۱۳۷۹ه، ص ۲۰۱، ح ۴)^۱ و آیات قرآن (نساء/۹۷-۹۹)^۲ تمسک شده است. شأن نزول این آیات مربوط به افرادی از مسلمین است که در صدر اسلام بعد از هجرت رسول خدا(ص) در مکه مانده بودند و تسلیم کفار شدند (طوسی، ۱۴۰۹ه، ج ۳، ص ۳۰۲) لذا ملائکه آنان را توبیخ کرده که چرا مهاجرت نکردید؟ و جایگاه آنان را جهنم معرفی

۱. سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ الْمُسْتَضْعَفِ فَقَالَ: هُوَ الَّذِي لَا يَهْتَدِي حِيلَةً إِلَى الْكُفْرِ فَيَكْفُر وَلَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ، لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْمِنَ وَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَكْفُرَ، فَهَمَّ الصَّبِيَّانَ، وَ مِنْ كَانِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ عَلَى مِثْلِ عُقُولِ الصَّبِيَّانِ مَرْفُوعٍ عَنْهُمْ الْقَلَمُ.

۲. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: "إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ" فَقَالَ: هُوَ الَّذِي لَا يَسْتَطِيعُ الْكُفْرَ فَيَكْفُرُ وَلَا يَهْتَدِي سَبِيلَ الْإِيمَانِ فَيُؤْمِنُ، وَ الصَّبِيَّانَ، وَ مِنْ كَانِ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ عَلَى مِثْلِ عُقُولِ الصَّبِيَّانِ مَرْفُوعٍ عَنْهُمْ الْقَلَمُ.

۳. إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (۹۷) إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (۹۸) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا (۹۹).

می‌کنند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۰) اما استثنایی نیز مطرح شده که شامل زنان، کودکان و بزرگسالانی می‌شود که قدرت مهاجرت ندارند یا به خاطر اینکه فکرشان کوتاه است و یا گرفتار بیماری، نقص بدنی، فقر مالی و موانع دیگرند و یا کسی که اصلاً نمی‌داند دین و معارف آن وجود داشته و باید آن را آموخت و جهل او ناشی از قصور و ضعف باشد، لذا عنادی با حق نداشته و اگر حق برایش روشن شود آن را می‌پذیرد. پس باوجود غفلت، قدرت داشتن معنایی ندارد و باوجود جهل، هدایت قابل تصور نیست آن‌هم جهل و غفلتی که مستند به خودش نباشد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۰۲؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۱۳). لذا این افراد را در زمره معتمنین آورده‌اند یعنی کسانی که جان و مال آنان دارای مصونیت است (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۳۲) و در پیشگاه خداوند معذورند و این‌گونه افراد بآنکه ظالم به نفس خود هستند و اعمال دینی را انجام نداده‌اند، مورد عفو الهی قرار می‌گیرند و مقتضی اطلاق آیه نیز چنین است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۱).

۳- ملاک در تعریف کافر حربی

در تعریف کافر حربی چندین ملاک عنوان شده است که در ذیل به بررسی هر یک می‌پردازیم:

۳-۱- زندگی در دارالحرب:

حربی کافری است که در دارالحرب زندگی می‌کند و از مسلمین بریده است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۵).^۱ مباین در لغت از بائن به معنای مفارقت، جدا شده و کنار رفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۶۳) و مقاطع از ریشه قطع به معنای جدا شدن و بریدن است اعم از آنکه

^۱ والحرابي من كان مبائنا مقاطعاً في دار الحرب وفيه خلاف.

محسوس باشد یا معقول (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۶۷۷)؛ لذا مقاطع کسی است که خود را از دیگران جدا می‌کند.

البته شیخ طوسی اضافه می‌کند که در این تعریف اختلاف است. لذا به نظر می‌رسد ملاک زندگی در دارالحرب، مانع اغیار نیست؛ زیرا شامل کفار معاهد، مصالح، مستضعف و ... می‌شود.

۳-۲- ماعدای یهود، نصاری و مجوس باشد:

کافر حربی به کافری غیر از یهودی، مسیحی و مجوس گفته می‌شود خواه اعتقاد به معبودی غیر از خدا مثل خورشید، ستاره و بت داشته باشد یا نه؛ مانند دهریان (علامه حلی، ۱۴۱۳ ه، ج ۱، ص ۴۸۰؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ ه، ج ۱، ص ۳۵۳؛ کرکی، ۱۴۰۸ ه، ج ۳، ص ۳۷۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۹ ه، ص ۴۵۶؛ بحرانی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۵۲۴؛ طباطبایی یزدی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۴۲)؛ به عبارت دیگر، حربی کافری است که از اهل کتاب نباشد و یا از کسانی که شبهه در کتابی بودنشان است [مجوس] نباشد (فتح‌الله، ۱۴۱۵ ه، ۳۴۳).

این تعریف نیز مانع اغیار نیست؛ زیرا شامل کافر معاهد، مستأمن، مصالح، مستضعف و ... می‌شود، به علاوه، مفهوم در حال جنگ بودن که لازمه لفظ «حرب» است را شرط ندانسته و تفسیر موسعی از کافر حربی ارائه نموده است.

۳-۳- ذمی، معاهد و مستأمن نباشد:

حربی، کافری است که ذمی، معاهد و مستأمن نباشد (تبریزی، ۱۴۱۶ ه، ج ۱، ص ۵۵۴). این ملاک مانع اغیار نیست و حتی جنگ و استفاده از سلاح را نیز معتبر ندانسته است.

۳-۴- از دعوت حاکم اسلامی سر باز زند:

برخی معتقدند بلاد کفری که از سوی حاکم عادل یا نایب وی دعوت به اسلام نشده‌اند و به آن‌ها تخییر میان جنگ، پذیرش اسلام و یا پرداخت جزیه اعلام نشده است، معلوم نیست که حربی باشند (حائری، ۱۴۱۸ ه، ص ۱۱۲).

به نظر می‌رسد سرباز زدن از دعوت حاکم اسلامی به اسلام و داعیه جنگ داشتن یا پذیرش شرایط ذمه یا معاهده و صلح با مسلمانان، از مواردی است که در صدق عنوان حرب لازم است و بدون آن نمی‌توان کسی را محارب تلقی کرد مگر اینکه وارد جنگ عملی با مسلمانان گردد.

۳-۵- در حال جنگ بالفعل باشد:

کافر حربی کسی است که در حال جنگ با مسلمانان باشد (نجفی، ۱۳۷۳ ش، ص ۵۸۰؛ خمینی، ۱۳۴۱ ه، ص ۲۶۰) و حق این است که حالت جنگ و مبارزه علیه مسلمانان ملاک حربی بودن است و تا زمانی که کافر به جنگ علیه مسلمانان نپردازد و یا به کفار حربی یاری نرساند، عنوان حربی بر او صدق نمی‌کند بلکه معاهد به حساب می‌آید (مکارم شیرازی، همان، ص ۱۴۲). برخلاف سایر تعاریف، در اینجا قید بالفعل جنگیدن کفار معتبر دانسته شده است.

۳-۶- عدم پیمان دوستی:

برخی معتقدند کافر حربی به کسی گفته می‌شود که اولاً تحت لوای حکومت اسلامی قرار نداشته باشد و ثانیاً با مسلمانان پیمان دوستی اعم از تجاری، سیاسی و ... نداشته باشد (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۹۶).

در نتیجه به نظر می‌رسد قدر متیقن از کافر حربی کسی است که به‌طور بالفعل وارد جنگ با مسلمانان شده است. همچنین ظاهراً کسی که وارد جنگ بالفعل نشده اما داعیه جنگ دارد و از دعوت حاکم مسلمین مبنی بر پذیرش اسلام یا پذیرش شرایط ذمه یا برقراری پیمان صلح سر باز بزند، یا قرارداد ذمه، معاهده یا صلح را نقض کند ملحق به حربی است. به علاوه، کسی که کافر حربی را در جنگ با مسلمانان یاری می‌رساند نیز می‌تواند در زمره کفار حربی قرار گیرد.

لذا افراد ذمی، مستأمن، معاهد و مصالح (مهادن) در صورتی که نقض عهد نکرده‌اند قطعاً از شمول حربی خارج‌اند. همچنین افراد مستضعف و محایید (بی‌طرف) به تفصیلی که گذشت داخل در کافر حربی نمی‌باشند. در فرض شک نیز به جهت اینکه اصل در دماء، محقون بودن است و مهدور الدم بودن خلاف اصل و نیز خلاف احتیاط

در امور مهمه است باید به‌قدر متیقن اکتفا نمود. با این مبنا می‌توان گفت صرف زندگی در دارالحرب نیز به‌تنهایی نمی‌تواند ملاک حربی بودن باشد چه رسد به زندگی در دارالکفر.

۴- اصالت جنگ یا اصالت صلح در رابطه با کفار

در ارتباط با کفار دو دیدگاه وجود دارد؛ برخی معتقد به اصالت جنگ بوده و حتی ادعای عدم خلاف نیز شده است و دیدگاه دوم معتقد به اصالت صلح می‌باشد و معتقد است جنگ در شرایطی خاص، عارض خواهد شد. در ذیل به بررسی این دو دیدگاه می‌پردازیم.

۴-۱- اصالت جنگ:

اغلب فقهای امامیه بر این باورند که اصل در رابطه با کافران، جنگ است و معتقدند از کفار غیرکتابی جز اسلام پذیرفته نمی‌شود و اگر از پذیرفتن اسلام امتناع ورزند کشته می‌شوند و زنان و کودکان آن‌ها اسیر می‌شوند (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ه، ج ۲، ص ۶؛ طوسی، بی‌تا، ص ۲۹۲) و نیز معتقدند اصل ثابت در رابطه با کافران غیرکتابی جنگ یا پذیرش شرایط ذمه است (علامه حلی، ۱۴۲۰ه، ج ۲، ص ۱۳۸؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ه، ج ۱، ص ۳۵۳؛ کرکی، ۱۴۰۸ه، ج ۳، ص ۳۷۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۹ه، ص ۴۵۶؛ سبزواری، ۱۴۲۳ه، ج ۱، ص ۳۷۰؛ عراقی، ۱۴۱۴ه، ج ۴، ص ۳۴۷).

۴-۱-۱- ادله این دیدگاه:

۴-۱-۱-۱- کتاب:

جمعی از آیات قرآن کریم وجود دارد که مسلمانان را به جنگ و جهاد با مشرکان دعوت می‌کند (محمد/۴،^۱ توبه/۱۲۳،^۱ توبه/۲۹،^۲ تحریم/۹،^۳ توبه/۱۲،^۴ توبه/۵).

۱. فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرْتُ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِنَبْلُوًا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ (۴).

در نقد این دلیل باید گفت در اسلام، جهاد به عنوان یک فریضه بزرگ بر مسلمین واجب شده و بر دو نوع است که شامل جهاد ابتدایی و دفاعی می شود. جهاد ابتدایی بدین معناست که با مشرکین مبارزه شود برای دعوت آنان به دین اسلام و عدالت و یکتاپرستی (منتظری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۵) و جهاد دفاعی به معنای مبارزه با مهاجمان است به منظور دفاع از جان و مال و حیثیت و فرهنگ مسلمانان و سرزمین های اسلامی (منتظری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۵) و چه در زمان حضور و چه در عصر غیبت جایز است (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۱۷؛ علامه حلی، بی تا، ج ۹، ص ۱۹). به علاوه در برابر این آیات، آیات دیگری وجود دارد (ممتحنه/۸) که بیان می کند دستور جهاد با کافران به دلیل تجاوز و ستم آنان بر مسلمانان است نه اختلاف در دین و در صورتی که مزاحمتی برای مسلمانان ایجاد نکنند دین اسلام مسلمانان را به عدالت ورزی و محبت با چنین کفاری دعوت کرده است (طباطبایی، بی تا، ج ۱۹، ص ۲۳۴) لذا کفاری که با مسلمانان سر جنگ دارند مشمول این آیه نخواهند بود (مطهری، ۱۳۷۳، ص ۲۵).

از سوی دیگر، هرگز نمی شود از راه جبر و اکراه، ایمان و عقیده را بر مردم تحمیل کرد (بقره/۲۵۶)،^۷ ایمان و عقیده از راه برهان و حجت، مورد قبول واقع می شود (طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۳) اسلام دستور جنگ را در برابر کافرانی صادر

^۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (۱۲۳).
^۲. قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (۲۹).
^۳. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ (۹).
^۴. وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَلَمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ (۱۲).
^۵. فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۵).
^۶. لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ (۸).
^۷. لَا اكْرَاهُ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرِّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (۲۵۶).

می‌کند که تسلیم منطق و برهان نبودند و با حق به عناد برخاستند (بقره/۱۹۳)^۱ و هدف از جنگ را دین‌داری آنان نمی‌داند؛ بلکه می‌گوید با آن‌ها بجنگید تا فتنه‌ها ریشه‌کن شود (منتظری، ۱۴۰۵، ج ۱؛ ص ۱۱۵-۱۱۶) و نیز گفته‌اند درست است که جهاد ابتدایی تشریع شده اما بازگشت آن به جهاد دفاعی است؛ زیرا جهاد ابتدایی نیز به‌گونه‌ای دفاع است، دفاع از حقوق خداوند و دفاع از حقوق انسان‌های مستضعف (منتظری، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۵؛ علامه حلی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۹).

۴-۱-۱-۲- سنت:

روایات مختلفی در باب جهاد وارد شده است از جمله آنکه از پیامبر ﷺ نقل شده: «از سوی خداوند فرمان دارم که با مردم بجنگم تا هنگامی که بگویند لا اله الا الله، پس هرگاه گفتند، از جانب من، جان و مالشان در امان است» (مغربی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰۲)^۲ و نیز حدیث انس بن مالک (سجستانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵۶۹)^۳ با این مضمون که پیامبر ﷺ فرمودند: پیکار، عضو جدانشدنی از ایشان است.

نقد و بررسی: درباره حدیث اول گفته شده است که حدیث قولی مجمل است (مغربی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۰۲) و نیز گفته شده است که ضعیف است (شمس‌الدین، ۱۹۹۷م، ص ۱۹۶) و نیز به دلیل بیان باب مفاعله در روایت می‌توان گفت که طرف مقابل، سر جنگ دارد و به جهاد دفاعی مربوط است نه جهاد ابتدایی (شمس‌الدین، ۱۹۹۷م، ص ۱۹۷)؛ لذا در صورت عدم تجاوز کفار، اصل بر صلح است.

و درباره حدیث دوم گفته شده است که این حدیث دلالت بر وجوب جهاد با کافران دارد؛ چراکه ترک جهاد با آنان موجب تعطیلی جهاد و تسلط کافران بر مسلمانان می‌شود (علامه حلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۳). در پاسخ باید گفت وجوب جهاد با کافران

^۱ و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة (۱۹۳)

^۲ عن رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوا ذلك فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلى يوم يلقون ربهم فيحاسبهم...».

^۳ قال رسول الله ﷺ: «والجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل، والایمان بالأقدار».

در عصر غیبت در صورت تجاوز آنان است و اگر تجاوزی بالفعل از سوی ایشان نباشد، اصل بر صلح است. لذا با استناد به این دو روایت نمی‌توان اثبات کرد که اصل در رابطه با کافران همیشه جنگ است.

۴-۲- اصل صلح (همزیستی مسالمت‌آمیز)

برخی تنها حرابت را علت جنگ دانسته‌اند نه کفر را و اصل را بر صلح نهاده‌اند و معتقدند جنگ یک حالت عارضی است (مطهری، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۶؛ شمس‌الدین، ۱۹۹۷ م، ص ۲۲۸؛ رشید رضا، ۱۹۹۰ م، ج ۲، ص ۲۵۸؛ رشید رضا، ۱۴۰۸ هـ، ص ۳۱۲؛ شلتوت، ۱۳۹۹ هـ، ص ۹۳؛ زحیلی، ۱۴۰۳ هـ، ص ۱۲۰)؛ بنابراین اگر کافران دست از تجاوز علیه مسلمانان بردارند و متعرض مسلمانان نشوند اصل در رابطه با ایشان بر صلح و زندگی مسالمت‌آمیز است (زحیلی، همان، ص ۹۶-۹۷)، به عبارت دیگر، آنجا که طرف مقابل حاضر به همزیستی شرافتمندانه نیست نباید تسلیم ظلم شد. اسلام معتقد است جنگ در صورتی است که طرف می‌خواهد بجنگد (مطهری، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۶).

۴-۲-۱- ادله این دیدگاه:

۴-۲-۱-۱- کتاب:

قرآن کریم همواره تأمین همزیستی مسالمت‌آمیز را از طرق گوناگون سفارش می‌کند؛ از جمله آزادی در دین و عقیده (بقره/۲۵۶؛^۱ یونس/۹۶)، توجه به اصول مشترک (آل عمران/۶۴؛^۲ آل عمران/۷۹؛^۳ مائده/۱۱۷)،^۴ نفی نژادپرستی

۱. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۲۵۶).

۲. قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (۶۴).

۳. مَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُوْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ (۷۹).

۴. مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ عِبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (۱۱۷).

(بقره/۲۱۳)^۱ و دعوت به گفتگوی مسالمت‌آمیز حتی با کافران و بت‌پرستان (انعام/۱۰۸،^۲ عنکبوت/۴۶)^۳ و ...

همچنین آیاتی وجود دارد که مسلمین را به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با کفار دعوت می‌کند از جمله در سوره انفال آیه ۶۱.^۴ مفسرین معتقدند این آیه تأکید دارد که اگر دشمن به روش صلح و مسالمت‌آمیز رغبت کرد می‌توان با توکل بر خداوند آن را پذیرفت (طباطبایی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۱۷) و ضمیر «او» در «جنحوا» به مطلق کافران یا مشرکان یا به اهل کتاب از مدینه مثل بنی قریظه برمی‌گردد چنان‌که برخی معتقدند این آیه دلالت دارد بر جواز صلح با کفار وقتی که بنابر رأی امام (علیه‌الصلوة) مصلحت مسلمانان در آن باشد (جرجانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۶۹). ظاهر آن است که آیات مطلق مشتمل بر امر به قتال با کافران مثل آیه «فَاغْلِبُوا الَّذِينَ لَإِيْمَانِهِمْ» (بقره/۲۹) و «فَاغْلِبُوا الْمُشْرِكِينَ» (توبه/۵)^۵ مخصص‌اند به این آیه و آیه شریفه راجع به مسالمت و صلح است و منافاتی با آیات دال بر قتال ندارد زیرا قتال در صورتی است که کافران بر مسلمانان تعدی کنند (جرجانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۲، ص ۶۹).

تألیف قلوب در رابطه با اختصاص بخشی از زکات به کفار نیز یکی از اصول مهم روابط با غیرمسلمانان است (توبه/۶۰).^۶ از نظر علامه طباطبایی سهم تألیف قلوب

۱. كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأُتِرَ لَهُمُ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ لِيُخَكِّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۲۱۳).

۲. وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (۱۰۸).

۳. وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (۴۶).

۴. وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (۶۱).

۵. فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَفْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (۵).

۶. إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۶۰).

برای جلب غیرمسلمانان به اسلام، دفع دشمنان و یا کمک گرفتن از آنان، مختص زمان حضور معصومین علیهم السلام نیست (طباطبایی، بی تا، ج ۹، ص ۳۱۱).

۴-۲-۱-۲- سنت:

روایاتی وجود دارد که به صلح دعوت می کند از جمله آنکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده اند: ای مردم جنگ را آرزو نکنید و از خداوند عافیت را بخواهید (متقی هندی، ۵۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۹۱).^۱ ظاهر روایت آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله توصیه به شروع جنگ نکرده و اصلاً مایل به آن نبوده اند؛ بلکه همواره صلح را از خداوند برای مردم خواستارند و مردم را بدان دعوت می کنند.

۴-۲-۱-۳- جنگ ها و غزوات اسلامی:

پیامبر صلی الله علیه و آله همواره به صلح دعوت می کردند و این شیوه تا ۱۳ سال در مکه استمرار داشت در حالی که مشرکان همواره به آزار مسلمین می پرداختند تا جایی که مسلمانان و شخص پیامبر صلی الله علیه و آله مجبور به هجرت شدند (مطهری، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۷) و تردیدی نیست که اسلام با نیروی شمشیر استمرار پیدا نکرد؛ بلکه جنگ ها و غزوات پیامبر صلی الله علیه و آله و لشکریایی که خود ایشان در آن حضور نداشتند برای دفاع از مسلمانان در برابر آزار و اذیت مشرکان و جلوگیری از خطر قبل از وقوع آن بود نه برای تجاوز (زحیلی، همان، ص ۹۷-۹۸؛ مطهری، ۱۳۷۳ ش، ص ۱۸).

لذا از کنار هم قرار دادن آیات جنگ و قتال به این نتیجه می رسیم که این آیات ناظر به کسانی هستند که به نوعی وارد جنگ شده اند و از این رو اصل بر زندگی مسالمت آمیز است نه جنگ و حرب. از عباراتی نظیر «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال ۶۱) و «إِنْ اِعْتَزَلْتُمُوهُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء ۹۰) به خوبی می توان دانست که جنگ کردن با کسانی که سر جنگ ندارند جایز نیست؛ بلکه شاید بتوان از عبارت اخیر حرمت اموال ایشان را نیز به دست آورد؛ زیرا هدر دانستن جان و مال این افراد، سبیل علیه آنان محسوب

^۱ قال: «أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو، واسألوا الله العافية، فإذا لقيتم فاصبروا، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف، اللهم منزل الكتاب و مجري السحاب، و هازم الأحزاب اهزمهم وانصرنا عليهم».

می‌شود درحالی‌که در آیه، هر نوعی سبیلی که علیه آنان باشد نفی شده است. به‌علاوه، با این توضیح، این آیات خود می‌تواند دلیلی بر ردّ تفسیر موسّع از کافر حربی باشد. این مطلب در برخی احادیث نیز به‌وضوح ذکر شده نظیر سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که می‌فرمودند کسی را به غل و زنجیر نکشید، مثله نکنید و افرادی که در میدان جنگ نیستند و زنان و پیرمردها و کودکان را از بین نبرید و اموالشان را آتش نزنید (کلینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۵، ص ۳۰).^۱ ظاهراً ملاک نهی از کشتن این افراد آن است که چنین کسانی غالباً با مسلمانان نمی‌جنگند. اگر کفر علت مشروع بودن جهاد و کشتن می‌بود، این گروه نیز چون کافران می‌بایست کشته می‌شدند (شمس‌الدین، ۱۹۹۷ م، ص ۲۳۱)؛ پس قطعاً حرب، ستیزه‌جویی و دشمنی، علت جنگ است.

نتیجه

اهم دستاوردها و نتایج پژوهش حاضر را به شکل زیر می‌توان فهرست کرد:

- ۱- برای کفار حربی احکام سختی در نظر گرفته شده است از جمله مباح بودن جان و مال ایشان و از این رو تفسیر موسّع از آن با اصل همزیستی در تعارض است.
- ۲- قدر متیقّن از کافر حربی عبارت است از: الف) کسی که به‌طور بالفعل وارد جنگ با مسلمانان شده است. ب) کسی که وارد جنگ بالفعل نشده؛ اما داعیه جنگ دارد و از دعوت حاکم مسلمین مبنی بر پذیرش اسلام یا پذیرش شرایط ذمه یا برقراری پیمان صلح سرباز بزند. ج) کسی که قرارداد ذمه، معاهده یا صلح را نقض کند. د) کسی که کافر حربی را در جنگ با مسلمانان یاری رساند.

^۱ عن أبي عبد الله (ع) قال: «كان رسول الله (ص) إذا بعث سرية دعا بأمرها فأجلسه إلى جنبه وأجلس أصحابه بين يديه ثم قال: سيروا بسم الله و بالله و في سبيل الله و على ملة رسول الله (ص) لا تغدروا و لا تغلوا و لا تمثلوا و لا تقطعوا شجرة إلا أن تضطروا إليها و لا تقتلوا شيخا فانيا و لا صبيا و لا امرأة و أيما رجل من أدنى المسلمين...».

۳- افراد ذمی، مستأمن، معاهد و مصالح (مهادن) در صورتی که نقض عهد نکرده‌اند قطعاً از شمول حربی خارج‌اند. همچنین است افراد مستضعف و محاید (بی‌طرف).

۴- صرف زندگی در دارالحرب به‌تنهایی نمی‌تواند ملاک حربی بودن باشد؛ چه رسد به زندگی در دارالکفر.

۵- در فرض شک، به جهت اینکه اصل در دماء محقون بودن است و مهدور الدم بودن خلاف اصل و نیز خلاف احتیاط در امور مهمه است، باید به‌قدر متیقن اکتفا نمود.

۶- در اسلام اصل بر همزیستی مسالمت‌آمیز همراه با برّ و نیکی، قسط و عدالت (ممتحنه/۸)، گفتار نیک (بقره/۸۳) و احترام متقابل (انعام/۱۰۸) است.

در پایان تذکر این نکته نیز لازم است که دین اسلام به‌تصریح آورنده آن، دین مکارم اخلاق است (انما بعثت لأتمم مکارم الأخلاق) (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۳۸۲) و باهدف جهان‌شمول شدن نازل شده است (لیظهره علی الدین کله) (توبه/۳۳). بدون شک دعوت دیگران و تألیف قلوب نمی‌تواند بدون توجه به مسلّمات اخلاقی، صورت گیرد (و لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك) (آل عمران/۱۵۹) چه رسد به اینکه اسلام بخواهد مرتکب اموری گردد که خلاف مسلّمات اخلاقی است. بدون شک حکم کردن به مباح بودن جان و مال کسی که سر جنگ با مسلمانان ندارد و اقدام به کشتن وی و سرقت اموال او، چهره‌ای خشن، بی‌منطق و بی‌اخلاق از اسلام و مسلمانان به نمایش گذاشته و در تعارض آشکار با روح شریعت و مسلّمات اخلاقی است و سدّ بزرگی در مسیر رشد و جهانگیر شدن این دین مبین خواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

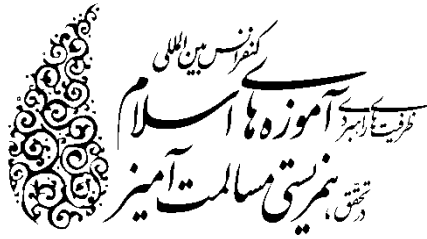
۲. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور، **السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۴۱۰هـ.
۳. ابن برّاج، عبدالعزيز، **المهذب**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۶هـ.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامي، چ ۱، ۱۴۰۴هـ.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵هـ.
۶. اصفهانی، محمدحسین، **الاجاره**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۲، ۱۴۰۹هـ.
۷. انصاری، محمد علی، **الموسوعة الفقهية الميسرة**، قم: مجمع الفكر الاسلامی، چ ۱، ۱۴۱۵هـ.
۸. بحرانی، یوسف، **الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، بی‌تا.
۹. بنی هاشمی خمینی، سید محمد حسن، **توضیح المسائل مراجع**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۵، ۱۳۸۶ش.
۱۰. تبریزی، میرزا جواد، **تنقیح مبانی الاحکام کتاب القصاص**، قم: دارالصديقة الشهيدة، چ ۲، ۱۴۲۹هـ.
۱۱. تبریزی، میرزا جواد، **صراط النجاة (المحشى للخوئی)**، بی‌جا: دفتر نشر برگزیده، چ ۱، ۱۴۱۶هـ.
۱۲. جرجانی، سید ابوالفتح، **تفسیر شاهي**، تهران: انتشارات نوید، ۱۳۶۲ش.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصاحح**، بیروت: دار العلم للملایین، چ ۴، ۱۴۰۷هـ.
۱۴. حائری، مرتضی، **الخمس**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۸هـ.
۱۵. حکیم، سید محسن، **مستمسک عروة الوثقی**، قم: منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشي النجفي، ۱۴۰۴هـ.
۱۶. خمینی، روح الله، **تحریر الوسیلة**، قم: دار الکتب العلمیة، چ ۲، ۱۳۹۰هـ.
۱۷. خمینی، روح الله، **زبدة الاحکام**، قم: بی‌نا، چ ۳، ۱۳۴۱هـ.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دارالقلم، چ ۱، بی‌تا.
۱۹. رشید رضا، محمد، **الوحي المحمدي**، قاهره: الزهراء للاعلام العربی، ۱۴۰۸هـ.
۲۰. رشید رضا، محمد، **الوحي المحمدي**، تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۹۰م.

۲۱. روحانی، سید محمد صادق، **تکمله منهاج الصالحین**، بی جا: بی نا، بی تا.
۲۲. روحانی، سید محمد، **منهاج الصالحین**، کویت: مكتبة المؤلفین، چ ۲، ۱۴۱۴هـ.
۲۳. زحیلی، وهبه، **العلاقات الدولية فی الاسلام**، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۳هـ.
۲۴. سبحانی، جعفر، **الایمان و الکفر**، بی جا: بی نا، بی تا.
۲۵. سبزواری، محمد باقر، **کفایة الاحکام**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۲۳هـ.
۲۶. سجستانی، سلیمان، **سنن ابی داود**، بی جا: دارالفکر، چ ۱، ۱۴۱۰هـ.
۲۷. سرخسی، ابوبکر، **شرح السیر الکبیر**، مصر: بی نا، ۱۹۶۰م.
۲۸. شلتوت، محمود، **من توجیهات الاسلام**، بیروت: دارالشروق، ۱۳۹۹هـ.
۲۹. شمس الدین، محمد مهدی، **جهاد الامه**، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۷م.
۳۰. شهید اول، محمد بن مکی، **الدروس الشرعیة فی الفقه الامامیه**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۲هـ.
۳۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، قم: کتابفروشی داورى، چ ۱، ۱۴۱۰هـ.
۳۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **فوائد القواعد**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۹هـ.
۳۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالك الأفهام**، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، چ ۱، ۱۴۱۸هـ.
۳۴. صدوق، ابن بابویه، **معانی الأخبار**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۹هـ.
۳۵. طباطبائی، سیدعلی، **ریاض المسائل فی التحقیق الاحکام بالدلائل**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ ۱، ۱۴۲۲هـ.
۳۶. طباطبائی، سیدعلی، **شرح الصغیر فی شرح مختصر النافع**، قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، چ ۱، ۱۴۰۹هـ.
۳۷. طباطبائی، محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة، بی تا.
۳۸. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، **العروة الوثقی**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۱، ۱۴۱۷هـ.
۳۹. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم، **سؤال و جواب**، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۶ش.

۴۰. طبرسى، فضل بن حسن، **مجمع البيان فى تفسير القرآن**، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، چ ۱، ۱۴۱۵هـ.
۴۱. طريحي، فخرالدين، **مجمع البحرين**، تهران: مرتضوى، چ ۲، ۱۳۶۲ش.
۴۲. طوسى، محمد بن حسن، **التبيان فى تفسير القرآن**، بى جا: مكتبة الإعلام الإسلامى، چ ۱، ۱۴۰۹هـ.
۴۳. طوسى، محمد بن حسن، **الخلاف**، قم: مؤسسه نشر اسلامى، ۱۴۰۷هـ.
۴۴. طوسى، محمد بن حسن، **المبسوط فى فقه الإمامية**، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چ ۳، ۱۳۸۷هـ.
۴۵. طوسى، محمد بن حسن، **النهاية فى مجرد الفقه والفتاوى**، قم: انتشارات قدس محمدي، بى تا.
۴۶. عاملی، محمد بن على موسوى، **مدارك الاحكام فى شرح شرايع الاسلام**، قم: مؤسسه آل بيت، چ ۱، ۱۴۱۰هـ.
۴۷. عراقى، ضياء الدين، **شرح تبصرة المتعلمين**، قم: مؤسسه نشر اسلامى، چ ۱، ۱۴۱۴هـ.
۴۸. علامه حلى، حسن بن يوسف، **تحرير الاحكام**، قم: مؤسسه الامام الصادق (ع)، چ ۱، ۱۴۲۰هـ.
۴۹. علامه حلى، حسن بن يوسف، **تذكرة الفقهاء (ط.ق)**، بى جا: منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، بى تا.
۵۰. علامه حلى، حسن بن يوسف، **قواعد الاحكام فى معرفه الحلال و الحرام**، قم: دفتر انتشارات اسلامى، چ ۱، ۱۴۱۳هـ.
۵۱. عميد زنجانى، عباسعلى، فقه سياسى، تهران، اميركبير، ۱۴۲۱هـ.
۵۲. فاضل لنكرانى، محمد، **تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيله (حدود)**، قم: مركز فقه ائمه اطهار عليهم السلام، چ ۲، ۱۴۲۲هـ.
۵۳. فتح الله، احمد، **معجم الفاظ الفقه الجعفرى**، بى جا: بى نا، چ ۱، ۱۴۱۵هـ.
۵۴. فخر المحققين، محمد بن حسن، **ايضاح الفوائد فى شرح اشكالات القواعد**، قم: بى نا، چ ۱، ۱۳۸۷هـ.
۵۵. فراهيدى، خليل بن احمد، **العين**، بى جا: مؤسسه دارالهجرة، چ ۲، ۱۴۰۹هـ.

۵۶. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب شرح الکبیر للرافعی*، بی جا: دارالفکر، بی تا.
۵۷. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، آخوندی، مرتضی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲ ش.
۵۸. قرشی، سید علی اکبر، *مفردات نهج البلاغه*، تهران: مؤسسه فرهنگی نشر قبله، ۱۳۷۷ ش.
۵۹. طباطبایی قمی، تقی، *مبانی منهاج الصالحین*، قم: محلاتی، ۱۴۳۰ هـ.
۶۰. کاشف الغطاء، جعفر، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ هـ.
۶۱. کرکی، علی بن حسین، *جامع المقاصد*، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۸ هـ.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۶۳. گلپایگانی، سید محمدرضا، *مجمع المسائل*، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۳ هـ.
۶۴. مامقانی، محمد حسن، *غایه الآمال فی شرح کتاب المکاسب*، بی جا: بی نا، بی تا.
۶۵. متقی هندی، علاء الدین، *کنز العمال*، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۰۹ هـ.
۶۶. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ هـ.
۶۷. محقق حلّی، جعفر بن الحسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، تهران: انتشارات استقلال، ۱۴۰۹ هـ.
۶۸. مدنی کاشانی، رضا، *کتاب الديات*، قم: مرسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۸ هـ.
۶۹. مشکینی، علی، *مصطلحات الفقه*، قم: مؤسسه دارالحديث العلمیه و الثقافیه، ۱۳۹۲ ش.
۷۰. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مؤسسه الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ۱۴۱۷ هـ.
۷۱. مطهری، مرتضی، *جهاد*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳ ش.
۷۲. مغربی، نعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، قاهره: دارالمعارف، ۱۳۸۳ هـ.
۷۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، بی تا.

۷۴. مکارم شیرازی، ناصر، *الفتاوی الجديدة*، قم، مدرسة الامام علی بن ابی طالب(ع)، چ ۲، ۱۴۲۷هـ.
۷۵. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولاية الفقیه*، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامية، چ ۳، ۱۴۰۹هـ.
۷۶. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، *استفتائات*، قم: نجات، ۱۳۸۹ش.
۷۷. مؤمن قمی، محمد، *الولاية الالهية الاسلامية*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۲، ۱۴۲۸هـ.
۷۸. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، تهران: دار الکتب الإسلامية، چ ۲، ۱۳۶۵ش.
۷۹. نجفی، محمد حسن، *مجمع الرسائل*، بی‌جا: بی‌نا، چ ۱، ۱۳۷۳ش.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

هنر اسلامی؛ زمینه‌ساز تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز

روفا توفیقی^۱

چکیده

امروز بشر در دنیایی زندگی می‌کند که در معرض انواع خشونت‌ها و جنگ‌های ناشی از مطلق‌گرایی، افراطی‌گری و زیاده‌خواهی است. این مسائل، روح جمعی بشر را آزوده و صلح پایدار را به رؤیا و آرمانی دست‌نیافتنی بدل کرده است. یکی از عوامل مهم در ایجاد زمینه‌های لازم برای امکان همزیستی مسالمت‌آمیز، به‌کارگیری ابزارهای ارتباطی مؤثر برای تعامل و گفتگو بین فرهنگ‌هاست. هنر یکی از این ابزارهای ارتباطی است که نه تنها بر سلامت و تعادل روان فرد و ایجاد صلح درونی تأثیرگذار است؛ بلکه از بُعد اجتماعی نیز، نقشی بسزا در ایجاد ارتباط میان ملت‌ها و دستیابی به تفاهم دارد. هنر اسلامی با تأثیرپذیری از فرهنگ‌های پیشین و با جذب عناصر ارزشمند فرهنگی ملت‌هایی که اسلام را پذیرفتند، به یک هویت مشخص و منحصر به فرد دست یافت. این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی به واکاوی مفاهیم مستتر در هنر اسلامی و نقش آن بر تقویت بنیان‌های مدارا و صلح و نیز کاربست هنر چونان ابزاری قدرتمند در بهبود سلامت روان فرد و جامعه و نیز انتقال گفتمان همزیستی مسالمت‌آمیز می‌پردازد. این پژوهش می‌گوید هنر در پیوند با آموزه‌های دینی و عرفانی، از ظرفیت بالایی برای انتقال پیام و ثبت و تداوم اندیشه‌ها برخوردار است. تأثیر شگرف هنر در کاهش آلام بشری، تسکین دردها و بیان اندیشه‌ها از نسلی به نسل دیگر قابل انکار نیست و به همین علت هنرمندان، پیامبران انتقال ارزش‌ها و داشته‌های نسل خویش بوده‌اند و ضمناً، در ایجاد زمینه‌های تفاهم و همزیستی مسالمت‌آمیز و کاهش چالش‌ها، تضادها، مطلق‌اندیشی‌ها و رویکردهای نفی‌گرایانه نقشی ستودنی داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: هنر، هنر اسلامی، همزیستی، صلح.

^۱. پژوهشگر فرهنگ و هنر، towfighi@standard.ac.ir

مقدمه

تاریخ بشر آکنده از جنگ و منازعه و برخورد است. از همان آغاز سیر تکاملی انسان، قدرت‌طلبی، خودخواهی، میل به برتری‌جویی، استفاده از خشونت برای واداشتن مخالفان به تمکین و تسلیم، صحنه منازعات خونین بسیاری را در تاریخ انسان بر روی کره زمین رقم زده است. از نخستین روزهای حضور بشر بر کره خاکی تا به امروز وقوع جنگ‌های مرگبار موجب نابودی میلیون‌ها انسان شده و گستردگی آن، زخم‌های عمیقی بر روان جمعی بشر بر جای نهاده است. «لارنس اچ. کیلی»^۱ استاد دانشگاه ایلینوی در کتاب «جنگ پیش از تمدن» می‌نویسد: بیشتر جوامع شناخته‌شده در طول تاریخ درگیر جنگ‌های گاه‌وبیگاه و بسیاری دیگر به‌صورت دائم در حال جنگ‌وستیز بوده‌اند. لارنس می‌نویسد نیمی از کسانی که اجسادشان در یک گورستان نوبیایی^۲ مربوط به دوازده هزار سال قبل کشف‌شده به دلیل خشونت کشته‌شده‌اند. اقوام سرخپوست در کانادا به‌دفعات همدیگر را قتل‌عام می‌کردند و از این طریق بسیاری از قبایل به‌طورکلی از تاریخ محو شده‌اند. کاوش‌های باستان‌شناسی مؤید موارد بی‌شماری قتل‌عام در میان اسکیموها، بومیان استرالیا و قبایل آفریقا است که بر سر قدرت و منزلت، تصاحب اموال و یا زنان اتفاق افتاده است. بعد از تمدن اگرچه کیفیت و راهبرد جنگ‌ها تغییر یافت اما از تعدّد و تکرار آن‌ها کاسته نشد. تنها در اروپای غربی از اواخر قرن هجدهم میلادی بیش از ۱۵۰ درگیری و حدود ۶۰۰ نبرد صورت گرفته است. در اواسط قرن بیستم میلادی وقوع دو جنگ اول و دوم جهانی به مرگ و آوارگی میلیون‌ها انسان و خسارات فراوان به میراث بشری منجر گشت. سایه تیره و تاریک جنگ در همه اعصار تاریخ بر گستره گیتی، سنگینی می‌کند و همین موضوع، صلح را به آرمانی دست‌نیافتنی و رؤیایی دور از تحقق مبدل ساخته است. حقیقت تکرار مکرر جنگ و صلح در زندگی بشر، این پرسش مهم را به وجود می‌آورد که آیا امکان وجود صلح پایدار بین انسان‌ها در سراسر عالم وجود دارد؟

^۱. by Lawrence H. Keeley

^۲. Nubian

تحقیقات مبتنی بر آمار و اطلاعات نشان‌دهنده این واقعیت است که در خلال چند دهه گذشته، عواملی همچون پایان جنگ سرد، گسترش مردم‌سالاری، افت بودجه‌های نظامی، افزایش صلح‌بانی جهانی و نیز اهمیت یافتن اقتصاد از میزان درگیری در جامعه بشری کاسته است. آمار نشان می‌دهد اکنون تعداد افرادی که بر اثر حوادث رانندگی می‌میرند، بیش از کسانی است که در جنگ جان خود را از دست می‌دهند.

هرساله مطالعات و پژوهش‌های گسترده‌ای در مؤسسات علمی - پژوهشی درباره علل و عوامل جنگ انجام و به‌صورت گزارش سالانه منتشر می‌شود. در برخی از این تحقیقات، عواملی همچون کاهش درگیری‌های مسلحانه، رفاه اقتصادی، انتخابات آزاد، دولت‌های باثبات مرکزی، ارتباطات بهتر، ایجاد نهادهای صلح‌ساز بیشتر و دخالت بیشتر نهاد بین‌المللی حفظ صلح (DPKO)، از جمله عوامل کاهش منازعات در دو دهه قبل معرفی شده‌اند. همچنین در این گزارش‌ها کشورهای آفریقایی و نیز خاورمیانه به علت بی‌ثباتی سیاسی به‌عنوان مکان‌های پُرچالش شناسایی شده‌اند که عموماً ظرفیت کمتری برای مدیریت منازعات دارند. اما در یک دهه اخیر اوضاع به‌گونه‌ای دیگر بوده است. بنا بر آخرین گزارش‌های سالانه شاخص صلح جهانی^۱، جهان امروز در مقایسه با یک دهه گذشته ناآرام‌تر شده است. بر اساس این گزارش‌ها که مبتنی بر تحلیل داده‌های حاصل از تحقیقات مؤسسات پژوهشی، دولت‌ها، دانشگاه‌ها و اتاق‌های فکر تهیه می‌شود، مهم‌ترین دلیل کاهش شرایط صلح‌آمیز در سراسر جهان، درگیری‌های خاورمیانه و آفریقا بوده که هزاران میلیارد دلار برای اقتصاد جهانی هزینه به همراه داشته است. بر اساس یافته‌های این مؤسسه، تنها در سال ۲۰۱۷ میلادی، خشونت‌های روی داده در سراسر جهان مبلغی حدود ۱۴/۸ تریلیون دلار آمریکا (معادل ۲ هزار دلار برای هر نفر) برای اقتصاد جهانی هزینه به همراه داشته است؛ بنابراین صرف‌نظر از تولید رنج بی‌شمار برای

^۱. Global Peace Index (GPI) measures the relative position of nations' and regions' peacefulness

انسان‌ها، هزینه‌های اقتصادی مناقشه، جنگ و خشونت سرسام‌آور است (Global Peace Index ۲۰۱۸, ۲۰۱۸, p. ۴).

بر اساس اسناد منتشرشده در سال ۲۰۱۸ توسط مؤسسه بین‌المللی پژوهش‌های صلح استکهلم^۱، دادوستدهای بین‌المللی سلاح‌های اصلی در دو دهه گذشته به‌طور پیوسته رو به افزایش بوده است. تجارت اسلحه و تجهیزات جنگی در جهان سال‌های ۲۰۱۳ تا ۲۰۱۷ میلادی در مقایسه با ۵ سال قبل از آن ۱۰٪ افزایش یافته و ایالات متحده آمریکا به‌عنوان بزرگ‌ترین صادرکننده اسلحه در جهان در این دوران، صادرات خود را ۲۵٪ افزایش داده است. پس از آمریکا، میزان صادرات پنج صادرکننده بزرگ دیگر اسلحه در جهان یعنی روسیه، فرانسه، آلمان، چین و بریتانیا به منطقه خاورمیانه نیز طی سال‌های ۲۰۱۳ تا ۲۰۱۷ میلادی در مقایسه با ۵ سال قبل از آن دو برابر شده است.

آمریکا، بریتانیا و فرانسه بزرگ‌ترین تأمین‌کنندگان اسلحه برای درگیری‌های خاورمیانه بوده‌اند و عربستان سعودی، مصر و امارات متحده عربی اصلی‌ترین واردکنندگان اسلحه در خاورمیانه محسوب می‌شدند (SIPRI Report, ۲۰۱۸, p. ۱۰-۲۱). همچنین در گزارش شاخص جهانی صلح سال ۲۰۱۸^۲، بررسی روند ۱۰ ساله شاخص جهانی صلح نشان می‌دهد که تنها در سال ۲۰۱۳ و ۲۰۱۴ جهان صلح‌آمیزتر شده است اما در طول یک دهه اخیر، شاخص صلح در ۲۵ کشور غیرصلح‌آمیز جهان به‌طور متوسط ۱۲/۷٪ کاهش یافته است. درحالی‌که رشد شاخص در ۲۵ کشور صلح‌آمیز جهان به‌طور متوسط تنها ۰/۹٪ بوده است. از سال ۲۰۰۸ تاکنون همواره شمار کشورهایی که شاهد افت شاخص صلح بوده‌اند، در مقایسه با کشورهایی که صلح‌آمیزتر شده‌اند، بیشتر بوده است. در سراسر جهان و به‌ویژه در خاورمیانه مناقشاتی که در طول دهه قبل آغازشده بودند کماکان لاینحل باقی‌مانده‌اند و شاخص صلح جهان به‌تدریج کاهش می‌یابد. چهار منطقه صلح‌آمیز

^۱. Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI)

^۲. Peace Index ۲۰۱۸. Retrieved: February ۶, ۲۰۱۹

جهان یعنی اروپا، آمریکای شمالی، آسیا-پاسیفیک و آمریکای جنوبی همگی شاهد افت شاخص صلح بودند. بیشترین افت شاخص صلح در آمریکای جنوبی روی داد که ناشی از افزایش شمار زندانیان و گسترش تروریسم بود. همچنین خاورمیانه با وجود بهبود نسبی شاخص صلح، کماکان ناامن‌ترین منطقه جهان است. شاخص صلح در سوریه و عراق اگرچه اندکی بهبود یافته است اما کماکان سوریه در پایین‌ترین رده فهرست ۱۶۳ کشور موجود در این شاخص قرار دارد و پس از آن افغانستان، سودان جنوبی، عراق و سومالی در میان کشورهای ناآرام جهان جای گرفته‌اند (GlobalPeace Index ۲۰۱۸, ۲۰۱۸, p. ۲۹).

با همه این احوال، امروز جامعه جهانی بیش از پیش در تلاش برای حرکت به سوی صلح مثبت^۱ و توسعه راهکارهایی برای امنیت و زندگی مسالمت‌آمیز است. در دنیای امروز دیگر به صلح فقط به مثابه نبود مناقشه و جنگ نگریسته نمی‌شود؛ بلکه ساختارها، عوامل اجتماعی و نهادهای فعال در راه صلح اجتماعی نیز مورد بررسی قرار می‌گیرند. در این میان، تعاملات فرهنگی و هنری مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی که مورد تأکید اکثر ادیان است می‌تواند نقش بسیار مهمی برای فراهم‌سازی بستر ارتباط مثبت بین ملت‌ها و از جمله عوامل تأثیرگذار بر صلح و آشتی باشد. هنر اسلامی با تکیه بر معنویت و سنت‌های اخلاقی، نه تنها زمینه رشد و کمال انسان را فراهم می‌سازد بلکه از ظرفیت‌های فراوانی برای انتقال و القای مفهوم صلح برخوردار است. قدرت هنر برای ترویج صلح، نهفته در ماهیت احساسی آن است.

۱- دین مشوق مدارا یا منشأ خشونت؟

بررسی تاریخ ادیان مبین این حقیقت است که اکثر ادیان بر پایه معنویت و اخلاق بنا نهاده شده و نظام اخلاقی آن‌ها در صدد تربیت انسان و ایجاد زیرساخت‌هایی چون فضای آرامش و امنیت برای توسعه زیست معنوی بوده است. علی‌رغم این واقعیت، ادیان در سیر تاریخی خود در معرض آفاتی همچون خشونت و بنیادگرایی

^۱. Positive peace, as all the conditions that contribute to a sustainable peace

واقع شده‌اند. اگرچه نمی‌توان دین را مسئول و مقصر همه جنگ‌های تاریخ دانست و ایدئولوژی (یا نظام عقیدتی) دین در مقایسه با ایدئولوژی‌های غیردینی و سیاسی نقش بسیار کمی در بروز جنگ و خشونت در تاریخ داشته است؛ اما تعصبات دینی و مذهبی همواره یکی از مهم‌ترین محرک‌های تخاصم و نزاع و انگیزه بروز خشونت بوده است. از جنگ‌های صلیبی و دادگاه‌های تفتیش عقاید در قرون وسطا، جنگ سی‌ساله (۱۶۱۸-۱۶۴۸م) و جنگ‌های دینی پس از اصلاحات پروتستان‌ها در اعصار گذشته گرفته تا خصومت و نزاع بین اعراب و اسرائیل، جنگ‌های داخلی سودان، نیجریه، لبنان و جنگ‌ها و خشونت‌های سازمان‌یافته گروه‌های جهادی و تکفیری در خاورمیانه، همگی بر پایه شور و احساسات مذهبی شکل گرفته است. «جان هیک»^۱ فیلسوف و نظریه‌پرداز دینی می‌گوید: «در طول تاریخ، دین نه تنها برای توجیه کشتار جمعی انسان‌های بی‌شماری به کار گرفته شده است؛ بلکه دین مستقیماً مسئول شکنجه و مرگ افرادی بوده است که با روند عالم مسیحیت جور در نمی‌آمدند؛ کسانی مانند مشرکان، یهودیان، مخالفان عقیدتی و ناپه‌نجانان اجتماعی که به‌عنوان جادوگران، انگ بدنامی بر آن‌ها زده می‌شد. دین‌داران در طول تاریخ چنان عمل کرده‌اند که به نظر می‌رسد تنها آرمانی که خداوند واقعاً از آن حمایت می‌کند صنعت اسلحه‌سازی است!» (هیک، ۱۳۹۴، ص ۲۶۸).

«کارن آرمسترانگ»^۲ پژوهشگر دین‌شناس انگلیسی در کتاب «بنیادگرایی، پیکار در راه خدا در یهودیت، مسیحیت و اسلام» می‌گوید: از دوران رنسانس با از میان رفتن معنویتی که در عقاید و آیین‌های دینی ریشه داشت مؤمنان در پی شیوه‌های جدیدی از دین‌داری برآمدند و بنیادگرایی این‌گونه زاییده شد. او بنیادگرایی و افراط‌گرایی را معضل مشترک هر سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام در دنیای معاصر می‌داند و این سه جریان بنیادگرا و ریشه‌های تاریخی و تحولات آن‌ها را بررسی می‌کند؛ بنیادگرایی پروتستانی در آمریکا، بنیادگرایی یهودی در اسرائیل و بنیادگرایی

^۱. John Harwood Hick

^۲. Karen Armstrong

معاصر در برخی کشورهای اسلامی. از دیدگاه او تمام جنبش‌های بنیادگرا ریشه در احساس ترس دارند و این ترس می‌تواند بدل به خشم و خشونت شود. او ضمن ابراز تأسف از تعصبات ضد اسلامی در فرهنگ غرب، ریشه این پیش‌داوری را در زمان جنگ‌های صلیبی می‌داند (آرمسترانگ، ۱۳۹۶، ص ۲۲۴).

اما رابطه اسلام با خشونت چیست؟ آیا خشونت پدیده ذاتی اسلام است یا عارضه تاریخی آن؟ آیا اسلام ناب همان است که گروه‌های سلفی، جهادی و استشهادی مجهز به سلاح‌های قدرتمند عقیده و ایدئولوژی، اهتمام به احیا و اصلاح آن دارند؟ پدیده بنیادگرایی اسلامی واقعیتی انکارناپذیر و بحرانی قابل توجه است که در حال حاضر دنیای اسلام را با چالش جدی مواجه کرده است. صرف‌نظر از علل و عوامل ظهور و رشد این پدیده در بستر تحولات تاریخی و شرایط سیاسی-فرهنگی ویژه دو قرن اخیر که خود موضوع بحث جداگانه‌ای می‌تواند بود، تأثیرات و پیامدهای مخرب این پدیده است که در نهایت به اسلام‌هراسی^۱ در قرن حاضر منجر گردیده و چهره اسلام را که از آغاز مروج عدالت و صلح بوده و در آموزه‌های آن بر ضرورت وحدت، همگرایی و مدارا تأکید شده است مخدوش نموده است. این در حالی است که سیره رفتاری پیامبر اسلام بر حُسن خلق، نرم‌خویی، گذشت و ادب آن شخصیت برجسته تاریخی در گفتار و کردار دلالت دارد و قرآن (کتاب رحمت)، مهم‌ترین مأموریت پیامبر اسلام ﷺ از جانب خداوند را رحمت و مهربانی اعلام نموده است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء/۱۰۷).

رحمان و رحیم از صفات خداوند است و بر بخشندگی، مهربانی، رأفت و شفقت دلالت دارد و این دو مؤلفه به‌اندازه‌ای اهمیت دارند که سوره‌های قرآن با آن آغاز می‌شود. رحمت از سنت‌های الهی است و به تعبیری، راهبرد خداوند، راهبرد رحمت است. در احادیث، روایات و مستندات اسلامی تأکید فراوان بر ضرورت اتصاف مؤمنین به صفت رحمت شده است. حضرت علی (علیه السلام) در فراز زیبایی از نهج البلاغه به مالک اشتر می‌گوید: «قلب تو را پوششی باید که تاروپودش مهر مردم و دوستی و

^۱. Islamophobia

لطف به آنان باشد، و مباد که مردم را درنده‌ای خون‌آشام باشی که خوردنشان را غنیمت بشماری، چراکه مردم به تمام دو گروه‌اند: یا در دین برادران تو اند، یا در آفرینش همנוعانت؛ از راه می‌لغزند، به آفت‌ها دچار می‌شوند و دانسته یا ندانسته به کارهایی دست می‌یازند، و تو باید از گذشت و چشم‌پوشی چندان بهره‌مندشان کنی که چشم‌پوشی و گذشت خدا را در مورد خود چشم‌داری» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

متون مذهبی، غالباً با مفاهیمی عمیق و ادبیاتی مملو از نمادهای پر راز و رمز نگاشته شده‌اند که راه را برای انواع تفسیر و قرائت‌های مختلف باز می‌گذارد. «شلایرماخر»^۱ فیلسوف آلمانی تأکید داشت که ما به‌عنوان گیرندگان پیام، برای دستیابی به فهم نمی‌توانیم صرفاً با حصار ذهنی خود فهم را تبیین کنیم، چون پیامی که توسط نوشتار یا اثر هنری به ما انتقال می‌یابد از صافی‌های چندی عبور کرده است و این همان پیامی که گوینده یا تولیدکننده پیام در نظر داشته نیست (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲، ص ۵). از منظر هرمنوتیک فلسفی به نحو عام و دیدگاه هرمنوتیکی «گادامر»^۲ به‌طور خاص، فهم انسان از ماهیتی تاریخی، زبانی و دیالکتیکی [یعنی مبتنی بر بده‌بستان اثر و مفسر] برخوردار است و امکان دستیابی به فهم عینی و ادراک ناب و خالص در فرآیند فهم همواره منتفی است. بر اساس هرمنوتیک فلسفی گادامر ما هرگز نمی‌توانیم از منظری خالص و ناب و نامتأثر از داشته‌های پیشینمان به فهم پدیده‌ها نائل آییم، چون ما همواره با سنت‌هایی که از آن‌ها برآمده‌ایم، درگیریم (همان).

بنابراین متون مقدس ازجمله قرآن نیز همواره در طول تاریخ با تفسیرهای متفاوتی مواجه گردیده و همین امر زمینه‌های فهم نادرست از قرآن را به وجود آورده است. این یک واقعیت است که در اسلام، مذاهب و فرقه‌ها و گروه‌های مختلفی وجود دارند که تفسیر، تأویل و برداشت‌های متفاوتی از قرآن و سنت داشته‌اند و در برخی موارد نیز بدون توجه به بستر تاریخی و فرهنگی نزول کتاب مقدس و نیز نادیده انگاشتن

^۱. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

^۲. Hans-Georg Gadamer

سنت‌های تفسیر تأویلی، خوانش‌هایی افراط‌گرایانه از کتاب و سنت وجود داشته است که منجر به ظهور جریان‌ها و مکاتب فکری - عقیدتی متعددی در دنیای اسلام شده است که با تأکید بر حقانیت خود، تمایلی به پذیرش آرای دیگران ندارند و برخی از آن‌ها سایر خوانش‌ها را متهم به بدعت، انحراف از دین و حتی کفر می‌کنند. این تفرق نظری که منتهی به منازعات عملی شده است، نه تنها یکی از عوامل اصلی و زیربنایی اختلاف و تفرقه در دنیای اسلام و از مهم‌ترین موانع وحدت مسلمین بوده است بلکه چهرهٔ اصیل اسلام را در پس پرده‌ای از تعصب، جزم‌اندیشی و خشونت پنهان ساخته است. در این میان جریان بنیادگرایی اسلامی بدون در نظر گرفتن ضرورت توجه به تفاسیر سازگار با شرایط تاریخی زیست انسان در دنیای جدید، در یک نظام الهیاتی انحصارگرا خواستار اسلامی سازی حداکثری جهان اسلام در تمامی ابعاد است و از سوی دیگر، نظام ارزشی و سیاسی غرب را در نهایت تقابل و ضدیت با اسلام می‌داند و بر اساس این ذهنیت افراط‌گرا، در تعارض شدید با دنیای غرب و تجدد قرار می‌گیرد و در قالب جهاد اسلامی، نابودی تمامی نمادهای طاغوت، شر و باطل را در دستور کار قرار می‌دهد.

جان اسپوزیتو^۱، استاد امور بین‌الملل و مطالعات اسلامی در دانشگاه جرج تاون، می‌گوید که از اواخر قرن بیستم، جنبش‌های آزادیخواه (مانند مجاهدین افغانی، جدایی‌طلبان چین، کشمیر، حزب‌الله لبنان، حماس و جهاد اسلامی فلسطین) و همچنین گروه‌های تروریستی مانند القاعده برای مشروعیت بخشیدن به اقدامات خود و ایجاد انگیزه در پیروان از کلمهٔ جهاد استفاده کرده‌اند. جهاد از نظر او دارای معانی مختلفی است که در تاریخ اسلام مورد استفاده قرار گرفته است. در سال‌های اخیر برخی از مسلمانان که آن‌ها را تحت عنوان جهادگرایان می‌خوانند، جهاد را یک وظیفهٔ دینی جهانی برای همهٔ مسلمانان می‌دانند تا با اتحاد و انسجام جهانی، انقلاب اسلامی جهانی را ایجاد کنند (اسپوزیتو، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸).

^۱. John Louis Esposito

نحوه عملکرد گروه‌های افراط‌گرا در انجام اعمال افراطی و خشونت‌آمیز با الهام از خوانش‌های حداکثری و بنیادگرایانه از اسلام از یک‌سو و از سویی دیگر موج عظیمی از تبلیغات رسانه‌ای دنیای غرب، متأسفانه موجب گردیده که نام اسلام با تروریسم و خشونت در پیوند قرار گیرد و مسلمانان مخالف با تکثر، سازش، گفتگو، مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز معرفی شوند.

این در حالی است که طی قرن‌های متمادی، پیروان مذاهب مسیحیت، یهودیت و غیره در جوامع اسلامی زندگی کرده‌اند و سابقه تاریخی تمدن و فرهنگ اسلامی بر رواداری و اجتناب از خشونت دلالت دارد. «یوری آونری»^۱ استاد دانشگاه تل‌آویو و پژوهشگر یهودی در این خصوص می‌گوید: مسلمانان چند قرن بر یونان حکمرانی کردند. آیا یونانیان مسلمان شدند؟ آیا تلاش کردند که آنجا را اسلامی کنند؟ در مقابل، مسیحیان یونانی، صاحب بالاترین موقعیت‌ها در حکومت عثمانی شدند. بلغارستانی‌ها، صرب‌ها، رومانیایی‌ها، مجارستانی‌ها و دیگر ملل اروپایی در یک‌زمان یا زمان‌های متفاوت تحت فرمانروایی عثمانی بودند و همچنان بر همان دین مسیحی باقی ماندند. هیچ‌کس آنان را مجبور نکرد مسلمان شوند و تمامی آن‌ها از روی اعتقاد، مسیحی باقی ماندند. درست است که آلبانیایی‌ها و بوسنیایی‌ها به اسلام روی آوردند، اما کسی معتقد نیست که آنان به‌اکراه این کار را کردند. از نظر من آنان اسلام آوردند تا بدین‌سان محبوب حکومت شده و از ثمرات آن بهره‌مند شوند (آونری، ۲۰۰۶).

«کارن آرمسترانگ» در یک مقاله در گاردین چنین می‌نویسد: «تا قرن بیستم، اسلام یک دین بسیار بسیار روادارتر و صلح‌دوست‌تر از مسیحیت بود... مسلمان‌ها دینشان را با شمشیر به کسی تحمیل نکردند... تا نیمه قرن هشتم، یهودیان و مسیحیان در امپراتوری اسلام به‌طور جدی از گرویدن به اسلام برحذر داشته

^۱. Uri Avnery

می‌شدند. چون بنا به تعالیم قرآنی، آن‌ها وحی راستین را در دین خودشان دریافت کرده بودند» (آرمسترانگ، ۲۰۰۶).

«آونری» در این باره می‌نویسد: «در سال ۱۰۹۹ میلادی صلیبیون مسیحی اورشلیم را تصرف کردند و ساکنان مسلمان و یهودی آن را بدون استثنا قتل عام کردند. آن‌هم به نام مسیح مهربان! زمانی که کاتولیک‌ها بار دیگر اسپانیا را از مسلمان‌ها باز پس گرفتند، یک حکومت مذهبی وحشت^۱ تأسیس کردند. یهودیان و مسلمانان در انتخاب یکی از این سه گزینه قرار گرفتند که یا مسیحی شوند و یا کشته شوند و یا آنکه شهر را تخلیه کنند. صدها هزار یهودی رانده شده کجا می‌توانستند بگریزند. تقریباً تمام آن‌ها در آغوش باز کشورهای اسلامی پذیرفته شدند. یهودیان اسپانیا تماماً در جهان اسلام، از مراکش در غرب گرفته تا عراق در شرق، از بلغارستان (که در آن زمان قسمتی از امپراتوری عثمانی بود) در شمال گرفته تا سودان در جنوب ساکن شدند... هر یهودی صادق و آزاده‌ای که تاریخ ملت خود را بداند، جز این نمی‌تواند که احساس عمیقی از قدردانی و سپاس به اسلام که یهودیان را در ۵۰ نسل [کذا فی‌الاصول] محافظت کرده است داشته باشد، آن‌هم در شرایطی که دنیای مسیحیت آن‌ها را بارها مورد آزار و اذیت قرار داده تا به‌زور شمشیر دست از دین خود بردارند» (همان).

«هانس کونگ»^۲ متکلم و فیلسوف مسیحی، آثار بسیاری در زمینه بررسی و مقایسهٔ ادیان نوشته است. کتاب ساحت‌های معنوی ادیان جهان یکی از آثار مهم او در این زمینه است. در هفت فصل از این کتاب، ادیان بومی، هندوئیسم، ادیان چینی، آیین بودا، یهودیت، مسیحیت و اسلام مورد واکاوی قرار گرفته است. به گمان او، معنویت گوهر مشترک ادیان است. در عین حال در این کتاب مسئلهٔ خشونت دینی و مدارای دینی هم مورد بررسی قرار گرفته است. پژوهش او نشان می‌دهد که نه خشونت اسلام بیشتر از خشونت یهودیت و مسیحیت است و نه مدارای آن کمتر از آن دو. او

^۱. A reign of religious Terror

^۲. Hans Küng

می‌نویسد: «خطاست اگر اسلام را دین جنگ و شمشیر بدانیم و گوهر دینی آن را نادیده بگیریم؛ زیرا تردیدی نیست که اعراب از طریق محمد نبی به سطح یک دین متعالی اخلاقی رسیدند که بر ایمان به خدای یگانه و یک اخلاق انسانی بنیادین مبتنی بود که اقتضائات آشکار عدالت و انسانیت برتر را در خود داشت. اسلام در اصل بیشتر مبتنی بر اخلاق بود تا شریعت. در اسلام نیز چیزی شبیه ده فرمان، [یعنی] بنیاد یک اخلاق مشترک انسانی وجود دارد... به‌علاوه اسلام دینی است با کتاب بی‌همتای قرآن که تورات یهودیان و انجیل مسیحیان را کامل می‌کند و جای آن‌ها را می‌گیرد» (کونگ، ۱۳۸۷، ص ۳۹۸). همه این موارد و مستندات تاریخی متعدد دیگری که در دست است مؤید وجود روح مدارا و تحمل و صلح‌جویی در جهان اسلام است.

از دیدگاه نظری نیز در دین اسلام تنوع اقوام و تکرر افکار به رسمیت شناخته‌شده و صلح و عدالت در آیات و روایات قرآن مورد توجه قرار گرفته است و در کنار آن‌ها، برخی از مهم‌ترین مبانی کثرت‌گرایانه اسلامی برگرفته از عرفان نظری است که مبدأ واحد برای تمام ادیان قائل است. چنانکه در توضیح نظر سید حسین نصر گفته‌شده است: «سرچشمه وحی‌ها و ادیان، یک حقیقت واحد است که این حقیقت، سلسله‌مراتبی دارد و نیز این حقیقت واحد، مبدأ تمام مظاهر تمدن‌های سنتی مربوط به این ادیان، مانند آداب، مناسک، قوانین، هنرها و سایر ساحت‌های سنتی دینی است» (محمدرضایی-کریم‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۳۳). هنر یک راه ارتباطی است که فرصتی غیرمنتظره برای مشاهده تکرر دینی و فرهنگی فراهم می‌سازد. هنر، رعایت قوانین بشریت را عمیق‌تر می‌کند. هنر زمینی برای متفکر ساختن انسان است.

۲- هنر دینی

هنر دینی با همه فرهنگ‌ها و تمدن‌های بشری از گذشته تا به حال نسبت دارد و حضور آن را در همه نقاط جغرافیای جهان می‌توان به‌وضوح مشاهده کرد. در تمدن‌های باستانی جهان مانند تمدن سومر و مصر و چین و ایران و یونان و تمدن

آزتک‌ها و مایاها ردپای هنر مقدس را می‌توان مشاهده کرد که در وجوه هنری مانند موسیقی، شعر، آواز، تصویرگری، نقاشی، مجسمه‌سازی، رقص، نمایش و غیره متجلی گردیده است. قبایل سرخپوست آمریکا و اقوام آفریقایی هنوز هم عمیق‌ترین احساسات مذهبی و نیایش‌های خود را در قالب هنرهای نمایشی، رقص و ترانه‌های خاص عرضه می‌کنند و با آن‌ها به کشف و شهود در عالم معنا می‌پردازند. «فریتهوف شووان»^۱ پژوهشگر هنر دینی می‌گوید: «ارزش هنر دینی از اینجا سرچشمه می‌گیرد که این هنر یک ذکاوت و بینشی را دربرداشته و انتقال می‌دهد که جامعه بشری فاقد آن است. مانند طبیعت بکر و دست‌نخورده، هنر دینی دارای خصلت و فعل عقل است که آن را توسط زیبایی متجلی می‌سازد، از آنجاکه فی‌نفسه متعلق به عالم صور است. هنر دینی صورت آن حقیقتی است که خود ماورای عالم صور است، تصویر از حقیقتی است که هیچ‌گاه خلق نشده است، هنر دینی لسان سکوت است. ولی لحظه‌ای که ابتکار هنری از سنت منقطع شود، سنتی که آن را به حقیقت دینی می‌پیوندد، این ضمانت وجود عقل و بصیرت در هنر از بین رفته و حماقت و نادانی همه‌جا ظهور می‌کند. اعتقاد به زیبایی ظاهری صور، آخرین چیزی است که می‌تواند ما را از این خطر مصون دارد. یک هنر مقدس است نه به علت هدف‌های فردی هنرمند، بلکه به علت محتویات و معنی رمزی و سبک آن، یعنی توسط عواملی عینی، به سبب محتویات آن» (شووان، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰).

هنر مقدس و هنر دینی بر پایه آگاهی نسبت به اشکال و صور و قالب‌های نمادین کاربردی در سنت‌ها و مناسک دین یا آیین مقدس شکل گرفته است. «بورکهارت» در این باره می‌گوید: «ممکن و حتی لازم نیست که هر هنرمند یا صنعت‌کاری که به یک هنر دینی اشتغال دارد از این قانون الهی که در درون صور و قالب موجود است آگاه باشد. عملاً او فقط بعضی از جنبه‌های این قانون یا برخی از موارد کاربرد آن را در محدوده حرفه‌اش که تابع قوانین خاصی است می‌شناسد. این قواعد حرفه به وی امکان می‌دهد که شمایی نقاشی کند، جامی دینی بسازد یا به شیوه‌ای که از لحاظ

^۱. Frithjof Schuon

آیین درست و معتبر باشد به خطاطی و خوشنویسی بپردازد بی‌آنکه الزاماً معنای عمیق نهادهایی را که به کار می‌برد بداند و بشناسد. این سنت است که با منتقل کردن نمونه‌های معنوی و قواعد کار از نسلی به نسل دیگر، ضامن اعتبار روحانی صور و قوالب است. سنت دارای نیرویی مرموز و پنهان است که سراسر یک تمدن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و حتی تعیین‌کننده هنرها و حرفه‌هایی می‌شود که بی‌واسطه و بلافصل هدف خاص دینی ندارند. قدرت سنت، آفریننده سبک تمدن سنتی است» (بورکه‌هارت، ۱۳۷۲، ص ۸۲-۸۳).

«مورخان هنر که عنوان هنر دینی را به هر اثر هنری دارای موضوع مذهبی می‌دهند، از یاد می‌برند که هنر اساساً قالب و صورت است و این امر که موضوع یک هنر از حقیقتی روحانی مایه گرفته باشد برای دینی نامیدنش کافی نیست، بلکه باید زبان صوری آن هنر نیز از همان سرچشمه سیراب شده باشد تا بتوان دینی‌اش خواند. هنر مذهبی دوران رنسانس یا باروک^۱ به هیچ‌وجه دارای چنین وضع و حالتی نیست، زیرا این هنر مذهبی از لحاظ شیوه و سبک با هنر به تمام و کمال غیردینی و عرفی آن دوران تفاوتی ندارد و نه موضوعات مذهبی‌ای که این هنر به‌صورتی کاملاً سطحی و کتابی برمی‌گزیند، نه احساسات تعبیدی‌ای که در آن موج می‌زند و نه روحیه پاک و شریفی که گاه در آن جلوه‌گر می‌شود برای دینی دانستن آن کفایت نمی‌کند. تنها هنری که صورت و قالب آن نیز روشن‌گر رؤیت باطنی یک مذهب خاص باشد شایسته این صفت است» (همان، ص ۸۱).

پرکاربردترین هنر در مسیحیت نقاشی است و مجسمه‌سازی از مقدسان و خدایان در آیین بودایی و هندو پراهمیت‌اند. در هنر اسلامی، با ارزش‌ترین هنر آن هنری است که با کلام خدا در ارتباط است. طبیعت وحی اسلامی مبتنی بر تجلی کلام الهی به صورت کلمه است، نه به شکل جسم یا شیء یا موجود انسانی، چنانکه در ادیان دیگر می‌بینیم.

^۱. Baroque

۲-۱- هنر اسلامی

هنر در ادیان سامی گاه مورد بی‌مهری بوده است. ترسیم نقش انسان، چهره‌ها و موجودات زنده ممنوع بود و نقاشی، مجسمه‌سازی و در مواردی موسیقی ناپسند تلقی می‌گردید و حتی گاهی، حرام شمرده می‌شد. این محدودیت‌ها در مبارزه با تشبیه^۱ یا انسان‌انگاری خدا و تصور شخصیت برای خدا شکل گرفته بود. «هربرت رید»^۲ فیلسوف و مورخ انگلیسی در این باره می‌گوید: «تصویر چنین خدایی به شکل مادی نه تنها کفر است؛ بلکه ستایش و حتی گرامی داشتن هر نوع تصویری، بت‌پرستی شمرده می‌شود. اسلام نیز این جلوه از دین یهود را نیز همراه بسیاری از ویژگی‌های دیگر می‌پذیرد و ساختن و آراستن تصاویر را گناه می‌شمارد. هرچند که بعضی از شاخه‌های آن در ایران و هند ترسیم صور دوبعدی را روا می‌داشت، اما این نهی به‌طور کلی در سراسر جهان اسلام عمومیت داشت و مجری بود. اما این امر سرکوب شدن کامل انگیزه آفرینش زیبایی را به همراه نداشت. این انگیزه در زمینه معماری و به‌طور کلی صنایع‌دستی، یعنی آنجا که نوع انتزاعی هنر فرصت تظاهر می‌یابد، آزادی جولان یافت و به‌غایت شکوفا شد و به‌راستی اهمیت بسیار هنر اسلامی درست در همین است که انگیزه زیبایی‌شناسی که در مسیر انسانی با سدی بزرگ روبه‌رو می‌شود برای یافتن مفری در تکاپو می‌افتد. مفری که به شکل هنر تزیینی و غیرصوری که نظیرش در هیچ نقطه دیگر دنیادیده نمی‌شود تظاهر می‌کند زیرا که انگیزه هنری هم مثل جنایت پنهان داشته نمی‌شود و آشکار می‌گردد» (رید، ۱۳۵۲، ص ۸۰).

در یک دیدگاه کلی، هنر اسلامی یا هنر مسلمانان اجمالاً به مجموعه‌ای از سبک، شیوه‌ها، آثار و تولیدات هنری اطلاق می‌گردد که در جغرافیای جهان اسلام و تحت تأثیر فرهنگ اسلامی تولید شده است. هنر اسلامی از قرن نوزدهم میلادی توجه بسیاری از پژوهشگران دنیای غرب را به خود جلب کرده است و با اهتمام آنان، روند

^۱. Anthropomorphism

^۲. Sir Herbert Edward Read

بررسی‌ها، مطالعات و تحقیقات در این زمینه شکل گرفت و همین موضوع سبب گشت که هنر اسلامی به‌عنوان یک حوزه هنری مستقل، مورد اقبال طیف وسیعی از مخاطبان در سراسر دنیا قرار بگیرد. علی‌رغم اینکه بسیاری از پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه معطوف و متمرکز بر جنبه‌های تاریخی، روند تکوین و سیر تأثیرپذیری هنر اسلامی از فرهنگ‌های مللی است که اسلام به آن‌ها راه یافت، اما تحقیقاتی نیز وجود دارد که هنر اسلامی را از جنبه‌های معنایی و محتوایی مورد واکاوی و بررسی قرار داده است.

به‌عنوان مثال تحقیقات «تیتوس بورکهارت»^۱، «هانری کربن»^۲، «فریتیهوف شوان»^۳، «سید حسین نصر»، «آناندا کوماراسوامی»^۴ و برخی پژوهشگران دیگر، هنر دینی را درزمینه جهان‌بینی دینی بررسی کرده‌اند و منشأ هنر دینی را مرتبط با روح و سرشت ادیان دانسته‌اند. معنای هنر نزد همه ادیان اگرچه نمودهای متفاوتی دارد اما همه آن‌ها بر این توافق دارند که هنر با احساس، جذبه و لذت آمیخته است و همین جذبه، زمینه را برای انتقال ارزش‌های معنوی فراهم می‌سازد. در ادیان توحیدی، حقیقت هنر، تجلی زیبایی خداوند است. «برای یافتن سرچشمه هنر اسلامی باید به باطن دین اسلام که در طریقت مستتر بوده و حقیقت آن را روشن ساخته است، رجوع کرد. این وجه درونی به نحو انفکاک‌ناپذیری با معنویت اسلامی نیز پیوند دارد. واژه معادل Spirituality در زبان‌های اسلامی، روحانیت یا معنویت است که از واژه روح یا معنی مشتق می‌شود. در هر دو مورد خود واژه‌ها به‌طور ضمنی بر باطن یا درون دلالت دارند. درواقع هنر اسلامی را باید در وجه درونی یا باطنی سنت اسلامی پیدا کرد و به منبع فیاضی رسید که خالق این هنر و حافظ آن در طول قرون و اعصار بوده است و وحدت خیره‌کننده و وجه باطنی سُکرآمیز این هنر را ممکن می‌سازد» (نصر، ۱۳۹۴، ص ۱۵).

^۱. Titus Burckhardt

^۲. Henry Corbin

^۳. Ananda Kentish Muthu Coomaraswamy

«در بادی امر اسلام احتیاج به هنر نداشت، هیچ دینی هنگامی که پا در این جهان می‌نهد متوجه به هنر نیست. احتیاج به چارچوبی مرکب از صور بصری و سمعی که حافظ دین باشد بعداً پدید می‌آید، مانند احتیاج به تفاسیر مفصل کتاب آسمانی، گرچه تمام تجلیات اصیل یک دین بالقوه در آغاز ظهور آن موجود است. هنر اسلامی اساساً از توحید یعنی پذیرش وحدت الهی یا مشاهده آن سرچشمه می‌گیرد. ذات توحید ماورای الفاظ و کلمات است و در قرآن خود را توسط لمعات منقطع و ناگهانی جلوه‌گر می‌سازد. این لمعات در برخورد با سطح نیروی متخیله انسان در جنبه بصری آن در صور بلورین، منجمد و متبلور می‌شود و این صور است که به‌نوبه خود، اساس هنر اسلامی را تشکیل می‌دهد» (بورکهارت، ۱۳۷۲، ص ۷۷).

بسیاری از محققان هنری بر این باورند که معماری اسلامی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین ستون‌های هنر اسلامی، مبتنی بر تصویری فرامادی از جهان است و هدف آن ایجاد پیوند میان انسان و آفریدگار و نیز طبیعت است. در قرآن بیش از صد و ده بار به باغ‌های بهشت اشاره شده است و در همه توصیف‌هایی که از بهشت در آن به چشم می‌خورد، عنصر مشترک آب در قالب نهرهای روان و چشمه‌های جوشان، ذکر شده است. «بورکهارت» دریانی زیبا می‌گوید: «آب نماد روح است» مسلمانان زمانی که اسپانیا را فتح کردند، مجموعه باغ‌های بسیار زیبای الحمراء را ساختند که جریان آب، یکی از مهم‌ترین عوامل زیبایی این باغ‌هاست و زیبایی‌های بهشت، منبع الهام هنرمندان سازنده این شاهکار مهندسی بوده است.

مساجد اسلامی که طی قرون توسط معماران مسلمان ساخته شده‌اند، علی‌رغم تفاوت در صور ظاهری، همگی دارای ویژگی‌های مشترکی هستند که منبعث از معرفتی برخاسته از حکمت اسلامی است. حکمتی که چیزی جز معنویت اسلامی نیست. این فضاها تنها محلی برای عبادت محسوب نمی‌شوند بلکه مکانی برای تقویت ارتباطات اجتماعی، وحدت و مناسبات هویتی مسلمانان نیز هستند و این‌ها در فرهنگ دینی هم از جنبه دنیوی و هم از جنبه روحانی اهمیت فراوان دارد. مسجد سرپناهی برای آرامش و سکون و اظهار خضوع در برابر پروردگار است. نیل به این

هدف، معماران مسلمان را واداشته که با الهام از رمز و رازهای معنوی و وحیانی متجلی در کتاب مقدس، پلی میان عالم دنیا و عالم آخرت بنا کنند و نظم، هماهنگی و آرامش طبیعت را در معماری مساجد بازآفرینی نمایند.

«در هنرهای بصری دو هنر هست که بیش از همه به هنر قرآنی نزدیک است، یکی معماری و دیگری خطاطی یا خوشنویسی که صورت بصری کلام خداست. این هنر عالی موردتوجه فراوان در اسلام است، هنر بصری‌ای که در آثاری از بناهای مزین گرفته تا کاسه‌های غذاخوری به کار می‌رود. نمی‌توان در شهرهای اسلامی قدم زد و در هر جای آن کلام خدا را ندید.

هنر خوشنویسی در اسلام که از جهت تنوع اشکال خود از خطاطی در هر تمدن دیگر در جهان، حتی تمدن چینی و ژاپنی، پرورده‌تر است در زیبایی بی‌مانند است. این هنر قلّه هنرهای بصری است، زیرا هنر نوشتن کلام خداست» (محمد سهیل عمر، ۱۳۸۰، ص ۸۷، با اندکی ویرایش). این هنر مکمل هنر معماری است «و بسیاری از هنرهای هفت‌صد سال اخیر، ترکیب جالب‌توجهی از این دو هنر است» (همان).

علاوه بر معماری، روح مشترک هنر اسلامی در سایر صور هنر اسلامی مانند صنایع‌دستی، هنرهای تجسمی، موسیقی، تصویرگری، صنایع نساجی و غیره سبب ایجاد وحدت در اصول و مبانی و نوعی یگانگی خاص گردیده است.

۲-۲- هنر اسلامی و پیام‌های معنوی و اخلاقی نهفته در آن

هنر نوعی آفرینش است که با زیبایی همراه است و زیبایی در نظام سنتی، یک صفت الهی است و خداوند که انسان را به بهترین و زیباترین صورت خلق کرد (تین/ ۴ ؛ تغابن/ ۳ و غافر/ ۶۴) پس او اولین هنرمند و کمال زیبایی و خود مظهر آن است. هنر قبل از اینکه یک اثر انسانی باشد، صنع الهی است. در جهان معنوی، زیبایی و نیکی یکی و همانند هستند. برترین زیبایی، برترین نیکی است و همانا حق است که جلوه غایی و اعلای این مفاهیم است. حقیقت خوبی و زیبایی به‌طور سنتی برای

نمایاندن یک کمال مطلوب باهم متحد بودند. حقیقت باید نخست می‌آمد، زیرا نبود آن، هر چیز را بی‌ارزش می‌کرد (نورثورن، ۱۳۸۹، ص ۴۰۸).

هنر سنتی اسلامی بیانگر معنویت و پیام گوهری اسلام به وسیله زبانی ازلی است که دقیقاً با همین ازلیت و تمثیل پردازی بی‌واسطه‌اش، مؤثرتر و بی‌دردس‌تر از اغلب توصیفات کلامی اسلام عمل می‌کند. امروزه یکی از شایسته‌ترین جنبه‌های پیام معنوی هنر اسلامی، توانایی آن برای عرضه قلب اسلام به شیوه‌ای بی‌واسطه‌تر و قابل‌فهم‌تر از بسیاری شروح به‌ظاهر محققانه است. قطعه‌ای خوشنویسی سنتی یا طرحی اسلیمی به‌مراتب فصیح‌تر از اغلب آثار توجیه‌آمیز نوگراها یا به‌اصطلاح فعالان سیاسی - اجتماعی اسلامی، در تشریح شعور و اشرافیت خاص پیام اسلامی عمل می‌کند. سرشت آرام، معقول، ساختاربندی شده و عمیق معنوی هنر اسلامی بیش از هر عنصر دیگری در خنثی کردن اثرات منفی حاصل از آثار مکتوب رایج درباره اسلام که آن را به‌مثابه نیرویی خشن، غیرمنطقی و تعصب‌آمیز معرفی می‌کنند، مؤثر واقع می‌شود (نصر، ۱۳۹۴، ص ۲۰۷).

اگر سؤال شود که اسلام چیست، در پاسخ می‌توان به محراب مسجد قرطبه در اسپانیا، صحن مسجد سلطان حسن در قاهره یا گنبد مسجد شاه (امام خمینی فعلی) در اصفهان اشاره کرد، البته مشروط بر اینکه پرسش‌کننده قادر باشد پیام نهفته در این بناها را دریابد. همچنین می‌توان به جلدها یا تذهیب‌های حاشیه قرآن‌های به‌جامانده از دوران مملوکیان یا ایلخانیان و نیز به خوشنویسی متن این کتاب مقدس اشاره کرد. یا در مرتبه‌ای باطنی‌تر، سماع صوفیان را می‌توان مثال آورد که طی آن، انسان مستقیماً در محضر پروردگار می‌ایستد و با روح، ذهن و جسم خود نام مبارک او را ثنا می‌گوید. (همان).

۳- مفهوم صلح و تغییر مناسبات و تهدیدات صلح

در دنیای امروز، مفهوم صلح دستخوش تغییر و تحول گردیده است و دیگر صلح نه‌تنها فقط مساوی با عدم جنگ نیست؛ بلکه فرایندی دوسویه، پویا و مشارکتی است

که تعامل مثبت و گفتگو را تشویق می‌کند. در این فرایند، عوامل دیگری همچون نقض حقوق بشر، فقدان مردم‌سالاری، حکومت‌های ناکارآمد و استبدادی، تبعیض، فقر، گرسنگی و نیز بحران‌های زیست‌محیطی زمینه‌ساز تهدید صلح و امنیت بین‌الملل تلقی می‌شوند.

«باری بوزن»^۱ استاد روابط بین‌الملل، تهدیدات امنیتی را در پنج زمینه موردبررسی قرار داده است:

- تهدیدات سیاسی شامل دو سطح داخلی (فقدان مردم‌سالاری و بی‌ثباتی حکومت‌ها) و بین‌الملل (ساختار آنارشیک نظام بین‌الملل).
- تهدیدات اقتصادی شامل فقر و توسعه‌نیافتگی همراه با عامل تشدیدگر سوءمدیریت نظام سیاسی.
- تهدیدات اجتماعی شامل مهاجرت‌های غیرقانونی، بی‌سوادی، مواد مخدر و جرائم سازمان‌یافته.
- تهدیدات نظامی که جز عوامل سنتی اکنون با تولید و تکثیر سلاح‌های کشتار جمعی و اختلافات ارضی کشورها افزون شده است.
- تهدیدات زیست‌محیطی شامل گرم شدن کره زمین، سوراخ شدن لایه اُزن و تغییرات آب‌وهوایی، از بین رفتن تدریجی جنگل‌ها خصوصاً جنگل‌های بارانی، بروز خشک‌سالی و کم‌شدن آب شیرین و آلودگی رودخانه‌ها (ر.ک. بوزن، ۱۳۷۸، ص ۳۴).

به‌صورت اجمالی و در یک تعریف حداقلی، صلح به معنای فقدان جنگ و تخاصم است اما درواقع صلح مثبت و مؤثر بر شرایطی دلالت دارد که نهادها و سازمان‌های ایجادکننده و حافظ صلح استقرار می‌یابند و مجموعه‌ای از اقدامات و کنش‌های مؤثر برای رفع خشونت‌های ساختاری و ایجاد شرایط همزیستی مسالمت‌آمیز آرامش و امنیت در جریان است. صلح مثبت، علاوه بر ایجاد امنیت، نتایج دیگری هم به‌دنبال

^۱. Barry Gordon Buzan

دارد و به عنوان مثال، منجر به تقویت اقتصاد، تاب‌آوری و هم‌زیستی می‌شود و محیط مناسبی برای رشد ظرفیت‌های انسانی ایجاد می‌کند.

۴- هنر و فرهنگ در خدمت صلح و آشتی

۴-۱- هنر پادجنگ^۱

هنر موضوعی مهم، مطلوب و خوشایند است که مردم خواهان آن هستند. از آنجاکه هنر در ارتباط مستقیم با عواطف انسانی است، همواره از آن در همه حوزه‌های مهم فعالیت بشر مانند سیاست، تجارت، اقتصاد، آموزش، انتقال تجارب و دریافت‌های مذهبی بهره‌برداری شده است. اثر هنری که مبتنی بر فرآیند اندیشه منطقی است، به صورت واسطه‌ای بین جهان پدیده‌های طبیعی و جهان اشکال روحانی ظاهر می‌شود. خواه نمادی برای بیان حالتی ذهنی یا عاطفی باشد و خواه بازنمایی یا تقلیدی از شیئی طبیعی، در هر دو حال واسطه‌ای است که پیامی را منتقل می‌کند و ابزاری برای ارتباط است. دامنه عمل هنر می‌تواند بسیار وسیع، تأثیر آن بسیار ماندگار و میزان نفوذ آن بسیار عمیق باشد.

از دیدگاه تاریخی آنچه جنگ و هنر را به یکدیگر ارتباط می‌دهد چگونگی بازتاب جنگ در آثار هنری است. قرن‌های متمادی هنر توسط حاکمان جامعه، تحت سلطه قرار گرفته است، هنری که جنگ را می‌ستود، توسط پادشاهان، اشراف و ثروتمندان و فاتحان موردحمایت قرار می‌گرفت. نقاشی‌هایی که در آن‌ها صحنه نبردهای پیروزمندان با پادشاهان سوار بر اسب، دشمنان مغلوب، اسیران در غل و زنجیر و تصاویر سربازان نجیب وطن‌پرست تصویر شده است، برای همه بسیار آشناست. «ژاک کالو»^۲ یکی از اولین هنرمندانی بود که با آن سنت روبه‌رو شد و در حقیقت اولین هنرمندی بود که در زمینه هنر پادجنگ و هنر برای صلح در تقبیح جنگ خلق اثر

^۱. Anti-war

^۲. Jacques Callot

کرد. او در آثار حکاکای فلزی^۱ خود با مضمون بدبختی‌های جنگ و وحشت از جنگ سی‌ساله که در اواسط قرن هفدهم میلادی اروپا را ویران کرد، به تصویر کشید. دویست سال بعد یعنی در قرن نوزدهم میلادی، فرانسیسکو گویا^۲ با ۸۲ اثر چاپی به جنگ‌های ناپلئون در اسپانیا واکنش نشان داد. او تحت تأثیر آثار کالو، ابتدا آثار قلم‌زنی ایچینگ (چاپ فلزی) خلق نمود اما علاوه بر آثار چاپی، او در دو تابلوی مشهورش یعنی «دوم ماه می ۱۸۰۸» (جنگ فرانسه و اسپانیا در مادرید) و «سوم ماه می ۱۸۰۸» (تیرباران شورشیان اسپانیایی به دست سربازان امپراتوری فرانسه) وحشت از جنگ را به تصویر کشید. تا صدسال پس از گویا یعنی تا زمان جنگ جهانی اول در قرن بیستم، یا خیلی کم یا هیچ اثر هنری ضد جنگی خلق نشد اما گویا با آثاری که خلق کرده بود بر بسیاری از هنرمندان پس از خود تأثیر گذاشت. بازتاب این تأثیر را می‌توان به‌خوبی در هنرهای تجسمی و همچنین دیگر هنرها مانند ادبیات و شعر در زمان وقایع جنگ جهانی اول و بعدازآن مشاهده کرد. هنرمندان، نویسندگان و شعرایی که به جنگ اعزام می‌شدند قویاً و آشکارا توجهشان به این قتل‌عام بیهوده و بی‌مفهوم که جان میلیون‌ها نفر را گرفت جلب شد. در این میان شاید بتوان گفت پیکاسو بیشترین تأثیر را از آثار هم‌وطن اسپانیایی‌اش گویا گرفت و معروف‌ترین نقاشی پادجنگ، یعنی گرنیکا^۳ را خلق کرد و در آن اثر که مربوط به بمباران دهکده گرنیکا در شمال این کشور با بمبافکن‌های آلمان نازی بود، عناصر مرگ، خشونت، بی‌رحمی، زجر و درماندگی حاصل از جنگ را استادانه به تصویر کشید (کارول رَنک، ۲۰۰۸).

پس از جنگ جهانی اول جنبش فرهنگی هنری پادجنگ دادا^۴ ظهور کرد که هدف آن متوقف ساختن دستگاه جنگ و خلق دنیایی زیبا و عاری از جنگ و خشونت از طریق هنر بود. هنرمندان مکتب دادائیسم در زمینه‌های هنرهای تجسمی،

^۱. Etching

^۲. Francisco José de Goya

^۳. Guernica

^۴. Dada or Dadaism

موسیقی، ادبیات (به‌ویژه شعر) نمایش و طراحی گرافیک فعالیت داشتند. دادا شورش ضد جنگ و واکنشی انقلابی به پیامدهای ناگوار جنگ جهانی اول همچون مرگ، ویرانی، اسارت، اضطراب، سرخوردگی و ناامیدی بود. جنبش دادا اگرچه عمر کوتاهی داشت اما تأثیر فوق‌العاده‌ای از خود بر جای گذاشت و باعث شد که جنبش‌های هنر پیشتاز، میثاق‌ها، ارزش‌های فرهنگی و سنت‌های دیرینه را به چالش گیرند. دادا از جمله حرکت‌های مهمی بود که جنبش فرا واقع‌گرایی (سورئالیسم) در پاریس از آن نشأت گرفت (همان).

۴-۲- هنر صلح

هنر انسانی هنری است که در واکنش نسبت به شرایط انسانی، حساس، پاسخگو و مسئولیت‌پذیر و دارای تعهد عمیق و پایبندی به بشریت و چالش‌های دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم، است. برای ایجاد فرهنگ صلح، ابتدا باید آن را تصور کنیم، هنر از طریق تصاویری که به ما می‌دهد می‌تواند به تغییرات اجتماعی سرعت ببخشد و شیوه‌های استفاده از آن تصاویر برای ارتباط میان عمیق‌ترین احساسات و نیازهای ما کمک می‌کند. هنر اسلامی و ابتکارات فرهنگی مبتنی بر مفاهیم و آموزه‌های بشردوستانه دینی از ظرفیت‌های لازم برای رفع برخی موانع صلح و آشتی از قبیل عدم تحمل و نارواداری‌های ناشی از اختلافات مذهبی، قومی، سیاسی و غیره برخوردار است. بهره‌برداری از امکان تبادل آثار و تولیدات هنری و مشارکت هنرمندان مسلمان در رویدادهای هنری بومی و ارائه اجراهای هنری سنتی در تقویت روابط متقابل فرهنگی بین کشورهای اسلامی و نیز در ارتباط با دیگر کشورها، می‌تواند نقش مهمی بازسازی اعتماد از دست‌رفته و ایجاد فضای همدلی داشته باشد. نقش هنرمند آن است که با زبان هنر، گفتگو را تقویت کند.

در اسلام هنر با ساحت عرفان در پیوند است و عرفان اسلامی بر پشتوانه‌ای ارزشمند از معنویت تکیه دارد. غایت عرفان، کمال انسان از طریق تهذیب نفس در مسیر عبودیت خداوند است. این امر نه تنها از بُعد فردی بلکه از جنبه اجتماعی نیز متضمن زیست اخلاقی مبتنی بر تحمل، مدارا، احترام به حقوق دیگران و اجتناب از

خشونت خواهد بود. «کوماراسوامی بر این عقیده بود که اساسی‌ترین وظیفه هنر مقدس این است که طبیعت حقیقی و الهی انسان را به او یادآوری کند و همچنین او را در فهم این معنی یاری کند تا در عقل سلیم خود باشد» (گری، ۱۳۸۰، ص ۲۲۳). هنر دینی می‌تواند راهی به مراتب هموارتر برای کسب شناخت نسبت به خود و جهان پیرامون پیش پای انسان بگذارد. صلح جهانی میسر نخواهد شد مگر آنکه انسان در وهله نخست به صلح درونی رسیده باشد. تصور صلح پایدار در جهان بدون اینکه تغییری در ذهن و روان انسان رخ دهد و عصبیت، خشم، خودخواهی، زیاده‌طلبی، نفرت و کینه‌توزی جای خود را به آرامش، خردورزی، رأفت، خیرخواهی، همدلی ندهد، چگونه ممکن خواهد بود؟

هنر اسلامی یکی از عالی‌ترین نمونه‌های هنر صلح است. هنر اسلامی ایجاد یک نوع خلأ [یا خلسه] می‌کند و همه پَریشانی‌ها و تمایلات دنیوی را از میان برمی‌دارد و نظامی را جایگزین آن می‌سازد که مبین تعادل و آرامش و صلح است و از این امر می‌توان به اهمیت اساسی و مرکزی مفاهیم و مضامین و پیام‌ها در هنر اسلامی پی برد» (بورکهارت، ۱۳۷۲، ص ۶۹-۷۰). «در حقیقت از طریق همین پیام‌های پرمعنا و عمیق هنر اسلامی است که هویت هنر اسلامی معنا پیدا می‌کند و وارد جریان زندگی و اعتقادات هنرمند می‌شود» (صادق پور، ۱۳۹۲، ص ۷۵).

نتیجه

هنر یکی از ابزارهای خلاق برای تجسم بخشیدن و تصویر کردن زیبایی‌ها و رازهای جهان است. هنر دینی با تکیه بر بینش عرفانی نسبت به جهان هستی و آفریدگار آن، درصدد ترسیم تجلیات حلول ذات و صفات خداوند مصوّر در روح طبیعت و کالبد کائنات است. هنر اسلامی الگوبرداری نمادین به شیوه‌های متنوع و صور متعدد از الگوی آفرینش الهی و طرحواره صنع خداوندی است و در حقیقت تلاشی انسانی برای تقلید از زیبایی جهان هستی است که خود اثر هنری خداوند است.

در شرایط کنونی که جهان اسلام با منازعات و چالش‌های اجتماعی و سیاسی درونی ناشی از بنیادگرایی، افراطی‌گری، اختلافات مذهبی و فرقه‌ای مواجه گردیده است، همگرایی بین ملل اسلامی ضرورتی انکارناپذیر و اولویت نخست دنیای اسلام برای امکان تعامل صلح‌آمیز با جهان است. نه تنها پیشینه تاریخی تمدن، فرهنگ و هویت اسلامی گواه و مبین تجلی روح معنوی و اخلاقی آموزه‌های اسلامی در زمینه احترام به کرامت انسان، توصیه به عدل و احسان، نوع دوستی و خیرخواهی است، بلکه در کتاب و سنت اسلامی نیز اشارات فراوان بر ضرورت حفظ وحدت در جامعه مسلمانان و پرهیز از تفرقه، احترام به ادیان دیگر و حفظ حقوق پیروان آن‌ها مشهود است. هنر اسلامی زمینه‌ساز وحدت و حاوی پیام روشن به رسمیت شناختن تکرر فرهنگی و مذهبی، آزادی بیان و عقیده، پابندی به حقوق بشر و التزام به فرهنگ صلح و گفتگو و همزیستی مسالمت‌آمیز است.

هنر به عنوان زبان مشترک بشر، از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین ابزارهای گفتگو، ارتباط و تعامل فرهنگی در جوامع انسانی است و هنر اسلامی با تکیه بر اصول و مبانی اصیل دینی و معرفت و معنویت مستتر در آن، علاوه بر ایجاد بستر مناسب برای رشد و کمال انسان و بهبود مستمر زیست معنوی و اخلاقی او برای دستیابی به تعادل، آرامش و صلح درونی، می‌تواند در معرفی ارزش‌های دینی و مفاهیم و مضامین صلح، آشتی و مدارا در فرهنگ اسلامی، به ملل دنیا مؤثر واقع گردد. هسته قدسی و الهی هنر اسلامی، زیبایی رازگونه و ایماژهای منحصر به فرد و ظرفیت‌های نهفته در آن، عناصری هستند که می‌توانند به هنرمند مسلمان در خلق آثاری ارزشمند برای تحقق آرمان صلح و ساختن دنیایی منزه از جنگ و خشونت یاری برسانند.

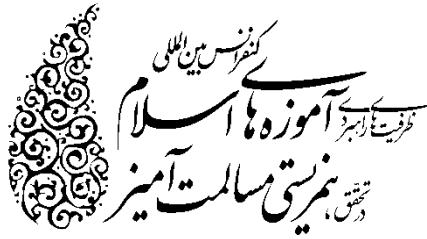
فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. آرمسترانگ، کارن؛ **بنیادگرایی: پیکار در راه خدا در یهودیت، مسیحیت و اسلام**، ترجمه کیانوش حشمتی؛ انتشارات حکمت؛ تهران؛ ۱۳۹۶.
۳. آیت اللهی، حمیدرضا، **بررسی دیدگاه‌های مختلف هرمنوتیکی در ساحت‌های مختلف فهم**؛ گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی؛ تهران؛ ۱۳۹۲.
۴. اسپوزیتو، جان؛ **جنگ نامقدس: ترور به نام اسلام**؛ ترجمه ماری هجران؛ انتشارات مرکز مطالعات فرهنگی-بین‌المللی؛ تهران؛ ۱۳۸۴.
۵. اشمیت، لارنس کی.؛ **درآمدی بر فهم هرمنوتیک؛ ترجمه بهنام خداپناه**؛ انتشارات ققنوس؛ تهران، ۱۳۹۵.
۶. بورکهارت، تیتوس؛ **«مدخلی بر اصول و روش هنر دینی»**؛ ترجمه ستاری، جلال؛ چاپ‌شده در مبانی هنر معنوی؛ [جمعی از نویسندگان]؛ به کوشش تاجدینی، علی؛ دفتر مطالعات دینی هنر، حوزه هنری؛ تهران؛ ۱۳۷۲، ص ۸۱-۸۷.
۷. بورکهارت، تیتوس؛ **«ارزش‌های جاویدان هنر اسلامی»**؛ ترجمه نصر، سید حسین؛ چاپ‌شده در مبانی هنر معنوی؛ [جمعی از نویسندگان]؛ به کوشش تاجدینی، علی؛ دفتر مطالعات دینی هنر، حوزه هنری؛ تهران؛ ۱۳۷۲، ص ۶۵-۷۷.
۸. بوزن، باری؛ **مردم، دولت‌ها و هراس**؛ پژوهشکده مطالعات راهبردی؛ تهران؛ ۱۳۷۸.
۹. رید، هربرت؛ **هنر و اجتماع**؛ ترجمه سروش حبیبی؛ انتشارات امیرکبیر؛ تهران؛ چاپ اول؛ ۱۳۵۲.
۱۰. شووان، فریتهوف؛ **«اصول و معیارهای هنر جهانی»**؛ ترجمه نصر، سید حسین؛ چاپ‌شده در مبانی هنر معنوی؛ [جمعی از نویسندگان]؛ به کوشش تاجدینی، علی؛ دفتر مطالعات دینی هنر، حوزه هنری؛ تهران؛ ۱۳۷۲، ص ۸۹-۱۲۹.
۱۱. صادق پور، ابوالفضل و خلیل‌زاده مقدم، مریم؛ **«بررسی ماهیت هنر اسلامی از منظر اندیشمندان و هنرمندان مسلمان»**؛ کتاب ماه هنر؛ ش ۱۷۶؛ سال ۱۳۹۲.
۱۲. کونگ، هانس؛ **ساحت‌های معنوی ادیان جهان**، نشانه راه؛ ترجمه حسن قنبری؛ مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب؛ ۱۳۸۷.
۱۳. محمدرضایی، محمد و کریم‌زاده، طاهره؛ **«بررسی و نقد کثرت‌گرایی دینی به روایت سید حسین نصر»**؛ پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)؛ سال هشتم؛ شماره اول؛ بهار و تابستان ۱۳۸۹؛ ص ۱۲۷-۱۵۰.

۱۴. محمد سهیل عمر؛ «هنر اسلامی»؛ چاپ شده در راز و رمز هنر دینی (مجموعه مقالات ارائه شده در اولین کنفرانس هنر دینی)؛ [جمعی از نویسندگان]؛ ترجمه مقالات انگلیسی: سعادت، اسماعیل؛ به کوشش فیروزان، مهدی؛ انتشارات سروش؛ چاپ دوم، ۱۳۸۰، ص ۷۵-۸۹.
۱۵. نصر، سید حسین، هنر و معنویت اسلامی؛ ترجمه رحیم قاسمیان؛ انتشارات حکمت؛ تهران؛ چاپ سوم؛ ۱۳۹۴.
۱۶. نورثورن، لرد؛ «نکته‌ای در حقیقت، خوبی و زیبایی»؛ ترجمه ایرج داداشی؛ چاپ شده در کتاب جام نو و می کهن (مقالاتی از اصحاب حکمت جاویدان) [نوشته جمعی از نویسندگان]؛ به کوشش مصطفی دهقان؛ موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی؛ تهران؛ ۱۳۸۴، ص ۴۰۷-۴۱۷.
۱۷. هنری، گری؛ «خویشتن تو، کلمه (عالی‌ترین کاربرد هنر مقدس از نظر کوماراسوامی)»؛ چاپ شده در راز و رمز هنر دینی (مجموعه مقالات ارائه شده در اولین کنفرانس هنر دینی)؛ [جمعی از نویسندگان]؛ ترجمه مقالات انگلیسی: سعادت، اسماعیل؛ به کوشش فیروزان، مهدی؛ انتشارات سروش؛ چاپ دوم، ۱۳۸۰، ص ۲۲۱-۲۴۱.
۱۸. هیک، جان؛ بعد پنجم- کاوشی در قلمرو روحانی؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ انتشارات قصیده سرا؛ تهران؛ ۱۳۹۴.
۱۹. Armestrang, Karen, Guardian, Sept. ۱۸, ۲۰۰۶.
۲۰. Avnery, Uri, The Pope's Evil Legend & Mohammed's Sword, <https://www.counterpunch.org>, ۲۳-۰۹-۲۰۰۶.
۲۱. Centre for Peace and Reconciliation Studies Coventry University, ۲۰۰۸.
۲۲. Gadamer, Hans George, Truth and Method, New York: Continuum, ۱۹۹۴.
۲۳. Global Peace Index, Institute for Economics and Peace (IEP), ۲۰۱۸.
۲۴. Oxford -Lawrence H. Keeley- War Before Civilization. University Press -December ۱۹۹۷.
۲۵. Rank, Carol, Promoting Peace through the Arts: The Role of Anti-war and Peace Art in Bulding Cultures of Peace, IPRA Conference Art and Peace Commission, ۲۰۰۸.

۲۶. Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI)
Report, ۲۰۱۸.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

جایگاه رعایت اعتدال در آموزه‌های اسلامی

محمود پوربافرانی^۱، عباسعلی پوربافرانی^۲

چکیده

اعتدال، یعنی انتخاب راه وسط. مسلمانان بایستی اعتدال را در همه ابعاد پاس دارند: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا». پیامبر ﷺ فرمود: «ایها الناس علیکم بالقصد علیکم بالقصد» تأکید سه‌باره بر میانه‌روی، بیانگر اهمیت آن در اسلام است و عدم پاسداشت آن، آغاز افتادن در ورطه ناراستی و نرسیدن به سعادت. آموزه‌های وحیانی و رهنمودهای پیشوایان دین، انسان را در تمامی ابعاد و امور زندگی، در افکار، گفتار و رفتار، عبادت، انفاق، اقتصاد، خوردن و آشامیدن، مدیریت زمان و حتی در دشمنی به میانه‌روی، فراخوانده و افراطوتفریط را مذموم می‌داند. اسلام رهبانیت را نمی‌پذیرد و به استفاده از نعمات و لذات دنیا و بهره‌گیری از آن‌ها برای آخرت تأکید دارد. روح انسان لطیف است و سختی موجب گریز است. نبی اکرم ﷺ به جابر فرمود: آن آدم‌هایی که خیال می‌کنند با سخت‌گیری بر خود، زودتر به مقصد می‌رسند اشتباه می‌کنند و اصلاً به مقصد نمی‌رسند. روحشان می‌شود مثل مَرکَبی که زخم برداشته و دیگر قدم از قدم برنمی‌دارد. دین‌داری باید همراه با عقلانیت باشد؛ حکایت دین‌داری ما نباید باعث دین‌گریزی و داستان آن مسلمان و همسایه مسیحی‌اش بشود. اسلام، شریعت «سمحه سهله» است. «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» عدم رعایت اعتدال در امور جسمانی نیز موجب تباهی است. «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا»، اسلام بنا بر «قاعده لاضرر و نفی عسر و حرج» زبان در هیچ امری را نپذیرفته و سختی بر انسان بار نمی‌کند؛ چنانکه عملی را که موجب سختی شود نیز در دین قرار نداده است. اعمال و رفتار ناشایست جریان‌های تکفیری و ... به نام دین که از دل افراطوتفریط‌ها بیرون آمده ضربه‌های مهلکی در قرن اخیر بر دین وارد آورده و باعث دین‌گریزی بسیاری شده است. پژوهش با استفاده از منابع مکتوب و با روش تحلیلی-توصیفی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: دین، اعتدال، مدارا، سختی، جمود، تکفیر.

^۱. دانش آموخته دکتری فقه و حقوق خصوصی، مدرس دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، pbaferani@ut.ac.ir

^۲. دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی، Mp4492002@yahoo.com

مقدمه

زندگی انسان، درگذشته بازندگی پیچیده‌ی امروز ما بسیار متفاوت بود. زندگی گذشتگان، بسیار کم مسئله بود. بیش از ۱۴۰۰ سال پیش که نبی مکرم اسلام حضرت محمد ﷺ به رسالت مبعوث شد و برای هدایت و راهنمایی انسان‌ها و رساندن به سعادت و کمال در سرزمین مکه دعوت خود را آغاز کرد مسائل بشر به گستردگی و پیچیدگی امروز نبود. افکار و عقاید یا مشرکانه بود یا موحدانه. آنان که رسالت رسول اکرم ﷺ را پذیرفته بودند یا می‌پذیرفتند موحد و یکتاپرست و آنان که بر پرستش خدایانی جز خدای یکتا و بی‌همتا اعتقاد و اصرار داشتند مشرک خوانده می‌شدند؛ اما به تدریج که بر تعداد اسلام‌آوردگان و یکتاپرستان افزوده شد و در پی فتوحات خلفای پس از پیامبر ﷺ، وسعت سرزمین‌های اسلامی از مکه و مدینه و جزیره العرب، فراتر رفت بر تعداد مسلمانان و پیچیدگی مسائل زندگی فردی و اجتماعی آنان، در ابعاد مختلف دینی و اعتقادی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و ... نیز افزوده شد.

دین، برنامه زندگی برای تمام انسان‌ها و عمومی و همگانی است. اسلام که دینی جهانی و جاودانی است و قرآن «إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (انعام / ۹۰). معجزه‌ی بزرگ آن «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (ابراهیم / ۱). می‌خواهد مردم را به اذن پروردگار از تاریکی‌ها به نور و به‌سوی راه شکست‌ناپذیر ستوده و موردپسند رهنمون شود؛ لذا کامل‌ترین برنامه را برای همه‌ی ابعاد زندگی بشر دارد. اصول این برنامه در آموزه‌های وحیانی این دین و کلام، رفتار و تقریر پیشوایان و بزرگان آن آمده است.

آموزه‌های وحیانی و رهنمودهای پیشوایان دین اسلام، انسان را در تمامی ابعاد زندگی، به میانه‌روی و اعتدال، فراخوانده و افراط و تفریط - در هر کاری - را مذموم و اعتدال و میانه‌روی را در تمام امور زندگی از جمله: در افکار، گفتار، رفتار، مسائل اعتقادی، در امور اقتصادی، در حدود و قصاص و انتقام، عبادت، نظافت، انفاق، خوردن و آشامیدن، برنامه‌ریزی و تقسیم اوقات شبانه‌روز و حتی در دشمنی و خصومت، مطلوب و ممدوح و کسی که این اعتدال را رعایت نکند جاهل دانسته

است: «لَا تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفَرِّطاً أَوْ مُفَرِّطاً»؛ جاهل را نمی‌بینی، جز این که افراط می‌کند یا تفريط (نهج البلاغه، حکمت ۶۷، ص ۴۱۶).

در قرآن از راه مستقیم به عنوان راه میانه یاد شده است و از زبان حضرت موسی (علیه السلام) بیان شده که راه هدایت، راه میانه است: امید است پروردگار مرا به راه راست (میانه) هدایت کند (قصص/۲۲).

اعتدال نشانه خردمندی و پاسداشت آن، موجب کمال و سعادت و عدم پاسداشت آن، آغاز افتادن در ورطه ناراستی. در فقه اسلام قواعدی مثل: «لا ضرر» و «نفی عسر و حرج»، در رد افراط و تفريط و ناظر به اعتدال‌گرایی است. در اسلام هیچ عملی (عبادی یا غیرعبادی) که موجب ضرر در مال، آبرو و جان انسان باشد و برای انجامش متحمل ضرر شود یا انسان را در سختی و عسر و حرج قرار دهد لازم نیست.

۱- اعتدال

اعتدال مصدر باب افتعال از ریشه «ع د ل» و در لغت به معنای حد وسط است. در زبان عربی از میانه‌روی با عنوان «اعتدال» یاد شده و به معنای حد وسط در کم و کیف است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۳۳). این واژه به معنای استقامت طریق نیز آمده است (همان، ج ۳، ص ۳۵۳).

راغب گوید: به‌طور کلی هرگونه تناسبی است که لازمه آن برقراری مساوات بین جهات مختلف است (راغب اصفهانی، ق ۱۴۱۲، ص ۳۲۵).

افراط و تفريط و اسراف، نقطه مقابل اعتدال است (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۶۱-۶۲).

اعتدال به معنای انتخاب راه میانه و وسط و عدم تمایل به افراط و تفريط در قول و فعل و اندیشه است. قرآن کریم، امت اسلام را امت وسط می‌نامد: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...» (بقره/۱۴۳) معنای این آیه و آیات: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»، «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»، «وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ

فَلْيُؤْمِنُ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»، «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» این است که در آیین اسلام، هیچ‌گونه جبر و افراط و تفریطی وجود ندارد.

پیامبر ما ﷺ در رفتار فردی، در خانواده و اجتماع، در اداره امور و سیاست، در رویارویی با دشمنان و حتی در میدان نبرد، اعتدال را پاس می‌داشت و از افراط و تفریط در هر کاری پرهیز می‌کرد و تأکید فراوان داشت که امتش در زندگی میانه‌روی پیشه سازند و می‌فرمود: «ایها الناس علیکم بالقصد علیکم بالقصد علیکم بالقصد» ای مردم! بر شما باد به میانه‌روی، بر شما باد به میانه‌روی، بر شما باد به میانه‌روی (المتقی الهمدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۲۸).

علی (علیه السلام) نیز در مورد پیامبر ﷺ فرموده: «سیرته القصد» سیره رسول خدا ﷺ، میانه‌روی و اعتدال بود (نهج البلاغه، خطبه ۹۳، ص ۱۰۴).

میانه‌روی موجب نزدیکی قلب‌هاست. معتدل باشید تا قلب‌هایتان به هم نزدیک شود. پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمود: اعتدال و میانه‌روی، امر محبوب خدا و اسراف، مبعوض خداست (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۵۲).

اعتدال و میانه‌روی از دیدگاه اسلام، قلمرو وسیعی دارد و ابعاد گوناگون فردی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، عقیدتی و دینی را در برمی‌گیرد.

۱-۱- اعتدال در افکار

گفتار و رفتار انسان از افکار او نشأت می‌گیرد. آنچه در دوران آغازین اسلام سبب خروج برخی از مسیر اعتدال و انحراف شد از انحراف فکری آغاز شد. آموزه‌های دینی و توصیه‌های پیشوایان دین بر تفکر، اندیشه و تعقل و ساعتی از آن را برابر بیش از سال‌ها عبادت دانستن مبین اهمیت والای آن است. علی (علیه السلام) فرمود: فکر، آینه‌ای شفاف است (نهج البلاغه، حکمت ۳۵۷، ص ۴۸۰).

اگر فکر در مسیر اعتدال باشد، رفتار نیز راه اعتدال می‌پوید و اگر تفکرات نامتعادل شود، اعمال انسان نیز به افراط و تفریط دچار می‌شود. «خوارج» که «قائم الليل و صائم النهار» بودند و پیشانی‌شان از شدت عبادت پینه بسته بود عبادت‌های بی‌حاصلشان به جهت خشک‌مغزی و عدم دوراندیشی بود سوءنیت نداشتند؛ اما

کج سلیقه بودند، جمود فکری داشتند و این جمود و خشکه مقدسی باعث خروجشان از راه میانه و اعتدال شد.

۱-۲- اعتدال در امر دین

دین محمد ﷺ که از شرایع نوح ﷺ و ابراهیم ﷺ و موسی ﷺ و عیسی ﷺ است بر فطرت حنفیه سمحه است ... (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷).

در امر تبلیغ دین هیچ گاه متوسل به زور نشد. در فتح مکه و مدینه و ... وقتی در جریان فتح مکه، پرچمدار جبهه اسلام اشعاری حماسی مبنی بر قتل اهل مکه و برداشتن حرمت‌ها می‌خواند حضرت ﷺ با شنیدن این اشعار، او را از مقام خود عزل و به حضرت علی ﷺ دستور داد پرچم را از دست او گرفته و خود پرچمدار لشکر اسلام شود. در تمام دوران که رسول خدا ﷺ در مکه به سر می‌برد، با این شیوه مردم را به اسلام دعوت می‌کرد. حتی مردم مدینه از طریق آشنایی با همین دعوت و صرفاً با نشر آیات قرآنی، اسلام را پذیرفتند؛ لذا این گونه شهرت یافت که: «فتحت المدینه بالقرآن» مدینه با قرآن گشوده شد. مدینه به عنوان مهم‌ترین شهر در عصر پیامبر ﷺ و مرکز حکومت ایشان بدین شکل گشوده شد و مردم آن، بدون هیچ گونه اجباری و با اختیار و انتخاب خود مسلمان شدند و پیامبر ﷺ را به آنجا دعوت کردند؛ زمانی هم که پیامبر ﷺ در مدینه بود افراد و گروه‌هایی را برای تبلیغ اسلام به مناطق مختلف می‌فرستاد. وقتی کسی را به حکومت شهرهایی که در آن‌ها اقلیت‌های دینی زندگی می‌کردند انتخاب می‌کردند، به حاکم آن منطقه تکلیف اقلیت‌ها را دیکته می‌کرد که ابتدا دعوت به اسلام و در صورت عدم پذیرفتن، همزیستی مسالمت‌آمیز بود. وقتی «معاذ بن جبل» را به عنوان مبلغ به یمن می‌فرستاد اساس دعوت او را توصیه به بشارت و راه کارهای سهل و آسان اسلام و نهی از ایجاد نفرت و تنفر ذکر می‌کند: «یا معاذ بشر ولا تنفر یسر ولا تعسر»؛ ای معاذ! بشارت بده و متنفر نکن، امور را سهل و آسان بگیر و از سخت‌گیری پرهیز ک. (مطهری، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۵۷-۱۵۵)

همچنین می‌فرمود: «بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ» خدا مرا مبعوث کرده است بر شریعتی که با گذشت و آسان است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۴۹۴).

۱-۳- اعتدال در عبادت

بااینکه عبادت از شریف‌ترین مقولات محسوب می‌شود؛ اما اسلام اعتدال و میانه‌روی در آن را امری مهم دانسته است. خداوند به جهت به رنج افتادن پیامبر ﷺ در نمازگزاری از او خواسته که چنین نکند و راه اعتدال را در عبادت در پیش گیرد: «ما قرآن را بر تو نازل نکردیم تا به رنج افتی، آن را فقط برای یادآوری کسانی که (از خدا) می‌ترسند نازل ساختیم» (طه / ۳-۲).

قواعدی چون: «لاضرر» و «نفی عسر و حرج» در رد افراط و تفریط است. اسلام، ضرر و زیان در هیچ امری را نپذیرفته است؛ چنانکه عملی را که موجب سختی شود نیز در دین قرار نداده است.

روح انسان فوق‌العاده لطیف است و زود عکس‌العمل نشان می‌دهد. اگر انسان در یک کاری بر روح خودش فشار بیاورد تا چه رسد به روح دیگران عکس‌العملی که روح انسان ایجاد می‌کند گریز و فرار است. مثلاً در عبادت. جزء توصیه‌های پیغمبر اکرم ﷺ این است که عبادت را آن‌قدر انجام دهید که روحتان نشاط عبادت دارد یعنی عبادت را با میل و رغبت انجام می‌دهید. وقتی یک مقدار عبادت کردید، نماز خواندید، مستحبات را بجا آوردید، نافله انجام دادید، قرآن خواندید و بیدارخواهی کشیدید، دیگر حس می‌کنید الآن این عبادت سخت و سنگین است یعنی به‌زور دارید بر خودتان تحمیل می‌کنید. فرمود: دیگر اینجا کافی است، عبادت را به خودت تحمیل نکن. همین‌قدر که تحمیل کردی روح کم‌کم از عبادت گریزان می‌شود و گویی عبادت را مانند یک دوا به او داده‌ای، آن‌وقت یک خاطره بد از عبادت پیدا می‌کند. همیشه کوشش کن در عبادت نشاط داشته باشی و روح خاطره خوش از عبادت داشته باشد (مطهری، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۵۷).

رسول اکرم ﷺ فرمود: این دین متین است، پس با ملایمت در آن درآیید و عبادت خدا را به بندگان خدا با کراهت تحمیل نکنید تا مانند سوار درمانده‌ای باشید که نه مسافت پیموده و نه مرکبی به‌جا گذاشته است (به سبب زیادی سرعت، مرکبش در

میان راه از رفتن بازمانده و خودش هم به مقصد نرسیده است) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸۶).

ای جابر! دین اسلام دین با متانتی است؛ با خودت با مدارا رفتار کن. آن آدم‌هایی که خیال می‌کنند با فشار آوردن بر روی خود و سخت‌گیری بر خود زودتر به مقصد می‌رسند اشتباه می‌کنند، اصلاً به مقصد نمی‌رسند. روحش می‌شود مثل مرکبی که زخم برداشته و از راه می‌ماند و دیگر قدم از قدم بر نمی‌دارد... آنان که اندازه نمی‌شناسند و در هر امری زیاده‌روی یا کوتاهی می‌کنند، به مقصد نمی‌رسند. دین‌داری نیز اعتدال می‌طلبد. زیاده‌روی در عبادات و تحمیل آن بر دیگران، رویگردانی آنان از عبادت و دین را در پی خواهد داشت (مطهری، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۵۸).

اسلام زهد را نه افراط، که ابزاری برای تقرب و نزدیکی به خدا می‌داند؛ ولی رهبانیت را نمی‌پذیرد. پیامبر ﷺ در جاهای مختلف به مناسبت‌های گوناگون رهبانیت را رد می‌کند و می‌گوید: رهبانیت در اسلام نیست (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷).

افراط و تفریط در امر عقیده و دین و سخت‌گیری و تعصب نیز باعث تنفر از اعمال دین، دین‌گریزی، غفلت از امور مهمه (مثلاً پرداختن بیش از حد به مستحبات، گاه موجب غفلت از واجبات و گاهی ترک همه آن‌ها یا سوءبرداشت از اصل آن‌ها می‌شود). حکایت دین‌داری ما نباید بشود باعث دین‌گریزی و داستان آن مسلمان و همسایه مسیحی‌اش.

امام صادق (علیه السلام) داستانی نقل می‌کند: مردی بود مسلمان و عابد، همسایه‌ای داشت مسیحی و با او رفت‌وآمد می‌کرد تا کم‌کم تمایل به اسلام پیدا کرد و به دست او مسلمان شد. بعد این آدم به خیال خودش خواست او را خیلی مسلمان کند و خیلی به ثواب برساند. آن بیچاره که تازه مسلمان شده بود و فردا روز اول اسلامش بود یک‌وقت دید که قبل از طلوع صبح کسی در خانه‌اش را می‌زند کیستی؟ من همسایه مسلمان توام. چه کاری پیش آمده؟ من آمده‌ام که با همدیگر برویم مسجد برای عبادت... او را تا دو ساعت از شب گذشته رها نکرد. فردا صبح که رفت در خانه‌اش را

زد، گفت کیستی؟ گفت: برادر مسلمانان، برای چه آمده‌ای؟ آمده‌ام برویم برای عبادت، گفت: این دین برای آدم‌های بی‌کار خوب است ... این شخص یک آدمی را مسلمان کرد و بعد به دست خودش مرتد و کافر کرد. خیلی چیزهاست که اثر تنفیر دارد یعنی مردم را از اسلام متنفر می‌کند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۵۹-۱۵۸).

۱-۴- اعتدال در دشمنی و انتقام

دین اسلام حتی در دشمنی کردن و انتقام گرفتن از ستمکار نیز از مسلمانان می‌خواهد که متعادل رفتار کنند. خداوند در قرآن انتقام از ظالم را جایز شمرده ضمن آن که به صبر و عفو و گذشت سفارش کرده است؛ درعین حال فرموده: لازم است انتقام به مقدار ستم باشد و از افراط پرهیز شود. (ر.ک: شوری/۴۳-۳۹).

قرآن کریم همچنین مقابله به مثل در صورت تجاوز مشرکان در ماه‌های حرام را جایز شمرده است با این حال به رعایت تقوا و خارج نشدن از مسیر اعتدال هشدار داده است (ر.ک: بقره/۱۹۴). حتی در مورد خشم و دشمنی، به مسلمانان سفارش می‌کند از اعتدال خارج نشود: عداوت گروهی که از مسجد الحرام منع‌تان کردند شما را وادار به ظلم و بی‌عدالتی (خروج از اعتدال) نکند. (ر.ک: مائده/۲).

علی (علیه السلام) نیز در توصیه به رعایت اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط در دشمنی می‌فرماید: «مَنْ بَالَعَ فِي الْخُصُومَةِ أَنْفَهُ وَمَنْ قَصَرَ فِيهَا ظُلْمٌ وَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَنْقِي اللَّهَ مِنْ خَاصَمٍ» کسی که در دشمنی زیاده‌روی کند گناه کار و آن که کوتاهی کند ستم‌کار است و کسی که بی‌دلیل دشمنی کند نمی‌تواند تقوا داشته باشد (نهج البلاغه، حکمت ۲۹۰، ص ۴۶۹-۴۶۸).

۱-۴-۱- اعتدال در اجرای حدود و قصاص

کیفر مجرم باید عادلانه و متناسب با جرم باشد قرآن در صورت ارتکاب قتل عمد برای ولی مقتول، حق قصاص قرار داده و در اجرای حکم برای ولی دم افراط و خروج از اعتدال را جایز ندانسته است و چون اعتدال در این مورد لازم است، جایز نیست به جز قاتل، شخص دیگری کشته شو. (ر.ک: أسرا/۳۳).

یا نباید در برابر یک قتل بیش از یک نفر قصاص شود مگر این که چند نفر در قتل مشارکت داشته باشند؛ همچنین پرهیز از افراط در این زمینه اقتضا دارد که کشتن قاتل به شیوه‌ای دردناک‌تر از کشتن مقتول نباشد. بدن قاتل پس از کشته شدن مثله نشود. حکم قصاص پیش از صدور حکم قاضی اجرا نشود و پس از گرفتن دیه، قاتل کشته نشود. (ر.ک: فصل قصاص قانون مجازات اسلامی).

۱-۵- اعتدال در خوردن و آشامیدن

انسان‌ها حتی در خوردن و آشامیدن و پوشاک باید به اندازه نیاز خود از هر چیزی استفاده کنند و در این موارد گرفتار اسراف و چشم و هم‌چشمی نشوند: «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (اعراف/۳۱).

بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید، به تحقیق که او اسراف‌کاران را دوست نمی‌دارد. خوردن و آشامیدن نیز از مسائلی است که بسیاری از مردم درباره آن دو، گرفتار افراط و تفریط (بیشتر دچار افراط) می‌شوند.

در زمان هارون الرشید، یک پزشک نامدار مسیحی در بغداد زندگی می‌کرد. روزی این پزشک از دانشمند معاصر خود، واقدی، پرسید: آیا در قرآن شما، درباره طب هم چیزی هست؟ واقدی گفت: آری، یک جمله کوتاه «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا» خداوند در این آیه به مسلمانان دستور می‌دهد: از خوردنی‌ها و آشامیدنی‌ها استفاده کنند، ولی در خوردن و نوشیدن زیاده روی و اسراف نکنند. پزشک مسیحی پرسید: آیا پیامبر شما درباره طب چیزی گفته است؟ واقدی گفت: آری، پیامبر ﷺ فرمود: معده جایگاه و خانه تمام دردها و امساک در خوردن، سرآمد همه درمان‌هاست. پزشک مسیحی گفت: قرآن و پیامبر اسلام ﷺ، چیزی برای جالینوس در طب باقی نگذاشته‌اند و اساسی‌ترین پیشگیری و درمان بیماری‌ها را با کوتاه‌ترین عبارات بیان کرده‌اند.

۱-۶- اعتدال در سخن گفتن

قوه نطق و سخن و بیان از نعمت‌های بزرگ الهی و مهم‌ترین عامل نقل و انتقال مکنونات ضمیر آدمی است که خداوند آن را مایه امتیاز انسان بر موجودات دیگر قرار

داده است و می‌فرماید: خداوند رحمان، قرآن را تعلیم فرمود. انسان را آفرید و به او بیان را آموخت. (رحمن/۴-۱).

باین‌حال، اگر حرف زدن از حد اعتدال خارج شد و به پرگویی مبدل گشت، به‌جای نعمت، نعمت خواهد شد. ازاین‌رو، دانشمندان علم اخلاق در غیر موارد ضروری، سکوت را اولی از کلام می‌دانند. حضرت علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «من کثر کلامه کثر خطاؤه» کسی که بسیار سخن می‌گوید، خطا و اشتباهش بسیار خواهد بود (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۴۱، ص ۴۷۷).

۱-۷- اعتدال در راه رفتن

با این‌که راه رفتن، مسئله جزئی و پیش افتاده‌ای است؛ اما قرآن اعتدال را در همین مورد، مورد توجه قرار داده و می‌فرماید: «و اقصد فی مشیک» در راه رفتن میانه‌رو باش. (لقمان/۱۹).

در جای دیگر اولین نشانه بندگان خاص خدا را تواضع در راه رفتن می‌داند و می‌فرماید: «و عباد الرحمن الذین یمشون علی الارض هونا» بندگان شایسته خدا کسانی هستند که روی زمین با تواضع راه می‌روند. (فرقان/ ۶۳). حتی در روایات به اعتدال در راه رفتن هنگام مشایعت جنازه سفارش شده است. (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۲۳۴؛ ابی داوود، بی‌تا، ص ۷۱).

۱-۸- اعتدال در امور اقتصادی

میانه‌روی در امر اقتصاد و معیشت، توصیه به‌صرفه جویی و پرهیز از اسراف و تبذیر و نکوهش بخل و خساست و ترک انفاق و تأکید بر دستگیری از نیازمندان از اصول مهم آموزه‌های تربیتی - اقتصادی اسلام است. عبادات مالی چون: خمس، زکات، وقف، صدقه و ... یا ممنوعیت وصیت مریض در بیش از ثلث مال و ... برای ایجاد اعتدال و انضباط مالی و اقتصادی افراد و جامعه است.

۱-۸-۱- اعتدال در انفاق

با این‌که انفاق و بخشش در راه خدا از پسندیده‌ترین کارها و عبادات است؛ اما در بذل و بخشش نیز انسان باید میانه‌رو باشد نه سخت‌گیر و بخیل باشد و نه زیاده روی

کند آن اندازه که درمانده شود. قرآن، اسراف و زیاده روی در انفاق را جایز نمی‌داند و به‌صراحت از اعتدال در انفاق سخن به میان آورده و راه میانه و اعتدال را پسندیده دانسته است؛ حتی پیامبر را به اعتدال در انفاق فرمان می‌دهد: هرگز دستت را بر گردنت زنجیر مکن (دستت را بسته نگه ندار چنان که بخل‌ورزی و چیزی به دیگران ندهی) و بیش‌ازحد، دست خود را باز و گشاده مدار که هر چیزداری به دیگران ببخشی و دچار سرزنش و حسرت شوی. (اسرا/۲۹).

خداوند در آیه ۶۷ سوره فرقان در توصیف «عباد الرحمن» می‌فرماید: ... کسانی هستند که چون انفاق کنند زیاده روی و سختگیری نمی‌کنند؛ بلکه راه اعتدال و میانه را انتخاب می‌کنند.

در روایات به میانه‌روی در صدقه نیز توصیه شده است. علی بن الحسین (علیه السلام) در خصوص میانه‌روی و اعتدال در انفاق فرموده‌اند: «لِيُنْفِقَ الرَّجُلُ بِالْقَصْدِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۲).

۱-۸-۲- مصرف و هزینه

علاوه بر لزوم صرفه‌جویی و پرهیز از اسراف و تبذیر و بخل و رعایت اعتدال در مصارف و هزینه‌های شخصی و خانوادگی، مؤمن بایستی در حد توان و نیروی خویش به گردش چرخ اقتصادی جامعه کمک کند و علاوه بر تأمین هزینه‌های زندگی در رونق و سازندگی میهن اسلامی سهیم شود. در اسلام راه‌های درآمد حلال و مجاز، از راه‌های حرام و ممنوع مشخص شده و هر کس درآمد مشروعی به دست آورد مالک آن می‌شود و مجاز است طبق نظر عقل و شرع آن را به مصرف برساند در این میان افراط و تفریط در مصرف و هزینه امری نامعقول است.

۱-۸-۳- اعتدال در بهره‌گیری از نعمت‌های دنیوی و نقد ترک دنیا

قرآن از مؤمنان می‌خواهد در زمینه استفاده از نعمت‌های حلال الهی جانب اعتدال را رعایت کنند و بی‌جهت آن را بر خود حرام نکنند؛ درعین حال برای آخرت و سرای باقی نیز بکوشند. (ر.ک: آیات ۱۷۲ بقره، ۸۸-۸۷ مائده، ۵۱ مؤمنون و ۷۶ و ۷۷ قصص).

برخورداری از نعمت‌های دنیوی نباید موجب غرق شدن در هوی و هوس و غفلت از یاد خدا و آخرت شود. در کسب ثروت نباید از مرزهای تعیین‌شده خارج شد؛ بلکه باید با توجه به حقوق دیگران اعتدال را رعایت کرد. استفاده از ثمره زراعت را جایز شمرده و سپس از اسراف نهی می‌کند. کسب مال از راه نامشروع و از جمله تصرف در مال یتیم «*الا بالتی هی احسن*» (اسرا/۳۴) و نپرداختن حقوق تهیدستان را اسراف و خروج از اعتدال شمرده شده است (ر.ک: آیه ۱۴۱ سوره انعام و آیه ۶ سوره نسا).

در مقابل، ترک دنیا و عدم بهره‌گیری از مواهب الهی نیز مذموم است؛ چنان‌که قرآن مسیحیان را به سبب گرایش به رهبانیت نکوهش می‌کند و رهبانیت را نه از جانب خدا بلکه ساخته مسیحیان می‌داند: «*وَرَهْبَانِيَّةٍ ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ*» (حدید/۲۷).

وقتی علا از یاران علی (علیه السلام) نزد او آمد و از عاصم بن زیاد شکایت کرد که عباپی پوشیده و از دنیا کناره گرفته، علی فرمود: او را بیاورید وقتی آمد به او گفت: ای دشمن جان خویش! شیطان سرگردانت کرده؛ آیا به زن و فرزندان رحم نمی‌کنی؟ تو می‌پنداری که خداوند نعمت‌های پاکیزه‌اش را حلال کرده و دوست ندارد تو از آن استفاده کنی؟ تو در برابر خدا کوچک‌تر از آنی که این‌گونه با تو رفتار کند. عاصم گفت: ای امیرالمؤمنین پس چرا تو با این لباس خشن و آن غذای ناگوار به سر می‌بری؟ فرمود: وای بر تو! من همانند تو نیستم، خدا بر پیشوایان عدل و حق واجب کرده که خود را با مردم ضعیف همسو کنند تا فقر تنگدست، او را به طغیان نکشاند (ر.ک: نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۰، ص ۴۲۳).

۱-۹- اعتدال در تنظیم وقت

برنامه‌ریزی، مدیریت زمان و نظم در کارها - که گاه در کنار تقوای الهی و هم‌طراز آن طرح‌شده - ضامن آرامش روحی - روانی آدمی در رسیدن به اهداف معین در حیات خویش است. «*هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا...*» (یونس/۶۷).

از علی (علیه السلام) روایت شده که پیامبر ﷺ فرمود: شایسته است عاقل شبانه‌روز را چهار قسمت کند: ساعتی برای مناجات با خدا، ساعتی برای محاسبه نفس، زمانی نزد

علما رود که او را در امر دین یاری رسانند و پند دهند و ساعتی را برای خود و لذت‌های حلال و زیبای دنیا بگذارد. (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۴).

مدیریت زمان نشانه خردمندی است؛ عاقل با تقسیم نظام‌مند اوقات خود برای همه ابعاد زندگی مانند: عبادت، کار و تأمین معاش، استراحت و خواب، تفریح و ... به آرامش می‌رسد و از نگرانی و اضطراب دور می‌شود. در آموزه‌های دینی است که انسان باید برای عمرش برنامه داشته باشد و آن را بیهوده تلف نکند؛ چراکه در قبال آن مسئول است و از این‌که عمرش را در چه راهی صرف کرده مورد سؤال قرار می‌گیرد.

گفته‌اند شایسته نیست خردمند جز در پی سه چیز حرکت کند: کسب حلال، گام نهادن در راه آخرت و به دست آوردن لذت‌های حلال. (نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۳۸۲، ص ۴۸۷).

مؤمن باید شبانه‌روز خود را سه قسمت کند: زمانی برای نیایش و عبادت پروردگار، ساعتی را برای تأمین هزینه زندگی و زمانی برای لذت‌هایی که حلال و مایه زیبایی است. (نهج البلاغه، همان‌جا).

امام رضا (علیه السلام) فرمود: بکوشید که زمانتان را به چهار بخش تقسیم کنید: زمانی برای مناجات با خدا، ساعتی را برای تأمین معاش، زمانی برای معاشرت با برادران مورد اعتماد که عیب‌هایتان را به شما می‌شناسانند و در دل نسبت به شما خالص‌اند و ساعتی برای لذت‌های حلال و با بخش چهارم توان انجام وظایف سه بخش دیگر را تأمین کنید. (منسوب به امام رضا (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق، ص ۳۳۷).

۲- ایمان

ایمان از ریشه «امن» و مصدر باب افعال است و در لغت به معانی چندی از جمله تصدیق (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۱۱۳)، اطمینان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۲۴) و در معانی مصدری گرویدن، باور داشتن و امان دادن آمده است.

در «مجمع‌البیان» ایمان، تصدیق و باور داشتن خداوند متعال و اعتقاد به وحدانیت و صفات کمال و جلال، ایمان به عدل و حکمت او و اعتقاد به نبوت و ضروریات دین اسلام و اقرار زبانی به آن‌ها ذکر شده است (طبرسی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۴۷).

ایمان غیر از اسلام است. اسلام به معنای تسلیم شدن است و ایمان، اعتقاد و تصدیق قلبی است و بدون شناخت و معرفت میسر نیست. چنان‌که وقتی گروهی از اعراب مدعی ایمان شدند خداوند به آنان گفت که شما تنها اسلام آورده‌اید ولیکن ایمان نیاورده‌اید؛ «قالت الأعراب آمنا قل لم نومنوا و لكن قولوا أسلمنا و لما يدخل الایمان فی قلوبکم و ان تطیعوا الله و رسوله لا یلتکم من أعمالکم شیئا ان الله غفور رحیم» (حجرات/۱۴).

در روایتی از پیامبر اسلام ﷺ است که: «اگر دیدید کسی به مسجد رفت و آمد می‌کند به ایمان او شهادت دهید» (نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۳۶۲، حدیث ۳۷۸۶).

آرزوی انسان و هدف بعثت انبیا سعادتمندانها است و راه رسیدن به آن ایمان است. ایمان، معیار سنجش اعمال دینی و امری معنوی و حالتی درونی است که فقط خداوند متعال از آن آگاه است. ایمان از واجبات است چنان‌که علی (علیه السلام) در حکمت ۲۴۹ نهج‌البلاغه دارد: «فرض الله الایمان تطهیرا من الشَّرك و...» خدا ایمان را برای پاک‌سازی دل از شرک واجب کرد. ایمانی که تنها می‌توان آن را با حرکت در صراط مستقیم و از راه اعتدال و میانه‌روی کسب کرد.

بزرگان دین، ایمان را تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به اعضا و جوارح دانسته‌اند (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۱۸، ص ۴۴۷؛ ابن‌بابویه (شیخ صدوق)، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۲۶).

اخلاق پسندیده در تعامل با دیگران - که پیامبر اسلام ﷺ برای تکمیل مکارم آن مبعوث شد - از ثمرات ایمان است. شاید بتوان گفت: اخلاق نیکوی پیامبر ﷺ، معجزه فروتر از قرآن و فراتر از معجزات دیگر اوست.

۳- کفر

کفر متضاد ایمان است. کفر در لغت عبارت است از پنهان کردن و پوشاندن چیزی (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۴).

گرچه معانی متعددی برای واژه کفر ذکر شده است؛ اما همه متأثر از ریشه و معانی مذکور در کتب لغت است. کفر در برابر ایمان که به معنای انکار حقایقی، از قبیل خدا، قیامت، نبوت پیامبران، آیات نازل شده بر پیامبران علیهم السلام و... است. کفران نعمت، که به معنای نادیده گرفتن نعمت است. کافر به معنای شب، که پرده ظلمت می‌افکند. کفر به معنای پوشیدن زره جنگی که سربازان بدن خویش را با آن می‌پوشانند. کافر یعنی کشاورز، که بذر را در زمین پنهان می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۴۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۳۳؛ تاج العروس، ج ۷، ص ۴۵۲-۴۵۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۱).

کفر در اصطلاح یعنی انکار آنچه لزوماً جزء ضروریات دین محمد صلی الله علیه و آله شمرده می‌شود؛ مانند انکار وجود خالق، نبوت پیامبر، حرام بودن زنا و غیره و در شریعت عبارت است از انکار آنچه خدا معرفت آن را واجب کرده از قبیل وحدانیت و عدل خدا و معرفت پیغمبرش و آنچه پیغمبر آورده از ارکان دین هر که یکی از این‌ها را انکار کند کافر است. کافر کسی است که اصول یا ضروری دین را انکار کند (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۲۲).

اما آنچه در این مقام در پی بیان آن هستیم واژه «تکفیر» است که برگرفته از این کلمه و در اصطلاح متکلمین و فقها به معنای نسبت کفر و شرک دادن به فرد مسلمان است.

۴- تکفیر

نسبت کفر و شرک دادن به فرد و کافر دانستن مسلمان، چیزی نیست که با نظر و فتوای دیگران باشد. یکی از گروه‌هایی که در صدر اسلام با کج‌سلیقگی بر این

اندیشه پی‌ریزی شد و به کفر مسلمانان و همه امت اسلام - غیر از خودشان - فتوا می‌دادند و تنها خود را مسلمان می‌دانستند «خوارج» بودند. خوارج، اولین گروهی بودند که در اسلام از حربه تکفیر بر ضد مخالفان خود استفاده کردند. آن‌ها مرتکب گناه کبیره را کافر می‌پنداشتند و اصرار بر کبیره را موجب کفر و ارتداد می‌دانستند. در جنگ صفین، اینان اولین کسانی بودند که بر علی (علیه السلام) خروج کردند و گفتند: این‌ها ما را به کتاب خدا می‌خوانند و تو ما را به جنگیدن می‌خوانی! علی (علیه السلام) را به قبول حکمیت وادار کردند و وقتی عبدالله بن عباس را به عنوان حُکم انتخاب کرد مخالفت کردند و ... پس از آن در نهروان اجتماع کردند و با استناد به «ان الحكم الا لله» یا «لا حکم الا لله» علی (علیه السلام) را به خاطر پذیرفتن حُکم غیر خدا تکفیر کردند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۲).

به تکفیر علی (علیه السلام)، عثمان، حکمین و کسانی که راضی به حکمیت شده بودند حکم کردند؛ اصحاب جمل را نیز تکفیر کردند. معتقد بودند که مرتکب گناه کبیره کافر است و بنا بر همین با تکفیر علی (علیه السلام) آن حضرت را در رمضان سال ۳۸ به شهادت رساندند (بغدادی، ۱۴۰۸ ق، ص ۶۱).

خوارج خود نیز دچار اختلاف و به فرقه‌هایی مانند: ازرقه، اباضیه و نجدات، محکمه، بیهسیه، عجارده، ثعالبه و صفریه تقسیم شدند و هر یک از آن‌ها نیز مخالفان خود را نیز تکفیر می‌کردند هرچند از دیگر گروه‌های خوارج باشند (شهرستانی، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۱۳۳).

شهید مطهری در مورد خوارج می‌نویسد: اولین جریان جمودی که در دنیای اسلام پیش آمد همین جمودی است که این‌ها به خرج دادند. جمود و خشک‌مغزی و خشکه‌مقدسی. همین‌هایی که آمده بودند علی (علیه السلام) را بکشند از سر شب تا صبح عبادت می‌کردند. علی به جهالت و نادانی این‌ها ترحم می‌کرد، تا آخر هم حقوق این‌ها را از بیت‌المال می‌داد و به این‌ها آزادی فکری می‌داد. «ابن ابی الحدید» می‌گوید: اگر می‌خواهید بفهمید که جمود و جهالت چیست؟ به این نکته توجه کنید که این‌ها وقتی که قرار گذاشتند این کار را بکنند، مخصوصاً شب نوزدهم رمضان را

انتخاب کردند. گفتند: ما می‌خواهیم خدا را عبادت بکنیم و چون می‌خواهیم امر خیری را انجام بدهیم، پس بهتر این است که این کار را در یکی از شب‌های عزیز قرار بدهیم که اجر بیشتری ببریم و در شب نوزدهم ماه مبارک رمضان آن کار را کردند (مطهری، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۹۱-۹۰).

خوارج به تعبیر امیرالمؤمنین (علیه السلام) سوءنیت نداشتند، کج‌سلیقه بودند، جمود فکری داشتند. در نهج‌البلاغه مقایسه می‌کرد میان خوارج و اصحاب معاویه و در مورد آن‌ها فرمود: بعد از من خوارج را نکشید، این‌ها با اصحاب معاویه خیلی فرق دارند، این‌ها دنبال حق هستند ولی احمق‌اند، اما آن‌ها از اول دنبال باطل‌اند و به آن‌هم رسیدند «لَا تَقْتُلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي، فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَآخِطَأَهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَذْرَكَهُ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۶۰، ص ۶۰).

نوشته‌اند که یک‌شب حضرت در میان کوچه و بازار با یکی از اصحاب عبور می‌کرد. یک‌وقت زمزمه سوزناک دلربایی از قرآن شنیدند که این آیه را می‌خواند: «أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا» (زمر ۹۱) کسی که همراه حضرت بود پاهایش خشک شد، گفت: این چه مرد سعادت‌مندی است! خوشا به حال او! حضرت فرمود: خیر، غبطه به حال او نخور. قصه گذشت. بعد از مدتی که جریان خوارج پیش آمد، اتفاقاً همان شخص خدمت حضرت بود. در میان کشتگان عبور می‌کردند. به جنازه مردی رسیدند. حضرت به آن شخص صحابی فرمود: این همان مردی است که آن شب تلاوت قرآن می‌کرد (مطهری، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۹۳-۹۲).

۵- دین‌داری و عقلانیت

دین، برنامه زندگی انسان است که خدا برای تنظیم امور، هدایت بشر و رساندن او به کمال مطلوب و سعادت دو جهان قرار داده است. دین اسلام کامل‌ترین دین و جهانی و جاودانه است و فقه اسلام از چنان پویایی و غنایی برخوردار است که راهنما در همه عصور و قابل تطبیق و تعمیم در عموم مسائل مربوط به بشر به‌ویژه در مسائل مستحدثه و مصالح ملزمه و هماهنگ با مقتضیات زمان و مکان است.

فقیه و مفتی، با بهره‌گیری از اصول و آموزه‌های دین و به مدد عقل^۱، مصلحت و مفسده احکام را تشخیص می‌دهد. «تابع مصالح و مفاسد بودن احکام» بدین معنی است که هر فعلی که شارع مقدس، بر وجوب آن حکم کرده مشتمل بر مصلحتی است و هر عملی که آن را نهی و منع کرده مفسده دارد؛ این است که رسولان و پیامبران را حجت ظاهری و عقل را حجت باطنی می‌دانند. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶).

از عقل در آموزه‌های اسلامی به‌عنوان راهنمای مومن «العقل، دلیل المومن» یاد شده است (همان، ص ۲۵).

از آنجاکه احکام شریعت تابع مصالح و مفاسد واقعی است، یعنی هیچ دستوری در شرع صادر نشده مگر این‌که در آن مصلحتی بوده است و نیز هیچ نهی و منعی صورت نگرفته مگر این‌که در انجام آن کار مفسده‌ای وجود داشته است، عقل قادر است با به کار بستن شاخص‌های خود در بسیاری از موارد که معیارهای خاص وجود دارد، بر اساس آن معیارها حکم شرعی در آن موارد را کشف می‌کند. معیارهایی چون: وجوب مقدمه واجب، لزوم تقدیم اهم بر مهم، تعمیم حکم به موارد مشابه و اثبات حجیت امارت ظنی مستند به علم یا اماراتی مانند قیاس و استحسان و ... - که در برخی از مذاهب اسلامی رواج دارند - معیارهایی‌اند که عقل، به‌وسیله آن‌ها می‌تواند کاشف حکم شرعی باشد.

دین‌داری، یعنی عمل بر اساس برنامه دین و انجام آنچه مدبرالامور امر فرموده و ترک آنچه نهی شده است و عقلانیت، یعنی معقول و منطقی بودن. عقلانیت دو حوزه دارد: یکی حوزه عقل عملی و دیگری حوزه عقل نظری. عقل نظری از مقوله دانستن است و عقل عملی از مقوله عمل. در حوزه عقل نظری، دین‌داری فرع بر عقلانیت

۱. عقل: قوه عاقله انسان دارای دو کارکرد است: نظری و عملی. آنچه مورد بحث ما است کارکرد عملی عقل (عقل عملی) است. عقل نظری می‌گوید: کار خوب بایستی انجام شود و از بدی و زشتی باید اجتناب شود؛ ولی عقل عملی کار خوب و کار بد را تشخیص می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، صص ۳۰۱-۳۰۰).

است؛ چراکه انسان با عقل نظری، دین را سنجش می‌کند و می‌پذیرد و در حوزه عقل عملی انجام دادن یا انجام ندادن‌ها را تمرین می‌کند.

بنابراین دین و عقلانیت نسبت و خدمات متقابل دارند. عقلانیت به اندیشه و رفتار صحیح، معقول و معتدل دعوت می‌کند و سبب سلامت دین‌داری، از افراط و تفریط و عوارض ناسالم اجتماعی و فرهنگی آن می‌شود؛ دین‌داری، هم به عقلانیت کمک می‌کند تا بارور و هدایت شود و به ثمر بنشیند و میوه بدهد.

عقلانیت در حوزه عقل عملی، طبق تقسیم‌بندی سنتی در فلسفه دارای سه بخش: فردی، تدبیر منزل و سیاست مدن است؛ بنابراین خدمات متقابل دین‌داری و عقلانیت، در سه حوزه‌ی: اخلاق شخصی، اخلاق خانواده و اخلاق سیاست تعریف می‌شود.

پس می‌توان گفت: عقلانیت و دین‌داری در توافق باهم و در کنار یکدیگرند. عقل، جایگزین دین نیست. عقل، ابزاری است در خدمت دین برای طی مسیر در رسیدن به هدف دین یعنی سعادت بشر. انسان باید از عقلانیت برای دین‌داری صحیح، در طول سایر ادله استفاده کند و مسیر هدایت و کمال را با توجه به متون دینی بشناسد؛ چراکه عقل سلیم می‌تواند مفاهیم کلی اخلاقی را درک کند و هدایت‌گر افکار و ناظر بر رفتار و بازدارنده از افراط‌ها و تفریط‌ها باشد. عقل ابزاری است که افکار آدمی را هدایت و رفتارها را کنترل می‌کند. اعتدال و دوری از افراط و تفریط به کمک عقل در همه حوزه‌ها مرعی است. خداوند در قرآن شریف، بدترین جنبندگان را نزد خدا کسانی می‌داند که کر و لال هستند و تعقل نمی‌کنند. «ان شر الدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون» (انفال/۲۲).

۶- افراط و تفریط

عواملی که ممکن است سبب خروج از اعتدال و دچار شدن به افراط و تفریط شود کفر، جهل، تمایلات نفسانی و غفلت از یاد خدا دانسته شده است.

قرآن کریم یکی از اسباب خروج از حد میانه‌روی را کفر معرفی می‌کند و می‌فرماید: «کسی که کفر را به‌جای ایمان بپذیرد، از راه مستقیم گمراه شده است» (بقره/۱۰۸). با توجه به آیه فوق کسی که کفر را باایمان تبدیل کند، از راه مستقیم گمراه شده است و کسی که کفر را باایمان تبدیل کند، از راه راست و عدالت منحرف می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۳۰۹).

بر خورداری از نعمت‌های دنیوی نباید موجب غرق شدن در هوی و هوس و غفلت از یاد خدا شود. آدمی باید نعمات را برای تقرب بیشتر به خدا و رسیدن به آخرت به خدمت گیرد (ر.ک: نهج‌البلاغه، خطبه ۲۰۰، ص ۴۲۳).

نه این‌که جاهلانه در لذت‌های زودگذر دنیوی فرو رود و با افراط در خوش‌گذرانی و شادمانی، نه‌تنها شکر نعمت‌های الهی را به‌جا نیاورد که به چیزی زیان‌بارتر دچار و موجب بی‌توجهی‌اش به عمل صالح و آخرت می‌شود. این‌گونه جهل و نادانی عالم و عامی نمی‌شناسد. چنان‌که علی (علیه السلام) فرمود: چه‌بسا دانشمندی که جهلش او را از پای در می‌آورد (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۰۴، ص ۴۲۴).

در قرآن کریم آمده است: «بگو ای اهل کتاب در دین خود، زیاده روی نکنید و غیر از حق نگویید و از هوس‌های جمعیتی که بیشتر گمراه شدند و دیگران را گمراه کردند و از راه راست منحرف شدند، پیروی نکنید» (مائده/۷۷) در این آیه به‌صراحت می‌گوید که سرچشمه غلو و زیاده‌روی، پیروی از هوا و هوس گمراهان و انحراف از راه مستقیم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵، ص ۴۱).

افراط در دوستی و ابراز دوستی با دشمنان خویش و خدا یکی دیگر از عوامل خروج از اعتدال و دچار شدن به افراط و تفریط است. در قرآن کریم به این مطلب اشاره شده است: «ای کسانی‌که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید... و هر کس از شما چنین کاری کند، از راه راست گمراه شده است» (ممتحنه/۱). سرانجام طرح دوستی با دشمنان خدا، گمراه شدن از راه ایمان و اخلاص و تقوی است و این بدترین انحرافی است که ممکن است به شخص مؤمن بعد از وصول به سرچشمه ایمان دست ده. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲ ش، ج ۲۴، ص ۱۳)

علی (علیه السلام) در توصیه به رعایت عدل و پرهیز از افراط در دوستی دارد که: «هَلَكَ فِی رَجُلَانِ: مُحِبٌّ غَالٍ وَ مُبْغِضٌ قَالٍ» دو تن به خاطر من هلاک شدند: دوست افراط کننده و دشمن دشنام دهنده (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۳، ص ۴۲۷).

از جمله خاصیت‌های بشر افراط و تفریط است. جمود فکری و جهالت نیز خروج از اعتدال را رقم می‌زند. انسان اگر در حد اعتدال بایستد کوشش می‌کند زمان را با نیروی علم و ابتکار و سعی و عمل جلو ببرد، کوشش می‌کند خود را با مظاهر ترقی و پیشرفت زمان تطبیق دهد و هم کوشش می‌کند جلو انحرافات زمان را بگیرد و از همرنگ شدن با آن‌ها خود را برکنار دارد؛ اما متأسفانه همیشه این‌طور نیست. دو بیماری خطرناک همواره آدمی را در این زمینه تهدید می‌کند: بیماری جمود و بیماری جهالت. نتیجه بیماری اول توقف و سکون و بازماندن از پیشروی و توسعه و نتیجه بیماری دوم سقوط و انحراف است (مطهری، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۱۰).

امروز در دنیای اسلام، برخی با الهام از تفکرات گروه‌هایی مثل خوارج یا افرادی مثل ابن تیمیه به اسم دین، رایت دین‌داری و پرچم دفاع و حمایت از دین به دست گرفته‌اند و از روی جمود فکری و جهل و عصبیت جاهلانه و پیروی از هوی و هوس و تمایلات نفسانی و بدون تفکر و تعقل، به کفر هرکس که بر رأی و نظر آنان نباشد فتوا می‌دهند و غیر خود را خارج از دین شمرده، تکفیر می‌کنند؛ کسانی که نه بهره‌ای از علم دین و شرایط فتوا دارند و نه به عقل، توجهی دارند. اینان هیچ نسبتی با دین ندارند و فقط چهره‌ای ناخوشایند از دین اسلام را معرفی می‌کنند. این از مصیبت‌هایی است که در قرون اخیر فجایع بسیاری را به بار آورده و موجب ایجاد ناامنی، کشته شدن عده زیادی از مسلمانان، رکود اقتصادی و عقب‌افتادگی در کشورهای اسلامی شده است.

حمله مغول برای دنیای اسلام فوق‌العاده گران تمام شد. چقدر از علما کشته شدند؛ چقدر از مسلمانان کشته شدند؛ چقدر شهرها خراب شد! بعضی از شهرها را چنان از میان بردند که اصلاً اثری از آن‌ها باقی نماند. این یک حادثه‌ای است، مهم هم هست؛ اما بعضی از جریانات در دنیای اسلام پیداشده است که حجم ظاهرش

خیلی کوچک است مانند میکروب ذره‌بینی که به چشم نمی‌آید ولی خطرش از حمله مغول اگر بیشتر نبوده است کمتر هم نیست (مطهری، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۹۵). افراط و تفریط در دین همیشه ضربه‌های مهلکی بر دین وارد آورده است. امروز نیز جریان‌های تکفیری مانند: وهابیت و سلفی‌ها و گروه‌های: القاعده، طالبان و داعش و ... از دل بی‌اعتدالی‌ها بیرون آمده‌اند و موجب ثبت اعمال و رفتار ناشایست به نام دین و دین‌گریزی شده‌اند.

نتیجه

اسلام که دینی جهانی و جاودانی و هدفش سعادت بشر است کامل‌ترین برنامه را برای همه‌ی ابعاد زندگی بشر دارد، میانه‌روی در همه امور بشر اثرات مثبت دارد که برخی در دنیا و برخی در آخرت بروز می‌کند. اسلام حقیقی، حرکت در راه درست و مستقیم و پرهیز از افراط و تفریط و حرکت بر روی خط میانه و راست است، خروج از حد اعتدال و گرایش به دو سوی افراط و تفریط به معنای خروج از صراط مستقیم و سقوط فردی و اجتماعی است. متأسفانه اکنون عده‌ای با شعار بازگشت به اسلام راستین، از میسر اعتدال اسلامی، منحرف‌شده با جمود فکری به ورطه افراط یا تفریط غلتیده‌اند. خوارج اولین جریان جمودی است که در دنیای اسلام پیش آمد و با جهالت، تندروی و تعصب کور به تکفیر مسلمانان و همه امت اسلام پرداختند. دین اسلام همواره بر پرهیز از تندروی و رعایت میانه‌روی، تأکید داشته است. در آموزه‌های اسلام از همه خواسته‌شده در همه امور میانه‌رو و معتدل باشند حتی در دشمنی. اسلام دین صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز است. چرا باید برداشت‌های اشتباه خود را به نام دین - دینی که حتی احتمال ضرر در عبادت واجب مثل روزه را موجب رفع تکلیف دانسته - ترویج کنیم؟ با اندک تعقلی می‌بینیم که این‌ها نقشه‌های کسانی است که از گسترش روزافزون اسلام هراس دارند و منافع خود را در خطر می‌بینند. آنان که با الهام از تفکرات گروه‌هایی مثل خوارج یا افرادی مثل ابن تیمیه به اسم دفاع و حمایت از دین و از روی جمود فکری و عصبیت جاهلانه و پیروی از هوی و

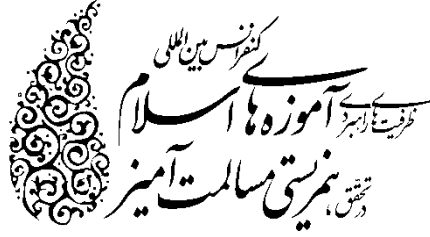
هوس و بدون تفکر و تعقل، به کفر هرکس که بر رأی و نظر آنان نباشد فتوا می‌دهند و غیر خود را خارج از دین شمرده، تکفیر می‌کنند هیچ نسبتی با دین ندارند و فقط چهره‌ای ناخوشایند از دین را معرفی می‌کنند. افراط و تفریط جریان‌های تکفیری مانند: وهابیت و سلفی‌گری و گروه‌های: القاعده، طالبان و داعش و ... و ثبت اعمال و رفتار ناشایست آنان به نام دین باعث دین‌گریزی شده و موجب ایجاد ناامنی، کشته شدن عده زیادی از مسلمانان، رکود اقتصادی و عقب‌افتادگی و ... در کشورهای اسلامی شده است.

رهرو آن نیست که گه تند و گهی خسته رود رهرو آن است که آهسته و پیوسته رود

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، (گردآورنده سید رضی، محمد، نهج البلاغه، قم، مؤسسه نهج البلاغه، اول، ۱۴۱۴ ق).
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، اول، ۱۳۷۸ ق.
۴. ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع-دار صادر، سوم، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابن فارس، ابو الحسین احمد بن زکریا، معجم مقانیس اللغة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، اول، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابی داوود الطیالسی، سلیمان، مسند، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
۷. بغدادی، عبد القاهر، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم، بیروت، بی‌تا، ۱۴۰۸ ق.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات الفاظ القرآن، بیروت-دمشق، دارالعلم-الدارالشامیه، اول، ۱۴۱۲ ق.
۹. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، قم، بی‌تا، سوم، ۱۳۶۴ ش.
۱۰. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، اول، ۱۴۰۹ ق.

۱۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، **الشواهد الربوبیه**، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، سروش، سوم، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. فتال نیشابوری، محمد بن احمد، **روضه الواعظین و بصیره المتعظین**، قم، اول، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. قرشی، سید علی اکبر، **قاموس قرآن**، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ششم، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۱۶. المتقی الهندی؛ **کنز العمال**، بیروت، الرساله، ۱۹۸۹م-۱۴۰۹ق.
۱۷. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران، مرکز کتاب لترجمه و النشر، اول، ۱۴۰۲ ق.
۱۸. مطهری، مرتضی، **فقه و حقوق** (مجموعه آثار)، قم، اول، بی‌تا.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، **تفسیر نمونه**، تهران، دارالکتب الاسلامیه، شانزدهم، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. **منسوب به امام رضا**، علی بن موسی علیهما السلام، الفقه-فقه الرضا، مشهد، مؤسسه آل البيت ع، اول، ۱۴۰۶ ق.
۲۱. نوری، محدث، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، بیروت، مؤسسه آل البيت ع، اول، ۱۴۰۸ ق.
۲۲. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت، دار الفكر للطباعه و النشر و التوزیع، اول، ۱۴۱۴ ق.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

تحديات الوحدة الإسلامية والتعايش السلمي من منظور القرآن والسنة

محمد رضا رضوان طلب^١، قادر قادري^٢، محمد هادي امين ناجي^٣

ملخص البحث

وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بد منه لتفاوت إرادتهم وأفهامهم وقوى إدراكهم، ولكن المذموم بغي بعضهم على بعض، وإلا فإذا كان الاختلاف على وجه لا يؤدي إلى التباين والتحزب، و كل من المختلفين قصده طاعة الله ورسوله لم يضر ذلك الاختلاف، فإنه أمر لا بد منه في النشأة الإنسانية ولكن إذا كان الأصل واحداً والغاية المطلوبة واحدة والطريق المسلوكة واحدة لم يكد يقع الاختلاف وإن وقع كان اختلافاً غير مضر كما تقدم من اختلاف الصحابة، فإن الأصل الذي بنوا عليه واحد وهو كتاب الله وسنة رسوله، والطريق واحد وهو النظر في أدلة القرآن والسنة وتقديمهما على كل قول ورأى وقياس وذوق وسياسة. إن كلمة المسلمين إن جمعت على غير هذا، فهي كلمة ضائعة ممزقة، ولن تكون للامة الإسلامية شوكة، هذا أمر مسلم وإن تجاهله البعض، عرفه العدو قبل الصديق. فسياسة الأعداء تهدف دائماً إلى منع الوحدة الإسلامية أو التضامن الإسلامي، وتبقى هذه السياسة كذلك. إن قضية الوحدة الإسلامية والتعايش السلمي قضية قديمة جديدة؛ بمعنى أنها قد اهتمت بها مرجعيات كبيرة عبر القرون الماضية وهي محطة أنظار شخصيات بارزة في زمننا الحاضر في العالم الإسلامي. فالوحدة الإسلامية هي المشروع الاستراتيجي لجمع شمل الأمة المتشعبة، وهناك تحديات تحول دون تحقيق هذا الهدف المنشود. فما هي أهم تلك الموانع التي تمنع الوصول إلى هذه الغاية القصوى؟ وكيف يمكن التغلب على تلك العراقيل؟ فهذا البحث تتطرق إلى أمر في غاية الأهمية ألا وهي موضوع التحديات التي تواجه الوحدة الإسلامية والتعايش السلمي من منظور القرآن والسنة النبوية وتحديد الموانع التي تقف أمام تحقيق هذه الغاية الأسى والوقوف عندها وتحليلها بطريقة وصفية تحليلية. وقد توصلت البحث إلى أن هناك موانع تمنع تحقق هذه الغاية المنشودة؛ مثل «أزمة الحكم، التعصب بأنواعه، طغيان الإعلام المشوه وضعف الإعلام الهادف، الجهل بالدين عامة وبفقه الخلاف خصوصاً، وغياب الحوار البناء، الغلو والتطرف وضعف الوسطية، التقليد الأعمى، الطائفية والمذهبية...» والتي يمكن تجنب عنها كلما كان هناك مرجعية دينية للمسلمين توحد الأفراد فيما بينهم روحياً ومادياً وسلوكياً من جهة، وتتوحد القاعدة والقيادة الدينية والسياسية من جهة أخرى فتتوحد حينئذ المواقف والردود تجاه المخاطر والمؤامرات المحيطة بكيان الأمة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: التحديات، الوحدة الإسلامية، التعايش السلمي، القرآن، السنة النبوية.

^١. الأستاذ المشارك بجامعة طهران، mrrezvan@ut.ac.ir

^٢. الأستاذ المساعد بجامعة پیام نور (الكاتب المسؤول)، gh.ghaderi@pnu.ac.ir

^٣. الأستاذ المشارك بقسم نهج البلاغة، بجامعة پیام نور، aminnaji@pnu.ac.ir

مقدمه

فإن الوحدة الإسلامية واجب شرعيّ بدليل قوله تعالى: «واعتصموا بحبلِ الله جميعاً ولا تفرّقوا واذكروا نعمتَ الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّفَ بينَ قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً» (آل عمران/ ۱۰۳)، وقوله تعالى: «وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إنَّ الله مع الصّابرين» (الأنفال/ ۴۶)، وقد هدم الإسلام -حين جاء- صور العصبية المختلفة، ووضع مكانها نبتة الوحدة وبذرة الأخوة. إن قضية «الوحدة الإسلامية» من القضايا المهمة والحساسة التي تهم كلّ مسلم، فلا يمكن لأيّ مسلم غيور على عقيدته وإيمانه أن ينأى بنفسه عن هذا الموضوع، كيف لا وقد قال النبي ﷺ: «مَنْ أَصْبَحَ الدُّنْيَا أَكْبَرُ هَمِّهِ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَمَنْ لَمْ يَتَّقِ اللَّهَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَمَنْ لَمْ يَهْتَمَّ لِلْمُسْلِمِينَ عَامَّةً فَلَيْسَ مِنْهُمْ» (النيسابوري، ۱۴۰۶، ۳۵۲/۴)، ولا يمكن الوصول إلى هذا الهدف السامي ما لم نقف على تحدياته، وتشخيص العلل التي تقف حائلاً دون نيل مُرادِه، لإنّ موضوع (الوحدة) موضوع حيويّ يمسّ حياة الأمة الإسلامية وكيانها، لذا لا بد من تناوله وبيانه وطرحه دوماً لما له من أهمية تكمن في اعتباره غاية من غايات هذا الدين، ومعلوم أن وحدة الأمة الإسلامية، والتعايش السلمي، وعدم التفرق، من أجلّ المقاصد الإسلامية، وأسمى الغايات الدينية، وقد أيقن أعداء الإسلام حقيقة «أنّ الوحدة الإسلامية نائمة، لكن يجب أن نضع في حسابنا أن النائم قد يستيقظ» (توينبي، ۱۹۶۹م، ۷۳).

وقد أدرك الباحثون أهمية الموضوع وخطورة الواقع الذي تعيشه الأمة الإسلامية فوق الاختيار على عنوان «تحديات الوحدة الإسلامية والتعايش السلمي من منظور الكتاب والسنة» وقد جاء البحث مكوّناً من تمهيد ومبحثين وخاتمة؛ يتناول التمهيد بياناً لمفهوم «الوحدة» وأهميتها، أما المبحث الأول فقد تناول تحديات واقعية (موضوعية)، واختصّ المبحث الثاني بعرض تحديات ذاتية (شخصية) على مستوى الأفراد، وجاءت الخاتمة لتبيّن خلاصة الموضوع وأهم نتائجه.

۱. التمهيد:

۱-۱- مفهوم الوحدة الإسلامية

قال ابن فارس: «الواو والحاء والذال: أصل واحد يدل على الانفراد. من ذلك الوحدة. وهو واحد قبيلته» (القرويني، ١٩٧٩م، ٩٠/٦)، يُقال: وَحَدَ السَّيِّءُ فهو يَحْدُ حِدَةً، والرجُل الوحيد ذُو الْوَحْدَةِ، وهو المنفرد لا أنيس معه، وقد وَحَدَ يُوْحِدُ وَحَادَةً وَوَحْدَةً وَوَحْدًا (الفراهيدي، ١٤٠٩، ٢٨١-٢٨٠/٣، والأزهري، ٢٠٠١م، ٣٨٤٤/٤)، يُقال: رَجُلٌ وَحْدٌ وَوَحْدٌ وَوَحِيدٌ، أي: منفردٌ، وتقول: رأيتُه وحده، كأنك قلت: أَوْحَدْتُهُ برؤيتي إتحاداً، أي: لم أَرْ غَيْرَهُ، ويحتمل أن يكونَ الرَّجُلُ في نفسه منفرداً، كأنك تقول: رأيتُ رجلاً منفرداً انفراداً ثمَّ وضعت وحده موضِعَهُ، وتَوَحَّدَ برأيه، تَفَرَّدَ به، وتَوَحَّدَهُ اللهُ بعصمته، أي: عصمه ولم يَكِلْهُ إلى غيره، وفلانٌ واحدٌ دهره، أي لا نظير له، وفلانٌ لا واحد له، وأَوْحَدَهُ اللهُ: جَعَلَهُ وَاحِدَ زمانه، وفلانٌ أَوْحَدُ أهلِ زمانه (الجوهري، ١٩٩٨م، ٤٦٠/١، والأصفهاني، ١٩٩٦م، ٨٥٧).

وذكر الراغب الأصفهاني: والواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتَّة، ثم أطلق على كلِّ موجود، والواحد لفظ مشترك يستعمل على وجوه عدَّة، كإطلاقه على ما كان واحداً من جنسِهِ، أو واحداً بالاتصال، أو واحداً لعدم نظيره، أو واحداً لعدم التجزئ فيه، وهي في كلِّها عارضة، وإذا وُصِفَ اللهُ تعالى بالواحد فمعناه: هو الذي لا يصحُّ عليه التجزئ ولا التكثر (الأصفهاني، ١٩٩٦م، ٨٥٧)، وقد قال تعالى: «وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ» (النمر/٤٥)، فالوحدة في اللغة إذن تعني الانفراد والتميز، وهي خلاف الاختلاف، أي عدم الاتفاق، والخلاف هو المضادة، والمضادة تدلُّ على ما تدلُّ عليه لفظ الاختلاف، وإن كانت أخصَّ منه.

أما تعريف الوحدة اصطلاحاً فيختلف من علم لآخر، فتعريف الفلاسفة لها يختلف عن تعريف الأدباء، وتعريف أهل الكلام لها يختلف عن تعريف أهل الاقتصاد، ومثال ذلك ما جاء في تعريف ابن رشد للواحد، فهو يقول: «الواحد إنما يدلُّ على سلب، وهو نفي الانقسام» (صليباً، ١٩٨٢م، ٥٤٤/٢)، وقال ابن سينا: «يقال واحدٌ لم هو غير منقسم من الجهة التي قيل له أنه واحد. فمن غير المنقسم ما لا ينقسم في الجنس فيكون واحداً في الجنس، ومنه ما لا ينقسم في النوع، فيكون واحداً في النوع، ومنه ما لا ينقسم بالعرض العام، فيكون واحداً بالعرض...» (نفس المصدر)، وعرف الأدباء الوحدة بقولهم: «عبارة عن الترابط المنطقي أو الجمالي، أو القصصي بين أجزاء الأثر الأدبي المكتمل» (وهبة وآخرون، ١٩٨٤م، ٤٣٠).

وما نقصده في هذه الأسطر هو الوحدة الإسلامية، بمعنى أن يكون أفراد هذه الأمة كالبنيان المرصوص يشد بعضهم بعضاً، ببيان تتعاون لبناته وتتضامن وتتماسك وتؤدي كل لبنة دورها، وتسد ثغرتها، لأن البنيان كله ينهار إذا تخلت منه لبنة عن مكانها، تقدمت أو تأخرت، وأن تكون هذه الأمة كـ «الجسد الواحد» إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الأعضاء بالحى والسر. ومن الباحثين من عرّف الوحدة الإسلامية بأنها: «عبارة عن الترابط الروحي بين المؤمنين؛ لبناء مجتمع إسلامي متماسك متضامن من حيث الغاية، والمنهج، والقيادة» (إبراهيم أكبر، ٢٠٠٢ م، ص ٨)، وهو تعريف جيد جمع مسائل دقيقة فيما يتعلق بوحدة المسلمين.

وتتجلى أهمية الوحدة الإسلامية والتعايش السلى في عناية القرآن الكريم والسنة النبوية بهذا الأمر، واعتباره هدفاً وغاية من غايات هذا الدين وأصلاً من أصوله، أما أهميته من المنظور التاريخي فيتمثل في بيان دور هذه الوحدة في بناء حضارة الإسلام المجيدة؛ فالحديث عن الوحدة حديث عن عوامل بناء دولة الإسلام في عهد الرسول ﷺ والتي تمثلت في المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، والتي شكلت بدورها حضارةً جبّارةً ومزدهرةً رسخت دعائمها لقرون متتالية. فالحديث عن الوحدة بأشكالها وألوانها والتعايش السلى هو حديث عن مستقبل الإسلام، وحديث عن الحضارة الإسلامية المقبلة؛ إذ لن يتسنى للمسلمين في زمننا هذا استعادة هويتهم وشهادتهم على الناس إلا بتوحيدهم؛ لأن مخالفة تيار الوحدة إنما يعني التشرذم والتفكك، وهو ما نجده اليوم من اختلاف المسلمين وانقسامهم إلى مذاهب سياسية واعتقادية وفقهية.

٢. بين الاختلاف والوحدة

إنّ الاختلاف أمر وارد موجود لا يمكن إنكاره، قال تعالى: «وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ» (يوسف/١٠٣)، والأصل أنه مذموم، لقوله تعالى: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمَلَانِ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» (هود/١١٨-١١٩)، ولا يمكن قبول الاختلاف بعد إقامة الحجة وبيانها، قال تعالى: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (آل عمران/١٠٥)، وقد روى أن رسول الله ﷺ سَمِعَ يَوْمًا أصوات رجلين يختلفا في آية، فخرج

رسول الله ﷺ، يرى في وجهه الغضب، فقال: «إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِاخْتِلَافِهِمْ فِي الْكِتَابِ» (البهقي، ٢٠٠٣ م، ٥٢٨/٣، رقم الحديث ٢٠٦٣).

إلا أن الخلاف يقع في الجزئيات، والمرجع في ذلك هو الرجوع إلى الدليل والراء المنضبطة بالضوابط الشرعية التي يقول بها أهل الشأن من العلماء وأهل الاجتهاد من تعددية غير مذمومة، إذا كان الدليل مأخوذاً من الكتاب والسنة اللذين هما المرجع في التنازع، قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (النساء/٥٩)، وقال تعالى: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» (الشورى/١٠)، ولا بدّ للمسلم أن يفرّق بين المُعْتَقَد والمُعْتَقَد، فالمُعْتَقَد ما هو باطل وما هو حق، والمسلم مأمور باتباع الحق وردّ الباطل، أينما كان، ومتى ما كان، وكذا مأمور بموالاة المسلمين بأمرٍ من الكتاب والسنة، من أي جنس كانوا، وفي أي زمانٍ، وفي أي مكان، لقوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (التوبة/٧١)، ولا بدّ من دعوة المنحرف عن الحق إلى الرجوع إليه لتوحيد الكلمة ولم الشمل، يقول الحبيب ﷺ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ، الدِّينُ النَّصِيحَةُ، قِيلَ: لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِنَبِيِّهِ وَلِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَاقِبَتِهِمْ» (نفس المرجع، ٤٩٨/٩، رقم الحديث ٧٠١٦).

ولا تزال معظم شعوب العالم الإسلامي تعاني من المشكلات التي خلفها الاستعمار، وهو واقع ملموس لا يحتاج إلى برهان، وتحاول أمريكا وورائها إسرائيل تفتيت العالم إلى دويلات وكيانات أصغر، وهذا من مكنونات البال لأصحاب القرار لدى سلطة الاستكبار العالمي، فهم يطمحون إلى أن يكون في العالم خمسة آلاف دولة وليس مائتا دولة فقط! وقد بادر أعداء الإسلام إلى زرع الفرقة بين المسلمين، وجعلوهم ينتمون لرايات وجماعات كثيرة، والأصل أن يكون ولاؤهم لدينهم لا للأوطان والأجناس والقوميات، فالقوميات جماعات من الناس تعتمد أسساً مشتركة مثل اللغة والأرض والتاريخ المشترك.

من يراجع واقع التاريخ الإسلامي يجد أن الاختلاف والفرقة في مراحل تاريخية معينة قد عطل المسيرة الفكرية والثقافية والحضارية للأمة، خلافاً لطبيعة هذا الدين: إنه «حين يغلب ويهيمن أن يهيمن على جماعة، وينشي مجتمعاً متماسكاً.. متناسقاً، وصورة الفرد المنعزل

يعبد وحده، ويجاهد وحده، ويعيش وحده، صورة بعيدة عن طبيعة هذا الدين، وعن مقتضياته في حالة الجهاد، وفي حالة الهيمنة بعد ذلك على الحياة» (قطب، ١٩٨٢م، ٦/ ٣٥٥)، إلا أننا في الواقع المعاصر نتعامل ونفكر ونعيش بعقلية تخالف طبيعة هذا الدين. إنَّ الواقع الذي نعيشه اليوم واقع مريب، تغيب فيه المرجعية الثابتة الرئيسة التي توحّد المسلمين تحت رايتها، تلك المرجعية التي «تسوس الأمة وفق قواعد وأحكام المنظومة الحقوقية الإلهية، وتقود مسيرة الأمة، وترشد حركتها السياسية بحيث تبقى دائماً ضمن إطار الشرعية والمشروعية الإلهية» (يعقوب، ١٤١٥، ١٥). وإن انقسام المسلمين اليوم على طائفتين من سنة وشيعة في عدد من البلدان الإسلامية، ووجود تيارات صوفية وأخرى سلفية تقابلها، وأحزاب جهادية متشددة وأخرى معتدلة تؤمن بالوسائل الحضارية أدّى إلى عدم اعتراف بعضها ببعض بل وصل الأمر ببعضهم إلى رفض الطرف الآخر وحتى تكفيره في بعض الأحيان، وكأنَّ الإسلام خال من أيّ أسس تؤدّي إلى الوحدة والائتلاف.

وقد ذكر سيد قطب رحمته الله أنَّ لوحدة الأمة الإسلامية «ركيزتان تقوم عليهما لتحقيق وجودها وتؤدي دورها: الركيزة الأولى هي الإيمان والتقوى المأمور بها في قوله تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (آل عمران/ ١٠٢)، والركيزة الثانية هي ركيزة الأخوة.. الأخوة في الله على منهج الله، لتحقيق منهج الله؛ فهي أخوة إذن تنبثق من التقوى والإسلام، من الركيزة الأولى.. أساسها الاعتصام بحبل الله، أي عهده ونهجه ودينه، وليست مجرد تجمع على أي تصور آخر، ولا على أي هدف آخر، ولا بواسطة حبل آخر» (قطب، ١٩٨٢، ١/ ٤٤٢).

٣. تحديات واقعية

توجد تحديات واقعية موضوعية، قد تكون اجتماعية وتربوية وسياسية وغيرها، فُرِضَتْ على المجتمع المسلم، تقف مانعاً لقيام الوحدة الإسلامية، وفيما يأتي نحاول عرض هذه التحديات وتقييمها حسب ما جاء في كتاب الله تعالى وسنة نبيه الأكرم صلّى الله عليه وآله، وهي:

١-٣- أزمة الحكم:

إنَّ التاريخ الإسلامي يؤكد أننا أمة أمّنا إيماناً كاملاً بأنَّ الإسلام هو الهوية وأنَّ الشريعة السمحاء هي دستور الحياة، وأنَّ الأخلاق الإسلامية هي المنهاج المتبّع في التعامل بين أبنائها وبينهم وبين الآخرين، وكان ذلك سبباً مباشراً في وحدة الأمة وقوّتها وهيبتها.

وحين قَرَضَتِ العلمانية نفسها على بعض الممالك الإسلامية، والتي تدعوا إلى بناء الحياة على أساس دنيوي غير مرتبط بالأصول الشرعية ولا بالتقاليد والعادات والموروثات الاجتماعية الأصيلة، ظهرت وهي تعادي الدين، ليس باعتباره رابطة للجماعة، بل باعتباره نظاماً أو منهجاً صالحاً للحياة في المجتمعات الإسلامية، وطرحت أمام أبناء الإسلام هويات خاصة ومفردة ومحدودة لمواجهة الهوية الإسلامية العامة، وقد تراوحت هذه الهويات المضادة بين الانتماء الجغرافي، والانتماء العرقي، والانتماء الزمني (كالفرعونية، والبابلية، والطورانية... وغيرها) والانتماء الثقافي (اللايني) «كانخاذ الماركسية، والليبرالية، والعلمانية محكاً للهوية» (يحيى، دت، العدد ١٠٣، ص ٩٤)، وانتشرت مظاهر العلمانية في الحكم والتشريع، والتربية والثقافة، والاجتماع والأخلاق من دون وجود أي مبرر لوجودها، أو أن يكون المسلمون مخيَّرين في رفض العلمانية أو قبولها (الحوالي، ١٩٨٧م، ٥٦١ وما بعدها).

وقد أدّى توريث الحكم في البلاد الإسلامية إلى تمزيق الوحدة أكثر فأكثر، فضلاً عن غياب الشورى في الحكم مع ادّعاءهم بذلك، قال تعالى: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» (الشورى/ ٣٨)، فضلاً عن أَنَّ الأنظمة التي تحكم البلاد الإسلامية تابعة -في الغالب- للغرب وسياسته، فهي آلة مطواعة تنفذ ما تطلبه القوى العظمى التي تحكم العالم اليوم، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ربما لتبعيتها الاقتصادية لها، ولا شك أن التبعية الاقتصادية يجعل الأمة ترزخ تحت رحمة المتبوع، إن شاء أعطاها وإن شاء منعها، والأنظمة هذه مطالبة شرعاً بحفظ الأمانة التي على كاهلها، وهي خدمة شعوبهم وأوطانهم بما يرضي الله تعالى، وإقامة العدل فهم قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (النساء/ ٥٨).

وقد دعا ديننا الحنيف إلى الوحدة، إذ لا يمكن أن تتفرق الأمة الإسلامية هذا التفرق الموجود، لقوله تعالى: «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون» (المؤمنون/ ٥٢)، وفي آية أخرى: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون» (الأنبياء/ ٩٢)، ولا يمكن لمسلم حق أن يكون ضد الوحدة، لأنه سيدخل في زمرة مَنْ يَشَاقُونَ الله ورسوله، فقد قال تعالى: «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (النساء/ ١١٥)، ولكن الإسلام علّمنا أنه هو المؤلّف بين قلوب المسلمين، قال تعالى: «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ

حَكِيمٍ» (الأنفال/ ۶۳)، وقال سبحانه: «وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران/ ۱۰۳)، وقال الحبيب المصطفى ﷺ: «إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَأَبَاكُمْ وَاحِدٌ، وَلَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَبِيٍّ، وَلَا لِعَجَبِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى» (الطبراني، د.ت، ۸۶/۵، رقم الحديث ۴۷۴۹)، ويجب أن لا يؤدي الاختلاف الفقهي إلى تشتت المسلمين، لأنه تطور بتطور الفهم والقدرة على الاستنباط وتعدد بتعدد القضايا والمسائل، إذ هو في الأساس اختلاف علمي بين المذاهب وليس اختلافاً عملياً بين المسلمين (الهواري، ۱۴۳۲، ۱۱۸).

قد يؤدي الفهم المتعصب إلى تفضيل الوطن....، وقد جاء في السنة أن النبي ﷺ قد أخرجه قومه من مكة، فتركها مجبراً، وقال: «والله إنك لخير أرض الله، وأحب أرض الله إلى الله، ولولا أني أخرجت منك ما خرجت» (الترمذي، د.ت، ۷۲۲/۵، رقم الحديث ۳۹۲۵، والنيسابوري، ۱۴۰۶، ۸/۳، رقم الحديث ۴۲۷)، ولولا حب الوطن ما عفا عن قريش، فقال بعد فتح مكة: «ما تصنعون أي فاعل بكم؟» قالوا: أخ كريم وابن أخ كريم، فقال: «إذهبوا فأنتم الطلقاء» (البيهقي، ۱۹۹۴ م، ۱۱۸/۹، رقم الحديث ۱۸۰۵۵)، وقال ﷺ في تعلق المرء بوطنه والدفاع عنه: «مَنْ قُتِلَ دُونَ أَرْضِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ» (البخاري، ۱۹۸۷، ۸۷۷/۲، رقم الحديث ۲۳۴۸).

۲-۳- التعصب بأنواعه:

وقد أخلى الإسلام القومية من التعصب للجنس، وأدان التعصب للأعراق والألوان، وجعله جاهلية بغيضة، لأن توجيه الإسلام في هذا الشأن ينبع من التسوية بين البشر، ولا يستلزم نفي كل الروابط أو الاستغناء عنها، فهو لا ينفي غيره من الانتماءات، وإنما يحاول تعديلها ودفعها إلى الأفضل فكرياً وعملياً، وهكذا جعل الإسلام من القومية عاملاً من عوامل ارتباط الجماعة، وهذب من أهدافها، ونفى عنها العصبية البغيضة للجنس واللون (التركي، ۱۴۱۶، ۶۲-۶۳).

إنَّ الواقع الذي يعيشه المسلمون الآن ينبي - من الناحية العملية- عن «وجود التناحر والتحزبات والعصبيات التي تشبه عصبيات عصور التعصب المذهبي، ولئن سأل بعض المقلدة المتعصبة قديماً عن حكم صلاة الحنفي خلف المالكي أو العكس، فإنَّ بعض جهلة الحزبيين اليوم يسألون عن حكم الصلاة خلف بعض إخوانهم المسلمين!» (بن سليمان، د.ت، ۳۰/۱).

إنَّ التعصب من أعظم الأمور شراً وفساداً، سواء أكان هذا التعصب سياسياً أو مذهبياً أو حزبياً أو لأفراد ورموز، وهو ران يطفئ على القلب والعقل فيحجبهما، ومهما عرضت على المتعصب من الأدلة والحجج فلن يراها، ولا يجزُّ على الأمة إلا المصائب والويلات؛ لأنه المانع من سماع الحق فضلاً عن قبوله، ويحمل على اتباع الهوى، والمتابعة دون رشدٍ أو بيان. والتعصب تحدٍّ جدِّي للوحدة، بل هو الأكثر ضرراً عليها من التحديات الأخرى، إذ لا يمكن معالجته أو السيطرة عليه، فهو آفة فكرية واجتماعية؛ لأنَّ المتعصب لأفكاره ورأيه يبتعد عن الموضوعية، فلا يؤدِّي ذلك إلى الألفة والتقارب والتوادر والوحدة، وقد نبذ الإسلام التعصّب، قال النبي الأكرم ﷺ: «دَعَوْهَا فَإِنَّهَا نَتْنَةٌ» (الترمذي، د.ت، ٤١٧/٥، رقم الحديث ٣٣١٥)، وأبعد المتعصّب عن الإسلام فقال ﷺ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ، وَلَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ» (أبو داود، د.ت، ٣٣٢/٤، رقم الحديث ٥١٢١)، والمسموح من معرفة الأنساب هو ما حدده الحبيب ﷺ: «تَعَلَّمُوا أَنْسَابَكُمْ تَصِلُوا أَرْحَامَكُمْ» (الترمذي، د.ت، رقم الحديث ٢٣٧/٣، وينظر: النيسابوري، ١٤٠٦، ١٦٦/١، رقم الحديث ٣٠٢).

٣-٣- طغيان الإعلام المشوّه وضعف الإعلام الهادف:

إنَّ الإعلام الهادف يلعب دوراً كبيراً في التأكيد على القضايا المجمع عليها ليرسم للأمة وحدة في الشعور والهموم المشتركة سعياً لحشد الأمة نحو قضايا مشتركة تحقق المصلحة الشرعية للجميع، وقد تكون الوحدة وحدة العاملين للإسلام أفراداً ومؤسسات لها قضايا كبرى مشتركة ولها قضايا أخرى خلافية، أو تكون الوحدة وحدة عموم المسلمين في العالم لهم قضايا مشتركة يتطلب من الإعلام دوراً في قضاياهم ورسم أولوياتهم، ويمكن للإعلام أن يؤكد بأن مساحة الخلاف ضيقة جداً لا تتجاوز ١٠%، وأن ٩٠% الباقية هي قضايا مشتركة ككليات الشريعة أو معاش الناس المشتركة، إلا أنَّه من المؤسف أن ٩٠% مما يثار حوله النقاش والحديث هو في ١٠% الخلافية بين الناس بما يجهد الذهن ويضيع الأوقات ويفرق ولا يجمع، وإن الإثارة الإعلامية والسعي وراء تحقيق التمييز جعل الاهتمام ينصب على ١٠% من هذه الخلافية مما جعلها تظهر وكأن الأصل الأمة في الأمة هو الخلاف (الماجد، ١٤٢٥هـ، ٢٣-٢٥).

ومما يؤخذ على إعلامنا أنَّه ينصُّ على أنه عام للأمة ومعزِّب عن الجميع ولكنه في الواقع التطبيقي لا يمثل إلا لسان متحدث باسم حزبه وجماعته. إنَّ النص على تخصيص إعلام

لمؤسسة أو منظمة أمر معتاد لا لوم فيه ولكن الإشكال أن يدعى أن لها لعموم المسلمين في العالم وهي لا تعدو تتحدث عن آحاد تناصرهم بحق وباطل (المصدر نفسه)، ومثال ذلك ما نراه من قنوات فضائية إسلامية على ساحة دول المنطقة فهي جميعها إما تابعة لحزب سياسي أو جماعة بعينها أو تناصر الطائفية والمذهبية والتبعية للغير لا للإسلام خالصاً. إن الحق في التفاصيل لا يملكه أحد معيّن بل هو مشاع في عموم الأمة، وكلما كان الإعلام أكثر نضجاً كانت قدرته على توحيد الصّفّ ووحدة الكلمة أكبر، وكان أثره أطيب على الأمة.

٣-٤- الجهل بالدين عامة وب(فقه الخلاف) خصوصاً، وغياب الحوار البناء:

من المعلوم أنّ الناس يتفاوتون في العلم والمعرفة، وأنّ الاختلاف بين البشر في أفكارهم وآرائهم ومواقفهم وعاداتهم أمر طبيعي تقتضيه ظروف نشأة البشر، وقد أكد القرآن الكريم حتمية وجود الاختلاف بين بني آدم -عليه السلام- في قوله تعالى: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ» (الشورى/١٧)، وقال تعالى: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِّي بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (يونس/١٩).

إنّ من أهمّ تحديات الوحدة اليوم بين المسلمين هو الجهل بالإسلام، أو العلم الناقص به، والعالم الإسلامي اليوم يعاني من انقسامات فكرية حادة، وأنّ مرجع هذه المعاناة وما ترتب عنها من مشكلات وانقسامات هو الجهل بالدين والبعد عن التمسك بتوجيهات الإسلام، وما يتفرع عنه من جهل بأدب الحوار، وضوابط الاختلاف وعدم التمكن من روافد الفهم الصحيح للإسلام.

وقد ذكر العلماء أن الاختلاف منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم، وأصل حدوث الاختلاف المذموم والتفرق في الأمة هو الجهل بالدين، وهو آفة فتاكة تنخر في جسد مجتمعنا المسلم وينتج عنها مصائب عظيمة، وهي لا تقتصر على أمتنا أو على بلادنا فهي فتاكة وقاتلة في كل زمان ومكان، ولهذا قال الشاطبي (رحمه الله): بأنّ «الاختلاف في القواعد الكلية لا يقع بين المتبحرين في علم الشريعة الخاضعين في لجتها العظمى، العالمين بمواردها ومصادرها، والدليل على ذلك اتفاق العصر الأول وعامة العصر الثاني» (الشاطبي، ٢٠٠٥م، ٢/ ٣٣٠).

وروي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خلا يوماً فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبيلتها واحدة وكتابتها واحد؟ فأرسل إلى ابن عباس رضي الله عنهما وسأله، فقال

ابن عباس: يا أمير المؤمنين: إنما نزل القرآن علينا فقرأناه وعلمنا فيما نزل، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيما نزل فيكون لكل قوم فيه رأي، فإذا كان ذلك اختلفوا (الشاطبي، ٢٠٠٥م، ٣٣٦/٢).

كما أنّ غياب الحوار الهادف والبناء بين المتخالفين من الأسباب التي تعرقل الوحدة، والحوار على قسمين: داخلي وخارجي، ويقصد بالداخلي الحوار الدائر بين مذاهب الدين الواحد وفرقه، والذي يؤدّي إلى تحقيق التقارب بين هذه الفرق والمذاهب الداخلية، وللحوار الداخلي أهمية على قدر الأهمية التي للحوار الخارجي بين الأديان، والحقيقة التي لا بد من تحقيقها هي أنه بدون التفاهم بين أهل الدين الواحد لا يمكن أن يتم التفاهم بين أهل الأديان (حسن، د.ت، ١١).

إن اللجوء إلى الحوار بدلاً عن الصدام، هو في حدّ ذاته تعبيرٌ عن نضج فكري ووعي حضاري، وتصميم على البحث عن أقوم السبل لتجنّب الخسائر، ولتفادي المخاطر، وللتغلب على المشكلات، ولمعالجة الأزمات أو إدارتها، بعقل متفتح، وبضمير حيّ، وقال تعالى: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (آل عمران/ ١٠٥).

٤. تحديات شخصية:

توجد أسباب شخصية خاصة على مستوى الأفراد تؤدّي إلى تشرذم القلوب وابتعاد المواقف وتشتّت المواهب والقدرات، ولا تكون النتيجة إلا التفرّق، وفيما يأتي نحاول سرد بعض هذه التحديات، وهي:

٤-١- الغلو والتطرف وضعف الوسطية:

انتشرت ظاهرة الغلو والتطرف الديني وما يصاحبها من تشدد وتزمت وإرهاب وعنف في كل المجتمعات الإنسانية تقريباً، وهي قديمة قدم انحراف الفكر والسلوك حين يتجاوزان حد الاعتدال لسبب أو لآخر، وهي مشكلة لها بعدان: بعد داخلي ينتج عنه توزع أهل الدين الواحد إلى فئتين على الأقل: فئة متمسكة بالدين في نظامه الأساس الأصل وفئة متطرفة خارجة على هذا النظام ومنحرفة عنه بتفسيراتها المتشددة لتعاليم الدين والذي ينعكس على علاقاتها ومعاملاتها مع الفئة الأولى، أما البعد الخارجي فيتمثل في اتساع دائرة التطرف الديني لتصبح

ذات تأثير على علاقات الأديان بعضها ببعض، وفي البيئة المتعددة ذات الأديان الأخرى داخل المجتمع الواحد (حسن، دت، ۱۰).

وقد حذرنا القرآن الكريم والسنة الشريفة من الوقوع في مزالق التطرف والغلو سواء أكان الغلو في المعتقدات أو العبادات أو الحكم على الآخرين أو الممارسات الحياتية الأخرى، ومن يدرس تاريخ المسلمين يجد مظاهر غلو بعث عليها فهم معين، أو مبالغة مردولة، فكان موقف الأمة بيان خطأ أصحاب هذه المظاهر حتى ولو كانت اجتهداً بشكل أو بآخر.

ويمكن خطر الغلو في ضرره بالدعوة ووجه الإسلام، فضلاً عن فقدان مصداقية صاحبه أمام الآخرين، فهو يتعصب لرأيه، ولا يعترف بالرأي الآخر، ويتسرع في الحكم على الآخرين في عقائدهم، وتكون النتيجة الفرقة والاختلاف والكراهية والتدابير (العجمي، دت، ۲۳۵)، والإسلام دين يقبل التعدد والتنوع والاختلاف بدل نفي الآخر، قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَقَامُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات/ ۱۳).

والإسلام حريص كل الحرص على منهج الوسطية ويحرض عليه، قال تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (البقرة/ ۱۴۳)، وتضيّق دائرة الغلو والتكفير، إذ لا يمكن تكفير المسلم من غير دليل، قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَابِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (النساء/ ۹۴)، وقال النبي ﷺ: «وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ أَوْ قَالَ عَدُوَّ اللَّهِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ» (المنذرى، ۱۹۸۷ م، ۱/ ۱۹، رقم الحديث ۵۰)، وقال أيضاً: «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما» (البخاري، ۱۹۸۷ م، ۵/ ۲۲۶۳، رقم الحديث ۵۷۵۲)، وآيات وأحاديث أخرى كثيرة لا يتسع المقام بذكرها - هنا.

٤-٢- التقليد الأعمى:

وهو من أعظم المصائب التي تعاني منها الأمة في واقعها المعاصر، والتقليد على قسمين، قسم يختص بالتقليد في الدين، والتعصب لرأي أو مذهب، أو حجة، ويقصد به «قبول القول من غير دليل» (الشيرازي، ۱۹۸۵ م، ص ۱۲۵)، أو «العمل بقول الغير من غير حجة

١. أي رجوع عليه الكفر.

ملزمة» (الأُمدي، ١٤٠٤، ٤/ ٢٢٧)، وهو مأخوذ من قلد فلان فلانا العمل تقليداً وقلده: ألزمه، ويقال: قلد الماء في الحوض واللين في السقاء يقلده قلداً، أي: جمعه فيه، وتقليد البدنة: أن يعلّق في عنقها شيء ليعلم أن ها هديّ (الفراهيدي، ١٤٠٩، ٥/ ١١٩، والجوهري، ١٩٩٨ م، ١/ ٤٤٥، والأزهري، ٢٠٠١ م، ٣/ ٣٠٣-٣٠٣١، وابن منظور، ١٤١٤، ١١/ ٢٧٥).

والتقليد في الدين نوعان (الجوزية، ١٩٧٣، ٢/ ١٨٧ وما بعدها)، تقليد ساذغ، وآخر مرفوض ومذموم، والمقصود في هذا الموضوع هو الثاني طبعاً، فأما التقليد المذموم المرفوض فهو أن يكون هناك إعراض عما أنزل الله وعدم الالتفات إليه اكتفاءً بتقليد الآباء، والأجداد، أو يكون في صورة تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن يأخذ بقوله أو أن يكون تقليده بعد قيام الحجة، وظهور الدليل على خلاف قول المقلد (جمال الدين، د.ت، ١/ ٩٣)، وقد جاء ذم التقليد في القرآن الكريم، فقال تعالى: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (التوبة/ ٣١)، وقال تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (البقرة/ ١٧٠). وجاء عن الحبيب عليه السلام: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ قَاتَلَ تَحْتَ رَايَةٍ عِمِّيَّةٍ يَغْضَبُ لِعَصْبَةٍ أَوْ يَدْعُو إِلَى عَصْبَةٍ أَوْ يَنْصُرُ عَصْبَةً فَقَتِلَ قَتْلَةً جَاهِلِيَّةً، وَمَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي يَضْرِبُ بَرَّهَا وَفَاجِرَهَا وَلَا يَتَحَاشَى مِنْ مُؤْمِنٍ وَلَا يَفِي لِذِي عَهْدٍ عَنْدَهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَلَسْتُ مِنْهُ» (المنذرى، ١٩٨٧ م، ٢/ ٣٣٤، رقم الحديث ١٢٣٢، والشيباني، ١٩٩٥ م، ٨/ ١٤٧، رقم الحديث ٨٠٤٧).

أما القسم الثاني من التقليد فهو تقليد الأجنبي في فكره وثقافته وسلوكياته وأخلاقه، والأمة تعاني منه أشدَّ معاناة، حتى ازدادت أحوالنا سوءاً يوماً بعد يوم، وأصبحت العقيدة خاملة، وإيمان الكثيرين مزعزعاً، واليقين لم يعد يقيناً، والسلوك منحرفاً، والاستقامة معدومة، والفكر جامداً، والاجتهاد معطلاً، والفقهاء مفقوداً، والبدع قائمة، والسنة نائمة، والوعي غائباً، وكأن الأمة ليست هي، فترى أعداؤنا بها، وغدت مقاليد أمورنا بأيدي أعدائنا يقرّرون مصائرنا، فنلتمس عندهم الحل لمشاكل أوجدناها بأنفسنا، وشكلناها بأيدينا (جابر، ١٩٩٢ م، ١٤٦).

إنَّ التقليد الأعمى أدّى ببعض المسلمين إلى عدم رؤيتهم للآخرين، في حين أنَّ أئمة هذا الدين عرفوا قدر بعضهم البعض، فتلاميذ الشافعي جاؤوه يوماً وشكوا إليه زيارته للإمام أحمد بينما يتخاصمون مع تلاميذه لمخالفتهم رأيهم، فقال الشافعي:

قَالُوا يَزُورُكَ أَحْمَدُ وَتَزُورُهُ قُلْتُ: الْقَضَائِلُ لَا تُفَارِقُ مَنَازِلَهُ

إِنْ زَارَنِي فَقَضِلُّهُ، أَوْ زُرْتُهُ فَلِفَضْلِهِ، وَالْفَضْلُ فِي الْحَالَيْنِ لَهُ
(أبو الفلاح، ۱۹۸۶م، ۳/۱۸۸)

وقال آخر في الحث على مقام الوِدِّ والإخاء:

إِنْ نَخْتَلِفُ نَسَباً يُولَّفُ بَيْنَنَا أَدَبٌ أَقْمَنَاهُ مَقَامَ الْوَالِدِ
أَوْ يَخْتَلِفُ مَاءُ الْوِصَالِ فَمَاؤُنَا عَذْبٌ تَحَدَّرَ مِنْ غَمَامٍ وَاحِدٍ
(اليوسي، ۱۹۸۱م، ۲/۲۵۰)

۳-۴- الطائفية والمذهبية:

إنَّ التشبُّثَ بالمذاهب والطوائف - كما هو الحال في الواقع المعاصر للأمة - مصيبة قد أضرت بالأمة الإسلامية وأخرت ركبتها وأشغلتها بالخلافات والنزاعات والردود، حتى أصبحنا فرقاً وجماعات وشيخ، وحاملين لشعار التفرق والاختلاف، وإلى هذا أشار الحراني إذ قال: «وأما رأس الحزب فإنه رأس الطائفة التي تتحزب، أي تصبح حزباً فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمّن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق أو الباطل فهذا من التفرق الذي ذمّه الله تعالى ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والاتلاف ونهيا عن التفرقة والاختلاف وأمرا بالتعاون على البرّ والتقوى ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان» (الحراني، ۱۹۹۵م، ۱۱/۹۲).

وقد أدّت أسباب سياسية وعقدية إلى تفرق الأمة الإسلامية على فرق وطوائف وجماعات، كلّ يدعي أنّ الحقّ معه، وأنهم هم المقصودون بقول الحبيب ﷺ: «تَفْتَرِقُ هَذِهِ الْأُمَّةُ ثَلَاثَةً وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً» (الطبراني، د.ت، ۲۲/۸، رقم الحديث ۷۸۴۰)، وقد قال الله تعالى: «وَكَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الأنعام/ ۱۰۸)، وجاء الحديث عن ثوبان أنّ النبي ﷺ دعا لقومه: «...إِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي لِأُمَّتِي أَنْ لَا يُهْلِكَهَا بِسَنَةِ عَامَّةٍ^١ وَأَنْ لَا يُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَىٰ أَنْفُسِهِمْ فَيَسْتَبِيحَ بَيْضَتَهُمْ^٢ وَإِنَّ رَبِّي قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنِّي إِذَا قَضَيْتُ قَضَاءً فَإِنَّهُ لَا يُرَدُّ وَإِنِّي أُعْطِيتُكَ لِأُمَّتِكَ أَنْ لَا أَهْلِكَهُمْ بِسَنَةِ عَامَّةٍ

^١. أي بحقحط يعتمهم، بل إن وقع قحط فيكون في ناحية يسيرة بالشبهة إلى باقي بلاد الإسلام.

^٢. أي جماعتهم وأصلهم، يريد عدواً يستأصلهم ويهلكهم جميعاً.

وَأَنْ لَا أَسْلِطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ يَسْتَبِيحُ بِيَضَّتِهِمْ وَلَوْ اجْتَمَعَ عَلَيْهِمْ مَنْ بِأَقْطَارِهَا أَوْ قَالَ مَنْ بَيْنَ أَقْطَارِهَا حَتَّى يَكُونَ بَعْضُهُمْ لِبَاسُ بَعْضٍ وَبَعْضُهُمْ لِبَاسُ بَعْضٍ» (المنذرى، ١٩٨٧ م، ٥٣١/٢، رقم الحديث ٢٠٠٤)، وقد روي بلفظ آخر قريب منه، فقال: «وإنما أخاف على أمتي من الأئمة المضلِّين» (أبو داود، د.ت، ٩٧/٤، رقم الحديث ٤٢٥٢).

٤-٤- حب الرئاسة والجاه:

لا يلام الانسان على الهوى، بل على اتّباعه حين يخالف الحق، قال عزّ وجل: «يَا ذَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ» (ص/٢٦)، وينبع ذلك من اتّباع الشهوات التي أشار إليها الحديث النبوي، يقول النبي ﷺ: «حَفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ، وَحَفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ» (الشيباني، ١٩٩٥ م، ٣١٠/٧، رقم الحديث ٧٥٢١).

لقد أصاب أفراد المجتمع الإسلامي بداء خطير أبعدّها عن الالتزام بدين ربها وأنساها كثيراً من المؤامرات التي تحاك لها من قبل أعدائها، حتى غدت أمة متفرقة متشتتة لا همّ لدى أبنائها إلا التكاثر في الأموال والأولاد، والتفاخر فيما بينهم في أمور دنيوية تافهة، والحرص على الدنيا وزينتها، فكانت النتيجة أن عاقبنا الله تعالى على أيدي أعدائنا، كما أنذرنا رسولنا (صلى الله عليه وسلم) بهذا الأمر حين قال: «يُوشِكُ الْأُمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ^١ كَمَا تَدَاعَى الْأَكَلَةُ^٢ إِلَى قَصْعَتِهَا^٣، فَقَالَ قَائِلٌ: مَنْ يُؤْمِنُ؟ قَالَ: بَلْ أَنْتُمْ يَوْمِنِي كَثِيرٌ، وَلَكِنَّكُمْ غَنَاءٌ كَفَنَاءُ السَّيْلِ^٤، وَلَيَنْزِعَنَّ اللَّهُ مِنْ صُدُورِ عَدُوِّكُمْ الْمَهَابَةَ^٥ مِنْكُمْ، وَلَيَقْذِفَنَّ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ^٦، قِيلَ: وَمَا الْوَهْنُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: حُبُّ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ^٧» (ابن الأثير، ١٩٧٢ م، ١٠/٢٨، رقم الحديث ٧٤٨١)، وقال

^١. أي: يَتَقَرَّبُ فِرْقُ الْكُفْرِ وَأُمَمُ الضَّلَالَةِ.

^٢. أي: تَدَاعَى بِأَنْ يَدْعُو بَعْضُهُمْ بَعْضًا لِمَقَاتِلَتِهِمْ وَكَسْرِ شَوْكَتِهِمْ، وَسَلَبَ مَا مَلَكَتْهُمْ مِنَ الدِّيارِ وَالْأَمْوَالِ.

^٣. الْأَكَلَةُ: جَمْعُ أَكَلَ.

^٤. القصعة: وعاء يؤكل ويُتَرَدُّ فيه، وكان يتخذ من الخشب غالباً، والضمير في (فَصَعَتَهَا) لِلْأَكَلَةِ، أي: الَّتِي يَتَنَاوَلُونَ مِنْهَا بِلَا مَانِعٍ وَلَا مُنَازِعٍ، فَيَأْكُلُونَهَا غَفَوًا وَصَفَوًا، كَذَلِكَ يَأْخُذُونَ مَا فِي أَيْدِيهِمْ بِلا تَعَبٍ يَتَالَهُمْ، أَوْ صَرَّرَ يَلْحَقُهُمْ، أَوْ بَأْسَ يَمْتَنِعُهُمْ.

^٥. غَنَاءُ السَّيْلِ: مَا يَحْمِلُهُ السَّيْلُ مِنْ زَبَدٍ وَوَسَخٍ، شَبَّهَهُمْ بِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِقَلَّةِ شَجَاعَتِهِمْ وَذَنَاءَةِ قَدْرِهِمْ.

^٦. الْمَهَابَةُ: الْخَوْفُ وَالرُّعْبُ.

^٧. الْوَهْنُ: أَيْ الضَّعْفُ، وَكَأَنَّهُ أَزَادَ بِالْوَهْنِ مَا يُوجِبُهُ، وَلِذَلِكَ فَسَرَهُ بِحُبِّ الدُّنْيَا وَكَرَاهَةِ الْمَوْتِ.

^٨. هذه هي نقطة الضعف عند هذه الأمة، ألا وهي حب الدنيا، لذلك أغرق الأعداء هذه الأمة بالشهوات.

المصطفى ﷺ: «إِنَّ مِمَّا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِي مَا يَفْتَحُ عَلَيْكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا وَزِينَتِهَا» (البخاري، ١٩٨٧، ٢/١٢٧).

أما حب الرياسة فهو تعظيم النفوس والسعي في حظوظها، وعلى المسلم أن يتجنب من شهوة حب الرياسة والشهرة، فإنه داء عضال ينبغي المسارعة في علاجه بالتوبة إلى الله تعالى وتزكية النفس ومحاسبتها، قال النبي ﷺ: «إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الْإِمَارَةِ، وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَنَعْمَ الْمُرْضِعَةُ، وَبَسَّتِ الْفَاطِمَةُ» (البخاري، ١٩٨٧، ٦/٢٦١٣، رقم الحديث ٦٧٢٩)، وقال ابن الحداد: «ما صد عن الله مثل طلب المحامد وطلب الرفعة» (الشريف، ب١ تا، ٦٠) وقال بعض العلماء: «لَا يُفْلِحُ مَنْ شُمْتُ مِنْهُ رَائِحَةُ الرِّيَاسَةِ» (الأصبهاني، ١٩٧٤م، ج ١/٥٢)، وجعل ابن القيم رحمه الله حب الرياسة مادة هالكة للقلب، فقال في بيان القلب المريض ما نصه: «وفيه من محبة الشهوات وإيثارها والحرص على تحصيلها والحسد والكبر والعجب وحب العلو والفساد في الأرض بالرياسة ما هو مادة هلاكه وعطيه» (الجوزية، ١٩٧٥م، ٩).

إِنَّ حَبَّ الظُّهُورِ وَالْعُلُوَّ هُوَ بَدَايَةُ السُّقُوطِ وَالْإِنْحِرَافِ وَالْفِشَلِ، وَقَدْ سَقَطَتِ الْخَلَافَةُ الْعُثْمَانِيَّةُ نَتِيجَةَ الْمُؤَامَرَاتِ الْخَارِجِيَّةِ وَالْفِتَنِ الدَّاخِلِيَّةِ الْمُمَثِّلَةِ فِي صِرَاعِ السَّلَاطِينِ عَلَى الزَّعَامَةِ وَالنَّفُوذِ، وَانْتِشَارِ السَّجْنِ وَالْقَتْلِ بَيْنَهُمْ، حَتَّى إِنَّ أَحَدَ الْخُلَفَاءِ قَتَلَ تِسْعَةَ مِنْ إِخْوَانِهِ لَتَثْبِيتِ حُكْمِهِ وَحُكْمَ وَلَدِهِ مِنْ بَعْدِهِ...!، فَالْغَايَةُ بَزَرَتِ الْوَسِيلَةَ! (الصَّوْيَانِ، د.ت)، مَجْلَةُ الْبَيَانِ الْعَدَدُ ٩٠، ص ١١١)، وَاسْتَعْبَدَتْ شَهْوَةُ حُبِّ الرِّيَاسَةِ وَالْمَنْصَبِ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ وَأَحْكَمَتْ عَلَى أَفْتَدَتِهِمْ، فَصَارَتِ الْوَلَايَاتُ وَالْمَنَاصِبُ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنَ الشَّهْرَةِ وَالظُّهُورِ مَقْصُودَهُمْ وَمَرَادَهُمْ، وَجَاءَ فِي الْحَدِيثِ كَعْبُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «مَا ذُنْبَانِ مَا ذُنْبَانِ جَائِعَانِ أَرْسَلَا فِي غَنَمٍ بِأَفْسَدَ لَهْمًا مِنْ جَرِصِ الْمَرْءِ عَلَى الْمَالِ وَالشَّرَفِ لِدِينِهِ» (الترمذي، د.ت، ١٦/١٧)، وَذَكَرَ ابْنُ الْقَيِّمِ رَحِمَهُ اللَّهُ بَعْضَ مَفَاسِدِ شَهْوَةِ الْعُلُوِّ وَالرِّيَاسَةِ، فَقَالَ: إِنَّ طُلَّابَ الرِّيَاسَةِ «يَسْعَوْنَ فِي تَحْصِيلِهَا لِيَنَالُوا بِهَا أَغْرَاضَهُمْ مِنَ الْعُلُوِّ فِي الْأَرْضِ، وَتَعَبُّدِ الْقُلُوبِ لَهُمْ، وَمِيلِهَا إِلَيْهِمْ، وَمُسَاعَدَتِهِمْ لَهُمْ عَلَى جَمِيعِ أَغْرَاضِهِمْ مَعَ كَوْنِهِمْ عَالِينَ عَلَيْهِمْ قَاهِرِينَ لَهُمْ، فَتَرْتَبُ عَلَى هَذَا الْمَطْلَبِ مِنَ الْمَفَاسِدِ مَا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ مِنَ الْبَغْيِ وَالْحَسَدِ وَالطُّغْيَانِ وَالْحَقْدِ وَالظُّلْمِ وَالْفِتْنَةِ وَالْحُمِيَّةِ لِلنَّفْسِ دُونَ حَقِّ اللَّهِ، وَتَعْظِيمِ مَنْ حَقَّرَهُ اللَّهُ، وَاحْتِقَارِ مَنْ أَكْرَمَهُ اللَّهُ، وَلَا تَتِمُّ الرِّيَاسَةُ الدُّنْيَوِيَّةُ إِلَّا بِذَلِكَ، وَلَا تُنَالُ إِلَّا بِهِ وَبِأَضْعَافِهِ مِنَ الْمَفَاسِدِ، وَالرُّؤْسَاءِ فِي عَمَى عَيْنِ هَذَا» (الجوزية، ١٩٧٥م، ١/٢٥٣).

وأما حب المال فقد استولى على أفئدة كثير من الناس، فأشربوا حبه والتعلق به، فاستعبدتهم الدرهم والدينار، فصار مقصودهم وجلّ حديثهم واهتمامهم، فإن أحبوا فلا يحبون إلا لأجل المال، وإن أبغضوا فلا يبغضون إلا لأجل المال: إن أعطوا رضوا، وإن لم يُعطوا إذا هم يسخطون.

وَمَنْ هَجَرَ اللَّذَاتِ مِنْ دُنْيَا يَصِيحُهَا نَالَ الْمَنَى، وَمَنْ أَكْبَى عَلَى اللَّذَاتِ عَضَّ عَلَى يَدَيْهِ، وَمَنْ تَرَكَ تَطَلُّبَ الشَّهْرَةِ وَحَبَّ الظُّهُورِ وَالرَّئَاسَةِ وَالْمَالِ رَفَعَهُ اللَّهُ، وَنَشَرَ فَضْلَهُ، وَأَتَتْهُ الشَّهْرَةُ تُجَرَّرُ أَذْيَالَهَا، وَهِيَ نَحْنُ الْيَوْمَ نَعُضُّ عَلَى أَيْدِينَا وَنَتَجَرَّعُ سَمَّ التَّشَتُّتِ وَالتَّشَرُّدِ نَتِيجَةُ إِتِبَاعِنَا لِهَوَانَا وَغُرُورِنَا بِأَنْفُسِنَا وَالْإِعْجَابَ بِأَرَاتِنَا، وَالْحِرْصَ عَلَى الزَّعَامَةِ أَوْ الصَّدَارَةِ أَوْ الْمَنْصَبِ أَوْ الشَّهْرَةِ (آل عبد اللطيف، (د.ت)، مجلة البيان، العدد ١٣٥، ص ١٦).

٥-٤- سوء الظن بالآخرين:

أصبح سوء الظن بالآخرين سواءً أكان ذلك على مستوى الأفراد أو على مستوى الجماعات والدول سمة ظاهرة في تعامل الناس بعضهم مع بعض، وهذه الآفة موجودة - مع الأسف الشديد - بين المسلمين كذلك؛ ممّا شكّل عائقاً نفسياً كبيراً أمام الوحدة والإخاء، فالأصل فيما يتعلق بتعامل المسلمين بعضهم مع بعض هو الستر وحسن الظن به وتلّؤس العذر لهم، ومحاجّتهم بالتي هي أحسن، وتبصيرهم بالحق من منطلق الود والحب والإخاء والنصح والحكمة، ولذلك أمر الله - عز وجل - المؤمنين بحسن الظن عند سماعهم لقبح في إخوانهم المسلمين، بل وشدد النكير على من تكلم بما سمع من قبح في إخوانه؛ لأنّ المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه، ولا يغتابه، ولا يدل على عوراته، وينصح له، ويدعو له بظهر الغيب، تسره أفراده وتحزنه أحزانه، الأفراد في ذلك والجماعات سواء، وهو داء عضال، وسمّ قتال، ومسلّك شائن، وخلقٌ لثيم، ومن لؤم الحسد أنه موكل بالأدنى فالأدنى من الأقارب، والأكفاء، والخلطاء، والمعارف، والإخوان.

وقد نهى الله عز وجل عن الظنّ السوء، فقال في محكم تنزيله: «وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (الأنعام/ ١١٦)، فلا يغني الظن من الحق شيئاً، كما قال تعالى: «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (يونس/ ٣٦)، وقال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ

وَأَتَقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ» (الحجرات/ ١٢)، ومثله قوله تعالى: «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (النجم/ ٢٨).

وقال المصطفى ﷺ: «ياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تباغضوا وكونوا عباد الله إخوانا» (البخاري، ١٩٨٧م، ٢٢٥٣/٥، رقم الحديث ٥٧١٧)، أما واقع المسلمين في التعامل فهو خلاف الأصل، حيث أصبح سوء الظن هو أساس التعامل فيما بينهم، حتى أصبح الاختلاف والتفرق بين المسلمين هو السمة الواضحة بسبب الظلم الناشئ من الهوى وعدم العدل والإنصاف، ومثل هذا قد يعلم صاحبه أن الحق مع مخالفه، ولكن التعصب والهوى ومجانبة العدل يجعله يصرُّ على الباطل، ولو علم أنه باطل. فالذي يسيء الظن بغيره ينظر لجميع الناس بالمنظار الأسود، فأفهامهم سقيمة، ومقاصدهم سيئة، وأعمالهم خاطئة، ومواقفهم مريبة، كلما سمع من إنسان خيرا كذَّبه، أو أوَّله، وكلما ذكر أحد بفضلٍ طَعَنَهُ وَجَرَّحَهُ، اشتغل بالحكم على النيات والمقاصد، فضلا عن الأعمال والظواهر.

إن سوء الظن بالمسلمين من الأمراض الخطيرة التي تؤدي إلى إذكاء العداوة والفرقة بينهم، وعدم اطمئنان بعضهم إلى بعض، في الوقت الذي يفترض الصدق في المسلم، وأن لا يُساءَ الظن به، ومن سلم من سوء الظن بالناس سلم من تشويش القلب، واشتغال الفكر؛ فإساءةُ الظنِّ تفسد المودة، وتجلب الهمَّ والكدر.

الخاتمة

وفي نهاية البحث نقول: هذا ما وفقنا الله إلى إعداده، وفيما يأتي خلاصة للموضوع وأهم نتائجه:

- إنَّ تحديد التحديات التي تقف أمام تحقيق الوحدة الإسلامية والوقوف عندها وتحليلها أمر في غاية الأهمية، لأن العملية بمثابة تشخيص الداء، ولا يمكن تحديد الدواء والعلاج إلا بعد تشخيص المرض أو الداء.

- يمكن تقسيم التحديات على قسمين، تحديات موضوعية عامة على مستوى عامة الناس، وأخرى ذاتية شخصية على مستوى الأفراد، قد تتعلق بسلوك الفرد المسلم وتعامله اليومي مع أخيه المسلم.

- لا يمكن تحقيق الوحدة ما لم تؤيد أنظمة الحكم هذا الأمر، وما لم تكن هناك مرجعية دينية للمسلمين جميعهم، ولا سبيل إلى هذا الهدف ما لم تتوحد القاعدة (الأفراد) فيما بينهم روحياً و جسدياً (سلوكياً) من جهة، وتتوحد القاعدة والقيادة (الدينية والسياسية) من جهة ثانية، فتتوحد حينئذ المواقف والردود تجاه المخاطر والمؤامرات المحيطة بكيان الأمة ووجودها.

- لا بدّ من السعي إلى معالجة التحديات قدر المستطاع، وذلك بإزالة الأسباب الداعية إلى تعميقها بين البشر عامة، والمسلمين خاصّة، وبيان أنّ الاختلاف واقع، وهو سنّة إلهية في هذه الحياة، ولكن علينا تعلّم فقه الاختلاف وآداب الحوار، ومعرفة الم محمود من مذموم الاختلاف. - إنّ الجهل بالدين وبفقه الخلاف وآداب الحوار وأسس من قبل معظم المسلمين، وانحراف الأفراد عن التوجهات الربانية المتعلقة بمقومات الشخصية الإسلامية وابتلائهم بأفات التعصب والتقليد وسوء الظن أدّى إلى توسيع هوة الخلاف بينهم، كما أنّ الإعلام اليوم يشكّل معوّقاً خطيراً لتحقيق الوحدة الإسلامية، فهو المشوه للإسلام الحقّ، وقد أعطى صورة سيئة تدعو إلى الفرقة والخلاف بين المسلمين.

- إذا تمكن المسلمون من تجاوز التحديات المذكورة يمكنهم الوصول إلى الوحدة المرجوة المتجسّدة في بناء تكاملي وآخر مرحلي، وذلك باجتماع كلمة المسلمين وقوتهم تحت راية واحدة وقيادة واحدة كما هو الحال في بداية التاريخ الإسلامي، ومحاولة توحيد الجهود فيما بين الدول الإسلامية في ميادين الثقافة والاقتصاد والسياسة والأمن، وتبادل الخبرات والمنافع كمرحلة مقدّمة لتحقيق الهدف المنشود.

- إنّ الأخوة الإسلاميّة حقيقة من حقائق الإسلام، لقوله تعالى: «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون» (المؤمنون/٥٢)، فالمسلمون أمة واحدة بكافة أجناسهم وقومياتهم ولغاتهم وألوانهم وبلدانهم، ولا يعني تقسيم المسلمين اليوم إلى بلدان وأمصار الاستغناء عن الوحدة الأساسية للأمة الإسلامية قطّ.

المصادر

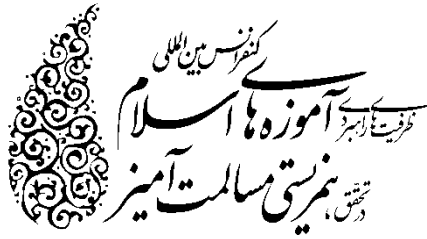
١. القرآن الكريم.
٢. إبراهيم أكبر، فرهاد، الوحدة الإسلامية في المنظور القرآني (رسالة ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية)، جامعة صلاح الدين/ أربيل، ٢٠٠٢م.

٣. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، بيروت، مكتبة الحلواني - مطبعة الملاح - مكتبة دار البيان، الطبعة الأولى، ١٩٧٢م.
٤. ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، *سنن ابن ماجة*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، د.ت.
٥. ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، الطبعة الثالثة، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.
٦. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي، *سنن أبي داود*، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، د.ت.
٧. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، *تهذيب اللغة*، تحقيق: د.رياض زكي قاسم، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠١م.
٨. الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، دار السعادة، مصر، ١٩٧٤م.
٩. الأصبهاني، الراغب، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الطبعة الأولى، دار القلم-دمشق/الدار الشامية/بيروت، ١٩٩٦م.
١٠. آل عبد اللطيف، د. عبد العزيز بن محمد، *عبودية الشهوات: سُبُل الدواء*، مجلة البيان، العدد ١٣٥، د.ت.
١١. الأمدي، أبو الحسن علي بن محمد، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: د.سيد الجميلي، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
١٢. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، *صحيح البخاري [الجامع الصحيح المختصر]*، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير/اليمامة، بيروت، ١٩٨٧م.
١٣. بن سليمان العمر، ناصر، *الاختلاف في العمل الإسلامي الأسباب والآثار*، بحث مقدّم إلى المؤتمر العلّي المعنون: العمل الإسلامي بين الاتفاق و الاختلاف، جامعة الخرطوم، قسم الثقافة الإسلامية، ١٠-١٢ يوليو، ٢٠٠٤م.
١٤. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، *شعب الإيمان*، حققه وراجع نصوصه وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخرّيج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية، بومباي بالهند، ٢٠٠٣م.
١٥. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر، *سنن البيهقي الكبرى*، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٤م.

١٦. التركي، د. عبد الله بن عبد المحسن، *مسؤولية الدول الإسلامية عن الدعوة*، السعودية، الطبعة الأولى، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، ١٤١٦هـ.
١٧. الترمذي، محمد بن عيسى، *سنن الترمذي [الجامع الصحيح سنن الترمذي]*، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
١٨. توينبي، آرنولد، *الإسلام والغرب والمستقبل*، ترجمة نبيل صبحي، الدار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٩م.
١٩. جابر، د.طه، *أدب الاختلاف في الإسلام*، من منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م.
٢٠. جمال الدين، د.محمد عبد اللطيف، *مفاهيم إسلامية، (التقليد)*، متاح على موقع وزارة الأوقاف المصرية، د.ت.
٢١. الجوزية، ابن القيم، *الروح*، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٧٥م.
٢٢. الجوزية، ابن قيم، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجبل، ١٩٧٣م.
٢٣. الجوزية، ابن قيم، *إغاثة اللهفان من مصادد الشيطان*، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥م.
٢٤. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، *الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)*، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨م.
٢٥. الحرائي، أحمد بن عبد الحليم، *مجموع الفتاوى*، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م.
٢٦. حسن، محمد خليفة، *الحوار الديني ودوره في مواجهة التطرف الديني والإرهاب*، والكتاب، د.ت. مأخوذ من موقع الإسلام: www.al-islam.com.
٢٧. الحوالي، سفر، *العلمانية (نشأتها وتطورها وأثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة)*، الكويت، الدار السلفية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧م.
٢٨. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم الغرناطي، *الاعتصام*، تحقيق: الشيخ عبد الرزاق المهدي، بيروت، دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥م.
٢٩. الشَّرف، مُحَمَّد بن حَسَن بن عَقِيل مُوسَى، *التنازع والتوازن في حياة المسلم*، جدة، مؤسسة الطباعة والصحافة والنشر، د.ت.
٣٠. الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٣١. صليبا، جميل، *المعجم الفلسفي*، بيروت، دار الكتاب اللبناني-مكتبة المدرسة، ١٩٨٢م.

۳۲. الصويان، أحمد بن عبد الرحمن، *الشهوة الخفية*، مجلة البيان، العدد ۹۰، د.ت.
۳۳. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم، *المعجم الأوسط*، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د.ت.
۳۴. العبد، محمد، *إنه أمر الله*، مجلة البيان، الصادرة عن المنتدى الإسلامي بلندن، العدد ۳۸، د.ت.
۳۵. العجمي، د. أبو اليزيد، *مفاهيم إسلامية، (الغلو)*، متاح على موقع وزارة الأوقاف المصرية السابق، د.ت.
۳۶. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، *العين*، تحقيق: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي، الطبعة الثانية، مؤسسة دار الهجرة، إيران، ۱۴۰۹هـ.
۳۷. القزويني، أحمد بن فارس بن زكرياء الرازي، *معجم مقاييس اللغة*، المحقق: عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الفكر، ۱۹۷۹م.
۳۸. قطب، سيد، *في ظلال القرآن*، دار الشروق، الطبعة العاشرة، ۱۹۸۲م.
۳۹. الماجد، عادل أحمد، *دور الإعلام في وحدة الأمة*، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي (العمل الإسلامي بين الاتفاق والافتراق) لجامعة الخرطوم - قسم الثقافة الإسلامية، ۲۳-۲۵/ جمادي الآخرة، ۱۴۲۵هـ.
۴۰. المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، أبو محمد، زكي الدين، *مختصر صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري*، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة السادسة، ۱۹۸۷م.
۴۱. النيسابوري، الحاكم أبو عبد الله محمد بن محمد، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقيق: د.يوسف المرعشلي، بيروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶هـ.
۴۲. الهواري، أبو علي عمر بن قداح، *المسائل الفقهية*، تحقيق: د. محمد أبو الأجفان، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ۱۴۳۲هـ.
۴۳. وهبة، مجدي والمهندس، كامل، *معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب*، الطبعة الثانية، نشر مكتبة لبنان، ۱۹۸۴م.
۴۴. يحيى، د. محمد، *قضية الهوية .. صراع الهويات وحقيقته*، مجلة البيان، العدد ۱۰۳، د.ت.
۴۵. يعقوب، أحمد حسين، *الخطط السياسية لتوحيد الأمة الإسلامية*، لندن، دار الفجر، الطبعة الثانية، ۱۴۱۵هـ.

٤٦. اليوسي، الحسن بن مسعود بن محمد، أبو علي، نور الدين، *زهر الأكفم في الأمثال والحكم*، المحقق: د محمد حجي، د محمد الأخضر، الشركة الجديدة - دار الثقافة، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٨١م.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

بررسی تطبیقی ملاک‌های جرم انگاری در فقه اسلامی و حقوق بشر و قابلیت‌های آن‌ها در همزیستی مسالمت‌آمیز

آسیه پایی^۱، عبدالحسین رضایی راد^۲، حسین آقایی جنت مکان^۳

چکیده

سوءبرداشت‌ها و تفسیرهای تأمل‌برانگیزی که محققان و تحلیلگران افکار عمومی جهان از برخی مسائل حاکم بر فقه جزایی اسلام همچون ملاک‌های جرم‌انگاری آن می‌کنند، گاه شرایطی را فراهم می‌سازد که مانع از تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز بین امت اسلامی در روابط بین‌الملل می‌گردد. تقبیح مبانی اندیشه‌های حقوقی و به‌ویژه ضد حقوق بشر، خواندن قوانین اسلامی با تفسیرهای نادرست، از این قبیل شیوه‌هاست. بخشی از تئوری شرع مقدس در ایجاد صلح و روابط مسالمت‌آمیز بین ملت‌ها، از طریق ارائه اصولی بنیادین در امر قانون‌گذاری است که تدقیق و بررسی در چگونگی آن‌ها می‌تواند همسانی شایانی از ملاک‌های جرم‌انگاری در اسلام و حقوق بشر را اثبات کرده و مسیر را برای ایجاد تفاهم بیشتر در راستای همزیستی مسالمت‌آمیز هموارتر نماید. این نوشتار با محوریت قرار دادن برخی اصول و قواعد زیربنایی مشترک همچون اصل ضرر و مواردی دیگر از این قبیل، شمولیت هر دو اصل در نظام‌های حقوقی را منقح نموده و استدلال می‌کند که در نظام‌های حقوقی غربی، چنانچه امری نظیر شرب خمر، باعث آسیب رساندن به دیگران باشد به‌عنوان جرم و بزه تلقی می‌شود که این‌گونه تفسیر و انتساب، حاکی از وجود ملاکی کلی به‌نام «اصل ضرر» در قانون‌گذار غربی است و همین اصل در فقه اسلامی با شمولیت گسترده‌تری اعم از ضرر به خود و دیگران، جزء مبانی بنیادین نظام حقوقی مورد اساس قرار گرفته است که همسانی این نظام‌ها را به‌خوبی نمایان می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: ملاک‌های جرم‌انگاری، فقه اسلامی، حقوق بشر، همزیستی مسالمت‌آمیز، قاعده لاضرر.

^۱. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول)، A.papi۹۴۷۳@gmail.com

^۲. دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز، ahr۳۹@scu.ac.ir

^۳. دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز، housein-aghaei@yahoo.com

مقدمه

جرم‌انگاری واکنش کیفری از سوی حاکمیت در مقابل اعمالی است که هنجارهای اجتماع را نادیده می‌گیرد. شناخت صحیح از جرم می‌تواند در حفظ انسجام و استحکام نظم اجتماع تأثیر شگرفی داشته باشد. عدم شناخت صحیح و ارائه ضابطه‌های ناموجه در تعریف جرم و جرم‌انگاری و اعمال و سلیقه‌های غیر کارشناسی، می‌تواند جرم‌انگاری قانونی را به چالش کشانده و بسترهای همزیستی مسالمت‌آمیز اقشار و عقاید را به مخاطره افکند.

این تحقیق می‌کوشد با الهام از آموزه‌های اسلامی بهترین و جامع‌ترین معیار را برای جرم‌انگاری پیشنهاد نموده و امکان‌سنجی مطابقت ضوابط تشریعی اسلام با قواعد حقوق بشر را مورد مذاقه و بررسی قرار دهد. جرم‌انگاری حداقلی با حفظ حداکثر حقوق و آزادی‌های فردی گزینه‌ای در جرم‌انگاری است که می‌توان از منابع و متون دینی به آن دست‌یافت و تنها در سایه این رویه است که می‌توان با احترام به تنوع سلیقه‌ها و حفظ همزیستی مسالمت‌آمیز، با مجرمان و هنجارشکنان برخورد پیشگیرانه نموده و تنبیه‌های مناسب اعمال نمود.

در فرآیند زندگی بشری دیده می‌شود که انسان‌ها برای تحقق اهدافشان نیازمند همزیستی مسالمت‌آمیز و با آرامش کنار یکدیگر، هستند. ولی امروزه دیده می‌شود که در جوامع غربی به شکلی رفتار می‌شود که این همزیستی مسالمت‌آمیز یا تحقق ندارد و یا کم‌رنگ شده است. و بر اساس دیدگاه خود غربی‌ها وجه اشتراکی بین ملل و کشورهای غربی بر مبنای حقوق بشر و اسلامی وجود ندارد و تماماً وجوه افتراق است. ولی با دقت و مطالعه درمی‌یابیم که وجوه اشتراکات زیادی وجود دارد که در مقام قانون‌گذاری، بسترهای همزیستی مسالمت‌آمیز را نشان می‌دهد.

در این پژوهش به چند ملاک از ملاک‌های جرم‌انگاری در حقوق بشر و جوامع غربی به نام‌های اصل ضرر و پدرسالاری کیفری و قاعده لاضرر در فقه اسلامی پرداخته خواهد شد و تبیین می‌گردد که بر اساس قاعده لاضرر - که برگرفته از آموزه‌های اسلامی و بر پایه عقلانیت است - اشتراکاتی با دو ملاک جوامع غربی وجود

دارد که می‌توان اثبات‌کننده همزیستی مسالمت‌آمیز اسلام با نظام حقوق کیفری بشری باشد.

۱- اصل ضرر به مثابه ملاک جرم‌انگاری در حقوق بشر

۱-۱- اصل مضر بودن (اصل ضرر) پیشینه و خاستگاه آن

۱-۱-۱- پیشینه اصل ضرر

مضر بودن یا همان اصل ضرر از قرن هجدهم و نوزدهم میلادی بناشده است. در قرن نوزدهم، «جان استوارت میل» پایه‌گذار این اصل، صحبت‌های خود را در رساله‌اش که با عنوان (درباره آزادی)، با مباحث فایده‌گرایی و سودگرایی شروع کرد. «میل» در کتاب درباره آزادی، سؤالی را مطرح نموده و می‌گوید: «رفتار یا عمل را به‌گونه‌ای می‌توان جرم‌انگاری کرد که موردپذیرش افراد اجتماع و جامعه باشد و نمی‌توان چیزی که موردپذیرش اجتماع نیست را جرم‌انگاری تلقی کرد. باید گفت یک چیز اگر جرم است به خاطر آن است که جامعه و اجتماع آن را به‌عنوان جرم پذیرفته‌اند؛ زیرا در اینجا یک حدود است که حکومت‌ها نمی‌توانند از آن فراتر روند و این حدود، در حقیقت، مشخص کردن حد بین رفتارها و اعمالی است که مربوط به خود شخص، حوزه و حریم خصوصی وی، و مجموعه اعمال و رفتارهایی است که مربوط به افراد دیگر در حریم عمومی است» (Mill, ۱۸۵۹, p ۱۵).

۱-۱-۲- خاستگاه اصل ضرر

یکی از مباحث و مسائلی که از دیرباز در حقوق عمومی دغدغه بسیاری از افراد بوده است، ایجاد یک رابطه بین حوزه عمومی و خصوصی است که امروزه حدودوثرغور آزادی اشخاص را با اختیار بودن انسان‌ها مشخص می‌کند.

دولت‌ها با جرم‌انگاری کردن بیش‌ازحدشان بر اساس ملاک‌هایی که ممکن است میل و طرفداران او و لیبرال‌ها قبول ندارند، آزادی افراد را محدود می‌کنند. میل بین آزادی و قانون و قوانین یک ارتباط ایجاد کرد و آن را مضر بودن یا همان «اصل ضرر» نامید که در حال حاضر این اصل در عرصه بین‌الملل و مجامع حقوقی بسیار معروف

است. وی در مورد این اصل می‌گوید: زمانی می‌توان یک رفتار و عمل را جرم به حساب آورد که آن فعل، سبب شود که آزادی دیگران از او گرفته شود یا به افراد دیگر آسیب و زیان رسانیده باشد. به نظر می‌رسد این اصل بین آزادی و وضع قوانین بود؛ زیرا از یک‌سو، آزادی اشخاص را سلب نمی‌کرد و از سوی دیگر قانون به صورتی وضع و تصویب می‌شد که به دیگران آسیبی وارد نشود.

اصل ضرر بیان می‌کند: «تنها هدفی که برای آن قدرت می‌تواند به‌درستی بر اعضای یک جامعه متمدن برخلاف اراده آن‌ها اعمال شود، پیشگیری از ایراد ضرر به دیگران است. خیر فردی، توجیه کافی برای مداخله نیست. به لحاظ قانونی نمی‌توان فرد را وادار به انجام کاری یا خودداری از آن نمود، این که گفته شود با این اغراض که: فلان کار برای او بهتر است یا او را شادتر می‌کند یا به این دلیل که در نظر دیگران چنین عملی عاقلانه‌تر یا حتی درست است این‌ها دلایل خوبی برای نکوهش وی یا محاجه با او، یا ترغیب وی هستند اما دلایل خوبی برای مجازات وی در صورت سرباززدن از خواست ما نخواهند بود» (ادواردز، ۱۳۹۰، ص ۳۲۰).

بر اساس این اصل همه آزادی‌های سیاسی، اقتصادی، حقوقی و ... هر فردی حق دارد از آن‌ها بهره‌برد البته در صورتی که درست آن‌ها را انجام دهد. آزادی افراد مشروط شده است تا جایی که آزادی دیگران را از بین نبرند و از تمام قوانینی که برای آزادی تصویب شده است اطاعت کنند و حق سرپیچی ندارند وگرنه مجوزی برای تحدید آزادی آن‌ها می‌شود (روستایی، ۱۳۹۴، ص ۵۴ و ۵۵).

لیبرالیسم یک دیدگاه و تفکری است و ادعا و اندیشه‌هایی دارد که معتقد است انسان با اختیار، بااراده و آزاد آفریده شده است. هیچ فردی نمی‌تواند به خاطر خیر و صلاح، در زندگی و حریم خصوصی دیگری دخالت کند. بدین معنا که کارهایی که فرد توسط آن، به خودش آسیب وارد می‌کند مجوزی برای مداخله دولت و حکومت نمی‌شود ولی زمانی که آن کار، به دیگری لطمه‌ای وارد نماید، در این صورت حکومت و دولت می‌تواند وی را از جهت اجتماعی تنبیه نموده و مورد مجازات قرار دهد.

این گونه شد که اصل ضرر در قرن ۱۸ و ۱۹ پایه گذاری شد (کلی، ۱۳۸۲، ص ۴۹۴). «میل» از آنجایی که به آزادی افراد بسیار اهمیت می داد، اصل مذکور را در کتاب خویش (درباره آزادی) بیان نمود و قصد وی این بود تا با این کار، به آزادی افراد جامعه کمک کند. اما - چنانکه در سطور آینده خواهد آمد - اندیشه وی خالی از نقد نیست.

مضر بودن یا اصل ضرر مهم ترین اصل محدودکننده آزادی افراد است که آزادی خواهان در مورد پذیرفتن و پذیرش این اصل اتفاق نظر دارند. دیدگاه لیبرالیسم ها است که بیان می کنند، مهم ترین اصل محدودکننده آزادی افراد است و پیشینه بسیار طولانی در مکتب لیبرالیسم دارد که پیش تر آن را بیان کردیم. نکته ای که این اصل بیانگر آن است این است که، یک رفتار و عملی را زمانی می توان به عنوان جرم محسوب نمود و آن را جرم انگاری کرد که به اشخاص دیگری آسیب وارد نکند. بنابراین در صورتی که فعلی از سوی یک فرد، آسیبی را به کسی وارد نکرد، هیچ کس حق جرم انگاری کردن آن رفتار و جرم تلقی نمودن آن را ندارد، و دولت نیز حق ندارد مردم را به کاری وادار یا از انجام کاری، افراد جامعه را منع نماید. بر اساس این مبنا، دولت زمانی می تواند خلاف اراده و اختیار افراد عمل کند که درصدد باشد خطری و آسیبی را از بین ببرد یا آن را کمتر نماید.

طبق نظر طرفداران اصل ضرر، واضع قوانین، حق جرم انگاری کردن رفتارهای خلاف اخلاق را ندارد؛ زیرا برخی رفتارها عادی نیستند، ولی آسیبی به اشخاص دیگر وارد نمی کنند.

تفکر لیبرالیسم این گونه است که تا زمانی که ضرری از جانب فردی به دیگری وارد نشده است، هیچ کس حق محدود کردن آزادی وی را ندارد و این که فرد در انجام هر کاری آزاد است، البته این آزادی مشروط به آسیب و زیان نرساندن به دیگران است. زمانی که شرایط یکسان است دولت و افراد حق دخالت در حریم دیگران را ندارند و این اصل برای افراد، حق فردی، حریم خصوصی، خودمختاری و کمترین دخالت را در زندگی اشخاص ایجاد و از آن دفاع می کند.

اصل ضرر در مورد رابطه شخص با جامعه و برعکس، دو برداشت را بیان می‌کند:

۱- هیچ‌کس نباید آزادی افراد را به خاطر صدمه‌ای که به خودش وارد کرده است، محدود کند، و مورد بازجویی قرار دهد.

۲- اگر فردی با رفتارهایش باعث آزار و اذیت و ضایع شدن منافع دیگری شد، دولت این حق را خواهد داشت که او را مورد مواخذه و چه‌بسا مجازات نماید (میل، ۱۳۸۵، ص ۲۰ و ۲۱).

در سده ۱۹ میلادی یکی از بزرگ‌ترین مسائل سیاسی، جدل بین طرفداران اصل ضرر-که عقیده داشتند آزادی افراد فقط زمانی باید محدود شود که یا آسیبی به دیگری رسیده باشد و یا به قصد پیشگیری از آسیبی باشد- و کسانی که بر این اعتقاد بودند که دولت نه‌تنها برای سلب آزادی دیگران، بلکه زمانی که ببیند که به خیر و صلاح شخصی است که کاری را انجام ندهد و یا انجام دهد نیز می‌تواند دخالت کند (Mill, ۱۸۵۹, p ۲۰). اصل ضرر در بازه زمانی دهه‌های ۶۰ تا ۸۰ میلادی بر اساس اخلاق و قانون بود (روستایی، همان، ص ۵۵).

لیبرالیسم‌ها و آزادی خواهان این اصل را تنها و مهم‌ترین ملاک برای محدود کردن دخالت دولت می‌دانند. بر این نظر هستند: رفتارهایی همچون انتخاب چندهمسری، قمار، خوردن شراب، روابط نامشروع و استعمال مواد مخدر آسیبی به دیگری نمی‌رساند پس نباید آن‌ها را جرم دانست و جرم‌انگاری کرد چون جزء حریم خصوصی افراد است (میل، ۱۳۶۳، ۲۴۸). چون کسی حق ورود به حریم شخصی افراد را ندارد مگر اینکه اعمال و رفتارشان به دیگری صدمه‌ای وارد کند که مجوزی برای جرم‌انگاری باشد.

در نتیجه طرفداران این اصل بر این دیدگاه هستند که به‌جز ضرر زدن به فرد دیگر، چیز دیگری، مجوزی برای دخالت دولت در حریم خصوصی اشخاص نمی‌شود. چه‌بسا کسی به‌طور غیر عمد برای این که به یک هدف قانونی برسد، به کاری که از دید دولت ممکن است غیراخلاقی است دست‌زده باشد ولی رفتار این شخص غیر عمد و برای

هدف قانونی بوده است، این رفتار زیان‌بار نیست و ظلمی بر کسی وارد نشده، پس قابلیت جرم‌انگاری را ندارد.

«فینبرگ» در این باره می‌گوید: «ناممکن است بتوان یک دستورالعمل مفصل و مشروح با معیارهای دقیق تدوین نمود که بتواند دربرگیرنده حقوق یا منافع همه انسان‌ها باشد» (Feinberg, ۱۹۸۴, p۲۰۳).

پس نتیجه‌ای که وی می‌گیرد این است که نهایتاً این خود قانون‌گذار است که باید با استفاده از قضا و خطا پذیرش و نه فرمول‌ها و معیارهای نادرست و ساختگی، منافع متناقض و رقیب را مقایسه نماید و تصمیم بگیرد که کدامیک از آن‌ها از اهمیت بیشتری برخوردار است» (Feinberg, Ibid, p.۲۱۶).

نوع دخالتی که دولت با توجه به این اصل انجام می‌دهد، متوسل شدن به قوه قهریه و اجبار است؛ بنابراین این متوسل شدن به اجبار که از راه ضمانت اجرای کیفری امکان دارد باید به یک دلیل محکم و استواری بنا شده باشد، که آن را موجه جلوه بدهد.

نکته‌ای که لازم است به آن دقت کرد، این است که اگر دولت بدون توجه به حقوق کیفری و عمل کردن به اجبار و قوه قهریه بتوانند جلوی آن رفتار نادرست را بگیرد بهتر است این کار را بکند وگرنه مجوز استفاده از اجبار را دارد.

۱-۳- دیدگاه‌ها در مورد اصل ضرر

میل که پایه‌گذار اصل ضرر به حساب می‌رود و شدیداً از آن دفاع می‌کند، در مقابل فینبرگ که خود نیز از طرفداران میل و اصل ضرر است، قرار دارد. از دیدگاه میل اصل ضرر تنها اصلی است که می‌تواند آزادی افراد را محدود کند و دولت حق دخالت در زندگی اشخاص را در صورتی خواهد داشت که با یک رفتار یا عملی باعث آسیب و زیان رساندن به اشخاص دیگر شود، و دولت نباید در حوزه و حریم خصوصی افراد دخالت کند. وی با اصولی مانند پدرسالاری کیفری و اخلاق‌گرایی قانونی مخالف است و نظرش این است که نمی‌توان رفتار و عملی را به خاطر آسیب رساندن به خود و این که خیر و صلاح فرد در آن است یا مخالف با اخلاق و غیراخلاقی بودن بر اساس

دیدگاه دولت، جرم به حساب آورد و اشخاص را مجازات نمود (روستایی، همان، ص ۵۶).

دیدگاه فینبرگ این است که اصل ضرر، تنها دلیل توجیه‌گر برای دخالت دولت در آزادی افراد نیست.

چه‌بسا آن را تنها دلیل برای جرم‌انگاری نمی‌داند اما به‌عنوان مهم‌ترین دلیل به حساب می‌آورد. وی می‌گوید چه‌بسا اعمال و رفتارهایی هستند که مضر به نظر می‌رسند ولی دلایل اینکه جرم هستند را ندارند و جرم‌انگاری می‌شوند. در حقیقت تفاوت بعدی میل و فینبرگ، در معنا و مفهوم مضر بودن است که میل بیان می‌کند: مضر بودن یعنی اینکه به دیگری آسیب برساند و نگاهش به‌سوی ضرر و زیان و آسیب رساندن جسمی و مادی به دیگران است، و جرم‌انگاری در این صورت را جایز می‌داند. فینبرگ در مقابل نظر وی دو معنی از مضر بودن ارائه می‌دهد:

الف) پس زدن منافع دیگری

ب) پس زدن خطاکارانه منافع دیگری

بر اساس نظری که فینبرگ دارد معنی دوم را بیشتر مدنظرش است و می‌گوید پس زدن منافع خطاکارانه دیگران یعنی اینکه عمداً منفعت دیگری را پس بزند و باعث صدمه و آسیب رساندن به دیگری شود. خطاکارانه از نظر وی یعنی از روی خطا و اشتباه و بعضاً عمداً (Feinberg, ۱۹۸۵, p۲۷).

بر طبق این اصل جرم‌انگاری کردن رفتار و اعمالی که با رضایت بزه دیده است جلوگیری به عمل می‌آید. زیرا زمانی که بزه دیده راضی به انجام یک عمل هرچند مضر است و بر انجام آن رضایت می‌دهد، پس در اینجا جرم دانستن آن رفتار توأم با رضایت مفهومی نخواهد داشت. بنابراین فینبرگ در قرن ۲۰ م با توجه به ناکارآمدی در اصل ضرر در مرحله عمل کردن نه‌تئوری، برای اینکه کمبودهای آن را برطرف نماید، اصلی به نام اصل آزار را پیشنهاد داد.

اصل آزار بیان می‌کند زمانی که یک رفتار باعث ناخوشایندی و نارضایتی فرد می‌شود اینجا که این اصل وارد عمل خواهد شد و می‌توان بر اساس اینکه ناخوشایند

که چه بسا از اصل ضرر جسمی به مراتب آزاردهنده تر و مشکل ساز باشد می توان بر اساس اصل ضرر آن را جرم انگاری نمود.

وی با مطرح کردن این اصل ضرر را از آسیب جسمی تنها بودن به ضرر روحی و روانی نیز سرایت می دهد، و دلیل برخی از دانشمندان حقوق که این را پذیرفتند این بود که میل ضرر را فقط منوط به آسیب جسمی کرده بود درحالی که ضرر اعم از جسمی و روحی است که فینبرگ آن را تکمیل کرد.

۱-۱-۴- اصل ضرر از مفهوم مضیق تا مفهوم موسع

با نقشی که در محدود کردن آزادی و حقوق اشخاص جامعه ایفا کرده است، دارای تعاریف گوناگونی و قسم های مختلفی است. بر این اساس برخی بر این باورند: «همه جرائم، ارتباطی با ضرر آمیز بودن دارند، جرائم یا تجاوز و تعدی علیه منافع فرد و یا علیه منافع گروه هستند» (Jareborg, ۲۰۰۹, p ۴۳۶).

با در نظر گرفتن مطلب فوق، نمی توان جرائمی که به منفعت فردی و گروهی تجاوز نکردند، جرم انگاری نمود. همچنین صحیح نیست گفته شود، همه جرائم، ارتباطی با ضرر آمیز بودن دارند. بلکه بهتر است بیان شود که لازم است این ارتباط، وجود داشته باشد. چون جرائمی وجود دارد که آسیب و زیان را نه به شخص، بلکه به جمع وارد می کنند و اساس کار آنها حمایت گرایی یا اخلاق گرایی است (فلاح، ۱۳۹۳، ۲۵۶). بنابراین نمی توان گفت که همه جرائم بر اساس اصل ضرر، جرم انگاری می شوند، البته گفته شده که ضرر باید مهم و شدید باشد تا قابلیت جرم انگاری پیدا کند.

از این رو اگر به منافع فردی ضرر و آسیبی برسد جزء ضررهایی است که می توان آن را جرم انگاری نمود.

ضرر دو جزء دارد:

۱. رفتاری که به ضرر زدن ختم شود و باعث ضرر رساندن باشد.

۲. ترس و نگرانی، آسیب و زیانی را بر مجنی‌علیه وارد کند که این آسیب باعث یک ضربه به روح و روان و از بین بردن حقوق وی شود (همان، ۲۵۷)، که البته نظراتی در این مورد وجود دارد که از گفتن آن‌ها عبور می‌کنیم.

پافشاری معنای ضرر بر آسیب رساندن به حقوق و منافع افراد دیگر باعث شده است که اگر عملی در حقوق افراد آسیب و ضرری وارد نکند، ممنوع نباشد. نظری که برخی از اندیشمندان حقوق بر آن هستند این است که: «بد بودن و جریحه‌دار کردن عواطف نمی‌تواند ضرر محسوب شود چراکه منفعتی از فرد را خدشه‌دار نمی‌کند (Feinberg, ۱۹۸۴, p۴۷). در پاسخ به آن‌ها گفته می‌شود که، بین جریحه‌دار کردن عواطف و بد بودن یا بد دانستن رفتار یا عملی، می‌توان تفاوت گذاشت.

دلیل موافقین ضرر، دانستن منافع این‌گونه است که اگر به عواطف افراد آسیب وارد شود و در نتیجه این آسیب به حقوق و منافع افراد ضرر وارد کند و علاوه بر این به تعامل و برخورد انسان‌ها با یکدیگر و همزیستی مسالمت‌آمیز آن‌ها صدمه بزند، می‌توان آن را با اصل ضرر توجیه کرد و زیرمجموعه اصل ضرر حساب کرد.

«قواعد آنجا ضرورت می‌یابند که حق من با حق دیگری، تلاقی پیدا نماید و تعیین این‌که اولویت با کدامیک است، موضوع قواعد قرار بگیرد. بنابراین، تا زمانی که به حق من تعدی نشده باشد نمی‌توانم بیان از آن داشته باشم که صدمه‌ای به من وارد شده است» (فلاح، همان، ۲۵۹).

اگر در ضرر به معنای دیگری، منافع و حق معلوم نباشد این کار سبب می‌شود که اصل ضرر مورد سوءاستفاده در جهت حقوق و آزادی افراد قرار گیرد و حوزه‌های شخصی و عمومی به‌صورت توجیه نشده، تهدیدی علیه خود این حوزه‌ها باشد زیرا: «ساده‌ترین و آسان‌ترین راه برای سوءاستفاده از اصل ضرر، توسیع و گسترش دادن معنای ضرر است» (Parsak, ۲۰۰۷, p۹۷).

باید این نکته را در نظر داشت که، معنا و مفهوم ضرر در طول زمان‌های مختلف تغییر نموده و در هر جامعه‌ای متفاوت است. این تغییر در زندگی و فکر افراد جهان ایجاد شده است و همواره این تغییر وجود خواهد داشت. بنابراین نباید انتظار داشت

اگر مفهوم ضرر در زمان خیلی دور یک معنا داشته است یا در جامعه‌ای به یک معنای خاص است، هم‌اکنون در جوامع دیگر نیز به همان معنی شناخته شود، بلکه تغییر کرده است (فلاح، همان، ص ۲۵۹).

ارتباطی که بین اصل ضرر و جرم‌انگاری کردن آسیب به دیگران وجود دارد، ایجاد نظم و امنیت و همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه است. این‌گونه در حقوق کیفری بیان می‌شود که، علاوه بر ضرر و آسیب رساندن، عمل نباید غیراخلاقی باشد و به نظم عمومی در جامعه هم، آسیب و ضرری وارد نکند، در این صورت قابلیت جرم‌انگاری را پیدا خواهد کرد. «نباید در حقوق کیفری اعمالی که دارای ارزش کیفری نیستند، دخالت کند و از طرف دیگر باید در جرم‌انگاری اعمال منفعتی اساسی وجود داشته باشد و بر این اساس اعمال کم‌اهمیت را نباید در چارچوب حقوق کیفری قرار داد» (فلاح، همان، ۲۶۵).

۱-۱-۵- تفاسیر مختلف از اصل ضرر و نقش آن در تحدید یا گسترش

مداخله دولت در حقوق و آزادی افراد

بر اساس دیدگاه آزادی خواهان، سعی آنان بر این است که محدوده قدرت دولت و حکومت را در دخالت در آزادی افراد و اشخاص به کمترین حد خودش برسانند و بنابراین معنایی از اصل ضرر را مدنظر خودشان قرار می‌دهند که با حقوق و آزادی بااهمیت اشخاص همپوشانی داشته باشد که باعث شود دولت حداقل مداخله را در حقوق و آزادی اشخاص داشته باشد. بر این اساس متقابل این تعریف مضیق اخلاق‌گرایی و پدرسالاری باعث شده است که مفاهیم موسع و گسترده‌ای از این اصل متصور شود. (فلاح، همان، ۲۶۹). بنابراین طرفداران بیان می‌کنند: دیدگاه‌های غیر اصل ضرر، ناخودآگاه و چه‌بسا خودآگاه باعث شود تمام اعمال افراد جرم‌انگاری شوند و حتی به حریم خصوصی افراد ورود می‌کنند و نتیجه آن می‌شود که اعمالی که نه‌تنها به دیگران بلکه به خود فرد هم آسیب و ضرری وارد نمی‌کند جرم‌انگاری کنند.

پس این مفهوم از اصل ضرر درست نیست در نتیجه ضرر که شدید باشد می‌تواند شرط لازم برای جرم‌انگاری باشد ولی شرط کافی برای جرم‌انگاری نیست و نمی‌توان تنها به این دلیل که ضرر شدید بوده یا آسیب وارد شده است جرم‌انگاری کرد. اصل ضرر در این راستا پا می‌گذارد که شخص باید آزادی داشته باشد. پس این اصل بیشتر از اینکه دلیلی علیه آزادی اشخاص باشد می‌خواهد که آزادی را یک اصل برای افراد قرار بدهد و می‌گوید که افراد باید آزادی داشته باشند مگر این که باعث ضرر زدن به دیگری شود.

معنایی که از اصل ضرر گرفته می‌شود بر حدود و گستره آن تأثیر می‌گذارد. طرفداران اصل ضرر، نگاه یکسانی به اصل ضرر ندارند و برخی نگاه افراطی به این اصل داشتند و گفتند که تنها اصل محدودکننده آزادی افراد اصل ضرر است و تنها بر اساس این اصل می‌توان جرم‌انگاری کرد (فلاح، همان، ص ۲۷۰). تأثیراتی را جوئل فینبرگ، از طرفداران اصل ضرر بر مفهوم و معنای ضرر داشته است که به آن‌ها می‌پردازیم:

از نظر بنیان‌گذار اصل ضرر، وارد کردن ضرر به دیگری را لازم و ضروری برای مداخله کردن در آزادی و حقوق افراد می‌داند و آن را تنها دلیل موجه برای دخالت دولت به حساب می‌آورد. فاینبرگ بیان می‌کند: برای اینکه از ضرر به دیگری جلوگیری کنیم، می‌توان آزادی را محدود کرد (Duff, p. ۱۴۴, p ۲۰۱۰).

برخی افراد باورشان این است که لیبرال‌ها و آزادی خواهان در مورد هدفشان دچار سردرگمی شده‌اند. چون لیبرال‌ها از یک سو به دنبال دولتی هستند که حداقل دخالت را در آزادی و حقوق افراد جامعه داشته باشد و از سوی دیگر دنبال گسترده کردن دولت برای از بین بردن فقر و کم‌سودای در جامعه است (فلاح، همان، ص ۲۷۴).

نمی‌توان این را به عنوان یک نقد بر دیدگاه لیبرال‌ها وارد کرد چون که دولت هم می‌تواند نقش حداقلی در جامعه داشته باشد و هم باعث زدودن فقر و تنگدستی در

جامعه شود. آن‌ها نظرشان این است که دولت دخالت نکند، بلکه زمانی که لازم و ضروری است دخالت کند (فلاح، همان، ص ۲۷۴).

در مقابل آن‌ها گفته شده، برخی از رفتارها و کارها هستند که مردم به تنهایی از عهده آن بر نمی‌آیند و به عهده دولت گذاشته می‌شود پس این به معنای دخالت کردن دولت نیست و نباید گفت در اینجا دولت دخالت می‌کند. امروزه بحثی که در مورد لیبرالیسم است این است که گفته می‌شود قبلاً لیبرالیسم، آثار و نتیجه آن در جرم‌انگاری این‌گونه بوده که فرد را مرکز خود قرار می‌دادند و حمایت از افراد را مدنظر داشته‌اند (فلاح، همان، ص ۲۷۴).

ولی امروزه برعکس غیر لیبرال‌ها و آزادی خواهان، علاوه بر دفاع از افراد، از نظم عمومی نیز دفاع می‌کند، زیرا می‌گوید حمایت کردن از افراد همان نظم عمومی است و اگر نظم عمومی برقرار شود افراد جامعه دارای آرامش بیشتری هستند پس حمایت از افراد و نظم عمومی را یک چیز واحد می‌بینند (فلاح، همان، ص ۲۷۵).

«هم اصل ضرر هم این اصل که جامعه باید از افراد در برابر نقض حقوق آنان حمایت کند، بیشتر چیزی مانند جهت حرکت را به ما نشان می‌دهد تا معیاری برای تصمیم نهایی» (نوبهار، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰).

پس نمی‌شود گفت که اصل ضرر تنها اصل توجیه‌کننده مداخله کیفری است؛ زیرا چه بسا ضررهای شدید نیز وجود دارند که به راهی غیر از مداخله کیفری رفع و رجوع می‌شوند و با پرداخت خسارت مدنی جبران می‌گردند. گفته می‌شود ضرر که مهم باشد مجوزی برای جرم‌انگاری است ولی گاهی اوقات دیده می‌شود هرچقدر ضرر مهم باشد ممکن است با جبران خسارت از طریق سایر ضمانت اجراها حل شود. نمی‌توان با شنیدن اسمی از ضرر گفت باید مداخله کیفری و جرم‌انگاری صورت بگیرد (فلاح، همان، ص ۲۷۷)؛ بنابراین جرم‌انگاری آخرین راه حل است، نه اولین راه حل.

در نتیجه، با بررسی تمام قول‌ها و صحبت‌هایی که در مورد اصل ضرر بیان شد، می‌ایم که نباید اشخاص به دیگران ضرر بزنند. تمام مطالب حول و محورت همین

مطلب بودند، در صورتی که کسی به دیگری ضرر و آسیبی وارد کند آن هنگام دولت می‌تواند ورود کند و شخص ضرر زننده و آسیب رساننده را مورد مواخذه قرار بدهد و آزادی‌اش را سلب کند یا محدود نماید.

۲. قاعده لاضرر به مثابه ملاک جرم‌انگاری در حقوق اسلام

قاعده لاضرر یک قاعده کلی در فقه اسلامی است که مخصوص هیچ باب فقهی نیست؛ زیرا سرچشمه بسیاری از استنباط‌ها در زمینه‌های مختلف است. اهمیت این قاعده به اندازه‌ای است که برخی از آن به عنوان رمز هماهنگی اسلام با پیشرفت‌ها و توسعه یاد کرده‌اند و آن را از قواعد حاکمی دانسته‌اند که بر سرتاسر فقه حکومت دارد و کار آن کنترل و تعدیل است. اهمیت قاعده مزبور تا به حدی است که گفته شده فقه بر پنج قاعده محوریت دارد که یکی از این قواعد، قاعده لاضرر است. همچنین این قاعده در بسیاری از مسائل سیاسی و اجتماعی راهگشاست (مزینانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱ و ۲۲).

در قانون ایران با الهام از این قاعده قوانین بسیاری مدوّن شده است از جمله در قانون اساسی اصل ۴۰ گفته شده: هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد. و در اصل ۴۹ می‌گوید: «دولت موظف است ثروت‌های ناشی از ربا، غصب، رشوه، اختلاس، سرقت، قمار، سوءاستفاده از موقوفات، سوءاستفاده از مقاطعه‌کاری‌ها و معاملات دولتی، فروش زمین‌های موات و مباحات اصلی، دایر کردن اماکن فساد و سایر موارد غیر مشروع را گرفته و به صاحب حق رد کند و در صورت معلوم نبودن او به بیت‌المال بدهد این حکم باید با رسیدگی و تحقیق و ثبوت شرعی به وسیله دولت اجرا شود».

۲-۱- پیدایش قاعده لاضرر:

مدرک این قاعده روایتی است به نقل از ابن بابویه در کتاب «من لایحضره الفقیه» از حسن صیقل و او از ابو عبیده خدا که امام باقر (علیه السلام) فرمود: «سمره بن جندب درخت خرمایی در باغ فردی داشت، زمانی که برای سرکشی درخت خویش می‌رفت به اهل

خانواده آن مرد نگاه می‌کرد و آن مرد از این کار ناراحت بود. بنابراین، شکایت به محضر رسول خدا ﷺ برد و از آن حضرت خواست تا سمره را احضار نماید و از او بخواهد تا هر وقت به‌سوی درخت خویش می‌رود اجازه بگیرد تا خانواده او بتوانند لباس خویش را بر تن کنند. رسول خدا ﷺ فردی را سراغ سمره فرستاد و به او فرمود: ای سمره! مسئله چیست که فلانی از تو شکایت کرد و می‌گوید بدون اجازه به خانه‌اش وارد می‌شوی و همسر او را به شکلی که دوست ندارد می‌بینی؟ ای سمره! وقتی وارد خانه او می‌شوی اجازه بگیر. آنگاه رسول خدا ﷺ به او فرمود: دوست داری که در مقابل درخت خرمایت دارای درختی در بهشت باشی؟ سمره گفت: نه. رسول خدا ﷺ فرمود: سه درخت چطور؟ سمره گفت: نه! رسول خدا ﷺ فرمود: ای سمره می‌بینم که تو قصد ضرر زدن داری. ای فلانی! برو آن درخت را بکن و مقابل او بینداز» (حرّ عاملی، ۱۷، ۱۴۰۹، ص ۳۴۱).

۲-۲- مفاد قاعده لاضرر

قاعده لا ضرر از قواعد مشهور فقهی است که در بیش‌تر ابواب فقه کاربرد دارد و مضمون آن این است که ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و هرگونه ضرر و اضرار در اسلام را نفی می‌کند.

در اینجا به دیدگاه برخی از محققین در مورد مفاد قاعده می‌پردازیم:

برخی بیان کردند: منظور از نفی ضرر را نفی احکام ضرری می‌داند؛ یعنی «لا» در معنای نفی به‌کاررفته و کلمه «حکم» را باید در تقدیر گرفت؛ بنابراین، مراد این است که لا حکم ضرری فی الاسلام یعنی در اسلام احکامی که موجب ضرر بر بندگان باشد وجود ندارد (انصاری، ۱۵، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۶۰).

برخی این نظر را پذیرفتند: در اینجا نفی حکم به لسان نفی موضوع را مقصود قاعده لاضرر می‌داند مثلاً در روایات و اخبار زیادی شنیدیم «لا شک للکثیر».

«الشک» یعنی کسی که زیاد شک می‌کند برای او شکی نیست اصلاً شک او شک به حساب نمی‌آید. مثلاً مانند وضو و بیع که حکمشان حکم اولیه به حساب می‌آید. یعنی حکمشان وجوب و لزوم است زمانی که سبب ضرر رساندن به‌طور کلی را ایجاد

کنند دیگر این حکم از دیدگاه آخوند وجود ندارد (آخوند خراسانی، ، کفایة الاصول، ۱۴۰۹ ه.ق، ج ۱، ص ۳۸۱)

برخی بر این نظر هستند: نفی ضرر غیر متدارک یا همان ضرر جبران نشده؛ یعنی اگر کسی به شخصی ضرر و آسیبی وارد کرد وظیفه‌اش آن است که آن را جبران کند درواقع خسارت بدهد چون ضرری که جبران نشود در اسلام وجود ندارد (نراقی، ۱۴۱۷ ه.ق، ص ۱۷-۱۸).

مثلاً یک نفر نمی‌داند و کالای خودش را به قیمت کمی می‌فروشد و این کمتر فروختن موجب ضررش می‌شود، بر اساس خیار که برای هم زدن معامله بر آن منظور شده است برای جبران زیان و آسیب او باشد. بعضی نظرشان بر این است: «لا» در روایت، ناهیه است و در معنای مجازی استعمال شده، یعنی نباید کسی به دیگری ضرر بزند امام خمینی رحمته‌الله این عقیده را قبول دارد و این نهی را نهی حکومتی می‌داند.

بنابراین پس از بیان اقوال مختلف در باب مفاد قاعده لاضرر، نفی حکم ضرری که قول مشهور و پذیرفته در نزد اکثر فقها است، مدنظر است. یعنی هر چیزی که حکم به ضرر و ضرر زدن بنماید از نظر اسلام نفی شده و اصلاً حکم ضرری نفی می‌شود. مهم‌ترین مبحث در قاعده لاضرر، مبحث مفهوم قاعده است که اختلاف نظر زیادی وجود دارد که در اینجا به چهار نظر می‌پردازیم که امام خمینی نیز به نقد آن‌ها پرداخته است.

۲-۳- بررسی تطبیقی قاعده لاضرر و اصل ضرر

اصل ضرر و قاعده لاضرر هردو به‌عنوان ملاک جرم‌انگاری به ترتیب در جوامع حقوق بشری و اسلامی است. این دو ملاک علاوه بر نظر برخی محققین که وجوه افتراقی دارند، وجوه اشتراکی نیز بین آن‌ها پیدا می‌شود که همین وجوه اشتراک سبب می‌شود تا یک همزیستی مسالمت‌آمیز بین آن‌ها برقرار شود.

بنابراین همان‌طور که در مطلب فوق ذکر شد نه دولت و نه افراد، حق نخواهند داشت که آزادی دیگران را محدود یا سلب کنند مگر اینکه به دیگران آسیب رسانده

باشند که در این صورت این مجوز برای دولت صادر می‌شود که برای جلوگیری از آسیب و ضرر و بر اساس ملاک جرم‌انگاری اصل ضرر، جرم انگار نماید.

آزادی، یک اصل بسیار مهم در جوامع حقوق بشری و غربی به حساب می‌آید و باید تمام چیزها در راستای احترام و ضربه نزدن به این اصل باشد تا جایی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر دیده می‌شود یا ۳۰ ماده آن از آزادی و احترام به آن صحبت کرده است یا مفهوم ماده‌هایش این است.

بر این اساس زمانی می‌تواند این اصل مهم را محدود و سلب کرد که ضرر به دیگری زده شده باشد.

مقابل اصل ضرر، قاعده لاضرر در جوامع اسلامی است که دیدگاهی مشابه با دیدگاه فوق دارد، لاضرر بیان می‌کند که هیچ‌کس حق ضرر به‌طور عام را ندارد و وجه اشتراکش با اصل فوق در ضرر نزدن به دیگری است.

قاعده لاضرر بر مبنای اصل آزادی و احترام به حقوق دیگران و احترام و اکرام انسان استوار است؛ زیرا منع ضرر به دیگران به معنای منع آسیب رساندن به دیگران و سلب آزادی ایشان می‌باشد و از این‌رو تسلط و تصرف هر شخص در مالکیت خود تا جایی است که ضرر به آزادی و تمامیت دیگران وارد نگردد. حقوق غرب نیز اصل ضرر را بر مبنای همین مبانی پایه‌ریزی نموده است.

البته در حقوق غرب، اصلی به نام پدرسالاری وجود دارد که مبنای آن بر ممنوعیت هرگونه ضرر بر نفس می‌باشد که به نظر نگارنده می‌تواند نقشی مکمل با اصل ضرر باشد و از اینجا به‌خوبی مشخص می‌گردد که قاعده لاضرر-از آنجایی که هم ضرر بر دیگران و هم ضرر بر خود را ممنوع شمرده است- بنابراین با کلیت خود، مجموع این دو اصل را پوشش داده و از نظریات مترقی اسلام محسوب می‌شود که از قرن‌ها پیش این مبنا را برای قانون‌گذاری موردتوجه قرار داده است.

۳. پدرسالاری به‌مثابه ملاک جرم‌انگاری در حقوق بشر

از حیث لغوی از واژه لاتین «pater» به معنای پدر و عمل کردن همانند او و یا با دیگران به‌مثابه‌ی فرزندان برخورد کردن می‌آید (محمودی جانکی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۷). این اصطلاح مشتق شده از واژه لاتین پدر روحانی که درست مانند یک پدر مهربان کودکانش را در برابر آسیب و خطر محافظت می‌کند که بچه را از سرعت ماشین یا افتادن در پرتگاه که او در شرف افتادن در آن است دور می‌کند (Hosper, ۱۹۸۰, p. ۲۲۵). در یک تعریف دیگر آمده است پدرسالاری عبارت است از عمل کردن به خیر و صلاح دیگران بدون رضایت ایشان آن‌گونه که پدر برای فرزند خویش می‌کند. دایرة‌المعارف «راتلج» نیز چنین گفته است: «اگر شخصی با فرد بزرگ‌سالی چنان رفتار کند که گویی پدر با کودکش رفتار می‌کند رفتار وی پترنالیستی یا همان پدرسالاری است» (Edward, ۱۹۹۸, p ۲۵۰).

معنای مصطلح سیاسی پدرسالاری عبارت است از جلوگیری حکومت از آسیب رساندن افراد به خود، در این مفهوم، دولت می‌تواند به‌منزله‌ی پدر برای جامعه، مردم و حکم‌بران را نه‌تنها از انجام اموری که زیان‌بار به حال دیگران است به‌اجبار منع کند بلکه این رفتار به ضرر خودش نیز باشد، از انجامش بازداشته شود (محمودی جانکی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰)؛ ولی پیش‌تر دیده شد، این ملاک، ضرر زدن به خود را منع می‌کند به این دلیل است که اکثر طرفداران اصل ضرر با پدرسالاری مخالف هستند چون این ملاک برعکس اصل ضرر، ضررهای مربوط به خود را جرم به حساب می‌آورد.

۳-۱- پیشینه پدرسالاری

اصطلاح پدرسالاری ابتدا در علم مردم‌شناسی استعمال شده است. نظریه ژنتیک در مورد منشأ دولت بر این باور است که دولت محصول گسترش طبیعی خانواده است البته در اینکه این خانواده اولیه پدرسالار بوده یا مادر سالار اختلاف است. «هنری ماین»، برجسته‌ترین جانب‌دار نظریه پدرسالاری معتقد است در خانواده اولیه، کهن‌سال‌ترین پدر، قدرت مطلق را اعمال می‌کرد و زندگی و مرگ فرزندان و بردگان را در اختیار داشت (عالم، ۱۳۸۸، ص ۱۷۳). واژه پدرسالار بیانگر این اندیشه است که حکومت در برابر شهروندان همچون پدر در برابر فرزندان است و حتی با

فرزندان هم می‌توان همچون نابالغان رفتار کرد (Feinberg, ۱۹۸۶, p۴). در نتیجه پدرسالاری یک رفتار قیّم مابانه و پدرانۀ برای افراد جامعه است و آن‌ها را تحت کنترل دارد تا اگر خواستند ضرری به خود وارد کنند جلوی آن‌ها را بگیرد. در این نظریه، اینکه ممکن است یک نظر را فرد درست تشخیص بدهد ولی دولت درست نداند، در اینجا است که از انجام آن توسط دولت جلوگیری به عمل می‌آید و فرد باید کاری که دولت تشخیص می‌دهد به صلاح و خیریت آن است، انجام دهد.

۳-۲- مفاد اصل پدرسالاری

پدرسالاری کیفری یعنی محدود کردن آزادی فرد به خاطر صلاح او، که این صلاح را دولت تشخیص می‌دهد هر چند که فرد نظری مخالف با نظر دولت داشته باشد، زیرا دولت با این کار به خود فرد کمک می‌کند و نظرش آن است شخص که خود را در معرض خطر قرار می‌دهد خیلی متوجه ضرری که دامن‌گیرش خواهد شد، نیست. پس دولت با این کار باعث حفظ یا ارتقای جنبه‌ای از سود و منفعت فرد اعم از اقتصادی، جسمانی، روانی و غیره می‌گردد. اگر عمل فرد هیچ‌گونه احتمال زیان برای دیگران نداشته باشد، جامعه پدرسالار، هم چنان در پی نظارت و ایجاد محدودیت خواهد بود تا ضرر و زیان و آسیبی به فرد وارد نکند که در این صورت سبب رسیدن سود و منفعت به او شده است (اندرو آلمن، ۱۳۸۵، ص ۳۰۲).

دو مشخصه کلی در دیدگاه پدرسالاری در جامعه، در معنای کلی آن که منع ضرر زدن به خود است، وجود دارد:

۱- به صلاح فرد اعم از مادی یا معنوی

۲- برخلاف میل و رضایتش بر وی تحمیل می‌شود (قماشی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴).

برداشتی که از این مطالب استنباط می‌گردد این است که پدرسالاری را باید به دودسته کلی، دسته‌بندی کرد:

الف- پدرسالاری قانونی، که مقصودش این گونه است، که توسط ضمانت اجرای قانونی از آسیب رساندن شخص به خودش ممانعت به عمل آید (قماشی، همان، ۱۱۴).

ب- پدرسالاری اجتماعی، منظور آن است که شخص، نهادهای مدنی یا اجتماعی مراقب فرد هستند که فرد به خود ضرر و صدمه نرساند و اگر چنین قصدی داشت، اجتماع مانع او شود (عالم، همان، ۱۷۳).

پدرسالاری هم در حقوق مدنی و هم حقوق کیفری دیده می‌شود ولی در اینجا مقصود، مفهوم کیفری است که شدیدترین نوع از پدرسالاری به حساب می‌آید. پدرسالاری کیفری یعنی رفتاری و عملی که سبب آسیب رساندن شخص به خودش می‌شود از طریق جرم‌انگاری کردن آن رفتار و عمل جلوی آن، گرفته شود (قماش، همان، ۱۱۴).

حرف نهایی و اصلی پدرسالاری کیفری در تمام اقسامی که دارد، این گونه است که هیچ فردی حق ایراد ضرر و صدمه را به خود در هیچ زمانی ندارد و نخواهد داشت و دولت موظف است که جلوی آسیب و ضرر را بگیرد، هرچند فرد فکر کند کار دولت صحیح نیست. اگرچه بیان می‌شود که پدرسالاری تفکری بر مبنای پیشگیری از صدمه رساندن به خویش است، با این همه، نتیجه‌ای که تفکر پدرسالاری برای می‌گذارد و درصدد برآمدن آن است، دفاع از اجتماع، حفظ استحکام و یکپارچگی آن است. دیدگاهی که طرفداران پدرسالاری دارد این گونه است که دولت و افراد جامعه در مقابل یکدیگر مسئول هستند و موظف‌اند حقوق یکدیگر را رعایت کنند. بدین گونه که دولت از افراد در مقابل خطرهای احتمالی حمایت کند و افراد جامعه هم نیز به قانون احترام بگذارند و خلاف آن عمل ننمایند، که در وهله‌ی اول به خود آسیب برسانند که پدرسالاری کیفری این را به شدت نفی کرده است.

بنابراین، اجتماع و دولت با یک فرد از منظر پدرسالاری کیفری نقش خانواده را برای فرد ایفا می‌کند، و حکمرانان به گونه‌ای با افراد برخورد می‌کنند که پدر با فرزندش، رفتار می‌کند. و جامعه و دولت یک‌زمانه‌ای است که به خاطر مصلحت خود فرد تصمیم‌هایی می‌گیرد که به صلاح فرد است و فرد نیز باید انجام بدهد که سود و منفعت جانی و بعضاً مالی به او برسد.

۳-۳- بررسی تطبیقی پدرسالاری با قاعده لاضرر

علاوه بر وجوه اشتراکی که بین اصل ضرر و قاعده لاضرر وجود دارد و پیش‌تر بیان شد، در اینجا نیز به وجوه مشترکی که بین قاعده لاضرر و پدرسالاری کیفری است، پرداخته می‌شود:

پدرسالاری کیفری همه تلاش و سعی‌اش بر این است که کسی به خودش آسیب و صدمه نرساند. درواقع نظاره‌گر آسیب و ضرر فردی است و مواظب است تا کسی به خودش صدمه نزند و چیزی را منع می‌کند که ممکن است باب میل افراد جامعه نباشد، لذا باید از آن اطاعت کنند و سرپیچی نکنند زیرا به ضرر خودشان تمام می‌شود وگرنه زمانی که تخطی کنند دولت برای آنان مجازات در نظر گرفته است. همین مطلب در قاعده لاضرر به‌وفور دیده می‌شود که ضرر به خود را نفی می‌کند و حق ضرر فردی را به هیچ شخصی در هیچ زمان و مکانی نمی‌دهد وگرنه آن را عقوبت خواهد کرد.

به‌عنوان مثال: شخصی شنا کردن بلد نباشد، و با این تصور که وقتی به رودخانه یا دریا می‌رود شنا کند، در اینجا این فرد شنا می‌کند و احتمال غرق شدنش نیز وجود دارد در اینجا است که پدرسالاری کیفری به فرد اجازه نمی‌دهد که در این مواقع شنا کند، مگر غریق نجات همراه او باشد؛ زیرا ضرر به خود می‌رساند، که با مبانی و اصول پدرسالاری کاملاً در مخالف است.

چند نمونه دیگر: مانع‌شدن بین بستن قراردادی بین دو نفر که یک نفر از آن‌ها احساس خطر کند. در چنین وضعیتی اصل مذکور نمی‌گذارد که آن شخص که احساس خطر و نگرانی می‌کند قرارداد را منعقد نماید زیرا در چنین حالتی بدون شک، این فرد، ضرر و آسیب به خودش می‌رساند. یا مخفی کردن اطلاعات یک بیمار از وی توسط پزشک که اگر آن بیمار بداند این امکان وجود دارد که به درمانش کمک کند، پس در این مورد پزشک معالج خطا کرده است؛ زیرا نفعی که از دانستن بیماری به بیمار بوده است به او نگفته است و او و درمانش که ممکن بود منوط شود به دانستنش، آسیب و زیان وارد می‌کند.

تمام این موارد در حقیقت ضرر به خود فرد را می‌رساند، برای اینکه بتوانیم یک همزیستی مسالمت‌آمیز بین اصل پدرسالاری کیفری با قوانین فقه اسلامی ایجاد کنیم از قاعده لاضرر که خود نماد آموزه‌های اسلامی است، استفاده می‌کنیم. قاعده لاضرر، نیز به‌طور شدید با پدرسالاری کیفری در این راستا که نباید فرد به خودش هیچ ضربه‌ای بزند هماهنگ و موافق است و تأییدش می‌کند. زیرا لاضرر نیز ضرر فردی را مانع می‌شود، همان‌گونه که گفته‌شده است، «لاضرر و لاضرار فی الاسلام»، هیچ ضرر اعم از فردی و جمعی در اسلام وجود ندارد و به‌طور ویژه منع شده است. پس پدرسالاری کیفری از این جهت که نباید به خود آسیب رساند از جهت فردی با قاعده لاضرر که بر اساس آموزه‌های اسلامی است، همانند است و می‌توان میان آن دو رابطه همزیستی مسالمت‌آمیز برقرار نمود. برای نمونه: در پدرسالاری گفته می‌شود رانندگان باید هنگام رانندگی از کمر بند ایمنی، یا هنگام موتورسواری از کلاه ایمنی استفاده نمایند.

بنابراین و با توجه به مثال فوق و نمونه‌هایی از این قبیل که پیش‌تر بیان شد، پدرسالاری کیفری نیز به‌عنوان یک ملاک دیگر جرم‌انگاری در کشورهای حقوق بشری و غربی به حساب می‌آید، از جهت ضرر به خود، همانند با قاعده لاضرر است که برگرفته از آموزه‌های اسلامی است و از این جهت می‌توان همزیستی مسالمت‌آمیز بین کشورهای غربی و اسلامی هم در ملاک‌های جرم‌انگاری و هم بین روابطشان، ایجاد شود.

با توجه به بررسی ماهوی قاعده لاضرر و مفاد آن، به نظر نگارنده قاعده لاضرر هم‌راستا با مجموع اصل ضرر و پدرسالاری کیفری است؛ زیرا قاعده لاضرر بر اساس آموزه‌های اسلامی هم ناظر بر ضرر فردی است و هم ضرر جمعی که با ملاک‌های غربی هرکدام به‌طور جداگانه تا حدودی هم‌پوشانی دارد که این باعث همزیستی مسالمت‌آمیز بین جوامع خواهد شد. قاعده لاضرر که ناظر بر ضرر فردی است، بر این نظر است که فردی حق ندارد به خودش ضرر وارد کند و آسیب برساند، این همان

پدرسالاری یا پترنالیسم در جوامع حقوق بشری و غربی است که مجوز ضرر فردی را نداده است.

در پایان نیز به این نکته مهم با ذکر مثالی دقت می‌نمایم: مثالی را در اینجا بیان می‌کنیم که هم شامل پدرسالاری و هم اصل ضرر است.

نمونه: یک شخصی معتاد می‌شود این معتاد شدنش در وهله‌ی اول به خودش ضرر می‌رساند، بعد به دیگران آسیب جدی خواهد رساند. دیگران می‌تواند خانواده این شخص باشد که اگر این شخص سرپرست آن‌ها بوده باشد الآن دیگر نمی‌تواند کار کند و هزینه خانواده را پرداخت کند، بعد به جامعه و دولت که یک نیرو کار را از دست داده، ضرر اقتصادی وارد می‌کند. حتی از لحاظ خدمات درمانی نیز دولت را متضرر می‌کند زیرا ممکن است به یک بیماری مبتلا بشود که داروهایش چون هزینه زیادی در بردارد تحت پوشش بیمه قرار بگیرند که در اینجاست بر دیگران هم ضرر می‌رساند.

این نمونه به‌طور کلی شامل قاعده لاضرر شد چون قاعده عام است و هم ضرر به خود را شامل می‌شود و هم ضرر به دیگران را نمی‌پذیرد.

در نتیجه به نظر نگارنده درست است. وجوهات مشابه و مشترکی بین ملاک‌های جرم‌انگاری در حقوق بشر و فقه اسلامی وجود دارد (البته ما به تمام ملاک‌ها اشاره نکردیم) که این خود راهی برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین اسلام و کشورهای دیگر در حقوق کیفری باز می‌نماید.

نتیجه

با دقت در مجموع برآیند پژوهش چنین دریافت می‌گردد که شریعت اسلام بر پایه قواعد و مسلمات آن، از انعطاف ویژه‌ای برخوردار بوده و از آنجایی که بر اساس عقلانیت می‌باشد از این رو تمامی قوانین محکم بر اساس این رویه را بر اساس انعطاف‌پذیری خود امضاء می‌کند و از همین روست که گفته می‌شود «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ». در این پژوهش از فقه اسلامی، قاعده لاضرر و از حقوق بشر

اصل ضرر و اصل پدرسالاری به‌عنوان دو معیار و مبنا، اساس برای تحلیل و واکاوی مسئله اصلی موردبررسی قرار گرفت و مفاد و گستره آن‌ها تبیین گردید و به‌خوبی دانسته شد که قاعده لاضرر به‌رغم آنکه خاستگاه آن به ۱۴۰۰ سال قبل برمی‌گردد چگونه از استحکام ویژه برخوردار بوده و به عموم خود مفاد اصل ضرر و اصل پدرسالاری را در برگرفته است؛ زیرا اصل ضرر بر اساس نظر حقوقدانان غربی ناظر بر ممنوعیت اضرار به دیگران می‌باشد که -چنانکه در مفاد قاعده لاضرر نیز دیده شد- قاعده لاضرر نیز گویای همین مطلب بود و اصل پدرسالاری نیز ناظر بر ممنوعیت و غیرقانونی بودن هرگونه ضرر بر خود شخص بود که مشاهده کردیم که بر اساس نظر فقهای اسلامی بر مبنای قاعده لاضرر، هرگونه ضرر رساندن بر خود فرد نیز ممنوع بوده و فرد حق ندارد به خود آسیب وارد نماید چراکه اگرچه فرد از نگاه حریم خصوصی و حق فردی آزاد است که هرگونه تصرفاتی را در محدوده شخصی خود انجام دهد ولی از آنجایی که حقی به نام «حق‌الله» - که در جهاتی می‌توان حق حکومت را نیز در زمره آن شمرد- در دین مبین اسلام کاملاً برجسته می‌باشد، فرد حق ندارد به خود هم آسیب برساند. در یک تحلیل و با یک نگاه دیگر نیز می‌توان گفت بر اساس پدرسالاری و قاعده لاضرر این حقیقت را دولت‌ها ناظر هستند که آن‌ها برای تکتک افراد هزینه‌های سرسام‌آوری به دلیل ارائه خدمات بهداشتی، آموزشی و ... و مجموعه حقوق شهروندی ارائه می‌دهند و این برای آن‌ها یک حقی مبنی بر تعهد و التزام فرد به حاکمیت و ارتقای ابعاد مختلف آن ایجاد می‌کند و لذا هرگونه تخطی نسبت به تحت شعاع قرار دادن این هدف، ممنوع و تخلف محسوب می‌شود.

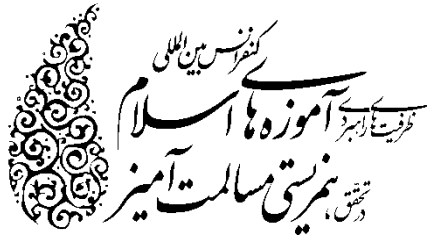
فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ادواردز، الستر، جولز تاوونزد، *تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن*، از ماکیاولی تا مارکس، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی، چ سوم، ۱۳۹۰.

۳. آلتمن، اندرو، *فلسفه حقوق*، ترجمه بهروز جندقی، قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ اول، ۱۳۸۶.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم- ایران: موسسه آل البيت عليهم السلام، چ اول، ۱۴۰۹.ق.
۵. دزفولی، مرتضی محمد بن امین انصاری، *کتاب المکاسب*، قم- ایران: چ اول، ۱۴۱۵.
۶. روستایی، مهرانگیز، «مقایسه تطبیقی اصل ضرر و قاعده لاضرر در توجیه *مداخله کیفری*»، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۴.
۷. عالم، عبدالرحمن، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشرنی، چ ۲۰، ۱۳۸۸.
۸. فلاح، احمد، *اصل ضرورت در جرم انگاری*، تهران: انتشارات دادگستر، چ اول، ۱۳۹۳.
۹. کلی، جان، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب*، ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو، چ اول، ۱۳۸۲.
۱۰. محمودی جانکی، فیروز، «*مبانی اصول و شیوه های جرم انگاری*»، تهران: رساله دکتری حقوق کیفری و جرم شناسی، ۱۳۸۲.
۱۱. مزینانی، محمد، «*نگاهی به قاعده لاضرر از دیدگاه امام خمینی (ره)*»، مجله فقه، ش ۲۱ و ۲۲، ۱۳۸۶.
۱۲. میل، جان استوارت میل، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۵، ۱۳۸۵.
۱۳. میل، جان استوارت میل، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳، ۱۳۶۳.
۱۴. نراقی کاشانی، ملا احمد بن محمد مهدی بن ابوذر، *عوائد الایام فی بیان الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم- ایران: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه، چ اول، ۱۴۱۷.ق.
۱۵. نوبهار، رحیم، *حمایت کیفری از حوزه های عمومی و خصوصی*، تهران: انتشارات جنگل، چ اول، ۱۳۸۷.
۱۶. Craig. Edward, Routledge Encyclopedia of philosophy, London: Routledge, Volume ۷, first pub, ۱۹۹۸.

- Duff, Antony, the boundaries of the Criminal Law, New York: Oxford University Press, ۲۰۱۰. ۱۷
- Feinberg, Joel, "The moral limits of criminal law: Harm to self", Oxford University Press, Vol. ۳, ۱۹۸۶. ۱۸
- Feinberg, Joel, "The moral limits of criminal law: Harm to self", Oxford University Press, Vol. ۳, ۱۹۸۶. ۱۹
- Feinberg, Joel, " Offence to Others", Oxford University Press, Vol. ۲, ۱۹۸۵. ۲۰
- Feinberg, Joel, "Harm to Others", Oxford University Press, Vol. ۱, ۱۹۸۴. ۲۱
- Hosper, John," Libertaianism and Legal Paternalism", The Journal of Libertarian studies, Vol. ۷, ۱۹۸۰. ۲۲
- Jareborg, Nils, Crime Ideologies, Stockholm Institute for Scandianvian Law, ۲۰۰۹. ۲۳
- Mill, John Stuart, On Liberty (۲ ed.), London: John w.Parker & Son, ۱۸۵۹. ۲۴
- Persak, Nina, Criminalising Harmful Conduct, Springer, ۲۰۰۷. ۲۵



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

جایگاه تسامح، مدارا، صلح و حکمت در آموزه‌های اسلامی

بهمن احمدی^۱، فردین قادری^۲

چکیده

اتصاف به مکارم اخلاقی در آموزه‌های اسلامی، از مبانی و زیرساخت‌های مهم در تعاملات اجتماعی بشمار می‌آید. پژوهش پیش رو از نوع توصیفی - تحلیلی است که باهدف بیان جایگاه تسامح، مدارا، صلح و حکمت در آموزه‌های اسلامی به رشته تحریر درآمده است. قرآن، سنت و دیگر منابع اسلامی مشتمل بر آموزه‌های اخلاقی (اعم از اشعار علما و اقوال حکما) در بخش‌های قابل توجهی به تعریف، تبیین، اهمیت و ذکر ثمرات این مبانی پرداخته‌اند. سوره حجرات از جمله آن سوره‌هایی است که بیشتر از دیگر سوره‌ها به این مهم پرداخته است. گاهی فرد در مسیر رسیدن به حقوق خود مورد ظلم واقع می‌شود، لذا متصف شدن به تسامح در چنین احوال و مقام‌هایی نوعی ایثارگری است که در مقابل خصم، بذل می‌شود. در جهت نیل به همزیستی مسالمت‌آمیز، مجرد متصف شدن به اوصاف حمیده کافی به نظر نمی‌رسد؛ بلکه وجود حکمت متعالیه به‌عنوان مدیر آن اوصاف ضروری می‌نماید. آموزه‌های اسلامی نشان می‌دهد که رد و یا پاسخ منطقی در مقابل خصم، صورت‌های متفاوتی دارد که «مُقْتَضَى» در تعیین صورت مناسب با آن حال و مقام، نقش اول را بازی می‌کند. گاهی جدال به احسن، استدلال و احتجاج به براهین عقلی و نقلی و گاهی سکوت و مرور بزرگ‌منشانه، امنیت اجتماعی، پرورش روحیه‌ی فداکاری و ایثار، سعه‌صدر، گسترش مودت و مهربانی در جامعه و همچنین همزیستی مسالمت‌آمیز از مهم‌ترین ثمرات تسامح، مدارا، صلح و حکمت در هر جامعه‌ای می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: تسامح، صلح، مدارا، حکمت، همزیستی مسالمت‌آمیز، آموزه‌های اسلامی.

^۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه شافعی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، ahmadibahman100@gmail.com

^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه شافعی دانشگاه تهران، fard.ghaderi@gmail.com

مقدمه

تحقیق پیش رو درواقع تجلی حقایق و پرده‌برداری از حقیقت دین مبین اسلام می‌باشد برخلاف اهل باطل و اهل تدلیس که همیشه بر آن بوده‌اند تا دین مبین اسلام را غیر آنچه هست برای جهانیان جلوه بدهند و حقیقت را پنهان نمایند، به همین خاطر است که خداوند متعال آن‌ها را این‌گونه مورد خطاب قرار داده است و می‌فرماید «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره / ۴۲).

تسامح و مدارا و صلح ویژگی‌هایی پذیرفته‌شده در میان جوامع بشری هستند و محقق شدن این دو ویژگی در جامعه تأثیر مستقیمی بر بقا و دوام جامعه و اندیشه‌های موجود در آن داشته است. اگر آیات قرآن کریم و سیره نبوی را بررسی کنیم، نمونه‌های فراوانی را خواهیم یافت که به‌سوی تسامح و مدارا و صلح دعوت می‌کند و به پایبندی به این ویژگی‌ها تأکید می‌کنند.

صلح و مدارا پایه و اساس همه‌ی دین‌های آسمانی بوده و مورد تأکید دین اسلام نیز می‌باشد؛ بر اساس آموزه‌های قرآنی هدف از ارسال پیامبران، پایه‌گذاری صلح، عدالت و مهربانی در میان بشریت بوده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید / ۲۵)؛ اسلام نیز نمونه‌ی بارزی از کیفیت تعامل با دیگران را در زمینه‌های مختلف فکری، سیاسی و اعتقادی ارائه کرده است.

۱- رابطه صلح و مدارا و تسامح با اعتدال

سماحت نتیجه تعادل و وسطیتی است که در ذات اسلام موجود می‌باشد. ایجاد تعادل در جامعه در گرو ایجاد تعادل و وسطیت در وجود شخص می‌باشد و هدف اصلی اسلام و بعثت پیامبر ﷺ ایجاد این تعادل می‌باشد همچنان که خود پیامبر ﷺ بدان اشاره نموده و تنها هدف بعثتش را این‌گونه بیان نموده و می‌فرماید: «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق»، دین مبین اسلام این عدم تعادل و وسطیت در جامعه را ناپسند شمرده و آن را شدیداً مورد انتقاد قرار می‌دهد و مسلمین را به دوری از آن

فرامی خواند، به گونه‌ای که پیامبر ﷺ در مورد راهبان یهودی که دست به افراط زده بودند فرموده است: «إِنَّ الرّهْبَانِيه لَمْ تَكْتَبْ عَلَيْنَا» (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۶، ص ۳۲۶).

سماحت و مدارا رابطه‌ای مستقیم با وسطیت و اعتدال دارد به همین دلیل می باشد که خداوند متعال در قرآن، امت اسلام را متصف به وسطیت نموده و می فرماید: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره/۱۴۳). طبری در تفسیر این آیه می فرماید: «متصف شدن امت اسلام به وسطیت به خاطر وسطیت در دین می باشد و اینکه نه اهل غلو هستند و نه اهل تفریط» (طبری، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۲) و خداوند در بیش از ۸۰ بار با الفاظی همچون غلو و اسراف و طغیان و بغی و تجاوز، خروج از وسطیت را در قرآن نهی نموده است، همچنین احادیثی هم در این رابطه موجود هستند که از جمله آن ها می توان به این احادیث اشاره نمود:

«ایاکم والغلو فإنما اهلک من کان قبلکم الغلو» از غلو در دین پرهیزید چراکه کسان پیش از شما را غلو در دین نابود ساخت (نسائی، ۱۹۹۵ م، ج ۵، ص ۲۶۸).

«سئل النبی صلی الله علیه و سلم ای الادیان احب الی الله فقال الحنفیة السمحة» محبوب ترین دین ها نزد خداوند، آیین آسان حنیف است (بخاری، ۱۹۸۷ م، ج ۴، ص ۱۶).

«إنما بعثم میسرین و لم تبعثوا معسرین» (همان، ج ۱، ص ۵۴)

«ان الله لم یبعثنی معنتا و لا متعنتا و لکن بعثنی معلما میسرا» (مسلم، ۱۹۹۱ م، ج ۴، ص ۱۸۸) خداوند من را معلم مبعوث کرده است؛ معلم میسر، یعنی آسان ساز، زندگی را برای متعلمین خودم با آموزش های خودم آسان می سازم و کار را بر آن ها آسان می کنم. این آسان سازی، غیر از آسان گیری است؛ یعنی سهل انگاری نیست. من معنت و متعنت نیستم، نه خودم را دچار پیچ و خم های دشوار زندگی می کنم، نه مردم را؛ بلکه با تعلیم خود، مردم را به راه راست، راه صحیح، راه اعتدال و صراط مستقیم هدایت می کنم. آسان سازی یعنی این.

«ان هذا الدين يسر و لن يشاد الدين الا غلبه» همانا دین یسر و آسان است، و در این دین هیچ‌کس نیست که سخت بگیرد مگر اینکه مغلوب می‌شود (بخاری، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۱۶).

اهداف دیگر موجود در جامعه در راستای این هدف عالی (ایجاد تعادل و وسطیت) می‌باشند که در صورت عدم وجود این هدف، اهداف دیگر نیز دچار اختلال می‌شوند. به‌صورت استقرایی اثبات‌شده که هر جامعه‌ای که از این خصائص بی‌بهره باشد، دچار اضمحلال و فروپاشی می‌شود و تنها با وجود این خصائص هست که زندگی مسالمت‌آمیز در میان بشریت و نیز پیروان ادیان شکل می‌گیرد.

سماحت در دین اسلام چیزی نیست که ما آن را تنها ادعایی بیش بدانیم بلکه چیزی عملی می‌باشد که در اقوال و افعال و حتی در تمامی مراحل زندگی بشریت تجلی می‌یابد، همچنین مدارا نمودن و صلح و سماحت منهجی ربانی است که آیات قرآنی و احادیث پیامبر ﷺ و حتی سیره پیامبرمان ﷺ گواه بر این قضیه می‌باشند. اکنون به گوشه‌ای کوچک از این قضیه می‌پردازیم و صورت‌های متفاوتی از مدارا نمودن و تسامح را از آیات و احادیث و سیره نبوی بررسی می‌نماییم.

۲- سماحت در قرآن و احادیث:

خداوند متعال می‌فرماید: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه / ۸).

در این آیه خداوند ما را توصیه می‌کند که دایره صلح و مدارا و تسامح را وسیع‌تر کنیم و عداوت را تنها مختص سه دسته نماییم: الف) کسانی که به خاطر دین با مسلمین می‌جنگند. ب) کسانی که مسلمانان را از شهرشان بیرون می‌کنند. ج) کسانی که برای تحقق اخراج مسلمانان اعلام حمایت و پشتیبانی می‌کنند. این سه دسته با کارهای خود امتیاز صلح و مدارا مسلمین در قبال آن‌ها را از دست داده‌اند به همین دلیل است که خداوند به مفهوم مخالفه ی آیه اکتفا ننموده

و صراحتاً در آیه بعدی می‌فرماید: «إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ قَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه/۹).

همچنین این دو آیه را می‌توانیم اساس همزیستی مسالمت‌آمیز با کشورهای دیگر و روابط بین‌المللی بدانیم.

۳- تسامح بین مؤمنین

یکی دیگر از نمونه‌های تسامح و مدارا می‌توانیم به صلح بین مؤمنین اشاره نمود آنجایی که باهم درگیر می‌شوند و به جنگ باهم می‌پردازند در این حالت خداوند متعال بازهم توصیه به صلح نموده و می‌فرماید: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأْضَلِّحُوا بَيْنَهُمَا» اما اگر یکی از دو دسته از حد خود تجاوز کرد، راه حل چیست؟ خداوند راه حل را این‌گونه بیان می‌کند: «فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرَىٰ فَقاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ» پس از بیان راه حل، آیا تسامح و صلحی هم در کار است؟ ادامه آیه را نگاه کنید: «فَإِنْ فَاءَتْ فَأْضَلِّحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» بازهم می‌بینیم که خداوند توصیه به صلح و عدل و داد نموده است؛ پس تسامح و مدارا نمودن در مورد مؤمنین تنها در یک مورد توصیه نمی‌شود آن‌هم زمانی است که طغیانی صورت گیرد و بعد از طغیان هم به فرمان الهی بازگشتی صورت نپذیرد.

باز در آیه بعدی خداوند تأکیدی دوباره بر صلح و مدارا و تسامح می‌نماید و می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأْضَلِّحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ». «علامه طباطبائی» در مورد تفسیر این آیه می‌گوید: «یعنی ارتباط میان مؤمنان در ارتباط اخوت منحصر است، بنابراین واجب است که میان این برادران صلح برقرار باشد، درنتیجه اگر دو گروه از مؤمنان در مقابل هم ایستادند بر سائرین واجب است که میان برادران خود صلح برقرار کنند و رعایت آداب برادری را در مورد هر دو طایفه بنمایند، آنگاه در مقام خیرخواهی و موعظه به هر سه طایفه، یعنی دو گروه مقاتله

کننده و طایفه اصلاحگر می‌فرماید: از خدا بترسید، باشد که مشمول رحمت حق واقع شوید. و اخوت و برادری یک معنای تشریعی و اعتباری در میان مسلمانان است که آثاری نیز دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۷۰).

۴- تسامح در آزادی عقیده و عبادات به نسبت ادیان دیگر

وجه تمایز اسلام با ادیان دیگر در آزادی عقیده می‌باشد به گونه‌ای که هیچ‌کسی ملزم به پذیرش اسلام نیست: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۲۵۶)، ولی باین‌وجود شخص غیرمسلمان به‌سوی دین اسلام دعوت داده می‌شود امید است که این سعادت نیز شامل حال وی بشود.

زمانی که وقت نماز فرارسید نصارای نجران که در مدینه بودند به پا خواستند تا در مسجدالنبی نمازشان را بخوانند، مردم خواستند که جلو آن‌ها را بگیرند اما پیامبر ﷺ فرمودند: «دعوههم فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم» آن‌ها را رها نمایید تا به سمت شرق نمازشان را بخوانند آن‌ها هم نمازشان را خواندند (ابن قیم، ۱۹۸۶م، ج ۳، ص ۶۲۹؛ ابن کثیر، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۶۸؛ ابن سعد، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۳۵۷).

عمر بن خطاب رضی الله عنه در زمان خلافتش این‌گونه به اهل ایلیا (بیت المقدس) نامه نوشت: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما اعطى عبد الله عمر امير المؤمنين اهل إيلياء من الامان، اعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم، و لكنائسهم و صلبانهم، و سقيمها و بريئها و سائر ملتها، انه لا تسكن كنائسهم و لا تهدم، و لا ينتقص منها و لا من حيزها، و لا من صليبهم، و لا من شيء من أموالهم، و لا يكرهون على دينهم، و لا يضار احد منهم، و لا يسكن بايلياء معهم احد من اليهود، و على اهل إيلياء ان يعطوا الجزية كما يعطى اهل المدائن، و عليهم ان يخرجوا منها الروم و اللصوت، فمن خرج منهم فانه آمن على نفسه و ماله حتى يبلغوا مأمنهم، و من اقام منهم فهو آمن، و عليه مثل ما على اهل إيلياء من الجزية، و من أحب من اهل إيلياء ان يسير بنفسه و ماله مع الروم و يخلى بيعهم و صلبهم فإنهم آمنون على انفسهم و على بيعهم و صلبهم، حتى يبلغوا

مأمنهم، و من كان بها من اهل الارض قبل مقتل فلان، فمن شاء منهم قعدوا عليه مثل ما على اهل ايلياء من الجزية، و من شاء سار مع الروم، و من شاء رجع الى اهله فانه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم، و على ما في هذا الكتاب عهد الله و ذمه رسوله و ذمه الخلفاء و ذمه المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية شهد على ذلك خالد بن الوليد، و عمرو بن العاص، و عبدالرحمن بن عوف، و معاوية بن ابي سفيان و كتب و حضر سنه خمس عشرة» یعنی «بسم الله الرحمن الرحيم، این امان نامه ای است که بنده ی خدا عمر، امیر مؤمنان، به اهل ایلیا داده است. به آنان در جان، مال، کلیساهای و صلیب هایشان و سالم و دردمندشان و دیگر مردمی که در آن اند امان می دهد. کسی در کلیسای آنان سکونت نخواهد کرد و آن را ویران نخواهد ساخت. نه از کلیسا نه از اطرافش، نه از صلیبشان و نه از اموالشان چیزی کاسته نخواهد شد. کسی آنان را ناچار به ترک دین و آیینشان نمی کند. به هیچ کس از ایشان زبانی نخواهد رسید و هیچ یهودی ای در بیت المقدس با ایشان اسکان داده نخواهد شد. اهل ایلیا نیز باید مانند مداین جزیه بپردازند. آنان باید رومیان و دزدان را از شهر بیرون کنند. هر کس از آنان که از بیت المقدس بیرون آید تا رسیدن به جایگاهی امن بر جان و مال خویش در امان خواهد بود. هر کس از ایشان هم، که در شهر بماند در امان است و باید همانند جزیه ی مردم ایلیا را بپردازد. هر کس از مردم ایلیا هم که بخواهد با اموالش با رومیان برود و پرستشگاه و صلیبش را تخلیه کند، تا رسیدن به جایگاهی امن، جان و صلیبش در امان است. کسانی که پیش از این اهل این سرزمین بوده اند، هر کس بخواهد می ماند و باید مانند دیگر مردم ایلیا جزیه بپردازد، هر کس بخواهد می تواند با رومیان برود و هر کس هم بخواهد نزد خانواده اش بازگردد، تا هنگام درو و برداشت محصول، چیزی از آنان گرفته نمی شود. اجرای مفاد این نامه را خدا و رسول او و خلفای پیامبر و مؤمنان تا هنگامی که مردم جزیه ی مقرر را می پردازند، ضمانت می کنند. بر این کار خالد بن ولید، عمرو بن عاص، عبدالرحمن بن عوف و معاویه بن ابوسفیان گواه اند. این نامه به سال پانزدهم نوشته و امضا شد» (طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۶۰۹). به گواه تاریخ و

با توجه به این امان‌نامه، به جان، مال و ناموس اهالی شهر بیت‌المقدس هیچ‌گونه تعرضی نشد و مسیحیان در سایه‌ی حکومت اسلامی به زندگی خود ادامه دادند، تا جایی که حتی در اعتقادات فردی نیز آزاد بودند، به کلیساهای خود رفت‌وآمد داشتند و بدون دغدغه به اعمال مذهبی خود می‌پرداختند.

همچنین زمانی که خالد بن ولید شام را فتح نمود با رومی‌ها صلح نمود، در این صلح‌نامه این‌گونه آمده است که: «عَلَى أَنْ لَا يَهْدَمَ لَهُمُ بَيْعَةٌ وَلَا كَنِيسَةٌ وَعَلَى أَنْ يَضْرَبُوا نَوَاقِيسَهُمْ فِي أَيِّ سَاعَةٍ شَاءُوا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ إِلَّا فِي أَوْقَاتِ الصَّلَوَاتِ وَعَلَى أَنْ يَخْرُجُوا الصَّلْبَانَ فِي أَيَّامِ الْعِيدِ» یعنی «مکان عبادت و کلیسای آن‌ها تخریب نشود و هر وقت که خواستند ناقوسشان را به صدا درآورند مگر در وقت اذان، و در عیدهایشان صلیب‌هایشان را بیرون بیاورند» (قاضی ابی یوسف، ۱۹۷۹م، ص ۱۶۴).

۵- تسامح و مدارا به نسبت عبادات

دین اسلام همیشه جانب وسطیت و آسان‌گیری را در پیش گرفته و این تسامح هم حتی در عبادات شخصی هم نمایان است به‌گونه‌ای که شریعت در تعالیم خود، این تسامح را مراعات نموده همچنان که خداوند عزوجل می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶) و «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا» (طلاق/۷).

تعالیم دینی همیشه همسو با طبیعت انسان بوده و همیشه به‌سوی تسامح و تخفیف دعوت نموده، همچنان که قرآن بدان اشاره نموده و تخفیف و آسان‌گیری را همراه با این طبیعت آدمی بیان نموده و می‌فرماید: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء/۲۸). همچنین پیامبر ﷺ همگی را توصیه به تخفیف و میانه‌روی می‌نماید و در حدیثی بدان اشاره می‌کند و می‌فرماید: «ان الدين يسر و لن يشاد الدين احد الا غلبه فسددوا و قاربوا و ابشروا» بدانید که همانا [امورات] دین آسان است و هرکسی که دین را سخت بگیرد دین بر او غالب می‌شود؛ بنابراین همیشه

میانه‌رو باشید و کارها را در حد کمال انجام دهید و بشارت بدهید (بخاری، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۱۶).

«وعن أنس أن نفراً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سألوا أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عن عمله في السر فقال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا أكل اللحم، وقال بعضهم: لا أنام على فراش، فحمد الله، وأثنى عليه فقال: ما بال أقوام قالوا كذا وكذا لكني أصلي وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني» در حدیثی آمده که چند نفر از اصحاب پیامبر ﷺ نزد همسران پیامبر رفتند و در مورد اعمال پیامبر ﷺ که در خفی انجام می‌داد پرسیدند. همسران پیامبر هم اعمال پیامبر ﷺ را برای آن‌ها بازگو نمودند، اما گویا که این اعمال پیامبر ﷺ در نظر آن اصحاب کم جلوه می‌کرد؛ بنابراین بعضی از آن‌ها گفتند، ما اصلاً گوشت نمی‌خوریم و بعضی دیگر گفتند ما هیچ‌گاه ازدواج نمی‌کنیم و بعضی دیگر هم گفتند ما اصلاً بر سریر نمی‌خوابیم، درنهایت این خبر به پیامبر ﷺ رسید. سپس پیامبر ﷺ ستایش خداوند را به جای آورد و فرمود: برخی را چه شده است که چنین و چنان می‌گویند؟ من خود روزه می‌گیرم و می‌خورم، می‌خوابم و شب‌زنده‌داری می‌کنم، گوشت می‌خورم و با زن‌ها ازدواج می‌کنم؛ هر کس از روش من روی برتابد از من نیست (همان، ج ۳، ص ۲۳۷).

قرآن هم بر عدم سخت‌گیری و تحریم کردن خود از نعمت‌ها و روی آوردن به زینت و پاکی‌ها هم تأکید می‌نماید و همگی را به عدم غلو کردن در دین دعوت می‌نماید و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالاً طَيِّباً وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (مائده ۸۷-۸۸) و همچنین می‌فرماید: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ تَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (اعراف ۳۲).

یکی از بارزترین جلوه‌های تسامح در اسلام رخصت‌های فراوانی است که شریعت در نظر گرفته است و این آیات هم گواه بر این ادعا می‌باشند: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا

يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره / ۱۸۵)، «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ» (مائده / ۶)، «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج / ۷۸).

اما تنها جاهایی که قرآن تأکید بر سخت‌گیری و شدت نموده دو جا می‌باشد:
الف) در اجرای حدود الهی در مورد کسانی که مستحق آن می‌باشند همچنان که خداوند متعال در سوره نور بدان اشاره می‌نماید و می‌فرماید: «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (نور / ۲).
ب) در جنگ هنگام رویارویی با دشمن، آنجا دیگر تسامح و مدارا و صلحی در کار نیست: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (توبه / ۱۲۳).

در غیر این دو مورد خداوند همیشه دعوت به رفق و تسامح نموده همچنان که پیامبر ﷺ بدان اشاره می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهِ» خداوند در تمامی امور رفق را دوست دارد (بخاری، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۴۳۳).

۶- تسامح و مدارا در دعوت مخالفین به اسلام

تسامح دین اسلام حتی در دعوت مخالفین هم نمایان است به‌گونه‌ای که اگر قرار باشد کسی را که جزو مخالفین دین هست را دعوت بدهی باید با اوج نرم‌خویی و گفتاری نیکو این کار انجام پذیرد: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل / ۱۲۵).

۷- سماحت در مسئولیت و جزا

نمونه‌ای دیگر از تسامح و مدارا در اسلام، سماحت در زمینه انجام وظیفه و حقوق جزایی، در مورد جزیه می‌باشد به‌گونه‌ای که کسی که مسلمان می‌شود از جزیه ی قبل اسلامش عفو می‌شود و همچنین از کسی که پیر هست و توانایی دادن جزیه را

ندارد جزیه ساقط می‌شود (ابو یوسف، ۱۹۷۹م، ص ۱۲۳) به عنوان مثال می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

در مورد عمر بن خطاب نقل است که با ذمیان با تسامح برخورد می‌کرد و اگر از پرداخت جزیه عاجز می‌شدند آنان را معاف می‌کرد. به طور مثال در یکی از روزها زمانی که امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه مشغول گشت و گزار در بین محلات مختلفی مدینه بود، در شهر پیرمرد نابینایی را دید که در کنار خانه‌ای ایستاده و از مردم مصروف گدایی و جمع کردن خیر می‌باشد، دیدن این وضع برای خلیفه ناگوار و ناخوشایند بود که شخصی از رعیت خود را ببیند که محتاج و گدای گر باشد. پیش رفت و از پیرمرد پرسید! چه چیز تو را مجبور به گدایی کرده است؟ پیرمرد نابینا گفت: از خلیفه بپرس و دگرگونی زمانه. عمر رضی الله عنه پرسید: آیا نیاز داری و از بیت‌المال نمی‌گیری؟ پیرمرد جواب داد: هرگز زیرا من یهودی هستم. پس از شنیدن این جواب، خلیفه دستش را به آرامی بر پشت پیرمرد کشید، آنگاه دست‌های ضعیف و ناتوان پیرمرد فقیر را در میان دست‌هایش گرفت و با محبت از او خواست همراهش برود. مرد نابینا که عمر رضی الله عنه را نمی‌شناخت پرسید: کجا باید بیایم؟ حضرت عمر رضی الله عنه بدون آنکه خود را معرفی کند فرمود: به خانه‌ی من بیا می‌خواهم مقداری پول به تو بدهم؛ زیرا اکنون چیزی همراه ندارم. پیرمرد به راه افتاد. عمر رضی الله عنه مرد یهودی را به خانه‌اش برد و به خزانه‌دار بیت‌المال گفت: این پیرمرد یهودی است، به خدا قسم که ما در حق او به عدالت رفتار نکرده‌ایم؛ زیرا صدقات از آن فقراء و مساکین مسلمان و اهل کتاب است درحالی که او از افراد نیازمند است که اهل کتاب می‌باشد. پیرمرد یهودی وقتی فهمید او امیرالمؤمنین است و محبتش را در مقابل خویش دید، کلمه توحید را بر زبان آورد. عمر رضی الله عنه به پیرمرد نابینا مبلغی پول داد، سپس برای امثال او از غیرمسلمان‌ها حقوقی تعیین کردند تا گدایی نکنند و آبرویشان محفوظ بماند (همان، ص ۱۲۶؛ ابن سلام، ۱۹۸۶م، ص ۵۰ و ۵۱).

«خالد بن ولید» در صلح با اهل حیره در زمان ابوبکر صدیق گفت: هر شخص پیری که توانایی کار کردن ندارد و یا اینکه دچار مصیبتی شده است و یا اینکه ثروتمند بوده سپس فقیر گشته به گونه‌ای که طلبکارها به او صدقه می‌دادند تا زمانی که در دارالاسلام اقامت دارد بر او لازم نیست که جزیه بپردازد و حتی نیز از بیت‌المال برای او در نظر گرفته می‌شود (ابو یوسف، ۱۹۷۹م، ص ۱۴۴).

با توجه به این مسائل این گونه برداشت می‌شود که دولت اسلامی ملزم به پرداخت نفقه به مستحقین و محتاجین اهل ذمه است و این التزام یکی از انواع تسامح و مدارا با اهل ذمه می‌باشد صرفه نظر از نوع عقیده و دین او.

۸- نمونه‌هایی از تسامح پیامبر ﷺ

انس بن مالک خادم رسول الله ﷺ می‌گوید: «خدمتُ ﷺ عشر سنین، فما قال لي أف قط وما قال لي لشيء فعلته لم فعلته ولا لشيء لم أفعله لم لم تفعله و كان لا يظلم احدا اجره» یعنی «به مدت ده سال خدمت پیامبر ﷺ نمودم یک‌بار هم به من أف نگفت همچنین وقتی کاری را انجام می‌دادم هیچ‌گاه به من نگفت که چرا این کار را انجام دادی؟ همچنین وقتی کاری را ترک می‌کردم و انجام نمی‌دادم به من نمی‌گفت که چرا انجام ندادی؟ و به کسی در مورد حقش ظلم نمی‌کرد» (أبوداود، مختصر ۱۴۱۰ هـ، ج ۴، ص ۲۴۷).

عائشه رضی الله عنها می‌گوید: «ما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا قط بيده ولا امرأة ولا خادما إلا أن يجاهد في سبيل الله وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم الله فينتقم لله عز وجل» یعنی: «رسول الله ﷺ هیچ انسانی اعم از زن و خدمتکار، را با دست خودش نزده است، مگر در شرایطی که در راه خداوند جهاد می‌کرد - که مجبور بود از خود دفاع نماید - و هرگز به خاطر ضرری که به خود ایشان می‌رسید، از عاملش انتقام نگرفت، مگر در مواردی که چیزی از حرمت‌ها و حد و حدود خداوندی پایمال می‌شد که در آن صورت به خاطر خداوند خشمگین می‌شد و انتقام می‌گرفت» (همان، ج ۱، ص ۶۳۸ و ج ۲، ص ۲۵۰).

«جاء فتی من قریش إلى النبی صلی الله علیه و سلم یستأذنه فی الزنا، فثار الصحابة و هموا به لجرأته على النبی صلی الله علیه و سلم و لكن النبی صلی الله علیه و سلم وقف منه موقفا آخر فقال: إدنه، فدنا، فقال: أئجه لأمک؟ قال لا والله جعلنی الله فداک، قال صلی الله علیه و سلم: ولا الناس یحبونه لأمھاتھم، ثم قال صلی الله علیه و سلم له مثل ذلك فی ابنته و أخته و عمته و خالته ... فی کل ذلك یقول صلی الله علیه و سلم: أئجه لکذا؟ فیقول: لا والله، جعلنی الله فداک، فوضع یدہ علیه و قال: اللهم اغفر ذنبه و طھر قلبه و حصن فرجه ... فلم یکن بعد ذلك یلتفت الى شیء»، روزی جوانی قریشی به نزد پیامبر ﷺ آمد و از او اجازه خواست تا زنا کند، اصحاب پیامبر ﷺ به خاطر گستاخی این جوان عصبانی شدند اما پیامبر ﷺ رفتار دیگری را نشان داد سپس فرمودند: او را نزدیک من بیاورید، سپس نزدیک پیامبر ﷺ آمد، پیامبر ﷺ به او فرمود: آیا این فعل را برای مادرت می‌پسندی؟ جوان گفت فدایت شوم قسم به خدا نه، پیامبر ﷺ هم فرمود: مردم هم این فعل را برای به نسبت مادرانشان نمی‌پسندند، سپس پیامبر ﷺ در مورد دختر و خواهر و عمه و خاله‌اش همین کلمات را به کار برد، در آخر پیامبر ﷺ دستش را بر او قرار داد و فرمود: خداوندا گناهش را ببخشا و قلبش را پاک گردان و او را پاک‌دامن کن، از آن روز به بعد دیگر آن جوان به هیچ چیزی توجه نمی‌نمود» (احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۵۶).

تعامل پیامبر ﷺ با آن جوان کاملاً بر اساس تسامح و رفق بود، اصحاب ناراحت و عصبانی شدند اما رفتار پیامبر ﷺ درس بزرگی را هم به آنان و هم به ما آموخت؛ به گونه‌ای که رفتار باید بر اساس رفق و تسامح باشد و اینکه سعی شود طرف مقابل را با دلیل به قناعت رساند.

۸- ۱- تسامح و مدارای پیامبر ﷺ هنگام اجرای حدود

نمونه دیگر از تسامح پیامبر ﷺ می‌توان به تعامل پیامبر ﷺ با زن غامدی و کسی که شراب خورده بود اشاره نمود، زنی از قبیله غامد آمد و اظهار کرد که ای پیامبر خدا مرا پاک‌کن، پیامبر ﷺ فرمود: (ویحک) هلاک نشوی برو توبه و استغفارکن، زن

گفت: آیا می‌خواهی مرا رد کنی طوری که ماعز را رد کردید، حمل من از زنی است، پیامبر ﷺ فرمود: حمل خودت؟ زن گفت بلی، پیامبر ﷺ فرمود: تا که طفلت به دنیا نیاید (حدّ جاری نمی‌شود) وقتی که طفلت پیدا شد فرمود: برو تا که نان خور شود، وقتی که آن طفل از شیر گرفته شد آن زن با طفل خود آمد عرض کرد که ای رسول خدا اینک طفل از شیر گرفته شده است پیامبر ﷺ طفل را به کفالت شخصی داد و امر کرد تا حدّ را بر او جاری کنند. در این هنگام خالد بن ولید او را ناسزا گفت. پیامبر ﷺ به خالد گفت: ای خالد او را ناسزا می‌گویی در حالی که توبه‌ای نموده که اگر بر هفتاد خانه از اهل مدینه تقسیم شود کفایتشان می‌کند (مسلم، ۱۹۹۱م، ج ۵، ص ۱۱۸؛ أبوداود، ۱۴۱۰ هـ، ج ۴، ص ۳۸۱).

رسول الله ﷺ در حدیثی می‌فرماید: «ادْرُؤُوا الْحُدُودَ عَنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ إِنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ» تا می‌توانید حدود را از مسلمانان دفع نمایید، پس اگر راه نجاتی برای شخصی که حد بر او لازم گشته است، وجود داشت، او را رها کنید؛ زیرا اگر امام در عفو و بخشایش اشتباه کند، بهتر از این است که در اجرای کیفر اشتباه کند» (ترمذی، ۱۳۹۵ هـ ج ۵، ص ۳۲۲)، با توجه به این حدیث می‌توان دریافت که در قانون شریعت خداوند نفس مجازات چندان مطلوب نیست؛ بلکه تأکید بر رعایت حقوق متهم با آسان‌گیری در قضاوت و صیانت از حقوق مسلمین تا زمان یقین و ثبوت جرم است؛ و صدور حکم و مجازات تنها در صورت ناچاری و آخرین مرحله و به‌عنوان یک ضرورت به آن پرداخته می‌شود. این حدیث به‌صورت یک قاعده در فقه اسلامی و قوانین جزایی، خصوصاً در حقوق کیفری اسلام، کاربرد چشم‌گیری دارد. از ابوهریره روایت شده که می‌گوید: «أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ خَمْرًا، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اضْرِبُوهُ، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: فَمِنَّا الضَّارِبُ بِيَدِهِ، وَالضَّارِبُ بِنَعْلِهِ، وَالضَّارِبُ بِثَوْبِهِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ، قَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: أَخْزَاكَ اللَّهُ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَقُولُوا هَكَذَا، لَا تَعِينُوا عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ» روزی پیش رسول الله ﷺ بودم، شخصی را آوردند که شراب خورده بود پیامبر ﷺ دستور دادند که او را بزنید،

بعضی از ما با کفش و بعضی با دست و بعضی با لباس می‌زدیم و بعضی هم به او گفتند «خداوند تو را ذلیل کند» در این همگام رسول خدا ﷺ فرمودند: این چنین نگویند که کمک به شیطان است (بخاری، ۱۹۸۷م، ج ۴، ص ۱۷۱ و ۱۷۲).

باز هم اینجا تسامح پیامبر ﷺ را در اجرای حد بر این اشخاص را می‌بینیم که حتی قبل از اجرای حد و هنگام اجرای آن و حتی بعد از آن پیامبر اهل مدارا و رفق و تسامح بوده، هر چند شخص دچار گناه کبیره هم شده باشد. با توجه به احادیث چنین برمی‌آید که رسول خدا ﷺ علاقه‌ای به اجرای حدود نداشت و خواهان آن نبود که کسی را رجم و یا قصاص کند و یا دستش را قطع نماید؛ بلکه تا حد ممکن تلاش می‌کرد، راه برون‌رفتی برای گناهکار بیابد؛ بنابراین، رسول خدا ﷺ درصدد تجسس و تعقیب اشتباهات گناهکاران نبود؛ بلکه به‌طور کلی تا زمانی که دلیلی کافی و حجتی آشکار علیه کسی وجود نداشت، تسامح و چشم‌پوشی می‌کرد.

۸-۲- تسامح و مدارای رسول ﷺ با خطاکاران

تسامح با «حاطب بن ابی بلتعہ» هم، زبان زد خاص و عام هست. اهل مکه پیمان صلح حدیبیه را نقض نمودند؛ زیرا قریش به جانب‌داری بنی بکر، بر قبیله خزاعه (هم‌پیمان مسلمان‌ها) تجاوز نموده و شامل جنگ گردیدند، خزاعه بعد از تلفات شدید مجبور به تحصّن در داخل حرم گردیدند. زعیمشان «عمرو بن سالم» خزاعی از خیانت اهل مکه به مدینه رفته، به پیامبر ﷺ شکایت نمود، پیامبر ﷺ به خاطر تخلف صریح اهل مکه نقشه حمله بر مکه را طرح نموده، در این وقت حاطب ابن ابی بلتعہ یکی از مجاهدین بدری و از مهاجرین مکی بود، نامه به سوی اهل مکه نوشت و از اظهارات و آمادگی مسلمان‌ها و حمله به مکه خبر داد. و نامه را به زنی داد تا به اهل مکه برساند و برای آن زن جایزه مقرر نمود و آن زن نامه را داخل گیسوهای خود پنهان و به سواری اشتر راهی مکه گردید.

در این هنگام بر پیامبر ﷺ وحی آمد، علی و زبیر و مقداد رضی الله عنهم را فرستاد و دستور داد که زنی به سوی مکه در حرکت است همراهش نامه است آن نامه را برگردانید. علی و

زبیر و مقداد رضی الله عنهما رفتند و زن را در منطقه خلیفه یافتند، و آن زن را از اشتر پائین آوردند و هر چه گشتند چیزی نیافتند، علی رضی الله عنه فرمود: قسم به خدا نه پیامبر صلی الله علیه و آله دروغ گفته و نه ما دروغ می‌گوییم، یا نامه را می‌دهید و یا برهنه کرده و نامه را می‌گیرم، وقتی زن قاطعیت را دید، نامه را از داخل موی سر خود بیرون نموده و به آن‌ها داد نامه را به رسول الله صلی الله علیه و آله تسلیم دادند... «فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا حَاطِبُ، مَا هَذَا؟ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَا تَعْجَلْ عَلَيَّ، إِنِّي كُنْتُ امْرَأً مُلْصَقًا، فِي قُرَيْشٍ - يَقُولُ: كُنْتُ حَلِيفًا، وَلَمْ أَكُنْ مِنْ أَنْفُسِهَا - وَكَانَ مِنْ مَعَكَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ مَنْ لَهُمْ قَرَائِبَاتٌ، يَحْمُونَ أَهْلِيَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ، فَأَحْبَبْتُ إِذْ فَاتَنِي ذَلِكَ مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ، أَنْ أَتَّخِذَ عَنْدهُمْ يَدًا، يَحْمُونَ قَرَائِبِي، وَلَمْ أَفْعَلْهُ إِزْدَادًا عَنْ دِينِي، وَلَا رِضًا بِالْكَفْرِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَمَّا إِنَّهُ قَدْ صَدَقَكُمْ»، فَقَالَ عُمَرُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، دَعْنِي أَضْرِبَ عُقُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ، فَقَالَ: «إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَذْرًا، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ أَطْلَعَ عَلَى مَنْ شَهِدَ بَذْرًا، فَقَالَ: اغْمَلُوا مَا شِئْتُمْ، فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ...» آنگاه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: ای حاطب! این چیست؟ (این چه کاری است که تو کردی؟) حاطب گفت: ای پیامبر خدا! بر من تندی مکن (عصبانی مشو)، بگذار تا توضیح دهم. من یک شخص ملحق شده به قریش هستم - می‌گوید: من از آن‌ها نیستم؛ بلکه هم‌پیمان آن‌ها هستم - اما کسانی که با تو مهاجرت کرده‌اند، در میان قریش نزدیکانی دارند که از اموال و خانواده‌ی آن‌ها حمایت می‌کنند، من هم دوست داشتم، وقتی که با آن‌ها نسبتی ندارم، بر آن‌ها منتی بگذارم تا از نزدیکانم حمایت کنند و این کار را نه به دلیل برگشت از دینم و نه به خاطر راضی شدنم به کفر بعد از اسلام انجام داده‌ام، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: او با شما راست گفت، حضرت عمر رضی الله عنه گفت: ای پیامبر خدا، اجازه بده گردن این منافق را بزنم. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: تو چه می‌دانی، حتماً خداوند بر اهل بدر اطلاع داشته که فرموده است: «هر کاری که دوست دارید، انجام دهید، زیرا شما را بخشیده‌ام...» (همان، ج ۴، ص ۵۹؛ هارون، ۱۹۷۲م، ص ۱۹۴-۱۹۸).

عدل مقتضی آن است که «حاطب بن ابی‌بلتع» مورد مؤاخذه و کیفر قرار گیرد، اما رحمت و مدارا مقتضی آن است که این قضیه به صورتی فراگیرتر مورد بررسی قرار گیرد.

«زید بن سعه» یکی از علما و احبار یهود با خود گفت: از نشانه‌های حقانیت نبوت، چیزی باقی نمانده؛ مگر اینکه همگی را در سیمای محمد ﷺ مشاهده کرده‌ام، مگر دو امر را که هنوز از آن‌ها بی‌اطلاعم، یکی اینکه پیامبر ﷺ راستین، حلم و بردباری‌اش، برآشفتنگی و پرخاشگری‌اش غلبه و چیرگی دارد و دوم اینکه، هر چه بر شدت پرخاش و تندى و جهالت علیه او افزوده شود، بر حلم و شکیبایی او خواهد افزود. منتظر فرصتی بودم تا با پیامبر ﷺ، معامله‌ای کنم تا این دو امر بر من آشکار شود. روزی پیامبر خدا ﷺ از خانه بیرون آمد درحالی که علی بن ابی طالب رضی الله عنه همراه ایشان بودند. مردی اعرابی، سوار بر مرکب نزد پیامبر ﷺ آمد و گفت: یا رسول الله قریه‌ی بنی فلان اسلام را پذیرفته‌اند و بدان داخل شده‌اند. من پیش‌تر به آنان گفته بودم که چنانچه مسلمان شوند، رزق و روزی فراخ به سراغشان خواهد آمد، حال آنکه اکنون گرفتار شدت و تنگنا و قحطی و بی‌آبی شده‌اند. یا رسول الله من نگرانم که آنان از روی فزون‌خواهی و طمع از دین دست بکشند همچنان که به همین خاطر وارد دین شده‌اند. اگر صلاح دیدید که کسی را جهت امداد و مساعدت به سوی آن‌ها روانه کنید، چنین نمایید. در این حال پیامبر ﷺ به مردی که در کنارش بود نگریست که به گمانم رضی الله عنه بود. آن مرد گفت: چیزی باقی نمانده است یا رسول الله. زید بن سعه می‌گوید: من نزدیک رفتم و گفتم: ای محمد، آیا فلان مقدار خرما از باغ فلانی در فلان زمان به من می‌فروشی؟ پیامبر ﷺ گفت: نه ای یهودی، ولی مقدار معینی خرما تا فلان مدت به تو می‌فروشم، اما نخلستان فلانی را تعهد نمی‌کنم، من پذیرفتم، پیامبر ﷺ با من معامله کرد و من نیز همیان پولم را گشودم و هشتاد مثقال طلا بابت مقدار معینی خرما در زمانی معین، به پیامبر ﷺ پرداخت کردم. پیامبر ﷺ با من معامله کرد و من نیز همیان پولم را گشودم و هشتاد مثقال طلا بابت مقدار معینی خرما در زمانی معین، به پیامبر ﷺ پرداخت کردم. پیامبر ﷺ نیز آن مبلغ را به آن مرد اعرابی داد و گفت سریعاً به نزد آن قوم برو و به یاری آنان بشتاب. زید بن سعه می‌گوید: دو یا سه روز قبل از موعد پرداخت، پیامبر ﷺ جهت تشییع جنازه‌ی مردی انصاری از خانه بیرون آمد و ابوبکر و عمر و

عثمان و چند تن از اصحاب همراه ایشان بودند. پس از آنکه پیامبر ﷺ بر آن جنازه نماز گزارد، نزدیک دیوار آمد و بدان تکیه زده و نشست. من پیش رفتم و پیراهن او را گرفته و کشیدم و با چهره‌ی تند و غضب‌آلود در او نگریستم و گفتم: چرا دین و حق مرا ادا نمی‌کنی ای محمد؟ شما فرزندان عبدالمطلب همواره در ادای دیونتان تأخیر می‌کنید و من این را از پیش می‌دانستم. زید بن سعه می‌گوید: به عمر نگریستم و دیدم که چشمانش مانند فلک دوار می‌چرخند، سپس با نگاهی تهدیدآمیز به من گفت: ای دشمن خدا، در برابر دیدگان من این سخنان را به رسول خدا می‌گویی و چنین برخورد می‌کنی؟ قسم به ذاتی که به حق، محمد را مبعوث داشته اگر نمی‌هراسیدم با شمشیر گردنت را می‌زدم. در این احوال، پیامبر ﷺ با آرامش و تأنی به عمر می‌نگریست، آنگاه فرمود: ما به رفتاری جز واکنش تو احتیاج داشتیم ای عمر. ما نیاز داشتیم که تو مرا به نیک ادا نمودن و پرداخت کردن توصیه می‌کردی و او را به نیک طلب نمودن و پیگیری کردن، ای عمر، با این مرد برو و حقش را به او پرداخت کن و بیست صاع اضافه نیز به خاطر هراسی که به دلش افکندی به او بده، زید می‌گوید: با عمر رفتم و او حقم را پرداخت کرد و بیست صاع خرمای اضافه هم به من داد. گفتم این زیادت به چه خاطر است؟ گفت: رسول خدا به من دستور داده که به جبران هول و هراسی که از جانب من به تو رسید این را اضافه به تو دهم، گفتم: ای عمر آیا مرا می‌شناسی؟ گفت: نه، تو که هستی؟ گفتم: من زید بن سعه هستم. گفت: دانشمند یهود؟ گفتم: آری. گفت: به چه سبب با پیامبر ﷺ چنان سخن راندی و رفتار نمودی؟ گفتم ای عمر همه‌ی نشانه‌های نبوت را در سیمای رسول خدا مشاهده کردم جز دو نکته را که در مورد آن‌ها مطمئن نبودم، یکی اینکه بردباری و تأنی‌اش بر پرخاشگری او غلبه دارد و دیگر آنکه شدت پرخاش و تندبازی او جز بر شکیبایی او نمی‌افزاید. اکنون من در خصوص هر دو نشانه او را امتحان کرده‌ام و تو را ای عمر گواه می‌گیرم که راضی و مطمئن شدم که الله، خدای من، اسلام، آئین من و محمد ﷺ پیامبر و فرستاده خداست و تو را شاهد می‌گیرم که نیمی از مالم را به عنوان صدقه بر آل محمد انفاق

می‌کنم. عمر گفت: صدقه بر برخی از آل محمد، چرا که تو نمی‌توانی همه‌ی آنان را پوشش دهی، زید پذیرفت و گفت: صدقه بر بعضی از آنان. سپس عمر و زید بن سعه به نزد پیامبر ﷺ بازگشتند، زید در محضر پیامبر ﷺ گفت: «أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً عبده ورسوله. زید بن سعه ایمان آورد و پیامبر ﷺ را تصدیق نمود و همراه پیامبر ﷺ در جنگ‌ها و موقف‌های فراوانی حاضر بود و سرانجام در غزوه‌ی تبوک در حالی که روی به اسلام و موافقت و همراهی پیامبر ﷺ داشت از دنیا رحلت نمود (ابن حبان، ۱۴۱۴ هـ، ج ۱، ص ۵۲۱؛ طبرانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۲۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰ هـ، ج ۳، ص ۶۰۴).

در این حدیث موضع‌گیری پیامبر ﷺ و اخلاق او که سرشار از تسامح و مدارا بود را به نسبت زید مشاهده نمودیم. پیامبری که برای تمامی جهانیان رحمت بوده، «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء/۱۰۷). «طبری» معتقد است که رحمت پیامبر ﷺ شامل مؤمنان و کافران بوده است، چنان‌که پس از ذکر اختلاف علما در مورد این‌که آیا این رحمت ویژه مؤمنان است یا کفار، می‌فرماید: صائب‌ترین نظریه این است که خداوند، پیامبرش را پیامبر رحمت برای همه جهانیان فرستاده است و این رحمت مؤمن و کافر همه را شامل می‌شود. بدین‌صورت که مؤمنان را به‌وسیله وی هدایت نموده و به خاطر ایمان و عملشان به دستورات خداوند، وارد بهشت می‌گرداند و کفار امت وی را از بلای زود هنگامی که بر امت‌های تکذیب‌کننده گذشته فرود می‌آید، محفوظ می‌دارد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۹۹). پیامبر ﷺ این‌گونه رحمت و رفق و تسامحش را به جهانیان نشان می‌دهد، پیامبری که اگر تسامح نمی‌داشت همگی دور او را خلوت می‌کردند، اما همین رحمتی که از جانب الله متعال به او عطا شده موجب رفق و مدارا نمودن با اطرافیانش چه مسلمان و چه غیرمسلمان شد و در نتیجه این نیز موجب شکل‌گیری این امت پر از خیر و برکت شد، «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» پس به سبب رحمتی از جانب خدا با آنان مهربان و خوش‌خوی شدی، یعنی رحمت خدا، رسول الله را نسبت به آنان مهربان نمود به‌گونه‌ای که حتی زمانی که به او اعتراض

می‌کنند که تو ما را به هلاکت افکندی، باز هم نسبت به آنان تندی و خشونت نمی‌کند، «ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك» و اگر تندخو و سخت‌دل بودی مردم از پیرامون تو متفرق می‌شدند، «فظا» یعنی جفاکار و بی‌رحم و «غليظ القلب» یعنی بدون رقت و رأفت بودن، و سنگدلی و مسلماً اگر پیامبر ﷺ چنین رفتاری داشت مردم از گرد او پراکنده می‌شدند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۸۵ و ۸۶)، از این جهت هیچ صحنه، رویداد، گفتار و عکس‌العملی از پیامبر ﷺ حتی در لحظات دشواری که تصور رعایت اخلاق سخت به نظر می‌رسد، از بروز آشکار زیبایی اخلاق و تسامح و مدارا خالی نبوده و این برخورد زیبای اخلاقی در امور جنگ و سیاست، و در برخورد با ستمگران، فاسقان و جنگجویان کاملاً مشهود بوده است.

۸-۳- از تسامح و مدارای پیامبر ﷺ با دشمنان

اگر لحظه‌ی تاریخی فتح مکه بررسی کنیم، زمانی که پیامبر اکرم ﷺ مکه را فتح کرد، می‌توانست هرگونه که دوست داشت با آن‌ها رفتار نماید، اما با آنان چگونه رفتار کرد؟

فرمود: «ای اهل قریش، خداوند تکبر جاهلی و افتخار به پدران‌تان را از بین برد. همه انسان‌ها از نسل آدم‌اند و آدم از خاک. آنگاه این آیه را تلاوت فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳).

در ادامه فرمود: «ای اهل قریش! شما گمان می‌برید که من با شما چه برخوردی خواهم کرد؟» آنان گفتند: شما برادر بزرگوار و فرزند برادر بزرگوار هستید. پیامبر ﷺ فرمود: «اذهبوا فأنتم الطلقاء؛ بروید، آزادید.» (ابن هشام، ۱۹۵۵ م، ج ۲، ص ۴۱۱). ابن اسحاق روایت می‌کند: رسول خدا ﷺ در غزه بدر، علی بن ابی طالب رضی الله عنه، زبیر بن عوام، سعد بن ابی وقاص و تعدادی از یارانش را برای جست‌وجوی آب فرستاد. آنان شتری آب‌کش به همراه دو نفر به نام‌های اسلم که غلام بنی حجاج بود و ابویسار که غلام بنی عاص بن سعید بود، یافتند و پس از تحقیق معلوم شد که آنان

برای قریش آب می‌کشند. بنابراین آن دو نفر را دستگیر کرده، به نزد لشکر مسلمانان آوردند و درحالی که رسول خدا مشغول نماز بود، آنان را مورد بازجویی قرار دادند. آن دو نفر گفتند: قریش ما را برای آب کشیدن فرستاده است. مسلمانان این گفته آنان را نپذیرفتند و گمان می‌کردند که آنان از طرف کاروان ابوسفیان هستند؛ بنابراین آنان را زدند تا اعتراف کنند که از کاروان ابوسفیان هستند. وقتی آنان را مورد شکنجه و آزار قرار دادند، گفتند: ما از کاروان ابوسفیان هستیم و چون آنان را رها کردند، گفتند ما از جانب قریش هستیم. وقتی رسول خدا از نماز تمام شد، فرمود: «وقتی با شما راست می‌گویند، شما آن‌ها را می‌زنید و چون به شما دروغ می‌گویند، آنان را رها می‌کنید! به خدا سوگند! این‌ها از کاروان قریش هستند» آنگاه با نرمی و ملایمت رو به آن دو کرد و فرمود: «اینک از قریش برایم بگویید» (ابن کثیر، ۱۹۸۸م، ج ۳، ص ۲۹۴).

باوجوداینکه این دو برده از لشکر دشمن بودند و لشکر دشمن را با آب‌رسانی کمک می‌کردند، اما رسول خدا یارانش را مورد سرزنش قرار داد و زدن آنان را ناپسند دانست و آن دو را اسیر نکرد و درحالی که آن دو غلام، حامل برخی از اخبار به‌سوی دشمن بودند، اما به خاطر کم‌سن‌وسالی و ضعفشان با آنان مدارا نمود.

علی‌رغم این که مشرکان در غزوه احد حمزه رضی الله عنه عموی پیامبر صلی الله علیه و آله را مُثله کرده بودند؛ اما پیامبر صلی الله علیه و آله اصولی را که در پیش گرفته بود، تغییر نداد؛ بلکه پیوسته بر این اصول مداومت می‌کرد و از مُثله کردن مشرکان نهی می‌فرمود و در تاریخ هرگز گزارش نشده که نشان دهد مسلمانان یک نفر از دشمنانشان را مُثله کرده باشند. اسلام هرگز خشونت و ستم را روا نمی‌داند؛ ازاین‌رو از نظر قانونی اذیت و آزار شهروندان کشوری را که با ما در جنگ است، مباح نمی‌داند.

خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ» (مائده ۸).

قرطبی رحمته الله می‌گوید: این آیه دلالت دارد بر این که کفر کافر، مانع عدالت با او نمی‌شود و مُثله کردن آنان جایز نیست، هرچند که آنان زنان و فرزندان ما را بکشند و

با این کارشان ما را دردمند کنند. هرگز ما به بهانه مقابله به مثل اجازه نداریم آنان را با مثله کردن بکشیم تا آنان را دردمند و اندوهگین بکنیم (قرطبی، ۱۳۸۴ هـ، ج ۶، ص ۱۱۰).

۹- نمونه‌ای از تسامح اصحاب پیامبر ﷺ

حضرت عمر رضی الله عنه در حین بازدید از کلیسای بزرگ شهر (کلیسای قیامت) بوقت نماز ظهر تصادف یافت، در همین اثنا اسقف شهر قدس به امیرالمؤمنین پیشنهاد می‌کند که نماز ظهر را در این کلیسا بزرگ بجا بیاورد. کلیسا از مهم‌ترین و مشهورترین اماکن تاریخی قدس بوده که در محوطه درون دیوارهای قدیمی قدس موقعیت دارد، این کلیسا یکی مهم‌ترین کلیساهای مسیحیان بشمار می‌رود و آن را هلن مادر امپراتور کنستنتاین در سال ۳۳۵ م بالای جلجتا ساخته است همان مکانی که گفته می‌شود چوب اعدام و به صلیب کشیدن حضرت مسیح در آنجا یافت شده، این ساختمان تا ۲۷۰ سال پابرجا بود، ولی یک‌بار حریق گردید که بعدها توسط رئیس دیر عبیدین مودسطی در سال ۶۱۷ م تجدید بنا گردید. مورخین می‌گویند: پیشنهاد اسقف شهر قدس از جانب امیرالمؤمنین با ابراز تشکر جواب داده شد و در جواب اسقف فرمود: مسلمانان نیز در آینده به پیروی از او در این کلیسا نماز می‌خوانند و برخلاف مفاد صلح‌نامه مزاحمت برای مسیحیان ایجاد می‌گردد، بنابراین امیرالمؤمنین در بیرون از کلیسا در دروازه وردی آن، نزدیک صخره و دیوار ندبه بر خرابه‌های هیکل سلیمان نماز ظهر را به جا می‌آورد (هیکل و محمدحسین، ۱۳۴۶ هـ، ج ۱، ص ۲۵۸؛ شبلی، ۱۹۸۹ م، ص ۲۰۲).

نتیجه

۱- مدارا نمودن، صلح و سماحت، منهجی ربانی است که آیات قرآنی و احادیث پیامبر ﷺ و حتی سیره پیامبرمان صلی الله علیه و آله گواه بر این قضیه می‌باشند. سماحت در دین

اسلام چیزی نیست که ما آن را تنها ادعایی بیش بدانیم؛ بلکه چیزی عملی می‌باشد که در اقوال و افعال و حتی در تمامی مراحل زندگی بشریت تجلی می‌یابد. ۲- سماحت نتیجه تعادل و وسطیتی است که در ذات اسلام موجود می‌باشد. سماحت و مدارا رابطه‌ای مستقیم با وسطیت و اعتدال دارد به همین دلیل می‌باشد که خداوند متعال در قرآن، امت اسلام را متصف به وسطیت نموده و همچنین خداوند، خروج از وسطیت که یکی از مظاهر سماحت و مدارا می‌باشد را در قرآن نهی نموده است.

۳- اهداف دیگر موجود در جامعه در راستای این هدف عالی (ایجاد تعادل و وسطیت) می‌باشند که در صورت عدم وجود این هدف، اهداف دیگر نیز دچار اختلال می‌شوند. به صورت استقرایی اثبات شده که هر جامعه‌ای که از این خصائص بی‌بهره باشد، دچار اضمحلال و فروپاشی می‌شود.

۴- دین اسلام همیشه جانب وسطیت و آسان‌گیری را در پیش گرفته و این تسامح هم حتی در عبادات شخصی هم نمایان است به همین خاطر در نصوص شرعی همیشه به سوی تخفیف و تسامح دعوت شده است.

۵- آیات ۸ و ۹ سوره ممتحنه اساس همزیستی مسالمت‌آمیز با کشورهای دیگر و روابط بین‌المللی را نشان می‌دهد و گویای صلح و مدارا با کشورهای هم‌جوار و سایر بلاد جهان می‌باشد. همچنین دولت اسلامی به نسبت غیرمسلمان‌های موجود در کشور خودش مسئول است و ملزم به پرداخت نفقه به مستحقین و محتاجین اهل ذمه می‌باشد و این التزام یکی از انواع تسامح و مدارا با اهل ذمه را می‌رساند صرفه نظر از نوع عقیده و دین او.

۶- اصل و اساس روابط بین مؤمنین مدارا و صلح می‌باشد بنابراین شریعت خیلی به مسئله صلح هنگام درگیری بین مؤمنین توجه نموده و با تأکیداتی فراوان در سوره حجرات و همچنین احادیث بدان پرداخته است و آن را گوشزد نموده است. تسامح دین اسلام حتی در دعوت مخالفین هم نمایان است به گونه‌ای که اگر قرار باشد

کسی را که جزو مخالفین دین هست را دعوت بدهی باید با اوج نرم‌خویی و گفتاری نیکو این کار انجام پذیرد.

۷- در مورد اجرای حدود که در ظاهر با سماحت، صلح و مدارا اسلام مخالف است، می‌توان گفت که با توجه به احادیث چنین برمی‌آید که رسول خدا ﷺ علاقه‌ای به اجرای حدود نداشت و خواهان آن نبود که کسی را رجم و یا قصاص کند و یا دستش را قطع نماید؛ بلکه تا حد ممکن تلاش می‌کرد، راه برون‌رفتی برای گناهکار بیابد. بنابراین، رسول خدا ﷺ درصدد تجسس و تعقیب اشتباهات گناهکاران نبود؛ بلکه به‌طور کلی تا زمانی که دلیلی کافی و حجتی آشکار علیه کسی وجود نداشت، تسامح و چشم‌پوشی می‌کرد.

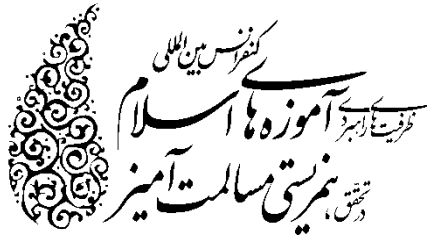
۸- هیچ صحنه، رویداد، گفتار و عکس‌العملی از پیامبر ﷺ حتی در لحظات دشواری که تصور رعایت اخلاق سخت به نظر می‌رسد، از بروز آشکار زیبایی اخلاق و تسامح و مدارا خالی نبوده و این برخورد زیبای اخلاقی در امور جنگ و سیاست، و در برخورد با ستمگران، فاسقان و جنگجویان کاملاً مشهود بوده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حبان، محمد، *صحیح ابن حبان*، تحقیق شعیب ارنأؤوط، بیروت، لبنان، موسسه الرسالة، ۱۴۱۴ هـ.
۳. مسلم، ابن حجاج نیشابوری، *صحیح مسلم*، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، مصر، دار الحديث، چ ۱. ۱۹۹۱ م.
۴. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیه، چ ۱. ۱۹۹۰ م.
۵. ابن سلام، قاسم، *الاموال*، تحقیق محمد خلیل هراس، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیه، چ ۱. ۱۹۸۶ م.
۶. ابن قیم، محمد بن ابی بکر، *زاد المعاد فی هدی خیر العباد*، تحقیق شعیب ارنأؤوط و عبدالقادر ارنأؤوط، بیروت، لبنان، الرسالة، چ ۱۳، ۱۹۸۶ م.

۷. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، **تفسیر القرآن العظیم**، دمشق، سوریه، دارطیبه، ۱۹۸۸م.
۸. ابن هشام، عبدالملک، **السیره النبویه**، قاهره، مصر، مکتبه و مطبعه مصطفى البابی الحلبي، ۱۹۵۵م.
۹. أبو داود، سلیمان بن أشعث، **سنن أبوداود**، تحقیق: سعید محمد لحام، بیروت، لبنان، دار الفکر، ۱۴۱۰ هـ.
۱۰. أحمد بن حنبل، **مسند أحمد بن حنبل**، بیروت، لبنان، دارصادر، ۱، بی تا.
۱۱. بخاری، محمد بن إسماعیل، **الجامع الصحيح المختصر**، تحقیق د.مصطفی دیب البغا، بیروت، لبنان، دار ابن کثیر، ۱۹۸۷م.
۱۲. ترمذی، محمد بن عیسی، **سنن ترمذی**، تحقیق و تعلیق أحمد شاکر و محمد فؤاد عبد الباقي، قاهره، مصر، مکتبه و مطبعه مصطفى البابی الحلبي، ۱۳۹۵ هـ.
۱۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، **المستدرک علی الصحیحین**، تحقق محمد حمري، بیروت، لبنان، مکتبه العصریه، ۱۴۲۰ هـ.
۱۴. شلبي، محمود، **حیة عمر**، بیروت، لبنان، دار الجیل، ۱۹۸۹م.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین، **تفسیر المیزان**، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۶. طبرانی، سلیمان بن احمد، **معجم الکبیر**، تحقیق حمدی عبدالمجید السلفی، قاهره، مصر، مکتبه ابن تیمیه، ۲، بی تا.
۱۷. طبری، محمد بن جریر، **تاریخ الامم و الملوك**، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، لبنان، دار التراث، ۱۳۸۷.
۱۸. طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان من تأویل آی القرآن**، تحقیق احمد شاکر و محمود شاکر، مکه مکرمه، عربستان سعودی، دار التریب و التراث، ۲، بی تا.
۱۹. قاضی ابی یوسف، **الخراج**، بیروت، لبنان، دارالمعرفه، ۱۹۷۹م.
۲۰. قرطبی، ابو عبدالله محمد، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهره، مصر، دارالکتب المصریه، ۱۳۸۴ هـ.
۲۱. نسائی، احمد بن شعیب، **سنن النسائی**، شرح جلال الدین سیوطی، بیروت، لبنان، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵م.
۲۲. هارون، عبدالسلام، **تهذیب سیره ابن هشام**، لبنان، بیروت، دارالحیاء، ۱۹۷۲م.

۲۳. هیکل و محمدحسین، *الفاروق عمر*، کابل، افغانستان، بیهقی، ۱۳۴۶ هـ..



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

قواعد ناظر بر روابط اجتماعی مسالمت آمیز در آموزه‌های اسلامی

محمود پوربافرانی^۱، گوهرشاد پوربافرانی^۲

چکیده

دین اسلام اهمیتی والا برای نفس ارتباطات اجتماعی از یکسو و سلامت از سوی دیگر قائل است. در فقه اسلام که وظیفه تنظیم روابط انسان‌ها براساس شرع را برعهده دارد به جزئی‌ترین مسائل زندگی بشر پرداخته شده و هماهنگی و قابلیت تطبیق و تعمیم آن با مقتضیات زمان و مکان، برای زیستن در دهکده جهانی ضروری است. توصیه اسلام به نوع دوستی، گشاده رویی، مهربانی، احترام متقابل، صداقت، قدردانی، همیاری، رعایت حقوق دیگران و توجه به همسایه، تعاون، عدالت و هشدار به عدم خروج از مدار حق، حتی در تعامل با کافرانی که زندگی مسالمت آمیزی با مسلمانان دارند؛ تأکید بر صداقت، سفارش به خدمت به دیگران، تعامل، انفاق، کمک فکری و همدردی زبانی که در آیات فراوانی به انواع واجب و مستحب آن توصیه مؤکد شده است. نمونه‌هایی از آموزه‌های بزرگ و مرقی اجتماعی اسلام و بیانگر توجه به روابط اجتماعی و در راستای اهداف جامعه‌شناسانه‌ی مسالمت آمیز «یکسان سازی افکار عمومی» و «دگرگونی سلسله مراتب گروهی» و نشان دهنده ظرفیت‌های بالای آموزه‌های این دین در تحقق همزیستی مسالمت آمیز است. قواعد فقهی چون «احسان»، «ارشاد»، «انصاف»، «تقیه»، «صلح»، «قرعه» و «عدالت» از جمله قواعد ناظر بر روابط اجتماعی مسالمت آمیز در آموزه‌های اسلامی است. رعایت برخی بایدها و نبایدها در روابط اجتماعی یک مسلمان با هر انسانی امری است که همیشه مورد توجه تاریخ نگاران بزرگ مسلمان و غیرمسلمان بوده است و عامل تفوق و عالم گیر شدن اسلام خواهد بود؛ چنان که اثر عدل و دادگری در داستان مردم شهر مسیحی نشین سمرقند معروف است. این معیار اصلی و عام در آموزه‌های اسلام و در کلام پیشوایان دین، که هر چه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بیسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران میسند، نقطه آغاز ارتباطات اجتماعی مسالمت آمیز است. پژوهش با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی انجام شده است.

کلیدواژه‌ها: روابط اجتماعی، آموزه‌های اسلامی، قواعد فقه، همزیستی، مسالمت.

^۱. دانش آموخته دکتری فقه و حقوق خصوصی، مدرس دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، pbaferani@ut.ac.ir

^۲. کارشناسی ارشد مددکاری اجتماعی وزارت آموزش و پرورش، swbaferani531@gmail.com

مقدمه

انسان، موجودی اجتماعی و مدنی بالطبع است و اجتماعی بودنش در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است؛ لذا میل به زندگی جمعی داشته و ضرورتاً اجتماعی می‌زیسته است. زندگی انسان ابتدایی با زندگی پیچیده انسان امروزی بسیار متفاوت بوده است. روابط آن‌ها بیشتر به رابطه دو فرد حقیقی یا یک یا چند نفر با یک یا چند نفر خلاصه می‌شد. جوامع از نظر جغرافیایی کوچک بودند و ارتباطات، محدود؛ ارتباطات وسیع و وسایل ارتباطی این‌گونه که امروز هست وجود نداشت و مفاهیمی چون «دهکده جهانی» متصور نبود؛ بنابراین زندگی و روابط جمعی بسیار کم مسئله و کم تنش بود و مسائل آن‌هم به سادگی، حل می‌شد؛ این وضعیت در جوامع کوچک و ساده آن روز به خوبی پاسخگوی نیازها بود؛ اما همان‌گونه که مسئله تکامل تدریجی است زندگی اجتماعی نیز از مقیاسی خرد شروع شده و به تدریج راه تکامل پیموده است. با پیشرفت صنعت و توسعه تکنولوژی و پیچیده شدن روابط اجتماعی، بر شدت، پیچیدگی و شمار مسائل ارتباطی نیز افزوده شد. هرچه جوامع بزرگ‌تر شد ارتباطات بیشتر و پیشرفت و توسعه شدت بیشتری گرفت و هرچه توسعه بیشتر شد نیاز به ارتباطات فزونی یافت و هر چه بر ارتباطات افزوده شد مسائل اجتماعی نیز بیشتر، وسیع‌تر و پیچیده‌تر شد. روابط از مقیاس خرد به مقیاس جهانی ارتقا یافت و نیاز به داشتن ارتباط تحت هر عنوان بیشتر و بیشتر شد تا جایی که امروز تحت تأثیر پیشرفت‌های صنعتی و تکنولوژیکی، جهان ۷ میلیارد نفری را دهکده‌ای وسیع می‌شناسند و اصطلاحاتی مثل دهکده جهانی مطرح است.

روابط اجتماعی، متأثر از پیشرفت وسایل و امکانات ارتباطی (مخابرات و اینترنت)، دچار دگرگونی‌های غیرقابل انکاری شده است. حرکت فکری هماهنگ با مقتضیات زمان و مکان، برای زیستن در دهکده جهانی و در کنار افکار، سلايق و طبایع مختلف، کاملاً ضروری است. رشد روزافزون مسائل و گونه‌گونی و پیچیدگی آن‌ها، حلشان را نیازمند شناخت آن‌ها و تبیین و تدوین قواعد بسیاری کرده است. فقه و حقوق که وظیفه‌ی اصلی نظم دادن به روابط افراد بر اساس شرع و قانون را بر

عهده‌دارند نسبت به این امور در زندگی افراد جامعه بی‌تفاوت نبوده است. مسائل و مطالب فقه بسیار متنوع است. فقها در همه امور با مراجعه به کتاب و سنت و عقل، حکم مقتضی و مناسب شرایط صادر می‌کنند. قواعد فقهی و حقوقی و نهادهای مربوط به آن‌ها برای ساماندهی این روابط تدوین و تشکیل شده‌اند. کمتر کسی است که در زندگی روزمره ملزم به رعایت روابط حقوقی برای داشتن روابط طبیعی و اجتماعی سالم نباشد؛ لذا توجه به روابط افراد و جوامع ضروری است.

دین اسلام که دینی جهانی و جاودانی و برای همه زمان‌هاست برای جزئی‌ترین مسائل زندگی بشر برنامه دارد. قوانین آن یک سلسله قوانین مترقی و قابل تطبیق و تعمیم بر مصادیق گوناگون در زمان‌های مختلف است. قابلیت انطباق قوانینش با پیشرفت‌های زمان، سبب گسترش روزافزون و زنده، پایدار و جاودانه بودن آن است. اسلام اهمیتی والا برای نفس روابط اجتماعی از یکسو و سلامتیش از سوی دیگر قائل است. توصیه اسلام به گشاده‌رویی، مهربانی، احترام متقابل، صداقت، قدردانی، اعتدال، مشورت، گفتگو و... بیانگر توجه به روابط اجتماعی و در راستای اهداف جامعه‌شناسانه‌ی مسالمت‌آمیز «یکسان‌سازی افکار عمومی» و «دگرگونی سلسله‌مراتب گروهی» است.

اسلام به‌عنوان کامل‌ترین دین برای هدایت بشر، بهترین معیارها و محورها برای روابط اجتماعی و همبستگی امت اسلامی را اصول و مبادی دین معرفی می‌کند که از فطرت سلیم بشری نشأت گرفته است. انسجام و اتحاد یک جامعه، اسباب حرکت آن‌ها به سمت هدف‌های مطلوب است و رشد جامعه را در پی دارد و تفرقه و اختلاف درونی جامعه پایه‌های قدرت و قوام جامعه را دچار تزلزل می‌کند و امتیازات موجود را نابود می‌سازد. علی (علیه السلام) با تکیه بر همین اصل، مردم جامعه خود را توبیخ می‌کند و شکست آنان را علی‌رغم برخورداری از رهبر صالح و پذیرش ارزش‌های دینی، پیش‌بینی می‌کند آنجا که می‌فرماید: «به گمانم، با چنین اوضاع و احوالی آینده را چنین می‌بینم که آنان، با استفاده از ضعف شما، دولت را در اختیار گیرند، زیرا آنان بر محور باطل خویش فراهم‌اند و شما از محور حقتان پراکنده‌اید؛ آنان در راه

باطل‌شان مطیع رهبر خویش‌اند و شما در راه حق خود از رهبرتان فرمان نمی‌برید» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۵، ص ۳۳).

این پژوهش در بررسی قواعد و ابزارهای موجود در آموزه‌های اسلامی است که در خصوص روابط اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز میان پیروان مذاهب و کشورهای اسلامی با یکدیگر و پیروان سایر ادیان و سایر کشورها از سوی دیگر مطرح است. بهره‌گیری از قواعد فقهی و به کار بستن آموزه‌های اسلام می‌تواند نقش مهمی در اتحاد مسلمانان و ارتباطات جهانی ایفا کند که در داخل مرزها اتحاد ملی و در خارج از مرزها انسجام کشورهای اسلامی و روابط حسنه، مسالمت‌آمیز و مبتنی بر احترام متقابل با دیگران را در پی دارد.

۱- احسان

قاعده احسان یکی از قواعد فقهی است. احسان یک حکم عقلی است و بر دو محور کلی جلب منفعت (نه برای خود) و دفع ضرر است و آن ضرری که به واسطه اقدام وارد می‌آید باید کمتر از ضرر عدم دخالت باشد. بنابراین قاعده، هرگاه کسی با حسن نیت و قصد نیکی و یاری به دیگران، اتفاقاً موجب ورود خسارت به آنان شود اقدامش موجب ضمان نیست.

احسان مصدر باب افعال به معنی نیکی کردن است (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۱۳۶).

در فقه و حقوق به عملی برای مساعدت به غیر به قصد تبرع - بدون اینکه او مستحق آن باشد - احسان گویند. برخی نیز به قصد در تعریف اشاره نکرده‌اند. در قرآن، مراد از احسان، عمل صالح است (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۷، ص ۱۸۶). آیات و روایات، احسان به پدر و مادر را بالاترین مرتبه احسان دانسته‌اند. «شهید اول» قسمی از احسان را احسان محض مثل صدقه و هبه و ابراء می‌داند که هدف در آن‌ها به دست آوردن مال و سود نیست (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۲).

این قاعده را مستند به آیات «مَاعْلِي الْمَحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ» (توبه / ۹۱) و «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (رحمن، / ۶۰)، روایات، حکم عقل و عقلا و اجماع دانسته اند. احسان، ظاهراً احسان اجتماعی و نکویی در حق دیگران است، مثل ایصال خیر به مردم و انجام کارهای نیک برای رفاه مردم و احسان زیاد در مقابل احسان متعارف و انتقام کم از جنایت بزرگ نیز از اقسام احسان است (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۳۰۴).

گرچه برخی معتقدند: «بحث قاعده احسان در بوته اجمال و ابهام است» و در اجرای آن باید به مواردی که عمل شده اکتفا کرد؛ اما صله ارحام نوعی نیکی کردن است و سبب بسط روابط اجتماعی است. کاربرد دیگر احسان می تواند رعایت مصالح عامه و ایجاد و توسعه روابط اجتماعی و تحکیم آن باشد. احسان، مطلوب همگان و موجب پیوند دل ها است و اگر حتی به دشمن نیز نیکی شود باعث جلب نظر او می شود همان طور که بدی باعث دوری است و این کارکرد احسان در همزیستی مسالمت آمیز است. علی (علیه السلام) در نامه به مالک اشتر فرموده: نباید نیکوکار و بدکار نزد تو مساوی باشند؛ زیرا در این صورت به نیکوکاران به خاطر احسان آنان سخت گیری شده و به همین خاطر به کار خیر بی رغبت می شوند و بر بدکاران نسبت به بدکاری آنان آسان گرفته می شود و آنان را به انجام کار بد وامی دارد (نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۳۷۰).

۲- ارشاد

در متن این قاعده گفته اند: «اعلام الجاهل علي العالم واجب»، راهنمایی نادان بر دانا واجب است. بر اساس این قاعده، ارشاد و راهنمایی انسان های جاهل و ناآگاه به وسیله دانا و عالم، واجب است. آگاهی بخشی به افراد ناآگاه توسط عالم، همچون زکات علم است؛ چنان که عدم راهنمایی و خیرخواهی متحیر از سوی عالمان، خیانت قلمداد شده است.

ارشاد از ریشه رشد، در لغت به معنای هدایت است. هدایت در لغت به معنی ارشاد و راهنمایی بر چیزی است (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۷، ص ۱۴۵).

فرق بین هدایت و ارشاد این است که ارشاد راهی به سوی هدایت و تبیین آن است و هدایت قدرت و توان رسیدن به آن است (مصطفوی، ۱۴۰۲ ق، ج ۴، ص ۱۴۰).

گفته‌اند: جهل یعنی نادانی و جاهل: نادان، سفیه، بی‌اعتنا. در کتب لغت آن را نادانی معنی کرده‌اند. به قولی آن ضدّ حلم است (یعنی سفاهت). من این معنی را می‌پسندم و در بیشتر آیات قرآن، آن به معنی سفاهت و بی‌اعتنایی استعمال شده است. جاهل نیز از ماده جهل به معنای کسی است که خالی از علم است. چنان‌که منظور از جهل در «يُخَسِّبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءُ» (بقره/۲۷۳) عدم علم است (قرشی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ص ۸۱-۸۰).

جاهل به امور یعنی غافل از آن‌ها (مصطفوی، ۱۴۰۲ ق، ج ۷، ص ۲۰۶) و الجاهل الأحمق الضّعيف (صاحب ابن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۲۷۰) و جاهل را کوردلی از صواب دانسته‌اند (واسطی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۹، ص ۷۰۴؛ جوهری، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۲۴۳۹).

جهل بر دو قسم است: بسیط و مرکب. جهل بسیط آن است که انسان چیزی را نمی‌داند ولی شایسته است بداند؛ ولی جهل مرکب آن است که اعتقاد جازمی غیر مطابق با واقع دارد (صاحب ابن عباد، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۴، ص ۱۳۰).

آگاهی دادن و هدایت فرد جاهل توسط علما امری است که در قرآن و روایات نیز توصیه شده است. خداوند در باب اهمیت یادگیری و آموزش دادن می‌فرماید: نباید مؤمنان همگی - مثلاً برای جنگ - کوچ کنند؛ چرا از هر گروهی، طایفه‌ای از آنان برای آموختن علوم دین کوچ نمی‌کند تا در دین آگاهی یابند و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود، آن‌ها را هشدار دهند شاید - از مخالفت فرمان پروردگار - خودداری کنند. (توبه/۱۲۲).

علی (علیه السلام) فرمود: «خدا از مردم نادان عهد نگرفت که بیاموزند پیش از این که از دانایان (تعهد) گرفت که آموزش دهند» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰، ص ۵۰۳).

و در فرمایشی به کمیل مردم را سه دسته می‌داند و کسی که علم بیاموزد و آموزنده بر راه رستگاری باشد را یک دسته از آن‌ها ذکر می‌کند (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۹، ص ۴۳۳).

برخی ارشاد جاهل را در اصول دین، عقاید و معارف الهی و احکام شرعی وارد می‌دانند و در سایر موضوعات وارد نمی‌دانند. حتی برخی در صورت اذیت شدن جاهل بر اثر اعلام یا افتادن در عسر و حرج آن را حرام دانسته‌اند؛ اما ارشاد در موضوعات مهمی مانند جان و ناموس، از این حکم مستثنا شده و ارشاد در آن‌ها واجب است. در خصوص تقلید گفته‌شده لازم است جاهل به عالم رجوع کند و این مختص به احکام کلی نیست؛ بلکه عام است و همه موضوعات مشکل را شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۶-۲۵).

برخی نیز ارشاد جاهل و امر به معروف و نهی از منکر را یکی می‌دانند و برخی گفته‌اند: تفاوت ارشاد جاهل با امر به معروف و نهی از منکر این است که ارشاد در جایی است که شخص، نسبت به حکم یا موضوع و یا هر دو جاهل باشد؛ برخلاف امر به معروف و نهی از منکر که فرد، عالم به حکم و موضوع است. از روش‌های ارشاد در جامعه دعوت عملی و یادآوری است. گاهی در مسیر اشتباه گام برداشتن به خاطر ندانستن نیست؛ بلکه به خاطر غفلت و فراموشی است که یادآوری فراموش شده، بهترین شیوه ارشاد است. خدا به پیامبر ﷺ فرمود: «تذکر بده زیرا تذکر مؤمنان را سودمند افتد» (ذاریات/۵۵).

۳- انصاف

سوابقی از ذکر «عدل و انصاف» در فقه وجود دارد که ضمن بیان مسائلی یا مستقلاً با عنوان «قاعده‌ی العدل و الانصاف» در قواعد فقهیه یا دیگر کتب فقهی، از آن نام برده شده است. قاعده‌ی عدل و انصاف، از قواعد معتبر نزد عقلا است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۹۴).

انصاف از ریشه‌ی «ن ص ف» در لغت به معنای تقسیم کردن یک چیز به دو نیمه یا دو قسمت مساوی یا نصف کردن است و به معنای «عدالت» هم کار رفته است یعنی: شخص، حق خود را بگیرد و حق دیگران را نیز بدهد. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۱۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۳۲؛ الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۵۶).

علی (علیه السلام) در حکمت ۲۳۱ نهج‌البلاغه فرمود: «العدل، الانصاف و الاحسان، التَّفَضُّل». عدل، انصاف و احسان، بخشش است. وی انصاف را موجب افزایش دوستان می‌داند «و بالنصفه یكثر المتواصلون» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۱۵، ص ۴۴۶).

انصاف یکی از معانی عدالت است. معنای قاعده‌ی عدل و انصاف، توزیع حقوق و اموال مشتبه بین دو مدعی است چنانچه هرگاه امر نسبت به مالی مشتبه شود و علم اجمالی باشد که مال، قطعاً متعلق به یکی از آن دو است؛ ولیکن اماره‌ای بر تعیین نباشد این قاعده مرجع تقسیم مال بین آن‌ها است (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۵۹).

کاربرد «قاعده‌ی عدل و انصاف» آنجاست که در خصوص اموالی میان افرادی بر سر مالکیت آن اختلاف شده و مالک آن معلوم نیست یا آنجا که اموال مساوی از دو نفر مشتبه یا مخلوط شود به‌طوری‌که تفکیک آن میسر نباشد. یا در هر مورد که امارات، تمییز دهنده و تعیین‌کننده نباشد یا در امور مالی که علم اجمالی وجود دارد بر اساس قاعده‌ی عدل و انصاف عمل می‌شود. مثلاً بنا بر قاعده‌ی عدل و انصاف - چنانچه صریح روایت اسحاق بن عمار نیز هست - در ارث، نصف میراث زن و نصف میراث مرد به خنثی داده می‌شود (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۷۳).

در عرف، هنگامی‌که از «انصاف» بحث می‌شود معنایی لطیف‌تر و نرم‌تر از «عدالت» به ذهن می‌آید. یکی از حقوق‌دانان می‌نویسد: انصاف، احساس مبهمی است از عدالت که در مقام اجرای قواعد حقوق در اشخاص به وجود می‌آید و وسیله تعدیل و متناسب کردن آن‌ها با موارد خاص می‌شود. از این رو انصاف را عصای عدالت دانسته، تا از لغزش آن بکاهد و بر سرعت و استواری گام‌هایش بیفزاید و تکیه‌گاه آن به هنگام خطر سقوط باشد (کاتوزیان، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۷۹).

رجوع به انصاف، زمانی مورد پیدا می‌کند که اجرای قاعده‌ای عادلانه در فرض خاص، نتایج نامطلوب به بار می‌آورد و وجدان اخلاقی تمایل به اصلاح آن پیدا می‌کند (همان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۸).

چنانچه ملاحظه شد این قاعده برای دوری از اختلاف و نزاع کاربرد دارد و باعث می‌شود انسان‌ها به‌رغم اختلافات با عمل به این آموزه دینی اسلام در کنار هم به‌آرامی زندگی کنند.

۴- تقیه

«تقیه» اصطلاحی دینی و مذهبی است. در خصوص اهمیت آن گفته‌شده هر چیزی حتی اظهار کلمه کفر را مباح می‌کند:

پیشوایان دین آن را نه دهم از دین و دین‌پدران خویش دانسته‌اند و گفته‌اند کسی که تقیه ندارد دین (و ایمان) ندارد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۲۱-۲۱۷؛ شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۶).

«تقیه» از قدیمی‌ترین چیزهایی است که شیعه به آن شناخته می‌شود، همان‌طور که بیشترین چیزی است که به خاطر جهل به معنا و موارد حرمت و جوازش آن را از روی نادانی و غفلت تقبیح می‌کنند؛ درحالی‌که عقل و نقل به آن حکم می‌کند و بسیاری از فروع فقهی در عبادات و غیره مبتنی بر آن است. این ادعا مثل اغلب ادعاهای دیگر از کمی ارتباطشان با ما و این‌که عقاید ما را از ما نمی‌گیرند - بلکه از کتب ناقص و تحریف‌شده که از انواع اتهامات منبعث از تعصبات قومی و مذهبی، یا از دخالت‌های دشمنان دین برای پراکنده کردن مسلمانان و گسترش نفرت در میان آن‌ها برای به شکست کشاندن و بر باد دادن مبارزات آن‌ها پرشده است می‌گیرند - ناشی می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۳۸۴-۳۸۳).

تقیه از مصدر «اتَّقَى يَتَّقَى» گرفته‌شده و در لغت عبارت است از پرهیز کردن و پنهان کردن. بعضی می‌خواهند بعضی را پنهان دارند و صلح و همراهی را بروز دهند درحالی‌که باطنشان به خلاف این است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۵، ص ۴۰۴).

در اصطلاح، برای تقیه تعریف‌های متعددی ذکر شده است. «شهید اول» آن را با احترام رفتار کردن با آنچه مردم آن را نیک می‌دانند و ترک آنچه که انکار می‌کنند برای در امان ماندن از فتنه‌هایشان تعریف کرده است و مورد آن را غالباً اطاعت و معصیت می‌داند. از نظر او مجامله با ظالم در ظلم و فاسق به جهت فسقش مدهنه است و نمی‌توان آن را تقیه خواند (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۵).

تعریف شیخ مفید: پنهان کردن حقیقت و اعتقاد به آن و کتمان اختلافات و ترک ظواهر آن برای مصون ماندن از ضرر دینی و دنیایی که به دنبال آن است. تعریف شیخ انصاری: حفظ خود از آسیب دیگران با موافقت در گفتار یا عمل او گرچه خلاف حق است و تعریف شهرستانی: پنهان کردن حقیقت یک امر دینی است به جهت خوف ضرر از اظهار کردن آن (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۸۷).

چنان‌که از تعاریف دریافت می‌شود تقیه به معنای کتمان برخی از عقاید یا باورهای دینی، ترک عملی به‌طور موقت در شرایط خاص، مدارا با دیگر فرق اسلامی، همراهی با افکار عمومی، ابراز همسویی با ایشان در گفتار یا رفتار مخالف حق، برای اغراض عقلایی مانند حفظ مصالح مهم دینی و دنیوی یا حفظ جان، مال و آبروی مسلمانان و مصون ماندن از ضرر دینی و دنیایی است. بین اصحاب، معروف است که تقیه، مانند حکم تکلیفی به پنج نوع: واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌شود.^۱

شک در خصوص قسم واجب آن هنگامی که خوف جان باشد جایز نیست و علاوه بر اجماع، آیاتی از قرآن (۲۸/ آل عمران، ۱۰۶/ نحل و ۲۸/ غافر)، اخبار متواتر، عقل و حکم وجدان سلیم بر آن دلالت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۸۹).

^۱. در تقسیمی دیگر تقیه به تقیه خوفی، تقیه تحبیبی و تقیه برای مصالح مختلف دیگر دسته بندی شده است. تقیه در امر موجب فساد دین، خونها، شرب خمر، و مانند آن و در موارد غیر ضروری جایز نیست و گاه حرام است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، صص ۴۲۷-۴۱۰).

تقیّه در آیه ۲۸ سوره آل عمران، حکم ثانوی است و آن در صورتی است که مجبور باشد با ظالمان حفظ ظاهر کند و گرنه به او یا دیگر مسلمانان و یا به دین صدمه می‌زنند (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۲۳۸).

پس از آن که معاویه بر عراق تسلط یافت از والیان خود خواست که بر شیعیان سخت بگیرند و به حضرت علی (علیه السلام) بر منابر و خطبه‌ها ناسزا بگویند؛ این رفتار به تدریج برای بنی امیه عادت شد تا آن که عمر بن عبدالعزیز در زمان خلافت خود این عادت ناپسند را ریشه کن کرد (دشتی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۰۹).

علی (علیه السلام) خود چنین بیان داشته است: آگاه باشید به زودی او شمارا به بدگویی به من وادار می‌کند بدگویی را به هنگام اجبار دشمن اجازه می‌دهم؛ زیرا آن مایه بلندی من و نجات شماست؛ اما هرگز در دل از من بیزاری نجوید (نهج البلاغه، خ ۵۶، ص ۵۸).

بسیاری از عوام شیعه یا برخی از خواص آن‌ها که در مواجهه با دولت‌ها و رژیم‌های فاسد اموی و عباسی بودند بدون عده و عُده و بدون برنامه‌ریزی درست و استدلال روشن، خود را برای اعلان حق، به نابودی افکندند؛ حال آنکه چون ببینی مفید نیست (اعلان حق) واجب نیست و اگر چیزی که موجب وهن مذهب و مقدسات است نباشد و سبب حفظ نفوس و حیثیات و مفید برای حفظ مذهب و دین است باید آن عقیده را پنهان کنی (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۰۷-۴۰۶).

خوارج عقیده داشتند تقیّه به معنای تاکتیک به کار بردن لزومی ندارد. این منطق را که ما داریم که بایستی عقل را دخالت داد و فکر سود و ضرر را کرد و اگر دیدی سودش از ضررش زیادتر است اقدام کن، خوارج می‌گفتند این جور نیست، باید امر به معروف و نهی از منکر بکنیم هر جور که بشود. يك نفر تنها می‌آمد در حضور يك خلیفه سَقَاك مانند «عبدالملك» می‌ایستاد با علم به اینکه این حرفی که می‌زند ممکن است باعث کشته شدنش بشود و هیچ فایده‌ای هم ندارد. به او فحش می‌داد و بعد هم کشته می‌شد و تمام می‌شد. علی سبب انقراض آن‌ها شد. بزرگ‌ترین علت انقراض آن‌ها این بود که منطق را در کار خودشان بالأخص در امر به معروف و نهی از

منکر دخالت نمی‌دادند و حال آنکه باید منطق را دخالت داد (مطهری، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۹۲).

به‌هرروی تقیّه سپر دفاعی مؤمن و عامل حفظ وحدت و یکپارچگی مسلمانان و موجب اصلاح امت است؛ خواه خوفی باشد و خواه به خاطر جلب دوستی یا بنا بر مصالح دیگر.

۵- صلح

صلح، توافق و سازش بر چیزی برای رفع نزاع یا عدم تنازع است. بنابراین یکی از قواعد مهم فقهی که می‌تواند نقش مهمی در اتحاد مسلمانان و ارتباطات جهانی ایفا کند قاعده صلح است. بر اساس این قاعده، صلح بین مسلمانان جایز است مگر صلحی که بخواهد حرامی را حلال یا حلالی را حرام کند: «الصلح جائز بین المسلمین الا صلحاً احل حراماً و حرم حلالاً» مستند آن آیات، روایات، اجماع و عقل است. در سیره عقلا نیز عمل به این قاعده جاری است.

صلح در اصطلاح عبارت است از توافق و سازش میان دو یا چند نفر بر ایجاد چیزی میان خودشان، از قبیل تملک عین مال یا منفعت آن و یا نقل حقی و یا اسقاط آن و یا ابراء دینی و غیر آن. خواه به‌طور رایگان و یا در ازای گرفتن عوض باشد (خویی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۱۹۲).

برخی فقها صلح را عقدی جایز می‌دانند که برای قطع کشمکش تشریع شده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۱۷۲).

محقق حلی نیز آن را برای قطع کشمکش می‌داند (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۹۹).

نکته مهم در این قاعده رفع تنازع موجود و یا جلوگیری از تنازع احتمالی است. در ماده ۷۵۲ قانون مدنی نیز آمده: «صلح ممکن است یا در مورد رفع تنازع موجود و یا جلوگیری از تنازع احتمالی، در مورد معامله و غیر آن واقع شود».

۶- عدالت

عدالت یکی از اخلاقیات است. هدف مشترک انبیا هدایت مردم به سمت عدالت و دادگری است. عدالت خواهی فطرتاً در نهاد هر انسانی هست. از زمانی که جوامع شکل گرفتند و انسان، زندگی جمعی را تجربه کرد از عدالت، سخن بوده است. در مسائل امروز جوامع، عدالت يك قاعده فقهی بسیار اثرگذار است. خداوند می فرماید: «اگر دو گروه از مؤمنان باهم به دشمنی برخیزند با عدالت بینشان صلح برقرار سازید و اصلاح به عدالت کنید» (حجرات/۹).

پیامبر ﷺ به علی (علیه السلام) فرمود: «یا علی ما کرهته لنفسک فاکره لغيرک و ما أحببته لنفسک فأحببه لأخیک تکن عادلاً فی حکمک» (حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴).

علی (علیه السلام) نیز هنگام بازگشت از صفین در نامه‌ای به فرزندش امام حسن (علیه السلام) این امر را چنین بیان داشته است: «... برای دیگران دوست بدار آنچه را برای خود دوست داری و برای دیگران میپسند آنچه را برای خود نمی‌پسندی. ستم نکن همان گونه که دوست نداری به تو ستم کنند...» (نهج البلاغه، نامه ۳۱، ص ۳۴۱).

این‌ها در خصوص عدالت فردی و روابط بین افراد و جامعه است.

نقل شده که وقتی شهر مسیحی نشین سمرقند در زمان عمر بن عبدالعزیز توسط فرمانده قوای اسلام با شبیخون و برخلاف مقررات اسلام تسخیر شد مردم این شهر از این جهت به خلیفه شکایت بردند. خلیفه آنان را به «ابن حاضر بلخی» قاضی وقت ارجاع داد. او پس از رسیدگی و احراز حقانیت مردم شهر، اقدامات جنگی یادشده را محکوم کرد و حکم به لزوم تخلیه‌ی شهر داد. خلیفه آن حکم را پذیرفت و اجرا کرد. مردم که این گونه عدالت و دادگری را در اسلام دیدند از مسیحیت بازگشته، اسلام آوردند (محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲).

گفته‌اند عدالت یعنی رعایت توازن در اجتماع؛ یعنی هر حالتی که به صلاح اجتماع باشد و بهتر بتواند اجتماع را حفظ کند و جلو ببرد، عدالت است (مطهری، بی تا، ج ۲۱، ص ۲۱۰-۲۰۳).

یکی از عرصه‌های کاربرد عدالت، عدالت در منش و روش زندگی فردی و معاشرتی است که در اینجا موردنظر است. جامعه عدالت محور جامعه‌ای پیش‌بینی‌پذیر و موردقبول و پسند جوامع دیگر است. در آیات قرآن، روایات، اجماع، عقل و بنای عقلا، قاعده وجوب ایصال حق به صاحب آن و قاعده نفی عسر و حرج ادله عدالت وجود دارد که یکی از عوامل تعاون و روابط اجتماعی است.

خواجه نصیر الدین طوسی، دو بحث از عدالت را مطرح کرده است: یکی - به‌عنوان یکی از فضایل اخلاقی که از حالات روحی فرد است. دوم - به‌عنوان مبنای حقوق. او در بحث از مدنیت و تعاون می‌گوید: برای حصول تعاون افراد جامعه باید عدالت در میان آنان اجرا شود و بدون عدالت، تعاون اجتماعی دوام نخواهد داشت (طوسی، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۰۸، ۱۱۷ و ۲۵۰).

عدالت در «قاعده‌ی عدل و انصاف» معنایی جزئی و محدود دارد؛ اما در ما نحن فیه مفهوم عام‌تر و گسترده‌تری دارد و دایره وسیع‌تری را شامل می‌شود؛ لذا آنچه اکنون موردنظر است معنای کلی عدالت است نه عدالت مترادف انصاف؛ معنایی که با عنوان «قاعده‌ی عدالت» همه‌کس و همه موارد را در برگیرد نه فقط مال یا اختلاف مالی دو یا چند نفر. معنایی که مجرای آن بسیار گسترده است و منافع عموم جامعه در آن مد نظر است: عدالت اجتماعی.

۶-۱ - عدالت اجتماعی

موضوع این قسم از عدالت، جامعه یا گروهی از انسان‌ها هستند. صاحب «المیزان» در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل / ۹۰) عدالت را منقسم به دو قسم «فردی» و «اجتماعی» دانسته، معتقد است مراد از «عدالت» در آیه‌ی مذکور «عدالت اجتماعی» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲، ص ۴۷۸).

برخی از حقوق‌دانان نیز آن را به‌صورت «نصفت و عدالت اجتماعی» و «انصاف و عدالت اجتماعی» ذکر کرده‌اند (امامی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۲ و ج ۶، ص ۲۱۵).

شهید صدر از جمله کسانی است که از «عدل اجتماعی» به‌عنوان یکی از مفاهیم اسلامی سخن گفته است. او ارکان اقتصاد اسلامی را مالکیت، حریت و عدالت

اجتماعی می‌داند و می‌نویسد: مبدأ عدالت اجتماعی که اسلام، مجسم کرده از عناصر و ضمانات نظام توزیع ثروت در جامعه اسلامی و متکفل توزیع قدرت بنا بر تحقق عدالت اسلامی است. او صورت اسلامی عدالت اجتماعی را مشتمل بر دو اصل عمومی دانسته که هر یک از آن دو خطوط و تفصیلاتی دارد: یکی اصل همکاری و تعاون عمومی و دیگری اصل توازن اجتماعی. او عدالت اجتماعی را متکفل سعادت اجتماع بر پایه تعاون و توازن دانسته است (صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۲۹۰-۲۸۸).

۷- قرعه

قرعه یکی از قواعد مهم فقهی و حقوقی است که برای اثبات برخی دعاوی و در حل و فصل خصومت و در امور مجهول و نامعین که حل آن‌ها غیرممکن یا دشوار و مستلزم عسر و حرج است برای رفع تحیر و سرگردانی و حل مسئله در شبهات موضوعیه از آن استفاده می‌شود و در قرآن و روایات نیز به آن اشاره شده است: «كُلُّ مَجْهُولٍ فِيهِ الْقُرْعَةُ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۲۶۲).

هنگامی که حقوق و منافع برابر و احتمال وقوع درگیری و نزاع باشد برای از بین بردن انگیزه نفرت و کینه و ایجاد رضایت طرفین از قرعه استفاده می‌شود (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۳).

در داستان حضرت مریم برای تعیین کفیل و سرپرست از قرعه استفاده شد که قرعه به نام زکریا درآمد: «إِذْ يُلقُونَ أَفْلاَمَهُمْ أَيْهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ» (آل عمران/ ۴۴). در ماجرای حضرت یونس نیز از قرعه استفاده شد: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ» (صافات/ ۱۴۱).

گفته شده: قرعه در لغت به معنای سهم و نصیب و در عرف فقها و عرف عام، سرگردانی در تعیین مطلوب هنگام شبهه و ابهام در نوشته و مانند آن است. این قاعده موارد اشتباه ظاهری، باوجود واقعیت محفوظ و موارد ابهام و عدم تعیین درواقع و نفس الامر را شامل می‌شود (مشکینی، ۱۴۱۶ش، ص ۲۰۱).

پس تمسک به قاعده قرعه در مواردی است که حالی از احوال موضوع، مجهول و مشتبه باشد (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲).

همچنین گفته‌اند: قرعه در لغت به معنای سهم و نصیب است و برای رفع خصومت و تعیین حق در مواردی که قانون اجازه داده به آن متوسل شوند. در استدلال بر حجیت قرعه به کتاب، سنت و اجماع تمسک شده است. عناوینی که در ادله قرعه به کار رفته پنج قسم است: «مجهول، مشتبه، مشکل، ملتبس و معضل»؛ گرچه عنوان «مجهول و مشتبه» از نظر مفهوم عمومیت داشته و شامل شبهات حکمی و موضوعیه اعم از بدویه و مقرون به علم اجمالی خواهد بود اما مقصود «مجهول و مشتبه» در شبهه موضوعیه مقرون به علم اجمالی است (ولایی، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۵۲-۲۵۱).

برخی قرعه را قمار دانسته‌اند. شهید اول در این خصوص گفته: قرعه میسر نیست؛ زیرا میسر نوعی قمار است، ولی قرعه قمار نیست. پیامبر ﷺ هم بین همسرانش قرعه می‌انداخت و در شرایع قبل از اسلام هم مورد استفاده قرار گرفته است (شهید اول، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۷).

به قواعد دیگری نیز در این خصوص می‌توان اشاره کرد که از حوصله این نوشتار خارج است و تحقیقی دیگر می‌طلبد؛ از جمله: «قاعده لاضرر» یا «قاعده جب» که شاید بتوان آن را نیز یکی از قواعد ناظر بر ایجاد و تحکیم روابط اجتماعی دانست. مقتضای قاعده جب این است که اسلام، فعل و ترک فعل کافر تازه‌مسلمان را که در حال کفر انجام داده -اگر در مورد ایراد ضرر مالی نباشد- کان لم یکن تلقی می‌کند.

۸- آموزه‌های اسلامی و روابط اجتماعی مسالمت‌آمیز

به بیان پیشوایان دین، معیار اصلی در روابط اجتماعی این است که هر چه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند و آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران مپسند. روابط اجتماعی انسان که در قالب زندگی جمعی جلوه‌گر می‌شود علاوه بر آنکه نیازهای انسان را بهتر و کامل‌تر تأمین می‌کند راه رسیدن او به سعادت را نیز هموارتر می‌کند. انسان در بعد فردی، دارای شخصیت مستقل است؛ اما نوعی

وابستگی به اجتماع نیز دارد که بعد اجتماعی اوست و می‌توان از آن به‌عنوان روح جمعی یادکرد. اجتماعی بودنش در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است. خداوند می‌فرماید: «ای مردم! شما را از مرد و زن آفریدیم و شما را ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را بازشناسید (نه اینکه به این وسیله بر یکدیگر تفاخر کنید) همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین شماست» (حجرات/۱۳).

مسلمانان باید در روابط اجتماعی مسالمت‌آمیز و شیوه رفتار باهم نوعان خود، از الگوهای رفتار دینی تبعیت کنند. حضرت علی (علیه السلام) به مالک اشتر توصیه می‌کند که «هرگز سنت‌های پسندیده‌ای که پیشوایان این امت به آن عمل کرده‌اند و الفت و انس به سبب آن بین مردم پدید آمده و امور رعیت به واسطه آن اصلاح شده را نقض مکن» (نهج البلاغه، نامه ۵۳، ص ۳۷۰).

توصیه اسلام به عدالت، صداقت، نوع‌دوستی، همیاری، تعامل و ... آموزه‌های اسلام در رعایت برخی بایدها و نبایدها در روابط اجتماعی یک مسلمان با هر انسانی همیشه موردتوجه تاریخ‌نگاران بزرگ مسلمان و غیرمسلمان بوده است.

بسیاری از دانشمندان و نویسندگان خارجی که اسلام را از نظر قوانین اجتماعی و مدنی مورد مطالعه قرار داده‌اند قوانین اسلامی را به‌عنوان یک سلسله قوانین مترقی ستایش کرده و خاصیت زنده و جاوید بودن این دین و قابلیت انطباق قوانین آن را با پیشرفت‌های زمان موردتوجه و تمجید قرار داده‌اند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۱۰).

توصیه اسلام به عدالت و هشدار به عدم خروج از مدار حق، حتی در تعامل با کافرانی که زندگی مسالمت‌آمیزی با مسلمانان دارند (سوره مائده، آیه ۲). تأکید بر صداقت و توبیخ برخی مسلمانان که چرا گفتارتان با رفتارتان هماهنگ نیست و به سخنان خود پایبند نیستید. (سوره صف، آیه ۳). سفارش به خدمت به دیگران که تحت عنوان تعاون با یکدیگر در نیکی و احسان در آیات قرآن مطرح شده است (سوره مائده، آیه ۲). چنانکه خداوند پیامبر ﷺ را حریص‌ترین فرد در خدمت‌رسانی و یاری به دیگران توصیف کرده (سوره توبه، آیه ۱۲۸). انفاق مالی و غیرمالی مانند کمک فکری و مشاوره (سوره شوری، آیه ۳۸) و گاه همدردی زبانی که در آیات فراوانی به انواع

واجب و مستحب آن توصیه مؤکد شده (سوره معارج، آیه ۲۴، سوره بقره، آیه ۲۴۵). نمونه‌هایی از آموزه‌های بزرگ و مترقی اجتماعی اسلام است.

۸-۱- همیاری: یکی دیگر از آموزه‌های اجتماعی و اساس نظام اجتماعی، همیاری است. تمام ادیان آسمانی در تعالیم خود، بر این اصل مهم در زندگی اجتماعی تأکید کرده‌اند. انسان به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند خود را بی‌نیاز از یاری و کمک دیگران بداند. جوامع گوناگون همواره در هنگام بروز خطر و مشکل از اعضای خود حمایت می‌کنند. همیاری تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که همگان در انجام تکالیف فردی، اجتماعی و دینی خود از امکانات و آمادگی کافی بهره‌مند باشند. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «خداوند اغنیا و برخورداران را مکلف کرده است که نسبت به وضعیت ضعفا و گرفتاران به پا خیزند» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۸).

نظام اجتماعی بر تعاون و همیاری بنانهاده شده و برخی از اندیشمندان مانند فارابی و ابن خلدون عقیده دارند که فلسفه زیست اجتماعی انسان، عدم توانایی او در برآورده کردن تمام نیازهای خود است؛ اما تأکید آموزه‌های اسلامی بر همیاری و تعاون اجتماعی، مبتنی بر اشتراک تمام انسان‌ها در کرامت ذاتی و در مرحله بالاتر، برادری ایمانی و دینی مسلمانان است. پیشوایان دینی ما به تأسی از سیره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، برترین مسلمان را کسی می‌دانند که بیش از دیگران نسبت به همیاری اجتماعی کوشا بوده و خیرخواه‌ترین افراد نسبت به برادران خود و جامعه اسلامی باشد (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۵۶۸-۵۶۷).

۸-۲- تعامل فرهنگی سازنده: اسلام با تکیه بر ارزش‌هایی مانند: برابری و برادری، همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب، تعلیم و تعلم و ترک تعصبات قومی و مذهبی، زمینه شکل‌گیری و رشد تمدنی با درون‌مایه‌های غنی را فراهم ساخت که خدمات و تأثیرات چشم‌گیر آن، حتی امروز نیز بر فرهنگ و تمدن بشری پرتو افکنده است (وات، ۱۳۸۹ش، ص ۱۶؛ هونکه، ۱۳۸۳ش، ص ۴۲۰-۴۱۹).

اما از مهم‌ترین عناصر اثرگذار بر رشد سریع تمدن اسلامی، توجه ویژه مسلمانان به عنصر ارتباط با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها بوده است. عنصر ارتباط، همواره از

اصول مهم در شکل‌گیری، گسترش و انتقال فرهنگ و تمدن‌ها به شمار می‌رود. آموزه‌های اسلامی نیز به پدیده تعامل فرهنگی با دیگران با دیده مثبت می‌نگرد. آموزه‌های اسلامی از حداکثر نفوذ در سایر فرهنگ‌ها و همچنین از هم‌پوشانی کافی با شاخص‌های اساسی فرهنگ در هر جامعه‌ای برخوردار است و می‌توان آموزه‌های اساسی اسلام را وجه مشترک تمام ادیان توحیدی دانست؛ به عبارت دیگر، در آموزه‌های اسلامی و خصوصاً قرآن کریم، توانمندی خاصی وجود دارد که می‌تواند انسان را تا فرجام تاریخ، هدایت و راهنمایی کرده و دست آوردها و اندوخته‌های مادی و معنوی بشر را در چارچوب کلان اسلامی، جهت‌دهی کند. شاید بتوان همین نکته را دلیل ختم نبوت پس از ظهور اسلام دانست و در قرآن کریم نیز توصیه شده است که در مواجهه با دیگران، عفو و مدارا رعایت شود. (ر.ک: آیات: ۲۲/ نور، ۱۴/ تغابن، ۸۵/ حجر و ۴۴/ طه).

۸-۳- نوع دوستی: قرآن مؤمنان را برادران یکدیگر نامیده و حقوق برادری را بر روابط آنان جاری ساخته است. از دیگر سو عداوت و کینه را از دو مؤمن نپذیرفته و همگان را به ایجاد پیوندهای صلح و دوستی میان مسلمانان فراخوانده است. (سوره حجرات، آیه ۱۰) حتی در گامی فراتر چنان در پی تعالی روابط انسانی برآمده که از بندگان صالح خود خواسته تا در برابر بدی‌های هم نوعان خود نیکی کنند تا بدین وسیله دشمنان را به دوستان تبدیل کنند (سوره ممتحنه، آیه ۷؛ سوره فصلت، آیه ۳۴).

حضرت علی (علیه السلام) توجه انسان‌ها را به این اصل مصروف می‌دارد که در ارتباط با یکدیگر مراجعه کنید به دستورالعمل‌هایی که خداوند صادر کرده است. خداوند بزرگ موجودات و انسان را آفرید و به تمامی جوانب آن‌ها، اسرار و درون آن‌ها قبل از آفرینش آگاهی داشت و دستوراتی که در حوزه زندگی فردی ارائه کرده همگی بر مبنای وجودیت انسان است؛ بنابراین انسان‌ها در ارتباط با یکدیگر می‌بایست طبق دستورات حضرت حق رفتار کنند. علی (علیه السلام) در مورد معیارهای روابط اجتماعی می‌فرماید: «پسرم! نفس خود را میزان میان خود و دیگران قرار ده، پس آنچه را که

برای خود دوست داری برای دیگران نیز دوست بدار، و آنچه را که برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران مپسند، ستم روا مدار، آن‌گونه که دوست نداری به تو ستم شود، نیکوکار باش، آن‌گونه که دوست داری به تو نیکی کنند، و آنچه را که برای دیگران زشت می‌داری برای خود نیز زشت بشمار، و چیزی را برای مردم رضایت بده که برای خود می‌پسندی، آنچه نمی‌دانی نگو، گر چه آنچه را می‌دانی اندک است، آنچه را دوست نداری به تو نسبت دهند، درباره دیگران مگو، بدان که خودبزرگ‌بینی و غرور، مخالف راستی، و آفت عقل است، نهایت کوشش را در زندگی داشته باش، و در فکر ذخیره‌سازی برای دیگران مباش، آنگاه که به راه راست هدایت شدی، در برابر پروردگارت از هر فروتنی خاضع‌تر باش» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱، ص ۳۱۴).

۸-۴- رعایت حقوق همسایه: یکی دیگر از آموزه‌های اسلامی در روابط اجتماعی مسالمت‌آمیز توصیه به رعایت حقوق همسایه و اهمیت بسیار زیاد آن است. پیامبر ﷺ همیشه همسایه‌ها را سفارش می‌کردند و سفارش پیامبر ﷺ به حدی بود که اهل بیت علیهم‌السلام گمان کردند که پیامبر ﷺ برای همسایه ارث، معین خواهد کرد. حضرت علی (علیه‌السلام) در آخرین لحظات عمر خود این موضوع را با فرزندانش مطرح می‌کند: خدا را! خدا را! درباره همسایگان، حقوقشان را رعایت کنید که وصیت پیامبر شماست، همواره به خوش‌رفتاری با همسایگان سفارش می‌کرد تا آنجا که گمان بردیم برای آن‌ها ارثی معین خواهد کرد (نهج‌البلاغه، نامه ۴۷، ص ۳۶۲).

لازم به ذکر است بدبینی‌های بی‌جا، بهتان و افترا، جاه‌طلبی و برتری‌جویی، بخل، حسد، کینه و ... موجب تخریب و سستی روابط سالم اجتماعی و همبستگی جامعه است.

نتیجه

روابط اجتماعی به احساس وابستگی میان انسان‌ها و به احساس تعهد در زندگی جمعی جامعه‌ای که اعضایش یکپارچه شده‌اند، مربوط است. مجموعه رفتارهایی مانند احسان، ارشاد، انصاف، عدالت و ... روابط اجتماعی مسالمت‌آمیز را تشکیل

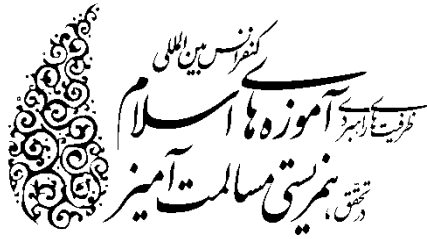
می‌دهد. در جامعه اسلامی و روابط اجتماعی مسلمانان با خود و دیگران باید آن دسته از الگوهای رفتاری موردتوجه باشد که در آموزه‌های قرآنی و اسلامی توصیه شده و بهترین الگوی رفتاری برای سبک زندگی، خصوصاً در حوزه روابط اجتماعی است «لکم فی رسول الله اسوه حسنه». قواعدی که در مورد رفع تنازع موجود و یا جلوگیری از تنازع احتمالی، در خصوص عدالت فردی و روابط بین افراد و جامعه، برای رفع خصومت و تعیین حق یا برای از بین بردن انگیزه نفرت و کینه و ایجاد رضایت طرفین، تأکید بر همیاری و تعاون اجتماعی با حفظ کرامت ذاتی انسان‌ها، برای جلب دوستی و حفظ وحدت و ممانعت از پراکندگی مسلمانان یا بنا بر مصالح دیگر مانند حفظ جان، مال و آبروی مسلمانان و مصون ماندن از ضرر دینی و دنیایی، تشریع شده و توجه به ارزش‌هایی مانند: برابری و برادری، همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب، تعلیم و تعلم و ترک تعصبات قومی و مذهبی، زمینه شکل‌گیری و رشد تمدنی با درون‌مایه‌های غنی را فراهم ساخت که خدمات و تأثیرات چشم‌گیر آن، حتی امروز نیز بر فرهنگ و تمدن بشری پرتو افکنده است.

بهره‌گیری از قواعد فقهی و به کار بستن آموزه‌های اسلام می‌تواند نقش مهمی در اتحاد مسلمانان و ارتباطات جهانی ایفا کند و انسجام کشورهای اسلامی و روابط مسالمت‌آمیز با دیگران را در پی دارد. مهم‌ترین عنصر اثرگذار بر رشد سریع تمدن اسلامی، توجه ویژه مسلمانان به عنصر ارتباط با دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها بوده است. مطمئناً این ارتباط، امروز نیز اگر بر اساس آموزه‌های اسلام وجود داشته باشد مایه سربلندی و سرافرازی اسلام و مسلمین خواهد بود؛ همان‌طور که بدبینی‌های بی‌جا، بهتان و افترا، جاه‌طلبی و برتری‌جویی، بخل، حسد، کینه و ... موجب تخریب و سستی روابط سالم اجتماعی و همبستگی جامعه و امت اسلامی است. پس بر همگان است که با استفاده از ظرفیت‌های عظیم آموزه‌های اسلام عزیز چهره واقعی اسلام را برای جهانیان به نمایش گذارند و بر تفکرات ضد اسلام که با نام دین بر دین ضربه می‌زنند خط بطلان بکشند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، (گردآورنده سید رضی، محمد، نهج البلاغه، قم، مؤسسه نهج البلاغه، اول، ۱۴۱۴ ق).
۳. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع-دار صادر، سوم، ۱۴۱۴ ق.
۴. امامی، سیدحسن، (بی‌تا)، حقوق مدنی، تهران: انتشارات اسلامی.
۵. بجنوردی، میرزا حسن موسوی، القواعد الفقهیه، قم، نشر الهادی، ۱۴۱۹ ق.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح-تاج اللغة و صحاح العربیه، ۶ جلد، بیروت، دارالعلم للملایین، اول، ۱۴۱۰ ق.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت ع، اول، ۱۴۰۹ ق.
۸. حرّانی، حسن بن علی (ابن شعبه)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، قم: د.ا.ج.ع.ق، دوم، ۱۴۰۴ ق.
۹. خویی، سید ابو القاسم موسوی، منهاج الصالحین، ۲ جلد، قم، مدینه العلم، ۲۸، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، قم، انتشارات مشرقین، سوم، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات الفاظ القرآن، بیروت-دمشق، دارالعلم-الدارالشامیه، اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. شهید اول، محمد بن مکی عاملی، القواعد و الفوائد، قم کتابفروشی مفید، اول، بی‌تا.
۱۳. صاحب بن عباد، کافی الکفاه، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، بیروت، عالم الکتاب، اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی-شعبه خراسان، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، من لا یحضره الفقیه، ۴ جلد، قم، د.ا.ج.ع.ق، دوم، ۱۴۱۳ ق.

۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: د.ا.ح.ع.ق، پنجم، ۱۴۱۷ق.
۱۷. طوسی نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تهران: خوارزمی، دوم، ۱۳۶۰ش.
۱۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، ۳ جلد، قم، د.ا.ح.ع.ق، اول، ۱۴۱۳ق.
۱۹. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الإسلامية، ششم، ۱۴۱۲ق.
۲۰. کاتوزیان، ناصر، *فلسفه حقوق*، تهران: به نشر، دوم، ۱۳۶۵.
۲۱. کاتوزیان، ناصر، *گامی به سوی عدالت*، تهران: میزان، ۱۳۸۷.
۲۲. محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، ۴ جلد، قم، مؤسسه اسماعیلیان، دوم، ۱۴۰۸ق.
۲۳. محقق داماد یزدی، سید مصطفی، *قواعد فقه*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، دوازدهم، ۱۳۸۳.
۲۴. مشکینی، میرزا علی، *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*، قم: نشر الهادی، ششم، ۱۴۱۶ق.
۲۵. مصطفوی، سید محمد کاظم، *مائه قاعده فقیهه*، قم، د.ا.ح.ع.ق، چهارم، ۱۴۲۱ق.
۲۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: مرکز کتاب لترجمه و النشر، اول، ۱۴۰۲ق.
۲۷. مطهری، مرتضی، *فقه و حقوق* (مجموعه آثار)، قم، اول، بی تا.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، *القواعد الفقهیه*، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین، سوم، ۱۴۱۱ق.
۲۹. وات، مونتگمری، *تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی*، ترجمه و توضیح حسین عبدالمحمدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹ش.
۳۰. واسطی زبیدی حنفی، *محب الدین*، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، اول، ۱۴۱۴ق.
۳۱. ولایی، عیسی، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران: نشر نی، ششم، ۱۳۸۷ش.
۳۲. هونکه، زیگرید، *فرهنگ اسلام در اروپا*، ترجمه مرتضی رهبانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

توهين به مقدسات مذهبی راهبرد هوشمندانه دشمنان برای اهانت به مقدسات مشترک مسلمانان

افتخار دانش پور^۱، لیلا عزیزی^۲

چکیده

تقریب و یکپارچگی مسلمانان با تقویت روحیه همزیستی مسالمت‌آمیز مورد سفارش قرآن کریم، عقل، سیره نبوی شریف و معصومین است که بارقه‌های زیبایی از آن در صفحات تاریخ جهان اسلام به‌ویژه در سده‌های سوم و چهارم هجری خودنمایی نموده و از عوامل مهم پیشرفت و تعالی مسلمانان بوده است. در این بین دشمنان به جهت ترس از توسعه فرهنگ و تمدن اسلامی به دسیسه‌چینی پرداختند. یکی از مهم‌ترین راهبردهای هوشمندانه آنان برای برافراشته ماندن خیمه اختلاف بر سر مسلمانان، ترویج پدیده توهین به مقدسات مذهبی است و از آن به‌عنوان حربه‌ای برای دامن زدن به اختلاف و گرم نگه‌داشتن تنور مجالس و محافل فرقه‌گرا بهره‌برداری نموده‌اند. این امر از مهم‌ترین تبعات هتک حرمت پیروان مذاهب اسلامی به شمار آمده و امروز جهان اسلام را گرفتار نموده است. بدیهی است، عدم حرمت انگاری مسلمانان برای یکدیگر، زمینه توهین به مقدسات مشترک مسلمانان مانند قرآن کریم، رسول اکرم صلی الله علیه و آله، اماکن مقدس و ... از سوی دشمنان را فراهم می‌آورد؛ از این رو مهم‌ترین الفبای تقریب و همزیستی اسلامی به‌عنوان پدافندی غیرعامل در مقابل این توطئه، احترام متقابل نسبت به ارزش‌ها و باورهای یکدیگر است که این مهم با اجرایی نمودن راه کارهایی چون عدم اتکا بر محافل خبری بیگانه از طریق ایجاد شبکه اطلاع‌رسانی داخلی در دنیای اسلام، رونق جلسات هم‌اندیشی عالمانه دینی، میدان دادن و تحمل افکار و اندیشه یکدیگر با تمرکز بر باورها و ارزش‌های مشترک قابل‌دستیابی است.

کلیدواژه‌ها: مقدسات مذهبی، هتک حرمت، مقدسات مشترک، همزیستی، تقریب مذاهب اسلامی.

^۱. استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول)، edaneshpoor@mazaheb.ac.ir

^۲. کارشناسی ارشد فقه مقارن و حقوق جزای اسلامی دانشگاه مذاهب اسلامی، leilaazizi100@gmail.com

مقدمه

اهمیت وحدت امت اسلامی و تقریب اندیشه‌ها و رفتارها از موضوعاتی است که در تمام ادوار و زمان‌ها مسئله‌ای مهم و ضروری بوده است. خداوند متعال در قرآن دعوت به اعتصام به حبل‌الله را مقرون جمع نموده و از تفرق و تنازع برحذر داشته است، از این‌رو مسلمانان همواره باید آن را اصلی اساسی تلقی کنند و فقها و دانشمندان و بزرگان نیز تمام هم و غم خود را برای دستیابی به این مهم به کار بندند. تقریب و همزیستی مسالمت‌آمیز از چنان اهمیتی برخوردار است که خداوند در قرآن کریم آیات فراوانی را در حمایت از این امر بیان فرموده و در این کتاب آسمانی همواره بر نهی از هرگونه نفاق و تفرقه سفارش نموده است. وجود این آیات گواه این است که اولین منادی وحدت و تقریب بین ادیان و مذاهب اسلامی همین کتاب الهی بوده است. در سیره نبوی ﷺ و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نیز روایات فراوانی در باب دعوت به وحدت و همدلی نقل شده که حاکی از اهمیت موضوع وحدت و اهتمام معصومین به انسجام صفوف مسلمین در برابر عوامل تفرقه‌افکنانه دارد. از نظر عقلی نیز ترویج اندیشه تقریب بین مسلمین امری بدیهی محسوب شده و اندیشمندان و علمای بزرگی در طول تاریخ به حمایت از این مهم همت گماشته و از طریق تمرکز بر مشترکات میان مسلمین همواره بر وحدت میان آن‌ها تأکید داشته‌اند. دشمنان اسلام نیز که ایجاد اختلاف میان مسلمین را آسان‌ترین راهکار تسلط بر آن‌ها می‌دانند از پانثسته و با ترویج فرقه‌گرایی و هتک حرمت مقدسات مذهبی سعی در براندازی اسلام داشته‌اند که با هوشیاری امت اسلام و ارائه راهکارهایی در جهت ایجاد وحدت میان مسلمین تاکنون کاری از پیش نبرده‌اند.

نوشتار حاضر درصدد است ضمن ارائه تعاریف جامع و دقیقی به لحاظ لغوی و اصطلاحی در مورد مقدسات مذهبی، هتک حرمت، مقدسات مشترک، همزیستی و تقریب مذاهب اسلامی و نیز تبیین مستندات اندیشه تقریب و همزیستی مسالمت‌آمیز، هتک حرمت مقدسات مذهبی را یک پدیده معرفی نموده و اهداف

نهایی دشمنان را در ترویج آن شناسایی نماید و درنهایت چند راهکار اجرایی به عنوان پدافندی غیرعامل در تقابل با این راهبرد پیشنهاد دهد.

۱- تعاریف و مفاهیم

۱-۱- مقدسات مذهبی

مقدس از نظر لغوی به معنای پاک کرده، به پاکی یادشده، پاک، منزّه و پاکیزه است (دهخدا، ۱۳۷۲، ص ۱۵۴۰۲). اما مقدسات عبارت‌اند از اموری که در نزدیک دین یا مذهب دارای احترام خاصی است به گونه‌ای که احترام آن‌ها بر عموم واجب و هتک حرمت آن‌ها بر پیروان آن دین حرام باشد. با این دید مقدسات عبارت‌اند از: اموری که نزد خداوند دارای احترام باشد و احترام آن‌ها بر عموم واجب و هتک حرمت آن‌ها حرام باشد؛ اعم از اشخاص مانند انبیا و اولیا و اوصیا یا اماکن مانند کعبه، مسجدالحرام، بیت المقدس و سایر مساجد و یا اشیا مانند کتب آسمانی (حسینی دشتی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۵۵۴). برای تشخیص مقدسات اسلامی باید میان دین و آنچه که از دین استنباط می‌شود تفکیک نمود؛ گاهی ضروریات جزء اصول و گاهی در زمره فروع دینی هستند. بدین ترتیب بخشی از اعتقادات و باورهای مذهبی بر پایه اعتقادی آن مذهب جزء مختصات و ویژگی‌های بارز آن مذهب محسوب می‌شود که از آن تعبیر به مقدسات مذهبی می‌کنند.

۱-۲- هتک حرمت

هتک در لغت به معنای رسوا کردن، دریدن و پاره کردن و پرده دریدگی آمده است (ابن فارس، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۴۹). حرمت عبارت است از آن چیزی که هتک آن جایز نیست (صاحب بن عباد، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۹۳).

هتک حرمت عبارت است از سلب حسن شهرت یک شخص در افکار عمومی، خدشه‌دار کردن حیثیت، احترام، اعتبار یا اعتمادی که دیگران به وی دارند یا تهییج احساسات یا عقاید مخالف، موهن یا ناخوشایند علیه او (موسوی خویی، بی‌تا، ص ۱).

۲- مقدسات مشترک

مقدسات مشترک از آن جهت مشترک خوانده می‌شوند که مسلمانان از هر قشر، نژاد، فرهنگ و مذهب به حقانیت آن‌ها اذعان دارند. در دین اسلام این مقدسات به چند گروه تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از:

۲-۱- ذات اقدس خداوند

در دین اسلام خداوند مقدس‌ترین چیز است به طوری که قداست سایر مقدسات به میزان قرب و بعد آن‌ها نسبت به خداوند تعیین می‌شود. خدای تعالی مبری از هرگونه عیب و نقص است و نه تنها بشر ذات او را مقدس می‌شمارد بلکه تمام آنچه در آسمان و زمین است به تسبیح او مشغول‌اند (جمعه/۱).

۲-۲- فرشتگان

فرشتگان موجوداتی هستند که همواره در تسبیح و تقدیس پروردگارند (شوری/۵). در فقه اسلامی نیز انکار ملائک از مصادیق کفر محسوب می‌شود و ایمان به وجود فرشتگان از واجبات دینی است که در ردیف ایمان به خدا و پیامبران و کتب آسمانی جای دارد.

۲-۳- ضروریات دین اسلام

عبارت‌اند از احکامی که علم یقینی به وجود آن‌ها و از دین بودن آن‌ها داریم، مانند وجود خداوند، معاد و ... و وجوب و حرمت اعمال نام‌برده شده در دین اسلام مانند وجوب نماز و حرمت شرب خمر.

۲-۴- ادیان آسمانی

با توجه به اینکه تعالیم اساسی ادیان آسمانی مخالفتی با دین اسلام ندارد؛ لذا هتک حرمت به آن جایز نیست.

۲-۵- اشخاص مقدس

خداوند متعال پیامبرانی را فرستاد و پیامبران نیز جانشینانی را به امر خدا برای مردم معین نمودند تا بشر را به سوی سعادت رهنمون باشند، از این رو اشخاص منتسب به خداوند اشخاص مقدسی بوده که شامل پیامبران الهی که در رأس آن‌ها وجود

مقدس پیامبر اسلام ﷺ قرار دارد و سپس ائمه اطهار علیهم السلام و حضرت زهرا علیها السلام به دلیل عصمت آنها که از آیه تطهیر ثابت می‌شود و نزد علمای امامیه در این مورد اجماع وجود دارد (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴۳۵).

۲-۶- مکان‌های مقدس

از جمله کعبه و مساجد که مسجدالنبی، مسجدالاقصی و مسجدالحرام از قداست بیشتری برخوردارند و مشاهده مشرفه که در فقه اسلامی در باب رعایت طهارت این اماکن سفارش شده و آلوده نمودن عمدی آن را مستوجب عذاب می‌داند (همان، ج ۱، ص ۶۰۰). در قرآن کریم حتی هنگامی که حضرت موسی علیهِ السلام به وادی مقدس طور وارد می‌شود به او دستور داده می‌شود که کفش‌های خود را در بیاورد (طه/۱۲).

۲-۷- زمان‌های مقدس

زمان‌هایی که مغفرت و رحمت و برکت خاص خداوند در آنها تجلی می‌یابد مانند لیالی قدر، ایام ماه مبارک رمضان و ماه‌های حرام که احکام خاص خود را دارند و مرتکب قتل در آن به میزان یک‌سوم مازاد بر دیه در سایر ماه‌ها باید بپردازد (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۷).

۲-۸- اشیاء مقدس

از جمله قرآن که حتی لمس بدون طهارت آن جایز نمی‌باشد.^۱

۳- تقریب مذاهب اسلامی

تقریب از ریشه «قُرب» به معنای نزدیک کردن و نزدیک گردانیدن و مخالف بُعد (دوری) ذکر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۶۲). برداشت‌های متفاوتی ممکن است از مفهوم تقریب مذاهب وجود داشته باشد که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. «واقعۀ ۷۹: لایمسه الا المطهرون».

برخی منظور از تقریب بین مذاهب را این‌گونه می‌دانند که مذهب خود حق است و سایر مذاهب باطل. این تعریف به‌جای تقریب ایجاد تفریق و دوری می‌نماید. در طول تاریخ نیز تأثیرات سوء آن در جهت ایجاد اختلاف، مؤید این مطلب است و همین تفرقه و جدایی بوده که باعث شده است مسلمانان قرن‌ها اسیر مغول‌ها شوند و در قرون اخیر نیز تحت استعمار غرب درآیند و شکاف بین مسلمین ایجاد گردد. همچنان که حضرت علی (علیه السلام) نیز این افراد را نکوهش می‌کند. حضرت در مورد این افراد می‌فرماید: «همواره همراه با بزرگ‌ترین جمعیت‌ها باشید که دست خدا با جماعت است و از تفرقه پرهیزید که انسان تک‌رو بهره شیطان است چنانکه گوسفند رمنده و تک‌رو طعمه گرگ است»^۱ (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۱۴۷).

برخی دیگر بر این باورند که منظور از تقریب این است که دیگران را به مذهب خود بکشانند، اما با این کار طرف مقابل را به مقابله‌به‌مثل وامی‌دارند و بازهم تقریبی بین مذاهب ایجاد نخواهد شد.

گروهی تقریب را لازم و ضروری می‌دانند اما در بُعد سیاسی نه بعد دینی. در پاسخ باید گفت که اولاً: در اسلام سیاست از دین جدا نیست و ثانیاً: قرآن کریم در آیه ۶۴ سوره مبارکه آل عمران که در مورد همبستگی میان پیروان ادیان توحیدی وحدت دینی را مطرح می‌کند.^۲

گروهی نیز منظور از تقریب مذاهب اسلامی را دست کشیدن از اصول مذهب معرفی می‌کنند. باید به این نکته توجه داشت که رجال تقریب بارها اعلام کرده‌اند که هدف تذویب و اندماج مذاهب نیست؛ بلکه منظور این است که مسلمانان بدانند در اصولی که با اعتقاد به آن‌ها مسلمان شناخته می‌شوند با یکدیگر اتحاد دارند. این اصول عبارت‌اند از توحید، نبوت و معاد و در موارد اختلافی اعم از اختلافات اعتقادی

۱. «و الزموا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ وَ إِيَّاكُمْ وَ الْفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّأْءَ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّأْءَ مِنَ الْعَنَمِ لِلذَّنَبِ»

۲. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ».

و اصول مذهب و اختلافات فقهی، با رعایت تقوی و ادب اختلاف و جدال بالتی هی احسن همگی بانگیزه یافتن حقیقت و نه برتری جویی، به گفتگو بنشینیم و چنانکه توانستیم یکدیگر را قانع کنیم چه بهتر و اگر نتوانستیم یکدیگر را معذور بداریم (بی آزار شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۵۶). آیت الله خامنه‌ای نیز وحدت مسلمانان را در دو معنای «اتخاذ مواضع مشترک، همدلی و همکاری فرق اسلامی در مقابله با دشمن» و نیز «نزدیکی فرق اسلامی به همدیگر، ایجاد تفاهم و تبادل آرای مذهبی در راستای دستیابی به امت واحده اسلامی» به کار برده‌اند (مشکاتی سبزواری، ۱۳۹۲، ص ۵۴).

۴- همزیستی مسالمت‌آمیز

همزیستی مسالمت‌آمیز به معنی باهم زیستن، زندگی دو تن یا دو گروه با یکدیگر درحالی که شاید مناسب یکدیگر نباشند است (دهخدا، ۱۴/۲۰۸۱۷). اما در اصطلاح همزیستی مسالمت‌آمیز عبارت است: «از زندگی افراد، فرقه‌ها و گروه‌های مختلف انسانی در کنار یکدیگر به شرط عدم توهین به همدیگر و آمادگی برای شنیدن کلام یکدیگر و رعایت حقوق و آزادی‌های اساسی همدیگر» (میرزا حسین، بی‌تا، ص ۲).

۵- مستندات اندیشه تقریب و همزیستی مسالمت‌آمیز

۵-۱- قرآن کریم

کتاب شریف الهی سازوکارهایی برای دستیابی به جامعه مطلوب دینی به‌دوراز هرگونه نفاق و تفرقه را مطرح می‌کند. بینش قرآن چه در بیان خصوصیات فردی و چه در تبیین مباحث اجتماعی به‌گونه‌ای است که نوع بشر را در طریق هدایت مخاطب قرار می‌دهد و در بسیاری موارد از عنوان «ناس» بهره می‌گیرد. گاهی نیز جامعه ایمانی مسلمانان را مخاطب قرار داده و سفارش‌های مؤکدی را مبنی بر حفظ وحدت و انسجام متذکر می‌گردد. آیاتی چون «انما المؤمنون اخوة» (حجرات ۱۰) یا «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته ... واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا...»

(آل عمران / ۱۰۳-۱۰۲) طبق آیه اخیر در اصطلاح قرآنی مراد از «حبل‌الله» چیزی است که موجب وصل بین انسان و خداوند می‌شود (اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۷). برخی اندیشمندان تفسیر با استناد به آیه ۱۰۱ سوره آل عمران، بر این باورند که یکی از مهم‌ترین مصادیق حبل‌الله قرآن کریم است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۶۹؛ طوسی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۴۵).

از دیدگاه قرآن راه رسیدن به همدلی زدودن آلودگی‌ها از دل هاست. «و نزعنا ما فی صدورهم من غل اخواناً» (حجر / ۴۷)، ما غل را از سینه‌هایشان برمی‌کنیم درحالی‌که باهم برادرند. تراوش حس اخوت و برادری در بین امت اسلامی از دیدگاه قرآن ممکن است و این مهم تنها از طریق تقویت اتحاد قلبی و درونی میان مسلمانان و همدلی و همزیستی بین آن‌ها به وجود می‌آید. «والف بین قلوبهم لو انفقت ما فی الارض جميعاً ما الفت بین قلوبهم و لكن الله الف بینهما» (انفال / ۶۳). خداوند بین دل‌هایشان پیوند داد، اگر تو همه آنچه را در روی زمین است، انفاق می‌کردی نمی‌توانستی بین دل‌های آن‌ها پیوند دهی. در نگاه آیات کریمه قرآن این همدلی و همزیستی تنها در بین آحاد مسلمانان تعریف نمی‌شود؛ بلکه در افقی فراتر، قرآن دعوت به همزیستی با اهل کتاب (آل عمران / ۶۴). با توجه به اشتراکات بین ادیان ابراهیمی داشته و مسلمانان را دعوت به داشتن رابطه تجاری (ممتحنه / ۸) و تعامل نیکو با ایشان می‌کند (عنکبوت / ۴۶). خوشبختانه مجموعه آیات قرآن در خصوص تقویت وحدت و همدلی فراوان است و بیان چند مورد در این مجال، گواهی است بر اینکه قرآن خود اولین منادی وحدت و تقریب بین ادیان و مذاهب اسلامی است.

۵-۲- سیره نبوی ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام

پیامبر گرامی اسلام ﷺ با دارا بودن رأفت قلب و حسن خلق توانستند با مدد الهی جامعه جاهلی زمانه خویش را که مالا مال از خشونت، تزویر، برادرکشی و نفاق بود، به‌سوی صلح، امنیت، صفا و همدلی رهنمون شوند. نبی مکرم اسلام ﷺ در عمل به وظیفه ابلاغ و تبیین کلام الهی به تحکیم مبانی اتحاد و همدلی بین مسلمانان تأکید ورزیده و راه‌کارهایی را در این خصوص به انجام رساندند. کثرت روایات منقول از

ایشان در این حوزه نشانگر اهمیت موضوع وحدت و اهتمام ایشان به انسجام صفوف مسلمین در برابر کید شیطان و توطئه‌های تفرقه‌افکنانه‌اش است. آن حضرت می‌فرماید: «به وحدت پایبند باشید؛ زیرا دست خدابه‌همراه جماعت است و کسی که از جماعت جدا شود، گمراه می‌شود و در نهایت مستوجب عذاب می‌گردد»^۱ (الطبرانی، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۲۷۷). دعوت به اخوت و همدلی از سفارش‌های مؤکد پیامبر ﷺ در ترویج فرهنگ تقریب و همزیستی بین مسلمانان است. در این رابطه می‌فرمایند: «خداوند بزرگ ادامه برادری دیرینه را دوست می‌دارد، بنابراین آن را ادامه دهید»^۲ (ری‌شهری، ۱۴۲۵، ج ۱۲، ح ۸۱). با بیانی مطلق فارغ از هرگونه سلیقه اعتقادی می‌فرمایند: «کمیاب‌ترین چیز در آخرالزمان، برادر مورد اعتماد یا درهمی حلال است»^۳ (همان، ح ۷۳).

ایشان با وفق و مدارا در مقابل جبهه کفر و نفاق زمینه جذب آن‌ها را به اسلام فراهم می‌آورد و با دعوت به دوستی و مهرورزی، تهدیدها را مبدل به فرصت نموده و بدین ترتیب بستر تفرقه و اختلاف را می‌زدود. اطلاق صفت «امین» به آن حضرت در عنفوان جوانی در حل اختلافات قومیتی جاهلی و تفرقه‌های سران قریش با وساطت آن حضرت خود گواه روشنی برای توجه ویژه آن حضرت به تسالم در همزیستی و تقویت روحیه اعتدال و تقریب است.

گذشته از سیره نبوی شریف، اهتمام به همدلی بین مسلمانان از مهم‌ترین توجهات در عصر و زمانه اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز بوده است و ائمه از هر فرصتی برای اتحاد دنیای اسلام و تقریب بین آن‌ها استفاده می‌نمودند (صدر، بی‌تا، ص ۷۰). مهم‌ترین شاخصه وحدت‌گرایی در سیره فردی و اجتماعی حضرت علی علیه‌السلام قابل جستجو است. حضرت می‌فرماید: «صلح و سازش را مادامی‌که منجر به سستی پایه‌های اسلام

۱. «ید الله مع الجماعة و الفذ مع الشیطان و ان الحق اصل فی الجنة و ان الباطل اصل فی النار، الا و ان اصحابی خیارکم، فاکرموهم، ثم القرن الذین یلونهم، ثم القرن الذین یلونهم، ثم ینظر الکذب و الهرج».

۲. «ان الله تعالى یجب المداومة علی الاخاء القدیم، فداوموا علیه».

۳. «اقل ما یکون فی آخر الزمان اخ یوثق به او درهم من حلال».

نشود، سودمندتر از جنگ و خونریزی یافته‌ام» (آمدی، ۱۳۶۶، ج ۱۰۶۷) و سفارش مؤکد به وسوسه شیطان بر ایجاد تفرقه و نفاق دارند در همین راستا می‌فرمایند: «همانا شیطان راه‌های خود را بر شما هموار می‌کند و می‌خواهد گره‌های دین شما را یکی پس از دیگری سست گرداند و به‌جای اتحاد، تفرقه به شما بدهد و با تفرقه فتنه برانگیز.»^۱ (نهج‌البلاغه، خ ۱۲۱).

رویکرد امام حسن (علیه‌السلام) نیز در امتداد نگاه وحدت‌آفرین امام علی (علیه‌السلام) قرار گرفت به‌طوری‌که نرمشی قهرمانانه با جبهه تکفیر و خوارج زمان خویش در پیش گرفت و در تقابل مستقیم با آنان برنیامد و در جریان صلح تحمیلی این‌چنین فرمودند: «آگاه باشید، آنچه شما از وحدت ناپسند می‌دارید برایتان بهتر است از آنچه از تفرقه دوست دارید» (معروف، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱۸-۵۱۴).

در احوالات سایر معصومین نیز من جمله امام باقر (علیه‌السلام) و امام صادق (علیه‌السلام) شواهد بسیار تاریخی دال بر دغدغه مندی ایشان بر محوریت وحدت و دوری از تفرقه بین مسلمانان دارد. مشورت‌های امام باقر (علیه‌السلام) با خلیفه زمان عمر بن عبدالعزیز اموی و اهتمام ایشان بر ضرب سکه اسلامی مؤید این مدعاست (ابن منظور، ۱۹۸۹، ج ۷۷، ص ۲۳). مناظرات متعدد امام رضا (علیه‌السلام) نیز با گروه‌های مختلف تکفیری، زنادقه و تبیین شبهات کلامی از سوی آن حضرت حتی با سایر ادیان الهی شاهد مثالی در این راستاست (عطاردی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱) آنچه مسلم آن است که جهان اسلام با هجوم اندیشه‌های بیگانه در شرایط فقدان یا نبود نظریه‌های معرفتی، سیره ارزشمند ائمه معصومین را جهت برون‌رفت از بازار مکاره این کارزار رهگشا دانسته و با تأمل در آن مسیریابی صحیحی به‌سوی هدایت و سعادت بنماید.

۵-۳- عقل

ازآنجاکه ترویج اندیشه تقریب و همزیستی مسالمت‌آمیز بین مسلمانان موجب میانه‌روی و اعتدال و درنهایت تحقق صلح و دوستی و امنیت در جوامع اسلامی

۱. «ان الشیطان یسئ لکم طرقة و یرید ان یحل دینکم عقدة عقدة و یعطیکم بالجماعة الفرقة و بالفرقة الفتنة فاصدقوا عن نزعاته و نفثاته».

می‌شود. عقل به‌روشنی صحت این نظریه فکری و عملیاتی شدن آن در سطح جوامع اسلامی را تأیید نموده و بر آن تأکید دارد. علی‌رغم برخی اختلافات، باوجود اشتراکات فراوان میان مذهبی، مبانی حکمت و عقلانیت چنین حکم می‌کند که بر حجم وسیع اشتراکات تکیه داده تا اندک اختلاف دستمایه تفرقه و نفاق دینی قرار نگیرد. این همگرایی بر یک چارچوب نظری و فکری استوار است و فارغ از هرگونه مؤلفه‌ای چون نژاد، موقعیت جغرافیایی، مرزبندی سیاسی و ... می‌تواند اندیشمندان جهان اسلام را از همه نقاط به یکدیگر ارتباط داده و با زبان مشترک دینی زمینه تعامل در عرصه‌های گوناگون اقتصادی، فرهنگی، علمی و ... را بین آن‌ها فراهم آورد. آثار و برکات سودمند این اندیشه در برابر تهدیدها، تجاوزها و نسل‌کشی‌های تاریخی جهان اسلام به‌وضوح مورد امضای سیره خردمندان معاصر قرار می‌گیرد. منطق تقریب با بهره‌گیری از روش‌های سازنده‌ای چون گشایش باب گفتگوی سازنده انسانی با مراعات احترام به دیگران و رایزنی‌های سازنده و پرسود به‌دوراز هرگونه گرایش انحرافی، تضمین‌کننده توازن عقلانی مطلوب در گفتمان اسلامی است.

همچنین بنا بر قاعده «کَلِمَا حُکْمٌ بِهَ الشَّرْعِ حُکْمٌ بِهَ الْعَقْلِ وَ کَلِمَا حُکْمٌ بِهَ الْعَقْلِ حُکْمٌ بِهَ الشَّرْعِ» تعارضی میان حکم شرع و عقل وجود ندارد. در اینجا عقل نیز به‌خوبی قباحت اهانت به مقدسات ادیان را می‌پذیرد و آن را موجب جریحه‌دار شدن احساسات مذهبی قشر وسیعی از بشریت و به‌تبع آن، تزلزل در آرامش فکری و روحی انسان می‌داند. عقل حکم می‌کند که آنچه نزد مولی دارای احترام است، اگر مورد اهانت قرار گیرد، مولی حق دارد اهانت‌کننده را عقاب کند. عقاب بی‌دلیل قبیح است و از مولای حکیم صادر نخواهد شد؛ زیرا مولای حکیم فعل قبیح انجام نمی‌دهد، از این طریق می‌توان بر حرمت هتک مقدسات نتیجه گرفت و آن طریق، طریق انی یا همان «برهان انی» است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۳۹).

۶- راهبرد هوشمندانه دشمنان در توهین به مقدسات مذهبی

فرهنگ اسلامی هیچ سنخیتی با توهین و اهانت ندارد. پیش‌تر اشاره شد که رواج اصل مهرورزی مهم‌ترین ارمان رسالت نبی مکرم اسلام ﷺ است. بر این اساس توهین به ارزش‌های بین‌مذهبی پدیده حاصل از نقشه‌های شوم دشمنان برای ایجاد تفرقه و نفاق دینی است و جوامع اسلامی در حال حاضر به شدت دست‌خورده وضعیت بغرنج ناشی از درگیری‌های بین‌فرقه‌ای هستند. بدیهی است تبعات این واگرایی سود سرشاری را برای دشمنان اسلام رقم می‌زند. به همین جهت تداوم این موج نفاق و دامن زدن به آن از اهم موضوعات راهبردی دشمنان برای براندازی اسلام است و تاکتیک‌های متعددی را برای نیل به این منظور برمی‌گزینند.

۶-۱- ترویج فرقه‌گرایی

گفتمان مطلوب اسلامی که بر محور عقلانیت و اعتدال دینی شکل گرفته، گفتمان منطقی، دور از تعصب و تهی از هرگونه بی‌احترامی است. از اقتضائات مهم این نوع گفتمان نرمش و نرم‌خوبی در برخورد با اختلاف‌هاست؛ اما گفتمان مبتنی بر عدم احترام به عقاید یکدیگر و هتک حرمت مقدسات مذهبی پیامد فرقه‌گرایی است. فرقه‌گرایی یکی از معضلات بزرگ جهان اسلام است که توسط عده‌ای مغرض و برخی جریان‌های معاند با پوشش دینی ترویج می‌یابد. آن‌ها درواقع مهره‌های جریان ضد اسلام هستند و برای تأمین اهداف دشمنان اسلام، هرگونه سوءاستفاده برای جدایی و فاصله بین مسلمانان را مبنای عملکرد خود می‌دانند. نقشه راه این گروه برای ایجاد تشنج دینی، به هم زدن تعادل مطلوب در گفتگو از طریق توهین به مقدسات مذهبی است و ظهور جو عاطفی منفی در بین مسلمانان پیامد مهم آن به شمار می‌آید و امروزه ترویج ادیان و فرقه‌های مذهبی و معنویت‌های نوپدید دینی به‌صورت وارداتی در میان عموم مردم دیده می‌شود (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص ۶).

گذشته از اختلافات کلامی در بین مذاهب، شواهد تاریخی گواهی می‌دهند که در گذشته روابط و تعامل بین دانشمندان مذاهب اسلامی بسیار حسنه و مملو از محبت و مهربانی بود. آن‌ها از تلاش‌های علمی یکدیگر بهره می‌جستند. ظهور دانشمندانی برجسته و مؤثر در گفتمان مبتنی بر اصل محبت ورزی دینی از شیعه و سنی در قرن

سوم و چهارم هجری در صفحات تاریخ خودنمایی کرده و جو علمی پرقاب‌ت همراه با صلح و دوستی و امنیت را به ارمغان آورده است. ظهور دانشمندانی چون شیخ مفید، شیخ طوسی، شهیدین و ... نمونه‌های برتر در این دوران تاریخی‌اند که مدت‌مدتی در محضر اساتید اهل سنت تلمذ نموده و بدین ترتیب مسلط به فن تدریس با تمام ذائقه‌های مذهبی شدند (عاملی، ج ۱۰، ص ۶۲).

متأسفانه این دوستی و صمیمیت دیری نپایید و موج اندیشه‌های پرتعصب دینی، فضای میان مذهبی‌مسلمانان را تیره‌وتار نمود و حملات بین فرقه‌ای به اوج رسید تا جایی که ذائقه درگیری‌ها از شاخصه «صحت و عدم صحت» به مرز «کفر و ایمان» رسید و به تدریج به توده‌های عوام سرایت کرد. به وضوح روشن است که زمینه و شرایط این پراکندگی دست‌پرونده توطئه‌های دشمنان است تا بدین ترتیب امکان استیلا بر دنیای اسلام را برای خود فراهم کنند.

کتاب‌های بسیاری از جمله «مقدمه ابن خلدون» و وجود دارد که از این پدیده سخن به میان آورده‌اند؛ کافی است به نقش درگیری عثمانی - صفوی در ایجاد فتنه‌های طایفه‌ای داخلی و تضعیف امت اسلام اشاره کنیم که ضربه‌های سنگینی به شوکت و عظمت امت وارد کردند و آن را در برابر چالش‌ها کاملاً ناتوان ساختند (تسخیری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۴). بدین ترتیب نگاه گذرا به این بخش از تاریخ با رویکرد مطالعاتی آسیب‌شناسی تفرقه و اختلاف مسلمانان به روشنی راهبرد هوشمندانه دشمنان در براندازی اسلام را با رواج فرقه‌گرایی نمایان می‌سازد.

۶-۲- هتک حرمت مقدسات مذهبی پیش‌زمینه توهین به مقدسات

مشترک اسلامی

وجود برخی اختلافات در فروعات فقهی و کلامی، مختصاتی را برای هر مذهب رقم می‌زند که از نگاه تابعین هر مذهب مورد ارزش و احترام واقع می‌شود و از آن به مقدسات مذاهب اسلامی تعبیر می‌کنند. توجه به این نکته ضروری است که دایره مقدسات مذهبی در شالوده‌ای از مقدسات مشترک که همه مسلمانان از آن برخوردارند، قرار دارد. همان‌گونه که تقویت روحیه همگرایی، اعتقاد به مقدسات

مشترک را در بین مسلمانان مستحکم می‌سازد؛ به مراتب فردیت گرایی و رواج تعصب همراه با احساسات مغرضانه می‌تواند حصار تقدسات مشترک بین مسلمانان هم چون قرآن کریم، ساحت مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، ازمنه و اماکن مقدسه و... را درهم شکسته و در معرض خطر نابودی قرار دهد. جناب شلتوت شیخ بزرگوار الازهر در این خصوص چنین می‌گوید: «بین شیعه و سنی سخن بسیار است ولی آنچه در اسلام معتبر است و مرز مسلمان از غیر محسوب می‌شود، شهادت به یگانگی خدا و رسالت پیامبر و اعتقاد به روز رستاخیز است و اسلام عصبیت و تعصب را نمی‌شناسد» (ر.ک: بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۸).

دشمنان در راهبردی هوشمندانه به جای حمله ابتدایی به تقدسات مشترک که مورد وفاق تمام مسلمانان جهان اسلام است، با انگیزه نابودی اسلام، پیچش در مسیر ایجاد کرده و با اتخاذ استراتژی هوشمند، نخست از طریق هجمه به مقدسات مذهبی به نحو عملیاتی وارد شده، مسلمانان را درگیر یکدیگر نموده و از این مجال، فرصت فروریزی بنیان‌های اساسی آئین جاودان الهی را برای خویش فراهم آورده و درنهایت، جرئت و شهادت هتک مقدسات مشترکی چون ساحت باکرامت کتاب الهی و وجود مقدس نبی مکرم صلی الله علیه و آله و ... را پیدا کرده و با شبهه پرانی و فرافکنی اصول بنیادین اسلامی را به زیر کشانده و درصدد انحراف و اضمحلال رسالت راستین پیامبر صلی الله علیه و آله برآمده‌اند.

توجه به این نکته ضروری است، آموزه‌های حقانی اسلام که ناسزاگویی و هتک حرمت ساحت مشرکان را مورد نهی قرار می‌دهد (انعام/۱۰)، در رابطه با عدم احترام‌گذاری به تعامل برادرانه مسلمانان همراه با اعتقاد و هدف واحد، چگونه حکمی را صادر می‌کند؟ مالکم کیف تحکمون؟

۷- راه کارهای اجرایی برای رعایت احترام متقابل مذهبی

از آنجاکه ترویج عملکرد ضد اخلاقی اهانت به مقدسات مذهبی که نتیجه توطئه شوم استعمار در سلطه بر کشورهای اسلامی است، حاصلی جز واگرایی، ذلت و

خواری، جنگ و خونریزی و ... برای جهان اسلام به ارمغان نداشته است، گاه آن است که دنیای اسلام به خود آمده، برای برون رفت از این معضلات چاره‌اندیشی نموده و به نحو عملیاتی خود را از منجلاب نفاق و اختلاف فرح‌بخش برای دشمنان نجات بخشد.

در این راستا برای نیل به این مقصود مواردی پیشنهاد می‌شود:

۷-۱- تبادل اطلاعات از طریق ایجاد شبکه اطلاع‌رسانی درون جهان اسلام

همزیستی و تقریب در امت اسلام، بر پایه تعامل و ارتباطات مداوم، دانش و تقویت راهکارهای دیپلماسی نوین استوار است. امروز برای غلبه بر سیاست‌های استعماری دشمنان در ایجاد تفرقه و نفاق مسلمانان نیاز به روشنگری درون دینی دارند؛ از این رو تقویت بعد رسانه به عنوان یکی از مهم‌ترین پل‌های ارتباطی در بین ملل اسلامی بسیار ضروری می‌نماید. این مهم از طریق ایجاد شبکه اطلاع‌رسانی در درون جهان اسلامی در قابل شبکه مشترک رسانه اسلامی، می‌تواند نقش پدافندی غیرعامل را در مقابل امواج تبلیغات مسموم و نفاق برانگیز جبهه استکبار ایجاد کند. رسانه‌ها عنصری شگرف و کارآمد در همگون سازی و همبستگی اقوام، مذاهب، گویش‌ها و زبان‌های مختلف هستند. اصحاب رسانه از طریق تقویت مقوم‌های وحدت، در جوامع متکثر قومی-مذهبی سعی در تقریب و پر کردن شکاف‌های موجود دارند (رئیزی دهکردی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷).

مسلمانان به هر میزان اخبار درونی خود را به‌طور مستقل و مستقیم از منابع اطلاعاتی خود دریافت دارند، کمتر در معرض امواج پرتشویش و پر نفاق و درعین حال نادرست و تماماً فیلتر شده به نفع استعمار قرار می‌گیرند. بنابراین یکی از مهم‌ترین کارکردهای رسانه، وفاق اجتماعی و انسجام ملی است (بیران و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۷۰).

آثار پردازش این مهم و تلاش در جهت گسترش آن از طریق تقویت فناوری‌های به‌روز، تمرکز قدرت در جهان اسلام، تجمع ثروت کشورهای اسلامی و درنهایت اقتدار و عزتمندی مسلمانان و شکوفایی تمدن نوین اسلامی خواهد بود.

کوشش در این راستا باعث تحکیم پل‌های ارتباطی بین امت اسلام به‌ویژه تقریب مذاهب اسلامی خواهد بود. حال در زمانه‌ای که حاکمیت سیاسی بسیاری از کشورهای اسلامی تحت سیطره نفوذ قدرت‌های استعمار قرار گرفته و آن‌ها جهت اقتدار حاکمیت خود بر ملت‌های مسلمان از قدرت رسانه و تأثیر عنصر تبلیغ نهایت سوءاستفاده و بهره را دارند و سایت‌های خبری مهم را باسیاست تطمیع تحت پوشش رسانه‌ای خود قرار داده‌اند، حداقل فراهم آوری چنین شبکه‌ای را می‌توان در ظهور پدیده‌های جدیدی چون فضا‌های مجازی و اجتماعی از طریق تشکیل کمپین‌ها و تأسیس سمن‌های مردم‌نهاد در نظر گرفت که می‌تواند پویش‌های عظیم مردمی را رقم بزند.

۷-۲- رونق و تقویت جلسات هم‌اندیشی عالمانه

امروزه گفتگو و مباحثه علمای فرقه‌های اسلامی برای رفع سوء تفاهات و تعدیل و تقریب فکری، بهره‌گیری از تحقیق و پژوهش‌های یکدیگر و برگزاری جلسات و انجام کارهای مشترک و ارائه و تبیین نمونه‌های عملی تقریب موردتوجه علمای اسلام قرار گرفته است. در راستای لزوم وحدت میان تمامی مذاهب اسلامی، شیخ محمد ابوزهره استاد دانشگاه الازهر، گفتگوی امت اسلامی را ضرورتی مهم دانسته و معتقد است مسلمین به‌واسطه دور شدن از قرآن و اسلام و تعالیم آن‌ها، دچار ضعف، ذلت و عقب‌ماندگی شده و به دول وابسته‌ای تبدیل شدند و تحت استعمار خودکامگان قرار گرفتند. شیخ ابوزهره تجدید حیات و نجات اسلام از غربت را ضروری می‌داند و باور دارد تکیه بر وحدت در ابعاد مختلف فرهنگی، سیاسی، ایمانی و اقتصادی دشمنان اسلام و استعمارگران را به عقب می‌راند و عزت و عظمت گذشته مسلمین را به آن‌ها بازمی‌گرداند. از این‌رو بهترین راه مقابله با دشمنان، ایجاد گفتگو بر پایه احساسات، خواسته‌ها و انگیزه‌های روحانی و نفسانی است که در سایه دین امکان‌پذیر می‌گردد (موثقی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۶)، وی یادآور می‌شود اگر مسلمانان زیر لوای اسلام به گفتگو و اتحاد نرسند شعله جنگ در میان‌شان برافروخته خواهد شد و زیر پرچمی غیر

از اسلام با برادران دینی خود به جنگ و ستیز خواهند پرداخت (بی‌آزار شیرازی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۳۶).

۷-۳- میدان دادن و تحمل اندیشه‌های یکدیگر با تمرکز بر باورهای مشترک

یکی از راهکارها برای ایجاد تقریب بین مذاهب تمرکز بر مشترکات میان مسلمین است که این موارد برخلاف اختلافات که در محدوده اندکی از دین وجود دارد، فراوان است. باید دانست که باوجود اختلاف نظرانی که وجود دارد، وحدت و همدلی باید حفظ گردد و این موارد موجب دشمنی نگردد.

سزاوار آن است که نظرات متفاوت به بهترین شیوه و بدون تعصب بیان شده و در معرض گفتگو واقع شده و هدف رسیدن به حقیقت باشد. برای تبیین بهتر می‌بایست مشترکات را مورد شناسایی قرار دهیم تا مقصود از تقریب فراهم گردد. نمونه‌هایی از این مشترکات فقهی در میان مذاهب اسلامی عبارت‌اند از:

- کلیات تمام ابواب فقهی مانند: نماز، روزه، خمس، زکات، حج، جهاد، انواع معاملات و قراردادهای اجتماعی و خانوادگی.
- بسیاری از عناصر و احکام و شرایط اصلی هرکدام مانند: ارکان نماز، تکبیر، نیت، قرائت، رکوع، سجود، تشهد، سلام و شرایطی مانند طهارت و قبله و... برای نمونه:

- ۱- تمام مسلمانان در پنج نوبت نماز می‌خوانند و این مسئله مورد اتفاق همگان است و همه مسلمانان در مقدار رکعات نماز و جهت قبله باهم متفق‌اند. اسلام نیز با نماز جماعت و نمازهای عمومی مانند: نماز عید، استسقا، جمعه و ... مسلمانان را به وحدت و الفت تشویق می‌کند.
 - ۲- هر شخص باایمانی مکلف به پرداخت زکات است.
 - ۳- مسلمانان مکلف‌اند در ماه معین روزه بگیرند.
 - ۴- کسانی که استطاعت دارند موظف به گزاردن حج هستند.
- این اعمال جز ارکان اسلام هستند و مذاهب اسلامی هیچ اختلافی در آن‌ها ندارند؛ البته در برخی از مسائل به دلیل فهم در روایات و ... اختلاف نظر وجود دارد.

درواقع این از الطاف خداوند در قانون‌گذاری می‌باشد که اصول عملی را با بیانی واضح به اثبات رسانده تا مانع اختلاف در این موارد شود اما در مسائل فرعی جای بحث و اختلاف نظر وجود دارد که البته این اختلاف به فرموده پیامبر اسلام ﷺ خود مایه رحمت است «اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۴۱).

۵- قرآن که همه مسلمین اتفاق دارند که تحریفی در آن صورت نگرفته است و کلام خداوند است و مواردی از این دست که هریک از این موارد به تنهایی برای ایجاد اتحاد و همبستگی میان مسلمین در مذاهب مختلف کفایت می‌کند.

- تمام احکامی که صریح آیات قرآن یا احادیث متواتر نبی گرامی اسلام ﷺ به بیان آن‌ها پرداخته است.
- سایر ضروریات فقه اسلامی (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷، ص ۳۲۹).

نتیجه

۱. هدف از تقریب، تذویب و اندماج مذاهب نیست؛ بلکه هدف اتخاذ مواضع مشترک، همدلی و همکاری فرق اسلامی در مقابله با دشمن و نیز نزدیکی فرق اسلامی باهم، ایجاد تفاهم و تبادل آرای مذهبی در راستای دستیابی به امت واحد اسلامی می‌باشد.

۲. اندیشه تقریب از جایگاه اصیل در تعالیم و مستندات اسلامی برخوردار است و آیات فراوانی از قرآن کریم بدان توجه و تأکید دارند. هم‌چنین رد پای تفکر و فرهنگ همزیستی و تقریب اسلامی را به وضوح می‌توان در سیره نبوی شریف ﷺ و سیره به‌جامانده از اهل بیت علیهم‌السلام و رهیافت‌های عقل سلیم بشری جستجو کرد.

۳. اندیشه تقریب با دستاوردهایی چون ایجاد صلح، امنیت و وفاق پدیده امروز جهان اسلام نیست و از دیرباز جلوه‌های بارزی از آن را می‌توان در صفحات تاریخی تعاملات اسلامی در سطوح مختلف نخبگانی و عوام جوامع اسلامی به‌روشنی مشاهده کرد.

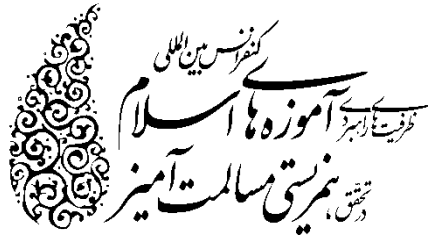
۴. توهین به ارزش‌های بین مذهبی پدیده حاصل از نقشه‌های شوم دشمنان برای ایجاد تفرقه و نفاق دینی است و جوامع اسلامی در حال حاضر به شدت دست‌خورده وضعیت بغرنج ناشی از درگیری‌های بین فرقه‌ای هستند. ترویج فرقه‌گرایی از مهم‌ترین تبعات آن است که نقش پیش‌زمینه مؤثر را برای توهین به اصول تفکر بنیادی اسلام بر عهده دارد.
۵. راهکارهای اجرایی به‌عنوان پدافندی غیرعامل در تقابل با نقشه‌های شوم استعمار برای براندازی اسلام مواردی چون: تبادل اطلاعات از طریق ایجاد شبکه اطلاع‌رسانی درون جهان اسلام، رونق و تقویت جلسات هم‌اندیشی عالمانه و تحمل اندیشه‌های یکدیگر با تمرکز بر باورهای مشترک مورد پیشنهاد است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج‌البلاغه.
۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶، *غرر الحکم*، تحقیق مصطفی درایتی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن فارس، احمد، ۱۳۶۲، *معجم مغناطیس اللغة*، قم، مرکز انتشارات تبلیغات قم.
۵. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۴۱۴، *لسان العرب*، ج ۱ و ۱۳، بیروت، انتشارات دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۶. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۹۸۹، *مختصر تاریخ دمشق*، بیروت، دارالفکر.
۷. الطبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب، ۱۴۱۵، *المعجم الاوسط*، قاهره، دارالحرمین.
۸. ببران، صدیقه؛ خانیکی، هادی؛ آطاهریان، محبوبه، ۱۳۹۴، *منشور اخلاق حرفه ای در رسانه ها، اخلاق در علوم و فناوری*، سال دهم، شماره ۴.
۹. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، ۱۳۸۷، *همبستگی مذاهب اسلامی*، عبدالکریم بی آزار شیرازی، تهران، مذاهب اسلامی.
۱۰. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، ۱۴۰۳، *توحید کلمه*، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.

۱۱. تسخیری، محمد علی، ۱۳۹۱، *رسالت ما تقریب در اندیشه‌ها و وحدت عمل*، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹، *وسائل الشیعه*، ج ۲۷، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۱۳. حسینی دشتی، سید مصطفی، ۱۳۷۹، *معارف و معاریف دایره‌المعارف جامع اسلامی*، موسسه فرهنگی آرایه.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۴، *آسیب شناسی امنیتی فرقه‌گرایی مذهبی در جهان اسلام*، شماره ۶۴.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۲، *لغت نامه دهخدا*، مصحح محمد معین و جعفر شهیدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۸۸، *مفردات الفاظ قرآن کریم*، ترجمه حسین خدایپرست، قم، انتشارات نوید اسلام.
۱۷. رئیسی دهکردی، اردشیر، ۱۳۹۲، *نقش رسانه‌های جمعی در مقوم‌های وحدت ملی*، مطالعات بین رشته‌ای دانش راهبردی، شماره ۱۱.
۱۸. زراعت، عباس، ۱۳۸۱، *بررسی جرم‌اھانت به مقدسات اسلام*، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵۶.
۱۹. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۳۷۳، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم‌الکتاب.
۲۰. صدر، سید محمدباقر، بی‌تا، *اهل‌البیت تنوع ادوار و وحده‌الهدف*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۲۱. مشکاتی سبزواری، عباسعلی، ۱۳۹۲، *جایگاه امت اسلامی در فرایند تکاملی انقلاب اسلامی*، مجله مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، فروغ وحدت، سال نهم، دوره جدید شماره ۳۳.
۲۲. عاملی، سید محسن، بی‌تا، *اعیان‌الشیعه*، بی‌جا.
۲۳. عطاردی، عزیز الله، ۱۴۱۳، *مسند‌الامام‌الرضا*، بیروت، دارالصفوه.
۲۴. محمدی ری‌شهری، ۱۴۲۵، *منتخب میزان‌الحکمه*، تلخیص سید محمد حسینی، قم، دار‌الحديث.
۲۵. مختاری، محمد حسین، ۱۳۹۷، *درآمدی بر مبانی وحدت اسلامی*، انتشارات دانشگاه مذاهب اسلامی.

۲۶. معروف الحسنی، سید هاشم، بی تا، *سیره الائمه الاثنی عشر*، بیروت، دارالمعارف.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۷، *دائرة المعارف فقه مقارن*، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۸. موثقی، سید احمد، ۱۳۷۵، *استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. موسوی بجنوردی، سید آقابزرگ، ۱۴۱۹، *القواعد الفقهیه*، قم، نشرالهادی.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح الله، ۱۳۹۰، *تحریر الوسیله*، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۱. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، بی تا، *مصباح الفقاهه*، بی جا، موسسه نشرالفقاهه.
۳۲. نجفی، محمدحسن، ۱۳۶۳، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرات الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

شاخصه‌های فرهنگ دستیابی به صلح در متن قرآن کریم

حسن ستاری ساربانقلی^۱

چکیده

معنا و مفهوم صلح از آموزه‌های مورد تأکید دین اسلام بوده است. فرهنگ صلح و صلح‌ورزی در بن‌مایه‌های قرآنی مورد توجه و اهمیت بوده است. هدف پژوهش حاضر بازخوانی و فهم فرهنگ صلح و صلح‌ورزی در متن قرآن کریم جهت دستیابی به شاخصه‌های عمده موردنظر قرآن کریم بوده است. حرکت و سوق دادن جامعه و امت اسلامی به همدلی و دوستی و صلح با دیگر اقوام و تمدن‌ها از موارد مورد تأکید در متن قرآن کریم بوده است. روش تحقیق حاضر به صورت توصیفی-تحلیلی و با تحلیل محتوای قرآن کریم و با استفاده از ابزارهای کتابخانه‌ای و تفاسیر قرآنی صورت گرفته است. از نتایج پژوهش حاضر، دستیابی به شاخصه‌ها و معیارهای فرهنگ دستیابی به صلح، جهت بهره‌گیری در تمدن اسلامی است. دستاوردهای تحقیق حاضر را می‌توان در راستای نیل به صلح با حوزه‌های تمدن اسلامی و غیر اسلامی مورد بهره‌برداری قرار داد.

کلیدواژه‌ها: صلح، فرهنگ صلح، قرآن کریم، شاخصه‌های صلح، تمدن اسلامی.

^۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، sattarisarbangholi@gmail.com

مقدمه

وجود و توسعه تمدن و نهاد جامعه بدون دستیابی به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، اگر غیرممکن نباشد؛ بسیار دشوار خواهد بود. در شرایط همزیستی مسالمت‌آمیز است که تعاملات سازنده و پیشرفت‌های تمدنی جوامع، اتفاق افتاده و مدنیت رشد و تعالی یافته و زمینه ارتباط مفید سازنده با دیگر حوزه‌های فرهنگی فراهم خواهد شد. تلاش برای برقراری صلح و ایجاد امنیت و آرامش نیز در بن‌مایه‌های فکری دین اسلام و متن قرآن کریم به‌وفور مورد تأکید بوده است. امروزه دین اسلام و تمدن اسلامی آماج تهمت‌های بسیاری است که از آن جمله تهمت صلح ستیزی و عدم همزیستی مسالمت‌آمیز است! هدف پژوهش حاضر پاسخگویی به این تهمت نابخردانه و بازخوانی شاخصه‌های فرهنگ صلح در متن قرآن کریم می‌باشد. اهمیت این پژوهش در دستیابی به راه کارهای صلح در بستر قرآنی برای کل تمدن انسانی است. گسترش صلح و امنیت در زمین از مهم‌ترین اهداف دعوت قرآنی اسلام است. دین اسلام علاوه بر این که شاخصه امنیت را از اصول مهم زندگی جمعی برمی‌شمارد بلکه تداوم صلح در بستر همزیستی مسالمت‌آمیز را از لازمه‌های تکامل تمدن انسانی دانسته است. از سوی دیگر صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز علاوه بر حفظ مصالح نظام اسلامی امکان تداوم فرهنگی مبادلاتی دستیابی به شاخصه‌های فرهنگی تمدن شکوهمند اسلامی را برای ملل غیرمسلمان فراهم خواهد ساخت. قرآن کریم سرشار از آموزه‌ها و مفاهیمی است که فرهنگ صلح و صلح ورزی را در جهان ندا می‌دهد.

۱- تعریف صلح

صلح در معنای آشتی و نیز سازش آمده است: «یعنی آن چیز درست شد» (بسطامی، ۱۳۷۰، ص ۱۵). زندگی مسالمت‌آمیز بدون تنش و خشونت که در آن حقوق دیگران علاوه بر خود به رسمیت شناخته شود (عباس نژاد، ۱۳۸۵، ص ۲۴۸). صلح اسم است از مصالحه و صلاح به معنای شایسته شدن و خوب شدن (قریشی،

(۱۳۷۱، ج ۴، ص ۴۱۲). صلاح نقطه مقابل فساد و تباهی و زشتی و بدی است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳ق، ص ۴۸۹). صلح ضد فساد است (فیومی، ۱۱۱، ص ۳۴۵). به لحاظ مفهومی واژه صلح دامنه بسیار وسیع و گسترده تری دارد. در متن قرآن کریم نیز واژگان صلح همراه با واژه‌های ایمان و عمل صالح و متضاد با واژه‌های فساد و سیئه آمده است: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَالِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (اعراف/۸۵)، «وَأَخْرَجُوا عَتَرَتَهُمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ» (توبه/۱۰۲). در متن قرآن کریم عمل هم عمدتاً با قید یا یکی از مفاهیم صلح و صالح همراه است. عبارت قرآنی «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» به کرات در قرآن کریم ذکر شده است. «صلح در اصطلاحات شرع به معنی متارکه جنگ و آتش‌بس، از میان بردن دعوی و ختم اختلافات و منازعات به روشنی شروطی است که بنام شروط صلح یاد می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۳۹۳ق، ص ۹۰).

۲- اهداف تحقیق

شناخت مبانی صلح ذکر شده در متن قرآن کریم و بیان معانی فرهنگی حکمی صلح در متن قرآن کریم.

۳- پرسش اصلی تحقیق

پرسش اصلی تحقیق این است که شاخصه‌های عمده فرهنگ صلح در متن قرآن کریم چه می‌باشد؟

۴- روش تحقیق

روش تحقیق به کاررفته در متن پژوهش مبتنی بر شیوه‌های توصیفی و توصیفی-تحلیلی و با ابزار مطالعات کتابخانه‌ای و با استفاده از متن قرآن کریم و رجوع به تفاسیر صورت گرفته است.

۵- توجه و سفارش ویژه به صلح در متن قرآن کریم

توجه و سفارش ویژه خداوند در متن قرآن کریم به صلح و سلام و ایمنی و آشتی است. «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (نساء/۱۲۸)، «وَإِنْ تَحْسَبُوا أَنَّكُمْ مُؤْمِنُونَ وَاللَّهُ يَبْصُرُ مَا تَعْمَلُونَ» (حَبِیرًا) (نساء/۱۲۸)، «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ فَاَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» (انفال/۱)، «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (یونس/۲۵). این دعوت خداوند به‌سوی سرای صلح و امنیت و سلام همگانی و عمومی است. از سوی دیگر خدا خود مؤمنان را نیز به آشتی و صلح فرامی‌خواند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره/۲۰۸). ایجاد رابطه‌ی مسالمت‌آمیز با گروه‌های زیر را مطرح کرده است:

با مشرکان بی‌آزار: «لَمْ يِقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ».

با اهل کتاب: «قُلْ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ».

با دیگر مسلمانان: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً» (قرائتی، ۱۳۸۸هـ. ش، ج ۱، ص ۳۲۴).

صلح جهانی تنها در سایه ایمان! بعد از اشاره به دو گروه (گروه مؤمنان بسیار خالص و منافقان مفسد) می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً» از مفهوم این آیه چنین استفاده می‌شود که صلح و آرامش تنها در پرتو ایمان امکان‌پذیر است. اصولاً در مقابل عوامل پراکندگی (زبان و نژاد و ...) يك حلقه محکم اتصال در میان قلوب بشر لازم است، این حلقه اتصال تنها ایمان به خدا است که مافوق این اختلافات است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲هـ. ش، ج ۱، ص ۱۸۸ و ۱۸۹). «ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً»: لازم به ذکر است برخی واژگان مترادف صلح در متن قرآن کریم و متون اسلامی عبارت‌اند از: سلام، سلم، مسالمة، موادعت، هدنه، مه‌اوده.

جدول شماره ۱- برخی واژگان مترادف صلح در قرآن کریم (منبع از نگارنده)

نام واژه مترادف صلح در متون دینی	توضیح
سلام	سلامتی، امنیت، سالم بودن و سالم ماندن
سلم	صحت و عافیت، دوری از آفات جسمانی
مسالمه	سلام، آشتی، صلح، مصالحه
موادعت	آرامش یافتن، آسایش یافتن، دست از جنگ کشیدن (موقت)،
هدنه	صلح پس از جنگ
مهاوده	آشتی نمودن، وعده دادن، مایل گردانیدن یکدیگر (به آشتی)

۶- صلح میان اقوام و ملت‌ها

خداوند در متن قرآن کریم در رابطه با صلح میان اقوام و دولت‌ها می‌فرماید: «لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه ۸).

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ» یعنی نیست خدا که شما را باز دارد از مخالطت و دوستی اهل پیمان، آن‌هایی که با شما پیمان بستند بر ترك قتال و پیکار و نیکی کردن به ایشان و معامله با ایشان به عدالت و آن قول اوست: «أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» یعنی عدالت کنید در مابین خودتان، و ایشان از وفاء به عهد و پیمان. «ابن عباس» و «حسن» و «قتاده» گویند: که مسلمین از پیامبر ﷺ خواستند که رخصت فرماید در اینکه با خویشان مشرکشان نیکی و احسان کنند و این پیش از آن بود که مأمور به پیکار با تمام مشرکین شوند، پس این آیه نازل شد و این منسوخ شد بقول او: «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ»^۱ قتاده

^۱. توبه/ ۴.

گوید: او قصد نموده به کسانی که پیکار با شما نکردند کسانی را که از اهل مکه ایمان آورده و هجرت نکردند (طبرسی، ۱۳۹۰، ج ۲۴، ص ۳۷۰). خداوند شما را از کسانی که در راه دین تیغ به شما نزدند باز نمی‌دارد و آن‌ها که شما را از خانه‌هایتان بیرون نکردند منع نمی‌کند که با ایشان نیکویی کنید و داد به ایشان رسانید، که خداوند دادگران را دوست دارد (میبدی، ۱۳۵۲، ش، ج ۲، ص ۵۲۲). چون آیت آمد که با کافران دوستی نکنید و اگرچه اقربا و خویشان شما باشند؛ مؤمنان دشمنی سخت آغاز نهادند با پدران و مادران و خویشان کافر خود و خدای تعالی جدّ و صبر ایشان بدید بر ایشان رحمت کرد و ایشان را وعده اسلام آباء و اقرباء و موّدت و دوستی ایشان داد گفت: نزدیک است و بس روزگار نباشد که خدای تعالی میان شما و میان آنان که شما دشمنی کردید از مشرکان موّدت و الفتی پدید کند و خدای تعالی قادر است و توانا که دل‌ها را برگرداند از دشمنی با دوستی آورد و کارهای سخت را آسان گرداند و او آمرزنده و مهربان است (جرجانی، ۱۳۷۸، ق، ج ۱۰، ص ۴۹) و معنایش این است که خدا شما را از نیکی کردن به آن‌ها (والدین و خویشان) نهی نمی‌کند و تنها از دوستی ورزیدن به آن‌ها نهی می‌فرماید و این نیز رحمتی از سوی خدا نسبت به مؤمنان است و چون در دشمنی نسبت به خویشان سخت‌گیر و جدّی بودند، خداوند به مؤمنان اجازه داد با کسانی که با مؤمنان ننگیده و آن‌ها را از دیارشان بیرون نکردند صله رحم کنند (طبرسی، ۱۳۷۵، ش، ص ۲۹۹ و ۳۰۰). و در آیه دیگر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات ۱۳)، یا أَيُّهَا النَّاسُ ای گروه مردمان إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ به‌درستی که ما آفریدیم شما را مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ از مرد و زن که آدم و حواست و چون همه از يك مادر و پدرید پس هیچ‌وجه ندارد که به سبب آن در نسب خود فخر کنید و در نسب دیگر طعن زنید و عیب آن کنید و غرض از تترق قبایل و تشعب شعوب و اختلاف بطون تفاخر نیست بلکه به جهت تفارق و امتیاز است همچنان که حق تعالی می‌فرماید وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا و گردانیدیم شما را شعبه یعنی جماعت متفرقه و فرق عظیمه که منسوب به اصل و اخذ باشد وَ قَبَائِلَ و قبيله‌ها که منسوب بشعوبند لِتَعَارَفُوا

تا بشناسید یکدیگر را به نسب و قبیله و به سبب آن از هم جدا گردید (کاشانی، ۱۳۶۳ش، ج ۵، ص ۳۵۰ و ۳۵۱) لیکن هدف از سخن خداوند: «شما را از نری و ماده ای آفریدیم» آن است که تمامی مردم بدانند که آنان با یکدیگر برادرند و از لحاظ حقوق و تکالیف با یکدیگر برابر می باشند. جمله «لتعارفوا» بدین معناست که هدف از گونه گون شدن کشورها، نژادها و رنگ هایتان آن نیست که شما به چندین گروه پراکنده شوید و به گروه ها و نژادها و پدران و نیاکانتان افتخار کنید و با یکدیگر به دشمنی برخیزید، بلکه هدف آن است که شما با یکدیگر در آنچه خیر و صلاحتان است، همیاری کنید. بهترین مردم کسی است که بیش تر از خدا بترسد و بیش تر به بندگان او خدمت کند. این آیه، فراخوانی از سوی قرآن کریم به تشکیل يك اُمّت انسانی و جهانی واحد است که عدالت و محبت آنان را گردآورد. این جهان، آرزوی اندیشمندان پاک و رؤیای مصلحان است (مغنیه، ۱۳۷۸ش، ج ۷، ص ۲۱۰)، «لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه/۸) خداوند فرموده کفاری که با شما مقاتلت و معاندت ننموده اند اگر به آنها احسانی کنید برای تألیف قلوبشان به اسلام و به عدالت با آنها سلوک نمایند مانعی ندارد؛ بلکه خوب است چون خداوند نیکوکاران و عدالت شعاران را دوست دارد (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج ۵، ص، ۱۸۸).

۷- صلح با دشمن

خداوند در قرآن کریم می فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال ۶۱). واژه «سلم» معنای گسترده دارد که ترك جنگ از راه صلح و آتش بس، از راه دادن جزیه و نیز از راه پذیرفتن دین اسلام را در برمی گیرد. این سخن خدا: «فَاجْنَحْ لَهَا» امری است که صلح با هرکسی را که خواهان صلح باشد واجب می سازد، مگر این که دلایل قطعی وجود داشته باشد که صلح او نوعی فریب و آماده شدن برای حمله و ترور است. شایسته است درك کنیم که مراد از صلح در آیه، صلح همه است، چه آنان که در حال جنگ هستند و چه آنان که در حال جنگ

نمی‌باشند و تنها منظور، صلح طرف‌های درگیر نیست (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۷۷۲) و اگر میل نمایند کافران و مشرکان به صلح و استسلام، فَأَجْنَحْ لَهَا: پس تو هم میل نما به مصالحه، وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ: و توکل کن بر خدا، یعنی مترس از آنکه به مکر و حيله طرح افکنده باشند، چه خدای تعالی عاصم و حافظ شماست از مکر و خدعه آنان که به شما صدمه‌ای رسد. إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ: به‌درستی که حق تعالی شنوا است اقوال ایشان را، دانا است به نیت آن‌ها به‌دروغ و راست، پس اگر در مقام مکر و خدعه باشند، تو را نگاه دارد و وبال مکر بدیشان رساند (شاه عبدالظیمی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۶۹). اگر دشمن به صلح و روش مسالمت‌آمیز رغبت کرد تو نیز به آن متمایل شو و به خدا توکل کن و مترس از اینکه مبدا اموری پشت پرده باشد و تو را غافل گیر کند و تو به خاطر نداشتن آمادگی نتوانی مقاومت کنی، چون خدای تعالی شنوا و دانا است. و هیچ امری او را غافلگیر نکرده و هیچ نقشه‌ای او را عاجز نمی‌سازد، بلکه او تو را یاری نموده و کفایت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۱۵۵). هدف کلام خدا در این متن اعلام آمادگی مسلمانان برای صلح است. «آیه که پیرامون صلح با دشمن بحث می‌کند این حقیقت را روشن‌تر می‌سازد، می‌گوید اگر آن‌ها تمایل به صلح نشان دادند تو نیز دست آن‌ها را عقب زن و تمایل نشان ده «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَأَجْنَحْ لَهَا». این احتمال نیز در تفسیر جمله بالا وجود دارد که اگر آن‌ها به‌سوی صلح پروبال بگشایند تو هم به‌سوی آن پروبال بگشای، زیرا جنحوا از ماده جنوح به معنی تمایل آمده و به پر پرندگان نیز جناح گفته می‌شود؛ زیرا هر يك از بال‌های آن‌ها به یک‌طرف متمایل است بنابراین در تفسیر آیه هم از ریشه لغت می‌توان استفاده کرد و هم از مفهوم ثانوی آن و از آنجاکه به هنگام امضای پیمان صلح غالباً افراد گرفتار تردیدها و دودلی‌ها می‌شوند به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد در قبول پیشنهاد صلح تردیدی به خود راه مده و چنانچه شرایط آن منطقی و عادلانه باشد آن را بپذیر و بر خدا توکل کن زیرا خداوند هم گفتگوهای شما را می‌شنود و هم از نیت شما آگاه است «وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ». ولی باین حال به پیامبر ﷺ و مسلمانان هشدار می‌دهد که ممکن است در پیشنهادهای صلح خدعه و

نیرنگی در کار باشد و صلح را مقدمه‌ای برای ضربه غافلگیرانه‌ای قرار دهند یا هدفشان تأخیر جنگ برای فراهم کردن نیروی بیشتر باشد اما از این موضوع نیز نگرانی به خود راه مده زیرا خداوند کفایت کار تو را می‌کند و در همه حال پشتیبان تو است: «وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۳۱)، «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» این آیه در رابطه با آیه ۱۹۰ از سوره بقره و آیه ۹۰ از سوره نساء می‌رساند که اسلام جنگ را و لو با کفار يك مسئله ابتدایی نمی‌داند و حتی المقدور سعی دارد که جنگ واقع نشود، ظهور این آیه در آن است که: کفار و مشرکان اگر پیشنهاد صلح و سازش کنند و در دین خود بمانند و پیمان عدم تعرض ببندند، لازم است آن را قبول کرد و از اینکه شاید از این پیشنهاد حيله‌ای در کار باشد باید بر- خدا اعتماد کرد البته با در نظر گرفتن اسباب و وسایل، چنان‌که آیه بعدی آن را روشن می‌کند، خدا گفته کفار را می‌شنود و به مکنوناتشان داناست، علّت تأنیث «لها» آن است که «للسلم» به معنای مسالمت است (قرشی بنابی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶۰ و ۱۶۱). اگر (دشمنان) به صلح تمایل داشتند، (تو نیز) تمایل نشان بده و بر خداوند توکل کن، همانا او شنوا و داناست... حضرت علی (علیه السلام) به مالک اشتر می‌نویسد: «لا تدفعنَّ صلحاً دعاك اليه عدوك و لله فيه رضا فان في الصلح دعة لجنودك و راحة من همومك و أمناً لبلادك و لكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه، فان العدو ربما قارب ليتغفل» صلح پیشنهادی دشمن را رد مکن، ولی پس از صلح هوشیار باش و از نیرنگ دشمن بر حذر باش، چون گاهی نزدیکی دشمن، برای غافلگیر کردن است! پیام‌ها: مسلمانان باید در اوج قدرت باشند تا تقاضای صلح، از سوی دشمن باشد. «وَإِنْ جَنَحُوا»، اسلام، جنگ طلب نیست. «وَإِنْ جَنَحُوا... فَاجْنَحْ». فرمان جنگ و پذیرش صلح، با پیامبر خدا و از اختیارات رهبری جامعه اسلامی است. «فَاجْنَحْ» نفرمود: «فاجنحوا». از موضع قدرت، سوءاستفاده نکنید «فَاجْنَحْ». در پذیرش پیشنهاد صلح، بر خدا توکل کنید. «فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ». در پذیرش صلح، هم احتمال خطر و توطئه است، هم زخم‌زبان برخی دوستان، ولی باید بر خدا توکل کرد. «تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...» «وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ

يَحْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آيَدَكَ بِصَرْهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ وَ اگر (دشمنان) بخواهند با تو نیرنگ کنند، قطعاً خداوند تو را بس است، اوست که با امدادهای خویش و حمایت مؤمنان، تو را یاری کرده است (قرائتی، ۱۱۱، ج ۳، ص ۳۴۸ و ۳۴۹). قرآن کریم حتی در مورد دشمن نیز با ذکر شرایط به صلح عادلانه توصیه نموده است.

۸- نفی صلح ذلت‌بار

قرآن کریم هرچند مکرر به صلح توصیه نموده است ولی به‌هیچ‌وجه صلح ذلت‌بار را نمی‌پذیرد: «فَلَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَبْرِكُمْ أَعْمَالُكُمْ» (محمد/۳۵). قرآن کریم در آیه‌ی سی و پنجم سوره‌ی محمد ﷺ با یادآوری برتری مسلمانان، آنان را نسبت به صلح ذلت‌بار و سستی هشدار می‌دهد و می‌فرماید: «فَلَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَبْرِكُمْ أَعْمَالُكُمْ» پس سستی نکنید و به‌سوی صلح فراخوانید، درحالی‌که شما برترید؛ و خدا با شماست و از اعمال شما نمی‌کاهد... از آیات قرآن استفاده می‌شود که صلح دو نوع است و از این‌رو دو نوع موضع‌گیری در برابر صلح شده است. الف) صلح شرافتمندانه، خدایسندانه و صلح معقول که منافع مسلمانان را تأمین می‌کند که این صلح باید پذیرفته شود.^۱ ب) صلح ذلت‌بار که از طرف مسلمانان سست‌عنصر و ترسو در آستانه‌ی پیروزی مطرح می‌شود و نشانه‌ی ضعف، عقب‌نشینی و تسلیم مسلمانان شمرده می‌شود و آنان را از اهداف خود دور کرده، به خواری می‌کشاند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۹، ص ۱۷۸). در آیه‌ی فوق به نوع دوم صلح اشاره شده و از آن منع شده است. اسلام می‌فرماید شما از نظر روحیه، قدرت و امکانات باید در مرحله عالی باشید و در آن حال اگر دشمن تقاضای صلح کرد بپذیرید (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۰۳). قرآن کریم صلح با عزت را می‌خواهد و نه صلح ذلت‌بار را!

۱. «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال/۶۱).

۹- صلح در جهان اسلام و جامعه اسلامی

اصل همزیستی مسالمت‌آمیز یک اصل در تعالیم اسلامی است. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره ۲۰۸). «سلم» به کسر و «اسلام» به يك معناست، و «سلم» به معنای طلب صلح و آرامش است (طبرسی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۲۶۷). یعنی تأکید اولیه قرآن بر انسجام صلح‌آمیز جوامع و جامعه اسلامی است. به هر دلیلی امکان جنگ و عدم صلح بین دو گروه مسلمان یا در جامعه اسلامی وجود دارد. در این مورد توصیه قرآن کریم چنین بوده است: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَجَانِبُوهَا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات ۹). «اگر دو گروه از مؤمنان مقاتله و کارزار کنند با هم پس صلح اندازید میان ایشان پس اگر تعدی کنند یکی از آن دو گروه بر گروه دیگر پس قتال کنید با آن گروهی که تعدی می‌نماید تا آن که برگردد از تعدی خود به‌سوی امر خدای تعالی پس اگر برگردد پس صلح اندازید میان ایشان به‌راستی و راستی کنید به‌درستی که خدای تعالی دوست می‌دارد راستی‌کنندگان را. این است و جز این نیست که مؤمنان برادران یکدیگرند پس صلح اندازید میان دو برادر خود و پرهیز کنید از قهر خدای تعالی شاید که رحمت کرده شوید... صلح واحد میان طایفتین ازین جهت نسبت داد اصلاح را به ضمیر تثنیه و بغی در لغت تعدی و ستم کردن است و فیء به معنی رجوع است. و مراد از برگشتن ایشان به‌سوی امر خدای تعالی برگشتن طایفه باغیه است از بغی به‌سوی امتثال امر خدای تعالی در ترك بغی و قول او إِنَّمَّا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ به‌منزله تعلیل است مر امر به اصلاح را ازین جهت تفریع کرد بر قول خود «فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» را و پوشیده نماند که آیت مذکوره دلالت می‌کند بر وجوب اصلاح میان مؤمنان که با یکدیگر مقاتله کنند و بر وجوب قتال با جمعی از مؤمنان که تعدی کنند بر جمعی دیگر از ایشان در مقاتله (جرجانی ابوالفتح بن مخدوم، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۹ و ۸۰). اسلام برای ساختن و اصلاح جامعه، راهنمایی‌هایی دارد؛ یکی از آن‌ها وجوب

حمایت از خون، مال، آبرو، و آزادی انسان در گفتار و کردار است و جز حق، هیچ‌کس و هیچ‌چیزی بر او حکومت ندارد. اگر کسی پایش را از دایره حق بیرون نهد و با تجاوز به دیگران حرمتش را بشکند، او خود مصونیت را از خودش برداشته است ... یکی دیگر از آموزه‌های اسلام، مهربانی و همکاری با یکدیگر در چیزی است که خیر و صلاحش به همه افراد جامعه برمی‌گردد. به‌عنوان نمونه، هرگاه میان دو گروه از مؤمنان درگیری و خصومت رخ دهد، بر دیگر مؤمنان است که آن را حل و فصل کنند و بر اساس حق و عدالت میان این دو اصلاح نمایند، تا وحدت و یکپارچگی مسلمانان حفظ شود. در حدیث آمده است: «آیا شما را از چیزی آگاه نکنم که از روزه و نماز و صدقه بهتر است؟ گفتند: بله، ای پیامبر خدا! فرمود: اصلاح ذات‌البین. «فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخَرِ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ». هرگاه یکی از دو گروه درگیر در برابر حق تسلیم نشد و همچنان بر تجاوز خویش پافشاری کرد، بر دیگر مؤمنان است که از راه حکمت و اندرز نیکو، گروه ستم‌دیده را حمایت کنند و اگر گروه ستمگر، اندرز را نپذیرفت، باید مؤمنان با این گروه، تا اندازه تنبیه کردن و دفاع مشروع، پیکار کنند، تا امنیت عمومی تأمین شود. «فَإِنْ فَاءَتْ فَأُصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأُقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ». اگر گروه ستمگر توبه کردند و از ستم خود دست برداشتند، خداوند آمرزنده و مهربان است و هیچ‌کس حق تجاوز به آن‌ها را ندارد و بر مؤمنان است که بکوشند، تا آنچه در دل‌های دو طرف نسبت به یکدیگر پدید آمده، زوده شود (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۹۳). پس اصل در نگاه قرآنی اول صلح و آشتی و نگاه مسالمت‌آمیز است.

۱۰- رفع اختلاف‌ها و خصومت‌ها

نگاه ویژه خداوند در حل و رفع اختلاف‌ها و موارد مورد خصومت جامعه است: «وَمَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (نحل/۶۴). «اگر اقوام و ملت‌ها، هوی و هوس‌ها، و سلیقه‌های شخصی خود را کنار بگذارند و دست به دامن راهنمایی پیامبران بزنند، اثری از این‌گونه خرافه‌ها،

اختلاف‌ها، و اعمال ضدونقیض باقی نمی‌ماند، می‌گوید: ما قرآن را بر تو نازل نکردیم مگر به خاطر اینکه آنچه را در آن اختلاف داشته‌اند برای آن‌ها تبیین کنی «وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ» و این قرآن مایه هدایت و رحمت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۲۸۶). «و نازل نکردیم از برای تو این کتاب را مگر برای این کفار و مشرکین بیان فرمایی آن کسی که اختلاف می‌کردند در مورد آن و هدایت و رحمت باشد برای قومی که ایمان می‌آورند و مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ مَاءً نَافِیَةً و کتاب قرآن مجید و بیان سر نزول قرآن را می‌فرماید: که ما نازل نکردیم مگر برای دو امر الا اثبات در نفی است لِتُبَيِّنَ لَهُمُ مرجع ضمیر تمام کفار از طبیعی و مشرک و یهود و نصاری و مجوس و غیر این‌ها الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ از وجود حق و توحید به جمیع اقسامه و عدل بجمیع معانیه و نبوت جمیع انبیاء از آدم تا خاتم و بیان حلال و حرام و سایر احکام و اثبات معاد و سایر امور دینیّه اعتقادیّه اخلاقیّه تکالیفیّه فروغیه که در هر یک آن‌ها هر طایفه از این کفار انکار کرده و با طوایف دیگر اختلاف داشته این قرآن بیان حق را می‌کند و اثبات می‌فرماید» (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۱۴۹). رجوع به متن قرآن کریم و مفسران واقعی قرآن که پیامبر اسلام ﷺ و اهل بیت طهارت و عترت علیهم‌السلام حضرت می‌باشند؛ ملجأ اصلی رفع اختلافات و خصوصت‌ها است.

۱۱ - رجوع به نظام برابری و برادری برای برقراری صلح و اخوت آرمانی

قرآن کریم از نظام برابری و برادری آرمانی برای باز کردن مسیر صلح همگانی بهره جسته است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات/۸۰). «جز این نیست که مؤمنین برادر یکدیگر هستند پس اصلاح کنید بین برادران خود و بپرهیزید از مخالفت دستورات الهی باشد که شما مشمول رحمت شوید. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ اخوت اقسامی دارد اخوت نسبی پدر و مادری که در طبقه دوم میراث هستند چه ابوینی باشند یا ابی تنها یا امی تنها برحسب جعل الهی که‌امی ارث نصیب ام می‌برند بالسویه و ابی ارث نمی‌برد باوجود ابوینی و با فقد آن‌ها للذكر مثل حظ الانثیین، و اخوت شانی و جعلی مثل اخوت رسول الله ﷺ با

امیرالمؤمنین (علیه السلام) و اخوت دینی و ایمانی که فرمود: «المؤمن اخ المؤمن» و اخبار بسیاری در کافی و در جامع السعادات در حقوق مؤمن بر مؤمن داریم که نقل آن‌ها از وضع تفسیر خارج است حتی از رسول (صلی الله علیه و آله) است: «للمؤمن علی اخیه ثلاثون حقاً لا برائة له الا بالاداء او العفو»؛ بلکه از حضرت صادق (علیه السلام) است فرمود: «سبعون حقاً. فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» دو برادر دینی اگر با هم اختلافی پیدا کردند بر دیگران است که بین آن‌ها را اصلاح دهند» (طیب، ۱۳۶۹، ج ۱۲، ص ۲۲۹). «همان اندازه که برای ایجاد صلح در میان دو برادر نسبی تلاش و کوشش می‌کنید باید در میان مؤمنان متخاصم نیز برای برقراری صلح به‌طور جدی و قاطع وارد عمل شوید. چه تعبیر جالب و گیرایی؟ که همه مؤمنان برادر یکدیگرند و نزاع و درگیری میان آن‌ها را درگیری میان برادران نامیده که باید به‌زودی جای خود را به صلح و صفا بدهد. و از آنجاکه در بسیاری از اوقات روابط در این‌گونه مسائل جانشین ضوابط می‌شود، بار دیگر هشدار داده و در پایان آیه می‌افزاید: تقوای الهی پیشه کنید تا مشمول رحمت او شوید «وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» و به‌این‌ترتیب یکی از مهم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی مسلمانان در برابر یکدیگر و در اجرای عدالت اجتماعی با تمام ابعادش روشن می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۱۷۰).

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ» این جمله هرچند مطلب جدیدی را بیان می‌کند، لیکن باز مطالب قبلی را تأکید می‌نماید، و اگر ارتباط بین مؤمنین را منحصر کرد در ارتباط اخوت، برای این بود که مقدمه و زمینه‌چینی باشد برای تعلیلی که برای حکم صلح می‌آورد، و می‌فرماید پس بین دو برادر خود اصلاح کنید و در نتیجه بفهماند این دو طایفه‌ای که شمشیر به روی یکدیگر کشیدند، به خاطر وجود اخوت در بین آن دو، واجب است که صلح در بینشان برقرار گردد، و اصلاحگران هم به خاطر اینکه برادران آن دو طایفه هستند، واجب است صلح را در هر دو طایفه برقرار نموده، هر دو را از نعمت صلح برخوردار سازند- نه اینکه به‌طرف یک طایفه متمایل شوند و این‌که در جمله مورد بحث فرمود: فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ باینکه می‌توانست بفرماید فاصلحوا بین الاخوان، برای این بود که در کوتاه‌ترین عبارت، لطیف‌ترین

بیان را کرده باشد، چون جمله مورد بحث دو چیز را می فهماند: یکی اینکه دو طایفه ای که با هم جنگ می کنند برادر یکدیگرند، و باید صلح بین آن دو برقرار شود، دوم اینکه سایر مسلمانان هم برادر هر دو طرف جنگ هستند، و آنان باید رعایت برادری و اصلاح را در بین هر دو طایفه بنمایند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۴۷۱). از سوی دیگر قرآن کریم تأکید نموده است که: «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح / ۲۹). «در آغاز می فرماید: «محمد ﷺ فرستاده خداست» (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ). سپس به توصیف یارانش پرداخته و اوصاف ظاهر و باطن و عواطف و افکار و اعمال آن ها را طی پنج صفت چنین بیان می کند... و در دومین وصف می گوید: «و در میان خود مهربان اند» (رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ). در حقیقت عواطف آن ها در این «مهر» و «قهر» خلاصه می شود، اما نه جمع میان این دو در وجود آن ها تضادی دارد، و نه قهر آن ها در برابر دشمن و مهر آن ها در برابر دوست سبب می شود که از جاده حق و عدالت قدمی بیرون نهند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۴۸۸). «با یکدیگر برادران دینی هستند و بسان اعضای یک خانواده به یکدیگر مهربانی و کمک می کنند و حق و طرفدارانش را یاری می دهند و با باطل و طرفدارانش نبرد می کنند و این ویژگی ها، عین همان ویژگی های اصحاب اخلاصمند حضرت محمد ﷺ است» (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۷۴).

لازم به ذکر است که علاوه بر این که در تفکر قرآنی مؤمنان و مسلمانان الزامی است نظام اخوت و برادری را بین خود داشته باشند؛ اخوت و نظام برادری برای همه انسان‌ها ذکر شده است. اعم از کافر و مشرک! قرآن کریم در آیات متعددی بیان کرده است که پیامبر و پیامبران الهی تمامی انسان‌ها را برادران خود خطاب کرده است. پیامبران را نیز برادران همه انسان‌ها خطاب کرده است. «وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (اعراف / ۶۵). «وَإِذْ ذَكَرْنَا أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَّتِ النَّذْرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (احقاف / ۲۱). «إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَّا تَتَّقُونَ» (شعرا / ۱۴۲). «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ

يَخْتَصِمُونَ» (نمل ۴۵). «وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَالِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ» (اعراف ۸۵). «إِذْ قَالَ لَهُم أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعرا ۱۰۶). «إِذْ قَالَ لَهُم أَخُوهُمْ لُوطُ أَلَا تَتَّقُونَ» (شعرا ۱۶۱). قرآن کریم در حقیقت همه انسان‌ها و آدمیان را از یک ریشه و منشأ می‌داند: «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» (انعام ۹۸). قوم اکثر پیامبران فوق‌الذکر یادشده انسان‌هایی کافر و گمراه نیز بوده‌اند ولی خداوند پیامبران بزرگش را برادران این انسان‌ها خطاب کرده است! اسلام و قرآن کریم با ارائه تفکر نظام برادری و اخوت در حقیقت صلح را به‌عنوان یک امر الزامی اساسی در متن جوامع انسانی جهان مطرح نموده است.

۱۲- نهی از فساد و تباهی بعد از اصلاح و صلح ورزی

قرآن کریم علاوه بر اینکه به صلح سفارش نموده است از هرگونه بازگشت به فساد و تباهی و نیز فساد و تباهی بعد از صلح پرهیز نموده است: «وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَالِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ» (اعراف ۸۵). «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ فساد در زمین قتل و غارت و اذهاب نفوس و اموال و اعراض و اشاعه فواحش و ظلم و اذیت و طغیان و سرکشی و امثال اینها است بَعْدَ إِصْلَاحِهَا که کار انبیاء و اولیاء است که باید فساد را ریشه‌کن کنند و صلاح را سرتاسر دنیا رواج دهند» (طیب، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۸۳). به علل و برخی مواردی که ناامنی‌های اجتماعی ضد صلح عمومی و مصداق فساد است مثل کم‌فروشی و فتنه و فساد و بر سر راه‌ها نشستن و ترساندن دیگران و ایجاد رعب و وحشت به‌عنوان مصادیقی از ضد صلح در متن قرآن و تفاسیر قرآنی اشاره شده است. «در ادامه سخنان شعیب به موعظه‌هایی برمی‌خوریم که انحراف آن جامعه در آن‌ها منعکس شده است. چنین می‌نماید که قوم شعیب کم‌فروشی می‌کردند و اهل فتنه و

فساد بودند و بر سر راه‌ها می‌نشستند و دیگران را می‌ترسانیدند و ایجاد رعب و وحشت می‌کردند و افرادی را که به شعیب ایمان آورده بودند تهدید به قتل می‌کردند و سعی داشتند که آن‌ها را از دین خود گمراه کنند. این بود که شعیب به آن‌ها گفت: اکنون که بینه‌ای از سوی خدا آمده پس شما پیمانه و ترازو را درست بدهید و کالاها و اشیای مردم را کم ندهید و در زمین پس از اصلاح آن فساد نکنید... همچنین شعیب به آن‌ها می‌گفت: شما بر سر راهی منشینید که مردم را بترسانید و مؤمنان را از راه خدا بازدارید و راه خدا را کج بخواهید» (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۴۶). «فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْإِمِيزَانَ وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لَا تَفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» بعضی از مفسرین چنین گفته‌گر چه افساد در زمین به حسب اطلاق شامل گناهان مربوط به حقوق الله نیز می‌شود، و لکن از جمله ماقبل و مابعد جمله مورد بحث چنین برمی‌آید که مقصود از فساد خصوص آن گناهایی است که باعث سلب امنیت در اموال و اعراض و نفوس اجتماع می‌شود مثل راه زنی و غارت‌گری و تجاوزهای ناموسی و قتل و امثال آن» (امین، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، ج ۵، ص ۲۴۵). «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَ لَا كِنَ لَا يَشْعُرُونَ» (بقره ۱۱۱ و ۱۲). «و زمانی که گفته شود مر منافقین را. یعنی پیغمبر یا مؤمنین به آن‌ها گویند: لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ: فساد نکنید در زمین به عصیان و طغیان و بازداشتن مردمان از ایمان، به پیغمبر و قرآن و فریب دادن مؤمنان و توهین اسلام نزد کافران؛ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ. در جواب گویند از روی انکار: این است و جز این نیست ما اصلاح‌کنندگانیم، یعنی کارهایی که از ما صادر شود، صلاح و صواب می‌باشد. حق تعالی رد آن‌ها را فرماید که: «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَ لَكِنَ لَا يَشْعُرُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ»، آگاه باشید ای مؤمنان به درستی که منافقان، ایشان‌اند فساد کنندگان و از جمله فساد تولید حرب و فتنه به خدعه با مؤمنان و اعانت کفار بر ایشان و افشای اسرار مسلمانان نزد اشرار و همچنین تجزّی در معاصی و اهانت به دین موجب فساد است» (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۰ و ۷۱). در کلام وحیانی قرآن مجید، هرگونه فساد و تباهی به هر طریقی اعم از

فساد اجتماعی یا فساد اقتصادی یا فساد اخلاقی یا فساد امنیتی، بعد از صلح و اصلاح ناروا و نکوهیده و نفی شده است.

۱۳- تأکید و تأیید بر عفو گذشت

گزینه‌های پیشنهادی قرآن در مقابل بدی یا مقابله به مثل و نه تجاوز و تعددی و پیشنهاد بهتر قرآنی درگذشتن و نیکوکاری است که پاداش خداوند را در بردارد. خداوند متعال در قرآن کریم تأکید کرده است که ستمگری و تعددی را دوست نمی‌دارد: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری / ۴۰). «در تبیان- از حضرت رسالت ﷺ: چون روز قیامت شود، منادی ندا کند هر که او را بر خدا اجری هست برخیزد و اجر خود را از او بگیرد. پس جماعتی برخیزند و ملائکه به ایشان گویند شما را بر خدا چه جزا هست، گویند: ما جماعتی هستیم که عفو نمودیم از کسانی که ظلم کردند، پس به ایشان گویند داخل بهشت شوید بدون حساب اعمال. إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ: به درستی که خدای تعالی دوست نمی‌دارد ستمکاران را، یعنی کسانی که ابتدا کنند به ستم و در انتقام از حد درگذرند. این کلام دال است بر آنکه انتصار مأمون نیست از تجاوز سویه و تعدی خصوصاً در حال غضب» (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۴۳۸ و ۴۳۹). «در اینجا این سؤال پیش می‌آید که اگر تلافی مظلوم، ظلم و بغی نیست چرا آیه مورد بحث آن را هم سیئه خوانده؟ بعضی در پاسخ از آن گفته‌اند: چون در مقابل سیئه ستمگر قرار گرفته، هم چنان که قرآن کریم در جای دیگر فرموده: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»^۱. زمخشری در پاسخ گفته: از این رو هر دو عمل را سیئه و بد خوانده که با هر کس چنان رفتار شود ناراحتش می‌کند، ظالم با ظلم خود مظلوم را ناراحت می‌کند و مظلوم هم با انتقام خود ظالم را، پس در آیه شریفه حقیقت معنای کلمه رعایت شده. البته این نکته را هم گنجانده که مجازات ظلم ظالم باید مثل آن

^۱ پس هر کس به شما ظلم کرد، شما هم به او ظلم کنید به مثل آن ظلمی که او به شما کرده است.

باشد، نه بیشتر، که در این صورت عملی است پسندیده و گرنه عمل زشتی خواهد بود. فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْزُهُ عَلَى اللَّهِ وَعْدَه جمیلی است به کسانی که به جای انتقام عفو و اصلاح می کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۹۵). در قرآن کریم بر بخشش و صبر و گذشت تأکید فراوان شده است: «وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (شوری / ۴۳). قرآن «به سراغ مسئله صبر و شکیبایی و عفو می رود تا بار دیگر بر این حقیقت تأکید کند که حق انتقام گیری و قصاص و کیفر برای مظلوم در برابر ظالم هرگز مانع از مسئله گذشت و عفو و بخشش نیست، می فرماید: اما کسانی که شکیبایی کنند، و طرف را مورد عفو قرار دهند این از کارهای پرازش است. وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۴۷۱). قرآن کریم در برخورد با کسانی که بد می کنند مخصوصاً آزارهای کلامی در وهله نخست گزینه های صلح آمیز را پیشنهاد می دهد: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَغْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ» (مومنون / ۹۶).

نتیجه

از مهم ترین آموزه های دینی تأکید بر مدارا و صلح و امنیت و صالح بودن انسان هاست؛ که توأمان حاصل خواهد شد. اسلام در دوران معاصر به دلیل هجمه فرهنگی مادی تمدن غربی و علی الخصوص سیطره رسانه های هالیوودی در جهان به صورت دین خشونت تبلیغ و نمایانده می شود که همزیستی ای بین ادیان را قبول ندارد! تحقیقات و فراخوان هایی در سطوح مختلف علمی و دانشگاهی که به صورتی پایه و با طرح مباحث بنیادین صلح و همزیستی اسلام و دیگر ادیان و حوزه های تمدنی مطرح شوند - نظیر این کنفرانس بین المللی - می توانند فتح باب و گشایشی در مورد طرح دیدگاه مترقی صلح ورزانه اسلام در جهان معاصر باشد. قرآن کریم دریایی است بی پایان که دردهای بشری را درمانی قطعی خواهد داد. شروع سوره های قرآنی با واژه های رحمن و رحیم نشان از عمق و توجه بارز به دوستی و مهربانی در بطن اندیشه های قرآنی و دینی اسلام دارد. رویکرد توأمان به قرآن و

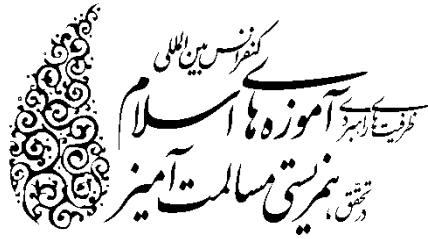
اندیشه‌های اهل بیت علیهم‌السلام پاسخگوی نیاز جهان به صلح و دوستی و همزیستی مسالمت‌آمیز اندیشه‌های معاصر خواهد بود. به تعبیر مولانا «آب دریا را اگر نتوان کشید هم به قدر تشنگی باید چشید». مقاله حاضر در نه بخش توجه و سفارش ویژه به صلح در متن قرآن کریم، صلح میان اقوام و ملت‌ها، صلح با دشمن، نفی صلح ذلت‌بار، صلح در جهان اسلام و جامعه اسلامی، رفع اختلاف‌ها و خصومت‌ها، رجوع به نظام برابری و برادری برای برقراری صلح و اخوت آرمانی، نهی از فساد و تباهی بعد از اصلاح و صلح ورزی، تأکید و تأیید بر عفو گذشت؛ کوشیده است بر مبنای تفاسیر قرآن کریم و متن قرآن کریم بار دیگر متذکر شود که قرآن و اسلام منادی اندیشه‌های مبتنی بر صلح و دوستی است. متن اندیشه‌های قرآنی حاوی نکات مرقی‌ای برای جهان معاصر در مورد دوستی و صلح است و همزیستی مسالمت‌آمیز یک حق و اصل برای جوامع انسانی برمی‌شمارد. دورنمای تمدن اسلامی نیز صلح پایدار جهانی در پرتو ظهور ولی بر حق وعده داده شده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. الفیومی احمد بن محمد بن علی، «المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی»، قم: ناشر موسسه دارالهجره، ۱۴۰۴ هـ.
۳. امین نصرت‌بیگم، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، چاپ اول، پانزده جلدی، بی جا: ناشر بی نا.
۴. بسطامی فواد ارفام، فرهنگ ابجدی، تهران: اسلامی، ۱۳۷۰.
۵. ثقفی تهرانی محمد، روان جاوید در تفسیر قرآن مجید، پنج جلدی، چاپ دوم، تهران: ناشر برهان، ۱۳۹۸ هـ. ق.
۶. جرجانی ابوالفتح بن مخدوم، تفسیر شاهی او آیات الأحکام (جرجانی)، دو جلدی، چاپ اول، تهران: ناشر نوید، ۱۳۶۲ هـ. ش.

۷. جرجانی حسین بن حسن، **جلاء الأذهان و جلاء الأحزان** (تفسیر گازر)، تصحیح و تعلیق جلال الدین محدث، یازده جلدی، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ه. ق.
۸. جعفری یعقوب، **تفسیر کوثر**، شش جلدی، چاپ اول، قم: ناشر موسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۶ ه. ش.
۹. خرم دل مصطفی، **تفسیر نور** (خرم دل)، یک جلدی، چاپ چهارم، تهران: ناشر احسان، ۱۳۸۴ ه. ش.
۱۰. دهخدا علی اکبر، **امثال و حکم** (دهخدا)، تهران: ناشر امیرکبیر، ۱۳۸۳ ه. ش.
۱۱. راغب اصفهانی حسین ابن محمد، **الفردات فی غریب القرآن**، تهران: المکتبه المرتضویه لاحیاء آثار الجعفریه، ۱۳۸۳ ق
۱۲. راغب اصفهانی حسین ابن محمد، **معجم مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق ندیم مرعشلی، بیروت: ناشر دارالشامیه بیروت، ۱۳۹۳ ق
۱۳. رضایی اصفهانی محمد علی، **تفسیر قرآن مهر**، بیست و چهار جلدی، چاپ اول، قم: ناشر پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ ه. ش.
۱۴. شاه عبدالعظیمی حسین، **تفسیر اثنی عشری**، ۱۴ جلدی، چاپ اول، تهران: ناشر میقات، ۱۳۶۳ ه. ش
۱۵. صفی علی شاه محمد حسن بن محمد باقر، **تفسیر قرآن صفی علی شاه**، یک جلدی، چاپ اول، تهران: ناشر منوچهری، ۱۳۷۸ ه. ش.
۱۶. طباطبایی محمد حسین، **ترجمه تفسیر المیزان**، مترجم محمد باقر موسوی، بیست جلدی، چاپ پنجم، قم: ناشر جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ه. ش
۱۷. طبرسی فضل بن حسن، **ترجمه تفسیر جوامع الجامع**، مترجم علی عبدالحمیدی و دیگران، ۶ جلدی، مشهد: ناشر آستان قدس رضوی بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۵ ه. ش
۱۸. طبرسی فضل بن حسن، **ترجمه تفسیر مجمع البیان**، مترجم حسین نوری همدانی و احمد بهشتی و هاشم رسولی، مصحح سید آقا موسوی کلانتری و هدایت الله مسترحمی، ۲۷ جلدی، تهران: ناشر فراهانی، چاپ اول. ۱۳۹۰

۱۹. طیب عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چهارده جلدی، چاپ دوم، تهران: ناشر اسلام، ۱۳۶۹ ه.ش.
۲۰. عباس نژاد محسن، *قرآن و حقوق*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
۲۱. فولادوند محمد مهدی، *ترجمه قرآن کریم*، تهران: ناشر دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ ه.ق
۲۲. قرائتی محسن، *تفسیر نور*، ده جلدی، چاپ اول، تهران: ناشر مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ ه.ش.
۲۳. قریشی علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۲۴. قرشی بنابی علی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، دوازده جلدی، چاپ دوم، تهران: ناشر بنیاد بعثت مرکز چاپ و نشر، ۱۳۷۵ ه.ش.
۲۵. کاشانی فتح‌الله بن شکرالله، *تفسیر خلاصه منهج الصادقین مسمی به خلاصه المنهج*، مصحح ابوالحسن شعرانی، شش جلدی، چاپ اول، تهران: ناشر اسلامی، ۱۳۶۳ ه.ش.
۲۶. مکارم شیرازی ناصر، *تفسیر نمونه*، بیست و هشت جلدی، چاپ دهم، تهران: ناشر دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱ ه.ش.
۲۷. مکارم شیرازی ناصر، *برگزیده تفسیر نمونه*، محقق احمد علی بابایی، پنج جلدی، چاپ سیزدهم، تهران: ناشر دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۲ ه.ش.
۲۸. مغنیه محمدجواد، *ترجمه تفسیر کاشف*، مترجم موسی دانش، هشت جلدی، چاپ اول، قم: ناشر بوستان کتاب قم انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ه.ش.
۲۹. میبیدی احمد بن محمد، *خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید بفارسی از کشف الاسرار*، نگارش حبیب الله آموزگار، دو جلدی، چاپ دوم، تهران: ناشر اقبال، ۱۳۵۲ ه.ش.



First International Conference
on Strategic Capacities of Islamic
teachings for Achieving Peaceful
Coexistence

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

علل اربعه صلح پایدار از دیدگاه کانت و اسلام

محمد دانش نهاد^۱

چکیده

تحقق صلح در میان جوامع جهانی یکی از آرمان‌های مشترک تمام ملل است که دستیابی به آن نیاز به راهکارهای اساسی همراه با ضمانت اجرای قوی دارد. در این راستا «کانت» صلح پایدار را مطرح نموده است و ضوابط و قوانینی را برای نیل به آن طرح نموده است و از سوی دیگر اسلام نیز با اصل قرار دادن صلح در صورت عدم تعارض با امور معنوی- اخروی احکامی را وضع نموده است. در این تحقیق علل چهارگانه صلح از دیدگاه «کانت» و اسلام مورد بررسی قرار گرفته است که در این زمینه مشابهت‌ها و مفارقت‌هایی میان این دو دیدگاه نمایان می‌گردد. از جمله نقاط اشتراک، تحقق صلح پایدار در آینده است، درحالی‌که در نحوه تحقق چنین صلحی آراء متفاوت می‌گردد که کانت تحقق صلح را در ضمن فدراسیون دول در نظر می‌گیرد، بدون آن‌که رهبری داشته باشند، اما از دیدگاه اسلام تحقق منوط به تشکیل حکومت واحد جهانی است که تحت مدیریت حاکم اسلامی قرار دارد.

کلیدواژه‌ها: صلح پایدار، مکتب اسلام، کانت، جهان شهر.

^۱. دکترای فقه و مبانی حقوق اسلامی، m_borosdar@yahoo.com

مقدمه

عللی که برای هر پدیده می‌توان فراهم نمود به صورت حصری به چهار دسته تقسیم می‌گردد که عبارت‌اند از علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۲۰) و صلح نیز یکی از همین پدیده‌هاست. لذا برای بررسی دقیق آن گریزی از این نیست که علل چهارگانه آن مورد بررسی قرار گیرد که در ضمن هر یک از این ادله، دیدگاه‌های اومانیستی کانت و مکتب اسلام به طور تطبیقی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا نقاط اشتراکی و اختلافی هر یک از این دو دیدگاه بیش از پیش نمایان گردد.

۱- علت مادی صلح

از آنجاکه علت مادی هر پدیده‌ای عبارت از مبانی و منابع بازآفرین آن است، بایستی از یک سو مبانی صلح و از سوی دیگر منابع صلح از جانب دو دیدگاه مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۱- مبانی صلح

مبانی فلسفی صلح به صورت کلی به دو مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی تقسیم می‌گردد که هر یک از این مبانی نقش بسیار مهمی در تشکیل صلح ایفا می‌نمایند.

۱-۱-۱- مبانی هستی‌شناختی

در مبانی هستی‌شناختی، نوع نگاه به جهان و ماهیت و غرض آن مورد بررسی قرار می‌گیرد که دین در ارائه جهان‌بینی نقش بسزایی ایفا می‌نماید، چراکه تمام دین‌ها، آیین‌ها، مکاتب و فلسفه‌های اجتماعی متکی بر نوعی جهان‌بینی بوده است. اهداف و طرق نیل به آن، بایدها و نبایدها و مسئولیت‌های آن به منزله نتایج لازم و ضروری جهان‌بینی است که عرضه داشته است (شهید مطهری، ۱۳۸۵، ص ۷).

جهان‌بینی به سه دسته علمی، فلسفی و مذهبی قابل انقسام است که جهان‌بینی کانت در ضمن جهان‌بینی فلسفی و جهان‌بینی اسلام در ضمن جهان‌بینی مذهبی

قابل بررسی است. مزایای جهان بینی فلسفی، جاودانگی و شمول است که جهان بینی مذهبی علاوه بر این مزایا از مزیت قداست بخشیدن به اصول جهان بینی نیز برخوردار است (همان، ص ۱۵). البته عموم و ثباتی که برای جهان بینی فلسفی مطرح می گردد نسبی است و در مقایسه با جهان بینی علمی چنین مزایایی نمایان می گردد و ممکن است که جهان بینی فلسفی بعد از سپری گشتن مدتی خلل های بسیاری در آن رسوخ کند به گونه ای که جهان بینی دیگری مطرح گردد، اما جهان بینی مذهبی در صورتی که عاری از هرگونه تحریفی باشد، ثبات و شمول آن دائمی است و با گذر زمان تغییری نمی یابد؛ چنانکه جهان بینی مستفاد از قرآن کریم در صورت استنباط صحیح از چنین مزیت خاصی برخوردار می گردد. امام خمینی^۱ در رابطه با تفاوت جهان بینی مذهبی و سایر اقسام آن می فرماید: «خداوند تعالی با وحی به انبیای بزرگ می خواسته اند که مردم را، همه بشر را، هدایت کنند و آدم بسازند؛ آدم به همه ابعادی که دارد. سایر قدرت ها، سایر مسلک ها، اینها کاری به معنویات مردم ندارند. تمام مسلک هایی که در دنیا هست، غیر مسلک های توحیدی - کار ندارند به اینکه انسان در باطن ذاتش چه باشد؛ نفسیتش چه باشد؛ یواشکی هر کاری می خواهد بکند! آن ها فقط متوجه به این هستند که حفظ دنیایشان را بکنند؛ و حفظ اینکه انتظامات باقی باشد. فقط دنبال این هستند که نظم برقرار باشد. و اگر نظم برقرار باشد، دیگر بشر هر کاری می خواهد بکند، زیر پرده، هر خلاقی می خواهد بکند، به حکومت ها مربوط نیست» (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۸۷). جهان بینی کانت در ضمن جهان بینی فلسفی قابل بررسی است و چه بسا بتوان آن را جهان بینی غیرمذهبی نامید، چنانکه کانت یکی از کتاب های خود را به نام دین در محدوده عقل تنها قرار داده است که جایگاهی برای وحی در مکتب فلسفی خود باقی نمی گذارد (ر.ک. صانعی دره بیدی، ۱۳۸۰). لذا جهان بینی کانت تفاوتی جوهری با جهان بینی اسلامی دارد، چراکه چنین جهان بینی متخذ از وحی و مبتنی بر توحید و معاد نیست و صرفاً محدود به امور دنیوی می گردد.

درحالی‌که جهان‌بینی اسلامی مبتنی بر دو پایه توحید و هدفمندی جهان است. توحیدی بودن این جهان‌بینی با آیاتی همچون «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» می‌باشد. علامه طباطبایی در رابطه با دلالت این آیه می‌فرماید: «در این جمله فقر را منحصر در ایشان و بی‌نیازی را منحصر در خود کرد، پس تمامی انحای فقر در مردم و تمامی انحای بی‌نیازی در خدای سبحان است و چون فقر و غنی عبارت از فقدان و وجدان است و این دو، صفت متقابل یکدیگرند، ممکن نیست موضوعی از هر دو خالی باشد، هر چیزی که تصور شود یا فقیر است یا غنی و لازمه انحصار فقر در انسان و انحصار غنی در خدا انحصاری دیگر است و آن عبارت از این است که انسان‌ها منحصر در فقر باشند و خدا منحصر در غنی، پس انسان‌ها غیر از فقر ندارند، و خدا غیر از غنی ندارد» (طباطبایی، ۱۳۶۱، ج ۱۷، ص ۴۵).

غایت مندی جهان‌بینی اسلامی نیز از آیاتی دیگر همچون «أَفَحَسِبْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا» (مومنون/۲۳) و «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى» (قیامت/۳۶) استفاده می‌گردد که «مقصود این است که انسان نباید گمان کند که آفریده‌شده تا هر کاری که می‌خواهد بکند و در برابر کردارش مؤاخذه نشود، البته چنین آفرینشی بیهوده است، زیرا کسی که کاری کند که نه خود نفع برد نه دیگری، کار بیهوده کرده است. بدیهی است که خداوند بی‌نیاز است و از خلقت انسان نفعی نمی‌برد. بنابراین باید فایده خلقت به خود انسان برسد. یعنی انسان عبادت کند و پاداش بگیرد. نتیجه این است که در روز قیامت باید میان گنه‌کار و عاصی فرق گذاشته شود» (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۷، ص ۹۰).

۱-۲- مبنای انسان‌شناسی

در رابطه با نوع نگاه به انسان می‌توان به سه دیدگاه اشاره نمود. دیدگاه اول طبیعت انسان را پست و شرور می‌داند که موجبات جنگ را فراهم می‌آورد و تنها از طریق حکومت و دولت می‌توان صلح را برقرار نمود (ر.ک. به لیدمان، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴؛ هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸-۱۶۱؛ بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۴۷-۴۹) در ذیل این دیدگاه برخی صلح موقت را خوب می‌دانند در صورتی‌که درنهایت به جنگ بیانجامد

چراکه جنگ، رنجی جدایی‌ناپذیر از زندگانی انسان و لازمه پیشرفتش می‌باشد (همان) این دیدگاه کاملاً مغایر با دیدگاه کانت است چراکه در یکی از پیش‌شرط‌های صلح پایدار آمده است: برقراری صلح هرگاه با یک شرط مخفی به‌منظور تدارک جنگ در آینده همراه باشد، دارای اعتبار نخواهد بود چراکه چنین امری به جنگ بیشتر شبیه است تا به صلح و درواقع صلح به تمام دشمنی‌ها و جنگ‌ها خاتمه می‌بخشد (kant ۱۹۹۱، p۹۳).

دیدگاه دیگر طبیعت انسان را نیک و خیرخواه دانسته است و شرارت را برخاسته از تصمیم‌گیری‌های نادرست افراد و یا تأثیر محیط اجتماعی بر انسان می‌دانند (رجبی، ۱۳۷۸، ص ۸۱-۸۲) لذا انسان طبعاً صلح‌جو و مایل به کمک متقابل به یکدیگر است و گرایش انسان به زندگی اجتماعی دلیل این مدعاست (لاک، ۱۳۸۷، ص ۸۵) و بر این اساس صلح نخستین قانون طبیعت است (منتسکیو، ۱۳۶۲، ص ۸۸).

دیدگاه کانت نیز در ذیل همین دیدگاه قابل‌بررسی است چراکه دیدگاه او به انسان اومانیستی است و در کتاب نقد عقل محض به تبیین این امر پرداخته است و بنیاد مفاهیم را در تجربه جستجو نمی‌کرد؛ بلکه آن را در ذهن به‌عنوان خالق تصور کاوش می‌نمود (میرمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷-۱۴۶).

دیدگاه سوم که همان دیدگاه اسلام است، ابعاد جسمی و روحی انسان را موردتوجه قرار می‌دهد و در ضمن اهمیت بخشیدن به جایگاه انسانی در آیه شریفه «و لقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء/۷۰) برابری در خلقت انسان‌ها (نساء/۱) و متوجه نمودن انسان نسبت به گرایش‌های فطری و طبیعی‌اش همچون کمال خواهی (شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۸۳؛ خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۸۳) میل به جاودانگی (طه/۱۲) و راحت‌طلبی (خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۰-۱۶۱) و همچنین تأکید بر نقش عقل در پویایی حیات انسان و حجیت بخشی به آن (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۰) به‌طور تکوینی و تشریعی انسان را به صلح‌گرایی فرامی‌خواند. درواقع اصل اولیه صلح است و جنگ نمودن محتاج دلیل است؛ چراکه خودخواهی و ترک قیام برای خدا یکی از

مبانی پدید آمدن جنگ است. امام خمینی ۱ در این زمینه می‌فرماید: «اگر تمام انبیا جمع بشوند در يك محلی، هیچ‌وقت با هم نزاع نمی‌کنند. اگر اولیا و انبیا را شما فرض کنید که الآن بیایند در دنیا، هیچ‌وقت با هم نزاع ندارند. برای اینکه نزاع مال خودخواهی است. از نقطه نفس انسان پیدا می‌شود که آن‌ها نفس را کشته‌اند. جهاد کرده‌اند و همه خدا را می‌خواهند. کسی که خدا را می‌خواهد نزاع ندارد. همه نزاع‌ها برای این است که این برای خودش یک چیزی می‌خواهد، آن هم برای خودش یک چیزی می‌خواهد. این دو خودها تراحم می‌کنند. این قدرت را می‌خواهد مال خودش باشد، آن هم قدرت را می‌خواهد مال خودش باشد. تراحم می‌کنند. جنگ درمی‌آید.» (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۳۸۱).

۲- علت صوری صلح

سطوح و لایه‌هایی برای تحقق صلح وجود دارد که از آن به‌عنوان علت صوری صلح نامبرده می‌شود. برای شناخت علت صوری صلح بایستی ابتدا به شئون مختلف انسان توجه نمود که عبارت‌اند از عقلی، قلبی و ظاهری. در شأن عقلی، حوزه باورها و عقاید فرد، در شأن قلبی گرایش و منش اخلاقی و در شأن ظاهری رفتارها مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

از دیدگاه اسلام متولی امور باورها، اصول دین است که شامل سه رکن اساسی توحید، معاد و نبوت است و در حوزه امور قلبی اخلاق عهده‌دار امور می‌گردد و در بعد رفتارهای ظاهری، فقه موضوعیت پیدا می‌کند.

کانت اگرچه دین را می‌پذیرد و فصل سوم از کتاب دین در محدوده عقل تنها را به غلبه اصل خیر بر شر و برقراری حکومت خداوند در زمین اختصاص می‌دهد اما آن را در محدوده عقلی صرف نگه می‌دارد و برای وحی در این زمینه اعتباری قائل نمی‌گردد. لذا اصول عقلی اومانیستی جایگزین اصول دین اسلام می‌گردد و بر این اساس باورهای انسان شکل می‌گیرد. کانت در حوزه امور قلبی و رفتاری نیز اگرچه اخلاق را مبنا قرار می‌دهد اما از آنجاکه ریشه‌های آن از اصول عقلی اومانیستی نشأت

می‌گیرد، بدیهی است که در مواردی اخلاق کانت با اخلاق اسلامی ممکن است در تعارض قرار گیرد و در برخی از امور عقلایی نیز همسان یکدیگر قرار گیرند. چنانکه کانت پیش‌زمینه دوم برای تحقق صلح پایدار را این‌گونه تبیین می‌نماید: هیچ کشور زنده دارای استقلالی بزرگ یا کوچک نمی‌تواند توسط کشوری دیگر از رهگذر توارث، معارضه، خریداری یا بخشش فراجنگ آید.

در این ماده استفاده ابزاری از کشورهای مستقل و فروکاستن آن‌ها به کالاهایی جهت خرید و فروش، معاوضه، پیشکش و به‌عنوان اموال موروثی محکوم شده است (محمودی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶-۱۳۵).

چنین ماده‌ای از دیدگاه اسلام نیز مورد تأیید واقع می‌شود؛ زیرا که این ماده هم دارای تأیید عقلی و عقلایی است و هم از جانب نص شرعی مورد تأیید قرار گرفته است، چنانکه خداوند متعال در رابطه با روش قتال با دشمن می‌فرماید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره / ۱۹۰) در این آیه در جنگیدن با کسانی که اجازه کشتن آن‌ها صادر گردیده است، تجاوز و تعدی که خارج از امور متعارف جنگ است مورد نهی واقع شده است که تعدی عنوان حرمت می‌گیرد و چنین کسانی از جانب خداوند از هیچ جایگاهی برخوردار نیستند. لذا حرمت تعدی وقتی در شرایط جنگ جایز نباشد به‌طریق اولی در شرایط صلح جایز نیست. همچنین در روایتی امیر مؤمنان می‌فرماید: «كُونَا لِلظَّالِمِ خَصْمًا وَ لِلْمَظْلُومِ عَوْنًا» (نهج البلاغه / ۳۶۲؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۹۷، ص ۹۰). از آنجاکه تعدی نسبت به یک کشور مستقل ظلم محسوب می‌گردد، نایستی مرتکب چنین عملی گردید، بلکه حتی بایستی به حمایت از کشور مظلوم به پا خاست، امری که کانت به آن در مواد خود بدان اشاره ننموده است و درواقع کانت تنها به بعد سلبی ظلم پرداخته است اما از مکتب اسلام علاوه بر بعد سلبی به بعد ایجابی چنین امری نیز توجه نموده است و درواقع ضمانت اجرای ماده مزبور منوط به لزوم حمایت از کشور مظلوم است.

۲-۱- امکان ثبوتی شئون صلح

با توجه به شئون مختلف انسان به نظر می‌رسد که می‌توان این شئون را در زمینه صلح نیز پیاده نمود و آن را به سه قسم قلبی، اعتقادی و ظاهری تقسیم نمود. معیار صلح قلبی را می‌توان این‌گونه تبیین نمود که به‌عنوان نمونه دو کشور در حال جنگ حقیقتاً به انعقاد پیمان صلح راضی گردند که ممکن است چنین صلحی همراه با دو قسم دیگر صلح گردد همچنان که در ظاهر نیز تشریفات انعقاد پیمان را نیز با یکدیگر منعقد نمایند و از نظر اعتقادی نیز انجام چنین عملی قابل توجیه باشد و ممکن است چنین امری محقق نگردد که در این صورت صلح قلبی منشأ اثر نخواهد بود، چرا که صلح بایستی منشأ بیرونی داشته باشد و تحقق امر درونی و رضایت قلبی تنها مقدمه‌ای برای تحقق صلح می‌تواند قرار گیرد لذا تعبیر صلح قلبی صرف تعبیری مسامحی است و درواقع صلح اعتقادی و قلبی همیشه ملازم یکدیگرند، اما صلح ظاهری و اعتقادی همان‌گونه که قابل جمع‌اند، قابل تفکیک پذیر هستند. به‌عنوان نمونه ممکن است صلح ظاهری صورت پذیرد اما صلح اعتقادی صورت نپذیرد و درواقع منشأ صلح ضرورت و اضطراری است که دو کشور در حال جنگ را به انجام صلح ملتزم نموده است. اگرچه چنین صلحی را نیز می‌توان در ضمن صلح اعتقادی قرار داد اما چنین صلح در حالت اولیه و عدم اضطرار محقق نمی‌گردد؛ بلکه تحقق آن تنها در صورت اضطرار است لذا صلح اعتقادی در حالت اولیه با صلح ظاهری قابل جمع نیست.

۲-۲- امکان اثباتی شئون صلح

از آنجاکه مبانی اعتقادی کانت در برخی موارد با مبانی اعتقادی مکتب اسلام متفاوت است تحقق اقسام صلح نیز ممکن است متفاوت گردد، اما صرف‌نظر از تفاوت‌های اعتقادی هر دو دیدگاه بر تحقق صلحی که از سه بعد مزبور برخوردار باشد اتفاق نظر دارند درحالی‌که در رابطه با امکان تفکیک ابعاد صلح از یکدیگر بر اساس دیدگاه کانت می‌توان این‌گونه اظهار نمود که صلح قلبی و اعتقادی در حالت صلح و حتی حالت جنگ لازم است اگرچه در ظاهر صلحی پدید نیامده باشد و درواقع صلح اعتقادی و قلبی زمینه‌ساز صلح ظاهری می‌گردد، همچنان که کانت در یکی از

پیش‌زمینه‌های صلح پایدار می‌گوید: «هیچ کشوری که با کشور دیگر در جنگ به سر می‌برد، مجاز نخواهد بود به کردارهای خصومت‌آمیزی دست بزند که اعتماد متقابل را در زمان آینده (که صلح میان آن دو برقرار خواهد شد) ناممکن سازد. چنین کردارهایی دربرگیرنده استخدام آدمکشان یا مسموم‌کنندگان، نقض توافق‌ها تحریک به خیانت در قلمرو کشور دشمن و غیره خواهد بود» (kant^۱ ۹۹۱, p۹۵).

مکتب اسلام نیز بی‌تردید صلح قلبی و اعتقادی را در تمامی شرایط صلح و جنگ می‌پذیرد؛ چراکه صلح اصل و قانون اصلی است و جنگ امری عارضی و تبعی است که نیاز به دلیل دارد، چنانکه در قرآن کریم آمده است: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه/۹) در این آیه نسبت به کسانی که هم‌کیش مسلمان‌ها نیستند اما نسبت به مسلمان‌ها تعدی نیز ننموده‌اند توصیه به نیکی و احسان نسبت به آن‌ها نموده است که این امر موجبات صلح پایدار را بیش از پیش فراهم می‌آورد و از سوی دیگر اصل وفای به عقد از اموری است که در قرآن کریم با عنوان «أوفوا بالعقود» (مائده/۱) مورد تصریح قرار گرفته است که از آنجا که اطلاق دارد شامل تمام حالات مشتمل بر صلح و جنگ می‌گردد. تفکیک صلح اعتقادی از صلح ظاهری از دیدگاه اسلام ممکن نیست؛ زیرا اگرچه احکام اولی در این رابطه ممکن است اجرا نگردد و احکام ثانوی جایگزین آن گردد، اما چنین احکامی نیز مجعول شارع‌اند و تنها می‌توان میان صلح ظاهری و احکام اولی تفکیک قائل شد بدین معنا که در تحقق صلح ظاهری به احکام اولی که در تعارض با صلح ظاهری است عمل نمی‌گردد؛ بلکه به احکام ثانوی همچون احکام اضطراری مربوط به صلح ظاهری عمل می‌گردد.

۳- علت فاعلی صلح

علت فاعلی صلح، شرایط افرادی را که از صلاحیت سپردن زمام امر صلح برخوردارند، موردبررسی قرار می‌دهد. به‌طورکلی دو دسته برای این علت می‌توان فرض نمود:

۱- افراد که همان کارگزاران حکومتی‌اند که جامعه تحت سرپرستی خود قرار داده‌اند.

۲- سازمان‌های حامی صلح که ممکن است به‌صورت مردمی تشکیل یابد و یا این‌که به‌صورت دولتی اداره می‌گردد که هر دو قسم مذکور در سطح ملی و بین‌المللی قابل طرح‌اند.

کانت در ضمن شروط بنیادین صلح پایدار به این امر اشاره نموده است و سه مورد را در این زمینه مطرح نموده است: نظام جمهوری، فدراسیون دولت‌های آزاد و حق جهان شهری. در فلسفه سیاسی کانت، برای دستیابی به صلح پایدار، در هر کشوری نظام جمهوری بایستی تشکیل شود که بر پایه قانون اساسی استوار است. نظام جمهوری بر سه بنیاد نهاده شده است: آزادی هر فرد جامعه به‌مثابه انسان، اصل تعلق هر فرد به یک قانون عمومی یگانه به‌عنوان تبعه برابری هر فرد با همگان و استقلال هر عضو جامعه هم‌سود به‌عنوان شهروند (kant^{۱۹۹۱}, p^{۱۴}). کانت در رساله مابعدالطبیعه اخلاق فدراسیون جهانی را به‌مثابه «کنگره دائمی دولت‌ها» تنها وسیله تحقق «ایده حق بین‌الملل عمومی» می‌داند که بر پایه آن «ملت‌ها را توانا سازد که درگیری‌های خویش را در یک مسیر مدنی به‌وسیله اقداماتی برطرف سازند؛ نه به شیوه بربریت با ارتکاب اعمال جنگی». وی در ادامه عوامل حق بین‌المللی را به این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: نخست این‌که دولت‌ها در روابط خارجی خود همانند وحشیان بی‌قانون در وضعی عاری از حق به سر می‌برند. دوم این‌که چنین وضعیتی از آن‌رو که به سود دولت‌های نیرومندتر است، هرچند با جنگ نیز همراه نباشد، نمایشگر بالاترین حد بی‌عدالتی است، زیرا هیچ دولتی در پی انجام کرداری برتر نیست، بنابراین دولت‌ها باید از وضع طبیعی خارج شوند. سوم این‌که برپایی یک فدراسیون جهانی کاری ضروری است تا دولت‌ها با دخالت نکردن در امور داخلی خود در برابر تجاوز خارجی به نگهبانی از یکدیگر بپردازند. چهارم این‌که فدراسیون فراهم آمده از دولت‌ها، فرمانروا و رهبر ندارد. این فدراسیون درواقع همانند یک اتحادیه است که کشورها می‌توانند به آن بپیوندند و یا از آن خارج شوند.

کانت در این رابطه از امکان نقض اصل عدم مداخله دولت‌های عضو فدراسیون در امور داخلی یکدیگر و توابع آن سخن به میان نمی‌آورد (محمودی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵-۱۷۶). درواقع ضمانت اجرایی برای عدم تجاوز تصور نگردیده است و صرفاً به‌عنوان یک گزاره اخلاقی و بایدونباید اکتفا شده است که تحقق صلح را در خارج ضمانت نمی‌کند.

جمهوری جهانی یکی از مفهوم‌های بنیادین کانت است که بر اساس دیدگاه وی، اگرچه ایده‌ای بزرگ و والاست، اما کاری به‌غایت دشوار و پرخطر است که نمی‌تواند با واقعیت‌ها هماهنگ باشد و ممکن است چنین حکومتی به ترسناک‌ترین خودکامگی بینجامد (kant^{۱۹۹۱}، p۱۴). از سوی دیگر فراخی چنین حکومتی در عمل فرمانروایی بر گستره آن را ناممکن می‌سازد و بدین‌سان پاسداری از امنیت افراد گوناگون، ممکن است این حکومت را به‌سوی وضع جنگی سوق دهد (kant^{۱۹۹۱}، p۱۷۱). حق جهان شهری سومین شرط بنیادین صلح پایدار است. کانت با رد دلایل استعمارگران برای استیلا بر مناطق جهان مانند ارزانی داشتن فرهنگ به مردمان غیر متمدن، معتقد است که تمامی این مقاصد خیرخواهانه نمی‌تواند داغ ننگ بی‌عدالتی در به‌کارگیری وسایل اجرای آن‌ها را بزدايد (ibid^{۱۹۹۱}، p۱۲۷). کانت در صلح پایدار در چارچوب حق جهان شهری از «مهمان‌نوازی جهانی» سخن می‌گوید با این تأکید که در اینجا نگران نوع‌دوستی انسان‌ها نیست بلکه نگران حق است.

از دیدگاه مکتب اسلام در رابطه با علت فاعلی کانت، نکات قابل توجهی وجود دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱- از دیدگاه اسلام نیز توجه به آراء و نظرات مردم از اهمیت بسزایی برخوردار است چنانکه در تعبیراتی همچون «امر به معروف و نهی از منکر»، «النصیحه لائمة المسلمین» و این‌که نصیحت حاکم توسط مردم، حق حاکم و وظیفه مردم دانسته شود چنین اهمیتی نمایان می‌گردد. امام علی (علیه السلام) در رابطه با حقوق متقابل حاکم و مردم می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ

عَلَيْ حَقٍّ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ وَتَوْفِيرُ فَيِّئُكُمْ عَلَيْكُمْ وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا
تَجْهَلُوا وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا وَ أَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَأَلَوْفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَ النَّصِيحَةُ فِي
الْمَشْهَدِ وَ الْمَغِيبِ وَ الْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَ الطَّاعَةُ حِينَ أَمْرُكُمْ»
(نهج البلاغه / ۴۴).

امام خمینی ۱ در لزوم مراقبت مردم از اعمال مسئولان می‌فرماید: «آقایان توجه کنند همه و همه ملت موظف‌اند که نظارت کنند بر این امور. نظارت کنند اگر من یک‌پایم را کنار گذاشتم، کج گذاشتم، ملت موظف است که بگویند پایت را کج گذاشتی، خودت را حفظ کن. مسئله، مسئله مهم است. همه ملت موظف‌اند به اینکه نظارت داشته باشند در همه کارهایی که الآن مربوط به اسلام است. اگر دیدند که يك كمیته خدای‌نخواسته برخلاف مقررات اسلام دارد عمل می‌کند، بازاری باید اعتراض کند؛ عرض بکنم که کشاورز باید اعتراض کند؛ معمین و علما باید اعتراض کنند. اعتراض کنند تا این کج را راست کنند. اگر دیدند يك معمم برخلاف موازین اسلام، خدای‌نخواسته، می‌خواهد عمل بکند، همه موظف‌اند که جلوی او را بگیرند که امروز غیر روزهای دیگر است. آن وقت هم باید بگیرند، اما حالا کار مهم است. حالا اساس، اساس وجهه اسلام است» (خمینی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۵)، اما این که بایستی قبل از تحقق صلح، حکومت سازمان‌یافته به شکل جمهوری اداره شود، مورد تأیید یا انکار قرار نگرفته است، زیرا این امور شکلی حکومت است و ممکن است به فراخور زمان شکل‌های دیگری جایگزین آن شود و آنچه درواقع از دیدگاه اسلام از جایگاه مهمی برخوردار است توجه به مبانی و ساختار محتوایی حکومت اسلام است که در پی آن صلح پایدار نیز محقق می‌گردد.

۲- در رابطه با اینکه هر فردی از آن جهت که انسان است از حق آزادی و استقلال برخوردار است، مورد تأیید اسلام است چنانکه امیرالمؤمنین در نامه‌ای به مالک اشتر در رابطه با حقوق انسانی می‌فرماید: «لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا صَارِيَا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخَّ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ»

(نهج البلاغه / ۳۶۷) بر این اساس افراد جامعه در حکومت دینی یا برادر دینی حاکم اسلامی اند و یا نظیر حاکم اسلامی انسان اند.

۳- تشکیل فدراسیون جهانی دولت‌ها و عدم وجود رهبر و در پی آن تحقق صلح تئوری است که جامعه عمل پوشیدن به آن امر بعیدی به نظر می‌رسد، زیرا زمانی که نظم جامعه بدون رهبر امکان‌پذیر نباشد چگونه مدیریت جوامع اسلامی بدون رهبر ممکن است، همان‌طور که در روایتی در رابطه با لزوم وجود حاکم آمده است «إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي أَمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَ يَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ» (نهج البلاغه / ۴۸)؛ لذا وجود یک حاکم فاجر از دیدگاه اسلام بهتر از نبود حاکم و وجود هرج و مرج در جامعه است، البته بدیهی است که در صورت وجود حاکم نیکو بایستی زمام امر به دست او سپرده شود.

راهکاری که در صورت نبود رهبر ممکن است ارائه گردد توجه به آرای اکثریت دول جمهوری است که در این صورت رسیدن به صلح پایدار امری حتمی نخواهد بود، بلکه ممکن است دولت‌های قدرتمند اراده خود را بر دیگر دولت‌ها تحمیل کنند و آرای اکثریت را به دست آورند و چه‌بسا تحصیل منافع خود را در صورت جنگ با کشورهای ضعیف مشاهده نمایند که در این صورت صلح تئوری است که هیچ‌گاه عملی نمی‌گردد. راهکار اسلام وجود رهبری است که تمامی جوامع اسلامی را تحت مدیریت خود قرار می‌دهد که با قرار دادن صفات عدالت، تدبیر و علم به احکام شریعت برای حاکم شرعی موجبات صلح پایدار نیز در جهان محقق می‌گردد و اگر حاکم اسلامی فاقد یکی از این شرایط گردد، خودبه‌خود از مقام حاکمیت کنار زده می‌شود. البته این حالت در زمان پیش از ظهور امام زمان است که با توجه به غیر معصوم بودن حاکم اسلامی، امکان از دست رفتن یکی از این شرایط معقول است، اما در زمان ظهور ولی عصر چنین امکانی پدید نمی‌آید؛ چراکه حاکم اسلامی معصوم و بری از هرگونه خطا، لغزش و نقصی است. چنانکه در روایات بر حکومت جهانی حضرت ولی عصر اشاره گردیده است چنانکه در روایتی آمده است: «القائم منا منصور

بالرعب مؤید بالنصر تطوی له الأرض و تظهر له الكنوز و يبلغ سلطانه المشرق و المغرب» (فیض کاشانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۶۵) و در روایتی دیگر یکی از اوصاف حکومت مهدوی را برقراری آرامش و از بین بردن و بغض و کینه می‌داند: «لتذهبن الشحنا و التباض» (نیشابوری، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۹۴).

۴- کانت تشکیل جمهوری و به عبارت دیگر تشکیل حکومت واحد جهانی را ایده‌ای بزرگ و به‌غایت دشوار می‌داند که ممکن است به بزرگ‌ترین خودکامگی منتهی شود، از دیدگاه مکتب اسلام در زمان ظهور حضرت مهدی (علیه السلام) این ایده بزرگ و به‌غایت دشوار اجرا می‌گردد و هیچ‌گونه آثار سوئی از آن پدیدار نمی‌گردد؛ چراکه حاکم چنین حکومتی از عصمت برخوردار است و هیچ‌گاه هوا و هوس بر او غلبه نخواهد کرد، چنانکه در روایتی شرایط حکومت را این‌گونه تبیین می‌نماید: هرگاه آن امام خروج کند، زمین به نور پروردگارش روشن می‌شود و ترازوی عدالت میان مردم برقرار می‌گردد، پس کسی به کسی ستم نخواهد کرد (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۲، ص ۳۲۱؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۷۲).

۵- مکتب اسلام نیز صریحاً هرگونه استبداد و استعماری را نفی می‌نماید؛ چراکه چنین اموری مصداق حقیقی ظلم و فساد در جوامع است و غایت چنین اعمالی را نیز چیزی جز خسران و ضرر نمی‌داند، چنانکه در قرآن کریم آمده است: «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (بقره ۲۷).

۶- مهمان‌نوازی جهانی کانت، امری است که اسلام پیش‌ازاین در موارد بسیاری بر آن تأکید نموده است، از جمله این‌که یکی از موارد مصرف خمس را ابن السبیل قرار داده است، یعنی کسی که به مکانی سفر نموده است اما برای برگشت به وطن خود از تمکن مالی برخوردار نیست که یکی از اقسام کمک به او از طریق خمس است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۴۱)، اما این‌که مبنای مهمان‌نوازی حق باشد نه نوع‌دوستی، به نظر می‌رسد که جمع این

دو نه تنها مشکل آفرین نیست؛ بلکه توجه به هر دو مورد، اسباب مهمان نوازی را بهتر فراهم می نماید و چه بسا توجه به نوع دوستی در این امور و عدم ملزم نمودن افراد به حق انسان غریبه و تکلیف متقابل آن ها اثرات مناسب تری در جهت مهمان نوازی را بیافریند.

۴- علت غایی صلح

علت غایی صلح، مرجع و هدف از ایجاد صلح را بیان می نماید، که به طور کلی غایت چنین صلحی یا در امور مادی خلاصه می گردد و یا این که امور معنوی نیز در آن لحاظ می گردد؛ به عبارت دیگر غایت صلح یا در امور دنیوی صرف لحاظ می گردد و یا این که علاوه بر امور دنیوی، تأثیرات آن بر امور اخروی نیز لحاظ می گردد. از آنجاکه دیدگاه کانت در رابطه با انسان اومانیستی است، بی شک امور معنوی و اخروی در صلح پایدار وی به عنوان غایت صلح لحاظ نمی گردد، چنانکه برخی از ویژگی های جمهوری که محقق صلح پایدار است، پاسداری از آزادی های اجتماعی و عدم ورود به حریم خصوصی افراد است که در حول انسان محور بودن کانت قابل فهم است (kant ۱۹۹۱، p۱۴).

از دیدگاه مکتب اسلام اگرچه امور مادی و دنیوی در غایت صلح حائز اهمیت است، اما امور معنوی و اخروی نیز بایستی در غایت صلح لحاظ گردد و چه بسا مواردی که تحقق صلح از لحاظ امور مادی، دنیوی و اومانیستی صحیح به نظر برسد، اما از لحاظ امور معنوی، اخروی و توحیدی خلاف آن یعنی جنگ و جهاد صحیح به نظر برسد. لذا در این موارد تعارض لازم می آید که بر مبنای دیدگاه کانت صلح بر جنگ و جهاد می چربد اما از لحاظ اسلام جنگ و جهاد ترجیح داده می شود چراکه امور معنوی نسبت به امور مادی از اهمیت بیشتری برخوردارند. این غلبه غایت معنوی بر غایت مادی هم در دفاع و هم در جهاد ابتدایی در مباحث اسلامی قابل طرح است و در روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله آمده است که جهاد موجبات بهشتی و جهنمی شدن افراد را فراهم می آورد: «الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ وَ تَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ وَ لَا

يُقِيمُ النَّاسُ إِلَّا السَّيْفَ وَ السُّيُوفُ مَقَالِيدُ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۲). البته اسلام در صورتی که طرف مقابل خواهان صلح باشد و چنین پیمان صلحی با امور معنوی و اخروی تعارضی نداشته باشد، نه تنها رد نمی‌کند؛ بلکه از آن استقبال می‌کند، چراکه در این صورت، آرامش و آسایش از غم‌ها و امنیت به جامعه برمی‌گردد، همان‌طور که در روایتی از امیر مؤمنان چنین آثاری بیان گردیده است: «فَإِنْ فِي الصُّلْحِ دَعَةٌ لِّجُنُودِكَ وَ رَاحَةٌ مِنْ هُمُومِكَ وَ أَمْنًا لِّبِلَادِكَ» (نهج‌البلاغه / ۳۸۰).

نتیجه

اگرچه کانت به دنبال تحقق صلح است و ارکانی را برای تحقق آن پیش‌بینی نموده است، اما با توجه به بعد اومانستی کانت و فارغ بودن از امور معنوی و اخروی در تحقق صلح، ایده او ناقص است و بایستی در این زمینه از راهکارهای اسلام که متشکل از دلایل عقلی و نقلی است و متناسب با ابعاد جسمی و روحی و افراد و جوامع است، بهترین استفاده را نمود تا هم صلحی پایدار محقق گردد و هم از آثار سوء خودکامگی، استبداد و استعمار جوامع قدرتمند پرهیز گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج‌البلاغه.
۳. امام خمینی، چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۴. امام خمینی، صحیفه نور، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶.
۵. بشیریه، حسین، سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی، تهران نشر علوم نوین، ۱۳۷۸.
۶. حقیقت، صادق، «صلح جهانی مقایسه‌ای بین مبنای کانتی و دیدگاه اسلامی»، مجله حقوق بشر، شماره ۱، ۱۳۹۵.

۷. رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
۸. شهید مطهری، مرتضی، *جهان‌بینی توحیدی*، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۸۵.
۹. شیروانی، علی، *سرشت انسان*، قم نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۰. صانعی دره بیدی، منوچهر، *دین در محدوده عقل تنها*، تهران، انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۰.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *امالی*، تهران، کتابخانه اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دارالعلم، ۱۳۶۱.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰.
۱۴. فیض کاشانی، محمد، *المحجۃ البیضا*، تهران، انتشارات حسنین، ۱۳۸۴.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۶. لاک، جان، *رساله ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷.
۱۷. لیدمان، سون اریک، *تاریخ عقاید سیاسی از افلاطون تا هابز*، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر دانش، ۱۳۷۹.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، تهران، نشر اسلامی، بی‌تا.
۱۹. محمودی، سیدعلی، «*صلح پایدار کانت و بازتاب آن در جهان امروز*»، فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، شماره ۲۰، ۱۳۸۵.
۲۰. مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، قم، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۸.
۲۱. منتسکیو، *روح القوانين*، ترجمه علی اکبر مهتدی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۲۲. میرمحمدی، معصومه سادات، «*مقایسه صلح پایدار در اندیشه انسان محور کانت و صلح عادلانه در اندیشه متفکران شیعی*»، مجله معرفت ادیان، شماره ۴، ۱۳۹۰.
۲۳. نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، مصر، انتشارات بیتا، ۱۴۱۴ق.
۲۴. هابز، توماس، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

- KANT`IMMANNUEL` the methaphysics of morals` TRANS BY H.B. .۲۵
NISBET` IN KANT POLITICAL WRITINGS ED. BY H.S.REISS`
CAMBRIDGE`CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS` ۱۹۹۱.
- KANT`IMMANNUEL` perpetual peace : A PHILOSOPHICAL SKETCH .۲۶
TRANS BY H.B. NISBET` IN KANT POLITICAL WRITINGS ED. BY
H.S.REISS` CAMBRIDGE`CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS` ۱۹۹۱.
- KANT`IMMANNUEL`theory and practice` TRANS BY H.B. NISBET` IN .۲۷
KANT POLITICAL WRITINGS ED. BY H.S.REISS` CAMBRIDGE`
CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS` ۱۹۹۱.

