

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

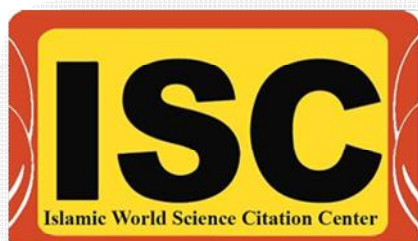
اعضاء هیأت علمی دانشگاه تهران



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 ناموزن 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 بادکوبه‌هزاوه، 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. بہبود مرجانی، عضو کمیٹہ

۷. داوود مہاجری، عضو کمیٹہ

*** کمیٹہ مالی**

۱. مدیر کمیٹہ: سید حسین میر آقاجانیان بابلی

۲. محمد ابوبکری: عضو کمیٹہ

۳. احمد سلحشور: عضو کمیٹہ

۴. دکتہ ابراہیم جوادہی نژاد، عضو کمیٹہ

*** کمیٹہ فناوری و اطلاعات**

۱. مدیر کمیٹہ: خانم فرحناز طالبی

۲. مسعود رحیمزادہ: عضو کمیٹہ

۳. امیر ارسلان خضری: عضو کمیٹہ

*** کمیٹہ چاپ و نشر**

۱. مدیر کمیٹہ: ہادی شاہمرادی

۲. اسحاق طالب بزرگی: عضو کمیٹہ

۳. سلام قادری: عضو کمیٹہ

۶. اعضای ہیأت داوران

دکتہ احمد باقری - دکتہ احمد بادکوبہ - دکتہ محسن معصومی - دکتہ مصطفیٰ ذوالفقارطلب - دکتہ محمد جمالی - دکتہ جلال جلالی زادہ - دکتہ محمد عادل ضیائی - دکتہ محمود ویسی - دکتہ محمد نخی - دکتہ محمود پورباقرانی - دکتہ عبدالباقی عبدالکبیر - دکتہ صباح برزنجی - دکتہ احمد فلاحی - دکتہ فرزاد پارسا - دکتہ عثمان یوسفی - دکتہ عبدالرزاق رحمانی - دکتہ مظہر مقدمی فر - دکتہ سید زکریا حسینی - دکتہ محمود خردو - دکتہ حمید باقری - دکتہ مرتضیٰ قاسمی - دکتہ محمد باقر قربانزادہ - دکتہ مجتبیٰ طالع - دکتہ محرم فرهنگ - دکتہ جوانمیر محمدی - دکتہ ایمان محمد رشید الخالدی - دکتہ جہانگیر محمدی - دکتہ محمد آزاد امینی - دکتہ جمال اسماعیلی - دکتہ قادر قادری - دکتہ 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.

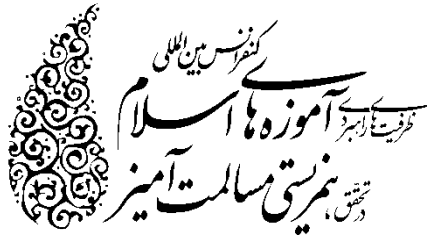
فهرست

- همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام با تأکید بر کرامت انسانی ۱۰۴۳
(مهدی مقدسی/یاور شعبانی)
- درآمدی جامعه‌شناختی بر راهکارها و چگونگی ایجاد تقریب مذاهب و تحقق وحدت
اسلامی ۱۰۷۷
(حسین محمد پرست دیگه سرائی)
- ظرفیت‌های راهبردی آموزه‌های اسلام در تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز ۱۱۲۱
(کریم کوخایی زاد/مریم ملکی)
- سیره عملی پیامبر اسلام ﷺ؛ الگویی برای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز ۱۱۴۷
(سیدمحمد شیخ احمدی/عثمان یوسفی)
- معرفی تجربه‌های زیسته مسالمت‌آمیز در جامعه با تأکید بر شهرستان‌های تالش و
رضوانشهر ۱۱۶۳
(علیرضا طاهری)
- حقوق کودکان در جنگ از منظر قوانین بشر دوستانه اسلام ۱۱۹۳
(اکبری آواز/عامر شمس‌ی / محمد ذوالفقارطلب)
- راهبردها و راهکارهای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز ۱۲۲۱
(منصور میر/حسن کرمی محمدآبادی)
- خوانشی از ظرفیتهای همگرایانه در آموزه‌های عرفانی؛ مطالعه موردی مناطقی از غرب
آسیا (ترکیه، عراق، سوریه) ۱۲۴۹
(مریم چراغی)
- تشویق به گردشگری با استفاده از آموزه‌های اسلام، راهبردی برای تحقق همزیستی
مسالمت‌آمیز ۱۲۷۳
(اکبر توحید لو/معصومه توحید لو)
- بررسی جایگاه حقوق بشر از جهت متفاوت بودن در آموزه‌های اسلامی با تأکید بر آیات
قرآن ۱۲۹۹
(فاطمه نعیم‌اوی/حسین گنجی/زهرا بریهی)

فهرست

- افراط دینی و آثار منفی آن در همزیستی مسالمت‌آمیز ۱۳۱۷
(فوزیه غفاری)
- نقش تسامح و مدارا در پیشبرد تمدن اسلامی ۱۳۳۹
(مظهر مقدمی / فر / حمیرا حمیدی)
- تحلیل روند اسلام‌هراسی معاصر در تقابل همزیستی مسالمت‌آمیز ۱۳۵۹
(سید محمد حسینی / مریم حسین زاده بغداد آباد)
- راهبردهای نوین تمدن اسلامی برای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز ۱۳۷۹
(امین الله سالارزهی)
- همزیستی مسلمانان با کفار از دیدگاه قرآن ۱۴۰۵
(سکینه آقایی)
- حقوق زن در جنگ از منظر قوانین بشردوستانه اسلام ۱۴۳۱
(اکبری آواز / عامر شمس / محمد ذوالفقارطلب)
- المنطة الرمادية في الظنيات؛ دراسة تحليلية اصولية في التخطئة و التصويب ۱۴۵۵
(سید احمد هاشمی)
- من فقه الخلاف إلى حق الاختلاف في تعاليم الاسلام و ميثاق حقوق الانسان ۱۴۸۵
(محمد آزاد امینی)
- مسائل أصولية وأثرها في توحيد الكلمة ۱۵۱۷
(أمید نجم الدین جمیل المفتی)
- التأصيل الإسلامي للتسامح بين المذاهب الإسلامية ۱۵۳۳
(ابوبکر دیوانه حمد البالکی)

مقالات



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

همزیستی مسالمت آمیز در اسلام با تاکید بر کرامت انسانی

مهدی مقدسی^۱، یاور شعبانی^۲

چکیده

صلح‌گرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز همواره مورد تأکید دین اسلام بوده است؛ چراکه از منظر اسلامی و با عنایت به ذات بشر مراودات انسان با همنوعانش، بر محور همزیستی و مسالمت استوار است. فلذا جنگ و ستیز طبیعی و دائمی نبوده؛ بلکه دارای حالتی عارضی و موقت است، حتی موضوع جهاد به‌رغم اهمیت وافر، ماهیتی مشروط داشته و صرفاً به‌قصد اصلاح و با مشی دعوت‌گرایانه به‌عنوان یکی از مراحل دعوت به کار گرفته می‌شود. یکی از راه‌های دستیابی به چنین همزیستی مسالمت‌آمیزی در اسلام عنایت و اهتمام عالیه نسبت به اصل کرامت انسانی می‌باشد؛ درواقع دین اسلام برای گام نهادن در مسیر صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز با تأکید بر انسان به ما هو انسان همگان را به یک ائتلاف مطلوب جهانی دعوت می‌نماید. از این منظر و با تأکید بر کرامت انسانی، اسلام نه‌تنها صلح منفی؛ بلکه صلح مثبت و ساختاری را نیز در نهاد خود جای داده و به‌نوعی پیشگام و مبدع بسیاری از مباحث و مفاهیم مطروحه در حقوق بشر مدرن می‌باشد. در این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع معتبر کتابخانه‌ای در تلاش خواهیم بود تا مبانی همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام را بازشناخته و بیابیم که چگونه تأکید بر کرامت انسانی اسلامی می‌تواند معمار چنین همزیستی مسالمت‌آمیزی باشد.

کلیدواژه‌ها: همزیستی مسالمت‌آمیز، صلح، اسلام، کرامت انسانی.

^۱. استادیار دانشگاه امام حسین (علیه السلام) (نویسنده مسئول)، moghaddasi.mahdi7718@gmail.com

^۲. دانشجوی دکترای حقوق عمومی دانشگاه آزاد اسلامی شیراز، shaabaniyavar@gmail.com

مقدمه

ما در این مقاله با دو مفهوم محوری حقوق بشری سروکار داریم؛ یکی کرامت انسانی و دیگری همزیستی مسالمت‌آمیز. از یک طرف و در یک نگاه کلی می‌توان اذعان کرد که همه اسناد حقوق بشری به دنبال یک هدف مشترک هستند و آن تأکید و تبیین جلوه‌های گوناگون کرامت انسانی است (قاری فاطمی، ۱۳۹۳، الف- ص ۲۳۰) و از طرف دیگر بر اساس آنچه افلاطون در رساله نوامیس می‌گوید این صلح است که هرکدام از ما باید بیشتر عمرمان را در آن به بهترین نحو سپری کنیم (فیلا، ۱۳۹۵، ص ۸۰). ارتباطی دوطرفه و متقابل میان این دو مفهوم برقرار است؛ از سویی تا اعتقاد به کرامت انسانی به شکل عملی در جامعه‌ای بروز نیابد صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز مستقر نمی‌گردد و از دیگر سو پس از استقرار فرهنگ صلح در جامعه است که احترام به کرامت انسانی در جامعه متبلور می‌گردد. هردوی این مفاهیم از مهم‌ترین دغدغه‌های دین اسلام هستند و این آیین ضمن پاسداشت کرامت انسانی همواره در جهت همزیستی مسالمت‌آمیز کوشش نموده است. در مطالعات غربی دین اسلام را دین شمشیر^۱ می‌خوانند که استفاده از خشونت را برای گسترش ایمان خود توجیه می‌کند (ماه پیشانیان، ۱۳۹۰، ص ۱۶۰). ما در این نوشتار با رد این فرضیه درصدد هستیم تا اثبات نماییم که اولاً در تئوری اسلامی غلبه بر فرهنگ مدارا و همزیستی است و کج‌روی‌های تاریخی صرفاً تصمیمات حکومت‌های اسلامی بوده‌اند نه نشأت‌گرفته از ذات دین، ثانیاً کوشش خواهیم نمود تا همزیستی مسالمت‌آمیز را از طریق تکیه بر مفهوم کرامت انسانی شرح دهیم چراکه بر آن هستیم که تأکید بر کرامت انسانی در اسلام موجب فضایی سرشار از همزیستی و صلح و سلم می‌باشد. از این‌رو ابتدا کرامت انسانی و سپس صلح و همزیستی را در اسلام بررسی خواهیم نمود و در انتها به نظاره ارتباط این دو با یکدیگر خواهیم نشست.

۱- کرامت انسانی از منظر اسلام

اصولاً بحث از کرامت انسانی آن گونه که در بادی امر به نظر می‌رسد به سادگی امکان پذیر نیست؛ چراکه برخی از اساس منکر لزوم پاسداشت کرامت انسانی هستند و معتقدند این که انسان خود را اشرف مخلوقات بپندارد نوعی خودشیفتگی^۱ به حساب می‌آید و در انسان خصیصه مشخصی برای متفاوت انگاری نسبت به سایر موجودات وجود ندارد، شاید چنین برداشت‌هایی بیشتر به نظریه تکاملی داروین نظر داشته و دارند. یا مفاهیمی که نظام نژادپرست نازی در مورد بشر به کار می‌برد، به عبارتی دیگر نازیسم با خلق مفاهیم غیرمنصفانه‌ای چون انسان ناتمام^۲ و موجودات پست^۳ و ضرورت اصلاح نژاد بشر^۴ به پیکار با بشریت برخاست و با تحمیل تحقیرهای گسترده و سازمان‌یافته، شأن و منزلت و کرامت انسانی را زیر پا گذاشت (اسدی و سلمان‌پور، ۱۳۹۳، ص ۲۴). اما آنچه امروزه بیشتر مورد قبول همگان چه در ادبیات دینی و چه در ادبیات حقوق بشری قرار گرفته است لزوم پاسداری از کرامت، حیثیت، شرف و شئون انسانی است؛ کرامت شخص انسان^۵ و کرامت انسانی^۶ در حال حاضر و به عنوان یک ارزش بنیادین در ابعادی گسترده مورد پذیرش همگان واقع شده است (Schachter, ۱۹۸۳, p. ۸۴۸). در اینجا ابتدائاً به مفهوم شناسی کرامت انسانی خواهیم پرداخت و نگاه اسلامی به کرامت انسانی را پس از بررسی نگاه حداقلی و حداکثری به این مفهوم بررسی خواهیم نمود.

۱-۱- مفهوم شناسی

در مورد کرامت انسانی برخی معتقدند که از آنجاکه کرامت انسانی مفهومی انتزاعی و متنازع‌فیه است، ارائه تعریفی اجماعی از این مفهوم محوری در حقوق بشر، امری

۱. Narcissism

۲. Non fully human

۳. Lesser beings

۴. Eugenic

۵. The dignity of human person

۶. Human dignity

به‌ظاهر سهل ولی به‌غایت دشوار است (قاری سید فاطمی، ۱۳۹۳، ب- ص ۲۶۶-۲۶۵). حتی اگر به صعوبت امر تعریف مفهوم کرامت انسانی قائل باشیم و نیز با قبول این نکته که هیچ‌یک از اسناد حقوق بشری کرامت انسانی را تعریف نکرده‌اند لاجرم زمانی که قصد صحبت از کرامت انسانی را داریم ناگزیر از تعریف این مفهوم هستیم. اساساً پرسش از خدا، انسان و هستی پرسش‌هایی هستند که عمر آن‌ها به درازای وجود بشریت است، در این میان پرسش از چیستی انسان اهمیت بیشتری دارد و ادیان الهی نیز همواره بر آن تأکید ورزیده‌اند. از این‌رو شاید ضروری باشد پیش از بررسی چیستی کرامت، مهم‌تر این باشد که بدانیم انسان کیست؟ چرا که با نگاهی هرچند جزئی به نوشته‌های مرتبط با کرامت انسانی می‌توان دریافت که ریشه بسیاری از اختلاف‌نظرها و تشتت آرا در این خصوص عدم وفاق در مفهوم شناسی دقیق انسان و ماهیت وجودی اوست. در طول تاریخ، متفکران بسیاری کوشیده‌اند به شناخت انسان نائل آیند. سقراط با عبارت مشهور «خود را بشناس» از فیلسوفان قبل از خود که تمام فکر خود را متوجه ماده و طبیعت کرده بودند، متمایز می‌شود. فیلسوفان مسلمان نیز برای معرفت انسان به خویش اهمیت زیادی قائل‌اند تا آنجا که کندی که در تاریخ فلسفه از او به‌عنوان اولین فیلسوف اسلامی نام می‌برند، یکی از تعاریف فلسفه را شناخت انسان می‌داند (شجاری، ۱۳۸۳، ص ۴۸).

البته تعریف‌ها و توصیف‌ها در مورد نفس و هویت انسان گرچه هرکدام به اعتباری درست است، اما درک شناخت حقیقی از حقیقت و گوهر انسان به نحو علم حصولی دشوار بلکه غیرممکن است (شانظری، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶). اما جدای از حقیقت تعریف‌ناپذیری حقیقت انسان، لاجرم باید در تعریفی از انسان به اجماع رسید تا بتوان حول آن کرامت انسانی را تبیین کرد. منطقیان به استناد سخن ارسطو انسان را حیوان ناطق گویند. این تعریف اگرچه درست است اما کامل نیست. انسان حیوان سیاسی نیز خوانده‌شده، تعریف «هابز» نیز از جمله تعابیر معروف در مورد انسان است که انسان را گرگ انسان می‌خواند که اگر فرصتی به دست آرند همدیگر را می‌درند. تعاریف بسیار دیگری از انسان وجود دارد که خود در پژوهشی جداگانه

می‌تواند مورد تدقیق قرار گیرد که در حوصله این نوشتار نمی‌گنجد و ما در اینجا تعریفی که به نظر صحیح‌تر می‌دانیم ارائه کرده و بر اساس آن به بررسی کرامت انسانی خواهیم نشست. آنچه ما از انسان در نظر داریم همان است که همگان می‌پندارند؛ موجودی دارای ابعاد مادی (جسمانی) و روحی (روانی) که در ادبیات دینی می‌تواند خلیفه‌الله شود یا شیطان (امین، ۱۳۹۵) البته ما در اینجا داوری ارزشی نمی‌کنیم و به انسان نگاهی انسانی و به‌صرف انسانیت آن داریم. درواقع ما نگاهی دنیوی و انسان‌گرا به کرامت انسانی خواهیم داشت؛ مراد ما از انسان منطبق بر تعریف بیولوژیک و زیست‌شناسانه است.

اما در مورد کرامت انسانی باید متذکر شد که واژه کرامت در معانی مختلفی آمده است: حیثیت، بزرگواری و عزت (عمید، ۱۳۸۹، ص ۸۴۰) بزرگی ورزیدن، جوانمرد گردیدن، بزرگی و بزرگواری، جوانمردی و بخشنده‌گی (معین، ۱۳۸۷، ص ۷۳۲) بزرگی ورزیدن، احترام، بزرگواری، سخاوت و جوانمردی (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۱۶۰۷۰) در فرهنگ لیتره کرامت به معنی حرمتی که ملزم به‌پاس داشتن آن هستیم آمده است (حبیب زاده و فرج‌پور اصل مرندی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷). و نهایتاً در یکی از دایره المعارف‌های حقوقی کرامت را در معنای شرافت، حیثیت، افتخار و استحقاق شاهد هستیم (Black's Law Dictionary, ۱۹۹۹, p. ۴۹۰).

برخی معتقدند که به‌جای کرامت انسانی باید از حیثیت و شرف انسانی سخن گفت (قاری سید فاطمی، ۱۳۹۳، الف- ص ۳۷). اما به‌هرحال در کلیت موضوع تفاوتی ایجاد نمی‌کند، زمانی که از کرامت انسانی سخن می‌گوییم همان حیثیت و شرف انسان را مدنظر داریم فارغ از هرگونه مسائل جانبی دیگر و ذات انسان برای ما واجد اهمیت است. درواقع امر کرامت انسانی یعنی نگرستن به انسان به ما هو انسان، فارغ از هرگونه ویژگی عرضی دیگر نظیر نژاد، مذهب، جنسیت، قومیت و با این تعریف باید اذعان داشت که حقوق بشر تنها یکی از راه‌هایی است که برای محافظت از کرامت انسانی توصیه می‌گردد (Donnelly, ۱۹۸۲, p. ۳۰۳) و باید پا را فراتر نهاد و به دنبال پاسداری از کرامت انسانی به هر طریق و با هر توجیهی بود.

کرامت انسانی و احترام به کرامت انسانی لاجرم حق بر کرامت^۱ را به دنبال دارد. این حرمت و کرامت انسانی حقی مطلق و خدشه‌ناپذیر است که تجاوز به آن را به هیچ رو- نه به نام نظم عمومی و نه به هیچ بهانه دیگر- نمی‌توان جایز دانست. حق زندگی استثنابردار است چنان‌که کشتن کسی در حالت دفاع مشروع موجب مسئولیت نمی‌شود اما حق حرمت انسان استثنا نمی‌پذیرد و تجاوز به آن در هیچ حالتی روا نیست. آدم‌کشی در جنگ مجاز شناخته می‌شود اما شکنجه کردن او چنان نیست: ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر: «هیچ‌کس را نمی‌توان شکنجه داد و رفتار یا مجازاتی ظالمانه، غیرانسانی یا اهانت‌آمیز با او روا داشت» (موحد، ۱۳۹۲، ص ۴۰۰-۳۹۹). گفته‌اند که کرامت مرتبه‌ای بالاتر از حریت (آزادگی) است چه هر انسان نیک را آزاده می‌نامند اما انسان صاحب کرامت آن‌کسی را گویند که دارای نیکویی‌های استثنایی باشد، تا نیکی کسی فوق‌العاده و چشمگیر نباشد او را صاحب کرامت نمی‌خوانند (همان، ص ۴۲۳).

۱-۲- نگاه حداقلی و حداکثری به کرامت انسانی

هدف مفهوم کرامت انسانی نشان دادن ماهیت غیرقابل‌تقلیل برای انسان و بیانگر ارزش جهان‌شمولی برای او است (Rosaria Marella, ۲۰۰۸, p. ۱۲۳). کرامت انسانی که در اعلامیه جهانی حقوق بشر از آن به‌عنوان پایه آزادی، عدالت و صلح یاد شده، تحقق یافتن آرزوی دیرین ادیان و اندیشمندان بوده است (قماش، ۱۳۹۳، ص ۱۴). ناگفته نماند که کرامت انسانی مفهومی نیست که در غرب تولیدشده باشد و گرایش‌های اسلامی، آفریقایی، چینی و هندی نسبت به این مفهوم وجود دارد (Donnelly, op. cit., p. ۳۰۳). در این قسمت دو نگرش حداقلی و حداکثری به کرامت انسانی را به‌نظاره خواهیم نشست و از طریق دو تن از نمایندگان اصلی این دو نگرش یعنی توماس هابز و امانوئل کانت بحث را پیش خواهیم برد.

۱. Right to dignity

هابز نخستین فیلسوفی است که نظریه سیاسی خود را با شرح انسان آغاز می‌کند و بدبینانه‌ترین شرح را درباره انسان به میان می‌آورد. او در کتاب مشهور خود لویاتان، مهم‌ترین میل آدمی را صیانت از ذات می‌داند (هابز، ۱۳۸۴، ص ۷۷). همه انسان‌ها را مستعد تعدی و تجاوز و نابود کردن یکدیگر دانسته و بدین‌رو، وضع نخستین و طبیعی انسان را «جنگ همه ضد همه»^۱ می‌نامد (Behr, ۲۰۱۰, pp. ۱۱۵-۱۱۶). البته همه آنچه هابز در مورد انسان می‌گوید آن‌قدر سیاه نیست و برخی رویکردهای مبتنی بر کرامت انسانی را نیز در نظرگاه هابز شاهدیم بنابراین اگرچه هابز بیشتر به سبب نگاه منفی خود به ذات بشر و تمثیل مشهور گرگ انسان شناخته می‌شود، لکن حتی او کاملاً فارغ از پیش‌فرض‌های مبتنی بر کرامت مندی انسان‌ها نیست (هابز، پیشین، ص ۱۶۰-۱۰۹؛ جونز، ۱۳۸۳، ص ۷۸۹-۷۸۸).

در گام بعدی باید از کانت سخن گفت که به‌واقع می‌توان او را از طرفی فیلسوف کرامت‌نامید چراکه کانت در نوشته‌های خود از واژه کرامت انسان بسیار بهره برده و از طرف دیگر به‌عنوان مهم‌ترین فیلسوف عصر روشنگری به مفهوم صلح، غنا و فرهی‌ی خاصی اعطا کرد (حقیقت، ۱۳۹۵، ص ۹). او در مورد سرشت انسانی معتقد است که تمامی انسان‌ها از انسانیت ذاتی واحدی^۲ برخوردارند (روحانی راوری، ۱۳۹۱، ص ۳۶). او این مفهوم را در زمانی به کار برد که برای جامعه آن روز و فضای حاکم بر آن بسیار نامأنوس می‌نمود؛ جایی که کرامت انسان تنها به موقعیت و مرتبت اجتماعی اوست و این‌که آیا او از خاندان سلطنتی است یا از نجیب‌زادگان و اشراف (سالیوان، ۱۳۸۰، ص ۴۴) در چنین فضایی سخن گفتن از کرامت انسانی صرفاً به سبب انسان بودن حتی برای افرادی که به طبقات فرازین تعلق نداشتند نامألوف بود. در چنین شرایطی کانت از کرامت ذاتی انسان و این‌که انسان هدف نیست بلکه غایت^۳ است سخن می‌گوید. او خودداری از تجاوز به کرامت انسان‌های دیگر را جزء

۱- war of all men against all men

۲- same essential humanity

۳- the end

تکالیف تامی^۱ می‌داند که کلاً و بی‌هیچ برو برگرد باید اجرا شوند (موحد، پیشین، ص ۱۹۱). کانت کرامت انسان را سنگ بنای نظام اخلاقی خود می‌داند (کانت، ۱۳۸۴، ص ۱۷۱). کانت در فلسفه عملی، کرامت انسانی را برای همگان به‌عنوان امری عقلی مفروض می‌داند. جمله مشهور وی «همیشه با دیگران به‌عنوان غایت و نه به‌عنوان وسیله و ابزار^۲ رفتار نما» است. آنچه به ما کرامت و ارزش می‌دهد، انسانیت ما است؛ یعنی شخصیت اخلاقی که ما را بر جانوران محض به‌مراتب برتری می‌بخشد. جانوران را غرایزشان راهنمایی می‌کند، ولی ما انسان‌ها موجوداتی آزاد و خودآیین^۳ و خودقانونگذار^۴ هستیم (سالیوان، پیشین، ص ۱۰۹). توانایی تفکر مستقل برای تشخیص این که چه چیزی اخلاقاً درست و چه چیزی نادرست است، به دلیل توان تعقل و استدلال آدمی در همه‌کس ذاتی است. همه را دارای توان خود آیینی دانستن بدین معناست که قوانین بنیادی دولت باید به‌طور یکسان و برابر شامل همه‌کس شود (حبیب زاده و رحیمی نژاد، ۱۳۸۶، ص ۵۸). فلسفه حقوق بشر سخت تأثیر پذیرفته از تعالیم امانوئل کانت است که بر خودمختاری انسان‌ها تأکید فراوان دارد و می‌گوید انسان قابلیت گزینش و تصمیم‌گیری عقلانی را دارد و دیگر جانوران چنین نیستند. پس انسان مستحق فضیلت و شرف و کرامت است که او را از دیگر موجودات ممتاز می‌گرداند. امتیاز انسان به انسانیت اوست فلذا معامله با انسان باید از معامله با موجودات دیگر فرق داشته باشد؛ درباره هیچ انسانی تصمیمی بدون مشورت با خود او نمی‌توان گرفت (موحد، پیشین، ص ۴۲۴).

۱-۳- نگاه اسلامی به کرامت انسانی

برخی معتقدند در اسلام، انسان فارغ از فرقه، جنسیت، مذهب، مرام، نژاد، زبان و هر نوع ویژگی طبیعی و فطری دارای کرامت است و اساساً مبدع بحث کرامت انسانی اسلام است و گمان نمی‌رود در هیچ دین و مکتبی به‌اندازه اسلام بر کرامت

۱- strict or perfect duties

۲- instrumentalization of human subjects

۳- autonomy

۴- self-legislating

انسان تأکید شده باشد (صفایی، ۱۳۷۰، به نقل از جاوید، ۱۳۹۲، ص ۷۳). کرامت انسانی، از جمله مفاهیم اساسی است که در متون و منابع اسلامی توجه ویژه‌ای به آن شده است. کرامت، گاهی ذاتی و خدادادی است که شرافت انسان نسبت به سایر موجودات را نشان می‌دهد. این نوع کرامت و شرافت، که خداوند متعال به انسان عطا فرموده است، برخی تکالیف و مسئولیت‌ها را متوجه انسان می‌سازد. نوع دیگر از کرامت، اکتسابی است که انسان با اعمال اختیاری خود می‌تواند آن را برای خود ایجاد کند. این نوع کرامت، که در عرصه جامعه و اعطای مسئولیت‌های اجتماعی ملاک قرار می‌گیرد، به گونه‌ای است که هرچه این کرامت ارتقا یابد، مسئولیت‌های بیشتری بر عهده فرد گذاشته می‌شود (شبان‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۲۶). لذا از دیدگاه مذهبی و اخلاقی، انسان به جهت دارا بودن اختیار و قدرت تصمیم‌گیری، توانایی ارزش‌گذاری نسبت به اعمال خود، و برخورداری از قدرت داوری و قضاوت نسبت به اعمال و اقدامات خویش و دیگران، شایسته رفتاری کریمانه و درخورشان است (زارعی، ۱۳۹۴، ص ۳۱۰). برای روشن ساختن مفهوم کرامت انسانی ناگزیر از رجوع به یک تقسیم‌بندی کلی می‌باشیم و از این منظر کرامت انسانی را به دو قسم کلی ذاتی و اکتسابی تقسیم نموده‌اند.

نخست در مورد کرامت ذاتی^۱ یا طبیعی سخن می‌گوییم؛ این کرامت حقی است که تمامی انسان‌ها به صرف انسان بودن و بی‌هیچ گونه استثنایی از آن برخوردارند و رنگ و نژاد و آیین و گویش و گرایش، جنسیت و وضعیت اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و غیره در آن دخلی ندارد؛ نتیجه بشریت است و هر انسان از آن‌رو که انسان است صاحب کرامت است (عمید زنجانی و توکلی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۴) و این همان است که آفریدگار جهان با جمله زیبای: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^۲

۱. inherent dignity

۲. اسراء / ۷۰: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم و آن‌ها را در خشکی و دریا (بر مرکب‌های راهور) حمل کردیم و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از موجودات که خلق کردیم، برتری بخشیدیم».

بدان تصریح نموده است. در سنت پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نیز اصل کرامت انسانی با تأکید بر کرامت ذاتی همواره دارای جایگاه درخوری بوده است؛ فی‌المثل آنجا که رسول اکرم صلی الله علیه و آله در حجه‌الوداع فرمودند: «ای مردم خدای شما یکی است و همه از یک پدر آفریده شده‌اید، آگاه باشید نه عرب بر عجم برتری دارد و نه عجم بر عرب، نه سیاه بر سرخ و نه سرخ بر سیاه، میزان برتری تنها تقواست». نکته مهم اینکه حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله از حاضران خواسته تا این پیام را به گوش غایبان نیز برسانند و این نشانه جهانی بودن این حقیقت و پیام است و اینکه اسلام چنین حقی را برای نفس آدمی می‌داند، بی‌هیچ استثنایی از حیث نژاد و رنگ و زمان و مکان و امثال آن؛ و نکته شایان توجه این‌که در حال حاضر نیز بسیاری از صاحب‌نظران و برخی از اسناد بین‌المللی کرامت انسان را اساس حقوق بشر دانسته و حتی تأسیس یک نظام بین‌المللی کرامت انسانی را درخواست کرده‌اند (اسدی و سلمان‌پور، پیشین، ص ۱۹). امام علی علیه السلام نیز در منشور عدالت و فرمان تاریخی خویش به مالک اشتر با اشاره به تساوی انسان‌ها در کرامت ذاتی به مهرورزی با مردمان توصیه فرمود و علت آن را چنین ذکر می‌نماید: «مردمان دودسته‌اند: یا برادر دینی تواند و یا در آفرینش با تو همانند هستند». برخی کرامت ذاتی را تحت شرایطی قابل سلب می‌دانند^۱ که عقیده ناصحیحی است چراکه کرامت ذاتی یا غیر اختیاری انسان تحت هیچ شرایطی و با هیچ دستاویزی قابل سلب نمی‌باشد و اساساً در قرآن کرامت و حیثیت ذاتی انسان، به‌صرف انسان بودنش مورد تأکید قرار گرفته است (محمدی‌گرگانی، ۱۳۹۶، ص ۶۵۰). این شق از کرامت چیزی نیست که حاکمیت یا قانون‌گذار به افراد اعطا کرده باشد که بتواند در شرایطی آن را بازستاند. این نوع از کرامت که با افراد به دنیا آمده موهبتی است الهی و هر فرد بشری به سبب انسانیتش از آن برخوردار است و بر همگان به‌صورت یکسان اعمال می‌گردد. اصولاً سلب ناشدنی

۱. همه انسان‌ها از کرامت ذاتی و حیثیت طبیعی مادامی که با اختیار خود به جهت ارتکاب به خیانت و جنایت بر خویشتن و بر دیگران، آن کرامت را از خود سلب نکنند از این صفت شریف برخوردارند (جعفری تبریزی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۵).

بودن کرامت انسانی اصلی است که باید مورد پذیرش واقع گردد و هر جا که احتمال خدشه‌ای به این اصل وارد آید باید این کرامت را اصل قرار داد و هر آنچه جز این است در فرع و به گوشه‌ای نهاد و نهایتاً اگر جایی صحبت از سلب کرامت به واسطه ارتکاب اعمال مجرمانه می‌شود، مراد کرامت اکتسابی است، سعدی شیرازی در بیانی زیبا در بوستان در مورد کرامت اکتسابی این گونه می‌گوید:

نه هرکس سزاوار باشد به صدر کرامت به فضل است و رتبت به قدر
کسی که لیاقت و سزاواری مکرم بودن نداشته باشد و قدر جوهر و ذات حقیقی خود را نداند بی‌شک احترام دیگران را نیز نخواهد داشت، البته باید بسیار هشیار بود و دانست که صرفاً کرامت اکتسابی را می‌توان از فرد سلب کرد و گرنه کرامت ذاتی همان گونه که آمد به هیچ‌روی قابل سلب نیست.

در ادامه باید از کرامت اکتسابی (کرامت ارزشی عالی) سخن گفت که عبارت از کرامت و حیثیت ارزشی است که انسان با کوشش و تلاش اختیاری خویش در مسیر تزکیه نفس و تحصیل معرفت و هستی‌یابی و تقرب به پروردگار متعال که شناخت و احترام به کرامت انسانی یکی از مقدمات ضروری آن است، به دست آورد. به تعبیر دیگر، کرامت ذاتی که خداوند در نهاد هر انسانی به امانت گذاشته است، مقدمه و دست‌مایه‌ای است برای نیل به فضائل و کمالات و نردبان صعودی است برای رسیدن به قله مرتفع مقامات و کرامات انسانی - الهی و آنچه انسان شایستگی وصول به آن را داشته و هدف اصلی خالق از خلقت و آفرینش اوست و می‌توان گفت کرامت ارزشی و اکتسابی، نوع تکامل‌یافته و غنی‌شده کرامت ذاتی انسان است. کرامتی که آدمی با تلاش و مجاهدت در زمینه‌های دانش، ادب و عمل صالح، برای خود جایگاه والایی را نزد خویش، جامعه و به باور متدینان و نزد خداوند، به دست می‌آورد (قماشی، پیشین، ص ۳۷). قرآن کریم نیز در سوره مبارکه حجرات به این مهم تصریح فرموده است: «ای مردم ما شمارا از یک زن و مرد آفریدیم و شمارا تیره‌ها و

قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، گرمی‌ترین شما نزد خداوند باتقواترین و پارساترین شماسست، خداوند دانا و آگاه است».^۱

این آیه شریفه به دو بخش اصلی تقسیم شده که در بخش نخست همانا کرامت ذاتی را در نظر داشته است، لکن در ادامه از چیزی سخن به میان می‌آید که در پرتو تقوا و پارسایی و تلاش برای خودسازی و تقرب به درگاه الهی به دست می‌آید و این همان کرامت و شرافتی است که از آن به کرامت اکتسابی و ارزشی یاد می‌شود. رسول اعظم اسلام ﷺ نیز همچنان قبلاً بیان شد در خطبه الوداع خویش در ایام تشریق، و در حجه الوداع پس از آنکه برتری قومی و نژادی و ... را نفی کرد و مردود دانست، تقوا را ملاک کرامت حقیقی و واقعی انسان برشمرد و در این مورد به آیه ۱۳ سوره حجرات استناد نمود.

جدول شماره یک: انواع کرامت انسانی در اسلام

کرامت انسانی در اسلام	
کرامت ذاتی	کرامت اکتسابی

۲- صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام

هر چه آشوب‌ها و ناآرامی‌ها در جهان گسترش پیدا می‌کند عطش نسبت به وجود فضایی که در آن صلح و آرامش وجود داشته باشد بیشتر خودنمایی می‌کند. بشر امروز شاید بیش از هر زمان دیگری تشنه صلح باشد چراکه عواقب جنگ در جهان امروز می‌تواند دامن‌گیر میلیاردها انسان شود و کشتاری جهانی به وقوع پیوندد. از این‌رو مطالعات صلح از اهمیت بسزایی برخوردارند. در تعریفی جامع می‌توان گفت که صلح عبارت است از وضعیتی روانی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی و معنوی که در سطح فردی، بین فردی، بین گروهی، و جهانی زندگی بشر متجلی می‌شود و

۱. حجرات / ۱۳: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ».

محصول نهایی انتقال انسان‌ها از خودمحموری، خودخواهی و تمایلات ستیزه‌جویانه و دوگانه (خودی، غیرخودی) به وضعیت جهانی و فراگیر آگاهی از وحدت و یگانگی بنیادی بشر و ارتباط با تمامی بشریت و در حقیقت ارتباط با تمامی زندگی است. این یعنی رسیدن به یگانگی، به‌رغم وجود تفاوت‌ها و تنوع‌های بسیاری که در میان بشریت وجود دارد و بدون شک عدالت، برابری و آزادی را به دنبال خواهد داشت (Danesh, ۲۰۰۶, pp. ۶۴-۶۸).

جامعه جهانی در خصوص به رسمیت شناختن صلح از تجویز آن صرفاً از طریق نظام‌های اخلاقی عبور کرده و حق بر صلح^۱ به‌عنوان یکی از حقوق بشری مورد تأکید است. اهمیت حق بر صلح از آنجا نمود بیشتری می‌یابد که نه به‌عنوان یک حق فردی بلکه در قالب یک حق جمعی یا گروهی^۲ ذیل حق‌های نسل سوم^۳ شناسایی شده است (راسخ، ۱۳۹۳، ص ۴۲۷). نیک می‌دانیم که حقوق بشر و صلح در حقیقت جدایی‌ناپذیرند و هر یک در ابعادی گسترده به دیگری وابسته است بنابراین برای دستیابی به صلح باید مطالعات حقوق بشر به‌خوبی درک شوند (Ife, ۱۷۲-۱۷۲, pp. ۲۰۰۷). ترجمه صلح در مفهومی که صرفاً نبود جنگ را در برگیرد متعلق به پارادایم ماقبل مدرن است؛ زمانی که انسان‌محور کائنات نبوده و صلح به‌عنوان یک حق برای او وجود نداشته است اما در عصر مدرن انسان بماهو انسان، حقوقی غیرقابل سلب دارد که صلح یکی از آن‌هاست (حقیقت، پیشین، ص ۹). درواقع معنای اخلاقی صلح یک معنای بشردوستانه (اخلاقی) نیست؛ بلکه

۱. Right to Peace

۲. Collective/Group Rights

۳. نسل سوم حقوق بشر یا حقوق همبستگی نخستین بار توسط کارل واساک (Karel Vasak) در سال ۱۹۷۷ مطرح شد؛ حقوقی که رعایت یا عدم رعایت آن‌ها حقوق نسل‌های آینده را نیز تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و منصرف است به حقوق نوینی که برای استقرار همسویی و همخوانی کل جامعه حقوقی را می‌طلبد. این حقوق عبارتند از: حق بر تعیین سرنوشت، حق صلح و امنیت، حق توسعه، حق بر محیط زیست سالم، حق بر میراث مشترک بشریت، حق برخورداری از کمک‌های بشر دوستانه، حق ارتباطات و حق مردمان بومی (در این خصوص ر.ک: عباسی، ۱۳۹۰، ص ۴۸۶-۳۶۳؛ ذاکریان، ۱۳۸۳، ص ۲۲۵-۲۲۴؛ راسخ، پیشین، ص ۴۵۸-۴۲۷؛ هاشمی، ۱۳۹۳، ص. ۶۲۰-۴۳۷)/

یک اصل حقانی است (کانت، ۱۳۸۰، ص ۲۱۶). از این رو برخی کوشش نموده‌اند تا مقوله صلح را به شیوه ایجابی و برخلاف شیوه سلبی معمول تعریف کنند؛ برای مثال یکی از نویسندگان فعال و صاحب‌نظر در مطالعات صلح‌شناسی، صلح را به تکرار تقلیدی بسیاری از حالات مطلوب ذهن و اجتماع نظیر نظم، عدالت، برابری و ... تعریف می‌کند (Webel, ۲۰۰۷, p. ۶). گالتونگ^۱ نخستین کسی است که از صلح مثبت^۲ و صلح منفی^۳ سخن می‌گوید. مفهوم صلح منفی صلح را به حد یک وضعیت فقدان جنگ پایین می‌آورد و مفهوم صلح مثبت بیان موقعیتی است که علاوه بر فقدان جنگ، دارای عوامل و ضمانت‌هایی است که آن را سازنده، عدالت‌مند و دموکراتیک می‌گرداند. در وضعیت دوم، صلح یک پدیده ایستا نیست، بلکه یک هدف پویای جوامع ملی و بین‌المللی است (شایگان، ۱۳۷۹، ص ۵). فیشر صلح را در دو سطح تعریف می‌کند یکی همان معنای معمول نبود جنگ را در نظر دارد^۴ و دیگری وجود تعاون مفید متقابل^۵ (Fischer, ۲۰۰۷, p. ۱۸۸). درواقع او معتقد است که صلح در کنار نبود جنگ، باید تعاون مفید متقابل و دوسره را نیز شامل باشد تا بتوان آن را صلح در معنای حقیقی دانست. درواقع صلح مثبت یا ایجابی، روابط آرام و هماهنگ و مبتنی بر تعاون و نیز دغدغه‌های وسیع‌تر در باب شکوفایی و همبستگی را در برمی‌گیرد (فیالا، پیشین، ص. ۱۸).

ایده صلح پایدار^۶ را نخستین بار ایمانوئل کانت^۷ (۱۷۲۴-۱۸۰۴) در رساله صلح پایدار: یک طرح فلسفی^۸ مطرح نمود؛ گفته می‌شود که این ایده، ایده‌ای منوط و وابسته به نوع خاصی از انسان‌شناسی و جهان‌بینی که در آن سرشت و جوهر

۱. Galtung

۲. Positive Peace

۳. Negative Peace

۴. البته نبود جنگ در تمام اشکال آن.

۵. Mutually Beneficial Cooperation

۶. Perpetual Peace

۷. Immanuel Kant

۸. Perpetual Peace: A Philosophical Sketch

مناسبات میان انسان‌ها و لاجرم مناسبات میان ملت‌ها، نه بر تقابل، بلکه بر وابستگی متقابل و اصل همکاری استوار است. درواقع صلح پایدار تلاشی است برای فرا رفتن از مدیریت تقابل خشونت‌آمیز و رسیدن به یک وضعیت نظام‌مند و پایدارتر و طولانی‌تر (Keating and Knight, ۲۰۰۴, p. ۵). کانت نخستین کسی بود که پیشنهاد صلحی جهانی^۱ را ارائه داد و گفت صلح پایدار زمانی به وجود می‌آید که دولت‌ها به حقوق بشر نه تنها نسبت به شهروندانشان که نسبت به خارجی‌ها نیز احترام گذارند (Kleingeld, ۲۰۰۶, pp. ۴۷۷-۴۷۸). کانت برای رسیدن به این ایده اساس فلسفه اخلاقی و حقوقی خود را بر یک حکم مطلق^۲ یا قاعده فراگیر^۳ بنانهاده است؛ کانت می‌گوید: «چنان باش که دستور عمل تو بتواند دستور عمل همگان باشد». به عبارت دیگر چنان رفتار کن که بخواهی دستور کار تو درعین حال به یک قانون همگانی تبدیل شود (Kant, ۱۹۹۳, p. ۴۱).^۴ البته رسیدن به چنین نگاهی در اندیشه کانت محصول سال‌ها تلاش در حوزه اخلاق است و پیش‌زمینه آن مفهوم خودمختاری یا خودآیینی^۵ در اندیشه کانت است. کانت می‌گوید انسان قابلیت‌گزینش و تصمیم‌گیری عقلانی دارد درحالی‌که دیگر جانوران چنین نیستند. پس انسان مستحق فضیلت و شرف و کرامت^۶ است که او را از دیگر موجودات متمایز می‌گرداند. درواقع امتیاز انسان به انسانیت اوست (موحد، پیشین، ص ۴۲۴). کانت به راین اساس می‌گوید: «با همه انسان‌ها به صورت برابر به عنوان غایت بالذات رفتار کنید» (Kant, op. cit, pp. ۳۹-۴۱). درواقع انسان‌ها غایت^۷ هستند و نه ابزار^۸. اصل خودمختاری اراده در مقابل تابعیت اراده از

۱- International Peace

۲- Categorical Imperative

۳- Universal Law

۴- Act only on that maxim whereby you at the same time will that it become a universal law.

۵- Autonomy

۶- Dignity

۱. End

۲. Mean/Instrument

قوانین خارجی^۱ قرار دارد و به این معناست که اراده انسان به‌عنوان موجود عاقل، باید منشأ قانونی دانسته شود که او به نحو عام الزام‌آور می‌شناسد (کاپلستون، ۱۳۸۷، ص ۳۳۶).

جان رالز^۲ (۲۰۰۲-۱۹۲۱) نیز در کتاب قانون مردمان مفهوم آرمان‌شهر واقع‌گرایانه^۳ را به میان می‌آورد که با دیدگاه کانت در تأسیس حکومت یگانه جهانی همسو است. کانت این ایده را اگرچه ایده‌ای بزرگ و والا می‌پندارد؛ لکن آن را کاری به‌غایت دشوار و پرخطر قلمداد می‌کند که نمی‌تواند با واقعیت هماهنگ باشد (محمودی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۸). بدین ترتیب به نظر می‌رسد کانت علیرغم این که مباحث بسیاری را به این مفهوم و تبیین آن اختصاص داده است خود نیز از ابتدا به ناکامی آن آگاه بوده است. در عمل نیز این قضیه اثبات شد، وقوع جنگ‌های جهانی از یک‌سو و افزایش قابلیت‌های ناامنی و بی‌ثباتی در جهان معاصر، در سطح ملی و بین‌المللی، به‌روشنی گویای ناکارآمدی گفتمان‌هایی نظیر ایده صلح پایدار کانت است که مدعی ترویج و حفظ صلح بوده‌اند (میرمحمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۲). بنابراین و ازآنجا که کانت و رالز در امکان‌ناپذیر بودن بنیاد حکومت یگانه جهانی در شرایط کنونی با یکدیگر هم‌داستان‌اند (محمودی، پیشین، ص ۱۴۹) باید به دنبال مفاهیم جدید و رفیع‌تری در این حوزه باشیم.

مستشارالدوله^۴ (۱۸۹۵-۱۸۲۳) زمانی که می‌خواست در خصوص اصول قوانین فرانسه در کتاب مشهور خود، یک کلمه، بنویسد این‌گونه نوشت که بعد از تدقیق و تامل، همه آن‌ها را به مصداق «لَا رُطْبَ وَلَا يَأْسُ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ»^۵، با قرآن مجید مطابقت یافتم (مستشارالدوله، ۱۳۹۳، ص ۱۰). در جای دیگری ملکم خان در

۳. Heteronomy

۴. John Rawls

۵. A Realistic Utopia

۴. بنگرید به: پاشازاده، ۱۳۹۲؛ عامری گلستانی، ۱۳۹۴؛ آدمیت، ۱۳۹۴؛ ۱۴۷-۱۳۷؛ آجودانی، پیشین: ۲۵۸-۲۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۵.

۵. - انعام/ ۵۹: «هیچ‌تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتاب روشن ثبت است».

شماره پنجم روزنامه قانون می‌نویسد آنچه اروپاییان در زمینه آزادی سیاسی و حقوق فردی در قوانین اساسی خود آورده‌اند «به‌طوری مطابق اصول اسلام است که می‌توان گفت سایر دول قانون اعظم خود را از اصول اسلام اخذ کرده‌اند». او در شماره ۳۶ همان روزنامه می‌نویسد: «در دنیا هیچ نظم و حکمتی نمی‌بینم که مبادی آن یا در قرآن یا در اقوال ائمه یا در آن رد پای معرفت اسلام که ما احادیث می‌گوییم و حدود و وسعت آن خارج از تصور شماست به‌طور صریح معین نشده باشد و کشف این حقیقت شرایط ترقی ما را به‌کلی تغییر داده است» (آجودانی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۷). به باور ما نیز می‌توان این ایده را که سرچشمه بسیاری از قواعد کنونی حقوق بشر در دین اسلام است همراهی نمود. اساساً ما یک گریز از خودِ باورنکردنی داریم و هماره اصرار بر زایش تمام مفاهیم از غرب داریم، حال اینکه با اندکی تدقیق در برخی متون فقهی و حتی ادبی خویش درمی‌یابیم که ریشه بسیاری از این مفاهیم مدرن را در سنت خود داشته‌ایم. منتها همواره نسبت به این مسائل غفلت ورزیده‌ایم و نتوانسته‌ایم نام خود را به‌عنوان مبدع این مفاهیم مطرح نماییم. علی‌ای حال در مورد حقوق بشر و همزیستی مسالمت‌آمیز غفلت ما به‌تنهایی سبب عدم اشاره به این اصول در مکتب اسلام نشده است بلکه سیاست غالب بر جهان در هنگامه تصویب اسناد حقوق بشری چون منشور ملل متحد یا ضد دینی بود یا در خوش‌بینانه‌ترین حالت بی‌تفاوتی نسبت به سنت‌های دینی؛ و مجموع این عوامل سبب شد که اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر در غیبت این مفاهیم نگاشته شدند.

صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز از جمله مفاهیم حقوق بشری است که دین اسلام همواره بدان معتقد بوده و در راستای تحقق آن کوشش نموده است؛ اساساً اسلام از سلم گرفته‌شده به معنی صلح، مسالمت و سازش (قرشی، ۱۴۱۲، ج. ۳، ص ۳۰۰) و اسلام معتقد است که صلح، بهتر است^۱ و خداوند می‌فرماید ای کسانی که ایمان آورده‌اید همگی به اطاعت (خدا) درآیید و گام‌های شیطان را دنبال مکنید.^۲ و اگر به

^۱. نساء/ ۱۲۸: الصُّلْحُ خَيْرٌ.

^۲. بقره/ ۲۰۸: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ.

صلح گراییدند تو (نیز) بدان گرای.^۱ به کسی که اظهار صلح و اسلام می‌کند، نگوئید مسلمان نیستی.^۲ اگر از شما کناره‌گیری کرده و با شما پیکار ننمودند، (بلکه) پیشنهاد صلح کردند، خداوند به شما اجازه نمی‌دهد که متعرض آنان شوید.^۳ همچنین در خصوص لزوم همزیستی با مشرکین می‌فرماید کسانی از مشرکان که با آن‌ها پیمان بستید سپس چیزی (از تعهداتشان) را از شما کم نگذاشته‌اند و احدی (از دشمنانتان) را بر ضد شما یاری نکرده‌اند پس پیمان آن‌ها را تا آخر مدتشان به پایان رسانید^۴ و مادامی که (بر عهد خود) با شما پایداری کنند شما نیز (بر عهد خود) با آن‌ها پایداری کنید.^۵ در مقام مقایسه با مبانی صلح هدنه یا مهاده^۶ به معنای متارکه و توقف جنگ در اسلام معادل صلح منفی یا سلبی و ایده صلح ابتدایی^۷ یعنی اگر کسی اقدام به صلح نکرد شما بکنید همان صلح مثبت است.

۳- ارتباط میان کرامت انسانی و همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام

متذکر شدیم که بر اساس آموزه‌های دین اسلام انسان خلیفه خدا روی زمین است.^۸ تنها آفریده‌ای است در زمین و آسمان‌ها که خداوند با آفریدن او به خود تبریک گفته^۹ و امانت خویش به او سپرده است.^{۱۰} موجودی شریف و بی‌همتا که خداوند با

۱. انفال / ۶۱: وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا.

۲. نساء / ۹۴: وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَاكَ الْيَكْمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا.

۳. نساء / ۹۰: فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَآلَفُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا.

۴. توبه / ۴: الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ.

۵. توبه / ۷: فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ.

۶. هدنه صلح نیست یعنی فقط جنگ نیست؛ توافق مبنی بر اینکه جنگ نباشد.

۹. offensive peace

۸. بقره / ۳۰: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.

۹. مومنون / ۱۴: ثُمَّ أَنشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

۱۰. احزاب / ۷۲: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ ... وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ.

او عشق می‌ورزد^۱ همه‌جا با اوست^۲ و از همه به او نزدیک‌تر است.^۳ در خلوت فرد هست و در صحبت جمع هست.^۴ غیرت حق^۵ که می‌گویند جز این نیست که خداوند عاشق انسان است و بر نمی‌تابد که معشوق با کسی جز او نرد عشق ببازد^۶ (موحد، پیشین، ص ۴۲۴-۴۲۳). براساس این مستندات قرآنی جایگاه انسان بماهو انسان در اندیشه اسلامی هویدا می‌شود.

صلح به‌نوعی رسیدن به یگانگی، علیرغم وجود تفاوت‌ها و تنوع‌ها میان افراد بشری است (Danesh, op. cit, pp. ۶۷-۶۸). اصولاً برای نیل به آنچه جان رالز در کتاب قانون مردمان^۷ صلح دموکراتیک^۸ می‌خواند باید بر سر منافع وفاق پیدا نمود؛ منافع‌ای که مردمان را به تکاپو وامی‌دارد و برابری منصفانه و احترام شایسته به همه مردمان هدایت‌کننده آن است (رالز، ۱۳۹۰، ص ۶۱). آنچه آرمسترانگ نیز بر آن تأکید می‌کند و معتقد است صلح و سازش و مدارای عمومی نیازمند گفتمانی متشکل از واژگان عمومی و مشترک است (رهبری، ۱۳۹۵، ص. ۶۹). درواقع برای صلح باید در پی این بود که یک جامعه چگونه غریبه‌ها را در آستانه‌ها و ورودی‌های متعددش اداره می‌کند؛ چگونه تنوعات و گوناگونی‌ها را تعریف می‌کند و با آن‌ها مواجه می‌شود؛ چگونه این عادت را به وجود می‌آورد که در شرایط دشوار از افراد آسیب‌پذیر محافظت کند؟ (پکسن، ۱۳۹۵). مقوله کرامت انسانی آن چیزی است که در مباحث حقوق بشری نسبت به آن چنین وحدتی حاصل گردیده و به‌نوعی پایه

۱. مائده / ۵۴: يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ.

۲. حدید / ۴: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ.

۳. ق / ۱۶: وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.

۴. مجادله / ۷: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ.

۵. مثنوی معنوی:

غیرت حق پرده‌ای انگیزخته است سفلی و علوی به هم آمیخته است

غیرتش بر عاشقی و صادقی است غیرتش بر دیو و بر استور نیست

۶. بقره / ۱۶۵: وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ.

۱۰ - The Law of Peoples

۱۱ - Democratic Peace

حقوق بشر محسوب است که در خصوص ریشه اسلامی این مفهوم سخن گفته شد. اما آنچه مهم‌تر از ایجاد یا برقراری صلح^۱ می‌باشد حفظ،^۲ احیا،^۳ اجراء،^۴ نهادینه‌سازی^۵ و پاسداری^۶ از آن است. حفظ و تحکیم صلح منجر به صلح پایدار می‌گردد و گرنه به‌صرف ایجاد صلح نمی‌توان به دوام آن امیدوار بود. یکی از راه‌های حفظ و تحکیم صلح رعایت اصل کرامت انسانی و حقوق بشر است؛ رعایت حقوق بشر نه تنها در تحقق صلح یک علت ایجاد صلح محسوب می‌گردد؛ بلکه در تثبیت صلح نیز عامل اساسی است. همیشه حفظ صلح دشوارتر از برقراری آن است. حفظ صلح در دراز مدت (صلح پایدار) به ابزار محکمی همانند ایجاد احساس مطلوب و انگیزه قوی در افراد برای نگهداری صلح نیازمند می‌باشد. این ابزار فراهم نمی‌گردد مگر این‌که با رعایت حقوق بشر، افراد با صلح همراه گردیده و آن را مانع رسیدن به حقوق خود محسوب نکنند (پک، ۱۳۸۱، ص ۲۳).

درواقع صلح نظامی، صلح از طریق قدرت و زور؛ صلحی که با قدرت نیروی نظامی و تهدید هسته‌ای ایجاد می‌شود و یا ایده کشتن برای صلح^۷ به دلیل ناتوانی در رخنه بر قلوب مردمان پایدار نخواهند بود. «رمون آرون» از جامعه‌ای سخن می‌گوید که مردمانش مردمان راضی^۸ هستند، صلح حقیقی در بین آن‌ها وجود دارد چون همه جوامع از وضع موجود به دلایل درست راضی هستند. آرون چنین وضعی را صلح از طریق رضایت^۹ (در مقابل صلح از طریق قدرت^{۱۰} یا صلح از طریق ناتوانی)^{۱۱} می‌نامد. آرون می‌گوید صلح از طریق رضایت تنها در صورتی که عمومی باشد، پایدار

-
۱. Peace Making
 ۲. Peace Maintenance
 ۳. Peace Restoration
 ۴. Peace Enforcement
 ۵. Peace Building
 ۶. Peace Keeping
 ۷. Killing for Peace
 ۸. Satisfied Peoples
 ۹. Peace by Satisfaction
 ۱۰. Peace by Power
 ۱۱. Peace by Impotence

خواهد بود، یعنی در صورتی که بین همه جوامع وجود داشته باشد؛ و الا رقابت بر سر قدرت برتر احیا خواهد شد و فروپاشی نهایی صلح رخ خواهد داد (رالز، پیشین، ص ۶۶-۶۴).

در ادامه و به منظور شناسایی تأثیر ادبیات کرامت‌مدارانه بر ایجاد و گسترش صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز باید بر تقسیم‌بندی «فیشر» از خشونت متمرکز شویم. فیشر چهار نوع خشونت را از یکدیگر تفکیک می‌کند: نوع اول، خشونت مستقیم^۱ است که به وسیله آزار و اذیت افراد و یا کشتن آن‌ها از طریق سلاح خود را نشان می‌دهد. شق دوم، خشونت ساختاری نوع اول^۲ نامیده شده است که از طریق مرگ تدریجی ناشی از گرسنگی و امراض قابل پیشگیری و ... به سبب ساختارهای ناعادلانه جامعه قابل مشاهده است. خشونت ساختاری نوع دوم^۳ در گروه بعدی قرار می‌گیرد که محرومیت از آزادی انتخاب^۴ و مشارکت در تصمیمات تأثیرگذار بر زندگی شخصی افراد است. آخرین نوع از خشونت، خشونت فرهنگی^۵ نامیده می‌شود؛ در این نوع، خشونت مستقیم و ساختاری از طریق ملی‌گرایی^۶، نژادپرستی^۷، تبعیض جنسی^۸ و دیگر اشکال تبعیض^۹ و تعصب^{۱۰} صورت می‌گیرد. این چهار شکل از خشونت باید از طریق فعالیت‌هایی که برای خشونت گذشته و حال آرامش ساز هستند و از خشونت‌های آتی جلوگیری می‌کنند مرتفع شوند که در این صورت با حل خشونت نوع اول (خشونت مستقیم) وضعیت بقاء^{۱۱} به وجود می‌آید و اگر خشونت ساختاری

۵. direct violence

۶. structural violence I

۷. structural violence II

۸. deprivation from freedom of choice

۹. cultural violence

۱۰. nationalism

۱۱. racism

۱. sexism

۲. discrimination

۳. prejudice

۴. survival

نوع اول از بین برود به وضعیت توسعه^۱ می‌رسیم. آزادی^۲ زمانی به وجود می‌آید که خشونت ساختاری نوع دوم منحل شده باشد و درنهایت با حذف خشونت فرهنگی به فرهنگ صلح^۳ ارتقاء پیدا می‌کنیم.

جدول شماره دو: انواع خشونت و وضعیت پس از رفع آن‌ها

نوع خشونت	وضعیت پس از رفع آن
خشونت مستقیم	بقاء
خشونت ساختاری نوع اول	توسعه
خشونت ساختاری نوع دوم	آزادی
خشونت فرهنگی	فرهنگ صلح

نحوه تأثیرگذاری کرامت انسانی بر گسترش صلح به‌خوبی از طریق تقسیم‌بندی فیشر قابل‌درک است؛ و بدین‌صورت است که زمانی که ما بر تعصب‌های ناشی از ملیت، نژاد، زبان، جنسیت، سن، رده، مذهب و غیره فائق شویم به نظر فیشر در این حالت مزین به فرهنگ صلح شده‌ایم (Fischer, op. cit., p. ۱۸۸) و همان‌طور که در مباحث پیش گفته شده در باب کرامت انسانی تأکید کردیم، این همان نکته‌ای است که هسته اولیه و اصلی مفهوم کرامت انسانی را شکل می‌دهد. به دیگر سخن اگر به کرامت انسانی برسیم و آن را گسترش دهیم گویی در گسترانیدن صلح کوشا بوده‌ایم و بین کرامت انسانی و صلح ارتباط مستقیمی برقرار است بدین معنا که هر چه اعتقاد به کرامت انسانی افزایش پیدا کند به همان نسبت فرهنگ صلح نهادینه می‌گردد. در واقع فرهنگ صلح، ایجاد چارچوبی را برای زندگی توأم با کرامت انسانی در نظر می‌گیرد که در پرتو آن، همه طردشدگان و حاشیه‌نشینان، فرصت ورود حقیقی در فرآیندهای اجتماعی را به دست می‌آورند (وکیل، ۱۳۹۱، ص ۱۸۹).

۵. development

۶. freedom

۷. peace culture

بنابراین برای رسیدن به صلح به ما هو صلح نمی‌توان صرفاً به یک آتش‌بس ساده اکتفا نمود و باید در جهت رفع اختلالات سیاسی و تشویش‌های سیاسی و نهایتاً رسیدن به فرهنگ صلح کوشید. لحاظ کرامت انسانی در واقع نوعی سیاست مبتنی بر اجماع است که با عنایت به چندگانگی هویتی که به گفتگو و توافق بنا گردیده است، راهکار مناسبی محسوب شده و می‌تواند به صلح پایدار و حقوق انسانی منجر گردد (رهبری، پیشین، ص ۶۹).

تناظر گسترده‌ای میان این چهار شکل از خشونت و چهار نوع اساسی قدرت وجود دارد که در جدول شماره سه مشاهده می‌کنیم. همان‌گونه که این جدول به ما نشان می‌دهد صلح مثبت به دنبال تحولات بنیادی است و درصدد تغییر تمامی موقعیت‌های مخالف صلح در یک سیستم حکومتی می‌باشد.

جدول شماره سه: مقایسه مکانیزم‌های صلح مثبت و منفی

نیاز انسان	قدرت تهدیدکننده	مکانیزم صلح منفی	مکانیزم صلح مثبت
بقاء	قدرت نظامی	فقدان خشونت مستقیم: آتش‌بس، خلع سلاح، پیشگیری از تروریسم و عدم خشونت	تشریک‌مسابی تسهیل‌کننده زندگی و جلوگیری از خشونت مستقیم: تحکیم صلح، تبدیل درگیری، مصالحه و بازسازی
توسعه	قدرت اقتصادی	کمک‌های بشر دوستانه، کمک‌های غذایی، تسکین فقر و بدبختی	ساخت اقتصاد پایدار در سطوح محلی، ملی و جهانی که در آن نیازهای هر شخصی تأمین شود.
آزادی	قدرت سیاسی	آزادی از ظلم و ستم، اشغال و دیکتاتوری	حکمرانی خوب و مشارکت،

خودمختاری و حقوق بشر			
ارتقاء فرهنگ صلح و یادگیری متقابل گفتگوها و ارتباطات جهانی، توسعه فرهنگ‌های ژرف صلح‌آمیز و ساختارهای ژرف، آموزش صلح و روزنامه‌نگاری صلح	غلبه بر تعصب مبتنی بر ملیت، نژاد، زبان، جنسیت، سن، طبقه، مذهب و ... حذف افتخارات جنگی و خشونت در رسانه‌ها، ادبیات، فیلم‌ها، بناهای تاریخی و ...	قدرت فرهنگی	صلح

در اسلام همان‌گونه که پیش‌تر نیز متذکر گشتیم اعتقاد به کرامت انسانی وجود دارد و تنها رساندن پیام وظیفه پیامبر ﷺ است.^۱ و نباید قومی قوم دیگر را ریشخند کند.^۲ در خصوص صلح نیز می‌فرماید اگر دشمنان به صلح و مسالمت تمایل داشتند تو نیز مایل به صلح باش^۳ و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید! و از حدّ تجاوز نکنید، که خدا تعدی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد.^۴ با آن‌ها پیکار کنید! تا فتنه (و بت پرستی، و سلب آزادی از مردم،) باقی نماند؛ و دین، مخصوص خدا گردد. پس اگر (از روش نادرست خود) دست برداشتند، (مزاحم آن‌ها نشوید! زیرا) تعدی جز بر ستمکاران روا نیست.^۵ در اسلام هیچ‌گونه اکراه و اجباری برای دست برداشتن از یک عقیده خاص وجود ندارد و تحمیل زور برای دعوت مهملی در اسلام ندارد. بنابراین وقتی حکومت اسلامی تثبیت شد و استقرار پیدا کرد، بنا را بر تحمیل عقیده و اجبار

۱. آل عمران / ۲۰: فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ.

۲. حجرات / ۱۱: لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ.

۳. انفال / ۶۱: إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا.

۴. بقره / ۱۹۰: وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ.

۵. بقره / ۱۹۳: قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ.

و فشار به پذیرفتن آن و مجازات به خاطر داشتن عقیده خلاف نهاد (مهرپور، ۱۳۷۸، ص ۵۵). اسلام به دعوت مسالمت‌آمیز معتقد است و دعوت به پذیرش اسلام می‌بایست با ایمان، زبان خوش و عقیده آزاد انجام گیرد.^۱ گسترش اسلام با تبلیغ مسالمت‌آمیز و از راه موعظه اقناعی صورت می‌گرفت (محمصانی، ۱۳۹۶، ص ۶۶۱). برداشتی که از آیات مرتبط با دعوت استنتاج می‌گردد این است که دین اسلام با خشونت در اسلام آوردن سر سازگاری ندارد و مبنای دعوت در اسلام بر اساس تفاهم و مسالمت و ملایمت است. دین اسلام از پیشگامان صلح‌گرایی است و مادامی که اسباب و عوامل جنگ عارض نشده، صلح و همزیستی را برقرار می‌داند و جنگ را صرفاً در برابر کافران حربی مجاز می‌پندارد. بنابراین به صرف عدم پذیرش اسلام و بدون تحقق تجاوز و عداوت، اسلام ورود به هیچ جنگی را تجویز نخواهد کرد و عقاید مخالف تا زمانی که در حد عقیده باقی بمانند مجوزی برای بروز رفتار خصمانه توسط مسلمانان نمی‌دهند.

تلاش در جهت مسالمت، مدارا و آشتی همواره توصیه شده است.^۲ سیره پیامبر ﷺ نیز به وضوح در این زمینه حکایت از تمرکز بر همزیستی مسالمت‌آمیز با تأکید بر کرامت انسانی دارد، خطبه‌های پیامبر ﷺ در فتح مکه، در حجه‌الوداع و در مسجد خیف، صلح حدیبیه، منشور مدینه در آغاز هجرت، ورود پیامبر ﷺ به مدینه و انعقاد پیمان دفاعی یا بی‌طرفی با قبایل مختلف، مذاکره با هیئت مذهبی مسیحیان نجران شواهدی بر راهبردهای مبتنی بر صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز حضرت رسول ﷺ می‌باشند. پیامبر در این مسیر از ابزارهایی همچون مذاکره، اعزام مبلغان و سفرا، تالیف قلوب، تولی و تبری و همچنین ابزارهای بشردوستانه‌ای نظیر عتق و فک رقبه یا آزادی بندگان برای تحقق اهداف سیاست خارجی و رسالت الهی خویش

^۱. نحل/ ۱۲۵؛ یونس/ ۹۹؛ بقره/ ۶۲ و ۲۵۶؛ عنکبوت/ ۱۸ و ۴۶؛ کافرون/ ۶؛ زمر/ ۱۴ و ۱۵؛ کهف/ ۲۹؛ آل

عمران/ ۲۰ و ۶۴؛ حجرات/ ۱۰.

^۲. حجرات/ ۹: فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ؛ انفال/ ۱: وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ.

بهره می‌جست. همچنین بر اساس جهان‌شمول بودن رسالت اسلام، صلح به نحو یکسان برای مؤمنان و برای کل ابناء بشر خواسته شده است (همان، ص ۶۶۶). در اسلام جهاد ابتدایی نداریم و چنین تعبیری بلاشک خطاست. جنگ، وسیله است نه هدف؛ زیرا هدف از جهاد، هدایت است و کشتار کفار، مقصود اصلی نیست، پس طرق دیگری برای هدایت باقی است و در جهاد باید به حداقل و مقدار لزوم اکتفا شود. جهاد، امری اختیاری و استحبابی است و تنها در موارد ضروری برای دفع تهاجم دشمنان واجب می‌گردد^۱ (وکیل، پیشین، ص ۱۳۰). مذهب اسلام برای گسترش دیانت سیاست کشورگشایی و جنگ را سرلوحه خود قرار نمی‌دهد و ابناء بشر و ملل مختلف را در پذیرش دیانت آزاد و صاحب‌اختیار می‌داند. پس تسامح اسلامی بستر ساز صلح است و به واسطه سهولت در احکام، امکان همسویی ملل مختلف با فرهنگ‌های متنوع را در مسیر اسلام مهیا می‌سازد (بزرگمهری و نعمتی، ۱۳۹۵، ص ۶۲). یکی از آثار اعتقاد به کرامت انسانی در اسلام همین مدارای با مشرکین است.^۲

نتیجه

آرمان بشر امروز و شاید تمام بشریت در تمام اعصار، زیستن در محیطی سرشار از صلح و آرامش و مدارا^۳ بوده است، اما شوربختانه هیچ‌گاه در به دست آوردن آن توفیقی نداشته است. در دوران کنونی که مباحث حقوق بشری به اوج فربهی خود رسیده‌اند و صلح به‌عنوان یکی از حقوق نسل سوم بشر شناسایی شده است لزوم پرداخت به چنین مقوله‌ای بیش‌ازپیش آشکار می‌گردد. لکن اگر کسی بخواهد در این موارد با تکیه بر ادبیات دینی سخن بگوید او را متهم به تحجر و دگماتیسم^۴

۱. بقره/ ۱۹۱؛ توبه/ ۳۶.

۲. مولانا:

بر همه کفار ما را رحمت است گرچه جان جمله کافر نعمت است

۱. Tolerance

۲. Dogmatism

می‌کنند و از اساس منکر آشتی میان تعالیم دینی و یافته‌های نوین حقوق بشری می‌گردند. ما دو ایراد اساسی به چنین رویکردهایی وارد می‌سازیم: نخست آنکه اساساً میان مذهب - خصوصاً و به شکل خاص دین اسلام - و حقوق بشر تضادی وجود ندارد که بحث از آشتی و امکان یا عدم امکان آن پیش کشیده شود و در ثانی ما حقوق بشر را محصول اندیشه‌های نوین و باز به شکل خاص اتفاقات پس از انقلاب کبیر ۱۷۸۹ فرانسه ندانسته و ریشه‌های آن را در دین اسلام می‌دانیم.

پرسش این است که آیا در باب مفاهیم مدرن اساساً می‌توان به منابع دینی ارجاع داد یا خیر؟ «رالز» معتقد است در مورد برخی سؤالات بنیادین مانند مبانی اقتدار دولت نمی‌توان با عبارات دینی پاسخ داد و «فالون» رجوع به منابع دینی را موردبررسی قرار داده و قاطعانه آن را رد می‌کند (استراس، ۱۳۸۵، ص ۴۲۸). از طرفی برخی در این جدال میان سنت و مدرنیته قواعد برآمده از سنت را مخالف ابداعات مفهومی نوین ندانسته‌اند. به شکل خاص در بحث حاضر برخی معتقدند در اسلام، انسان فارغ از فرقه، جنسیت، مذهب، مرام، نژاد، زبان و هر نوع ویژگی طبیعی و فطری دارای کرامت است و اساساً مبدع بحث کرامت انسانی اسلام است. با این رویکرد اسلام مبدع کرامت انسانی و حقوق بشر است که پایه اساسی صلح می‌باشند یا حداقل باید اذعان نمود که هیچ ناسازگاری بنیادین میان اسلام و حقوق بشر نیست (Cassese, ۱۹۹۹: ۱۵۳). از طرفی در خصوص صلح نیز ابتدا باید تفکیکی قائل شد و دانست که اسلام لزوماً مساوی با مسلمانان نیست، همان‌طور که رهبران معنوی و دینی حاضر یا دولت‌های حاکم بر کشورهای اسلامی ممکن است معرف واقعی مسلمانان آن کشورها نباشند همچنین جهاد قرآن به‌روشنی یک مورد از دفاع مشروع است و از هرگونه تهاجم و کینه‌ورزی مبرا است (بازرگان، ۱۳۹۶، ص ۹۱-۸۴). بنابراین اگرچه هم دعوت و هم جهاد هر دو از اصول بنیادین دیپلماسی اسلامی می‌باشند لکن اولویت با اصل دعوت است و همین ماهیت صلح‌طلبی نظام اسلامی و سلوک بین‌المللی آن را هویدا می‌کند. در اسلام ترجیح با صلح است و جنگ صرفاً برای دفاع و دفع فتنه لازم است و جنبه تدافعی دارد و

جنس آیه ۲۰۸ سوره مبارکه بقره و آیه ۶۱ سوره انفال از نوع امر و فرمان^۱ است و به‌مثابه یک دستور مطلق و ساختاری امری دارد. از آنجاکه صلح تصمیمی فعالانه^۲ و استراتژیک است با تسلیم که از جنس انفعال است متفاوت است. در واقع صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز صرفاً به دنبال بقاء نیستند؛ بلکه دغدغه حیات در وضعیتی مطلوب‌تر را در سر می‌پروراند. آموزه‌های اسلام همان‌گونه که آمد با ایجاد یک موازنه عقلایی میان کرامت انسانی و همزیستی مسالمت‌آمیز در بهزیستی بشر و افزایش کیفیت زندگی وی کارکردهای فراوان داشته و با کاربست آنان می‌توان در چنین فضای سرشار از انسانیتی زیست و از این‌رو مبانی اسلامی نه‌تنها سر عناد با چنین مباحث حقوق بشری نداشته بلکه به‌نوعی پیشرو و مبدع این مفاهیم نیز محسوب می‌گردند و همین خاصیت فرازمانی و فرامکانی دین اسلام را بیش‌ازپیش جلوه‌گر می‌نماید.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آجودانی، ماشاءالله، *مشروطه ایرانی*، تهران: اختران، چاپ نهم، ۱۳۸۷.
۳. آدمیت، فریدون، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، تهران: گستره، چاپ اول، ۱۳۹۴.
۴. استراس، دیوید، «*تئوری حقوق اساسی چیست؟*»، ترجمه مجتبی همتی و حسین نبی‌لو، نشریه حقوق اساسی، ش. ۶ و ۷، ۱۳۸۵.
۵. اسدی، عباس و امیر سلمان پور، *کرامت انسانی در حقوق رسانه*، تهران: انتشارات آثار فکر، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۶. امین، غلامعلی، «*انسان*»، *دانشنامه موضوعی قرآن*، <http://www.maarefquran.com> (دسترسی در ۱۳۹۸/۰۳/۱۰)، ۱۳۹۵.

۱. order

۲. active

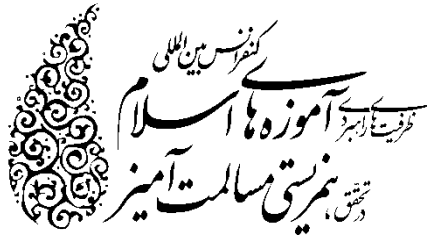
۷. بازرگان، مهدی، «آیا اسلام یک خطر جهانی است؟»، از مجموعه حقوق بشر از منظر اندیشمندان، پژوهش و تدوین محمد بسته نگار، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم، ۱۳۹۶.
۸. بزرگمهری، مجید و فاطمه نعمتی، «بررسی تطبیقی مفهوم بردباری و مدارا در ادبیات اسلام و حقوق بین الملل»، مجموعه مقالات همایش ملی اخلاق مهار جنگ، اخلاق صلح، اخلاق عفو و دوستی، دانشگاه شیراز، ۱۳۹۵.
۹. پاشازاده، غلامعلی، **در جستجوی قانون** (میرزا یوسف خان مستشارالدوله تبریزی)، تهران: علم، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۱۰. پک، کانی، **صلح پایدار** (نقش سازمان ملل متحد و سازمان‌های منطقه‌ای در پیشگیری از جنگ)، ترجمه سهیلا ناصری، تهران: نشر وزارت امور خارجه، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۱۱. پکسن، مارگارت، «صلح چیست؟»، ترجمه مهرداد پارسا، ترجمان علوم انسانی، <http://tarjomaan.com> (دسترسی در ۱۳۹۸/۰۳/۰۱)، ۱۳۹۵.
۱۲. جاوید، محمدجواد، **نقد مبانی فلسفی حقوق بشر**، جلد دوم: فلسفه اسلامی حقوق بشر، تهران: مخاطب، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۱۳. جعفری تبریزی، محمد تقی، «سه اصل اساسی از اصول و مبانی حقوق بشر در اسلام»، از مجموعه حقوق بشر از منظر اندیشمندان، پژوهش و تدوین محمد بسته نگار، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم، ۱۳۹۶.
۱۴. جونز، ویلیام تامس، **خداوندان اندیشه سیاسی** - جلد دوم، ترجمه علی رامین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۳.
۱۵. حبیب‌زاده، جعفر و اسمعیل رحیمی‌نژاد، «کرامت انسانی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مدرس علوم انسانی، دوره ۱۱، ش. ۴، ۱۳۸۶.
۱۶. حبیب‌زاده، توکل و علی اصغر فرج‌پور اصل‌مرندی، «کرامت انسانی و ابتدای حقوق بشری و شهروندی مندرج در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بر آن»، فصلنامه مطالعات حقوق عمومی، دوره ۴۶، ش. ۱، ۱۳۹۵.
۱۷. حقیقت، صادق، «صلح جهانی: مقایسه‌ای بین مبانی کانتی و دیدگاهی اسلامی»، حقوق بشر، ش. ۲۱، ۱۳۹۵.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، **لغت‌نامه**، ج ۱۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

۱۹. ذاکریان، مهدی، **مفاهیم کلیدی حقوق بشر بین‌المللی**، تهران: میزان، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۲۰. راسخ، محمد، **حق و مصلحت**: مقالاتی در فلسفه حقوق و فلسفه ارزش، تهران: نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۹۳.
۲۱. رالز، جان، **قانون مردمان**، ترجمه جعفر محسنی، تهران: ققنوس، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۲۲. روحانی راوری، مرتضی، **انسان‌شناسی در اندیشه کانت**، تهران: امیر کبیر، چاپ اول، ۱۳۹۱.
۲۳. رهبری، مهدی، «قدرت، گفتگو و صلح»، فصلنامه حقوق بشر، ش. ۲۱، ۱۳۹۵.
۲۴. زارعی، محمد حسین، **گفتارهایی در حقوق عمومی مدرن، حاکمیت قانون و دموکراسی**، مقاله از حقوق و کرامت انسانی تا طرح تکریم شورای عالی اداری، تهران: خرسندی، چاپ اول، ۱۳۹۴.
۲۵. سالیوان، راجر، **اخلاق در فلسفه کانت**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۲۶. شانظری، جعفر، «حقیقت انسان تعریف ناپذیر است»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش. ۳۲ و ۳۳، ۱۳۸۲.
۲۷. شایگان، فریده، زیر نظر جمشید ممتاز، **شورای امنیت سازمان ملل متحد و مفهوم صلح و امنیت بین‌المللی**، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۸. شبان‌نیا، قاسم، «ساز و کارهای فقه اسلامی در احیا و تثبیت کرامت انسانی»، معرفت سیاسی، سال ششم، ش. ۱، ۱۳۹۳.
۲۹. شجاری، مرتضی، «تعریف انسان از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش. ۱۹۱، ۱۳۸۳.
۳۰. صفائی، حسین، «حقوق بشر در اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر»، سخنرانی افتتاحیه رئیس دانشکده حقوق و علوم سیاسی در جلسه عمومی سمینار بین‌المللی حقوق بشر در اسلام و مسیحیت، ۱۳۷۰.
۳۱. طباطبایی، جواد، **تأملی درباره ایران**، جلد دوم: نظریه حکومت قانون در ایران، بخش دوم: مبانی نظریه مشروطه خواهی در ایران، تهران: مینوی خرد، چاپ دوم، ۱۳۹۵.

۳۲. عامری گلستانی، حامد، *تجدد و قانون گرایی*: اندیشه های میرزا یوسف خان مستشارالدوله، تهران: انتشارات نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۴.
۳۳. عباسی، بیژن، *حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین* (سه نسل حقوق بشر در اسلام، ایران، و اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای)، تهران: نشر دادگستر، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۳۴. عمید، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، ویراستار عزیزالله عزیززاده، تهران: انتشارات راه رشد، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۳۵. عمید زنجانی، *عباسعلی و محمد مهدی توکلی*، «حقوق بشر اسلامی و کرامت ذاتی انسان در اسلام»، فصلنامه حقوق، ش. ۴، ۱۳۸۶.
۳۶. فیلا، اندرو، صلح گرایی، *ترجمه مریم هاشمیان*، تهران: ققنوس، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۳۷. قاری سیدفاطمی، محمد، *حقوق بشر در جهان معاصر*، دفتر اول: درآمدی بر مباحث نظری: مفاهیم، مبانی، قلمرو و منابع، تهران: موسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش، چاپ چهارم، ۱۳۹۳ (الف).
۳۸. قاری سیدفاطمی، محمد، *حقوق بشر در جهان معاصر*، دفتر دوم: جستارهایی تحلیلی از حق‌ها و آزادی‌ها، تهران: موسسه مطالعات و پژوهشهای حقوقی شهر دانش، چاپ سوم، ۱۳۹۳ (ب).
۳۹. قرشی بنایی، علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب اسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۲.
۴۰. قماش، سعید، *کرامت انسانی و نقش آن در جرم انگاری*، تهران: نشر میزان، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۴۱. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، جلد ششم از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش (انتشارات صدا و سیما)، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
۴۲. کانت، ایمانوئل، *فلسفه حقوق*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۴۳. کانت، ایمانوئل، *درسهای فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار، چاپ اول، ۱۳۸۴.

۴۴. ماه پیشانیان، مهسا، *مطالعات صلح مقدمه‌ای بر مفاهیم*، گستره و نظریات، تهران: خرسندی، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۴۵. محمدی گرگانی، محمد، *کرامت انسان*، از مجموعه حقوق بشر از منظر اندیشمندان، پژوهش و تدوین محمد بسته نگار، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم، ۱۳۹۶.
۴۶. محمضانی، صبحی، *حقوق صلح و جنگ در اسلام*، ترجمه محمدرضا ضیایی بیگدلی، از مجموعه حقوق بشر از منظر اندیشمندان، پژوهش و تدوین محمد بسته نگار، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ سوم، ۱۳۹۶.
۴۷. محمودی، علی، «*صلح پایدار کانت و بازتاب آن در جهان امروز*»، پژوهش حقوق و سیاست، ش. ۲۰، ۱۳۸۵.
۴۸. مستشارالدوله، میرزا یوسف خان، *رساله یک کلمه به همراه دو پیوست انتقادی*، از مجموعه پرسه در مشروطه، کتابخانه دو ال، ۱۳۹۳.
۴۹. موحد، محمدعلی، *در هوای حق و عدالت* (از حقوق طبیعی تا حقوق بشر)، تهران: نشر کارنامه، چاپ چهارم، ۱۳۹۲.
۵۰. مهرپور، حسین، *حقوق بشر و راهکارهای اجرای آن*، تهران: اطلاعات، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۵۱. میرمحمدی، معصومه سادات، «*مقایسه صلح پایدار در اندیشه انسان‌محور کانت و صلح عادلانه در اندیشه متفکران شیعی*»، معرفت ادیان، ش. ۴، ۱۳۹۰.
۵۲. وکیل، امیرساعد، *حقوق بشر، صلح و امنیت بین‌المللی*، تهران: مجمع علمی و فرهنگی مجد، چاپ دوم، ۱۳۹۱.
۵۳. هابز، توماس، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۵۴. هاشمی، محمد، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران: میزان، چاپ سوم، ۱۳۹۳.
۵۵. Behr, Hartmut, A History of International Political Theory, Great Britain: CPI Antony Rowe, Chippenham and Eastbourne, ۲۰۱۰.
۵۶. Black, Henry Campbell, Black's Law Dictionary, New York: Oxford University Press, ۱۹۹۱.

- Cassese, Antonio, Are Human Rights Truly Universal?, The Politics of Human Rights (Edited by the Belgrade Circle), London, New York, ۱۹۹۹. ۵۷
- Danesh, H. B., Towards an Integrative Theory of Peace Education, Journal of Peace Education, Vol. ۳, No. ۱, ۲۰۰۶. ۵۸
- Donnelly, Jack, Human Rights and Human Dignity: An Analytic Critique of Non-Western Conceptions of Human Rights, American Political Science Review, Vol. ۷۶, Issue ۲, ۱۹۸۲. ۵۹
- Fischer, Dietrich, Peace as a Self-regulating Process, Handbook of Peace and Conflict Studies, Edited by Charles Webel and John Galtung, United Kingdom: Routledge, ۲۰۰۷. ۶۰
- Ife, Jim, Human Rights and Peace, Handbook of Peace and Conflict Studies, Edited by Charles Webel and John Galtung, United Kingdom: Routledge, ۲۰۰۷. ۶۱
- Kant, Immanuel, Grounding for the Metaphysics of Morals, Translated by Ellington, J., Third Edition, Hackle Publishing Company, USA, ۱۹۹۳. ۶۲
- Keating, Tom and Andy Knight, Building Sustainable Peace, United Nations University Press, ۲۰۰۴. ۶۳
- Kleingeld, Pauline, Kant's Theory of Peace, The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, ed. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, ۲۰۰۶. ۶۴
- Rosaria Marella, Maria, A new perspective on human dignity: European contract law- social dignity and the retreat of the welfare state, Kluwer Law International BV, The Netherlands: Stefan Grundmann (ed.), ۲۰۰۸. ۶۵
- Schachter, Oscar, Human Dignity as a Normative Concept, The American Journal of International Law, Vol. ۷۷, No. ۴, ۱۹۸۳. ۶۶
- Webel, Charles, Toward a Philosophy and Metapsychology of Peace, Handbook of Peace and Conflict Studies, Edited by Charles Webel and John Galtung, United Kingdom: Routledge, ۲۰۰۷. ۶۷



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

درآمدی جامعه‌شناختی بر راهکارها و چگونگی ایجاد تقریب مذاهب و تحقق وحدت اسلامی

حسین محمد پرست دیگه سرائی^۱

چکیده

هدف از انجام این پژوهش بررسی جامعه‌شناختی چگونگی ایجاد تقریب مذاهب و تحقق وحدت اسلامی و پاسخ به این سؤال بود که مهم‌ترین علل و شرایط ایجاد تفرقه و از بین رفتن وحدت اسلامی کدامند و با چه راهکارهای اساسی می‌توان وحدت اسلامی را در جامعه متحقق ساخت؟ روش تحقیق در این پژوهش برای بررسی موضوع و جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل اطلاعات، روش کتابخانه‌ای بود. مهم‌ترین راهکارهای اجتماعی مقابله با تفرقه، ایجاد وحدت اسلامی و تقریب مذاهب عبارت‌اند از: مقابله با نابرابری‌های اجتماعی در جامعه، تأکید بر تفاوت‌پذیری اجتماعی در انجام امور جامعه، ایجاد شرایط برای ایجاد و گسترش عقلانیت ارتباطی و گفت‌وگو بین افراد و گروه‌های جامعه، تولید و عملی‌سازی فرهنگ تساهل، تسامح، گسترش تعاون و همدردی اجتماعی در جامعه و هویت‌پذیری جمعی عام گرایانه به‌ویژه هویت جمعی در درون امت اسلامی. همچنین تلاش و با هم‌نگری جامع مسئولان و به‌ویژه نهادهای آموزشی، علمی، فرهنگی و وسایل ارتباط جمعی برای تولید و گسترش ابعاد مختلف فرهنگ وحدت‌گرا و تقریبی از جمله فازی‌نگری و عدم استبداد فکری، انتقادپذیری و نقد صحیح، ممنوع‌خواهی و عشق به دیگران، حرمت‌مداری اجتماعی، پژوهشگری و حقیقت‌پژوهی دینی و عمل‌گرایی دینی از راهکارهای فرهنگی ایجاد وحدت اسلامی و تقریب بین مذاهب می‌باشد. نتایج پژوهش بیانگر این است که ادامه حیات و همراهی با کاروان تمدن بشری در جهان امروز که با ویژگی‌های منحصربه‌فردی همچون فناوری ارتباطات و دانش هسته‌ای، از عالم قدیم متمایز گشته است؛ مستلزم واقع‌بینی، بازنگری در روش‌ها و همکاری و همراهی و درنهایت انسجام و اتحاد با کسانی است که مثل ما نمی‌اندیشند و به ادیان و اعتقادهایی غیر از دین و اعتقاد ما عقیده دارند.

کلیدواژه‌ها: وحدت اسلامی، تقریب، انسجام اجتماعی، تفرقه، پرخاشگری و راهکار.

^۱. دکترای جامعه‌شناسی و مدرس دانشگاه، Dr.h.mohammadparast۲۶@gmail.com

مقدمه

یکی از شرایط اساسی تداوم زندگی بشری وجود نظم اجتماعی است. نظم اجتماعی هم بر همزیستی مسالمت‌آمیز استوار است. از مؤلفه‌های اساسی همزیستی مسالمت‌آمیز و ایجاد نظم اجتماعی، وجود همبستگی اجتماعی در بین افراد و گروه‌ها جامعه است. این همبستگی در میان افراد و گروه‌های جوامع اسلامی با عنوان وحدت اسلامی به‌عنوان رکن رکین توسعه و کمال و رفاه بشری بیان گردیده است. لذا جامعه اسلامی باید اتحاد ملی و انسجام اسلامی را به‌عنوان یکی استراتژی بلندمدت و جاودانه در رأس هرم برنامه‌ریزی‌های خود قرار دهد و بر این اساس حرکت نماید. «متأسفانه ممالک اسلامی در اعصار گذشته علی‌رغم برخورداری از امکانات بالقوه و بالفعل مادی و معنوی و قرار گرفتن در موقعیت استراتژیک جغرافیائی و تسلط بر مناطق حساس و سوق‌الجیشی و از همه مهم‌تر اختصاص بیش از (۲۰٪) جمعیت جهان به خود به خاطر تقابل و کشمکش‌های قومی و مذهبی و جنگ درونی و روی‌آوری به پرخاشگری‌ها و خشونت‌های گسترده و درنهایت عدم انسجام و وحدت کلمه نتوانسته است از این امکانات و موقعیت‌های گران‌سنگ در جهت رشد و توسعه همه‌جانبه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و تکنولوژیکی استفاده بهینه نماید. چراکه لازمه رشد و توسعه یک منطقه ثبات و امنیت آن است و رسیدن به ثبات و امنیت نیز در سایه تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز و اتحاد ممکن می‌باشد که امت اسلامی از آن بی‌بهره بوده است ولی از آن‌سو مشاهده می‌کنیم که کشورهای غیر اسلامی به‌ویژه غربی‌ها باینکه از لحاظ تمدن و سابقه تاریخی و موقعیت جغرافیائی و امکانات بالقوه، که در حد و اندازه کشورهای اسلامی نبوده و حتی در بعضی موارد قابل‌مقایسه با آن‌ها نبودند چگونه توانستند از این حداقل امکانات حداکثر بهره‌برداری را برده و در مدت‌زمان کوتاهی عرصه‌های توسعه اقتصادی، سیاسی، نظامی و تکنولوژیکی را درنورده و از کشورهای اسلامی مسافت‌ها؛ بلکه سال‌ها فاصله گرفتند (خوجم لی، ۱۳۷۹، ۱۹۶-۱۹۵). سید جمال‌الدین اسدآبادی می‌گوید: «الاسلام محجوب بالمسلمین»

کارهای ناشایسته مسلمانان سبب انحطاط مسلمانان شده است. برای جبران خسارت‌های عقب‌ماندگی باید به اسلام بازگشت (عاشوری لنگرودی، ۱۳۷۹، ۵۰۲). در شرایط نامطلوب و پرمخاطره حاکم بر نظام جهانی، اگر مسلمانان بخواهند با برخورداری از انسجام و وحدت، در تحقق اهداف فردی و اجتماعی قرین موفقیت باشند باید بدانند که «حقیقت و اصل وحدت جدای از توحید نیست، معتقدان به توحید بپذیرند که» مذهب ما مذاهب عروه الوثقی است. مذهب ناس نه فقط «من» نه فقط «ما»، نه فقط «ملت ما» نه فقط «میهن ما» بلکه انسان‌ها، نه انسان‌ها، بلکه حیوانات، حتی درختان، نه فقط زمین بلکه وحدت زمین و آسمان... . انسانی می‌تواند وحدت کامل در زمین به وجود آورد که در ایدئولوژی‌اش در همه هستی به وحدت معتقد باشد و جز در توحید در هیچ مکتب دیگر این وحدت هستی را نمی‌یابیم» (رادمنش، ۱۳۶۱، ص ۲۱۷). علامه اقبال لاهوری می‌گوید: «توحید و همبستگی در جامعه ایده آل قرآنی بازتابی از یگانگی خدا در عقیده مردم است، چه توحید یعنی وحدت و همبستگی همه جهانیان، انسان با انسان، خدا با جهان و انسان، در یک نظام کلی، هماهنگ، زنده و آگاه و همچنین توحید عبارت است از وحدت نگری در هستی» (حکیمی و بی‌آزار شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۷). مسئله و مشکل اساسی که این مقاله به دنبال تحلیل و تبیین آن است بررسی عوامل و شرایط ایجاد تفرقه و نبود انسجام اسلامی و از سوی دیگر بیان انواع راهکارها، مدل‌ها و استراتژی‌های حفظ وحدت و انسجام اسلامی است. سؤال آغازین این پژوهش این است که: مهم‌ترین زمینه‌ها، علل و شرایط ایجاد تفرقه و از بین رفتن وحدت اسلامی کدام‌اند و با چه راهکارهای اساسی و کاربردی می‌توان وحدت اسلامی را در جامعه متحقق ساخت؟

۱- اهمیت و ضرورت تحقیق

«مسئله همزیستی در تاریخ بشر، هیچ‌گاه به گستردگی امروز محل بحث و مناقشه نبوده؛ زیرا آدمیان هرگز ضرورت تفاوت را چنین ملموس و گسترده، به صورت

رویاریویی هر روزه با «دیگر بودگی» تجربه نکرده بودند» (والزر، ۱۳۸۳). «درواقع در جامعه جدید و با گسترش ارتباطات محلی، ملی و بین‌المللی، برگ نوینی از تاریخ ورق می‌خورد و مردمان سراسر دنیا، امکان تعامل وسیع و مداوم با یکدیگر را پیدا می‌کنند، اما این تعامل میان انسان‌هایی رخ می‌دهد که همگی در پشت اندیشه‌های جزم‌گرایانه خود، سنگر گرفته‌اند و از زاویه عینک کوچک خود به جهان می‌نگرند و در نتیجه جز یک «حق» و یک «درست» نمی‌بینند. اینجا نقطه آغاز کشمکش و خشونت میان صاحبان اندیشه‌های مختلف (حقیقت‌های مختلف) می‌باشد؛ زیرا این‌ها به‌نوعی جزمیت و مطلق‌انگاری اعتقاد دارند و با اندیشه‌های مخالف خود به شیوه دگماتیک برخورد می‌کنند» (کدیور، ۱۳۷۹، ص ۸۶۳). مع‌هذا در شرایط نامتعادل و متخاصم حاکم بر جهان به‌ویژه گسستگی در میان امت اسلامی، انجام پژوهش‌هایی با رویکرد تقویت و افزایش وحدت اسلامی و تقریب بین مذاهب اسلامی ضروری به نظر می‌رسد.

۲- ادبیات تحقیق

برای بررسی بهتر موضوع، بهتر است ضمن تعریف مفاهیم اساسی، پیشینه و مبانی نظری پژوهش موردبررسی قرار گیرد.

۲-۱- مفهوم شناسی

مفاهیم اساسی عبارتند از: وحدت اسلامی، تقریب، تساهل و تسامح و مدارا می‌باشد که در ذیل به تعریف هرکدام می‌پردازیم.

۲-۱-۱- مفهوم وحدت اسلامی

«وحدت امت اسلامی» عبارت است از هماهنگی و سازگاری و حاکم بودن فضای اخوت و برادری در میان مسلمانان، در سایه اشتراکات دینی، مانند اشتراک و اعتقاد به توحید، نبوت، معاد، و اصول دیگر (هادی، ۱۳۸۸، ص ۷۲). وحدت اسلامی عبارت است از «همکاری میان پیروان مذاهب اسلامی بر پایه اصول مشترک، ثابت و مسلم اسلامی و در پیش گرفتن موضع یکسان به‌منظور تحقق اهداف و مصالح عالیه

امت اسلامی و اتحاد در برابر دشمنان امت، ضمن احترام به تعهدات عقیدتی و عملی هر فرد مسلمان نسبت به مذهب خویش». فراخوان وحدت به معنی لغو مذاهب یا ادغام و تلفیق آن‌ها در یکدیگر نیست بلکه به معنای تکیه کردن بر موارد عام و مشترک در عقیده و شریعت است. «منظور علمای روشنفکر اسلامی از وحدت اسلامی، حصر مذاهب به یک مذهب و یا اخذ مشترکات مذاهب و یا طرد مفترقات آن‌ها که نه معقول و منطقی است و نه مطلوب و عملی، نیست. منظور این دانشمندان متشکل شدن مسلمین است در یک صف، در برابر دشمنان مشترکاتشان؛ لذا می‌توان گفت که مقصود از وحدت اسلامی این است که پیروان هر یک از مذاهب گوناگون اسلامی در عین حال که عقاید و احکام خاص آن مذهب را برای خود حفظ می‌کنند و به آن‌ها پای بند هستند، در روابط اجتماعی و سیاسی و نظامی و اقتصادی و فرهنگی خود با مسلمین دیگر همسو و تابع مصالحه عالیه اسلام و امت اسلامی باشند و بر اساس این برداشت از وحدت، امت اسلامی مقابل دشمنان اسلام همواره به صورت «ید واحد» عمل کنند. در اصطلاح علوم اجتماعی، وحدت را به معنای یگانه و یکی شدن دو یا چند گروه، حزب و مذهب می‌دانند که در اصول مشترک، همسو بوده و به عقاید دیگر مذاهب یا دیگر احزاب احترام بگذارند (موسوی، ۱۳۹۰، ص ۱۶).

۲-۱-۲- مفهوم تقریب

«تقریب در لغت به معنای نزدیک کردن می‌باشد. در اصطلاح دعوتی است اصلاحی برای نزدیک کردن شیعه و سنی با حفظ کیان طرفین و این دعوت بر پایه علم و خرد نهاده شده است نه عواطف و احساسات» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۴). تقریب مذاهب اسلامی به معنای نزدیک سازی پیروان مذاهب اسلامی به منظور آشنایی با یکدیگر از طریق تحقق همدلی و برادری دینی بر پایه اصول مشترک، ثابت و مسلم اسلامی است (تسخیری، ۱۳۸۷، ص ۲۱). مقصود از تقریب بین مذاهب اسلامی بعد علمی و فرهنگی وحدت است. تقریب بین مذاهب اسلامی هموار کردن موانع و

اختلافات بین مذاهب و نزدیکی آن‌ها به یکدیگر است نه یکی شدن آن‌ها (غربی، ۱۳۸۹: ۱۰۸)

۲-۱-۳- تساهل و تسامح

«تساهل در اصطلاح، به معنای عدم‌مداخله و ممانعت یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال، عقاید و رفتاری است که موردپسند شخص نباشد؛ و در اصطلاح سیاسی، به معنای مدارا نمودن، خویشتن‌داری نسبت به مخالفین، رقبای سیاسی و فکری و نیز، بسط و بیان تفکر در فضای سالم سیاسی است» (میری، ۱۳۷۷، ص ۲۶۶). «تساهل نوعی تحمل از روی آزادی، اختیار و آگاهی است و این تحمل از موضع قدرت صورت می‌گیرد، درحالی‌که تحمل از موضع ضعف اعمال می‌شود و عامل تساهل قدرت سرکوب دارد ولی سرکوب نمی‌کند» (بشریه، ۱۳۷۴، ص ۶۴). ویلیام برنارد می‌نویسد، نیاز به تساهل مذهبی، زمانی مطرح است که یک گروه، گروه دیگر را «کفرآمیز، مصیبت‌بار و نفرت‌انگیز» بداند (برنارد، ۱۹۹۶، ص ۱۸) و احساسات مخالف خود را نسبت به عقاید و کنش آن‌ها کنترل کند. دوم، تساهل در ارتباط با حقوق فردی، حق آزادی مذهبی، آگاهی، آزادی بیان و ... قابل ارزیابی است و امکانی است تا مردم با فرهنگ‌ها و هویت‌های متفاوت، صلح‌آمیز در کنار هم زندگی کنند (۲: ۱۹۹۷، walzer). از این‌روی، تساهل نوعی همزیستی مسالمت‌آمیز با مردمان دارای مذهب متفاوت (بنیامین، ۲۰۰۷، ص ۸) و توانمندسازی مردم با عقاید متفاوت برای باهم زندگی کردن (بنیامین، همان، ص ۱۶۲) و همزیستی مسالمت‌آمیز است (فتحعلی، ۱۳۷۸، ص ۴۹)؛ «و در اصطلاح سیاسی، به معنای برخورد مناسب و توأم با سعه‌صدر و خویشتن‌داری نسبت به مخالفان سیاسی و فکری و التزام به آزادی بیان در فضای سیاسی جامعه می‌باشد (فرزانه فر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹-۱۵۸)

۲-۱-۴- مفهوم مدارا

تحمل در لغت به معنای تاب آوردن، صبر کردن، قدرت پذیرش مشکلات و ناراحتی‌هاست (مشیری، ۱۳۷۱، ص ۲۳۳). مدارا در لغت فارسی بیشتر به معنای

نرمی و شفقت به کاررفته است. چنانکه دهخدا می‌نویسد: «رعایت کردن، صلح و آشتی نمودن، ملایمت، نرمی، آهستگی، نرمی، رفق، مماشات، تسامح، بردباری، تحمل، خضوع، فروتنی... مدارا کردن، مهربانی کردن، نرمی نمودن، شفقت، ملایمت نشان دادن، تحمل کردن، بردباری نمودن و سازگاری نشان دادن» (قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۴). تحمل و مدارا به معنای توجه به دیگران و یادگیری از آنان، ارزشمند شمردن تفاوت‌ها، پل زدن روی شکاف‌های فرهنگی، نپذیرفتن اندیشه‌های قالب غیرمنصفانه، کشف زمینه‌های مشترک و ایجاد متحدان جدید است (لاینیس، ۲۰۰۶، ص ۲). تحمل و مدارا پیامد انسانیت هر انسان است (انیشتن، ۲۰۰۵، ص ۲). ارج نهادن به توانایی زندگی و اجازه دادن به دیگران برای زندگی است. توانایی اعمال نگرشی عینی و غیرمنصفانه بر باورها، اعمال مذهب، ملیت و همه موارد متفاوت از دیدگاه فرد است (پیترسون، ۲۰۰۳، ص ۱). مدارا، آزاد گذاشتن دیگران برای داشتن ویژگی‌های شخصی یا نگهداری عقاید و اعمالی را توصیف می‌کند که دیگران آن را به‌منزله عملی اشتباه یا تنفرانگیز در نظر می‌گیرند (دنیس یتیس، ۲۰۰۷، ص ۳). واژه مدارا در زبان‌های اروپایی، از ریشه لاتین «تولرو» به معنای تحمل کردن، اجازه دادن و ابقا کردن است. این واژه با مصدر «تولو» به معنای حمل کردن یا بردن دو اجازه دادن است (ژاندرون، ۱۳۷۸، ص ۱۷). تحمل بابتی اعتنایی فرق دارد. هرگاه فرد به چیزی یا کسی هیچ‌گونه احساسی نداشته باشد نسبت به او بی‌اعتنا است؛ نه تحمل. در معنای این دو واژه همواره نوعی بزرگواری، بخشش و توانایی هست درحالی‌که بی‌اعتنایی، با نوعی سستی و ناتوانی همراه است. این دو مفهوم در مقابل یکدیگر قرار دارند. هرگاه فرد به عقیده‌ای اعتراض نکند و آن را بپذیرد، بی‌اعتنا خواهد بود نه مدارا کننده (کراستون، ۱۹۹۷، ص ۱۴۸)؛ به بیان دیگر مدارا به رفتار معقول، سنجیده، ملایم، مهربانانه و خردمندانه‌ای گفته می‌شود که برای رسیدن به اهدافی بلند انجام می‌پذیرد (مروتی، ۱۳۸۵، ص ۶۷).

۲-۲- پیشینه پژوهش

درباره وحدت اسلامی و تقریب مذاهب تأکید فراوان شده و پژوهش‌هایی هم صورت گرفته است؛ ولی پژوهش‌های علمی- جامعه‌شناختی مستقل کمتر صورت گرفته است. یوسف وند و حمیدیان (۱۳۷۶) در پژوهشی با عنوان بررسی عوامل مؤثر بر وحدت و انسجام اسلامی نتیجه‌گیری نموده‌اند که بین مؤلفه‌های اشتراکات امت اسلامی با انسجام و اتحاد ملی رابطه و همبستگی قوی وجود دارد. مهم‌ترین راهکارهای پیشنهادی محققان فوق به شرح ذیل است: توجه و تأکید بر اشتراکات مذهبی و احترام به اندیشه‌های هریک از مذاهب، ایجاد فضای گفتگو میان علمای فرق مختلف اسلامی باهدف تحقق انسجام اسلامی، بهره‌گیری شایسته از مراسم عبادت سیاسی حج، تلاش در جهت وحدت رسانه‌ای و تبلیغاتی جهان اسلام.

مروت و آقاپور (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان بررسی عوامل مؤثر بر وحدت و انسجام اسلامی دانشجویان منطقه ۱۱ دانشگاه آزاد اسلامی بیان می‌کنند، که با توجه به نتایج به‌دست‌آمده می‌توان گفت که اهداف مشترک را می‌توان بر بنیان‌های وحدت‌بخش مبتنی بر باورهای اسلامی و روی‌گردانی از تعصبات قومی و مذهبی و دعوت تمامی مسلمانان جهان در زیر لوای پرچم «لا اله الا الله؛ محمد رسول الله» تقویت کرد؛ در حقیقت آنچه موجبات وحدت تمامی مسلمانان را فراهم می‌کند نفی و طرد هرگونه هویت‌جویی‌های قومی و مذهبی رادیکال در درون امت اسلامی و سرزمین ایران می‌باشد. بنابراین توجه ویژه به این ریشه‌ها وحدت و انسجام اسلامی را با تکیه بر همگرایی دینی اسلامی به ارمغان می‌آورد.

خانی و رجایی نژاد (۱۳۹۴) در پژوهشی با عنوان راهبرد رسیدن به آرمان وحدت اسلامی نتیجه‌گیری نموده‌اند که با جمع‌بندی تمامی عناصر واگرا مانند تفاوت در مذهب و حتی تضاد در منافع و دیدگاه‌های سیاسی و اقتصادی می‌توان همواره امیدوار بود که با توسل به اشتراکات دینی بتوان ابتدا در سطح اندیشمندان و متفکران جهان اسلام جریانی از گفتگو و هم‌اندیشی را آغاز نمود تا این راهبرد، زمینه را برای گفتگوهای میان سران سیاسی کشورهای اسلامی بر اساس اشتراکات

دینی و منطقه‌ای فراهم گرداند. می‌توان با تکیه بر این اشتراکات راه گفتگو و تعامل و آرمان وحدت میان مسلمانان را هموار کرد.

تقی زادگان و همکاران (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان الگوها فرهنگی همسازی شیعه و سنی در جنوب ایران: مطالعه حساسیت میان فرهنگی اهل تسنن و تشیع در جنوب استان فارس (لرستان) و غرب استان هرمزگان (بستک) بیان نمودند که می‌توان گفت، بخش مهمی از اختلاف‌های میان شیعیان و اهل سنت در ایران، ماهیت اجتماعی دارد نه مذهبی؛ به عبارت دیگر: الف) بخش مهمی از اختلاف‌های میان شیعیان و اهل تسنن در ایران، در نارضایتی از میزان توسعه اجتماعی مناطق اهل سنت ریشه دارد. ب) بخش دیگری از اختلاف‌های میان شیعیان و اهل تسنن در ایران، در اختلاف‌های قومیتی ریشه دارد. تحریک حساسیت‌های سیاسی توسط برخی گروه‌های قومیتی، موجب افزایش احساس تعارض مذهبی در برخی مناطق شده است.

ربانی و همکاران (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان تحلیلی جامعه‌شناختی بر نگرش دانشجویان به تقریب مذاهب اسلامی نتیجه‌گیری نموده‌اند که گرچه امروزه مسلمانان اشتراکات عقیدتی و فقهی فراوانی دارند، لیکن تفاوت در برخی امور منجر به اختلاف و درگیری می‌شود. نتایج به‌دست‌آمده از فرضیات مطرح‌شده در پژوهش، حاکی از ارتباط وجود مستقیم و معنادار بین متغیرهای میزان استفاده از رسانه‌های جمعی و میزان پیروی از دوستان؛ وجود ارتباط معکوس و معنادار بین متغیرهای دین‌داری، میزان پیروی از شخصیت‌های مذهبی، سن و مقطع تحصیلی بر نگرش دانشجویان به تقریب مذاهب اسلامی می‌باشد.

۲-۳- مبانی نظری تحقیق

در خصوص وحدت و انسجام اجتماعی نظریات مختلفی توسط جامعه‌شناسان و عالمان علوم دینی مطرح‌شده است. یکی از نظریه‌های مهم در حوزه انسجام و مدارای اجتماعی دیدگاه «پیربورديو» است. «باتوجه به دیدگاه بورديو می‌توانیم مدارای اجتماعی (رفتاری) را به‌منزله‌ی شیوه‌ی تفکر و منش هر فرد در نظر گرفت

که با قرار گرفتن در عرصه‌ی فرهنگی می‌توان تفسیر کرد. بورديو سرمایه‌ی فرهنگی را یکی از عوامل تعیین‌کننده‌ی موقعیت طبقاتی عینی افراد جامعه می‌داند. به گفته‌ی بورديو گرایش‌های متفاوت ناشی از تجربیات گذشته هر عامل اجتماعی است. در نتیجه می‌توان مدارا جو بودن یا نبودن را تحت تأثیر ریشه‌ی فرهنگی و تربیتی افراد در نظر گرفت که مطابق با آن در مواجهه با موقعیت‌های مختلف عمل می‌کنند و یا عکس‌العمل نشان می‌دهند. بخش مهمی از این عکس‌العمل‌ها به موقعیت خاص افراد، جایگاه اجتماعی آن‌ها، میزان دسترسی به امکانات اقتصادی و فرهنگی برمی‌گردد که بیانگر موقعیت طبقاتی است» (فیروز جاثیان و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۴۷-۴۶). یکی دیگر از نظریه‌های مهم درباره انسجام اجتماعی، دیدگاه «تراوس هرشی» است. عامل اصلی انسجام و وحدت بر اساس دیدگاه او احساس تعلق به دیگران و جامعه می‌باشد. تراوس هیرشی در خصوص پیوند فرد با جامعه بیان می‌دارد که داشتن «تعلق خاطر» فرد نسبت به افراد و نهادها در جامعه یکی از شیوه‌هایی است که فرد خود از طریق آن به جامعه پیوند می‌دهد و از سوی دیگر «اعتقاد افراد به اعتبار اخلاقی نظام‌های اجتماعی و رعایت موازین نیز موجب احساس وظیفه اخلاقی نسبت به دیگران می‌شود (صدیق سروستانی، ۱۳۸۵، ص ۴۷).

«تالکوت پارسونز» یکی دیگر از جامعه‌شناسانی است که به تبیین نظم و انسجام اجتماعی پرداخته است. بر اساس دیدگاه او درونی سازی ارزش‌ها و هنجارهای مشترک عامل اصلی وحدت و انسجام اجتماعی می‌باشد. لذا گروه‌های اجتماعی با برخورداری از فرهنگ هنجاری و ارزش‌های عامل، با یکدیگر پیوند برقرار کرده و نظم و انسجام در جامعه برقرار می‌گردد. مسئله انسجام با تکیه بر هسته‌ای از ارزش‌ها و هنجارهای مشترک حل می‌گردد گاه به واسطه عامل‌های اجتماعی به‌عنوان امر مشروع پذیرفته می‌شود، فرهنگ نیز بی‌اعتنا به کنش گران کارکرد خود را که برقراری انسجام و اتحاد می‌باشد را انجام می‌دهد. لذا در جهان اجتماعی گروه‌های اجتماعی باهم هم‌نوا گردیده، گروه‌هایی هم که از فرهنگ هنجاری عام را

درونی ننموده‌اند، از فرایند وحدت فرهنگی بیرون رانده می‌شوند (سوینگوود، ۱۹۹۸، ص ۲۳).

چلبی یکی از جامعه‌شناسی مشهور ایرانی است که دیدگاه او در زمینه نظم و انسجام بسیار مهم است. او احساس تعلق به جامعه (علقه اجتماعی) و تعهدات مشترک افراد گروه و جامعه را عامل اصلی ایجاد نظم و انسجام در جامعه می‌داند. تعهدات ارزشی مشترک، علائق مشترک، اعتماد متقابل به یکدیگر و گفت‌وگو میان افراد جامعه از عوامل اصلی ایجاد نظم و انسجام در جامعه است. از دید او در شکل ناب و به اصلاح طبیعی آن، جوهره اصلی اجتماع قابل تحویل به علقه اجتماعی و تعهدات مشترک و نسبتاً پایدار بین تعدادی کنش‌گر با پشتوانه تعاملاتی گرم توأم با سوگیری سنتی است. به‌زعم وی نوع اجتماع به نوع تعهد و وجوه علقه ارتباطی بستگی دارد و اندازه اجتماع را به تعداد کنش‌گران مشمول آن وابسته است. گروه‌های مذهبی مثل امت اسلامی و گروه‌های عقیدتی هریک اجتماع اخلاقی را تشکیل می‌دهند. اجتماع اخلاقی بر تعهدات ارزشی مشترک و علائق مشترک در فهم روابط بین ذهنی مابین کثیری از کنش‌گران عمدتاً با پشتوانه تعاملات گفت‌وگومانی نسبتاً گرم، استوار است (چلبی، ۳۷۵، ص ۷۱). «امیل دورکیم» یکی دیگر از جامعه‌شناسان نظم‌گراست. او اهداف و نیازهای مشترک افراد جامعه را عامل اساسی انسجام اجتماعی و برقراری نظم در جامعه می‌داند. جامعه برحسب قانون کارکردی با پیدایش نیاز شکل می‌گیرد؛ به عبارتی از این دیدگاه، جامعه زمانی تعین و تظاهر پیدا می‌کند و سپس به‌طرف تکامل یافتن حرکت می‌کند که نیازهای جمعی وجود داشته باشد. منتها مسئله به اینجا ختم نمی‌شود، چراکه در کنار برآوردن احتیاج، مسائل دیگری نیز مطرح می‌گردد؛ مثلاً چگونه باید با دیگران بود؟ چه اصولی را در زندگی باید برگزید؟ به این ترتیب نیازهای جدیدی شکل می‌گیرد و برای برآوردن این نیازها چون فرد در میان جمع است باید اهداف مشترکی وجود داشته باشد، چراکه نیازهای مشترک، اهداف مشترکی را نیز می‌طلبد و اهداف مشترک نیز ریشه در باورهای جمعی دارد (تنهائی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۶ - ۱۳۵). به نظر «دورکیم» جامعه موجود

زنده‌ای است که حیات خاصی دارد و ضمن گرد هم آوردن افراد با اهداف و نیازهای مشترک که وجدان مشترک و روحیه خاصی دارند موجب همبستگی مردم می‌شود (آقاپور، ۱۳۸۹، ص ۲۰۱). در جمع‌بندی مبانی نظری می‌توان دو رویکرد دینی و جامعه‌شناختی را مورد مذاقه قرار داده و آن‌ها را باهم تلفیق و بر این اساس چهارچوب نظری را مطرح نمود. در رویکرد دینی می‌توان چنین بیان داشت که تمامی ادیان الهی بر وحدت در عین کثرت هستی و کائنات تأکید دارند و دین اسلام به‌عنوان کامل‌ترین دین آسمانی اختلافات قومی، قبیله‌ای، زبانی، نژادی و ... را امری طبیعی دانسته ولی آن را ملاک برتری قرار نمی‌دهد و مؤمنان را به چنگ زدن به ریسمان الهی دعوت می‌کند. رویکرد دینی بر تعلق اجتماعی عام» تأکید دارند و افراد را از هرگونه دسته‌بندی، تمایز، تفکیک و تجزیه‌گرایی و در نتیجه تکیه بر تعلقات و هویت‌های خاص قومی، مذهبی، نژادی و ... بر حذر می‌دارند. رویکرد دیگر در این زمینه، رویکرد جامعه‌شناسان و به‌ویژه کارکردگراها می‌باشد. آن‌ها اجتماع را کلیتی متعادل و شامل خرده نظام‌های متعدد می‌دانند که اهداف و کارکردهای هر یک از این خرده نظام‌ها با اهداف و نیازهای نظام اجتماعی کل هماهنگ و همسو می‌باشد. این خرده نظام‌ها می‌توانند شامل تشکلهای گوناگون فرهنگی، اعتقادی، سیاسی، صنفی، علمی و ... باشند که در صورت هماهنگی در اهداف و رویه آن‌ها انسجام اجتماعی تحقق می‌یابد و در غیر این صورت آسیب‌های اجتماعی بروز می‌کنند. بر اساس همین رویکرد، مشارکت افراد در تشکلهای و به‌طور کلی در اجتماع می‌تواند بستر ساز و زمینه‌ساز انسجام اجتماعی باشد. در مجموع بر اساس تحقیقات نظری و تجربی می‌توان گفت که متغیرهایی از قبیل مشارکت، اعتماد، عضویت در اجتماعات، داشتن احساس تعلق اجتماعی عام و پابندی به ارزش‌های دینی و اسلامی به‌عنوان متغیرهای مستقل بر وحدت و انسجام اسلامی به‌عنوان متغیر مستقل تأثیر دارند (مروت و آقاپور، ۱۳۹۳، ص ۳۰-۲۹).

۳- راهکارهای اجتماعی ایجاد انسجام ملی و اتحاد اسلامی

علل و شرایط مختلفی باعث تفرقه، عدم انسجام اجتماعی و از بین رفتن وحدت اسلامی در جامعه می‌شود. برخی از این موارد شرایط و عوامل اجتماعی هستند. و برای رفع این شرایط، ایجاد انسجام ملی و وحدت اسلامی باید به دنبال راهکارهای اجتماعی رفت. در ذیل ضمن تحلیل و تبیین عوامل و شرایط تفرقه به مهم‌ترین راهکارهای اجتماعی برای ایجاد انسجام ملی و وحدت اسلامی اشاره می‌نمائیم:

۳-۱- ایجاد شرایط برای گسترش عقلانیت ارتباطی و اخلاق گفتمان در جامعه

یکی از علل اصلی اختلافات و درگیری‌های میان مسلمانان در درون جوامع و بین جوامع عدم گفتگو میان آنان است. البته در مواردی هم ممکن است گفتگو باشد ولی مبتنی بر فرهنگ گفتگو بر اساس دیدگاه‌های جامعه‌شناسی و مهم‌تر از همه بر اساس رهنمودهای ارزشمند دین مبین اسلام نباشد. در هر صورت آنچه قابل ذکر است این است که نبود گفتگو و یا نبود اخلاق گفتگو میان افراد جامعه از علل اصلی تفرقه و کاهش انسجام در جوامع اسلامی می‌باشد. و اگر قرار باشد که بین انسان‌ها الفت باشد، لازمه‌اش این است که آن‌ها به یکدیگر شناخت پیدا کنند و لازمه شناخت هم گفتگو و یا گفتمان میان افراد است، گفتمانی که در آن اخلاق گفتگو رعایت شده باشد. کاربرد فراوان واژه‌هایی نظیر «قل: بگو» ۳۱۵ بار و قال: گفتند، ۵۰۱ بار، بیانگر اهمیت اخلاق گفتگو و تبادل نظر در قرآن کریم می‌باشد. قرآن همواره تأکید می‌کند اگر به مسئله‌ای اعتقاد دارید و آن را حق می‌دانید دلایل خود را بیاورید. این امر ناشی از اعتقاد عمیق قرآن به فرهنگ گفتگو است، از آنجاکه خداوند پیامبری را می‌فرستد تا مردم را دعوت به آئین خود کنند، درواقع راه گفتگو را برگزیده است. یکی از شرایط و راهکارهای اساسی برای همزیستی مسالمت‌آمیز و تحمل دیگران متفاوت روی آوردن به عقلانیت ارتباطی یعنی گفتمان مبتنی بر اعتماد و اطمینان متقابل به‌دوراز زر، زور و تزویر است. «گفتگوی مبتنی بر اعتماد و اطمینان متقابل، در فضایی ایجاد می‌شود که امنیت جانی، روانی، اجتماعی و سیاسی فرد حفظ شود و فرد آسوده‌خاطر باشد که ورود در این گفتگو

تبعات زیان‌بار بعدی برای او ندارد و مورد ظلم و ستم قرار نخواهد گرفت» (طاهرپور و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۰۶). یکی از عناصر اصلی ستیزها، جنگ‌ها، قتل‌ها و خشونت‌های شدید میان افراد و گروه‌های درون جوامع و حتی بین ملت‌ها در نظام جهانی، عدم روی آوردن به عقلانیت ارتباطی مبتنی بر گفتگوی خردمندانه برای دستیابی به تفاهم و صلح و امنیت است. «هابرماس می‌گوید: ما برای رسیدن به خطوط مشترک و تقرب بین ادیان نیازمند حوزه عمومی و عقلانیت ارتباطی و گفتمان هستیم. در حوزه رابطه انسان با طبیعت عقلانیت حاصل شده که این همان عقلانیت ابزاری یعنی انتخاب بهترین وسیله برای رسیدن به هدف است. اشتباه نظام سرمایه‌داری و لیبرالیسم تسری عقلانیت ابزاری که مخصوص رابطه انسان با طبیعت است به حوزه اجتماع است که در این حوزه نیازمند عقلانیت ارتباطی هستیم. عقلانیت ارتباطی یعنی تشکیل حوزه عمومی. حوزه‌ای که افراد در یک واحد اجتماعی می‌توانند در یک فضای آزاد و به‌دوراز هرگونه سلطه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و بدون زر، زور و تزویر، خردمندانه و بر اساس تجربه و عقل به بحث و گفتمان بپردازند که مرحله اول برون‌ریزی تعارض‌های فکری و ارزشی و مرحله دوم و بعدی سن تز یا رسیدن به وفاق و تفاهم است» (عبدالهی، ۱۳۷۷، ص ۴۷). به‌طورکلی عدم گفتگو و در نتیجه عدم شناخت یکدیگر یکی از علل عدم تحمل افکار و نظرات مختلف دیگران و تفرقه و نبود رفتارهای پرخاشگرانه است. باتوجه به اوصاف فوق باید مکانیسم‌ها و استراتژی‌های مختلفی را به کار بست تا اخلاق گفتمان میان افراد جامعه عملی گردد. در این زمینه مدارس، دانشگاه‌ها و سایر مراکز علمی- آموزشی و نهادهای ارتباطی از جمله صداوسیما و رسانه‌های جمعی نقش محوری دارند. همچنین روش‌های مختلفی را برای ایجاد عقلانیت ارتباطی میان کشورهای اسلامی باید به کار بست. از این منظر اندیشمندان، راهبردهای گوناگون برای تحقق و شکل‌گیری وحدت در میان جوامع اسلامی پیشنهاد می‌دهند، عده‌ای همچون شیخ ابوزهرة (استاد دانشگاه الازهر) معتقدند برای رسیدن به وحدت فکری و گفتگو بین مسلمانان باید گروهی علمی برای بررسی

گذشته اسلام و ملت‌های اسلامی تشکیل داد تا ضمن شناخت گذشته مسلمانان به شناخت احکام مشغول شوند و به ایجاد راه‌های تماس جدید و گفتگو میان مسلمانان دست یابند. بدین ترتیبی توان مانع بروز جنگ احتمالی میان کشورهای اسلامی شد و به احیای یک‌زبان واحد مسلمین یعنی زبان قرن و سنت همت گذاشت (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۵۳، ص ۱۶۳). و عده‌ای هم تنها راه علاج را تشکیل کنگره‌ها و کنفرانس‌های اسلامی به‌صورت سالیانه میان علما و عقلای تمام کشورهای اسلامی می‌دانند. این دیدگاه علاوه بر ارائه راه‌حل در سطح کلان (دولت‌ها)، به گفتگو میان رهبران و اندیشمندان فرق اسلامی تأکید فراوانی دارد ولی نقطه‌ضعف این دیدگاه این است که با تمرکز بر دشمنان خارجی، کمتر به اختلافات درونی دولت‌ها و جوامع اسلامی در ایجاد مانع در گفتگو و تماس میان مسلمین توجه دارند. (حسین‌خانی و رجائی نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۸-۱۷)

۳-۲- تأکید و عملی سازی اخلاق مبتنی بر تفاوت پذیری اجتماعی توسط مسئولان حکومتی و گروه‌های اجتماعی در تحقق اهداف فردی، گروهی و اجتماعی

یکی از علل نزاع‌ها، برخوردها، تفرقه و نبود وحدت میان افراد جامعه و حتی علل جنگ میان بسیاری از گروه‌ها و جوامع، عدم پذیرش و هضم تفاوت‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی است. یعنی تأکید مفرط بر تشابه‌پذیری و عدم به رسمیت شناختن تفاوت‌های مختلف اعتقادی، نژادی و فکری یکی از علل اساسی تفرقه، عدم انسجام و رفتارهای پرخاشگرانه در جامعه است. افراد و گروه‌های مطلق‌گرا با تأکید شدید بر تشابه‌پذیری، در خیلی از موارد به دلیل عدم به رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی - دینی، برای تغییر وضعیت و یکسان‌سازی جامعه با ویژگی‌های اجتماعی، فرهنگی و دینی خود دست به خشونت زده و به رفتارهای پرخاشگرانه روی می‌آورند. نمونه بارز چنین رفتاری را می‌توان در الگوهای کنشی خشونت‌آمیز و پرخاشگرانه گروه داعش عنوان نمود. درحالی‌که «اصل در عالم طبیعت و اجتماع، کثرت است نه وحدت و تباین است نه تشابه، و عزم بر الگوی واحد دادن به زندگی و

دین و زبان و فرهنگ و اخلاق و عادات و آداب آدمیان؛ عزم محال کردن است و وزر و بال بردن. زدودن آن کثرت نه ممکن است و نه مطلوب. آنکه خدای این عالم است، به طرّاری و طئّازی تمام، عالم و آدم را پرتاب و گره آفریده است و علل و ادله رنگارنگ در کار کرده است» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۵-۴۹). آفت دیگر خواست «هم‌شکلی» در جامعه است. عده‌ای از وحدت دین در جامعه به وحدت و هم‌شکلی جامعه (که معلوم نیست دومی خواست شرع و عقل باشد) و از آنجاکه به اینکه همه افراد باید مثل هم باشند پل می‌زنند یعنی هم وحدت در فکر و عقیده، هم در منش سیاسی و هم در لباس و وضع زندگی و حتی در رنگ لباس. دنیای بسته با این‌گونه تفکرات، نمی‌تواند تنوع «چندشکلی» را که امری طبیعی و واقعی است به خود راه دهد. افلاطون سعادت انسان و جامعه را در یگانگی و هماهنگی و برابری اجتماع می‌دانست (کمونیسم افلاطونی) و رسیدن به این مقصود را فقط از راه رفع اختلاف میان افراد و تابعیت منافع فردی از مصالح ملی و برقراری حاکمیت مطلق دولت ممکن می‌شمرد. اما در مقابل معتقد بود که وحدتی که بدین گونه میان افراد یکسان پدید آید به حال اجتماع زیان‌آور است. زیرا اختلاف و ناهماهنگی میان افراد خود انگیزه‌ای سالم برای تکاپوی اجتماع در راه سعادت فردی و جمعی است و برای آنکه وحدت اجتماعی سودمند و بارور گردد افراد متعهد باید با یکدیگر متفاوت باشند (محمدی، پیشین، ص ۸۹-۸۸). ما دیر یا زود این واقعیت را باید بپذیریم که جامعه از افراد و گروه‌های انسانی مختلفی تشکیل شده است و الزاماً نباید همگی آن‌ها یک‌شکل و یکپارچه عمل کنند؛ بنابراین ممکن است عمل، سلیقه و حساسیت او متفاوت باشد و ما نیز باید این تفاوت را بپذیرا باشیم؛ زیرا این تفاوت‌ها برای فرد جرم محسوب نمی‌شود. بر اساس دیدگاه «امیل دورکیم» به دو شیوه می‌توان در جامعه نظم برقرار نمود: یکی نظم مبتنی بر تشابه‌پذیری اجتماعی یعنی نظم مبتنی بر انتظام اجتماعی. درواقع افراد با یکدیگر همبستگی دارند، ولی این همبستگی خودجوش و درونی نیست؛ بلکه بر اثر وجدان جمعی و فشار اجتماعی بدون توجه به تفاوت‌های قومی، نژادی، عقیدتی، فکری، افراد جامعه جبراً با جامعه هم‌نوا

شده‌اند. دیگری نظم مبتنی بر تفاوت‌پذیری اجتماعی یعنی همبستگی بر اساس انسجام اجتماعی. لذا افراد جامعه بدون فشارهای بیرونی، به‌صورت خودجوش و درونی و با به رسمیت شناختن تفاوت‌های مختلف اعتقادی، نژادی و فکری با یکدیگر همبستگی دارند. اگرچه بر اساس دیدگاه دورکیم لازمه توسعه و تعادل اجتماعی وجود هر دو نوع نظم در حد متوسط است و خروج هر دو از حالت تعادل و متوسط موجب زایش، گسترش و افزایش آسیب‌های اجتماعی می‌شود ولی آنچه توسعه زاست و داده‌های تاریخی آن را تأیید می‌کنند، همان نظم مبتنی بر تفاوت‌پذیری اجتماعی است. «شخصیت آدمی از دو بخش متمایز تشکیل یافته است، کلیات متشابه و خصوصیات متفاوت، ما نه می‌توانیم و نه باید این خصوصیات متفاوت را در کلیات متشابه سوق دهیم» (تقوی، ۱۳۷۴، ص ۸۱-۸۰). راهکار اساسی در این زمینه جهت تقریب مذاهب و ایجاد وحدت اسلامی این است که اولاً باید تأکید دست‌اندرکاران و مسئولان کشور بر نظم مبتنی بر تفاوت‌پذیری و انسجام اجتماعی باشد نه تشابه‌پذیری و انتظام اجتماعی یعنی تا آنجا که امکان دارد، در محدوده رهنمودهای ارزشمند دین مبین اسلام (ضمن رعایت حقوق اقلیت‌ها) سعی شود فشارهای روانی- اجتماعی مبتنی بر یکسان‌سازی بینشی، عقیدتی و فکری و فرهنگی را در جامعه کاهش دهیم و از سوئی نهادهای جامعه‌پذیری به‌ویژه مدارس و دانشگاه‌ها سعی کنند در تنظیم منابع درسی، روش‌های تعلیم و تربیت و فرایندهای آموزشی و پرورشی طوری عمل کنند که کودکان و نوجوانان از همان ابتدای زندگی جامعه‌پذیری‌شان طوری صورت گیرد که در جامعه انواع تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسند و برای زدودن تفاوت‌های مختلف از اعمال خشونت‌آمیز و پرخاشگرانه بپرهیزند.

۳-۳- بسترسازی و ایجاد شرایط برای هویت‌پذیری جمعی عام‌گرایانه و احساس‌تعلق به جامعه بشری و امت اسلامی

«از احساس مثبت نسبت به ویژگی‌هایی که فرد خود را با آن‌ها می‌شناسد یا دیگران او را به آن‌ها می‌شناسند، با عنوان «تعلق» یاد می‌شود، معمولاً با افزایش تعلق افراد

به یک ویژگی، تعهد به آن نیز افزایش می‌یابد. کسانی که به ایرانی بودن خیلی می‌بالند بیش از کسانی که چنین احساسی ندارند، خود را موظف به انجام دادن کار برای ایران می‌دانند» (رجب‌زاده، ص ۴۶) و هویت جمعی احساس تعلق و وفاداری فرد نسبت به گروه‌های اجتماعی است و به شیوه‌هایی اطلاق می‌شود که افراد و جماعت، در روابط اجتماعی از افراد دیگر و دیگر جماعت‌ها متمایز می‌گردند. هویت جمعی، اساس منتظم و معنی‌داری است بین افراد، بین جماعت‌ها، بر مبنای تشابه و تمایز هویت جمعی، شناسه آن حوزه قلمرو وی از حیات اجتماعی است که فرد با ضمیر «ما»، خود را متعلق و منتسب و مدیون بدان می‌داند و در برابر آن احساس تعهد و تکلیف می‌کند (عبداللهی، ۱۳۷۵، ص ۴۱). هویت جمعی شامل ابعاد متفاوتی می‌باشد که به دو بعد خاص گرایانه و عام گرایانه تقسیم می‌شود. خاص گرایانه مثل خانوادگی، خویشاوندی، طایفه‌ای، محلی (قومی) و عام گرایانه مثل هویت جامعوی (ملی - کشوری) و عام‌تر از آن، هویت منطقه‌ای، جهانی (فراملی) می‌باشد. اگر فرد از هویت عام‌تری برخوردار باشد، هویت‌های سطح خاص‌تر را نقض نمی‌کند؛ بلکه در چارچوب هویتی عام‌تری، هویت‌های کوچک‌تر را به صورت وحدت در کثرت می‌پذیرد، اما اگر فرد از هویت خاص‌تر برخوردار باشد و آن هم با گرایش‌های ایدئولوژیک توأم باشد، هویت‌های سطح بالاتر از خود را نقض می‌کند. مشکل اساسی جوامع اسلامی این است که افراد گرایش به هویت جمعی خاص گرایانه مثل هویت قومی، محلی دارند. گرایش به هویت جمعی ملی و بین‌المللی در میان افراد جوامع اسلامی بسیار ضعیف است. لذا گرایش ضعیف به هویت جمعی ملی و جهانی (به‌ویژه هویت جمعی مسلمانان در درون امت اسلامی) موجبات تفرقه و عدم وحدت اسلامی در درون کشورها و بین کشورهای اسلامی گردیده است. از سوئی «غرب هیچ‌گاه هویت غنی و مستقل ملل شرق به‌ویژه هویت اسلامی را برنتابیده است؛ بلکه همواره کوشیده است تا هویت خود را جایگزین آن سازد زیرا به فراست دریافته است که لازمه پایداری پایه‌های نظام استعماری‌اش در جهان سوم استحاله فرهنگی و هویتی آنان به نفع خویش است. آنان در این راستا راهکارهای

متعددی را به کار گرفته‌اند از جمله باتوجه به حضور پنجاه و اندی کشور اسلامی در سطح جهان و نیز هویت دینی یک میلیارد و دویست میلیون مسلمان که در سراسر کره ارض حضور دارند کوشیده‌اند با رواج دین‌گریزی در بین نسل پویای دارالاسلام مانع از بهره‌مندی آنان از هویت بی‌بدیل اسلامی شوند و راه را برای رسوخ فرهنگی و نشر هویت نامأنوس خویش در گستره فکری دارالاسلام فراهم آورند» (شهرامی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱). از نظر «سید قطب» ملی‌گرایی منبعث از احساسات شدید قوم‌گرایانه است و این شَرّی است که گریبان بشریت را در جنگ‌های گذشته گرفته است و موجب ایجاد جنگ‌های آینده نیز خواهد شد» (سید قطب، ب- ۱۴۱۵، ص ۹۴). به نظر سید قطب نظام‌های فردگرا، جمع‌گرا، ملی‌گرا و ناسیونالیست، همه با شکست مواجه شده‌اند و اکنون در سخت‌ترین و مضطرب‌ترین لحظات نوبت اسلام و امت اسلام، فرا رسیده است؛ اما اسلام زمانی می‌تواند نقش خود را ایفا کند که بار دیگر احیا شود تا نقش خود را در رهبری جهان، بار دیگر باز یابد» (سید قطب، الف- ۱۴۱۵، ص ۸). راهکار اساسی در این زمینه برای تقریب، ایجاد وحدت اسلامی و کاهش خشونت، برنامه‌ریزی و اجرای طرح‌های متنوع توسط نهادهای فرهنگی- تربیتی، وسایل ارتباط جمعی و نهادهای آموزشی و پرورشی برای ترویج فرهنگ صحیح و اصولی احساس تعلق به عناصر و مؤلفه‌های هویت جهان اسلام و فرهنگ ملی با نفی نژادپرستی و ملی‌گرایی افراطی در جامعه است. لذا نهادهای متولی جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری کودکان و نوجوانان، باید با استفاده از راهکارها و استراتژی‌های صحیح سعی کنند طوری برنامه‌های آموزشی و تربیتی در جامعه را تنظیم و تنسيق کنند که کودکان و نوجوانان از همان ابتدا به‌صورت درست، گرایش به هویت جمعی عام گرایانه و احساس تعهد به هویت ملی و امت اسلامی را درونی سازی نمایند و از احساسات متعصبانه گروهی - مذهبی، ملی‌گرایی افراطی و نژادپرستی بپرهیزند.

۳-۴- مقابله با نابرابری‌های اجتماعی و توزیع عادلانه مزایای اجتماعی بین افراد و گروه‌های اجتماعی در جامعه

مسئله قسط و عدل از دیرزمان، اساسی‌ترین مسئله و مهم‌ترین آرمان آدمی در کره خاکی بوده است و از موضوعاتی است که هر اندیشمندی آن را مورد عنایت و توجه قرار داده است. عدالت فضیلتی است که تحول جوامع بشری منوط به آن بوده است و این فضیلت در وجود انسان به عنوان فرد، استقامت و اعتدال را می‌آفریند و در جوامع بشری نیز مورد استقامت، برابری، اعتدال و آزادی است. ادیان الهی پس از برخورد با طاغوت درونی و بیرونی و هدایت انسان در مسیر تربیت توحیدی، راستای سازگار نمودن انسان با اهداف والای انسانی، او را در راستای ایجاد عدالت، پرورش می‌دهند. می‌توان به قاطعیت گفت: توحید واقعی به دنبال «عدالت» روان است. و عکس آن ظلم و ستم، که مخالفت با عدالت است، ریشه در شرک درونی انسان دارد (احمدیان، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱). پاره‌ای از روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و اقتصاددانان بدین باور رسیده‌اند که محرومیت و نیاز، عامل اساسی انگیزاننده عدم انسجام و خشونت‌گری است. از نظر ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ م) تمایل مردم عادی محروم از برابری، به برابری اقتصادی، سیاسی و تمایل اعضای الیگارش به عدم مساواتی بیش از آنچه دارند، عامل اصلی انقلاب است. برخی نیز همچون «تدرابرت گر» گامی فرا پیش نهاده و انتظارات فزاینده انسان‌ها را حتی در وضعیت نبود محرومیت نسبی، باعث خشونت قلمداد می‌کنند (گور، ۱۳۷۷، ص ۶۹). «فقدان این عدالت در اجتماع باعث پیدایش تبعیض، ستم، فساد و عدم وفاق عمومی می‌شود و چنین جامعه‌ای از فضیلت وفاق و همبستگی فاصله می‌گیرد و به سوی گسست و اضمحلال پیش می‌رود» (جمشیدی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۸-۵۸۱). باتوجه به دیدگاه‌های بسیاری از صاحب‌نظران جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و با استناد به نتایج بسیاری از پژوهش‌های تجربی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، تفرقه و رفتارهای پرخاشگرانه عکس‌العمل یا واکنشی است در برابر نابرابری‌های اجتماعی موجود در جامعه. بسیاری از افراد با احساس محرومیت در دسترسی به مزایای مهم اجتماعی به‌ویژه قدرت، ثروت و امکانات زندگی و از سوئی با مشاهده نابرابری‌های گسترده موجود در جامعه، در خیلی از موارد یکی از روش‌هایی که برای از بین بردن

وضعیت نامتعادل و نابرابر بکار می‌برند، دست زدن به خشونت و رفتارهای پرخاشگرانه است «خشونت اجتماعی در بسیاری موارد زمانی بروز می‌کند که حق‌ها (حقوقی که افراد، هویت‌ها، یا نهادهای اجتماعی برای خود باور دارند، جدا از اینکه در باور موجه باشند یا خیر، و در صورت احساس محرومیت از آن حق و فقدان ابراز دهنده‌های دیگر، ممکن است به اعمال خشونت بپردازند» (هاشمی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۸). نکته قابل‌ذکر این است که در بسیاری از موارد اختلاف میان شیعیان و اهل سنت ریشه اجتماعی دارد و یکی از علل و شرایط تفرقه و نبود انسجام و وحدت اسلامی نابرابری اجتماعی و توزیع نابرابر مزایای مهم اجتماعی (به‌ویژه قدرت و ثروت) میان گروه‌های اهل سنت و تشیع می‌باشد. توزیع نابرابر منابع و امکانات اجتماعی و فرصت‌های شغلی میان اهل سنت و تشیع موجب تعارض و عدم وحدت اسلامی می‌گردد. راهکار اساسی در این زمینه با رویکرد (تقریب، ایجاد انسجام ملی و وحدت اسلامی) و دستیابی به جامعه‌ای با رحمت اسلامی این است که همه افراد جامعه به‌ویژه حاکمان و مسئولان کشور ضمن تلاش برای ایجاد عدالت اجتماعی و کاهش نابرابری‌های اجتماعی در جامعه، با ایجاد یا تقویت نهادهای حمایتی و امدادی سعی و تلاش و همت مضاعفی را به کار برند تا ضریب جینی جامعه بسیار کاهش‌یافته و شکاف فقرا و اغنیاء به‌طور چشمگیر کاهش یابد در چنین صورتی است که با انسجام ملی و وحدت اسلامی و تا حدودی از خشونت‌های معلول نابرابری‌ها و فاصله طبقاتی در جامعه کاسته خواهد شد. همچنین تمامی نهادهای جامعه‌پذیری از جمله مدارس، وسایل ارتباط جمعی و نهادهای فرهنگی- تربیتی باید طوری عمل کنند که کودکان و نوجوانان عدالت کاری و عدالت‌خواهی را به‌عنوان یک رهنمود دینی و هنجار اجتماعی درونی کنند کرده و در تحقق اهداف فردی و اجتماعی آن را ملحوظ دارند.

۳-۵- بسترسازی برای گسترش تعاون، همدلی و همدردی اجتماعی در جامعه

در بسیاری از موارد علت اساسی عدم انسجام و خشونت‌ها، عدم همدلی، خودمحوری و خودبرتربینی افراد می‌باشد. در پژوهش‌های تجربی فراوانی تأثیرات خودمحوری، خودخواهی و عدم همدردی بر انواع خشونت‌ها مورد تأیید قرار گرفته است. اریک فروم معتقد است «عشق به خود جوهر کلیه بیماری‌های شدید روحی است. از نظر شخص خودشیفته فقط يك حقیقت وجود دارد و آن اندیشه، احساسات و نیازهای خودش است» (اریک فروم، ۱۳۶۰، ص ۵۵). از نظر انسان خودمحور و برتری‌طلب «زندگی صحنه جدال و مبارزه است؛ مبارزه انسان با انسان. و برنده کسی است که از همه خبیث‌تر باشد،... همیشه از خود جسارت و خشونت نشان دهد؛ زیرا به نظر او این صفات، نماینده يك شخصیت قوی و بالاست» (هورنای، ۱۳۶۳، ص ۵۳-۵۲). یکی از روش‌های ایجاد همبستگی و اتحاد در میان افراد جامعه ایجاد تشکلهای خودجوش به‌ویژه انواع تعاونی‌ها می‌باشد. بر اساس پژوهش‌های مختلف در جوامعی که افراد آن در نهادهای خودجوش مانند انواع تعاونی‌ها عضویت می‌یابند، هرچقدر مشارکت افراد در این نهادها بیشتر می‌گردد، علیرغم وجود تفاوت‌های قومی و مذهبی، همدلی و همدردی میان افراد جهت تحقق اهداف مشترک افزایش یافته و از خودمحوری و منیت‌ها کاسته می‌شود. چه در سطح درون یک جامعه و چه در سطح بین جوامع. هرچقدر تعاملات و تعاون و همکاری افزایش می‌یابد، ضریب تأثیرات تفاوت‌های عقیدتی و مذهبی در تنظیم امور و مسائل فردی و اجتماعی کاهش یافته و با انسجام اجتماعی و وحدت بیشتری روبرو می‌گردد. مع‌الأسف در مناطقی که افراد دارای مذاهب مختلفی هستند کمتر با این‌گونه مؤسسات و مشارکت فعال افراد با مذاهب متفاوت در این مؤسسات روبرویم. راهکار اساسی در این زمینه این است که مسئولان جامعه و نهادهای آموزش و تربیتی و رسانه‌های جمعی سعی در تبلیغ و نشر فرهنگ تعاون و یاری‌گری در جامعه نموده و سعی شود در سطح جامعه به‌ویژه مناطقی که با انواع مذهب روبرویم بیش‌ازپیش تشکلهای صنفی و تعاونی ایجاد و افراد با مذاهب مختلف در آن عضویت یابند. در سطح نظام جهانی هم ملل با مذاهب مختلف هرچقدر در

مؤسسات بین‌المللی عضو گردند و باهم روابط مختلف برقرار کنند از جنگ و درگیری‌ها کاسته می‌شود.

۳-۶- ایجاد شرایط و بسترسازی برای تولید و عملی سازی فرهنگ و اخلاق بردباری دینی- مذهبی (تساهل و تسامح) در جامعه.

از علل مهم عدم انسجام و خشونت بین مردم یک جامعه و حتی بین گروه‌ها و جوامع مختلف، نابردباری دینی و عدم تساهل و تسامح افراد، گروه‌ها و حتی ملت‌ها در برابر یکدیگر است. «دو گرایش بردبار و نابردبار از گذشته تاکنون به کشمکش مشغول بوده‌اند. بینش دینی و شریعت معمولاً در سوی نابردباری ایستاده است. شریعت سنتی تحمل عقیده مخالف و شک و تردید نسبت به اساس خود را نداشته و مجازات‌های سنگین برای متخلفانی که در ید قدرت او بوده‌اند وضع و اجرا می‌کرده است. ولی طرح و پابرجا شدن مقوله شک و بردباری و سپس نقادی در دنیای نو که به همزیستی دیدگاه‌های اخلاقی و نظری گوناگون و گاه متخاصم می‌انجامد دین را وادار به همزیستی در دنیایی کرده است که در آن بردباری و شک که دین و شریعت سنتی به‌سختی آن را برمی‌تابند به شکل جدی مطرح است» (محمدی، ۱۳۷۳، ص ۱۵۵-۱۵۲). «باتوجه به واقعیت‌های ژئوپلیتیک موجود، هم کشورهای توسعه‌یافته و هم کشورهای در حال توسعه، در تلاش‌هایشان برای فهم و تجربه مدارا دچار چالش‌هایی هستند. درواقع تهدیدها برای بقا که اطراف ما را احاطه کرده و اغلب در ایدئولوژی‌های بنیادگرایی نهفته است، توانایی ما را برای تحمل تفاوت عقیده‌ها و تمرین مدارا کاهش داده است (دلیس، ۲۰۰۴). «ویلیامز» بر این نظر است اگر گروه‌های مختلف، عقاید متعارضی در زمینه اخلاقی یا سیاسی یا مذهبی داشته باشند و هیچ بدیل و جایگزینی برای زندگی در کنار هم نیابند، مدارا امری ضروری خواهد بود» (ژاندرن، ۱۳۷۸). دانشمندان و صاحب‌نظران داخلی و خارجی بر اساس معیارهای مختلف، انواعی از مدارا را بیان نموده‌اند. دریک تقسیم‌بندی می‌توان مدارا را به سه دسته ذیل تقسیم نمود:

الف- مدارا بر اساس مصلحت بیرونی یعنی فرد از سرِ مردم‌داری با دیگران مدارا پیشه کند. لذا بنیان‌های معرفتی دیگران کم یا زیاد به‌دور از اصالت پنداشته می‌شود و مدارا در مورد رفتارهای بیرونی، از سرِ پذیرش و قائل شدن حق برای آنان نیست.

ب- مدارا بر اساس حق دگراندیشی: که دیگران از «حق» دگراندیشی برخوردارند و چون چنین حقی دارند، رواست که در مناسبات، این مهم لحاظ شود.

ج- مدارا بر اساس هم ارزی ابتدابه‌ساکن: وضعیتی است که طرف‌های برخورداری، نه‌تنها حق دگراندیشی دارند؛ بلکه حتی این امکان وجود دارد که دگراندیشی آن‌ها پس از بررسی و تحقیق، گونه برتر یا برترین نیز شناخته شود» (قادری، ۱۳۷۶، ص ۶۱-۵۴).

پریستون کینگ (۱۹۷۶) در اثر مشهور خود به نام «مدارا»، مدارای اجتماعی را شامل سه نوع مدارای هویتی، سیاسی و رفتاری می‌داند. این تقسیم‌بندی به این ترتیب است: مدارای هویتی، یعنی اعمال مدارا درباره ویژگی‌هایی که اختیاری نیستند که خود شامل مدارا در قبال هویت‌های متفاوت از جمله ادیان مختلف، ملیت‌های گوناگون و قومیت‌های متمایز می‌شود. مدارای سیاسی، به معنی توجه به گروه‌هایی که عقاید مخالف دارند و در نظر گرفتن حق اعتراض؛ مدارای رفتاری، به معنای عدم سخت‌گیری درباره برخی از الگوهای رفتاری است که از نظر فرد نادرست هستند. «مدارا تنها یک وظیفه اخلاقی نیست؛ بلکه یک ضرورت سیاسی و حقوقی نیز می‌باشد. مدارا، روحیه‌ای است که باعث می‌شود صلح امکان‌پذیر شود و منجر به جایگزینی فرهنگ صلح به جای فرهنگ جنگ می‌شود. تحمل و مدارا سرآغاز و مرحله اول یک پروسه طولانی و عمیق انکشاف یک فرهنگ صلح می‌باشد. مدارا حداقل کیفیت ضروری روابط اجتماعی برای محو خشونت و تهدید می‌باشد. مدارا در معنای گسترده آن یعنی تمایل افراد برای پذیرش حق هر شخص برای متفاوت بودن، یعنی احترام گذاشتن به عقاید دیگران بدون پیش‌داوری. مدارا مسئولیتی است که به برقراری حقوق بشر، پلورالیسم، دموکراسی و حاکمیت قانون کمک می‌کند (همان، ص ۲۶). بر این اساس می‌توان گفت که یکی از راهکارهای ایجاد

انسجام اجتماعی و وحدت اسلامی این است که مسئولان جامعه، نهادهای آموزشی و تربیتی، نهادهای مذهبی، رسانه‌های جمعی با استفاده از مکانیسم‌ها و روش‌های مختلف سعی در تولید، نشر و عملی سازی اخلاق مدارا، تساهل و تسامح در جامعه نمایند. مخصوصاً اینکه در کتب و منابع درسی مدارس، دانشگاه‌ها و مراکز علمی-پژوهشی به مسئله مدارا، تساهل و تسامح توجه فوق‌العاده گردد.

۴- راهکارهای فرهنگی ایجاد انسجام ملی و اتحاد اسلامی

علاوه بر علل اجتماعی، برخی شرایط و عوامل فرهنگی هم موجب تفرقه، عدم انسجام و از بین رفتن وحدت اسلامی در جامعه می‌گردد. این عوامل و شرایط فرهنگی بسیار متنوع هستند. برای رفع این عوامل و شرایط با رویکرد ایجاد انسجام ملی و وحدت اسلامی باید از راهکارهای فرهنگی، استفاده نمود. در ذیل به مهم‌ترین عوامل و شرایط فرهنگی مؤثر بر عدم انسجام و از بین رفتن وحدت اسلامی و راهکارهای رفع این موارد می‌پردازیم:

۴-۱- گسترش و تبلیغ منطق فازی نگری، دوری از قطبی نگری و استبداد فکری

یکی از مسائل و مشکلات اساسی در بسیاری از جوامع در میان اقوام و گروه‌ها و به‌ویژه در میان گروه‌های مذهبی نگرش قطبی، جزم‌اندیشی، مطلق‌گرایی معرفت‌شناختی و عدم اعتقاد و پذیرش منطق فازی است. این تعامل میان انسان‌هایی رخ می‌دهد که همگی در پشت اندیشه‌های جزم‌گرایانه خود، سنگر گرفته‌اند و از زاویه عینک کوچک خود به جهان می‌نگرند و در نتیجه جز یک «حق» و یک «درست» نمی‌بینند. اینجا نقطه عدم انسجام و آغاز کشمکش و خشونت میان صاحبان اندیشه‌های مختلف (حقیقت‌های مختلف) می‌باشد؛ زیرا این‌ها به‌نوعی جزمیت و مطلق‌انگاری اعتقاد دارند و با اندیشه‌های مخالف خود به شیوه دگماتیک برخورد می‌کنند» (کدیور، ۱۳۷۹، ص ۸۶۳). در حالای که اصل فازی بیان می‌دارد که همه‌چیز نسبی است. حالت فازی نامی رسمی در علوم دارد که عبارت است از:

حالت چند ارزشی. مخالف حالت فازی، حالت دو ارزشی یا دو مقداری است که در آن برای هر سؤالی دو پاسخ می‌تواند وجود داشته باشد: درست یا نادرست، یک یا صفر. فازی بودن به معنای چند ارزشی بودن است. این بدان معناست که ما بجای حالت دودویی یا باینری، از حالت آنالوگ استفاده می‌کنیم و سایه‌های نامحدودی از خاکستری، بین سیاه و سفید داریم. اما در اکثر موارد نه تنها در جامعه شاهد تفکر و منطق فازی نیستیم بلکه رفتار اکثر افراد با منطق و تفکر دوقطبی (صحیح یا غلط) در زندگی فردی و به‌ویژه در تعامل با گروه‌ها و جامعه می‌باشد و همین دوقطبی‌نگری یا استبداد فکری ریشه بسیاری از رفتارهای خشونت‌آمیز و پرخاشگری‌ها از سوی افراد و گروه‌های اجتماعی می‌باشد. عدم انسجام با دیگران و پرخاشگری به‌عنوان رفتاری ناهنجار، از دید نظریه‌پردازان شناختی- رفتاری به ریشه‌های هیجانی ناشی از طرح‌های فکری معیوب برمی‌گردد. یکی از مهم‌ترین این طرح‌های معیوب، نگرش دوقطبی به پدیده‌ها است که اتفاقاً این نوع نگرش، زیربنای تفکر مستبدانه نیز می‌باشد. در این نوع نگرش، جهان و تمام پدیده‌ها به دو قطب قابل قبول و غیرقابل قبول تقسیم می‌شوند و قطبی که از نظر فرد قابل قبول است، پذیرفته، و هر چیز غیراز آن یا متفاوت با آن، نه تنها قابل قبول نیست؛ بلکه باید به تمسخر گرفته، تحقیر، تهدید و یا حتی نابود شود. این نوع نگرش در مورد عقاید دینی هم در این افراد، وجود دارد. دین‌داری آن‌گونه که من فکر می‌کنم و فرد معتقد به عقیده متفاوت با من، منافق، کافر، ملحد و یا مرتد است. این نوع تفکر قطبی شده، هم‌روزه در رفتار انسان‌ها دیده می‌شود درواقع نگرش دوقطبی به پدیده‌ها، ریشه برخوردهای پرخاشگرانه می‌باشد. از نظر شناخت گرایان رفتاری تا زمانی که سیستم تفکر معیوب و غیرمنطقی، تغییر نکند هیجانات که به‌صورت خشم بروز می‌یابد و به دنبال آن خشونت و پرخاشگری (کلامی یا فیزیکی)، تغییر نخواهد کرد. با پذیرش این نکته که داور و ارزیابی قطعی درباره عقاید و رفتارهای مختلف ممکن نیست زمینه برای تولد تسامح فراهم می‌شود. وقتی نتوان گفت کدام رأی و نظریه و شیوه رفتار درست و کدام غلط است بهتر آن است که انسان از قضاوت و

داوری دست کشیده و احتمال خطای خود را جدی بگیرد. در برابر نظریات و رفتارهای مخالفان نه تنها بردبار باشد؛ بلکه از هرگونه ایستایی و پایداری در آراء خود دوری کند. تساهل و تسامح همزاد شک گرایی، نسبی گرایی و غیرواقع گرایی است» (فتحعلی، ص ۳۴). راهکار اساسی جهت تبدیل جامعه به محیط تحمل افکار دیگران و احترام به نظرات مختلف و ایجاد وحدت اسلامی از این منظر این است که مسئولان حکومتی نه تنها معتقد به نسبی گرایی معرفت شناختی باشند بلکه ضمن رعایت اخلاق صحیح برخورد با نظرات مختلف، بدون جزم اندیشی و نگرش قطبی و با فازی نگری معرفت شناختی، سعی کنند از طریق نهادهای دینی، فرهنگی، آموزشی- تربیتی شرایط لازم برای تولید و یاددهی و انتقال این اخلاق صحیح برخورد با نظرات مخالف به افراد و گروه ها در جامعه را فراهم آورند.

۴-۲- تولید و عملی سازی فرهنگ انتقادپذیری و نقد صحیح در جامعه

یکی از آسیب های مهم در برخی جوامع بشری اولاً خودشیفتگی و انتقادناپذیری است. و دوماً جایگزینی شمات، کینه توزی و عیب جوئی با نقد صحیح و عقلانی. لذا خودشیفتگی و انتقادناپذیری از یک سو و همچنین شمات، کینه توزی و عیب جوئی به جای نقد منطقی از مهم ترین علل گسستگی در روابط اجتماعی به ویژه در جوامع اسلامی است. درحالی که انسجام اجتماعی و به ویژه وحدت اسلامی نیازمند فرهنگ نقد و انتقاد می باشد. ویژگی بارز بسیاری از افراد خودمحور و خودشیفته، انتقادناپذیری است. در خیلی از موارد در مقابل انتقادات دیگران تحمل پذیرش نداشته و به خشونت و پرخاشگری روی می آورد. از سویی خیلی از افراد جامعه به خاطر نداشتن فرهنگ نقد، شمات را جایگزین نقد می کنند و همین مسئله موجب ایجاد کینه، خصومت و پرخاشگری و خشونت می شود. «نقد به طور کلی عبارت است از بررسی، شناسایی و عنوان کردن و نمایاندن عیب ها و بر ملا کردن نهفته ها. نقد زدن بر کلام یعنی عیب های پنهانی آن را نمایاندن و انتقاد در این مفهوم به معنای ارزیابی منطقی آن است. نقد یعنی یافتن و نشان دادن تا اگر کسی خواست بتواند راهش را بیابد و اگر خواست عذری نداشته باشد. از این رو نقد و شمات دو مقوله

یکسره جداگانه‌اند. شماتت از کینه برمی‌خیزد و به انتقاد می‌انجامد در حالی که نقد و انتقاد به معنی طلب بی‌طرفی و بررسی و نهفته‌ها را برملا کردن است» (صاد، علی، ۱۳۹۰، ص ۱۳). نکته اصلی اینجاست که اگر نقد و انتقاد به‌دوراز کینه‌توزی و بدون تعقیب شخصی انجام گیرد موجب قربت است و حال آنکه نقد و انتقاد توأم با عقیده و تعصب خویش و بدون معیار نه‌تنها باعث قربت نبوده؛ بلکه باعث جدائی و گسستگی و حتی کینه‌توزی و دشمنی و خشونت هم می‌شود. هنگامی که با عقیده و تعصب خویش، مکتبی، شخصی و یا عملی را نقد می‌کنیم، روشن است که ما هنوز به روش مشخص دست نیافته‌ایم و هنگامی که به معیارهای ثابت رسیدیم می‌توانیم هر فرد و هر عقیده و هر عمل را ارزیابی و نقد کنیم، یعنی زمانی که به خودآگاهی و شعور برسیم (ابراهیمی فر، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹). راهکار اساسی جهت ایجاد و انسجام ملی و وحدت اسلامی و تقلیل خشونت در جامعه ترویج فرهنگ نقد و انتقادپذیری توسط نهادهای دینی، فرهنگی، تربیتی، علمی و آموزش به‌ویژه مدارس و وسایل ارتباط جمعی در جامعه و تلاش برای جامعه‌پذیری و درونی سازی فرهنگ نقد و انتقادپذیری در کودکان و نوجوانان از ابتدای زندگی می‌باشد.

۴-۳- تولید و عملی سازی فرهنگ هم‌نوع خواهی ، عشق‌ورزی و انسان‌دوستی در جامعه

یکی از علل مهم تفرقه و عدم تحمل افکار و نظرات مختلف دیگران در بین مردم یک جامعه و یا بین گروه‌ها و مردمان جوامع مختلف با یکدیگر سطح پایین حس نوع خواهی و انسان‌دوستی است و هرچقدر این نوع خواهی و بشردوستی فروکشی یابد انسان‌ها در حد یک ربات در برابر همدیگر می‌باشند و به همان میزان با تفرقه و عدم تحمل دیگران متفاوت روبه‌رو می‌شویم. «اریک فروم» جامعه‌شناس و روان‌شناس مشهور می‌گوید: «مشکل اساسی در این است که چون مال و جاه متحد شده و از این طریق بر مردم حاکم شده‌اند، ناگزیر، مردم در مقابل این ائتلاف احساس ضعف می‌کنند و دچار ازخودبیگانگی می‌شوند و یا از سر تظاهر و یا از سر ازخودبیگانگی، به طرف سلطه‌پذیری قدرت‌ها کشیده می‌شوند و بنابراین جامعه

به طرف ربانیتسم و به طرف بردگی و بنده سالاری هر چه بیش تر پیش خواهد رفت. نمونه‌ای از عملکرد سازوکار فوق و تبدیل انسان به ربات در فرهنگ عامیانه به خصوص در جوامع صنعتی امروز این است که تشخیص انسانی و معنای انسانی به مفهوم بیشتر داشتن است و نه بیشتر بودن و بهتر بودن. انسان امروزی وقتی انسان است که بیشتر داشته باشد، بیشتر مصرف کند بیشتر بخرد، بیشتر مال و مقام و سمت و مدرک و سند دور خودش جمع کند. در صورتی که انسان با عشق و با عاطفه و با مسئولیت آدم می‌شود. در حقیقت انسان با عشق به خود، به هم‌نوع، به طبیعت و به خدا و با یگانگی با آن‌ها انسان شد و توانست تکامل پیدا کند. به قول حافظ: از صدای سخن عشق ندیدم خوش‌تر یادگاری که در این گنبد دوار بماند (تنهائی، ۱۳۸۹، ص ۳۹۰). «اریک فروم در کتاب هنر عشق ورزیدن اظهار می‌دارد که عشق ورزیدن یک هنر است که نیازمند آموزش و یادگیری و شرایط مناسب است. لذا عشق واقعی یعنی باهم بودن و باهم یگانه شدن. ما نیازمند فضائی هستیم که انسان هم خود باشد و هم با دیگری یکی شود. ولی جامعه سرمایه‌داری با عقد مالکیت خصوصی همه چیز را در داشتن می‌بیند نه بودن با دیگری» (عبداللهی، ۱۳۷۷، ص ۵۷). به‌زعم اریک فرم «جامعه سالم، جامعه‌ای است که افراد آن دارای حس عشق به فرزند و همسایه و کل بشریت را در خود و طبیعت پرورش داده باشند» (تنهائی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۸). «عشق و محبت عبارت است از روح هستی، کیمیای دل‌ها، و سند امن‌و‌امان برای بنی نوع انسان. همان‌طور که قانون جاذبه عمومی نمی‌گذارد که زمین و ستارگان و افلاک به یکدیگر برخورد کنند و همدیگر را بیندازند یا بسوزند و از میان بروند، قانون محبت نیز زمام روابط انسانی را به دست می‌گیرد، تا مبادا به یکدیگر برخورد کنند و بسوزند یا خون میانشان ریخته شود» (قرضاوی، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹). جانور یکی از فلاسفه مشهور می‌گوید: «انسان می‌گوید برای ما کامل‌ترین انسان، انسان پارسا است و انسان پارسا می‌گوید برای دیگران و برای دیگران زندگی کردن، کامل‌ترین نوع زندگی برای خود است» (شریعتی، ۱۳۶۰، ص ۲۲). «آلفوس دوده یکی دیگر از فلاسفه مشهور می‌گوید: همان‌طوری که بقای

موجودات به حرارت آفتاب است، حیات انسان نیز نیازمند روشنایی عشق و محبت است» (ذوالفقاری، ۱۳۸۵، ص ۵۸). لازمه توسعه این است که افراد جامعه با پیوند کنش‌های متقابل خود به یکدیگر، بدون تنازع بقا، بر اساس محبت و عشق به یکدیگر زندگی کنند. در غیر این صورت جامعه همانی خواهد بود که هابز می‌گوید: انسان گرگ است. همان‌گونه که امام حسین (علیه السلام) همه مردمان را فرزند دلبند خویش و پاره تن خود می‌دانست و می‌گفت وجود من با وجود شما یکی است و فرزندان و خانواده شما در حکم فرزندان و خانواده من است. «رحمت و شفقت امام حسین (علیه السلام) بر همگان بستری است مناسب برای نجات و سعادت آدمیان و مدرسه حسینی، مدرسه آموختن انسان دوستی و نجات بخشی است» (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۱) همان‌گونه که در حدیث است که «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ حَتَّى تُمْنُوا وَ لَنْ تُمْنُوا حَتَّى تَحَابُّوا» سوگند به آنکه جان من در دست اوست، به بهشت هرگز در نخواهید آمد، تا اینکه ایمان آورید و ایمان نخواهید آورد تا آنکه به یکدیگر محبت ورزید. راهکار اساسی در این زمینه این است که با روش‌های متنوع به‌ویژه با تجدیدنظر در برنامه‌های آموزش و پرورش در مدارس و دانشگاه‌ها و مراکز علمی و با استفاده از نهادهای فرهنگی و تربیتی و دینی جوامع ضمن ایجاد و گسترش فرهنگ انسان دوستی، سعی شود جامعه‌پذیری و فرهنگ‌پذیری انسان‌ها طوری عملیاتی شود که کودکان از ابتدای زندگی فرهنگ عشق به انسان و همنوع را در خود درونی کند. همچنین مانند سایر هنرها، عشق‌ورزی صحیح به‌عنوان یک هنر در جامعه آموزش داده شود. این مسئله تا حدودی می‌تواند به‌عنوان پادزهر عدم انسجام و وحدت و انواع خشونت بین افراد جامعه و بین جوامع عمل کند.

۴-۴- به‌کارگیری مکانیسم‌ها و روش‌های کارآمد برای تحقق پراگماتیسم

(عمل‌گرایی) دینی در جامعه

یکی از بارزترین علل و شرایط مؤثر بر عدم انسجام اجتماعی، نبود وحدت و بروز خشونت‌ها و پرخاشگری‌های گسترده در جامعه و بین گروه‌های اجتماعی و ملت‌ها عدم پای بندی واقعی به رهنمودهای دینی در متن زندگی اجتماعی در عمل

می‌باشد. درواقع شکاف میان داعیه‌های مذهبی و اعتقادات و مبانی دینی با اعمال و کردارها در سطح جامعه یکی از عوامل مؤثر بر عدم وحدت و بروز انواع خشونت در جامعه است؛ زیرا در چنین صورتی تحقق اهداف و آرزوها حتی خشونت و پرخاشگری مجاز به نظر می‌رسد. «جدا افتادن انسان از معنویت در عمل انسان را در برهوت و انفسای زندگی می‌کشد و بر تمام جنبه‌های حیات فردی و اجتماعی شخص سایه می‌افکند، چندان که فراخنای طبیعت برای برآوردن خواسته‌ها و تأمین آرزوهای پایان‌ناپذیر، تنگ‌تر و تنگ‌تر می‌نماید و پهنه زمین به جای آنکه مهد آرامش و دانشگاه تربیت و پرورش باشد به عرصه کشاکش، برخورد، افزون‌خواهی و خشونت گری تبدیل می‌شود» (هاشمی، ۱۳۸۳، ص ۲۲۴). پراگماتیسم یعنی تأکید بر عمل انسان. لذا آدمی درواقع بر اساس اعمالش تعریف می‌شود. همان‌طوری که سارتر می‌گوید: آدمی همان است که عمل می‌کند. مراد از پراگماتیسم دینی- اجتماعی یعنی اینکه افراد جامعه علاوه بر اعتقاد در ایمان به رهنمودهای ارزشمند دین، عملاً آن را در تمامی کنش‌های خود و در تمامی حوزه‌های اقتصادی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، مدیریتی و ... بکار بندند. مع‌الأسف یکی از عوامل مهم ناسازگاری‌های اجتماعی، انشاقات و اختلافات اجتماعی و خشونت‌ها و پرخاشگری‌ها فاصله میان گفتارها، اعتقادات و میزان پای بندی عملی به این اعتقادات و تأثیرات آن برکنش‌ها و رفتارها در سطح جامعه است درحالی‌که هرچه قدر افراد از فرهنگ پراگماتیسم یعنی فرهنگ عمل‌گرایی برخوردار باشند، درواقع تمامی فرامین اسلام را در عمل بکار می‌بندند که یکی از این فرامین رحمت و رأفت و دوری از قتل و خشونت و پرخاشگری در زندگی برای رسیدن به اهداف و خواسته‌هاست. «بارزترین مسئله اجتماعی ما از نظر رفتاری- فرهنگی وجود فاصله و شکاف بین حرف و عمل و بین ایمان و عمل بعضی افراد در جامعه است. و ازاینجا دو شکل «مسلمان رفتاری» و «مسلمان گفتاری» به وجود آمده‌اند. مسلمان رفتاری یعنی تأثیر ارزش‌های اسلامی و انسانی و [هویت فرهنگی جامعه خویش] تا عمق رفتار آدمی، مسلمان گفتاری یعنی مسلمان بودن به زبان و حرف، بدون داشتن

پشتوانه عملی به کار می‌بندند و این مسئله‌ای است که برای توسعه هر منطقه‌ای باید به آن پرداخت و برای آن راه حل منطقی یافت (تقوی، ۱۳۷۴، ص ۶۹). توحید عملی اعم از تولید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی عبارت است از یگانه شدن فرد در جهت یگانه‌پرستی خدا و نفی هرگونه پرستش قلبی از قبیل هواپرستی، پول‌پرستی، جاه‌پرستی و غیره و یگانه شدن جامعه در جهت یگانه‌پرستی از طریق نفی طاغوت‌ها و تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد به سعادت نائل نمی‌گردد و جز در پرتو حق‌پرستی به یگانگی نمی‌رسد... انسان در نظام شرک در هر لحظه به سوئی و به جانب قطبی کشیده می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶-۱۱۷)، اما امام عبدالقادر گیلانی بر اساس میزان پای بندی به تربیت و نحوه تحقق اصول دینی مردم را به چهار طبقه تقسیم می‌کند که عبارت‌اند از:

۱- گروه عام: مسلمان پرهیزگار که گام به گام شریعت حرکت می‌کند، به قوانین شرع گردن می‌نهد و از آن جدا نمی‌شود و به قول خدای عزوجل عمل می‌کنند.

۲- گروه خاص: کسی که دستورات اسلام را در ظاهر و باطن به کار بندد، دلش نورانی است و هرگاه به حکم شرع چیزی از دنیا به او تعلق گرفت، قلبش از آن بیزار است و جویای الهام حق است.

۳- گروه ابدال (خاص الخاص) اعمال خویش را به فتوای شرع منظم می‌دارند، سپس در اواخر به خدا و الهامات حق متوجه می‌شوند.

۴- گروه‌های گرایش به غیر خدا: غیر از این سه گروه هر دسته و گروه دیگری و تحت هر عنوان که باشد گرایش به غیر خداست و نتیجه‌اش نیستی و بیماری است به دنبال بیماری، حرام است بعد از حرام، دردسر بعد دردسر، طاعون در وجود و سل در حسد می‌باشد (گیلانی، ۱۳۸۶، ص ۶۹-۶۸).

راهکار اساسی در این زمینه جهت انسجام اجتماعی، وحدت اسلامی و تقلیل میزان خشونت‌ها در جامعه این است که نهادهای دینی، تبلیغاتی، فرهنگی و آموزشی و به‌ویژه مدارس و حوزه‌های علمیه مکانیسم‌ها و طرح‌هایی را به کار برند تا افراد جامعه طوری جامعه‌پذیر شوند که علاوه بر حضور در مراسم و مناسک دینی،

به‌طور واقعی دستورات و رهنمودهای دینی را در زندگی فردی و اجتماعی به کار برند، که در چنین صورتی یقیناً افراد در صورت عمل به اسلام از خشونت و روش‌های پرخاشگرانه برای رسیدن به مقاصد و اهداف خود استفاده نمی‌کنند و جامعه‌ای منسجم و متحد خواهیم داشت.

۴-۵- بسترسازی و ایجاد شرایط برای تولید و عملی سازی فرهنگ و اخلاق حرمت مداری اجتماعی در جامعه

«بر اساس منشور حقوق بشر جهانی همه انسان‌ها از یک سری حقوق ذاتی برخوردارند که ناشی از کرامت انسان است. یکی از اصول اساسی منشور حقوق بشر جهانی، احترام به کرامت و منزلت هر انسانی است. «باتوجه به اینکه تمام انسان‌ها فارغ از نژاد، ملیت و عقیده به‌عنوان مخلوق خداوند از کرامت رحمانیه برخوردار هستند، پس باید همه انسان‌ها را موردتکریم قرار داد و حرمت آن‌ها را پاس داشت. در مواردی نیز که نقد اعتقادات و باورهای دیگران ضرورت می‌یابد، شایسته است که این کار توأم با احترام و به‌دوراز هرگونه تحقیر و توهین انجام شود. در این صورت تعامل شهروندان با غیر در عرصه‌های محلی، ملی و جهانی به‌دوراز هرگونه خشونت خواهد بود» (طاهرپور و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵). یکی از مهم‌ترین عوامل و شرایط تحمل دیگران و احترام به نظرات مختلف، انسجام و وحدت در جامعه رعایت اخلاق حرمت مداری اجتماعی است. اگر در جامعه به‌ویژه در گروه‌های مذهبی همه افراد بر اساس اخلاق حرمت مداری، هر نوع کنش متقابل و رابطه خود را با دیگران با رعایت احترام به هویت، عقاید، آراء و جهان‌بینی دیگران تنظیم نماید، آن جامعه و سازمان و به‌ویژه گروه‌های مذهبی عملاً به محیط تحمل افکار و نظرات مختلف بدون خشونت و پرخاشگری تبدیل می‌شود. همان‌گونه که «آندره وزالیوس» می‌گوید: اگر همه مردم ارزش احترام را می‌دانستید و در زندگی به آن عمل می‌کردند دنیا گلستان می‌شد. بر اساس دانش روان‌شناسی می‌توان گفت که: در ذات هر شخص، دوست داشتن و علاقه به خود، یک جس درونی است و هر کس در دنیای درون خود برای شخصیت وجودی خویش ارزش و اعتباری قائل است که دوست دارد دیگران

نیز به آن شخصیت احترام گذاشته و برای آراء و عقاید او احترام و ارزش قائل شوند. در این راستا اگر خواهان کسب محبوبیت عمومی باشیم، باید نسبت به شخصیت و هویت فردی همه افراد، احترام قائل شده و عقاید آنان را محترم بدانیم. جامعه‌ای را می‌توان سالم خواند که به استقلال هر یک از افراد احترام گذاشته شود و هر فرد توانائی انتخاب راه و رسم زندگی خود را داشته باشد. دکتر مسعود چلیپی از جامعه‌شناسان بزرگ ایرانی هم در این زمینه حفظ حرمت مداری و نقش احترام متقابل در روابط بین گروهی و افزایش سرمایه اجتماعی اعتماد بنیادین می‌گوید: «با افزایش روابط بین گروهی به‌ویژه در بعد آشنایی که مبتنی بر احترام متقابل باشد، جریان خدمات، محصولات، اطلاعات و اعتبار در عرض جامعه سهل و آسان می‌شود، همین‌طور انسجام ملی تقویت می‌شود، به‌اضافه شرایط ذهنی برای همکاری اجتماعی و یاری اجتماعی افزایش می‌یابد و تنش‌ها و تناقضات بین گروهی کاهش می‌یابد. بسط و گسترش روابط مزبور بین گروه‌های مختلف تعهدات عمومی کنشگران فردی و جمعی را در قبال یکدیگر و در مقابل جامعه افزایش می‌دهد و این خود می‌تواند شکاف بین اخلاق عملی و اخلاق نظری را در جامعه کاهش دهد و علاوه بر این‌ها، روابط مزبور موجب افزایش اعتماد متقابل تعمیم‌یافته می‌شوند» (چلیپی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰)، بر این اساس یکی از راهکارهای مهم برای ایجاد انسجام اجتماعی و وحدت اسلامی این است که مسئولان و نهادهای متولی آموزش و پرورش، نهادهای فرهنگی- تربیتی، نهادهای مذهبی و رسانه‌های جمعی طوری عمل کنند که نه تنها اخلاق حرمت مداری و شاخص‌ها و نشانگرهای آن برای همه مردم مشخص شود؛ بلکه سیستم‌های آموزشی و تربیتی و فرهنگی جامعه باید مکانیسم‌های لازم را برای عملی سازی و تحقق اخلاق و فرهنگ حرمت مداری اجتماعی به کار برند.

۴-۶- به‌کارگیری استراتژی‌ها و روش‌های کارآمد برای تولید و جایگزینی فرهنگ پژوهشگری و حقیقت‌پژوهی دینی به‌جای تعصبات مذهبی جاهلانه

یکی از علل مهم آسیب‌های اجتماعی مخصوصاً کاهش همبستگی اجتماعی و نبود وحدت اسلامی میان مسلمانان، نبود فرهنگ واقعی پژوهش در جامعه است. فرهنگ پژوهش یعنی اینکه: اولاً بپذیریم که لازمه زندگی، رفتار و کردار در همه حوزه‌های زندگی به‌ویژه در حوزه دین و اعتقادات، پژوهشگری است نه تقلید کورکورانه و متعصبانه بدون عقلانیت. فرهنگ پژوهش درک واقعی این مسئله است که «بدانیم که هیچ نظامی، هیچ تمدنی بر تقلید محض بنا نشده و پایدار نمی‌ماند، همچنان که هیچ تمدنی بر عشق محض هم بنا نشده و برقرار نمی‌ماند. هم تقلید نمکی از تحقیق می‌خواهد و هم عشق نمکی از عقل می‌طلبد و بدون این‌ها غذای بی‌نمک بلکه بی‌ویتامین است. اگر ما قبول کنیم که هیچ نظامی بر تقلید محض بنا نمی‌شود، اگر ما قبول کنیم که این تقلید باید جایی به تحقیق منتهی شود، اگر ما قبول کنیم که هیچ‌وقت اعتقاد صرف به امری بدون تحقیق گره‌گشا نیست و دیر یا زود متزلزل خواهد شد، و اگر ما قبول کنیم که دانش‌جویی و دانشمندی مقام تحقیق است نه تقلید، آن‌وقت جای خود را در جغرافیای فکری ایران و جهان بازخواهیم یافت» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۷-۱۰). دوماً اگر قرار است محققانه و پژوهشگرانه و عالمانه به بررسی و تحقیق پرداخته تا به حقایق دست‌یابیم، تقوای پژوهشی یا بی‌طرفی ارزشی را رعایت نموده و بدون ذهنیت هدایت‌شده و بدون سوگیری ذهنی به تحقیق و بررسی بپردازیم. یکی از شناسه‌های مهم فرهنگ بسیاری از ایرانیان، بی‌اعتنائی به واقعیت یا پژوهش‌گریزی است. عناصر گوناگون همواره به‌گونه‌ای ناهمگون و به شکل‌های مکانیکی و در هم و برهم در کنار یکدیگر چیده می‌شوند. هدف‌ها، وسایل و امکانات غالباً بدون تناسب عقلی و منطقی با همدیگر و با واقعیت جامعه و تنها به نیروی پندار و در نتیجه پیشاپیش برگزیده می‌شود. در نتیجه پیش‌داوری مذکور همواره، بر مطالعه و بررسی و پژوهش و شناخت دقیق و اصولی از واقعیت جامعه، مقدم‌اند. بنابراین پیش‌داوری، شک‌پذیری، جاودانگی، تغییرناپذیری و حتمیت و در تبیین مسائل دین و جامعه، دیگر جایی برای طرح و پرسش، چون‌وچرائی و بررسی عینی مسائل نمی‌گذارد. و این مسئله درواقع نبود

فرهنگ پژوهش و پژوهشگری یا حقیقت‌پژوهی در جامعه است. کلام‌الله مجید در قالب عبارات مختلف و در آیات متعدد انسان را از قوم مداری و تعصب غلط در حوزه‌های مختلف قوم، قبیله، مذهب و نژاد بر حذر داشته و انسان را به دانشمندی، پژوهشگری و عقلانیت در اندیشه، گفتار و کردار فرامی‌خواند. در مجموع باید گفت تقلید محض و کورکورانه و داشتن ذهنیت مشوش و سوگیردار بدون تحقیق و بررسی و به‌ویژه در حوزه دین و اعتقادات مذهبی و از سوئی عدم رعایت حقوق دیگران از این منظر یکی از علل عمده اختلافات در جامعه اسلامی است. لذا داشتن فرهنگ پژوهشی مبنی بر ارزش‌دهی به پژوهش در تمامی ابعاد زندگی به‌ویژه حوزه اعتقادی، داشتن تقوی پژوهی یا بی‌طرفی ارزشی یکی از راهکارهای اساسی وحدت اسلامی است که با توجه به اوصاف فوق مورد تأیید قرار می‌گیرد. لذا راهکار اساسی این است که مسئولان و نهادهای مهم جامعه‌پذیری سعی نمایند که فرهنگ پژوهش و پژوهشگری به‌ویژه در زمینه امور دینی و مذهبی در جامعه نهادینه‌شده و افراد و گروه‌های اجتماعی، به‌ویژه، گروه‌های مذهبی فرهنگ حقیقت‌پژوهی دینی را جایگزین تعصبات جاهلانه نمایند.

نتیجه

تفاوت و تنوع از ویژگی همه جوامع انسانی هستند. برای داشتن یک زندگی مسالمت‌آمیز، مسلمانان راهی جز وحدت اسلامی و احترام به این تفاوت‌ها ندارند. وحدت اسلامی و مدارا، پذیرش بی‌قیدوشرط عقاید درست یا غلط دیگران نیست؛ بلکه یک کیفیت حقوق بشری است که هرکسی را مستحق داشتن عقاید متفاوت از دیگران می‌داند. برای ایجاد انسجام ملی و وحدت اسلامی نیازمند کاربست راهکارهای مختلفی هستیم. باتوجه به اینکه در بسیاری از موارد علل و شرایط اجتماعی موجب تفرقه و عدم وحدت اسلامی می‌باشد؛ می‌طلبد که راهکارهای اجتماعی برای برون‌رفت از این وضعیت موردتوجه قرار گیرد که مهم‌ترین این راهکارها عبارت‌اند از: همت مضاعف در جهت برقراری عدالت اجتماعی و توزیع

عادلانه مزایای مهم اجتماعی به‌ویژه میان گروه‌های مذهبی مختلف جامعه، ایجاد شرایط برای گسترش عقلانیت ارتباطی و گفت‌وگو میان گروه‌های مذهبی جامعه، تأکید بر تفاوت‌پذیری اجتماعی توسط مسئولان، نهادها و افراد و گروه‌های اجتماعی در تحقق اهداف فردی و گروهی، بسترسازی و ایجاد شرایط برای هویت‌پذیری جمعی عام‌گرایانه (ملی و فراملی به‌ویژه هویت جمعی در امت اسلامی) توسط نهادهای فرهنگی، آموزش و تربیتی، ایجاد شرایط و بسترسازی برای تولید و عملی‌سازی بردباری دینی-مذهبی و اخلاق‌تساهل و تسامح توسط افراد و گروه‌های مذهبی، تلاش مسئولان و گروه‌های اجتماعی برای ایجاد تعاونی‌ها و تشکل‌های صنفی بدون توجه به مذهب افراد با رویکرد افزایش همدلی و همدردی اجتماعی در جامعه. در برخی از زمان‌ها و مکان‌ها علل و شرایط فرهنگی موجب تفرقه، نبود وحدت و مشکلات میان گروه‌های مذهبی درون جوامع و بین جوامع می‌گردد؛ لذا در چنین مواردی باید از راهکارهای فرهنگی جهت رفع مشکل بهره‌جست که مهم‌ترین این راهکارها عبارت‌اند از: گسترش و تبلیغ منطق فازی‌نگری و دوری از قطبی‌نگری و استبداد فکری، ایجاد شرایط برای گسترش فرهنگ انتقادپذیری و نقد صحیح در جامعه، به‌کارگیری مکانیسم‌های مختلف برای پراگماتیسم (عمل‌گرایی) دینی در جامعه، تولید و گسترش فرهنگ همونوع‌خواهی و عشق‌ورزی در جامعه، ترویج اخلاق حرمت‌مداری اجتماعی در جامعه و تولید و تبلیغ فرهنگ پژوهشگری و حقیقت‌پژوهی دینی به‌جای تعصب کور در جامعه. نکته مهم و حساس در شرایط کنونی حاکم بر جهان این است که ادامه حیات و همراهی با کاروان تمدن بشری در جهان امروز که با ویژگی‌های منحصربه‌فردی همچون فناوری ارتباطات و دانش هسته‌ای، از عالم قدیم متمایز گشته است؛ مستلزم واقع‌بینی، بازنگری در روش‌ها و همکاری و همراهی و درنهایت انسجام و اتحاد باکسانی است که مثل ما نمی‌اندیشند و به ادیان و اعتقادهایی غیر از دین و اعتقاد ما عقیده دارند. این تفکر نه تنها به معنای سهل‌انگاری در اعتقادات نیستند؛ بلکه عین دغدغه برای حفظ و بقای اسلام و مسلمانان است.

پیشنهادهای

۱- پیشنهاد می‌گردد که نهادهای فرهنگی، تربیتی، علمی و آموزشی و دینی و تبلیغی، وسایل ارتباط جمعی و به‌ویژه معلمان، اساتید دانشگاه، روحانیون و همه فعالان عرصه فرهنگی - دینی با مشارکت و هم‌گرایی و هماهنگی لازم موجبات تحول و پالایش فرهنگی و تولید و گسترش فرهنگ و اخلاق تحمل و مدارا با دیگران، اخلاق تساهل و تسامح، اخلاق گفتمان، اخلاق نقد، اخلاق تفاوت‌پذیری اجتماعی- فرهنگی، فرهنگ نوع‌دوستی، نسبی‌اندیشی معرفتی و اخلاق حرمت‌مداری اجتماعی در جامعه و به‌ویژه در میان گروه‌های مذهبی را فراهم نمایند.

۲- تبلیغ و تأکید نهادهای آموزشی، تربیتی، مذهبی، فرهنگی بر پراگماتیسم (عمل‌گرایی) دینی در همه عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی.

۳- همت و تلاش همه مسئولان کشور بر گسترش عدالت و توزیع عادلانه مزایای اجتماعی به‌ویژه در مناطق با مذاهب مختلف و مقابله اساسی با نابرابری‌های اجتماعی در جامعه.

۴- پیشنهاد می‌گردد که مسئولان و نهادهای سازمان‌ها سعی در ایجاد شرایط و بسترهای لازم برای گسترش حوزه عمومی، عقلانیت ارتباطی و گفتمان بین احزاب و گروه‌های مذهبی را در جامعه فراهم آورند.

۵- تلاش و کوشش مسئولان و نهادهای متولی امور آموزشی و فرهنگی جهت ترویج روحیه پژوهشگری و حقیقت‌پژوهشی با رعایت اخلاق پژوهشی و بی‌طرفی ارزشی پیرامون مسائل دینی و مذهبی در جامعه.

۶- برپایی سلسله نشست‌های دینی و کرسی‌های آزاداندیشی با شخصیت‌های برجسته علمی و دینی در دانشگاه‌ها به‌منظور تقویت مبانی مشترک اسلامی.

۷- راه‌اندازی و به‌روزرسانی سایت‌های تخصصی تقریب مذاهب و دعوت از متفکران، صاحب‌نظران و اساتید و علماء شیعه و سنی برای مشارکت و همکاری در این

سایت‌ها به‌منظور شکل‌گیری شبکه‌های اجتماعی مجازی با محوریت وحدت و همگرایی مذاهب اسلامی.

۸- برگزاری سمینارهایی ملی و بین‌المللی تقریب مذاهب و دعوت از صاحب‌نظران داخلی و خارجی به‌منظور نزدیک نمودن دیدگاه‌های مذاهب اسلامی و همچنین مبارزه با الحاد گرایی مذهبی.

۹- تأسیس و راه‌اندازی مراکز علمی - مذهبی در دانشگاه‌های کشور با شعبه‌هایی در هر یک از کشورهای اسلامی، به‌منظور تدوین کتاب‌هایی با رویکرد هم‌گرایانه و وحدت‌بخش دینی.

۱۰- چاپ و نشر هر چه بیشتر آثار و تألیفات اندیشمندان اسلامی که در زمینه وحدت و اتحاد مسلمین فعالیت دارند، در این راستا در سطح دانشگاهی هم از رساله‌ها و پایان‌نامه‌های دانشجویی که در این زمینه به نگارش درمی‌آیند حمایت مالی به عمل آید.

۱۱- باتوجه به نقش روزافزون فناوری به‌ویژه فناوری‌های ارتباطی مباحثی همچون وحدت مجازی (وحدت مبتنی بر شبکه مجازی ارتباطات) حائز اهمیت می‌باشد که نیاز است موردتوجه محققین قرار گیرد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابراهیمی فر، طاهره (۱۳۸۰)، *ضرورت گسترش نقد و انتقادپذیری*، فصلنامه جامعه و فرهنگ جلد ۵، تهران: نشرآرون.

۳. ادیبی سده، مهدی؛ رستگار، یاسر و بهشتی، سید صمد (۱۳۹۱). «تبیین جامعه شناختی مدارای اجتماعی و ابعاد آن در بین اقوام ایرانی» فصلنامه ی رفاه اجتماعی، سال ۱۳، شماره ی ۵۰.

۴. آقاپور، سید مهدی و دیگران (۱۳۸۹): «اصول و مبانی تربیت بدنی و علوم ورزشی»، تهران: انتشارات سمت.

۵. بشیریه، حسین، ۱۳۸، *عقل در سیاست* (سی و پنج گفتار در فلسفه، جامعه‌شناسی و توسعه سیاسی)، تهران، نگاه معاصر.
۶. بهمن پور ثریا (۱۳۷۸). *رابطه‌ی نشانگان فرهنگی با بردباری اجتماعی*، پایان نامه ی کارشناسی ارشد، رشته ی پژوهشگری علوم اجتماعی، دانشکده ی علوم اجتماعی، دانشگاه شهید بهشتی.
۷. بی آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۵۴) *اسلام آئین همبستگی*، تهران: انتشارات بعثت.
۸. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، حکیمی، محمدرضا (۱۳۶۰)، *مشعل اتحاد*، تهران: موسسه انجام کتاب.
۹. بی آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۷۹). *وحدت اسلامی گامی فراتر از تقریب*، اسلام، مشکلات و راهکارها، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۰. پDRAM، عبدالرحیم، طبائیان، سید کمال. (۱۳۹۲). *روندهای حاکم بر آینده جهان اسلام*، فصلنامه ی مطالعات سیاسی جهان اسلام، شماره ۵ و ۶.
۱۱. تسخیری، محمدعلی، (۱۳۸۷)، *گفتارهایی درباره تقریب مذاهب*، اندیشه تقریب، شماره ۱۴.
۱۲. تقوی، محمد (۱۳۷۴) *مجموعه مقالات سمینار جامعه شناسی و توسعه*، جلد اول، تهران: موسسه فرهنگی صراه.
۱۳. تقی زادگان، معصومه، مریدی، محمدرضا و مریدی، بهزاد (۱۳۹۷)، *الگوهای فرهنگی همسازی شیعه و سنی در جنوب ایران*، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، دوره ۱۱، شماره ۳، صص: ۱۸۵-۱۶۱.
۱۴. تنهائی، حسین ابوالحسن، (۱۳۸۹) *درآمدی بر مکاتب و نظریه های جامعه شناسی*، تهران: نشر برنا.
۱۵. جعفری، حسین، (۱۳۹۵)، *نقش مدارا در صلح و حل اختلاف از منظر روان شناسی*، فصلنامه علمی تخصصی صلح نامه، سال اول، شماره سوم، صص: ۷۸-۶۱.
۱۶. جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۰) *نظریه عدالت*، تهران: پژوهشگاه، امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۱۷. چلیپی، مسعود (۱۳۷۵) *جامعه شناسی نظم*، تهران: نشر نی.

۱۸. خانی، امید حسین، رجائی نژاد، محمد (۱۳۹۴)، *گفتگو راهبرد رسیدن به آرمان وحدت اسلامی*، فصلنامه علمی- تخصصی حبل المتین، سال چهارم، شماره دهم، بهار ۹۴، صص: ۲۱-۶.
۱۹. خوجملی، ابوبکر (۱۳۷۹) *اهتمام بر وحدت و تقریب از وظایف امت اسلامی در قرن بیست و یکم*، جهان اسلام، مشکلات و راهکارها، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۲۰. دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۷۹) *مدرسه حسینی*، تهران: انتشارات دریا.
۲۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). *لغت نامه دهخدا* (زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی). مجموعه چهارده جلدی؛ (چاپ اول از دوره جدید). تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. ذوالفقاری، غلامحسین (۱۳۸۵) *رهنمون سخنان بزرگان*، مشاهیر و نوابغ جهان، تهران: انتشارات اوسان.
۲۳. رجب زاده، احمد، (۱۳۸۰) *جامعه شناسی ۲*، تهران: شرکت چاپ و نشر کتابهای درسی.
۲۴. ژاندرن، ژولی سادا، ۱۳۷۸، *تساهل در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران، نشرنی.
۲۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) *صراه های مستقیم*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراه.
۲۶. سید قطب. (الف) (۱۴۱۵) *نحو مجتمع اسلامی*، دارلشروق، بیروت.
۲۷. سید قطب. (ب) (۱۴۱۵) *معالم فی الطريق*، دارلشروق، بیروت.
۲۸. شارع پور، محمود و عسگری، علی (۱۳۸۸)، *گونه شناسی مدارا و سنجش آن در میان دانشجویان دانشگاه تهران و علامه طباطبائی*، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره دوم، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۸، صفحات ۳۴-۳۱.
۲۹. شاه محمدی، احمد رضا (۱۳۹۱)، *تحمل پذیری در مقابل اندیشه های مخالف و کاربردهای تربیتی آن از منظر اسلام*، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ و فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه خوارزمی.
۳۰. شریعتی علی (۱۳۶۰)، *برای خود، برای ما، برای دیگران*، تهران: انتشارات قلم.
۳۱. شهرامی، بیژن (۱۳۷۹) *مسائل زنان و جوانان در جوامع اسلامی*، جهان اسلام، مشکلات و رهکارها، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

۳۲. صاد، علی، (۱۳۶۹) *روش نقد*، تهران: انتشارات هجرت.
۳۳. صدیق سروستانی، رحمت الله (۱۳۸۵) *آسیب شناسی اجتماعی*، تهران، انتشارات آن.
۳۴. طاهرپور، محمد شریف و همکاران (۱۳۹۴)، *اصول و روش های تعامل با دیگری*، راهبرد فرهنگ، شماره بیست و نهم، بهار ۱۳۹۴، صفحات ۹۳ تا ۱۱۹.
۳۵. عبداللهی، محمد (۱۳۷۵) *مبانی عینی و ذهنی هویت جمعی در ایران و تأثیر آن بر دینامیسم مبادله فرهنگی ایران و جهان*، نامه پژوهش، شماره ۳ و ۲.
۳۶. عبداللهی، محمد، (۱۳۷۷) *بینش های جامعه شناسی* (جزوه کارشناسی ارشد)، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
۳۷. عیوضی، محمدرحیم، خاکی، حسن ناصر. (۱۳۹۶)، *روند فکری وحدت جهان اسلام در اندیشه متفکران مسلمان*، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، شماره ۱۲، تابستان ۹۶، صص: ۳۴-۷.
۳۸. غریبی، رحمان (۱۳۸۹)، *نقش شهید ماموستا شیخ اسلام در تقریب مذاهب اسلامی*، اندیشه تقریب، سال ششم، شماره ۲۳.
۳۹. فتحعلی، محمود، ۱۳۷۸، *تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، سیاسی*، قم، انتشارات طه.
۴۰. فرزانه فر، حسین، (۱۳۸۳) *تساهل و مداراریشه های سیاسی اسلام*، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۶۳، صص ۱۵۶-۱۸۵.
۴۱. فرزانه‌پور، حسین، ۱۳۸۶، *تساهل و مدارا در اندیشه سیاسی اسلام*، تهران، صنم.
۴۲. فروم، اریک (۱۳۶۰) *جامعه سالم*، ترجمه اکبر تبریزی، چاپ دوم، تهران: انتشارات بهجت.
۴۳. فیروز جانیان، علی اصغر، شارع پور، محمود و فرزاد، نازنین (۱۳۹۵)، *سرمایه فرهنگی و مدارای اجتماعی*، فصلنامه توسعه اجتماعی (توسعه انسانی سابق)، (دوره ۱۱، شماره ۲، زمستان ۹۵، صفحات ۶۴-۳۳).
۴۴. قادری، حاتم (۱۳۷۶) *«تساهل، پلورالیسم و مونیسم»*، نامه فرهنگ، دوره - شماره ۲۸، صص ۶۱-۵۴.
۴۵. قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۷). *مدارا و خشونت در سیره نبوی*. مجموعه مقالات خرد جاودان. اصفهان: دانشگاه اصفهان: صص ۲۱۵-۱۷۳.

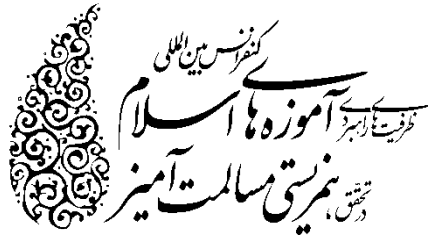
۴۶. قرضاوی، یوسف، (۱۳۸۵)، *نقش ایمان در زندگی*، تهران، نشر احسان.
۴۷. کدیور، پروین، (۱۳۷۸)، *روانشناسی اخلاق*، تهران: انتشارات آگاه.
۴۸. گور، تدرابرت (۱۳۷۷)، *چرا انسان ها شورش می کنند*، ترجمه علی مرشدی زاده، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴۹. محمدی، مجید (۱۳۷۳) *آسیب شناسی دینی*، تهران: نشر تفکر.
۵۰. محمدی، مجید، ۱۳۸۰، *جامعه شناسی اخلاق*، مجموعه مقالات جامعه و فرهنگ، جلد اول، صفحات ۲۶۹-۳۰۱.
۵۱. مروت، برزو، آقاپور، سید مهدی (۱۳۹۳)، *بررسی عوامل مؤثر بر وحدت و انسجام اسلامی دانشجویان منطقه ۱۱ دانشگاه آزاد اسلامی*، فرهنگ در دانشگاه اسلامی ۱۰ / شماره چهارم، شماره اول، بهار ۹۳، صص: ۴۲-۲۳.
۵۲. مروتی، سهراب (۱۳۸۵)، *مبانی نظری مدارا در قرآن کریم و سنت معصومین^(ع)*. فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران. سال دوم. شماره سوم: صص ۸۴-۶۳.
۵۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱) *بیست گفتار*، قم: انتشارات اسلامی.
۵۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵) *سیری در سیره ی نبوی*، انتشارات صدرا.
۵۵. موسوی، سید موسی، (۱۳۹۰) *عوامل و آسیب های وحدت اسلامی از منظر قرآن*، قم، ابوالحسنی.
۵۶. والزر، م. (۱۳۸۳)، *در باب مدارا* (ترجمه صالح نجفی)، تهران: انتشارات شیرازه.
۵۷. هادی، قربانعلی (۱۳۸۸). *نگرش تطبیقی به وحدت اسلامی و ملی گرایی*. فصلنامه اندیشه تقریب، ۲۱، ۹۰-۶۹.
۵۸. هاشمی، سیدحسین (۱۳۸۳). *قرآن و عوامل رویکرد به خشونت*، مجله پژوهش های قرآنی، بهار ۱۳۸۳، شماره ۲۸۹.
۵۹. هورنای، کارل (۱۳۶۳) *تضادهای درونی ما*، ترجمه محمدجعفر مصفا، چاپ چهارم، تهران: انتشارات بهجت.
۶۰. benjamin kaplan. (۲۰۰۷), *divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern europe* (cambridge, ma: harvard university press, p.۸.
۶۱. bernard williams, (۱۹۹۶), "toleration: an impossible virtue?" in heyd, op. cit., pp. ۱۸- ۲۷.

Cranston, m, (۱۹۹۷); toleration in the encyclopedia of .۶۲
philosophy, the macmillan company and the free press, .^۸ (۸)
۱۳۹- ۱۵۱.

Dennis, y. (۲۰۰۷). Tolerating on faith: lacke, Williams and the .۶۳
origins of political toleration, dissertation, department of
political science", duke university.

lynness, d.(۲۰۰۶). Teaching your child tolerance". Available at: .۶۴
[http: www. Kidshealth.org/ essay/ tolerance.html](http://www.Kidshealth.org/essay/tolerance.html)

Peterson, s.(۲۰۰۳). Tolerance. Available at: [http: www. .۶۵](http://www.Beyondintractability.Org/essay/tolerance.Html)
Beyondintractability. Org/ essay/ tolerance.Html.



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

ظرفیت‌های راهبردی آموزه‌های اسلام در تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز

کریم کوخایی زاده^۱، مریم ملکی^۲

چکیده

دین اسلام خواستار زندگی مسالمت‌آمیز افراد در کنار یکدیگر می‌باشد؛ به‌طوری‌که صلح و صفا در میان آن‌ها برقرار باشد تا بتوانند در کنار یکدیگر با باورها و عقاید متفاوت زندگی آرامی داشته باشند. این مقاله باهدف ظرفیت‌های راهبردی آموزه‌های اسلام در تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز و با روش توصیفی - تحلیلی در نظر دارد اخلاق و رفتار مسلمانان با یکدیگر و مسلمانان با سایر ادیان را بیان کند. امروزه در روزگاری به سر می‌بریم که استکبار جهانی برای به حاشیه راندن اسلام تمام قوای خود را به کار بسته است که به نظر، سخن گفتن درباره زندگی مسالمت‌آمیز از مباحث مهم می‌باشد. پیروان همه مذاهب اسلامی، اختلافات و تفاوت‌هایی در نگرش‌های مذهبی خود دارند که می‌توانند با اخلاق و رفتار آگاهانه و توصیه‌های الهی و معیارهای مشترکی که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به ارمغان آورده به یک زندگی مسالمت‌آمیز دست یابند. برخلاف اختلافات جزئی اعتقادی و تفاوت‌ها در فروع فقهی، اخلاق یکی از عرصه‌های مشترک میان همه مذاهب اسلامی است و این امر می‌تواند یک گام بزرگ برای تقریب و نزدیکی پیروان مذاهب باشد. صلح و امنیت از شرایط ضروری برای پیشرفت هر جامعه‌ای است و جامعه‌ای که در آن دشمنی و درگیری وجود داشته باشد به‌طور طبیعی نیروی انسانی و امکانات مادی خود را به‌جای بهره‌برداری از آن در جهت پیشرفت جامعه، برای رفع آن چالش استفاده می‌کند. قرآن با آیات روشن خود، انسان‌ها را به زندگی مسالمت‌آمیز دعوت می‌کند و بشر با عمل به این آیات می‌تواند زندگی خود را بر پایه صلح و آرامش بنا کند.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، همزیستی مسالمت‌آمیز، تقریب مذاهب اسلامی، صلح.

^۱. استادیار دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)، kokhai_k@yahoo.com

^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه ایلام، maryammaleki26403899@gmail.com

مقدمه

همزیستی مسالمت‌آمیز زمانی محقق می‌شود که انسان‌ها با مذاهب و ادیان مختلف بتوانند در کنار یکدیگر زندگی آرامی داشته باشند. همزیستی مسالمت‌آمیز می‌تواند از خانواده، دوستان و خویشاوندان شروع شده تا به عرصه‌ی جهانی و زندگی در کنار ادیان دیگر برسد، بنابراین همزیستی مسالمت‌آمیز گستره‌ی وسیع و ابعاد فراوانی دارد و نمی‌توان آن را به حیطه یا موضوعی خاص محدود کرد. این مسئله در جامعه امروز مهم‌ترین مسئله محسوب می‌شود؛ زیرا اختلافات دینی یکی از بزرگ‌ترین زمینه‌های ایجاد درگیری، دشمنی و مناقشات اجتماعی است که همواره جوامع مختلف شاهد آن می‌باشد.

امت اسلامی همواره به روابط مسلمانان با ادیان دیگر و ملل دیگر تأکید و توجه فراوان کرده است، آیاتی را در قرآن می‌خوانیم که خداوند انسان‌ها را به همزیستی مسالمت‌آمیز با یکدیگر دعوت نموده است. جهت روشن شدن جایگاه همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام می‌بایست به پرسش‌هایی چون: سبک زندگی امت اسلامی با ادیان و ملل دیگر چگونه باید باشد؟ و اسلام در خصوص این اصل چه دیدگاه و موضعی دارد؟ پاسخ داده شود.

اهمیت و ضرورت مسئله زمانی روشن می‌شود که امروزه هدف دشمن تغییر سبک زندگی مسلمانان است و به خاطر غفلت‌ها تا حدی نیز موفق شده است. یکی از مواردی که اسلام تأکید فراوانی به آن دارد رابطه مسلمانان با ملت‌های دیگر می‌باشد. جهت رسیدن به این امر مهم از جمله اهدافی که این مقاله به دنبال پاسخگویی به آن است عبارت‌اند از: ضرورت همزیستی مسالمت‌آمیز، جایگاه مدارا و صلح در آموزه‌های اسلامی، اصول همزیستی مسالمت‌آمیز در آموزه‌های اسلام و سایر موارد.

۱- معنای مفاهیم و واژه‌ها

۱-۱- همزیستی

در زبان فارسی تعاریف متعددی برای این کلمه بیان شده که می‌توان به باهم زیستن، زندگی دو تن یا دو گروه با یکدیگر درحالی که شاید مناسب یکدیگر نباشند اشاره نمود (دهخدا، ۱۳۷۷ ش، ج ۱۴، ص ۲۰۸۱۷)؛ بنابراین قید «مسالمت‌آمیز» به معنای زندگی افراد و گروه‌های متفاوت در کنار هم بدون خشونت و درگیری می‌باشد.

۱-۲- تقریب

در لغت به معنای «نزدیک» (ابن فارس، ۱۴۲۲ ق، ج ۵، ص ۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ص ۸۲)، «نزدیک کردن» (معین، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۱۱۱۹) آمده است. در اصطلاح، تقریب به دو مفهوم عام و خاص تقسیم می‌شود، که تقریب در مفهوم عام، جنبش نزدیکی ادیان است و در مفهوم خاص، به حرکتی که علمای مذاهب اسلامی آن را برای نزدیک کردن شیعیان و اهل سنت به یکدیگر و از بین بردن اختلافات آنان پایه‌گذاری کرده‌اند (علی اکبری، ۱۳۹۲ ش، ص ۱۰۶).

۱-۳- وحدت

در لغت به معنای «یگانگی» است (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۵، ص ۲۳۲؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۸۵۷) و به معنای دیگری همچون «یکی بودن و یکدلی» «همبستگی»، معنا شده است (عمید، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۱۳). وحدت در اصطلاح به معنای اتحاد و همکاری مذاهب مختلف اسلامی است که یا هم یکی شوند و اجازه ندهند دشمنان بر مسلمانان تسلط داشته باشند. مسلمانان باید درنهایت احترام به مشترکات دینی خود همچون خدا، قرآن، رسول و... برای حفظ و رشد اسلام بکوشند و در مقابل هر عاملی که بخواهد به یکی از این مشترکات خللی وارد کند ایستادگی نماید (مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری، ۱۳۷۷ ش، ج ۴، ص ۹۱). آیات زیادی از قرآن کریم به مسئله وحدت اشاره و تأکید فراوانی نیز به آن داشته است و راه‌های گوناگونی برای رسیدن به این اصل مهم را پیش روی قرار داده است و از مؤمنان خواسته است تا خطر دوران تفرقه را از فراموش نکنند و به خاطر

داشته باشند که چگونه خداوند میان آنان انس و الفت برقرار نمود: «واذکرو نعمت الله علیکم اذ کنتم اعداء فألف بین قلوبکم» (آل عمران ۱۰۳).

۱-۴- اخلاق

دین اسلام اهمیت زیادی برای اخلاق قائل شده است و قسمتی از دین می‌باشد که از فضایل و رذایل انسان سخن می‌گوید. اخلاق در لغت به معنای «خوی و سرشت» و «صورت درونی و عاطفی و ناپیدای آدمی» می‌باشد (زبیدی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۳۷؛ طریحی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۵۶). این واژه در اصطلاح علمای علم اخلاق نیز به لحاظ علمی، نزدیک به همان معانی به کاررفته در لسان لغویان، به کاررفته است، آن‌ها، عمده‌تاً اخلاق را به معنای ملکاتی دانسته‌اند که در نفس قرار دارد و منشأ صدور افعال انسانی می‌گردد. اخلاق به عنوان بخش جدانشدنی از دین، هرگاه نادیده یا کم‌اهمیت گرفته شود به اصل دین آسیب می‌زند. لازم است اخلاق را مسئله‌ای مهم دانست و در عین پایبندی پیروان مذاهب به اصول عقیدتی خویش، اصول اخلاقی، راهنمای رفتارشان قرار داده شود (طباطبایی، ۱۳۸۲، ش، ص ۲۳۰). اخلاق، هم شامل خوی‌های نیکو مثل صداقت، امانت‌داری، ایثار و هم خوی‌های زشت مثل ظلم، دشمنی کردن و... را شامل می‌شود. در سوره آل عمران، اخلاق، مهم‌ترین هدف بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان شده است.

۲- ضرورت همزیستی مسالمت‌آمیز

۲-۱- جلب رحمت الهی

امام کاظم علیه السلام یکی از اسباب جلب رحمت بین مردم را همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با یکدیگر می‌داند و می‌فرماید: «تا زمانی که مردم با یکدیگر با دوستی برخورد می‌کنند و امانت را به صاحبش برمی‌گردانند و به حق عمل می‌کنند، خداوند آن‌ها را مورد رحمت قرار می‌دهد» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷). رحمت مطرح در این روایت عام و گسترده است و شامل تمام اقوام و گروه‌های اجتماعی و ادیان مختلف می‌شود و این ارتباطی به مختلف بودن مذاهب با یکدیگر ندارد.

بی‌شک یکی از مصادیق رحمت عمومی برکت‌های اجتماعی و اقتصادی است. در مورد برکات این همزیستی در زندگی افراد، سخنان زیادی از ائمه علیهم‌السلام وجود دارد. شخصی نزد امام صادق علیه‌السلام رفت و عرض کرد که خاندان فلانی به همدیگر نیکی می‌کنند، امام در جواب فرمودند: «در این صورت هم جمعیتشان فزونی می‌یابد و هم اموالشان زیاد می‌شود و مادامی که این‌گونه هستند، این وضعیت باقی می‌ماند» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، ص ۱۵۴). روایات دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد خیر و برکت را از آثار دوستی و محبت به یکدیگر و قحطی و خشک‌سالی را از نتایج دشمنی شمرده‌اند (حرعاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۵، ص ۲۵۴).

۲-۲- تحقق و گسترش امنیت

امنیت در اجتماع یکی از ضروریاتی است که هر مذهب و هر مللی برای زندگی خود نیازمند آن می‌باشد و یکی از مواردی که می‌توان به‌وسیله آن به این امنیت رسید همین همزیستی مسالمت‌آمیز است. جامعه‌ای که در آن درگیری و نزاع‌های مستمر باشد، از امنیت لازم برخوردار نیست. حال، این سؤال مطرح می‌شود که در صورت تعارض بین اعتقادات و حقوق فردی و اجتماعی با امنیت، کدام یک اولویت دارد و گفتار و سیره ائمه علیهم‌السلام در این زمینه چگونه است. امنیت، یکی از مسائلی است که بر اصل ضرورت حکومت در هر جامعه‌ای دلالت دارد. حضرت علی علیه‌السلام در مقابل خوارج که ندای «لا حکم الا لله» سر داده بودند و با آن هرگونه حکومتی را باطل می‌دانستند، می‌فرمایند که کلام آنان سخن حقی است که از آن اراده باطل شده است و آنان به جای نفی حکومت به نفی امارت پرداخته‌اند. حضرت در مقابل سخن آنان، بر ضرورت وجود حکومت برای اهدافی خاص، از جمله امنیت، تأکید می‌کنند و می‌گویند حکومت لازم است حتی اگر حاکم فاسق باشد (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰). این سخن حکایت از این دارد که از منظر اسلام، برای تحقق امنیت اجتماعی می‌توان از بعضی از ضروری‌ترین شرایط، یعنی عدالت حاکم، صرف‌نظر کرد و به حاکم فاسقی که می‌تواند امنیت را به بار آورد، اکتفا نمود. این اهمیت امنیت اجتماعی، نشان می‌

دهد که آنچه این امنیت را به خطر بیندازد از نظر ائمه علیهم‌السلام مردود است و بی‌شک یکی از این امور اختلاف‌انگیزی و دوری از همزیستی مسالمت‌آمیز است.

۲-۳- نیاز مردم به همدیگر

شکی نیست همه‌ی مردمی که در یک جامعه زندگی می‌کنند، به هم احتیاج دارند. اصولاً انسان‌ها برای رفع نیازهای خود به یکدیگر نیاز دارند و این رفع نیازها زمانی تحقق پیدا می‌کند که در میان آنان همزیستی مسالمت‌آمیز برقرار شود. امام صادق علیه‌السلام به شیعیان همزیستی مسالمت‌آمیز را توصیه می‌کند و می‌فرماید: «در مساجد با یکدیگر نماز را بپا دارید. با مردم به نیکی برخورد کنید. به‌عنوان شاهد حاضر شوید. در تشییع جنازه‌ها شرکت نمایید. کسی نیست که بی‌نیاز باشد و همه مردم به هم نیاز دارند» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۲، ص ۶۳۵). هرچند سیاق این روایت حکایت دارد که موضوع آن روابط در جامعه اسلامی است، اما دلیلی که بیان شده، عام است و تمام جوامع را دربر می‌گیرد؛ زیرا حضرت تأکید می‌کنند که هیچ‌کس از دیگران بی‌نیاز نیست و همه‌ی مردم به هم نیازمندند و از این جهت تفاوتی بین جوامع مختلف وجود ندارد. روایات در زمینه‌ی نیاز مردم به همدیگر و ضرورت مراعات آن، این حقیقت را گوشزد می‌کنند که اگر کسی بخواهد خود را از جامعه کنار بکشد و با دیگران معاشرت نداشته باشد، صرفاً یک‌دست کمک‌کننده را از آنان بازداشته، اما در عوض دست‌های بسیاری را که در مواقع خاص می‌توانند به او کمک کنند، از دست داده است (همان، ص ۱۱۷).

۳- مبانی همزیستی مسالمت‌آمیز

۳-۱- امت واحد

همه انسان‌ها جامعه‌ای واحد را تشکیل می‌دهند، ما در قرآن می‌خوانیم: «مردم امتی یگانه بودند پس خداوند پیامبران را نوید آور و بیم دهنده برانگیخت و با آنان کتاب خود را به حق فرو فرستاد تا میان مردم در آنچه باهم اختلاف داشتند داوری کند و جز کسانی که کتاب به آنان داده شد پس از آنکه دلایل روشن برای آنان آمد به

خاطر ستم و حسدی که میانشان بود (هیچ کس) در آن اختلاف نکرد پس خداوند آنان را که ایمان آورده بودند به توفیق خویش به حقیقت آنچه در آن اختلاف داشتند هدایت کرد و خدا هر که را بخواهد به راه راست هدایت می کند» (بقره/۲۱۳). از آیه مستفاد می شود که مردم امتی واحد بودند که در جهان بینی و تشخیص حق و باطل اشتراک نظر داشتند و اختلاف جزئی را با رهنمود حق و هدایت پیامبران رفع می کردند. خداوند برای رفع این اختلاف پیامبران را همراه کتاب و شریعت فرستاد تا با انذار از یک سو و تشکیل حکومت از سوی دیگر، هم اختلافات طبیعی بین مردم را داوری کنند و هم اندیشه خفته آنان را بیدار سازند. قرآن کریم می فرماید: «یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا إنا أکرّمکم عند الله اتقاکم إنا الله علیم خبیر» (حجرات/۱۳)؛ خداوند در این آیه به این موضوع اشاره می کند که هیچ کدام از شما بر دیگری برتری ندارد و همه در شرایط مساوی قرار دارید و نباید خودتان را از نژادها و قبایل دیگر برتر بدانید و گرامی ترین شما باتقواترین شماست و تنها اوست که می داند گرامی ترین چه کسی است.

قرآن، مرجع حل اختلافها و میزان سنجش مکتبهای فکری و اندیشههای مختلف بشری است؛ اما پس از روشن شدن حق در پرتو بعثت انبیا و نزول کتاب آسمانی، از سر لجاجت و خوی سرکشی و تردید در متون روشن دینی که میزان حق و جامع رفع اختلاف است، اختلافهایی ظهور کرد که باید با رجوع به وحی، آنها را برطرف کرد.

۳-۲- رعایت عدل و احسان در صورت عدم مزاحمت

مسئله «عدالت ورزی» صفت اخلاقی بسیار مهمی می باشد که با محقق شدن آن می توان به سوی کمال پیش رفت و زمینه ای است برای رشد اندیشه ها و رسیدن به اهداف بزرگی که سعادت بشر در آن می باشد. به تصریح قرآن کریم «عدالت خواهی» اساسی ترین آموزه پیامبران الهی است و برداشتن آن در روابط بشری لطمه ای سنگینی را به بار خواهد آورد. یکی از ابعاد مهم در اصل عدالت اسلامی، به کارگیری آن در روابط با سایر ادیان و مذاهب می باشد.

یکی از اصول اخلاقی قرآن دعوت به رعایت عدل و نیکی درباره کفار است؛ البته در صورتی که ایجاد مزاحمت نکنند: «خدا شمارا از کسانی که در کار دین با شما نجنگیده و شمارا از دیارتان بیرون نکرده‌اند باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد» (ممتحنه/۸). بر اساس این آیه، مسلمانان می‌توانند با کافران غیر حربی که در صدد جنگ با مسلمانان نیستند، رابطه دوستانه برقرار سازند و نه تنها با آنان همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند، که با رابطه‌ای عادلانه به آنان نیکی کنند (مصطفی پور، ۱۳۹۱ش، ص ۱۵۳). بدون در نظر گرفتن اصل عدالت، راه رشد و تکامل و در نتیجه استمرار و بقای ادیان دچار مشکل می‌شود.

۳-۳- به رسمیت شناختن اختلاف‌نظرها

برداشت متفاوت از منابع دینی و تفسیرهای مختلف از آیات و روایات و رویه‌ها و روش‌های متفاوت در فهم کلی دین، زمینه پدید آوردن اختلاف‌نظرهای مذهبی می‌باشد، تمامی مسلمانان باید بپذیرند که اختلاف‌نظر و رأی، به خودی خود، واقعیتی اجتناب‌ناپذیر است (بی‌آزار شیرازی، بی‌تا، ص ۹). به‌ندرت می‌توان جامعه‌ای را یافت که تنوع مذهبی در آن نباشد و تعدد مذاهب در اسلام، امری طبیعی است (آصف محسنی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۰۸؛ جابر، ۱۹۹۲م، ص ۲۹-۳۰). بنا به تعبیر قرآن، اختلاف انسان‌ها دائمی است: «و لا یزالون مختلفین» (هود/۱۱۸) و به علم سابق و ازلی خداوند تعلق گرفته است و اگر خداوند می‌خواست، با قدرت تکوینی خود آن را برمی‌داشت (یونس/۹۹). مشیت خداوند بر این تعلق نگرفته است که همه در روی زمین، ایمان آورند و عقیده واحدی داشته باشند؛ بلکه مشیت خداوند چنین است که انتخاب، اراده و عوامل دیگر در گزینش راه و خصوصیات آن دخالت داشته باشد. در روایت نیز به این واقعیت اختلاف و شکل‌گیری فکر و اندیشه‌ی متفاوت، اشاره شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۶۱-۱۶۳) اما باید از نقاط اختلاف، وجه و جنبه‌ی وفاقی عرضه کرد که تفرقه را مهار و تفاوت را حفظ کند (آذرشب، ۱۳۷۹ش، ص ۲۵). در قرآن مشاهده می‌کنیم که خداوند اختلافات

قوم‌های پیشین را ذکر کرده است و یادآوری می‌کند که این اختلافات چه مصیبت‌هایی را بر سرگذشت پیشینیان داشته است.

اسلام با اختلاف‌هایی که به معنای ضدیت و ناسازگاری مسلمین نسبت به یکدیگر، می‌باشد موافق نیست. در روایتی، از پیامبر اسلام ﷺ می‌خوانیم: «اختلاف امتی رحمة» (نووی، ۱۳۹۲ ش، ج ۱۱، ص ۹۱). رفع این اختلاف‌ها، از بین بردن غبار کینه‌ها و استحکام پیوندها از مهم‌ترین گام‌های اجتماعی اسلام می‌باشد (عسکری، ۱۳۶۱ ش، ص ۱۵)؛ بنابراین این اختلافات و تنوع افکار بشری را بایستی مهم‌ترین گام برای پیشرفت بشر به‌سوی وحدت طلبی به شمار آورد و این از ویژگی‌های جامعه‌ی اسلامی است (آقانوری، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۲۴).

۳-۴- احترام متقابل

در گفت‌وگو باید احترام متقابل رعایت شود هرچند طرفین هم‌عقیده نباشند. وجود اختلافات، ارزشی طبیعی است، اما اذعان به این واقعیت نباید مانع مباحثه و مفاهمه شود (معینی، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۴۴)؛ بلکه گفت‌وگو باید دوستانه، صمیمانه و به‌دوراز جدال و تنش باشد. رعایت ارزش‌های اخلاقی، احترام به آرای دیگران و پرهیز از هرگونه تکفیر، نکوهش، شتاب‌زدگی و داوری‌های غیرمنصفانه ازجمله آداب گفت‌وگو است. در کلام خداوند نیز می‌بینیم که به این‌گونه گفت‌وگوها فرمان داده است: «بامردم به نیکی سخن بگویند» (بقره/۸۳). قرآن بر گفتار نیک در جامعه انسانی است تأکید زیادی دارد. و درجایی به بهترین زبان‌ها توصیه می‌کند و می‌فرماید: «به مؤمنین بگو که به بهترین زبان سخن بگویند، چه شیطان - اگر جز این باشد - میان شما وسوسه و دشمنی ایجاد خواهد کرد (اسراء/۵۳). بنابر آموزه‌های قرآن حتی اگر طرف مقابل این آداب را در گفت‌وگو رعایت نکرد، باید گفت‌وگو را قطع کرد و از آن دوری نمود: «آن‌ها کسانی هستند که خدا، آنچه در دل دارند، می‌داند، از آنان صرف‌نظر کن» (نساء/۶۳). در تفسیر آیه‌ای از قرآن که به خوش‌سخنی با مردم سفارش می‌کند، امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید: «خداوند انسانی را که بسیار لعن و نفرین می‌کند، طعنه می‌زند و سخنان زشت بر زبان می‌آورد دشمن می‌دارد» و بیان

می‌کند باید سخنی را به مردم گفت که دوست داریم آن را به ما بگویند و از سخنان ناپسند دوری کرد (رستم نژاد، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۳).

۳-۵- مدارا با عموم مردم

مدارا یکی دیگر از مهم‌ترین اموری است که اگر رعایت شود سبب همزیستی مسالمت‌آمیز در بین مردم می‌شود و نیمی از ایمان شمرده شده است و بدون آن عملی از انسان قابل قبول نیست (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۲۰۰). مدارا کوتاه آمدن از مواضع قدرت است، نظیر پدری که دست کودکش را در دست دارد و قدرت بر تند رفتن دارد، ولی آهسته راه می‌رود؛ «به برکت رحمت الهی، در برابر آنان مردم نرم و مهربان شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می‌شدند. آن‌ها را ببخش و برای آن‌ها آموزش بطلب! و در کارها با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی قاطع باش! و بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد» (آل عمران/۱۵۹).

دایره مدارا اگرچه وسیع است اما بی‌حدومرز نیست چراکه مقصود از آن کوتاه آمدن یا دست کشیدن از اصول و مبانی، یا همسو و هم‌رنگ شدن با افراد فاسق نیست بلکه اغماض و چشم‌پوشی از کوتاهی دیگران و اجتناب از خشونت و درگیری است مگر اینکه طرف مقابل اقدام به خشونت کند. شکی نیست که مسلمانان پس از رحلت پیامبر ﷺ با یکدیگر اختلاف پیدا کردند و به فرقه‌های مختلف تقسیم شدند (سبحانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳). معمولاً در هر دین و آئین، پس از رحلت پیامبر یا بنیان‌گذار آن دین، در میان پیروانش اختلافاتی رخ می‌دهد. این اختلافات گاهی به قدری عمیق است که باعث پیدایش مذاهب و مکاتب مختلف می‌گردد (طباطبایی و دیگران، ۱۳۹۸ ش، ص ۷۰).

به سخن دیگر، مدارا یعنی توان شنیدن دیدگاه‌های دیگران، همراه با پذیرش صدای حق و جواب منطقی به صدای ناحق، «بشارت‌ده بر آن بندگان که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آن‌ها پیروی می‌کنند، آنان کسانی هستند که خداوند هدایتشان کرده و آن‌ها خردمندان‌اند» (زمر، ۱۷-۱۸)؛ بنابراین، اهل مدارا، نه

افعالی محض اند که در میان اعمال و انظار دیگران حل شوند و رنگ ببازند و نه استبدادی اند که برای حفظ مقام و موقعیت خود دیگران را حذف یا سرکوب کنند بلکه دارای ظرفیت، قابلیت و سعه صدر هستند که ویژگی همه پیامبران الهی است. و هیچ مرد و زنی نباشد که با بندگان خدا بهترین مدارا را داشته باشد، و در باطل آن‌ها در نیاید و از حق به در نشود جز که خدا نفس او را تسبیح سازد، و کردارش را پاکیزه کند و به او صبر دهد در رازداری ما و تحمل خشم آنچه از دشمنان ما شنود، و ثواب کسی دارد که در راه خدای تعالی در خون خود بغلند (کمره ای، ۱۳۶۴ ش، ج ۱، ص ۱۴۶). بحث مدارا در کلام اهل بیت علیهم السلام گاهی به شکل مدارا در امور دینی مطرح شده است و گاهی به شکل مدارا در امور اجتماعی.

۳-۵-۱- مدارای دینی

مدارا از جهت اول، که روایات بسیاری بر آن دلالت دارد، دعوت به پذیرش اختلاف انسان‌ها در ابعاد مختلف و به‌ویژه اختلاف‌های دینی و مراتب ایمانی است؛ توجه به این اختلاف یکی از این نکات است که ائمه علیهم السلام در راستای همزیستی مسالمت‌آمیز بر آن تأکید می‌کنند.

امام صادق علیه السلام ضمن بیان اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هیچ‌گاه به کنه عقلش با مردم سخن نگفت، به این سخن آن حضرت اشاره می‌کند که شیوه و روش انبیاء این بوده است که بر طبق عقول مردم سخن بگویند (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، ص ۲۲۰). این سخن حکایت از این دارد که حتی انبیاء علیهم السلام در بیان تعالیم خود مراعات حال مخاطبان را می‌کرده‌اند و هر سخنی را برای هرکسی بیان نمی‌کردند. خداوند به پیامبران نیز توصیه می‌کند که با مردم به مدارا عمل نمایند. پیامبر صلی الله علیه و آله خود را مأمور می‌داند که با مردم به مدارا عمل نماید. حضرت موسی علیه السلام نیز مأمور بوده است که سر الهی را در سینه مخفی نگه‌داشته و در ظاهر حتی با دشمنان با مدارا رفتار نماید (همان، ج ۲، ص ۱۱۸). آگاهی به این اختلاف‌ها و بصیرتی که در این زمینه حاصل می‌شود، زمینه‌ساز همزیستی مسالمت‌آمیز است؛ زیرا هرگاه انسان این حقیقت را درک کند که اختلاف انسان‌ها لاجرم موجب می‌شود که آنان رفتار متفاوتی داشته باشند و

از لحاظ گرایش دینی نیز در درجات مختلفی قرار گیرند، بسیار راحت‌تر می‌تواند با بعضی از اموری که می‌بیند، کنار آید (رستمیان، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۱۷).

۳-۵-۲- مدارای اجتماعی

یکی از ابعاد مدارا، مدارای اجتماعی است، و آن حالتی است که انسان‌ها در آن با همدیگر رفتاری نرم و بدون خشونت دارند و با تحمل و بردباری به یکدیگر کمک می‌کنند. روایات بسیاری به ما رسیده‌اند که انسان‌ها را به رعایت مدارا تشویق می‌کنند؛ مانند اینکه خدا بر رفق و مدارا پاداشی می‌دهد که بر شدت عمل و برخورد با دیگران نمی‌دهد (همان، ص ۱۱۹). دسته‌ای از روایات تا آن حد به اخلاق مدارا توجه کرده‌اند که آن را یکی از سه واجبی شمرده‌اند که بدون آن عمل انسان به کمال نمی‌رسد. طبق روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمودند: «نیمی از خوشی زندگی در رفق قرار گرفته است» (همان، ص ۱۱۷). این مطلب حکایت از آن دارد که وجود امکانات در یک خانواده یا جامعه تنها نیمی از زندگی خوب را برای آنان فراهم می‌آورد و نیمی از زندگی خوب در رفتار انسان‌ها بر اساس رفق و مدارا نهفته است. خداوند به انسان خوش خلق، ثواب مجاهدت در راه خدا را می‌دهد و مدارا و مهربانی و خوش خلقی، مبارک و سبب جلب نعمت و بد خلقی، شوم است و سبب تنگدستی می‌گردد (دیلمی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۳۵۷). در احادیثی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم که می‌فرمایند: «پدرم از پدرش و از جدش به من گفت که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «خردمندترین مردم کسی است که بیشتر مدارا کند» (صدوق، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۱)؛ «کسی که از مدارا بی‌نصیب مانده از تمام خیرات بی‌بهره است» (حرانی، ۱۳۸۰ ش، ص ۵۰) و همچنین فرموده است: «اگر می‌خواهی در جامعه مورد تکریم و احترام باشی با مردم به مدارا و نرمی برخورد کن، و اگر می‌خواهی با تحقیر و اهانت مردم مواجه شوی، روش تندی و خشونت در پیش گیر» (فرید، ۱۳۸۶ ش، ج ۱، ص ۹۲). این‌ها همه نشان می‌دهد که زندگی مطلوب در سایه مدارای اجتماعی شکل می‌گیرد و ائمه (ع) زندگی خوب و با مدارا را برای مردم پسندیده و سعی کرده‌اند که تا حد امکان آنان را به‌سوی این زندگی سوق دهند.

۴- معضلات اخلاقی

۴-۱- تعصب

یکی از رذایل اخلاقی تعصب می‌باشد که این امر سبب دور شدن از حق و محروم شدن از سعادت است و به معنی وابستگی غیرمنطقی به چیزی تا آنجا که انسان حق را فدای آن کند. عصب در لغت به معنای «حمیت»، «انکار نمودن» و «زیر بار نرفتن» است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۰۹)؛ تعصب در اصل از ماده عصب به معنی رگ‌ها و پی‌هایی است که مفاصل را به هم ارتباط می‌دهد. ابن منظور در مورد معنای لغوی عصبیت می‌گوید: «إِنْ يَدْعُوا الرَّجُلَ إِلَىٰ نَصْرَةِ عَصْبَتِهِ وَ التَّأَلُّبِ مَعَهُمْ عَلَىٰ مَنْ يَنَاقِبُهُم ظَالِمِينَ أَوْ مَظْلُومِينَ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱ ص ۶۰۶)؛ عصبه خویشاوندان پدری هستند و در پی آن شخص به دنبال طرفداری و دفاع از قوم و قبیله خود می‌باشد. تعصب در اصطلاح، خوی و صفتی است که انسان را به حفظ آبرو، حسب، نسب، اقوام و کسانی که با او نسبت دارند از آنچه دیگران می‌گویند و نپذیرفتن آن گفته‌ها و ادار می‌کند چه بر حق باشند یا باطل (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۳۲۲).

آموزه‌های دینی، تعصب را جاهلانه و به‌دوراز منطق انسان‌ها معرفی کرده‌اند (جناتی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۱۱). برای نمونه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند: «از ما نیست کسی که مردم را به عصبیت دعوت کند یا به خاطر عصبیت، با دیگران بجنگد» (سجستانی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۵۱۲۱). علمای هر دو مذهب نیز پیروان مذاهب اسلامی را از تعصب ورزی بازداشته‌اند؛ از جمله شیخ محمدتقی قمی، درباره نتایج تعصب چنین می‌گوید: «چه مصیبت‌هایی که این تعصب (فرقه‌ای و مذهبی) بر سر مسلمین آورده و خون‌هایی که به واسطه آن ریخته شده و شمشیرهایی که به جای کشتن دشمن، بر روی برادر کشیده شده است» (جناتی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۳۸). داستان‌هایی از تعصب در قرآن اشاره شده است همچون: داستان حضرت نوح، قوم عاد، قوم نمrod، لجاجت یهود و نصاری و نمونه‌های دیگری که همه نشان از تعصب های غیرمنطقی و بیجای آن‌ها را نشان می‌دهد.

۴-۲- نسبت‌های ناروا

این پدیده در طول تاریخ، صدمات فراوانی به اسلام و وحدت مسلمانان وارد ساخته (خسروشاهی، ۱۳۸۱ش، ص ۷۷-۷۸) و هدفش ایجاد اختلاف میان مسلمانان است (تسخیری، ۱۳۸۴ش، ص ۲۹۲). گروهی از پیروان مذاهب دیگر، بین شیعه امامیه و سایر فرقه‌های منتسب به شیعه، خلط کرده‌اند و عقاید فرقه‌هایی همچون آغاخانیه، کیسانیه، ناووسیه، خطابیه، فطحیه و ... را به‌جای عقاید شیعه نقد و بررسی کرده‌اند و چنین تصور کرده‌اند که عقاید آنان، اعتقاد همه شیعیان است و به این دلیل، نسبت به شیعه واقعی اظهار تنفر کردند (شرف‌الدین عاملی، بی‌تا، ص ۱۵۵-۱۵۶).

از سوی دیگر، متأسفانه در میان مذاهب اسلامی، اسامی و عناوینی نسبت به هم رواج یافته که صاحبان مذاهب، از آن القاب بیزارند و آن را یک نوع ناسزا و اهانت نسبت به خود می‌دانند (رضوانی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۱۱). عنوان غالی، رافضی و روافض (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۵)، ناصبی و جبری، تعطیل و تشبیه، تکفیر و بدعت (عبدالرحمن السعدی، ۱۳۸۰ش، ص ۸۹)، که بین شیعه و اهل سنت و یا معتزله و اشاعره مبادله می‌گردید، از این قبیل است.

آثار نامطلوبی که این نسبت‌های ناروا در جامعه اسلامی دارد سبب می‌شود که جو علمی و دوستانه بین این مذاهب را تیره کند (رجبی، ۱۳۸۸ش، ص ۲۹۷)، و باعث کدورت و دشمنی و در نتیجه ایجاد تفرقه است و مسلمانان باید از آن خودداری کنند و هر طایفه را به همان نامی که خودشان برای خویش برگزیده‌اند، نام برند (واعظ زاده خراسانی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۳۷)؛ چراکه در مکتب اخلاقی اجتماعی تقریب، توهین، دشمنی، اذیت و آزار یکدیگر و هرگونه بدرفتاری حرام می‌شود (دسوقی، ۱۹۹۴م، ص ۴۰).

۴-۳- اهانت به مقدسات یکدیگر

احترام گذاشتن به انسان‌ها یکی از اصول مسلم تربیت، و نشان رشد و شکوفایی فرهنگی و لازمه‌ی ایجاد روحیه‌ی بشر خواهی و تحکیم مبانی اخلاقی و قوام پایه

های صلح و دوستی است. مقام معظم رهبری (مدظله) درباره لزوم عدم اهانت به مقدسات یکدیگر فرموده است: «خط قرمز از نظر نظام اسلامی و از نظر ما، عبارت است از اهانت به مقدسات یکدیگر، آن کسانی که نادانسته از روی غفلت، گاهی از روی تعصب‌های کور و بیجا، چه سنی و چه شیعه به مقدسات یکدیگر توهین می‌کنند، نمی‌فهمند چه می‌کنند. بهترین وسیله برای دشمن، همین‌ها هستند؛ این خط قرمز است» (بیانات در دیدار کارگزاران و دست‌اندرکاران حج، ۱۳۸۸/۸/۴). روایاتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز در منابع مذاهب نقل شده است؛ از جمله فرموده‌اند: «دشنام دهندگان هر دو شیطان‌اند ... ناسزاگویی مؤمن، فسق است و جنگ با او موجب کفر» (بخاری، ۱۴۰۱ ق، ج ۸، ص ۱۸)، قطعاً فحش و ناسزاگویی، بسی زشت و ناپسند است و در فرهنگ قرآن، هیچ جایی ندارد. قرآن کتاب هدایت است و از هرگونه زشتی و پلیدی به دور است، از این‌رو به مسلمانان توصیه می‌کند، حتی به بت‌های مشرکین فحش و ناسزا نگویند «و لا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدوا بغير علم» (انعام/۱۰۸)؛ مقام معظم رهبری درباره توهین به مقدسات مذاهب نوشت: این جانب همچون بسیاری از علمای اسلام و دلسوزان امت اسلامی بار دیگر اعلام می‌کنم که هر گفته و عملی که موجب برافروختن آتش اختلاف میان مسلمانان شود و نیز اهانت به مقدسات هر یک از گروه‌های مسلمان یا تکفیر یکی از مذاهب اسلامی، خدمت به اردوگاه کفر و شرک و خیانت به اسلام حرام شرعی است (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری، ۱۳۹۷/۷/۲۸ ش) و همچنین رهبر انقلاب در پاسخ به استفتایی اعلام داشتند: «اهانت به نمادهای برادران اهل سنت از جمله اتهام زنی به همسر پیامبر (عایشه) حرام است» (فتوای آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۷/۱۰ ش).

۵- اصول حاکم بر روابط امت اسلامی با ادیان دیگر

«همزیستی مسالمت‌آمیز» که در قرآن و روایات ائمه علیهم‌السلام به صورت‌های مختلفی با صراحت به آن تأکید و سفارش شده است و امروزه شاهد برقراری این همزیستی در

بین مسلمانان می‌باشیم و این در حالی است که درگذشته چندان مسئله‌ی پررنگ و کاملاً شناخته‌شده‌ای بین مردم نبود.

۵-۱- اصل برقراری ارتباط با ملل دیگر بر اساس صلح

اصل اولیه در اسلام، برقراری ارتباط با ملل غیر اسلامی بر اساس صلح و زندگی مسالمت‌آمیز با آن‌ها است. اسلام اصول صلح را پایه‌گذاری، و راه‌های رسیدن به آن را روشن ساخته است و برای گسترش صلح در جامعه با ملل دیگر ارتباط برقرار کرده و آن‌ها را به پیمان‌های صلح دعوت می‌کند. واژه اسلام از ماده «سلم» گرفته‌شده است و به معنای سلامت و آرامش است؛ آیات متعددی را از قرآن می‌خوانیم که تأکید به صلح و جلوگیری از دشمنی دارند. در آیه‌ای خداوند به پیامبر دستور می‌دهد: «اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی؛ و بر خدا توکل کن، که او شنوا و داناست» (انفال/۶۱). در آیه‌ای دیگر نیز می‌فرماید: «همگی در صلح و آشتی درآیید» (بقره/۲۰۸). از دیدگاه قرآن، برای تحقق این هدف باید بر اشتراکات تأکید نمود. خداوند در آیه‌ای دیگر در مورد ارتباط با اهل کتاب به پیامبر دستور می‌دهد: بگو ای اهل کتاب! بیایید به‌سوی سخنی که میان ما و شما مشترک است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را غیر از خداوند یگانه به خدایی مشترک می‌دانند، اساسی‌ترین محور روابط بین‌المللی را اشتراک در همبستگی و پیروی از خداوند می‌داند. بنابراین، همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگران در صورت تمایل آن‌ها به همزیستی و برقراری ارتباط عادلانه یک اصل می‌باشد. اسلام حتی در اجتماعات کوچک و خانوادگی نیز افراد را به برقراری صلح با یکدیگر توصیه می‌کند.

۵-۲- اصل رعایت ادب گفتاری در رابطه با ملل دیگر

در قرآن کریم می‌خوانیم که خداوند به مسلمانان دستور می‌دهد با اهل کتاب با رفتاری نیکو و مسالمت‌آمیز برخورد شود و روشی را در سخنان خود به کارگیرید که نیکوتر است. و به آن‌ها بگویید که آنچه بر ما و شما نازل شده است ایمان آورده‌ایم و خدای همه‌ی ما یکی است (عنکبوت، ۴۶). یکی از مصادیق همزیستی

مسالمت‌آمیز، گفت‌وگوی منطقی با مخالفان عقیدتی و سیاسی به‌جای جنگ، خشونت‌ورزی و تلاش برای نابودی آنان است. اسلام، طرفدار گفت‌وگو و مذاکره با پیروان ادیان و مکتب‌هاست. پیامبر اسلام ﷺ بنیان تبلیغ و معرفی دین خود را بر گفت‌وگو و منطق بنا نهادند. «گفتگو» در قرآن چنان اهمیت ویژه‌ای دارد که این کلمه رتبه نخست را پس از واژه «الله» دارد.

خداوند متعال مسلمانان را از اهانت به اعتقادات و ارزش‌های غیرمسلمانان نهی می‌کند و متذکر می‌شود که نتیجه چنین کاری چیزی جز بی‌حرمتی به اعتقادات مسلمانان نخواهد بود؛ و می‌فرماید: «هیچ‌گاه بت‌ها و معبودهای مشرکان را دشنام ندهید؛ زیرا این عمل سبب می‌شود که آن‌ها نیز نسبت به ساخت قدس خداوند همین کار را از روی ظلم و ستم و جهل و نادانی انجام دهند» (انعام، ۱۰۸). قرآن، اصول رعایت ادب در گفتار را نسبت به خرافاتی‌ترین ادیان لازم می‌داند، به‌خصوص اگر هدف، برقراری ارتباط بین‌المللی برای دعوت به پیروی از خداوند و رعایت عدالت در مورد مظلومان و محرومان باشد خداوند به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که با حکمت و برهان و جدل احسن با مخالفان به مذاکره بپردازد و آنان را دعوت به پذیرش حق نماید: «به‌وسیله حکمت، به‌سوی راه پروردگارت دعوت کن و به‌وسیله‌ی اندرزهای نیکو و به‌طریقی که نیکوتر است به مناظره بپرداز» (نحل/۱۲۵).

۵-۳- اصل وفای به پیمان‌های سیاسی در روابط بین‌الملل

یکی از اصول سیاست خارجی حکومت اسلامی در روابط با سایر دولت‌ها، اصل وفای به پیمان‌های سیاسی است. آنچه در معاهده‌ها و پیمان‌هایی که حکومت اسلامی با دیگر ملل خارجی منعقد می‌کند باید در چهارچوب آن‌ها عمل نماید و هیچ‌گونه نیرنگی را وارد نکند و تا زمانی که مدت آن پیمان‌ها به پایان نرسیده است کوتاهی نکند. اصل معاهده از اساسی‌ترین اصولی است که کشور اسلامی، تحت هیچ شرایطی حق به هم زدن آن را ندارد، مگر اینکه طرف مقابل آن را نقض کند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «اوفوا بالعقود»؛ به عهد‌ها وفا کنید (اسراء/۳۴). و در جایی دیگر می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود»؛ ای مؤمنان به پیمان‌هایی

که بسته‌اید پایبند باشید (مأذنه/۱). پیامبر اسلام ﷺ نیز پیمان‌های زیادی را با مخالفان خود بستند و به پیمان‌های خود عمل کردند و هرگز سرپیچی و یا نیرنگ نکردند مگر اینکه دشمنان از پیمان خود سرپیچی و یا نقض می‌کردند.

۵-۴- اصل برتری اسلام در روابط با ملل دیگر

از دیدگاه قرآن، اصل مسلم در رابطه مسلمانان با غیرمسلمانان، اصل برقراری ارتباط بر اساس برتری و عزت اسلام است؛ یعنی اگر رابطه‌ای سبب برتری و تسلط غیرمسلمانان بر مسلمانان شود، حرام است و قرآن آن را جایز نمی‌داند. دلیل آن نیز قاعده (نفی سبیل) است که برگرفته از آیات قرآنی زیر است:

الف: «و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است» (نساء/۱۴۱).

ب: «عزت از آن خدا و پیامبر و مؤمنان است، ولی منافقان نمی‌دانند» (منافقون/۸). در این آیه شریفه، به صراحت از عزت و سربلندی مسلمانان، سخن به میان آمده است و این‌ها خود نشان‌دهنده‌ی اهمیت زیاد اسلام و مسلمانان می‌باشد که به هیچ‌وجه نباید مسلمانان پیمانی را که به ضرر خودشان و به نفع دشمن و یا سبب تسلط دشمن بر آن‌ها شود را امضا نمایند. قرآن در آیات خود نیز روابطی را که سبب حقارت مسلمانان شود را نپذیرفتن است.

۵-۵- دعوت به مشترکات

اسلام دینی است که همواره با شعار هم‌زیستی مسالمت‌آمیز خود را به جهانیان معرفی نموده است و لازمه پذیرش گفت‌وگو با مخالف، به رسمیت شناختن حقوق اجتماعی و شناخت حق آزادی بیان برای اوست. فردی که حاضر است با مخالف خود درباره هر مسئله‌ای به گفت‌وگو بنشیند و نسبت به آن تأکید می‌کند، پذیرفته است که به او بی‌احترامی نکند و با برخوردهای خشن درصدد حذف فیزیکی یا خاموشی صدای او برنیاید؛ بلکه درصدد راهی برای «رفع اختلاف» یا «تسالم» با او باشد. یکی از راه‌های رسیدن به این مقصود، دعوت به مشترکات است. بر این اساس، خداوند از مسلمانان می‌خواهد در گفتمان خود با اهل کتاب، بر مشترکات و بر ایمان مسلمانان به کتاب آسمانی آنان تأکید ورزند؛ تا بستر تفاهم، مدارا و پذیرش

دعوت حق در آنان فراهم گردد: «و بگوئید به آنچه سوی ما نازل شده و سوی شما نازل گشته، ایمان آوردیم و خدای ما و خدای شما یکی است و ما تنها برای او تسلیمیم» (عنکبوت/۴۶). خدا در آیه‌ای دیگر، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خواهد اهل کتاب را به توحید و پرهیز از شرک و استثمار بندگان خدا دعوت کند: «بگو: ای اهل کتاب! فراسوی سخنی که میان ما و شما یکسان است، درآیید که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نپنداریم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا ارباب برنگیریم» (آل عمران/۶۴). بنابراین، آیه ۶۴ سوره آل عمران، ضمن دعوت مخالفان به وحدت در مشترکات، این تضمین را به آنان می‌دهد که در صورت مثبت بودن پاسخ آنان به این دعوت، هرگز از سوی مسلمانان به استثمار و بندگی در هیچ شکلی از آن کشیده نخواهند شد، مسلمانان و رهبران‌شان شریک با خدا قلمداد نمی‌شوند و تنها خداوند یکتا را پرستش خواهند کرد. باید دانست که مشترکات فقط اختصاص به اسلام و اهل کتاب ندارد بلکه بین اهل تشیع و تسنن و نژادهای مختلف دیگر نیز جاری است. و اگر کسانی حاضر نشدند با شما در تمام اهدافتان همکاری نمایند از پانثینید و به راه خود ادامه دهید و حتی اگر کسانی را یافتید که مشترکات کمی با شما داشتند همکاری آن‌ها را جلب کنید، این گامی است برای متحد بودن و دوری از تفرقه.

۵-۶- آزادی مذهب و عقیده

آزادی عقیده و مذهب یعنی اختیار و حق انتخاب انسان به هر عقیده و مذهبی که آن را درست می‌داند زمانی که آزادی وی جرم تلقی نشود و عمل دینی وی سبب اختلال در نظم و اخلاق جامعه نشود. از دیدگاه اسلام هیچ‌کس مجبور به انتخاب دین و عقیده‌ی خاصی نمی‌شود و همه در انتخاب آن آزاد می‌باشند. همان‌گونه که انسان میل به آب، غذا، مسکن و ... از نیازهای درونی او می‌باشد، یقیناً میل به آزادی نیز یکی از امیال فطری انسان می‌باشد. و ایمان به خداوند نمی‌تواند تحمیلی باشد، بلکه حقایق خداوند بیان می‌شود تا مردم با درک و فهم خود و به صورت کاملاً

آگاهانه آن را انتخاب نمایند و به آن عمل کنند. آزادی عمل در انتخاب دین، در آیات متعددی از قرآن است، از جمله:

الف: «لا اکراه فی الدین» (بقره/۲۵۶)؛ «در دین هیچ اجباری نیست». این آیه، قضیه خبری و حکایت از امر واقعی و تکوینی یا حکم انشائی و تشریعی، صراحت در رد و بطلان اجبار در دین دارد. شأن نزول‌های بیان‌شده برای آن نیز بیانگر ناروا بودن اجبار در پذیرش دین است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۶).

ب: «و لو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعا افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین» (یونس/۹۹)؛ یعنی اگر خدایت می‌خواست تمام انسان‌های روی زمین ایمان می‌آوردند. آیا تو مردم را مجبور می‌کنی با ایمان گردند؟

بنابراین آیه، سنت ازلی خداوند چنین بوده است که افراد در ایمان آوردن، آزاد باشند؛ زیرا اگر بنا بود انسان‌ها بدون اختیار ایمان بیاورند، خداوند می‌توانست آن‌ها را به‌گونه‌ای خلق کند که قهراً و بدون خواست و اراده خود ایمان آورند. نفی ایمان آوری با اجبار در سیره‌ی عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به‌خوبی دیده می‌شود.

ج: «قال الملا الذین استکبروا من قومه لنخرجنک یا شعیب و الذین آمنوا معک من قریتنا او لتعودن فی ملتنا قال اولو کنا کارهین» (اعراف/۸۸)؛ یعنی گروهی که کبر ورزیده بودند از قوم او (به شعیب) گفتند: تو و کسانی را که با تو ایمان آورده‌اند، از دیارمان بیرون می‌کنیم یا بی‌تردید به دین و آیین ما باز می‌گردید! (شعیب به آنان) گفت: هر چند ما (نسبت به دین شما) اکراه داشته باشیم؟! در واقع، شعیب رضی الله عنه می‌خواهد بگوید: مگر ممکن است ما به دین و آیین شما بگرویم در حالی که نسبت به آن اکراه داریم؟ به عبارت دیگر، مگر ایمان به دینی با اکراه قابل جمع است؟ اینکه قرآن، این سخنان شعیب (ع) را نقل و تأیید کرده، نشان از این است که از دیدگاه قرآن کریم دین اجباری نیست.

آزادی مذهب و عقیده از دیدگاه اسلام، شامل آزادی بیان عقیده و نشر آن نیز می‌گردد؛ زیرا:

۱. قرآن، در برخی آیات، مخالفان را به گفت‌وگو دعوت کرده؛ و اقتضای هر گفت‌وگویی، بیان عقاید طرفین است.
۲. قرآن در برخی آیات، مخالفان خود را تحدی کرده و در برخی آیات، آنان را به مناظره فراخوانده است.
۳. قرآن اهل کتاب را به دلیل استفاده از شیوه‌های نادرست احتجاج نکوهش کرده است؛ که به معنای آن است آنان از آزادی بیان عقیده برخوردار بودند. این آزادی تا بدان جا گسترش یافته بود که موجب تجزّی (جسارت یافتن) مخالفان گشت و آنان به تبلیغ علیه باورهای مسلمانان پرداختند. فعالیت‌های آنان تا آن جا که مصداق محاربه یا نقض عهد با مسلمانان نبود، برخورد قهری حکومت اسلامی را در پی نداشت. پیشوایان معصوم اسلام با مخالفان عقیدتی خود گفت‌وگو می‌کردند. مخالفان با آزادی و بدون ترس، عقاید ضد دینی خود را بیان می‌کردند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۷۲-۸۲).

نتیجه

از آنچه گذشت به دست می‌آید که دین اسلام به حقوق همه انسان‌ها، بدون در نظر گرفتن عقیده، نژاد، رنگ، زبان و موقعیت اجتماعی همواره سفارش کرده است. امت اسلامی در حوزه روابط و مناسبات همراه با مسامحه و دعوت به همکاری و احترام متقابل با دیگر ملل برخورد کرده است. برقراری صلح و امنیت با دیگر ملت‌ها از اصول اسلامی در روابط بین‌المللی می‌باشد، این روابط باید طوری برقرار شود که موجب اهانت به ارزش‌های طرف مقابل نشود و با حکمت و جدال احسن به مذاکره بپردازند.

همزیستی مسالمت‌آمیز بین مسلمانان و غیرمسلمانان می‌تواند در چارچوب رعایت اصولی مانند: حفظ کرامت انسان و احترام به بشریت تحقق یابد و ادامه پیدا کند، پیروان ادیان باید همدیگر را به رسمیت شناخته و با تفاهم، گفت‌وگو، صلح و بر اساس اصول مشترک مشکلات را حل کنند و زندگی مسالمت‌آمیز را تحکیم نمایند.

آیات متعددی از قرآن راهکارهایی را ارائه نموده است و به گفت‌وگوی میان پیروان ادیان می‌پردازد و آن را به‌نوعی زمینه‌ساز رسیدن به زندگی مسالمت‌آمیز بین پیروان ادیان معرفی می‌کند. با به کار بستن این مؤلفه‌های قرآنی می‌توان زندگی سالم و به‌دوراز تفرقه و دشمنی را رقم زد.

سخنان و سیره ائمه علیهم‌السلام نشان می‌دهد که آنان توجه ویژه‌ای به همزیستی مسالمت‌آمیز داشته‌اند و به‌ضرورت و آثار آن اشاره نموده‌اند که همزیستی مسالمت‌آمیز یکی از نیازهای اساسی جامعه انسانی می‌باشد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. آذرشب، محمدعلی، *پیشینه تقریب*، رضا حمیدی، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۴ ش.

۳. آصف محسنی، محمد، *تقریب از نظر تا عمل*، قم: نشر ادیان، چ ۱، ۱۳۸۶ ش.

۴. آقائوری، علی، *امان شیعه و وحدت اسلامی*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، ۱۳۸۷ ش.

۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، بهراد جعفری، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ش.

۶. ابن فارس، احمد بن فارس، *معجم مقایس اهل اللغة*، بیروت: دارالحیا التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دارالحیا التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.

۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الصحيح*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.

۹. بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، محمدجواد مشکور، تهران: امیرکبیر، چ ۲، ۱۳۴۴ ش.

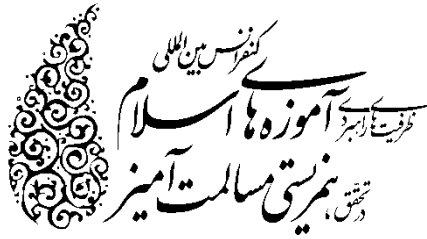
۱۰. بی‌آزارشیرازی، عبدالکریم، *شیخ محمود شلتوت*، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی-معاونت فرهنگی، چ ۲، ۱۳۸۵ ش.

۱۱. تسخیری، محمدعلی، *ایده‌های گفت‌وگو با دیگران*، محمد مقدس، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۳ ش.

۱۲. جابر، طه، *ادب الاختلاف فی الاسلام*، بی جا: بی نا، ۱۹۹۲ م.
۱۳. جناتی، ابراهیم، *همبستگی مذاهب اسلامی*، قم: انصاریان، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. الحر العاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. خسروشاهی، هادی، *سرگذشت تقریب*، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چ ۱، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. خسروشاهی، هادی، *میزگرد تقریب مذاهب اسلامی*، قم: مرکز بررسی های اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. الدسوقی، محمد، *منهج التقارب بين المذاهب الفقهية من اجل الوحدة الاسلاميه، على دروب التقريب بين المذاهب الاسلاميه*، لبنان: دارالتقريب، ۱۹۹۴ م.
۱۸. دفتر مقام معظم رهبری، *حدیث ولایت*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ ش.
۱۹. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. دیلمی، حسن بن محمد، *ارشاد القلوب*، علی سلگی نهاوندی، قم: الشریف الرضی، چ ۱، ۱۳۷۱ ش.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ قرآن*، دمشق: دارالقلم، ۱۴۱۶ ق.
۲۲. رجبی، حسین، *شیوه های تعامل و همزیستی پیروان مذاهب اسلامی*، قم: آثار نفیس، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. رستم نژاد، مهدی، *اصول حاکم برگفت وگو و همزیستی با پیروان ادیان*، طلوع، ش ۳۶، ۱۳۹۰ ش.
۲۴. رستمیان، محمدعلی، *ائمه علیهم السلام منادی همزیستی مسالمت آمیز*، هفت آسمان، ش ۴۷، ۱۳۸۹ ش.
۲۵. رضوانی، علی اصغر، *شیعه شناسی و پاسخ به شبهات (۱)*، تهران: مشعر، ۱۳۸۲ ش.
۲۶. الزبیری، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالمکتبه الحیة، بی تا.
۲۷. سبحانی، جعفر، *بحوث فی ملل والنحل*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چ ۳، بی تا.

۲۸. السجستانی، سلیمان بن اشعث، *سنن أبی داود*، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۰۸ق.
۲۹. شرف الدین عاملی، عبدالحسین، *اجوبة موسى جارا لله*، بیروت: المكتبة القيمة، ۱۴۱۰ق.
۳۰. شریف الرضی، محمدبن حسین، *نهج البلاغه*، محمد دشتی، تهران: الهادی، چ ۳۲، ۱۳۸۷ش.
۳۱. صدوق، محمدبن علی بن بابویه، *امالی*، محمدباقر کمره ای، تهران: کتابچی، چ ۱۰، ۱۳۹۰ش.
۳۲. طباطبایی، محمد حسین، *اسلام و انسان معاصر*، قم: رسالت، ۱۳۸۲ش.
۳۳. طباطبایی، فاطمه؛ عسکری خنامانی، اعظم، *شرایط و قلمرو مدارا در قرآن و سنت*، معرفت، ش ۲۵۶، ۱۳۹۸ش.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، تحقیق کمیته‌ای از دانشمندان و محققان و متخصصان، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۳۵. طریحی، فخر الدین، *مجمع البحرين*، بی جا: المكتبة المرتضوية، بی تا.
۳۶. عبدالرحمن السعدی، عبدالملک، *بدعت به معنی دقیق اسلامی آن*، امیرصادق تبریزی، سنندج: چ ۲، بی تا.
۳۷. عسکری، مرتضی، در راه وحدت، *عطاء محمد سردارنیا*، تهران: واحد تحقیقات اسلامی بنیاد بعثت، ۱۳۶۱ش.
۳۸. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶ش.
۳۹. فرید، مرتضی، *الحديث*، بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۴۰. الکلبینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، تهران: دارالکتاب الاسلامیة، ۱۳۶۵ش.
۴۱. کمره ای، محمدباقر، *آداب معاشرت*، بی جا: بی نا، ۱۳۶۴ش.
۴۲. گنابادی، سلطان علی، *بیان السعادة*، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۸ق.
۴۳. محمدی راد، حمید، *مهارت های همزیستی در قرآن*، پژوهشنامه معارف قرآن کریم، ش ۹، ۱۳۸۹ش.
۴۴. مصطفی پور، محمدرضا، *قرآن و زندگی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان*، اخلاق و حیانی، ش ۱، ۱۳۹۱ش.
۴۵. معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر، چ ۸، ۱۳۷۱ش.
۴۶. معینی، جهانگیر، *موانع نشانه شناختی تمدن ها*، تهران: هرمس، ۱۳۸۰ش.

۴۷. موحدی ساوجی، محمدحسن، همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها از دیدگاه قرآن و نظام بین‌المللی حقوق بشر، حقوق بشر، ش ۲۱، ۱۳۹۲ ش.
۴۸. نووی، ابوبکرزکریا یحیی بن شرف الدین، شرح النووی علی صحیح مسلم، بیروت: دارالحیاء التراث العربی، چ ۲، ۱۳۹۲ ش.
۴۹. واعظ زاده خراسانی، محمد، عناصر وحدت اسلامی و موانع آن، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۲ ش.



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

سیره عملی پیامبر اسلام ﷺ؛ الگویی برای تحقق همزیستی مسالمت آمیز

سید محمد شیخ احمدی^۱، عثمان یوسفی^۲

چکیده

در دنیای پر از خشونت و افراط و تفریط قرن حاضر، همه عقلا و اهل علم عالم، متفق القول اند که چاره بشر در زندگی مسالمت آمیز است. در این سبک زندگی که تساهل و مدارا، محوریت آن را شکل می دهد انسان ها می توانند فارغ از دین و مذهب و نژاد و قومیت با امنیت و آرامش در کنار هم زندگی کنند. در دین اسلام شخص پیامبر اکرم ﷺ نمونه عالی مدارا و در نتیجه زندگی مسالمت آمیز است. در دوران مکی و مدنی نمونه های زیادی از رفتار مبتنی بر مدارای آن حضرت با مخالفان و حتی دشمنان وجود دارد که نه تنها برای مسلمانان امروز؛ بلکه برای تمام جهانیان می تواند الگویی برای زندگی مسالمت آمیز باشد. نویسندگان این مقاله تلاش کرده اند با روشی توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع تاریخ اسلام، مواردی از مدارای پیامبر اسلام ﷺ با گروه های مختلف از جمله مشرکان مکه، یهودیان مدینه و منافقان را بازخوانی کنند و آن ها را الگویی در جهت زندگی مسالمت آمیز در دنیای امروز نشان دهند.

کلیدواژه ها: پیامبر اسلام ﷺ، مشرکان مکه، یهودیان مدینه، منافقان، مدارا، زندگی مسالمت آمیز.

^۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی (نویسنده مسئول)، m.sheikhahmadi@gmail.com

^۲. استادیار دانشگاه مذاهب اسلامی، maedeh806@gmail.com

مقدمه

در طول تاریخ بشر حاکمان و صاحبان قدرت برخوردهای متفاوتی با زیردستان خود و کسانی که با آن‌ها در ارتباط بودند، داشته‌اند، از برخوردهای ساده و همراه با ملایمت گرفته تا برخورد خشن، ضرب و جرح و به دار کشیدن مخالفان را در طول تاریخ شاهد بوده‌ایم. سؤالی که اینجا مطرح است این‌که تساهل و تسامح در نظام سیاسی اسلام، از چه جایگاهی برخوردار است؟ و برخورد پیامبر اسلام ﷺ به‌عنوان پیشوا و رهبر جامعه اسلامی با مخالفان و دشمنانش چگونه بوده است؟ پاسخ به این سؤالات، نوشتار حاضر را موجب گشته است. آنچه این مقاله درصدد بررسی آن است تبیین جایگاه اصل مدارا یا تساهل و تسامح در سیره پیامبر اسلام ﷺ و چگونگی تعامل ایشان با مخالفان خود است، پیامبری که به مصداق آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب/۲۱). آخرین هدایت‌کننده بشر به‌سوی سعادت و حامل آخرین پیام رهایی انسان از تاریکی‌ها به‌سوی روشنایی مطلق است. پیامبر اعظم ﷺ دارای روحیه لطیف و قلب مهربان و رئوف بود؛ لذا اصل رحمت و محبت را مبنای دعوت خویش قرار داد. راز موفقیت آن حضرت در تسخیر و تألیف قلب‌ها نیز همین محبت و ملایمت فوق‌العاده ایشان است. پیامبر اعظم ﷺ به‌شدت به مردم عشق می‌ورزید و آن‌ها را دوست می‌داشت و برای هدایت بشر تلاش و دلسوزی می‌نمود. این تلاش مهربانانه رسول خدا به نحوی بود که قرآن کریم می‌فرماید: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (کهف/۶).

اصل اولیه رفتار پیامبر اعظم ﷺ این بود که با مخالفان همواره مدارا می‌کرد و با ملایمت آن‌ها را به دین حق دعوت می‌نمود. این اصل و رفتار پیامبر ﷺ با مخالفان، طبق فرمان خداوند و آیین‌نامه‌ای است که می‌فرماید: «وَأَن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال/۶۱). اگر مخالفان تمایل به صلح نشان دادند، تو نیز تمایل نشان بده.

لذا با بررسی رفتار پیامبر ﷺ، درصدد الگو گرفتن از ایشان در رفتارهای اجتماعی و سیاسی در جامعه هستیم.

تعریف تساهل و تسامح

واژه‌های تساهل و تسامح در فرهنگ‌های لغت عربی معمولاً با اندکی تفاوت معنایی، مترادف با یکدیگر به کار رفته است. «سَمَحَ» ریشه «تسامح» به معنای بخشش و سخاوت، بلندنظری و آزادگی و آزادمنشی است، که نوعی بزرگواری و جوانمردی در آن نهفته است و «سَهَّلَ» ریشه «تساهل» به معنای سهل گرفتن، آسان گرفتن، به نرمی رفتار کردن، تحمل کردن، مجاز شمردن، روا داشتن، خودداری، چشم‌پوشی، سعه‌صدر و تحمل هرگونه عقیده مخالف است (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۶). در کتب لغت فارسی نیز به معنای سهل گرفتن بر یکدیگر، آسان گرفتن و به نرمی رفتار نمودن آمده است (معین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۶۳). مسامحه به معنای آسانی و نرمی کردن و آسان گرفتن بر یکدیگر است و سماح به معنای چشم‌پوشی، گذشت و بخشش است (صفی پور، بی‌تا، ص ۵۸۲). تسامح به معنای نوعی کنار آمدن همراه با جود و بزرگواری و جوان مردی و توانایی است، درحالی‌که واژه تساهل با ضعف و فروودستی و ناتوانی منافات ندارد. منظور از تساهل و تسامح یعنی «مدارا» در این نوشتار، نوعی برخورد همراه با سعه‌صدر، گذشت و تحمل است (آذرنوش، ۱۳۷۹، ص ۱۹۶). در زبان انگلیسی نیز برای تساهل و تسامح واژه Tolerance را به کار می‌برند که به معنای تحمل کردن و تاب آوردن در برابر درد و سختی است (آریان پور، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۵۷۹۵). البته عده‌ای واژه Tolerance غربی را با تساهل و تسامح متفاوت می‌دانند و معتقدند که تولرانس نوعی برخورد همراه با کوتاه آمدن از حق خود است که مورد قبول اسلام نیست (عبدالمحمدی، ۱۳۸۱، ج ۱۵). اما در اصطلاح تساهل و تسامح، به معنای عدم مداخله و ممانعت یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال، عقاید و رفتاری است که مورد پسند شخص نباشد و در اصطلاح سیاسی، به معنای مدارا نمودن و خویشتن‌داری نسبت به مخالفین، رقبای سیاسی و فکری و نیز بسط و بیان تفکر در فضای سالم سیاسی است (میری، ۱۳۷۷، ص ۲۶۶).

جایگاه اصل مدارا در اسلام و سنت پیامبر ﷺ

اسلام مدارا با توده مردم اعم از مخالف و موافق را ضروری دانسته و احکام و سیاست اسلامی را بدون تبعیض بین آنان اجرا می‌کند. تاریخ اسلام گواه رحمت و ملایمت پیامبر ﷺ حتی نسبت به دشمنان و بدخواهان است. پیامبر اکرم ﷺ به‌عنوان سرسلسله این الگو، در مدیریت خود، همواره بر این اصل تأکید می‌ورزید. همچنان که می‌فرماید: «أَعْقِلُ النَّاسِ أَشَدَّهُمْ مَدَارَاةً لِلنَّاسِ، وَ أَذِلُّ النَّاسِ مَنْ أَهَانَ النَّاسِ» (مجلسی، ۱۹۹۴، ج ۷۲، ص ۵۲). عاقل‌ترین مردم کسی است که بیشتر با دیگران مدارا کند و خوارترین مردم کسی است که آنان را مورد تحقیر و توهین قرار دهد. به‌کارگیری این شیوه بخصوص برای حاکمان و مدیران جامعه موفقیت بیشتری به همراه خواهد داشت. بدین‌روی، پیامبر ﷺ در راستای تحقق اهداف اصلی خود در امر هدایت جامعه، این شیوه را برگزید و اصل رحمت و محبت اساس دعوت ایشان بود که راز موفقیت او در تألیف قلب‌ها به شمار می‌رفت. با تکیه بر روایات متعدد از پیامبر ﷺ می‌توان گفت: ازجمله اصول مهم دین اسلام، اصل سمحه و سهله بودن دین اسلام و مخالفت با هرگونه سخت‌گیری‌های بی‌مورد است، همچنان که از پیامبر ﷺ نقل شده که فرمود: «من با دین توحیدی آسان‌گیر مبعوث شده‌ام و هرکس با سنت من مخالفت ورزد، از من نیست» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۳۶۹). شریعت به این معنا، راه و رسم زندگی و سرچشمه روابط بشری است و بنابراین خداوند نخواسته که دین‌داران در سختی و حرج دین‌داری کنند. البته در یک بعد دیگر مدارا یک فضیلت اخلاقی و شیوه رفتار و عمل با دیگران است که جایگاه ارزشمندی در فرهنگ اسلامی دارد. این شکل از مدارا ناظر به پذیرش تنوع برداشت‌های متفاوت درون دینی و نحوه رفتار با پیروان سایر ادیان است. اگرچه در محدوده سمحه و سهله بودن دین، بحث‌های فراوانی مطرح است، که آیا این به معنای گذشتن از اصول دین و کوتاه آمدن در مقابل اقدامات مخالفان است یا نه؟ در پاسخ می‌توان گفت: هیچ‌گاه منظور از مدارا نسبت به مخالفان زیر پا گذاشتن اصول دین و تعالیم ضروری آن نیست؛ بلکه اولاً آسان‌گیری در اصل پذیرش دین است که

هیچ‌گونه اجبار و اکراهی در آن نیست. ثانیاً در عمل به احکام دین، تا جایی که اصول آن حفظ شود.

اصول حاکم بر رفتار پیامبر ﷺ در برخورد با مخالفان

در يك تقسیم‌بندی کلی، می‌توان مخالفان پیامبر ﷺ را به سه دسته تقسیم نمود:

۱- کسانی که منکر خداوند بودند. همانند بت‌پرستان، کفار و مشرکان که با تکذیب و استهزا مخالفت می‌نمودند.

۲- اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) که با محاجّه و خیانت با اسلام مخالفت می‌کردند و قرآن کریم این عده را در کنار مشرکان، دشمن‌ترین دشمنان نسبت به مسلمانان معرفی نموده است: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا» (مائده / ۸۲).

۳- منافقان به‌ظاهر مسلمان که با فتنه‌انگیزی و سرپیچی از پیامبر ﷺ، جبهه داخلی علیه ایشان تشکیل داده بودند.

بنابراین برخورد با هر دسته از مخالفان، بسته به نوع و میزان مخالفت آنان متفاوت بود. پیامبر ﷺ در مقابل بت‌پرستان، کفار و مشرکان قریش چاره‌ای جز مدارا نداشت؛ زیرا در ابتدای راه بود و می‌بایست با مدارا و به‌آرامی آن‌ها را به سمت دین اسلام بکشاند. اما در برخورد با اهل کتاب و پس از تشکیل حکومت اسلامی در مدینه، هر دو نوع برخورد را داشت؛ یعنی تا آنجا کم ممکن بود با گفت‌وگو و با عهد و پیمان سعی در زندگی مسالمت‌آمیز در کنار هم داشت، اما وقتی آن‌ها پا را فراتر نهاد، خیانت می‌کردند یا نقض پیمانی صورت می‌گرفت، پیامبر ﷺ به‌شدت برخورد می‌نمود؛ همانند برخورد عملی با قبایل یهودی مدینه. در برخورد با منافقان که با فتنه‌انگیزی، جبهه داخلی علیه پیامبر ﷺ را تشکیل داده بودند، سعی پیامبر بر مدارا بود. آن حضرت به دلایل گوناگون سیاسی و اجتماعی با مخالفان با ملایمت و رفق برخورد می‌نمود، آن‌گونه که با «عبدالله بن ابی» برخورد کرد و در جریان فتنه‌انگیزی وی پس از غزو «بنی‌المصطلق» حاضر به کشتن او، که سرکرده منافقان بود، نشد و در پاسخ

به فرزند عبدالله، که اجازه قتل پدرش را از پیامبر ﷺ طلب نمود، فرمودند: «تا هنگامی که زنده است، مانند يك دوست و رفیق با او به نیکی رفتار می‌کنیم». به قول «ابن هشام»، همین رفتار آن حضرت باعث شد که «عبدالله بن ابی» از آن پس مورد سرزنش و ملامت قوم و قبیله خود قرار گیرد (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۳)، اما اگر مخالفت آن‌ها درباره اصول تغییرناپذیر دین یا فتنه‌انگیزی در میان مسلمانان در مقابله با اساس دین اسلام بود، پیامبر ﷺ شیوه مدارا را کنار گذاشته، به شدت با آن‌ها برخورد می‌نمود؛ همانند به آتش کشیدن مسجد «ضرار» که منافقان به سرکردگی ابوعامر به بهانه بیماری و عدم توانایی حضور در مسجد «قبا» ساختند و با حربه «مذهب علیه مذهب» تصمیم داشتند به جامعه نوپای مسلمانان ضرر بزنند که پیامبر ﷺ به دلایل ذیل آن را به آتش کشید: زیان رساندن به مسلمانان، تقویت کفر، ایجاد تفرقه میان مؤمنان و پایگاهی برای محاربان» (نوعی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱).

با بررسی سیره نبوی ﷺ، می‌توان اصول ذیل را در رفتارهای آن حضرت یافت:

۱. رفتار عادلانه با مخالفان در فرمان‌ها و دستورات، برخورد با دشمن در جنگ و قتال و مانند آن.

۲. گفت‌وگو با مخالفان از راه‌های گوناگون صورت می‌گرفت، یا با تماس فردی پیامبر ﷺ با مردم، یا با حضور در میان قبایل، گاه با پذیرفتن وفدها و هیئت‌های اعزامی از قبایل و یا با اعزام مبلغ به قبایل و نیز مکاتبه و ارسال نامه به حکومت‌های دیگر این گفت‌وگو و ارتباط صورت می‌پذیرفت.

۳. قانون‌مداری در برخورد با مخالفان (و موافقان) و پایبندی به عهدها و پیمان‌ها.
۴. برخورداری از شیوه سمحه و سهله (مدارا) که برخورداری از این شیوه مزایای بی‌شماری برای حاکم اسلامی (و جامعه اسلامی) در پی داشت؛ از جمله ایجاد فضای مناسب برای برخورد اندیشه‌ها و ترقی و تکامل آن‌ها، جلوگیری از توسل به زور و سخت‌گیری و تحمیل عقیده و مهم‌تر از همه، حفظ وحدت جامعه که موجبات رشد جامعه را فراهم می‌ساخت.

نمونه‌های مدارا در سیره نبوی ﷺ

مدارا با اهل مکه

روش دعوت پیامبر ﷺ به اسلام در دوران حضور در مکه، روشی مسالمت آمیز و توأم با تساهل و مدارا بود. باوجود مخالفت‌های صریح و آشکار مشرکان قریش با دعوت اسلامی و اقدام‌های عملی آنان در جهت ممانعت از گسترش دعوت، پیامبر گرامی اسلام ﷺ با روشی منطقی و سعه صدر مثال‌زدنی با آنان رفتار می‌کرد و از مقابله به مثل خودداری می‌نمود (ابن سعد، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹۹). ایستادگی پیامبر ﷺ در برابر فشارها و اذیت و آزار مشرکان قریش باعث تقویت روحیه اقلیت مسلمان و پابندی آنان به تعلیم جدید اسلام بود و نشان می‌داد که برای رسیدن به اهداف پیش رو راهی جز مدارا جلوی پای مسلمانان قرار ندارد.

مدارا با منافقان

عصر نبوی ﷺ، عصر تأسیس نظام اسلامی و تکوین اعتقادات اسلامی در میان مردم بود. به همین دلیل، رفتارهای پیامبر ﷺ بیشتر همراه با مدارا بودند تا مردم بتوانند اصل دین را در جامعه بپذیرند. بدین روی، مخالفت‌ها، استهزاها و تمسخرها و حتی مخالفت‌های عملی بعضاً باگذشت پیامبر ﷺ همراه بود. اما چون اقدامات عملی مخالفان از حد می‌گذشت و پیامبر ﷺ چاره‌ای جز مبارزه عملی نداشت، از مدارا دست می‌کشید. بیشترین تحمّل و مدارای پیامبر با منافقان مدینه بود؛ چراکه برخورد شدید با آن‌ها خطری علیه اصل اسلام به شمار می‌آمد و چه‌بسا باعث مطرح شدن آن‌ها در جامعه اسلامی می‌شد. «عبدالله بن ابی» رئیس منافقان مدینه بود که علی‌رغم اقدامات و خیانت‌هایش در مراحل گوناگون، پیامبر ﷺ علیه او اقدامی نکرد. او در مدینه از جایگاهی بالا برخوردار بود و پیامبر ﷺ با او مدارا می‌کرد. پس از غزوه «بنی‌المصطلق» گفت: «لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» (منافقین / ۸). کنایه از اینکه پس از برگشت به مدینه، پیامبر ﷺ را از آنجا بیرون می‌کند. این خبر به پیامبر ﷺ رسید و اصحاب خواستار برخورد شدید با او شدند، تا جایی که مسئله قتل او شایع گردید. پسرش از پیامبر ﷺ خواست: اگر چنین است، او خود عامل این حکم باشد تا مبادا او بخواهد قاتل پدرش را بکشد و دستش به خون

مسلمانی آغشته شود. اما پیامبر ﷺ در پاسخ او فرمود: چنین حکمی مطرح نیست. (وشنوی، ۱۴۱۲، ص ۳۲۱). در موردی دیگر «رافع بن حریمله» که از مخالفان و منافقان بزرگ بود. وقتی که مُرد، پیامبر ﷺ فرمودند: «قَدْ مَاتَ الْيَوْمَ عَظِيمٌ مِنْ عِظَمَاءِ الْمُنَافِقِينَ» (بلاذری، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۲۸۶)، بااین‌وجود اقدامی علیه او از طرف پیامبر ﷺ گزارش نشده است. در موردی دیگر یکی از منافقان به نام «زید بن صلیت» وقتی شتر پیغمبر ﷺ گم شد و همه به دنبال شتر می‌گشتند، او به کنایه و طعنه گفت: چگونه ادعای پیامبری می‌کند درحالی‌که نمی‌داند شترش کجاست؟ پیامبر ﷺ به علم غیب، جای دقیق شتر را فرمود و اصحاب رفتند و همان‌جا شتر را یافتند (وشنوی، همان، ص ۳۲۸)، در این مورد نیز برخوردی از پیامبر ﷺ علیه او گزارش نشده است و روش پیامبر ﷺ مدارا در مقابل چنین حرکتهایی از سوی منافقان است.

مدارا با یهود

به‌طورکلی پیامبر اسلام ﷺ بر اساس تعالیم قرآن مبنای روشنی از تساهل و تسامح و مدارا در برابر پیروان ادیان یهودیت و مسیحیت بنیان گذاشت و باوجود حسادت‌هایشان تا زمانی که عملاً به دسیسه‌چینی علیه اسلام و مسلمانان دست نزدند، کاری به کار آن‌ها نداشت و با آنان مدارا می‌کرد. پس از هجرت به مدینه و تشکیل اولین جامعه مدنی اسلامی، پیامبر به یهودیان مدینه اجازه داد که بر اعتقاد خود باقی بمانند و بر اساس پیمانی، برابری حقوق یهودیان و مسلمانان را به رسمیت شناخت (ابن هشام، همان، ج ۱، ص ۵۰۱). از اولین نمونه‌های تساهل و تسامح در سیره نبوی می‌توان به پیمانی اشاره کرد که پیامبر اکرم ﷺ پس از تشکیل دولت در مدینه منوره با یهودیان منعقد نمود. این معاهده در حالی منعقد شد که مسلمانان قدرت اصلی مدینه بودند. از اولین طوایف یهود که به این معاهده ملحق شد یهود بنی عوف بود. بنی نجار، بنی حارث، بنی ساعده، بنی الاوس و ... دیگر طوایف یهود بودند که مفاد این عهدنامه را امضا کردند. این عهدنامه آزادی آنان را در امور دینی و مالی تأیید می‌کرد.

مهم‌ترین مفاد این عهدنامه عبارت بود از:

۱. یهود بنی عوف امتی از مؤمنان اند، یهودیان به دین خودشان و مسلمانان به دین خودشان، اعم از خود و بردگانشان، همچنین دیگر یهودیان.
۲. یهود هزینه‌های مربوط به خودشان را بر عهده دارند و مسلمانان نیز هزینه‌های مربوط به خویش را.

۳. هم‌پیمانان در برابر کسانی که با امضاکنندگان این پیمان‌نامه بجنگند به یاری یکدیگر می‌شتابند (ابن هشام، همان، ج ۱، ص ۵۰۳).

یهودیان مدینه باوجود آنکه پیمان‌نامه مدینه را امضا کردند و تعهد دادند که نسبت به مفاد آن پایبند باشند، اما بلافاصله از همان سال اول هجرت دسیسه‌چینی‌های خود علیه پیامبر ﷺ و مسلمانان را آغاز نمودند و قبایل مطرح آنان در مدینه از جمله بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه هرکدام به شکلی پیمان‌نامه را نقض کردند. با این وجود پیامبر اسلام ﷺ غیر از مورد بنی قریظه که با داوری سعد بن معاذ حکم به قتل چند نفر از سران یهود داد، در سایر موارد به تبعید آنان اکتفا نمود و مدارا با آنان را پیشه گرفت.

مدارا با اسیران بدر

در پایان جنگ بدر که مسلمانان به پیروزی بزرگی دست یافتند. وقتی رسول خدا ﷺ به مدینه رسیدند، درباره اسیران جنگی با اصحابشان مشورت کردند. ابوبکر گفت: ای رسول خدا، اینان عموزادگان و خویشاوندان و برادران ما هستند، من رای ام این است که از ایشان فدیة بگیریم. رسول خدا گفتند یا ابن خطاب نظر تو چیست؟ عمر بن خطاب گفت: من با ابوبکر هم عقیده نیستم؛ بلکه رای من این است که فلان کس را که خویشاوند من است به من واگذارید تا گردش را بزنم. عقیل بن ابی طالب را در اختیار علی قرار دهید تا گردش را بزند. به حمزه نیز برادرش را بدهید تا گردش را بزند. تا خداوند بداند که در دل‌های ما هیچ رحمی نسبت به مشرکان وجود ندارد. اما پیامبر اکرم ﷺ به پیشنهاد ابوبکر تمایل نشان داد و از اسیران فدیة گرفتند و آزادشان کردند. اما با این حال هیچ ارجحیتی در فدیة گرفتن قرار نداد. برای نمونه از عباس

عمویش ۱۰۰ اوقیه (واحد شمارش آن زمان) طلا برای آزادی‌اش در نظر گرفت. شماری از اسیران نیز بدون گرفتن فدیة آزاد ساخت از جمله مطلب بن حنطب و ابو عزه جحمی. در میان اسیران، سهیل بن عمرو نیز بود که خطیبی بلیغ بود. عمر گفت ای رسول خدا دندان‌های پیشین سهیل بن عمرو را بکنید تا زبانش از لای دندان‌هایش بیرون بیاید و دیگر هرگز نتواند علیه شما خطابه ایراد کند. اما رسول خدا ﷺ این درخواست عمر را رد کردند، زیرا نمی‌خواستند مثله کرده باشند و از خشم خداوند در قیامت می‌ترسیدند (ابن کثیر دمشقی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۱۰). پیامبر ﷺ خطاب به یارانش فرمود: درباره اسیران به نیکی و خوش‌رفتاری سفارش کنید. با این توصیه پیامبر، کار بدان جا کشید که برخی از اصحاب غذا نمی‌خوردند و به اسیران خود می‌دادند (ابن اثیر، بی‌تا، ص ۹۶۳). آنگاه قریشیان به خریدن آزادی اسیران خود روی آوردند. نخستین کسی که آزادی‌اش خریداری شد «ابووداعه سهمی» بود. پسرش مطلب او را بازخرید. عباس بن عبدالمطلب به فرمان پیامبر خدا ﷺ خودش را بازخرید، همراه او بیست اوقیه زر یافت شد. در میان اسیران همچنین عمرو بن ابوسفیان بود که علی او را به اسیری گرفته بود به پدرش گفتند: پسرت را بازخر. گفت: دو بدبختی بر سر خود نیاوردم. آن پسر مرا کشته‌اند و این را گرفته‌اند و از من دارایی می‌خواهند. خون حنظله پایمال شد و اینک بهای آزادی عمرو می‌جویند او را به خود وا گذاشت و باز نخرید. آنگاه سعد بن نعمان انصاری برای عمره گذاردن به مکه رفت و ابوسفیان او را بازداشت. پس از آن پسر ابوسفیان را نزد وی فرستادند و ابوسفیان نیز سعد را آزاد کرد (همان، ص ۹۶۵). شماری از اسیران را نیز رسول خدا ﷺ بر آن‌ها منت نهاد و بدون فدیة آزادشان ساخت. از جمله: «مطلب بن حنطب»، «صیفی بن ابی رفاعه» و «ابوعزه جحمی» که وی در جنگ احد دوباره اسیر شد و رسول خدا ﷺ او را به قتل رسانید. و نیز در میان اسیران «ابوعاص بن ربیع عبدالعزی بن عبد شمس» شوهر زینب، دختر پیامبر ﷺ بود. او از همه مردان مکه زر بیشتری داشت و بازرگانی درست‌کار شمرده می‌شد. مادرش «هاله دختر خویلد» خواهر خدیجه همسر پیامبر خدا ﷺ بود. رسول خدا ﷺ «ابوالعاص» را نیز به شرط

آنکه دست از سر زینب بردارد، بدون فدیة گرفتن آزاد کردند. زینب برای تأمین مبلغ فدیة آزادی شوهرش گردنبندی را که از آن خدیجه بود و خدیجه بهنگام زفاف زینب با ابوالعاص به دخترش داده بود نزد رسول خدا ﷺ فرستاد. آن حضرت گردنبند را دیدند سخت تحت تأثیر قرار گرفتند و از اصحابشان اجازه گرفتند که ابوالعاص را بدون فدیة آزاد کنند. اصحاب نیز چنان کردند. رسول خدا ﷺ با ابوالعاص شرط کردند که زینب را آزاد بگذارد. ابوالعاص نیز زینب را آزاد گذاشت و او مهاجرت کرد (طبری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۸۴). شیوه برخورد پیامبر اسلام ﷺ با اسیران بدر نمونه زیبایی از تساهل و تسامح و مدارای رهبر پیروز جنگ بر سربازان مغلوب محسوب می‌شود.

مدارا با مشرکان پس از فتح مکه

نمونه کامل مدارای پیامبر ﷺ، بخشش سران کفر پس از فتح مکه است که فرمودند: «إذهبوا فانتم الطلقاء» بروید که شما آزادشدگانید (همان، ج ۳، ص ۱۱۸۹). چون پیامبر خدا ﷺ به درون مکه درآمد بر در کعبه ایستاد و گفت: خدایی جز خدا نیست. بنده‌ی خویش را یاری رساند. سپس گفت: هان ای قریشیان، گمان می‌برید با شما چه رفتاری خواهیم کرد؟ گفتند: بهترین رفتار. برادری بزرگواری و برادرزاده‌ای مهربان. گفت: بروید که شما آزادشدگانید. خدا پیامبرش را بر جان ایشان مسلط ساخته بود؛ که اسیر جنگی بودند. اما او آزادشان کرد (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۶۸). یکی از نمونه‌های مدارای پیامبر ﷺ چگونگی تعامل با ابوسفیان بود. این دشمن دیرینه و قسم‌خورده اسلام و پیامبر اعظم ﷺ که علیه رسول ﷺ خدا جنگ‌هایی همچون بدر کبری، سوق، احد، حمراء الاسد، بدر و خندق را فرماندهی و ساماندهی کرد و نیز در فتح مکه در دل مردم ترس و رعب ایجاد کرده بود، اما پس از مخالفت‌های مداوم ناکام مانده بود، سرانجام در فتح مکه که پایان خط مبارزات ابوسفیان بود و راه چاره‌ای نمانده بود، ناگزیر با خواندن «اشهد ان لا اله الا الله» ایمان آورد. پیامبر ﷺ نیز او را بدون یادآوری گذشته‌ی سیاهش، محترم شمرد. به او مقامی داد و جملات تاریخی خود را چنین بیان نمود: ابوسفیان می‌تواند به مردم اطمینان دهد که هر کس به محیط مسجدالحرام پناهنده شود و یا سلاح به زمین

بگذارد و بی‌طرفی خود را اعلام کند و یا در خانه‌اش را ببندد و یا به خانه ابوسفیان پناه ببرد و یا به خانه «حکیم بن حزام» برود، از تعرض ارتش اسلام مصون خواهد ماند. رسول خدا ﷺ در هنگام تقسیم غنائم جنگی غزوه طایف، به ابوسفیان و پسرش معاویه هر یک صد شتر داد. به خاطر آن که دل‌های آنان را به اسلام مهربان سازد (همان، ص ۱۰۷۰). نمونه دیگری از تساهل و تسامح پیامبر ﷺ در مورد غلامی سیاه‌چرده به نام وحشی است که در جنگ «احد» حمزه، عموی پیامبر را به شهادت رساند و پیامبر ﷺ حکم قتل او را صادر کرد. او پس از فتح مکه به طایف گریخت. اما پس از مدتی در وفد ثقیف، ناگهان بر پیغمبر ﷺ وارد شد و شهادتین گفت و پیغمبر ﷺ او را بخشید، اما فرمود: به جایی برو که دیگر تو را نبینم. او مسلمان شد و در جنگ‌های رده، مسیلمه کذاب را کشت (واقعی، ۱۹۸۹، ج ۲، ص ۸۶۳). مورد دیگر در مورد «هبار بن اسود» است. کسی که شتر زینب، دختر پیغمبر ﷺ را رم داد و از میان هودج به زمین افتاد و طفل خود را سقط کرد و خود نیز به واسطه همان مرض از دنیا رفت. پیغمبر ﷺ در فتح مکه خون او را هدر اعلان کرده بود، ولی پس از مدتی بر پیغمبر وارد شد و گفت: «می‌خواستم به عجم‌ها پناه ببرم، ولی فضل و بخشش تو را به یاد آوردم» او تقاضای بخشش کرد و پیغمبر ﷺ او را عفو نمود (همان، ج ۲، ص ۸۵۷). فرد دیگر «مالک بن عوف» فرمانده لشکریان «هوازن» علیه پیامبر ﷺ بود. او پس از شکست، به طایف پناه برد. اما پیغمبر ﷺ فرمود: اگر بیاید و مسلمان شود، مال او را به همراه صد شتر اضافه به او می‌دهم. او مسلمان شد و از جانب پیامبر ﷺ، رئیس طوایف «هوازن»، «ثماله» و «مسلمه» شد و با طائف جنگید (ابن عبدالبر، ۱۹۹۲، ج ۳، ص ۱۳۵۷). همچنین «انس بن زبیم» با اشعاری، پیامبر ﷺ را هجو نمود و پیامبر ﷺ نیز او را مهدورالدم خواند. اما در فتح مکه، مورد عفو و بخشش پیامبر ﷺ قرار گرفت (ابن اثیر، همان، ج ۱، ص ۱۴۷). همچنین «صفوان بن امیه» به سبب اقدامات علیه مسلمانان، مهدورالدم اعلام گردیده بود، اما پس از فتح مکه، مورد بخشش پیامبر ﷺ قرار گرفت (طبری، همان، ج ۳، ص ۱۱۹۱). چنین برخوردهایی از سوی پیامبر اسلام ﷺ با سرسخت‌ترین مخالفان و دشمنانش که در دوران مکی ایشان

و یارانش را بسیار اذیت و آزار داده بودند، نهایت رأفت و مهربانی و اوج تساهل و تسامح به حساب می‌آید و به‌راستی چه کسی جز محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله می‌تواند در اوج قدرت این‌گونه بزرگوارانه دشمنانش را ببخشد؟

عدم تساهل در حدود الهی

باوجود موارد زیادی از مدارا، که در رفتار و سیره نبوی ملاحظه می‌شود، نمونه‌های برخورد تند و غیرقابل انعطاف نیز در سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله وجود دارند. اگر بخواهیم ملاکی برای این رفتارهای پیامبر صلی الله علیه و آله ارائه دهیم، می‌توانیم بگوییم: آنجا که اساس و بنیان دین هدف گرفته شود و اقدامات مخالفان در مقابل اصول تغییرناپذیر دین اسلام و به‌منظور از بین بردن آن باشد، رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله متعصّبانه و انعطاف‌ناپذیر است و در غیر این موارد، با مدارا؛ چراکه ماهیت و فلسفه دین همان اصول تغییرناپذیر است و با از بین رفتن آن اصول، دینی نخواهد بود و لغزش و بی‌توجهی در این موارد، هرگز جایی نخواهد داشت. تاریخ به‌خوبی شاهد رفتارهای همراه با قاطعیت پیامبر صلی الله علیه و آله در حفظ اهداف و اصول نهضت اسلامی است؛ اصولی مانند: عدالت، ظلم‌ستیزی، مبارزه با شرک و کفر و ستایش خداوند. در سیره نبوی مواردی یافت نمی‌شوند که به تعطیلی حدود الهی منجر شود و ایشان ذره‌ای انعطاف نشان داده باشد و در اجرای حدود، حتی اجازه شفاعت نمی‌دادند. برنامه‌ها و تعالیم دینی انبیا، اعم از عقاید، احکام و اخلاق، که با ادله قطعی جزو دین شمرده می‌شوند، به‌هیچ‌وجه قابل مسامحه نیستند و به این بهانه که موردپذیرش مردم نمی‌باشند، ددرساز و مشکل‌آفرین هستند نمی‌توان آن‌ها را مورد مسامحه قرار داد. نهضت انبیا با قاطعیت تمام، درصدد به اجرا درآوردن و تثبیت حقایق دین به‌جای عقاید باطل گذشته بوده است؛ اگرچه مشرکان با این عقاید به مخالفت برخاسته‌اند و حتی مبارزاتی نیز داشته‌اند، اما تأثیری در روند حرکت انبیا نداشته و هر اقدامی در مقابل این حرکت انبیا بی‌پاسخ نمانده است، بخصوص آنکه پس از استقرار حکومت اسلامی در مدینه، برخوردای پیامبر صلی الله علیه و آله شدت بیشتری یافته است (عبدالمحمدی، همان، ص ۴۷).

از نظر اسلام، اقدام مخالفان اگر منافع شخصی انسان را به خطر اندازد و عفو و مدارا، ظلم‌پذیری و ذلت نباشد، شایسته است انسان شیوه مدارا و تساهل در پیش بگیرد. اما اگر اقدام مخالفان در تعارض با حدود الهی باشد، چون رعایت حدود الهی مقدم بر شخصیت انسانی است و انسانیت انسان در گرو رعایت حقوق الهی می‌باشد، مسامحه جایی ندارد و باید به اقدام عملی روی آورد. مهم‌ترین اقدام عملی که در اسلام تأکید فراوانی بر آن شده «امر به معروف و نهی از منکر» است که دارای شروط و مراحل است. اما کم‌ترین ثمره آن نظارت عمومی و حراست از احکام و حدود الهی است. مهم‌ترین وظیفه حکومت اسلامی و فلسفه تأسیس آن اجرای احکام و حدود الهی است. از این رو، برخورد قاطع پیامبر ﷺ به عنوان حاکم اسلامی در صدر اسلام با متخلفان را شاهدیم و در آیات قرآن نیز بر اجرای احکام و حدود الهی تأکید شده است؛ مانند اجرای حد زن و مرد زناکار، شارب خمر و سارق.

نتیجه

سیره عملی پیامبر اسلام ﷺ در انعقاد پیمان‌های صلح و عدم تعرض، با گروه‌های مختلف اهل کتاب و حتی مشرکان حکایت از روحیه صلح‌طلبی اسلام و ضرورت هم‌زیستی مسالمت‌آمیز دارد. پیمان ترک مخاصمه ده‌ساله پیامبر ﷺ با مشرکان مکه (صلح حدیبیه) و سایر پیمان‌ها نشانه‌هایی از تلاش اسلام برای نفی خشونت میان انسان‌ها می‌باشد. قرآن به مسلمانان سفارش می‌کند تا موقعی که دشمنان به پیمان ترک مخاصمه و عدم تعرض پایبندی نشان می‌دهند پیمان آن‌ها محترم است (توبه/۴). برخورد پیامبر اکرم ﷺ با مشرکان مکه در فتح مکه و طرح شعار «الیوم یوم المرحمه» از روحیه مسالمت‌جویانه آن حضرت در برخورد با دشمنان و مخالفان حکایت دارد. در جریان فتح مکه، پیامبر اکرم ﷺ تمام بدی‌های قریش را در بیست سال دوران بعثت و دشمنی‌های فراوان آنان را با اسلام و مسلمانان نادیده گرفت و در کمال بزرگواری و کرامت، همه را بخشید و فرمود: «اذهبوا انتم الطلقاء». افزون بر آن، به مسلمانان دستور داد که به هیچ‌روی، به آزار و اذیت و دشنام و

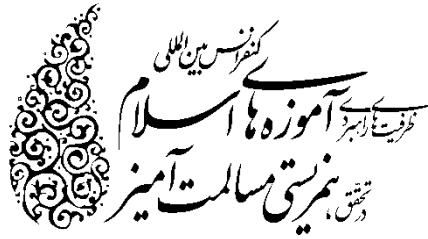
بدگویی آنان نپردازند. در بررسی سیره عملی پیامبر ﷺ و برخورد آن حضرت با مخالفان، باید گفت: با توجه به وظیفه اصلی پیامبر ﷺ مبنی بر هدایت جامعه به سوی سعادت و کمال و ابلاغ پیام الهی، اصل اساسی حاکم بر رفتار آن‌ها، بخصوص پیامبر اسلام ﷺ، اصل رحمت، محبت و شفقت بود؛ یعنی هدف اصلی آن حضرت، جذب مردم به سوی خود و دین مبین اسلام بود. وقتی هدف چنین باشد، رفتار نیز در راستای آن خواهد بود. آنچه بیشتر در رفتار نبوی بروز داشت و جلوه می‌نمود. تساهل و تسامح و مدارا با مخالفان بود، یعنی تا آنجا که ممکن بود، پیامبر ﷺ مدارا می‌نمود و از خطاها چشم‌پوشی می‌کرد. اما وقتی مخالفان، اساس دعوت پیامبر ﷺ و اصول تغییرناپذیر دین را هدف قرار می‌دادند و به اقدامات عملی در این راه دست می‌زدند دیگر مدارا و مسامحه جایی نداشت و پیامبر ﷺ چاره‌ای جز برخورد همراه با خشونت نداشت و این نوع برخورد همواره در راستای حفظ دین و هدایت مردم صورت می‌گرفت. بنابراین در شرایط امروز جهان سیره عملی حضرت رسول اکرم ﷺ بهترین و زیباترین الگویی است که انسان‌ها می‌توانند به‌عنوان نمونه همزیستی مسالمت‌آمیز به آن تأسی جویند و بر مبنای آن حرکت کنند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن اثیر، عزالدین، (بی‌تا)، *الکامل*، ترجمه سید حسین روحانی، تهران: انتشارات اساطیر.
۳. ابن سعد، محمد، (۱۳۸۸)، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارصادر.
۴. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، (۱۹۹۲)، *الاستیعاب فی معرفه الاصحاب*، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجيل.
۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، (بی‌تا)، *البدایه و النهایه*، بیروت: دارالفکر.
۶. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک، (بی‌تا)، *السیره النبویه*، بیروت: دارالمعرفه.
۷. آذرنوش، آذرتاش، (۱۳۷۹)، *فرهنگ معاصر عربی-فارسی*، تهران، نشر نی.

۸. آریان پور کاشانی، عباس، (۱۳۷۰)، *فرهنگ کامل انگلیسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۹. آیتی، محمد ابراهیم، (۱۳۴۳)، *تاریخ پیامبر اسلام*، ترجمه: ابوالقاسم گرچی، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۰. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۹۹۶)، *انساب الاشراف*، تحقیق: سهیل ذکار، بیروت، دارالفکر.
۱۱. صفی پور، عبدالرحیم، (بی‌تا)، *منتهی الارب فی لغه العرب*، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی.
۱۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۷۵)، *تاریخ الرسل و الملوك*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر اساطیر.
۱۳. عبدالمحمدی، حسین، (۱۳۸۱)، *تساهل و تسامح از دیدگاه قرآن و عترت*، قم: ظفر.
۱۴. فیروزآبادی، ابوطاهر محمد بن یعقوب، (بی‌تا)، *القاموس المحيط*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۹۹۴)، *بحار الانوار*، بیروت: موسسه الوفاء.
۱۶. معین، محمد، (۱۳۶۴)، *فرهنگ فارسی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱)، *الامثل فی تفسیر الكتاب المنزل*، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب.
۱۸. میری، سید احمد، (۱۳۷۷)، *وجوه گوناگون تساهل سیاسی*، قم: نشر خرم.
۱۹. واقدی، محمد بن عمر، (۱۹۸۹)، *المغازی*، تحقیق: مارسدن جونز، بیروت، موسسه الاعلمی.
۲۰. وشنوی، محمدقوام، (۱۴۱۲)، *حیاه النبی و سیره‌ته*، قم: مولف.



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

معرفی تجربه‌های زیسته مسالمت‌آمیز در جامعه با تأکید بر شهرستان‌های تالش و رضوانشهر

علیرضا طاهری^۱

چکیده

هدف این پژوهش معرفی یک نمونه تجربه‌ی زیسته مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیز در شهرستان‌های تالش و رضوانشهر واقع در استان گیلان است. مردم این مناطق از چهار قومیت تالش، گیلک، تات و ترک تشکیل شده‌اند و ساکنان آن‌هم از نظر مذهبی سنی و شیعه هستند. از نظریه‌ی جامعه‌شناسی «کنش» و نظام اجتماعی «تالکوت پارسونز» به عنوان مدل تحقیق و نظریه‌ی «پدیدارشناسی» برای تبیین شیوه‌ی تنظیم شیوه‌ی روابط روزمره مردم با یکدیگر استفاده شده است. این تحقیق به روش کتابخانه‌ای و روش میدانی پدیدارشناسی انجام شده است. ابزار جمع‌آوری اطلاعات میدانی، مشاهده میدانی، مصاحبه با افراد ساکن در نقاط مختلف دو شهرستان تالش و رضوانشهر است. طبق نتایج به دست آمده مردم تالش و رضوانشهر در زمینه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، دینی و اقتصادی با همدیگر همزیستی مسالمت‌آمیز دارند. در انتخاب همسر، مذهب بر قومیت غلبه دارد. در سایر امور، قومیت و مذهب اهمیتی برای کنش متقابل بین مردم ندارد. همزیستی میان مردم از سالیان بسیار دور وجود داشته است. بعد از انقلاب اسلامی اگر در گزینش‌ها و انتصاب در دستگاه‌های دولتی بهتر عمل می‌شد، همزیستی میان مردم و مسئولین می‌توانست خیلی بهتر شود. در حال حاضر به علت گسترش ارتباطات تجاری و فرهنگی، فضای مجازی، بالا رفتن میزان آگاهی مردم، این همزیستی بیشتر شده است. در پایان تحقیق پیشنهادهایی برای بالا بردن همزیستی مسالمت‌آمیز ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: همزیستی مسالمت‌آمیز، رضوانشهر، تالش، نظام اجتماعی، کنش اجتماعی، کارکرد ساختاری.

^۱ کارشناسی ارشد پژوهشگری علوم اجتماعی، alirezataheri۹۳@gmail.com

مقدمه

یکی از آرمان‌های بشر زندگی مسالمت‌آمیز و پرهیز از اختلاف، تبعیض و بی‌عدالتی بر مبنای ویژگی‌های جسمی، اعتقادی و انسانی است. در این راستا خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. گرامی‌ترین شما نزد خداوند، باتقواترین شماست (حجرات/۱۳). با توجه به فرموده خدا در قرآن کریم، از اینکه انسان‌ها دارای نژاد، قومیت و زبان مختلف هستند به خودی خود نه ملاک برتری است و نه باید موجب تحقیر شود، هدف از این کار فقط این است که انسان‌ها هویت پیدا کنند و از طریق هویتشان معرفی و شناخته شوند و در جای دیگر می‌فرماید: ما قطعاً به فرزندان آدم کرامت و بزرگی عطا کرده‌ایم (اسراء/۷۰). به استناد این آیهی شریفه، تمام انسان‌های کرهی زمین فارغ از جنسیت، قومیت، نژاد، دین و رنگ پوستشان دارای کرامت و حقوق انسانی هستند و باید محترم شمرده شوند. سیره و روش پیامبر ﷺ و سایر بزرگان دین در احترام به حقوق انسان‌ها و جلوگیری از هرگونه رفتار تبعیض‌آمیز، حکایت از وجود ظرفیت بالایی از تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز در این دین آسمانی دارد.

اما واقعیت‌های اجتماعی، حاکی از آن است که در طول تاریخ این کرامت خدادادی برخی انسان‌ها به خاطر نژاد، مذهب و قومیتشان مورد تعرض هم نوعشان قرار گرفته است. وقوع دو جنگ جهانی، جنگ‌های قومی - مذهبی در خاورمیانه، شبه‌جزیره بالکان، قاره آفریقا و حتی در دوران قرون وسطی در اروپا همگی نشان از آن است که عده‌ای به استناد رنگ پوست، قومیت، زبان، دین و مذهب، خود را از دیگران برتر می‌دانند و به خود این اجازه را می‌دهند که به هم نوعان خود که همانند آن‌ها نیستند تعرض کنند و آن‌ها را از حقوق انسانی‌شان محروم کنند. متأسفانه در حال حاضر تبلیغات وسیعی توسط مخالفان اسلام شکل گرفته است که اسلام را مساوی با تروریسم معرفی کنند و عملکرد برخی گروه‌های افراطی هم که به نام اسلام دست به خشونت می‌زنند و آدم می‌کشند و تجاوز می‌کنند، دست‌آویزی برای

تأیید ادعای مخالفان فراهم کرده است. یکی از موانع اصلی بر سر راه همزیستی مسالمت‌آمیز، برداشت‌های فرقه‌گرایانه از اسلام است. تعصبات فرقه‌ای سدی محکم در برابر استقرار جامعه‌ای توأم با مدارا بوده است. اما جوامعی هم می‌توان سراغ گرفت که مردم آن دارای تنوع فرهنگی و قومی و مذهبی هستند و حقوق انسانی افرادش توسط کنشگران آن جامعه محترم شمرده می‌شوند. در تحقیق حاضر به دنبال تحلیل یک نمونه تجربه زیسته‌ی همزیستی مسالمت‌آمیز در میان مردم تالش و رضوانشهر هستیم، دلیل انتخاب این مکان، اول، وجود چهار قوم تالش، گیلک، ترک و تات در این منطقه است و دوم، اینکه از لحاظ مذهبی شاهد دو مذهب شیعه و سنی در این مکان هستیم. در کنار معرفی تجربه‌های موفق زیست اجتماعی مبتنی بر همگرایی به برخی چالش‌ها و عوامل تأثیرگذار بر واگرایی جامعه‌ی مورد مطالعه هم اشاره خواهد شد. در این راستا این مقاله به دنبال پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- ۱- آیا در جامعه هدف، همزیستی مسالمت‌آمیز وجود دارد؟
- ۲- مردم جامعه مورد مطالعه، بین قومیت و مذهب به کدامیک بیشتر اهمیت می‌دهند؟
- ۳- روند همزیستی مسالمت‌آمیز در این جامعه از گذشته تاکنون چه تغییراتی داشته است؟

۱- مبانی نظری تحقیق

در این تحقیق برای تبیین چگونگی زیست مسالمت‌آمیز، از دو نظریه جامعه‌شناسی استفاده شده است. از تئوری کارکردگرایی ساختاری نظام و کنش اجتماعی «تالکوت پارسونز» به عنوان یک مدل تحلیلی کلان نگر و از تئوری پدیدارشناسی به عنوان الگوی کنش متقابل و روش تحقیق جامعه‌شناسی برای تبیین رفتارهای روزمره مردم استفاده شده است.

۱-۱- نظام اجتماعی و نظام کنش

یکی از مفروضات اساسی نظریه پارسونز این است که مفهوم (نظام اجتماعی) می‌تواند برای تحلیل گروه‌ها، اجتماعات، نهادها، مؤسسات و جنبش‌ها در هر شکل و در مقیاس به کار گرفته شود. از جمله در مورد یک موسسه صنعتی، یک دانشگاه، یک طبقه اجتماعی و یک جامعه کامل به کار می‌رود؛ زیرا همه آن‌ها را می‌توان همچون یک نظام اجتماعی مورد تحلیل قرار داد (توسلی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۸).

یکی از دغدغه‌ها و نگرانی‌های پارسونز در رابطه با نظام‌های کنش، مسئله نظم بود. پارسونز به مسئله نظم به شیوه کارکردگرایی ساختاری پاسخ گفت که به نظر او، با یک‌رشته مفروضات به شکل زیر عمل می‌کند:

- ۱- نظام‌ها از خاصیت نظم و وابستگی متقابل اجزاء برخوردارند.
- ۲- نظام‌ها گرایش به حفظ خود به خودی نظم یا توازن دارند.
- ۳- نظام‌ها می‌توانند ایستا باشند یا با یک دگرگونی سامان مند عمل کنند.
- ۴- ماهیت بخشی از نظام بر صورتی که بخش‌های دیگر نظام به خود می‌گیرند، تأثیر می‌گذارد.

۵- نظام‌ها مرزهای محیطشان را حفظ می‌کنند.

۶- تخصیص و یکپارچگی، دو فراگرد بنیادی‌اند که برای حالت توازن نظام‌ها ضروری‌اند.

۷- نظام‌ها گرایش به حفظ خود دارند، بدین معنی که مرزهای روابط اجزاء با کل را حفظ می‌کنند، تنوعات محیطی را تحت نظارت دارند و گرایش به دگرگونی در داخل نظام را مهار می‌کنند (ریتزر، ۱۳۸۳، ترجمه ثلاثی، ص ۱۳۳).

از نظر پارسونز، کنش‌های اجتماعی تحت تأثیر چهار خرده نظام عمل می‌کنند: خرده نظام دینی، خرده نظام اجتماعی، خرده نظام سیاسی و خرده نظام اقتصادی. به نظر پارسونز، اقتصاد، خرده نظامی است که کارکرد تطبیق با محیط را از طریق کار، تولید و تخصیص برای جامعه انجام می‌دهد. اقتصاد از این طریق محیط را با نیازهای جامعه تطبیق می‌دهد و در ضمن به جامعه کمک می‌کند تا خود را با این واقعیت‌های بیرونی تطبیق دهد. سیاست کارکرد دستیابی به هدف را از طریق

پیگیری هدف‌های اجتماعی و بسیج کنشگران و منابع در جهت این هدف، انجام می‌دهد. نظام اعتقادی کارکرد سکون را از طریق انتقال فرهنگ (هنجارها و ارزش‌ها) به کنشگران (برای مثال در مدرسه و خانواده) انجام می‌دهد و بدین‌سان، فرهنگ را ملکه ذهن آن‌ها می‌سازد. سرانجام این که کارکرد یکپارچگی را عرف اجتماعی (برای مثال، قوانین) انجام می‌دهد و همین عرف است که عناصر گوناگون سازنده جامعه را هماهنگ می‌سازد (همان، ص ۱۳۸).

در جدول زیر، نمایه‌ای از تحلیل کارکردی خرده نظام‌های پارسونز مشاهده می‌شود.

سازمان‌های اجرایی در یک جامعه	کارکردهای نظام	خرده نظام‌ها
نظام‌های اجتماعی کننده: مدرسه و خانه	پایداری	خرده نظام فرهنگی (دینی)
اجتماعات هماهنگ کننده: قانون	انسجام	خرده نظام اجتماعی
نظام‌های اجتماعی و سیاسی: ادارات گوناگون	به دست آوردن اهداف	خرده نظام شخصیتی (سیاسی)
نظام‌های اقتصادی: سازمان‌های کار، مسکن، تولید	تطابق	خرده نظام اقتصادی

(تنهایی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۹).

همان‌طور که در جدول بالا مشاهده گردید، خرده نظام فرهنگی اطلاعات لازم را به دیگر خرده نظام‌ها منتقل می‌کند و خرده نظام اقتصادی انرژی لازم برای خرده نظام‌های بالاتر فراهم می‌کند. به نظر پارسونز نظام اجتماعی بزرگ، زمانی سالم و به هنجار است که حرکت دورانی از بالا به پایین اغلب اطلاعات و انرژی لازم را کسب کند و مجدداً رو به بالا حرکت می‌کند. بنابراین حرکات داخلی نظام به شکل حرکات تازی - پودی و با تأثیر لازم و متقابل میان آن‌ها صورت می‌پذیرد.

از نظر پارسونز نایبستی از هر کدام از خرده نظام‌ها، توقع انجام کاری بیش از حد انتظار و توان آن داشته باشیم. اگر بیش از حد توقع داشته باشد، مثلاً اطلاعات داده شده زیاد باشد. سازمان‌های اجرایی نظام نمی‌توانند کارکرد خویش را که انسجام است، انجام دهند. یا مثلاً وقتی که نظام اجتماعی انتظار کارکردی خاص را از یکی از خرده نظام‌ها داشته باشد که اجرای آن در حد توان آن نیست، اشخاص مردد می‌شوند که اهداف واقعی آن‌ها کدام اند، در چنین حالتی نمی‌توانند خودشان را با نیازهای بوم‌شناختی یا اندام‌واره ای تطابق دهند و انرژی لازم را کسب کنند و اگر هم بتوانند انرژی لازم را به دست آورند نمی‌توانند آن‌ها را در جهت درست آن به کار گیرند، وقتی اشخاص در انتخاب اهداف دچار شک شوند به انسجام نخواهند رسید. در چنین موقعیتی است که در جامعه هم انسجام روی به کاهش می‌گذارد و جامعه دچار نوسان و مشکل خواهد شد (همان، ص ۲۵۱).

تا اینجا کار، خلاصه‌ای از نظریه ساختاری - کارکردی پارسونز که به عنوان مدل تحلیلی همزیستی مسالمت‌آمیز به کارمان می‌آید آورده شد، در ادامه‌ی بحث مبانی نظری، به نظریه پدیدارشناسی برای پی بردن به انگاره‌های ذهنی مردمان تالش و رضوانشهر از چگونگی زیست اجتماعی در بستری از تنوع قومی و مذهبی می‌پردازیم.

۱-۲- پدیدارشناسی

اغلب جامعه‌شناسان روش‌شناسی مردم و پدیدارشناسی را در کنار هم و باهم به کار می‌برند. محور مطالعات روش‌شناسی مردمی کنش‌اعضاء ارتباطات، مکالمات و زبان است و تکیه اصلی بر این است که چگونه افراد دو عمل روابط معناداری با دیگران برقرار می‌کنند و با تکیه بر عقل سلیم به روابط شکل می‌دهند (توسلی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۱).

روش‌شناسی مردمی این هدف «شوتز» را که جهان اجتماعی به وسیله کنش‌های کنشگران در حین عمل و بر اساس مفروضاتی که بدیهی و مسلم تلقی می‌گردد تولید و نو به نو می‌شود به کار می‌گیرد (همان، ص ۴۳۸). «شوتس» مفهوم جهان

حیاتی را به کاربرده و معتقد است جهان حیاتی چهارچوب فرهنگی و از پیش تعیین شده‌ی زندگی اجتماعی و تأثیر آن بر افکار و کنش‌های کنشگران را در برمی گیرد. (رتیزر، ۱۳۸۳، ترجمه ثلاثی، ص ۲۴۲). شوتس به دو نوع رابطه در جهان حیاتی اشاره می کند: روابط مایی و روابط آن‌هایی.

علاقه‌ی شوتس به جامعه‌شناسی علمی او را به تأکید بر رابطه دوم سوق داده بود روابط آن‌هایی تحت تسلط نیروهای فرهنگی قرار دارند و برای همین می‌توان آن‌ها را مورد بررسی علمی قرار داد. درحالی که روابط مایی تحت تسلط فرا گردهای آگاهانه‌ی فردی قرار دارند و به همین دلیل نمی‌توان آن‌ها را به شیوه علمی بررسی کرد (همان، ۳۴۵).

«راجرز» با این استدلال که «تقریباً همه پدیده شناسان برای آگاهی بشری اولویت قابل‌اند ... و بیشتر به معنا، تجربه، ساخت و خود می‌پردازند» ما را تا اندازه‌ای راهنمایی می‌کند. این جامعه‌شناس در نتیجه جهت‌گیری پدیده شناختی‌اش، توصیف ساختار کلی جهت‌گیری ذهنی را هدف خود می‌داند. جامعه‌شناسی پدیده شناختی بر پایه ره‌یافت بالا به این نظر می‌رسد که ویژگی‌های عینی جامعه بر این مبنای ذهنی کلی استوارند (رتیزر، ۱۳۸۳، ترجمه ثلاثی، ص ۳۲۶).

هدف بررسی پدیدار شناختی، تبیین ساختار ذات تجربه زیسته از یک پدیده در جستجوی وحدت معنایی است که باعث شناسایی ذات آن پدیده و توصیف درست آن از طریق تجربه زیستی روزمره می‌شود (محمدپور، ۱۳۸۹، ص ۲۷۰).

روش نمونه‌گیری و اعتبار یابی نتایج در پدیدار شناختی در این تحقیق از راهبرد نمونه‌گیری هدفمند یا معیار محور جهت گزینش نمونه‌ها و واحدهای موردنظر (تجربه‌های زیسته) استفاده می‌شود. این راهبرد افراد را برحسب دانش خاص آن‌ها در مورد پدیده تحت بررسی برای مشارکت در تحقیق انتخاب می‌کند (همان، ص ۲۸۴).

اعتبار یابی در پدیدارشناسی چگونه انجام می‌شود؟ کولانیری از اعتبار پایانی یا نهایی - که با مراجعه به هر یک از مطلعین صورت می‌گیرد - صحبت می‌کند. وی بر

ماهیت گفتگویی تحقیق تأکید داشته و معتقد است که محقق باید در بسیاری موارد از فرآیند گفتگو محور با سوژه‌های مورد بررسی قرار گیرد. از این رو، کولانیری اعتبار یابی توصیف‌های جامع از پدیده مورد مطالعه را از سوی خود مشارکت‌کنندگان مهم‌ترین معیار ارزیابی یافته‌های تحقیق پدیدار شناختی تلقی می‌کند (همان، ص ۲۸۴).

تحلیل ساختاری - کارکردی همزیستی در جامعه‌ی تالش و رضوانشهر

محدوده و قلمرو این پژوهش از شهرستان رضوانشهر در استان گیلان آغاز می‌شود و به‌موازات دریای خزر و کوه‌های تالش از شرق به غرب تا محدوده‌ی غربی شهرستان تالش را در برمی‌گیرد. با استفاده از مدل تحلیلی - کارکردی پارسونز به چگونگی و چرایی تجربه‌ی زیست مسالمت‌آمیز در قالب چهار نظام کارکردی می‌پردازیم.

کارکرد خرده نظام اقتصادی در تالش و رضوانشهر

الف) کشاورزی: تا قبل از اصلاحات ارضی، نظام اقتصادی تالش مبتنی بر یک رابطه‌ی ارباب‌ورعیتی بود. رابطه‌ای که «عجم اوغلو و رابینسون» از آن به‌عنوان نهاد اقتصادی استعمار کننده یاد می‌کند (عجم اوغلو، رابینسون، ۱۳۹۷، ص ۱۵). پس از انجام اصلاحات ارضی، رعیت‌هایی که بر روی زمین کار می‌کردند، مالک زمین شدند و این اقدام سبب تغییر اندکی در بهبود وضعیت معیشت گردید. مردم تالش در کنار زراعت برنج، به دامداری، زنبورداری، صیادی و پرورش کرم ابریشم اشتغال داشته‌اند. همان‌طوری که در مدل تحلیلی پارسونز اشاره شد، یکی از کارکردهای خرده نظام اقتصادی، انطباق است. خرده نظام اقتصادی درحالی که اطلاعات لازم را از خرده نظام‌های بالاتر می‌گیرد، انرژی موردنیاز را برای آن‌ها فراهم می‌کند. کشاورزی برنج، کاری دشوار و طاقت‌فرسا بود و جامعه‌ی سنتی تالش هم فاقد ابزار و ماشین‌آلات؛ بنابراین کشت شالی به‌تنهایی از عهده‌ی خانواده‌های کشاورز برنمی‌آمد. «ویلیام بی من» که یک تحقیق پدیدار شناختی در مورد یکی از روستاهای شیراز انجام داده است، معتقد است درک پویایی مراودات میان فردی

نقش کلیدی در شناخت نهادهای اجتماعی و سیاسی ایرانیان دارد. وی معتقد است که از رهگذر پیچیدگی‌ها و ظرایف تعاملات رو در رو است که بر سر قدرت چانه‌زنی می‌شود، ائتلاف حاصل می‌شود. مسئولیت بر دوش افراد گذاشته می‌شود و درباره گزینه‌های راهبردی تصمیم‌گیری می‌شود (بی من، ۱۳۹۵، ترجمه مقدم کیا، ص ۲۲). در فصل کشاورزی معمولاً کارگران فصلی از استان هم‌جوار که ترک‌زبان هم بودند به تالش می‌آمدند و از ابتدای شخم مزرعه تا نشای برنج با صاحب مزرعه قرار داد لفظی می‌بستند. بدین صورت که در قبال دریافت مقدار معینی پول و برنج کارگر فصلی برای یک فصل کاری در منزل کشاورز شالی‌کار مقیم می‌شد و برایش کار می‌کرد. به کارگران مزرعه به زبان محلی (وَرزیه ر) گفته می‌شد و به صاحب مزرعه (خونه‌خا). کارگران فصلی معمولاً وقتی از استان هم‌جوار برای کار به منزل (خونه‌خا) که از سال‌های قبل با او آشنا شده و برایش کارکرده است می‌آمدند با خود، نان محلی (نان زرین) می‌آوردند. معمولاً بغچه‌ی نان را پس از اطمینان از توافق با صاحب مزرعه و چانه‌زنی برای میزان دستمزد باز می‌کردند و به اهل منزل می‌دادند. باز کردن بغچه‌ی نان به منزله‌ی قبول شرایط قرارداد بود و معمولاً با خوشحالی صاحب‌خانه مخصوصاً بچه‌ها همراه بود. تا قبل از ورود موتور کشاورزی، زمانی که برای شخم مزارع از گاو نر استفاده می‌شد، معمولاً کارگران فصلی، اسفندماه به تالش می‌آمدند و تا پایان اردیبهشت برای کار در منزل صاحب مزرعه اقامت می‌گزیدند. در بخش تالش دولا ب رضوانشهر، معمولاً تالش‌های سنی مذهب برای شخم مزارع از اقوام گیلک که در گیل دولا ب و نیز در روستاهای اطراف بندر انزلی ساکن بودند، گاو نر که به زبان محلی (وَرزا) گفته می‌شد، اجاره می‌کردند. معمولاً کشاورزان بسته به اینکه چقدر زمین زراعی داشته باشند، با یک یا چند زن کارگر برای نشاء و وجین برنج قرار داد می‌بستند و این زنان هم در منزل کشاورز از اول تا پایان نشاء و وجین اقامت می‌گزیدند و برای کشاورز کار می‌کردند. در زبان محلی به این زنان (کِرچی) می‌گفتند. فرزندان کشاورز (کِرچی) را عمه خطاب می‌کردند. بدین ترتیب کار کشاورزی و خانه‌ی کشاورز یک واحد تولیدی اجتماعی، اقتصادی و

فرهنگی به شمار می‌رفت که در آن افراد مختلف از تنوع قومی، مذهبی و جنسیتی با احترام متقابل هرکدام به کاری مشغول می‌شدند. کار کشاورزی به همگرایی در جامعه‌ی تالش کمک شایانی می‌کرد. جمع‌آوری محصول هم که با دست انجام می‌گرفت و محصول شالی را از شالیزار بار اسب می‌کردند تا به محل انبار شالی (کوتی) بیاورند، فرایند سخت و طاقت‌فرسایی بود. برای جمع‌آوری شالی هم معمولاً از کارگران فصلی استفاده می‌شد. یکی دیگر از سنت‌هایی که در میان کشاورزان شالیکار مرسوم است کمک شالی‌کاران همسایه به یکدیگر هست. به این رسم کمک‌رسانی در زبان محلی (وَرَج) گفته می‌شود. معمولاً کشاورز شالیکار زمان بیکاری خودش و اشتغال همسایه، به همسایه در کار کشاورزی کمک می‌کند و این کمک نوعی قرض محسوب می‌شود. وقتی کار مزرعه‌ی همسایه به اتمام رسید، همسایه هم ایضاً به اندازه‌ی تعداد روزهایی که کمک دریافت نموده است بدهی و دین خودش را ادا می‌کند. این نوع کنش متقابل در میان شالی‌کاران شیعه و سنی معمولاً به همگرایی بیشتر می‌انجامد. سال زراعی که اغلب از فصل زمستان آغاز می‌شد و تا شهریور ادامه پیدا می‌کرد، یک پروسه زمان برودشوار بود. به همین دلیل ترک‌ها، تالش‌ها و گیلک‌ها و تات‌ها هرکدام به نحوی در آن سهم و نقشی ایفا می‌کردند. این چرخه‌ی تولید که زیرمجموعه‌ی خرده نظام اقتصادی محسوب می‌شود، سبب می‌شد چهار قوم تالش، گیلک، ترک و تات در کنار هم در یک کنش متقابل مشارکت داشته باشند. خرده نظام اقتصادی از طریق انتقال انرژی، اطلاعات لازم را از خرده نظام‌های فرهنگی و اجتماعی اخذ کند و ساختار اجتماعی در مسیر تعادل کارکردی قرار گیرد و عمل انطباق با شرایط محیطی اتفاق بیفتد.

ب) دامداری: یکی دیگر از مشاغلی که تفاوت‌های قومی و مذهبی در تالش را به همزیستی و انسجام تبدیل می‌کرد، دامداری بود. خانواده‌های بزرگ اهل سنت با خانواده‌های بزرگ اهل تشیع، خانواده‌های تالش با خانواده‌های گیلک در نگهداری احشام از قبیل گاو، گاو میش و اسب شریک می‌شدند. در جامعه‌ی سنتی تالش و در زمان‌های دور، داشتن احشام فراوان، از نشانه‌های تمایز اجتماعی بود. به کسی که

دام‌های زیادی داشت (حشم دار) می‌گفتند و این لقب معمولاً مایه‌ی فخر و مباهات بود. همکاری و شراکت در نگهداری دام و کوچاندن بیلاق - قشلاق دام‌ها سبب می‌شد اختلافات قومی و مذهبی کمرنگ شوند و خانواده‌های (حشم دار) ضمن احترام به عقاید و قومیت یکدیگر، در نگهداری دام و تهیه علوفه برای دام‌ها با یکدیگر همیاری داشته باشند. در جریان تحقیق میدانی، مصاحبه‌شوندگان موارد متعدد و زیادی در شهرهای رضوانشهر، پره سر، جوکندان، لیسار و اسالم سراغ داشتند که رسم شراکت در نگهداری دام در گذشته وجود داشته است. بیشتر مواقع شراکت احشام منجر به ایجاد رابطه‌ی خانوادگی و دادوستد و رفت‌وآمد میان شریک‌ها می‌شده است. شریک‌ها معمولاً در مراسم آئینی و مذهبی یکدیگر، با یکدیگر همراهی می‌نمودند. فرزندان شریک‌ها به یکدیگر پسرعمو و دخترعمو خطاب می‌کردند، این نوع روابط عاطفی بین اقوام و دو مذهب سنی و شیعه منجر به نوعی از روابط خانوادگی می‌شد که در اصطلاح محلی می‌گفتند: «خانه‌یکی». رابطه‌ی خانوادگی موسوم به «خانه‌یکی» بسیار مستحکم بود، اگرچه ارتباط عاطفی بین خانواده‌ها معمولاً به ازدواج و فامیلی سببی منجر نمی‌شد و مرزهای مذهبی در مورد ازدواج رعایت می‌شد. اما این نوع رابطه مبتنی بر اعتماد و احترام متقابل بود. لازم به ذکر است که این نوع رابطه‌ی خانوادگی فقط مختص دامداری نبود، در میان کشاورزان هم مرسوم بود.

ج(صنعت و تجارت: دکتر فراستخواه، الگوی غالب توسعه در دوران پهلوی را نوسازی دولتی می‌داند (فراستخواه، ۱۳۹۴، ص ۱۸۶). متأثر از این الگو، دو کارخانه مهم صنایع چوب اسالم در سال ۱۳۴۲ و کارخانه چوکا در سال ۱۳۵۲ در رضوانشهر تأسیس شدند. دو شهرک مسکونی هم برای کارکنان این دو کارخانه احداث شد. افراد زیادی از مردم تالش و رضوانشهر بدون توجه به نوع مذهب و قومیتشان به استخدام کارخانه‌ها درآمدند، همکاری در محیط کارخانه، همزیستی در شهرک‌های مسکونی و ارتقای سطح معیشت کارکنان به نظم اجتماعی موردنظر پارسونز کمک شایانی نمود. نظارت و کنترل اجتماعی در چنین محیطی به تلطیف انگاره‌های

ذهنی مردم به‌عنوان یک موضوع پدیدارشناسی منجر شد. در کنار گسترش صنعت، مهاجرت اقوام ترک‌زبان از استان اردبیل به تالش و اشتغال به دادوستد منجر به گسترش بازار و کنش متقابل بین ترک و تالش‌ها گردید. «دومینک استرینیایی» معتقد است که فرهنگ تجاری سبب کم‌رنگ شدن (اختلافات فرهنگی) در فرهنگ‌های بومی و سنتی می‌شود (استریناتی، ۱۳۸۸، ص ۲۳). مهاجرت ترک‌ها و تات‌ها و به دست گرفتن بازار در شهرهای تالش نشین سبب شد که نظم جدیدی در تالش به نفع گسترش فرهنگ و زبان ترکی ایجاد شود، لازم به ذکر است که پذیرش این نظم خصوصاً از جانب تالش‌ها به بهای کم‌رنگ شدن هویت‌های قومی صورت گرفت. صنعتی شدن جامعه‌ی تالش سبب نزدیکی و تلطیف انگاره‌های ذهنی اقوام و مذاهب در رضوانشهر و تالش گردید؛ اما تجارت، خصوصاً در شهرستان تالش چون به دست ترک‌های مهاجر صورت گرفت، سبب شد زبان ترکی بین بومیان منطقه رواج پیدا کند. رواج زبان ترکی در تالش دلایل دیگری هم دارد که در جای خود در همین تحقیق بدان اشاره شده است.

کارکرد خرده نظام سیاسی در تالش و رضوانشهر

تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، نظام سیاسی کشور سلطنت بود. دکتر «سریع القلم» فرهنگ سلطنت را در بسیاری از موارد، شبیه فرهنگ عشیره‌ای می‌داند. در این نظام سیاسی وقتی خان انتخاب شد، همه موظف‌اند اهلیت و تسلیم شدن خود را نسبت به خان نشان دهند و ارادت جای مهارت را می‌گیرد (سریع القلم، ۱۳۸۶، ص ۷۹).

به دلیل ساختار سلطنت در خرده نظام سیاسی تالش، خان‌ها بالاترین مناصب را در آبادی‌های این منطقه بر عهده داشتند. «رایینو» در کتاب «فرمانروایان گیلان» می‌نویسد: همزمان با رو به ضعف نهادن خاندان میر مصطفی خان که تمام منطقه‌ی تالش را از جانب غرب گرگان‌رود تا مغان، زیر نفوذ و اقتدار خویش داشتند، فتحعلی شاه نواحی تالش نشین ایران را میان خاندان‌های اصیل و قدیمی که

باقیمانده بودند، تقسیم کرد. وی همچنین برای افزودن به شوکت قدرت و اعتبارشان و دادن انگیزه و سبب جهت جلوگیری از تاخت و تازهای وحشیانه افراد طایفه مصطفی خان، به آنها لقب خان اعطا کرد (رایینو، ۱۳۶۹، ص ۵۸).

در چنین ساختاری می‌توان گفت افراد یک جامعه همگی مطیع خان هستند و یک نوع انسجام مکانیکی در جامعه مبتنی بر کنترل اجتماعی حاکم است. این نوع انسجام البته درونی نیست و همه افراد جامعه تسلیم اوامر خان هستند و مجبور هستند ارادت خود را نسبت به خان ابراز کنند. چنانچه در مبحث خرده نظام اقتصادی اشاره شد، ساختار ارباب - رعیتی تا زمان اصلاحات ارضی برقرار بود. پس از اصلاحات ارضی، خان سالاری جای خود را به دیوان سالاری داد.

در نظام دیوان سالاری، مردم در انتخاب حاکمان نقشی نداشتند. ساختار سیاسی همچنان پادشاهی بود و ارادت جای لیاقت را می‌گرفت. انتصاب فرزند آیت الله کاشانی و بعدها «هلاکوخان رامید» به عنوان نماینده مردم تالش در مجلس قانون گذاری را می‌توان مثال زد که توسط حکومت مرکزی و بدون پشتوانه‌ی رأی مردمی راهی مجلس شدند.

با رواج دیوان سالاری و توسعه‌ی جامعه بر اساس الگوی نوسازی، مردم اگرچه در انتخاب حاکمان نقش نداشتند، اما در استخدام و انتصاب برای مناصب محلی احساس تبعیض نمی‌کردند. چنانچه قبلاً اشاره شد، در نظام سلطنت اهلیت و ارادت جای شایستگی را می‌گیرد با این حال، این نظام دارای کارکرد انسجام بخش بود؛ زیرا قومیت و مذهب مانع از پیشرفت افراد نمی‌شد. انقلاب اسلامی که به قول امام خمینی ۱ انقلاب پابرهنگان بود، ساختار سیاسی و هسته‌ی سخت قدرت سیاسی را متحول کرد و ساختاری جدید بر مبنای استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی از نو بر ساخت. قانون اساسی پس از انقلاب که یکی از مرقی‌ترین اصول و قوانین زمان بود، سبب ایجاد شور سیاسی و مشارکت مردم در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی گردید. اما در منطقه‌ی مورد مطالعه غلبه حوزه‌ی معنایی اسلامیت توسط

دست‌اندرکاران و مدیران منطقه‌ای همراه با جزم‌اندیشی و تمامیت‌خواهی همراه شد.

دکتر «فراستخواه» معتقد است تحجّر، انحصارگرایی، خودمحوری و خلط قلمروها و تمامیت‌خواهی نهاد مند شده پس از انقلاب اسلامی بزرگ‌ترین مشکل کشور است (فراستخواه، ۱۳۹۴، ص ۱۸۸). فراستخواه می‌نویسد: حداقل می‌توان از پنج حوزه‌ی معنایی در جامعه‌ی معاصر ایران سخن گفت که عبارت‌اند از: ملیت و قومیت؛ پیشرفت و ترقی و توسعه‌ی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی؛ اسلامیت؛ آزادی و برابری. این‌ها پنج حوزه‌ی معنایی حقانیت در ایران بودند و هستند و مبنای نقشه‌های زندگی و راهبردهای زیست جمعی ما را تشکیل می‌دهند. به نظر فراستخواه همان‌طور که سرزمین، ملیت، آزادی، برابری و پیشرفت برای مردم مهم است، سنت‌های دینی نیز حوزه‌ی معنایی و مبنایی برای نقشه‌های زندگی‌بخش بسیار بزرگی از مردم بوده است. مشکل وقتی ایجاد شد که از این حوزه‌ی معنایی صورت‌بندی رسمی، دولتی، شکل‌گرایانه و تمامیت‌خواهانه‌ای با سخت‌گیری اعمال شد. اسلامیت در این روایت و عملکرد رسمی نتوانست بامعنی‌های چهارگانه‌ی دیگر (ملیت، قومیت، برابری، آزادی و پیشرفت) هم‌زیستی مسالمت‌آمیز کند (همان، ص ۱۸۹). چنانچه در نوشته‌های فراستخواه مشاهده گردید، برای مردم تالش هم، هویت قومی و ملی در کنار اسلامیت و دیگر حوزه‌های معنایی مهم بوده است. شرکت در راهپیمایی‌ها، در صندوق‌های رأی، رفتن به جبهه‌های جنگ، شهادت، ایثار در راه وطن از مصادیق عملکرد مردم تالش و رضوانشهر پس از انقلاب اسلامی است. بررسی نتایج آرای انتخابات دوره‌ی اول شورای شهر در رضوانشهر حاکی از آن است که شوراهای شیعه حائز رأی بسیار بالایی در محله‌های سنی نشین هستند و بالعکس، یعنی شوراهای اهل سنت حائز رأی بسیار بالایی در محله‌های گیلک و شیعه‌نشین هستند. نتایج انتخابات شورای شهر در تالش هم مؤید همین نکته است. یعنی مردم باهم از لحاظ سیاسی، اجتماعی و اقتصادی انسجام و همزیستی بالایی دارند؛ ولی اهل سنت تالش و رضوانشهر از عملکرد

دستگاه‌های دولتی در انتصاب‌ها رضایت ندارند و احساس تبعیض می‌کنند. نتایج یک تحقیق که در سال ۱۳۹۶ توسط دانشگاه شهید بهشتی منتشر شده نشان می‌دهد استان گیلان از نظر سرمایه‌ی اجتماعی در کشور دارای رتبه‌ی بیست و سوم است (دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۶، ص ۲۳). طبق نتایج همین تحقیق رضوانشهر و تالش از نظر شاخص کلی سرمایه اجتماعی و منزلت اجتماعی نسبت به رشت، بندر انزلی و شهرستان‌های شرق گیلان در سطح پایین‌تری قرار دارند (همان، ص ۱۰۸). شاخص‌هایی که در این تحقیق برای پایین بودن سرمایه‌ی اجتماعی ذکر شده عبارت‌اند از: نابرابری در دسترسی به فرصت‌ها از دیدگاه ذهنی مردم (همان، ص ۷۰)، عدم امکان مشارکت در حل مشکلات شهر محل سکونت، رضایت از عملکرد سازمانی در طیف کم، نامطلوب بودن میزان اعتماد اجتماعی (همان، ص ۱۰۳).

در سال‌های نخستین پیروزی انقلاب اسلامی جوانان زیادی به خاطر مذهب و قومیت موفق به عبور از فیلتر گزینش ادارات دولتی و یا آزمون‌های کنکور نشدند. این عامل بیشتر مواقع به سرخوردگی و نومیدی جوانان منجر شد. علی‌رغم اینکه بیش از نیمی از مردم «رضوانشهر» و «پره سر» تالش اهل سنت هستند. تاکنون از نخبگان و افراد لایق اهل سنت این شهرستان‌ها برای پست‌های مهم و کلیدی مدیریت شهری استفاده نشده است. بررسی‌های میدانی حاکی از آن است که از سمت اسالم به‌طرف آستارا در شهرستان تالش، بسیاری از مردم تالش هویت مذهبی و قومی خود را پس از انقلاب تغییر داده‌اند. در ادارات شهرستان تالش قومیت و مذهب نقش بسیار مهمی دارد. از زمان دولت اصلاحات به این‌طرف گفتمان تساهل مذهبی سبب شد که اهل سنت در گزینش و استخدام در ادارات دولتی مشکل نداشته باشند، اما بی‌اعتنایی دولت نسبت به انتصاب مدیران ادارات همچنان پابرجاست. چنانچه در الگوی تحلیلی - کارکردی «پارسونز» اشاره شد، کارکرد خرده نظام سیاسی دستیابی به اهداف است. پارسونز برخلاف مارکس که در جامعه تضاد می‌دید، به دنبال نظم بود. با توجه به واقعیت‌های موجود و شاخص

سرمایه و اعتماد اجتماعی می‌توان نتیجه گرفت کارکرد خرده نظام سیاسی در تالش، به خاطر رویکرد ایدئولوژیک برای رسیدن به اهداف نظام اجتماعی کل با رویکرد پارسونزی مبتنی بر نظم سازگاری و انطباق کمتری دارد. درحالی‌که تحلیل رفتار سیاسی مردم حاکی از آن است که مردم با یکدیگر در گزینش نمایندگان سیاسی از قبیل شوراهای شهر کاملاً انسجام دارند و قومیت و مذهب در انتخابشان نقش چندانی ندارد.

کارکرد خرده نظام فرهنگی (دینی) در تالش و رضوانشهر

تمامی مردمان و قوم تالش، از زمان ورود اسلام به گیلان، مسلمانان و پیرو مذهب اهل سنت (شافعی) بوده‌اند. در حال حاضر، تالش زبان‌های غرب «سفیدرود» تا مرز «تالش دولاب» پیرو مذهب شیعه و از «تالش دولاب» (قسمت تالش نشین رضوانشهر) به سمت آستارا، بیشتر اهالی سنی شافعی هستند (عبدلی، ۱۳۷۱، ص ۲۸).

اقوام گیلک و مهاجران ترک و تات پیرو مذهب تشیع هستند. اقلیتی از مهاجران ترک و تات که از عنبران، هشتجین و روستاهای اطراف هشتجین به این مناطق آمده‌اند دارای مذهب اهل سنت (شافعی) هستند. دلیل اینکه چرا و چگونه مردم تالش غربی از تالش دولاب و رضوانشهر تا آستارا در زمان جنگ‌های مذهبی شاه اسماعیل صفوی از هرگونه تعرض برای تغییر مذهب مصون مانده‌اند، به شکل علمی تاکنون بررسی نشده است. اما از میان نوشته‌های محققان، به دو علت می‌توان اشاره کرد. «رابینو» در کتاب «فرمانروایان گیلان» می‌نویسد: هنگامی‌که شاه اسماعیل صفوی، پس از مرگ برادرش از اردبیل به گیلان گریخته بود، چند روزی در خانه‌ی امیر ظفر والی ناو و تول بر سر برد. حدود سال ۸۹۸ هجری بود که جهانگیر بیگ برناک حاکم خلخال و تول فشار آورد تا شاه اسماعیل را به رستم بیک بسپرد، ولی او از این کار سر باز زد (رابینو، ۱۳۶۹، ص ۱۶۴).

خدمتی که مردم تالش غربی به شاه اسماعیل کردند و باعث نجات جانشین شدند، سبب شد بعدها که شاه اسماعیل به سلطنت رسید، نه تنها از دست اندازی به این مناطق خودداری کند؛ بلکه از سرداران تالش که سنی مذهب بودند در دربار استفاده کند.

علی عبدلی درباره‌ی دلیل سنی ماندن مردم تالش غربی می‌نویسد: ظاهراً در اوج پیکار ایدئولوژیک گروهی از انصار و شاگردان شیخ صفی‌الدین اردبیلی و فرزندان او که مخالف تغییر مذهب در آن خاندان بودند به دیار تالش مهاجرت نموده و با ایجاد محافل مذهبی، خانقاه‌ها و مساجد به پاسداری و تبلیغ مذهب شافعی پرداخته‌اند (عبدلی، ۱۳۷۱، ص ۲۸).

از زمان‌های بسیار قدیم باوجود دو مذهب شیعه و سنی در منطقه‌ی مورد مطالعه، همزیستی مسالمت‌آمیز میان مردم شیعه و سنی بسیار زیاد بود. چنانچه گفته شد، در زمان صفوی گروهی از شاگردان و فرزندان شیخ صفی‌الدین اردبیلی که مخالف تغییر مذهب در خاندان صفوی بودند به تالش مهاجرت کردند و خانقاه ایجاد نمودند. بعدها روند مهاجرت روحانیون و شیوخ طریقت‌ها عرفانی از کردستان و عنبران به منطقه‌ی تالش ادامه داشته است. حضور پررنگ مشایخ در تالش سبب گسترش انگاره‌های ذهنی مبتنی بر تکثرگرایی و پلورالیسم در تالش شده است. یکی از ویژگی‌های بارز نگرش‌های عرفانی، همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگر عقاید و فرقه‌ها و پذیرش افکار مذهبی غیرهمسو است. دکتر سروش به نقل از محی‌الدین عربی، عارف بزرگ قرن ششم و هفتم می‌نویسد: «تا امروز، با هم‌نشینی که هم‌کیش من نبود مخالف می‌ورزیدم. لکن امروز دل من پذیرای همه‌ی صورت‌ها شده است: چراگاه آهوان است و بتکده بتان و صومعه‌ی راهبان و کعبه‌ی طایفان و الواح تورات و اوراق قرآن. دین من اینک دین عشق است و هر جا که کاروان عشق برود دین و ایمان من هم به دنبالش روان است» (سروش، ۱۳۷۷، دیپاچه).

رستم بیگ، حاکم آق قویونلوها از قبایل سنی مذهب آذربایجان بود. عجم اوغلو و رابینسون هم راز موفقیت جوامع را در ایجاد نهادهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی

کثرت‌گرا دانسته و معتقدند علت شکست ملت‌ها هم غلبه نهادهای سیاسی و اقتصادی است که بر اساس انحصارگرایی و اُلیگارش به وجود آمده‌اند. عجم اوغلو، رابینسون (۱۳۹۷) امین معلوف در هویت‌های مرگبار با نگرانی از واقعیت‌های موجود می‌پرسد چرا در آستانه‌ی هزاره سوم تأکید بر هویت خویشتن باید با نفی هویت‌های دیگری قرین باشد؟ چرا بسیاری از اشخاص نمی‌توانند همه تعلق‌های هویتی‌شان را آزادانه به عهده بگیرند؟ آیا جوامع ما تنها به دلیل تفاوت در دین، زبان ملیت و عقیده‌ی انسان‌هایی که در آن زندگی می‌کنند تا ابد گرفتار تنش‌ها و فوران خشونت‌های مرگبار، از حمله انتحاری تا نسل‌کشی خواهد بود؟ آیا به‌موجب قانون طبیعت است یا قانون تاریخ که هم دینان به نام هویت زبانی و هم‌زبانی و هم‌زبانان به نام هویت دینی و هم دینان و هم‌زبان به نام هویت عقیدتی (ایدئولوژی) یکدیگر را می‌کشند یا نفی بلد می‌کنند؟ (معلوف، ۱۳۹۵، ترجمه نیک گهر، ص ۸). «امین معلوف» راه برون‌رفت از مشکل‌های فعلی را اصل بدیهی عام‌گرایی می‌داند و می‌نویسد: اصل بدیهی عام‌گرایی پذیرش وجود حقوق ذاتی کرامت شخص انسانی است که هیچ‌کس نباید آن را در حق هم نوعانش به علت دینشان، رنگ پوستشان، ملیتشان، جنسشان یا به هر علت دیگر انکار کند. معنای سخن این است که هر تعرض به حقوق بنیادی مردان و زنان به نام فلان سنت خاص مثلاً دینی مخالف روح عام‌گرایی است (همان، ص ۱۱۹).

«آنتونی گیدنز» جامعه‌شناس ساختاری به سه مدل و الگو برای تبیین روابط قومی اشاره می‌کند. همانند گردی درهم‌آمیزی و کثرت‌گرایی فرهنگی. گیدنز، کثرت‌گرایی فرهنگی را مناسب‌ترین مسیر برای کمک به توسعه‌ی یک جامعه‌ی چند قومیتی می‌داند که در آن اعتبار مساوی خرده‌فرهنگ‌های متعدد گوناگون به رسمیت شناخته‌شده است (گیدنز، ۱۳۸۴، ترجمه منوچهر صبوری، ص ۳۰۸).

چنانچه مشاهده گردید، بسیاری از نویسندگان راه برون‌رفت از واگرایی و جنگ و ستیزهای قومی، مذهبی را تکثرگرایی می‌دانند. جامعه‌ی تالش و رضوانشهر از لحاظ تکثرگرایی فرهنگی دارای تجربه‌ی بسیار خوبی است. چنانچه قبلاً اشاره شد در

واحد تولیدی خانوادگی کشاورز شالیکار، قومیت، مذهب و حتی جنسیت افراد به رسمیت شناخته شده و همگی در این واحد تولیدی به فعالیت پرداخته‌اند. در کنار حضور پررنگ روحانیون و علمای اهل سنت در تالش، تا قبل از انقلاب روحانیون تشیع حضور چندانی در تالش و رضوانشهر نداشتند. روحانیون اهل سنت بیشتر دارای شخصیت معنوی توأم با کاریزما بودند و با مسائل ایدئولوژیک خود را درگیر نمی‌کردند. «سیمین دانشور» در کتاب غروب جلال به نبود روحانیت شیعه در تالش اشاره کرده و می‌نویسد: وقتی «جلال آل احمد» در «اسالم» به ندای حق لبیک گفت، چون در اسالم و تالش روحانی شیعه وجود نداشت، به‌ناچار از رضوانشهر یک قرآن‌خوان (قاری قرآن) و غیر معمم اهل تشیع برای انجام مراسم مربوط به کفن و دفن جلال به اسالم آوردند (دانشور، ۱۳۷۰، ص ۳۲). علی‌ای حال، به خاطر وجود روحانیت اهل سنت، با نگاه عرفانی و تساهل و تسامح در تالش و رضوانشهر که مورد وثوق پیروان هر دو مذهب سنی و شیعه بودند و از طرف دیگر خلأ حضور روحانیت تشیع در منطقه، سبب می‌شد که اختلافات مذهبی بروز و ظهور پیدا نکند و همزیستی مسالمت‌آمیز محقق شود؛ بنابراین کارکرد خرده نظام فرهنگی و دینی سبب پایداری و انسجام در ایجاد نظم موردنظر «پارسونز» در منطقه تالش می‌گردید. این انسجام در مواردی حتی گستردگی بیشتری پیدا کرده است. مثلاً زمین مربوط به مسجد صاحب‌الزمان «پره سر» که در مرکز شهر و موقعیت ویژه از نظر تجاری قرار دارد توسط یکی از خیرین اهل سنت به اهل تشیع هبه گردیده است.

نمونه‌ی دیگر از همگرایی مذهبی حاکی است که بزرگان و هیئت‌امنای مساجد «درگیل دولاب رضوانشهر» هرساله در ماه محرم از قم روحانی تشیع برای سخنرانی و برپایی مراسم وعظ از قم می‌آوردند. هیئت‌امنای مسجد قبل از سخنرانی به روحانی موردنظرشان گوشزد می‌کردند که این منطقه دارای اهل سنت است و چه‌بسا به احترام عقاید اهل تشیع، منبر نشسته‌اند. بنابراین از سخنانی که سبب رنجش خاطر و بی‌حرمتی به عقاید اهل سنت می‌شود، دوری کنند.

معدودی هم در جامعه‌ی تالش و رضوانشهر وحدت را در همانند بودن می‌پندارند. اگرچه این عده بسیار اندک هستند اما می‌توانند همزیستی مسالمت‌آمیز را به چالش بکشند. پس از پیروزی انقلاب، حضور روحانیون تشیع در منطقه بیشتر شد و این حضور در برخی مواقع همزیستی مسالمت‌آمیز را تحت‌الشعاع قرار داد. به استناد آیه‌ی «یکفر بالطاغوت» (بقره ۲۵۶) اقلیتی از متعصبان تشیع تحت تأثیر برخی روحانیون و مداحان تندرو به کسانی که به باور آن‌ها در حق حضرت علی (علیه السلام) ظلم کرده و فاطمه‌ی زهرا (علیها السلام) را به شهادت رسانده‌اند و این افراد از بزرگان مورد احترام اهل سنت هستند، لعن و نفرین می‌کنند. البته این‌گونه اعمال و باورها نزد اکثریت مردمان شیعه‌مذهب که دارای روابط مبتنی بر احترام متقابل با اهل سنت هستند مذموم است و جایگاهی ندارد.

در میان تالش‌های شهرستان تالش و اطراف آن که زبان ترکی زبان غالب است، ضرب‌المثلی در میان مردم رایج است که می‌گویند «هر نه ملام دِ دی» یعنی هر چه ملایم بگوید. این ضرب‌المثل در مورد تعصبات مذهبی می‌تواند مبادی کنش عقلانی و همزیستی را مسدود کند. نتایج تحقیق میدانی نشان داد که هرچه از شهرستان تالش به سمت «لیسار»، «حویق» و «کیشلی» پیش برویم، افراد زیادی پس از انقلاب، تغییر مذهب و زبان داده‌اند. تالش‌های غرب شهرستان تالش وقتی می‌خواهند هویت خود را معرفی کنند به زبان ترکی می‌گویند: «بیز تالیشوخ» یعنی ما تالش هستیم. منطقه‌ی «ویزنه» البته وضعیت استثنایی دارد. ویزنه به خاطر ارتباطاتی که با علمای اهل سنت عنبران داشته است زبان و مذهب خود را حفظ کرده است.

یکی دیگر از دلایلی که سبب شده است مردم شهرستان تالش غربی به سمت آستارا زبان خود را تغییر دهند و به ترکی تکلم نمایند، این است که تالش و آستارا را در زمان‌های قدیم تحت سلطه‌ی حاکمان ترک بوده (رابینو، ۱۳۶۹، ص ۵۸) و شهرستان آستارا تا سال ۱۳۴۲ جزو قلمرو و استان اردبیل محسوب می‌شد (عبدلی، ۱۳۷۱، ص ۲۶).

از شهرستان تالش به سمت شرق یعنی اسالم، «خلیف آباد» و «خاله سرا»، مردم تالش نسبت به حفظ زبان و مذهب خود اهتمام دارند. در پره سر و رضوانشهر هم مرزهای زبانی حفظ شده است و هر کس به زبان اصیل خود تکلم می‌کند. البته برای احترام گیلک و تالش‌ها به زبان همدیگر هم تکلم می‌کنند.

کارکرد خرده نظام اجتماعی در تالش و رضوانشهر

چنانچه در مدل تحلیلی پارسونز اشاره شد، کارکرد خرده نظام اجتماعی انسجام است این عمل توسط عرف جامعه و قانون انجام می‌شود. برخی از محققان حقوق و هویت اجتماعی انسان‌ها را متأثر از زادبوم انسان‌ها می‌دانند و برخی دیگر آن را یک مقوله‌ی تاریخی به شمار آورده‌اند. به‌عنوان نمونه «احمد زیدآبادی» معتقد است که در عصر کنونی، بخش اعظم حق و حقوق هر یک از ما انسان‌ها ناشی از سرزمینی است که در آن زاده شده‌ایم (زیدآبادی، ۱۳۹۷، ص ۱۰). «احمد اشرف» هویت ملی و قومی، نژادی و مذهبی را به‌عنوان یک پدیدار اجتماعی، مقوله تاریخی می‌داند که در مسیر حوادث و مشی وقایع تاریخی پدیدار می‌شود رشد می‌کند، دگرگون می‌شود و معانی گوناگون و متفاوت پیدا می‌کند (اشرف، ۱۳۹۵، ترجمه احمدی، ص ۲۱).

مردم تالش و رضوانشهر بر اساس اشتراکات سرزمینی و حق مجاورت و نیز تجربه‌ی تاریخی مشترک فارغ از ترک، گیلک، تالش و تات باهم مراوده دارند. در مراسم شادی و عزا کنار هم هستند و به‌حق و حقوق همدیگر احترام می‌گذارند. نتایج این تحقیق مشخص کرد که الگوی رایج ازدواج در منطقه‌ی تالش بر اساس همسان‌گزینی مذهبی است. دکتر «ساروخانی» این الگوی ازدواج را همسان همسری از نظر امور ذهنی و معنوی نامیده است. ساروخانی به نقل از «بوسار وبل» می‌نویسد: زناشویی میان زن و مردی که مذاهب مختلف دارند به دشواری‌های مشخص و خانوادگی گوناگون می‌انجامد و درجایی دیگر از دکتر «کینزی» نقل می‌کند که در ساخت اجتماعی آمریکا و انگلیس، در واقع هیچ چیز به‌اندازه مذهب بر الگوهای کنونی رفتار زوجین مؤثر نیست (ساروخانی، ۱۳۸۴، ص ۶۴).

در منطقه تالش و رضوانشهر، تحصیل در دانشگاه مشترک، همکار بودن و علاقه شخصی دختران و پسران نسبت به هم گاهی اوقات مرزهای قومی و مذهبی را درمی‌نوردد. خانواده‌هایی که تعصبات مذهبی دارند، بر فرزندان خود فشار زیادی وارد می‌کنند که مانع ازدواج آن‌ها با مذهب غیر همسان شوند. اما معمولاً درنهایت این ازدواج‌ها اتفاق می‌افتد. غیر از الگوی ازدواج و گزینش همسر، مردم تالش در سایر امور اجتماعی از قبیل محل خرید، آرایشگاه و محل سکونت در شهر و مجتمع‌های آپارتمانی به مرزهای قومیت و تفاوت‌های مذهبی اهمیت نمی‌دهند. مردم تالش و رضوانشهر به بیان ماکس وبر در مراودت اجتماعی و معاملات روزمره حساب سود و زیان را می‌کنند و به تفاوت‌ها اهمیت نمی‌دهند. درحالی‌که در شهرهای دیگر، این همزیستی مسالمت‌آمیز چندان مرسوم و معمول نیست. به‌عنوان مثال اختلافات قومی تالش‌های ماسال و تات‌های خلخال، علیرغم اینکه هر دو دارای مذهب مشترک داشتند به زدو خورد قومی منجر شده است. در «فومن» و «شفت» اختلافات قومی عمیق است. تالش‌های فومن معتقدند که پست‌های مهم ادارات شهرستان در اختیار گیلک‌هاست. رضوانشهر و پره سر از نظر همزیستی قومی و مذهبی در مقایسه با شهرهای دیگر استان گیلان دارای زیست اجتماعی توأم با مدارا، احترام و مسالمت‌آمیز است.

در روش‌های پژوهش فاصله‌ی اجتماعی اقوام و مذاهب، جامعه‌شناسان معمولاً از الگویی استفاده می‌کنند که به طیف «بوگاردوس» معروف است (رفیع پور، ۱۳۸۳، ص ۲۰۷)، این مقیاس در آغاز به‌وسیله‌ی بوگاردوس یکی از شاگردان «پارک» در مکتب «شیکاگو» ابداع شد. بوگاردوس بر آن بود که تا شیوه‌ای بیابد که به‌وسیله‌ی آن بتواند میزان تمایل یا عدم تمایل آمریکایی‌ها و اقوام مختلف را نسبت به یکدیگر به‌طور دقیق بسنجد. او بدین منظور طیفی را در نظر گرفت که در یک‌سوی آن (منتها الیه چپ) تمایل (یا پذیرش) کامل و از سوی دیگر آن (منتها الیه راست) عدم تمایل (انزجار) و در وسط آن تمایل متوسط تصور شده بود. سپس این طیف را به هفت قسمت تقسیم نموده به‌طوری‌که امکان سنجش دقیق‌تر فراهم آید.

بوگاردوس برای هر یک از هفت نقطه‌های روی طیف یک جمله‌ی اظهاری یا گویه در نظر گرفت که به تصور او با توجه به ارزش‌های اجتماعی زمان، مکان خود، هر گویه بیانگر میزان تمایل یا عدم تمایل یک نقطه بر روی طیف بود:

-حاضریم توسط ازدواج (دخترم با او) نسبت فامیلی با او داشته باشیم... (تمایل و پذیرش کامل).

-حاضریم او را در کلویم به‌عنوان هم‌مسلك بپذیریم.

-حاضریم به‌عنوان همسایه در یک خیابان با او زندگی کنم.

-حاضریم در کنار او در یک اداره کار کنم (تمایل متوسط).

-او را به‌عنوان هم‌وطن می‌پذیریم.

-او را فقط به‌عنوان میهمان در کشورم می‌پذیریم.

-او باید از کشورمان بیرون برود (عدم تمایل و انزجار).

با توجه به مقیاس بوگاردوس و مشاهده‌ی واقعیت‌های اجتماعی در تالش و رضوانشهر، می‌توان نتیجه گرفت اقوام و مذاهب در این دو شهر دارای میزان بالایی از انسجام و همزیستی هستند. یعنی بالاترین انسجام و همزیستی میان اقوام و مذاهب وجود دارد. یعنی میزان همگرایی و انسجام در مقیاس پذیرش و تمایل به همزیستی کامل هست.

یکی دیگر از واقعیت‌هایی که در این جوامع وجود دارد، معمولاً فرزندان که حاصل ازدواج یک زوج شیعه و سنی هستند، مذهب تشیع اختیار می‌کنند تا بتوانند بعدها در دستگاه‌های دولتی ارتقا پیدا کنند. چون یک قانون نانوشته در تالش و رضوانشهر وجود دارد که پیروان مذهب تسنن در دستگاه‌ها و ادارات دولتی نباید پست‌های مدیریتی در اختیار داشته باشند. به‌عنوان نمونه، در دولت نهم و دهم یکی از مدیران این دو شهرستان به خاطر اینکه این قانون نانوشته را رعایت نکرده بود و مدیریت برخی مدارس کوچک روستایی را به اهل سنت واگذار کرده بود، مورد بازخواست قرار گرفت. گفتنی است که این رویکرد در دولت‌های یازدهم و دوازدهم اندکی بهبود یافته و در برخی انتصاب‌ها به شکل محدود از اهل سنت استفاده شده است.

برخی محققان معتقدند اجرای عدالت و محترم شمردن حقوق انسانی افراد یک جامعه می‌تواند سبب تعادل در کارکرد خرده نظام اجتماعی شود. «دزموند توتو» روحانی مذهبی مسیحی و دستیار ویژه‌ی «نلسون ماندلا» برای اجرای صلح و آشتی در آفریقای جنوبی نقل می‌کند: آنچه ما از تجربه‌ی آفریقای جنوبی به دست آوردیم نشان می‌دهد، امنیت واقعی هرگز از لوله‌ی تفنگ حاصل نخواهد شد. امنیت حقیقی زمانی در منطقه‌ی خاورمیانه به وجود خواهد آمد که ساکنان آن به این باور برسند که حقوق شهروندی و هویت و منزلت انسانی آن‌ها موردپذیرش و احترام قرار گرفته است و این نیز زمانی روی خواهد داد که عدالت بر این منطقه حکم‌فرما شود (توتو، ۱۳۹۶، ترجمه امویی، ص ۳۳۷). محدثی در مورد برخورداری از حقوق انسانی، با اشاره به داستان پناه آوردن «ابوالعاص» مشرک به منزل پیامبر ﷺ و برخورد بزرگوارانه‌ی پیامبر ﷺ با ایشان می‌نویسد: نکته‌ای که داستان زندگی ابوالعاص و زینب به ما می‌آموزد این است که در اسلام و در شرایطی که قصد جنگ در میان نباشد، غیرمسلمان و حتی مشرکان نیز واجد حقوق‌اند و می‌توانند در پناه مسلمانان به سر برند (همان، ص ۲۴).

پاسخ به سؤالات تحقیق و ارائه‌ی پیشنهادها حاصل از این تحقیق

تا اینجا، تحقیق، کنش‌ها و خرده نظام‌های نظریه‌ی پارسونز در تالش و رضوانشهر مورد بررسی قرار گرفتند. در ادامه سؤال‌های آغازین تحقیق با استفاده از نتایج تحقیق که حاصل مصاحبه با افراد منتخب از جامعه‌ی هدف هستند، پاسخ داده می‌شود و در بخش پایانی تحقیق، راهکارهایی جهت رسیدن به همزیستی مسالمت‌آمیز در سایر جوامع و کاربرست نتایج تحقیقی ذکر خواهد شد.

سؤالات تحقیق حاضر عبارت‌اند از:

- ۱- آیا در جامعه‌ی تالش و رضوانشهر همزیستی مسالمت‌آمیز وجود دارد؟
- ۲- در انگاره‌های ذهنی مردم در تالش و رضوانشهر بین قومیت و مذهب، کدامیک بر دیگری غلبه دارد؟

۳- روند همزیستی در جامعه تالش و رضوانشهر از گذشته تا به امروز چه تغییری داشته است؟

برای پاسخ به سؤال‌های تحقیق با استفاده از روش تحقیق پدیدارشناسی و از طریق مصاحبه با افرادی که دارای تجربه زیسته در رابطه با موضوع و سؤالات تحقیق بودند، افرادی که دارای اطلاعات کافی بودند انتخاب شدند. این افراد از رضوانشهر، پره سر، اسالم، خاله سرا، خرگیل، شهرستان تالش، جوکندان، ویزنه، حویق و چوبر انتخاب شده و مورد مصاحبه قرار گرفتند.

۱- به استناد نظریه فاصله اجتماعی بوگاردوس که قبلاً به آن اشاره گردید و نتیجه‌ی پرسش از مصاحبه‌شوندگان، مردم رضوانشهر دارای همزیستی مسالمت و پذیرش کامل یکدیگر فارغ از مذهب و قومیت هستند. در شهرستان تالش وضعیت کمی متفاوت است از شهرستان تالش به سمت غرب، به‌استثنای ویزنه، همزیستی مسالمت‌آمیز منجر به تغییر زبان مردم از تالشی به ترکی شده است. اما در اسالم و اطراف اسالم همزیستی با حفظ هویت‌های قومی و مذهبی همراه است.

۲- برای پاسخ سؤال دوم تحقیق، یکی از ملاک‌های ارزیابی، بررسی ازدواج‌های انجام‌شده در تالش و رضوانشهر بود. در بیشتر موارد گزینش همسر بر اساس آنچه قبلاً به نقل از ساروخانی اشاره شد یعنی همسان همسری از نظر امور ذهنی و معنوی، همسانی مذهبی بود. بیشتر مصاحبه‌شوندگان همسانی مذهبی را به همسانی قومی ترجیح می‌دادند. یعنی نقش مذهب در انگاره‌های ذهنی مردم برای ازدواج از نقش قومیت مهم‌تر و پررنگ‌تر است. اما در انتخابات شورای شهر و روابط مردم - مردم، مذهب و قومیت نقش زیادی ندارد.

۳- همزیستی مسالمت‌آمیز قومی و مذهبی از گذشته وجود داشت. اگر در گزینش‌ها و انتصابات در دستگاه‌های دولتی بهتر عمل می‌شد، همزیستی می‌توانست به تقویت بیشتر بینجامد. با این اوصاف در سال‌های اخیر، به خاطر بالا رفتن سطح آگاهی مردم، گسترش فضای مجازی و روابط متقابل تجاری، فرهنگی و اجتماعی

میان مردم همزیستی مسالمت‌آمیز نسبت به دهه‌های قبل وضعیت بهتری پیدا کرده است.

پیشنهادهایی برای تحقق بیشتر همزیستی مسالمت‌آمیز

اول: حکومت‌ها معمولاً به حقوق اقلیت‌های قومی و مذهبی کشورشان از نظر اقتصادی دو نوع نگاه ممکن است داشته باشند. یک نگاه محروم نگه‌داشتن مردمی که در مناطق اقلیت زندگی می‌کنند. رویکرد دوم مدارا و توسعه‌ی اقتصادی مناطق اقلیت نشین. چنانچه قبلاً ذکر شد، احداث دو کارخانه‌ی مهم در رضوانشهر و اسالم، گسترش تجارت، کشاورزی و دامداری سبب رونق اقتصادی و تلطیف و نزدیکی انگاره‌های ذهنی اقوام و مذاهب با یکدیگر شد. پیشنهاد می‌گردد برای کمک به انسجام و همگرایی در جامعه‌ی اقلیت نشین به توسعه و پیشرفت اقتصادی از طریق احداث کارخانه و کمک به گسترش رونق اقتصادی اقدام شود.

دوم: همان‌طور که قبلاً اشاره شد، نابرابری در دسترسی به فرصت‌ها، عدم رضایت از عملکرد سازمانی، نامطلوب بودن اعتماد اجتماعی، غلبه‌ی برداشت سخت‌گیرانه از اسلامیت بر دیگر هویت‌های معنایی، پایین بودن سرمایه اجتماعی از جمله نارسایی‌ها و مشکلات خرده نظام سیاسی در تالش و رضوانشهر است. پیشنهاد می‌شود خرده نظام سیاسی برای امکان تحقق همگرایی و انسجام بیشتر تمهیداتی جهت امکان مشارکت اجتماعی بیشتر، توزیع فرصت‌های برابر برای اقوام و هر دو مذهب موجود در منطقه، جلوگیری از هرگونه رفتار تبعیض‌آمیز، انتصاب بر اساس الگوی شایسته‌سالاری فراهم کند.

سوم: بر اساس نتایج تحقیقات جامعه‌شناسان در جوامع چند قومیتی بهترین مدل برای توسعه و همزیستی مسالمت‌آمیز بحث تکثرگرایی فرهنگی است. یکی از عواملی که موجب فراهم شدن زیست اجتماعی مبتنی بر همگرایی در تالش و رضوانشهر شده است همین رویکرد تکثرگرایانه توأم با پذیرش باورهای قومی و مذهبی دارای فرهنگ‌های مختلف بوده است. پیشنهاد می‌شود نگاه تکثر گرایانه به جوامعی که دارای اقوام و مذاهب گوناگون هستند تعمیم یابد و گسترش پیدا کند.

این کار از طریق رسانه‌های عمومی از قبیل صداوسیما، برگزاری جشن‌ها و آیین‌های بومی محلی، ایجاد بستری مناسب برای نخبگان همه‌ی اقوام و مذاهب برای اجرای برنامه‌های مختص خودشان در سایه‌ی احترام به هویت ملی و هویت‌های دیگر گروه‌ها امکان‌پذیر می‌شود.

چهارم: بنا به نظر پارسونز، خرده نظام اجتماعی کارکرد انسجام و یکپارچگی را در جامعه بر عهده دارد. یعنی خرده نظام اجتماعی مانند شیرازه، صفحات گوناگون کتاب جامعه را به هم وصل می‌کند. در صورتی امکان این انسجام فراهم خواهد شد که حقوق اجتماعی تمامی افراد و عناصر سازنده‌ی یک جامعه محترم شمرده شود. گسترش عدالت، رفاه اجتماعی، حقوق شهروندی اقوام و مذاهب در جامعه می‌تواند سبب انسجام بیشتری گردد. پیشنهاد می‌شود که تمامی تنگ‌نظری‌ها و اعمال محدودیت‌های سلیقه‌ای در مورد اقلیت‌ها محدود شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابوالحسن تنهایی، حسین (۱۳۸۹)، *درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های*

جامعه‌شناسی، مشهد انتشارات مرزیز، تهران انتشارات برنا، چاپ ششم.

۳. استریناتی، دومینیک (۱۳۸۸)، *نظریه‌های فرهنگ عامه*، ترجمه ثریا پاک نظر

تهران، کام‌نو، چاپ پنجم.

۴. اشرف، احمد (۱۳۹۵)، *هویت ایرانی*، ترجمه حمید احمدی، تهران، نشرنی، چاپ

اول.

۵. بی من، ویلیام (۱۳۹۵)، *زبان، منزلت و قدرت در ایران*، ترجمه ی رضا مقدم

کیا، تهران، نشرنی؛ چاپ هفتم.

۶. توتو، دزموند (۱۳۹۶)، *مسیر آشتی از استبداد به دموکراسی*، ترجمه ی بهمن

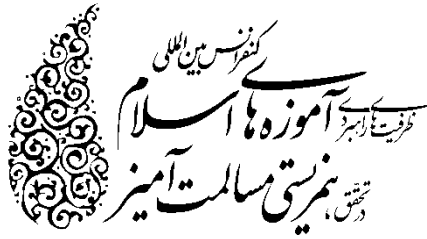
احمدی امویی، تهران، انتشارات پارسه، چاپ سوم.

۷. توسلی، غلام عباس (۱۳۷۹)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران، سمت، چاپ

هفتم.

۸. دانشگاه شهید بهشتی (۱۳۹۶)، *آمایش سرزمین گیلان*.
۹. دانشور، سیمین (۱۳۷۰)، *غروب جلال*، قم، نشر خرم.
۱۰. رایینو.ه.ل (۱۳۹۶) *فرمانروایان گیلان*، ترجمه م. پجکتاجی. دکتر رضا مدنی، رشت، نشر گیلکان، چاپ دوم.
۱۱. رفیع پور، فرامرز (۱۳۸۳)، *کندوکاوها و پنداشته‌ها*، شرکت سهامی انتشار، چاپ چهاردهم.
۱۲. ریتز، جرج (۱۳۸۳)، *نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی - تهران، انتشارات علمی، چاپ هشتم.
۱۳. زیدآبادی، احمد (۱۳۹۷)، *الزامات سیاست در عصر ملت - دولت*، تهران، نشرنی، چاپ چهارم.
۱۴. ساروخانی، باقر (۱۳۸۴)، *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده*، تهران، انتشارات سروش، چاپ هفتم.
۱۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، *صراط‌های مستقیم*، تهران، موسسه‌ی فرهنگی صراط چاپ دوم.
۱۶. سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۶)، *فرهنگ سیاسی ایران*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.
۱۷. عبدلی، علی (۱۳۷۱)، *نظری به جامعه‌ی عشایری تالش*، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ اول.
۱۸. عجم‌اوغلو، داروان. رایینسون، جیمز ایی (۱۳۹۷)، *چرا ملت‌ها شکست می‌خورند*، ترجمه‌ی محسن میردامادی و محمد حسین نعیمی پور - تهران انتشارات روزنه، چاپ هشتم.
۱۹. فراستخواه، مقصود (۱۳۹۴)، *ما ایرانیان*، تهران، نشر نی، چاپ چهارم.
۲۰. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، چاپ چهاردهم.
۲۱. محدثی، محسن. عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۶)، *مشرکی در خانواده پیامبر*، نقد فرهنگ، چاپ اول.
۲۲. معلوف، امین (۱۳۹۵)، *هویت‌های مرگبار*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، نشرنی، چاپ چهارم.

۲۳. محمدپور، احمد (۱۳۸۹)، *ضد روش (منطق و طرح در روش شناسی کیفی)*، تهران، انتشارات جامعه شناسان.



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

حقوق کودکان در جنگ از منظر قوانین بشر دوستانه اسلام

خلیل اکبری آواز^۱، عامر شمس^۲، محمد ذوالفقار طلب^۳

چکیده

مقاله حاضر، پژوهشی در خصوص حمایت اسلام از حقوق کودکان در جنگ با تأکید بر بحث سربازگیری و نیز آموزش کودکان است که در این پژوهش از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است. با توجه به اینکه پیام اسلام همیشه صلح و سازش بوده، قرن‌ها پیش از مؤسسات کنونی حامی کودکان، حقوق کودکان را به‌خصوص در جنگ تحت حمایت قرار داده است و استخدام کودک در نیروهای مسلح را ممنوع کرده است و تنها می‌توان مطابق نظر حاکم و در شرایط خاص از کودکان به‌عنوان نیروی تدارکاتی در پشت جبهه استفاده کرد. همچنین بر مبنای رحمت و صلح که از مؤلفه‌های اصیل اسلام می‌باشد کشتن کودکان در جنگ صحیح نیست و برخلاف بعضی ادیان و امتهای که عموماً کودکان را به قتل رسانده یا اسیر می‌کردند و در صورت اسارت آن‌ها را به بردگی گرفته و بدترین رفتارها را با آن‌ها داشتند، در اسلام کودک کشته نمی‌شود و چنانچه اسیر شود، حاکم مسلمان سه راه دارد که دو راه آن آزاد کردن اسیر است و این بهتر است و راه سوم به بردگی گرفتن است. در اسلام نه تنها جان، مال و حتی عقل کودک مورد حمایت است؛ از این رو در قرآن و سنت به آموختن و آموختن علم بسیار توجه شده است، تا جایی که علم‌آموزی جزء ناگسستگی و جدانشدنی فرد مؤمن حتی در جنگ‌ها و شرایط خاص می‌باشد. اسلام با تأمین امنیت کودک در جنگ و نبرد مسلحانه و حفظ جان او و سایر غیرنظامیان و نیز منع تخریب زیرساخت‌ها و امکانات آموزشی، کودک جنگ‌زده را در حمایت قرار داده و مانع یادگیری نیست؛ بلکه موظف به فراهم کردن شرایط آموزش است.

کلیدواژه‌ها: حقوق کودکان، جنگ، صلح، سربازگیری، آموزش، بردگی.

^۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه مالایا؛ مالزی (نویسنده مسئول)، tafakor.kh@gmail.com.

^۲. کارشناس ارشد، amershamasi@ut.ac.ir.

^۳. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق مالکیت فکری دانشگاه قم، mohamad.zfa@gmail.com.

مقدمه

افزایش آمار جنگ‌ها و نبردهای نظامی در چند دهه گذشته در منطقه خاورمیانه، بخصوص پس از جنگ جهانی دوم و قرار گرفتن عمده کشورهای اسلامی در این منطقه و تبلیغات دشمنان اسلام علیه آن، اسلام را در نگاه بسیاری جنگ‌طلب، مخالف حقوق بشر و بی‌رحم نمایانده است. پایمال نمودن حق کودکان توسط برخی گروه‌های تروریستی منتسب به اسلام و از سویی مغتنم شمردن این آب گل‌آلود توسط برخی مخالفان و تبلیغات سوء در این رابطه، داد مؤسسه‌های بین‌المللی حقوق بشری را درآورده است. تصویب برخی از قوانین در حمایت از کودکان جنگ‌زده به‌خصوص پس از جنگ جهانی دوم باعث شده که برخی کشورها، نهادها و ادیان خود را مترقی دیده و گذشته خود را به فراموشی بسپارند و از آشوبی که در برخی کشورهای اسلامی به پا کرده‌اند، علیه اسلام و مسلمانان بهره ببرند و داد حمایت از حقوق کودک را سر دهند.

در میان این‌همه آشوب، موضوع سربازگیری کودکان و آموزش آن‌ها در زمان جنگ ازجمله موضوعاتی است که توجه بسیاری را به خود جلب کرده است. دیدن تصاویر کودکان مسلمان و یا غیرمسلمانی که توسط گروه‌های منتسب به اسلام اسیرشده‌اند در لباس رزم، این تفکر را در اذهان مردم عوام و ناآگاه از اسلام القا نموده که این اسلام است و سرباز نمودن کودکان یک اندیشه اسلامی است و اسلام بدان دستور داده است، از طرفی عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی از علوم نوین و توسعه، اسلام را دینی متحجر و خشک معرفی کرده که خشونت از ویژگی‌های بارز آن است و این اعتقاد در اذهان برخی پدید آمده که وقتی مسلمانی به‌جایی حمله کند، هیچ حقی برای غیرنظامیان قائل نیست و به کشتار و قتل و غارت دست می‌زند و این است که برخی اسلام را مساوی با تروریسم می‌دانند.

این در حالی است که این باورهای سطحی در اسلام و آموزه‌های اسلامی جایگاهی ندارد و منشأ این‌گونه باورها، رفتارهای غیر اسلامی برخی گروه‌های تندرو موسوم به اسلام و نیز تبلیغات سوء دشمن و نیز افراد ناآگاه است و اسلام نه‌تنها

حامی سربازگیری کودکان نیست؛ بلکه از مخالفین سرسخت این کار است و نه تنها مانع آموزش کودک نیست؛ بلکه ابزار آموزش را نیز برای کودکان فراهم می‌آورد، به این مهم تشویق می‌کند و برای علم و علما و دانش آموزان مقام و جایگاه والایی را نزد خداوند متعال قائل است. ما در این پژوهش به بررسی این دو موضوع پرداخته و ثابت کرده‌ایم که اسلام یکی از حامیان اصلی حقوق کودک، بخصوص در این دو بخش موردنظر است.

۱- فصل اول: کلیات

۱-۱- تعریف کودک از منظر اسلام

کودک در عربی معادل صغیر یا طفل است و صِغَر، یا همان کودکی توصیفی برای نوع انسان است و از بدو تولد تا زمان بلوغ را شامل می‌شود (جزیری، ۱۴۳۷ هـ ج ۲، ص ۲۹۲). به عبارتی دیگر صغیر کسی است که اوامر و نواهی شرعی متوجه او نیست و نسبت به کوتاهی کردن در قبال آن‌ها مورد مؤاخذه اخروی قرار نمی‌گیرد. فاصله‌ی سنی مابین تولد تا رسیدن به سن بلوغ را دوران کودکی یا طفولیت می‌گویند.

۱-۱-۱- سن بلوغ

بلوغ زمان مشخص و معینی نداشته و غالباً برای تعیین آن نشانه‌ها و علاماتی که در دو جنس پسر و دختر نمودار می‌شود، مدنظر قرار می‌گیرد. سن بلوغ در پسر زمانی است که احتلام شود و بلوغ دختر، زمانی فرامی‌رسد که دچار عادت ماهیانه شود (زحیلی، ۱۹۸۵ م، ج ۶، ص ۲۸۹).

معمولاً سن بلوغ علامت‌ها و نشانه‌های دیگری نیز دارد؛ از جمله رشد موهای خشن در ناحیه تناسلی بدن و رسیدن به سن ۱۵ سال تمام قمری. عطیة القرطبی می‌فرماید: «در غزه‌ی بنی قریظه بر پیامبر ﷺ عرضه شدیم، ایشان به افرادی دستور داد تا بررسی کنند: کسی که مو درآورده بود کشته می‌شد و کسی که مو درنیآورده بود رها می‌شد، من جز کسانی بودم که مو درنیآورده بودم، درنتیجه رها شدم» (ترمذی، شماره: ۱۵۸۴؛ قزوینی، شماره: ۲۵۴۱).

البته از آنجاکه غالباً تشخیص احتلام و یا روئیدن موی زهار جز برای خود فرد قابل تشخیص نیست، بسیاری از علما، از جمله شافعی، ابویوسف و محمد با استناد به برخی از احادیث برای تعیین بلوغ یا عدم بلوغ ظاهری فرد سن پانزده سالگی را در نظر گرفته و آن را به عنوان قرینه‌ای برای بلوغ و احتلام پذیرفته‌اند؛ برخی مانند مالک ۱۸ سال و برخی مانند ابوحنیفه ۱۸ سال را برای پسر و ۱۷ سال را برای دختر در نظر گرفته‌اند (جزیری، ۱۴۳۷ هـ، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۴؛ زیلعی، ۱۳۱۳ هـ، ج ۱۵، ص ۳۱۴).

۱-۲- جهاد در اسلام

جهاد کلمه‌ای عربی است، مصدر جاهَد و برگرفته از جهد (با ضم و فتح جیم) است. می‌گویند: الجَّهْد، یعنی مشقت و الجُّهْد یعنی طاقت (انصاری، ۱۴۱۴ هـ، ماده جهد). الجهاد و المجاهده به معنی بکار بردن توان در دفع دشمن است (قرضاوی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۹۴). علامه راغب اصفهانی می‌فرماید: «حقیقت جهاد عبارت است از مبالغه و بکار بردن نیرو و توان در دفع دشمن با دست و زبان» (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ج ۱۶، ص ۱۲۳).

در تعریف اصطلاحی جهاد می‌گویند: «جهاد عبارت است از نبرد مسلمان با کافر غیر معاهد، پس از دعوت نمودن او به سوی اسلام و عدم پذیرش اسلام توسط وی؛ و انجام این کار باید برای بلند کردن کلمه الله باشد» (شوکانی، ۱۴۱۴ هـ، ج ۴، ص ۲۷۷).

۱-۲-۱- روش‌های انجام جهاد

علامه ابن تیمیه می‌گوید: جهاد یا با قلب صورت می‌گیرد، مانند قصد انجام آن، یا با دعوت به اسلام و احکام آن، یا با اقامه حجت، یا با بیان حق و رفع شبهه، یا با بیان دیدگاه و نظر به گونه‌ای که به نفع مسلمانان باشد، یا با قتال و نبرد بدنی (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۲۷ هـ، ج ۱۶، ص ۱۲۴).

۱-۲-۲- حکم جهاد

جهاد به طور کلی فرض است؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرَّةُ لَكُمْ» (بقره ۲۱۶)، اما اینکه جهاد و قتال فرض عین است یا فرض کفایه بسته به نوع جهاد دارد، اگر جهاد دفاعی باشد، فرض عین است، اما چنانچه تهاجمی باشد، فرض کفایه است.

۱-۲-۲-۱- جهاد فرض عین

جهاد در دو حالت فرض عین است:

۱- وقتی لشکر اسلام با لشکر کفر روبرو شوند، دیگر هیچ مجاهدی حق بازگشت ندارد و این نبرد و جهاد بر او فرض عین است.

۲- وقتی دشمن به سرزمین مسلمانان حمله کند، مسلمانان باید به دفاع بپردازند، حتی کودک و زن نیز باید علیه آن‌ها بجنگند و از جان و مال و ناموس خود حفاظت کنند، همچنین است وقتی دشمن به سرزمین هم‌جوار مسلمانان حمله‌ور شده و آنان توان مقابله نداشته باشند، در این صورت بر مناطق هم‌جوار یاری‌رساندن به آنان فرض عین است (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۲۷هـ، ج ۱۶، ص ۱۳۱).

۱-۲-۲-۲- جهاد فرض کفایه

به جز در حالاتی که جهاد فرض عین است، در باقی موارد جهاد فرض کفایه است؛ یعنی اگر عده‌ای به انجام آن همت گمارند و به نبرد دشمن بروند، وجوب آن از دیگران ساقط می‌شود (سید سابق، ۱۴۲۰هـ، ج ۲، ص ۶۲۱)؛ در این نوع جهاد که جهاد تهاجمی نامیده می‌شود، معمولاً مسلمانان به هدف گسترش قلمرو اسلامی و حمایت از آن یا گسترش دایره‌ی دعوت یا آزاد کردن ملت‌های ستمدیده از زیر سیطره و ظلم و ستم طواغیت در سرزمین دشمن به آنجا حمله می‌کنند.

۱-۲-۳- شروط وجوب جهاد

این‌طور نیست که چون ندای جهاد سر داده شود، هرکسی بتواند یا بر هرکسی واجب باشد که به میدان نبرد برود؛ بلکه قتال و نبرد شرط‌هایی دارد. فقها بیان داشته‌اند که چنانچه جهاد از نوع تهاجمی یا فرض کفایه باشد، باید مبارز مسلمان شروط زیر را دارا باشد: ۱- مسلمان باشد. ۲- عاقل باشد. ۳- بالغ باشد. ۴- مرد

باشد. ۵- بتواند سلاح و ابزار مربوط به جهاد را تهیه کند. ۶- بیمار و ناتوان نباشد. (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۲۷هـ، ج ۱۶، ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ۷- آزاد بودن. ۸- اذن والدین. ۹- اذن طلبکار به بدهکار (مقدسی، ۱۳۸۸هـ، ج ۱۰، ص ۳۶۶ و ۲۸۱). اما اگر جهاد از نوع دفاعی و فرض عین باشد، شروط آزاد بودن، مرد بودن، اذن والدین و اذن طلبکار ساقط می‌شود (رملی، ۱۴۰۴هـ، ج ۸، ص ۵۸).

۲- فصل دوم

۲-۱- رویکرد قرآن و سنت در قبال استخدام کودکان در جنگ و نیروهای

مسلح

اسلام حامی کودکان است و برای حمایت از آن‌ها قوانین و نظام‌هایی را تأسیس کرده است، از جمله نظام حضانت و حفاظت از طفل؛ (زعتری، ۲۰۰۸م، ص ۱۹؛ سجستانی، شماره: ۱۹۳۸)، عدم تعیین مسئولیت جزایی بر طفل (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ۱۴۲۷هـ، ج ۲۷، ص ۳۳) و حمایت از دارایی کودک؛ چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «وَابْتَئُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ» (نساء/۶)؛ در نتیجه اسلام حامی جان و مال کودکان است و به هیچ‌عنوان به هیچ‌کس اجازه تعرض به جان و مال آن‌ها را نداده است؛ بلکه جامعه را موظف به حمایت از آن دانسته است.

مسلماناً اسلامی که این‌قدر به حقوق کودک توجه نموده، در قبال سربازگیری و ورود کودک به میدان جهاد نیز ساکت نیست و حکم ورود کودک به جهاد و نبرد نظامی را بیان داشته است. رسول خدا ﷺ در این رابطه می‌فرماید: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنْ النَّائِمِ حَتَّىٰ يَسْتَيْقِظَ وَعَنْ الصَّبِيِّ حَتَّىٰ يَحْتَلِمَ وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّىٰ يَعْقِلَ» (شیبانی، ۱۴۲۱هـ، شماره: ۱۱۲۲) «تکلیف از سه تن برداشته شده است: از فرد خوابیده تا اینکه بیدار شود، از کودک تا زمانی که احتلام شود (به بلوغ برسد) و از مجنون تا اینکه عاقل شود». در نتیجه کودک عنوان مکلف نیست و جهاد بر او واجب نیست، زیرا یکی از شرایط وجوب جهاد بلوغ و دیگری داشتن قوه و توان است. خداوند متعال

می‌فرماید: «لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمُرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ» (توبه/۹۱). الضعفاء جمع ضعیف است و ضعیف ضد قوی است و منظور از افراد ضعیف کسانی است که از توانایی جسمی مناسب برای جهاد برخوردار نیستند؛ از جمله مصادیق افراد ناتوان کودکان، پیران و زنان می‌باشند (بغوی، ۱۴۱۷ هـ ج ۴، ص ۸۴) و از آنجاکه کودکان غالباً از نظر جسمی ضعیف هستند، نمی‌توانند با دشمن روبرو شوند (اللحیدان، ۱۴۲۷ هـ، ص ۵۸).

۲-۲- نمونه‌هایی از سیره رسول خدا ﷺ

بامطالعه سیره‌ی رسول خدا ﷺ درمی‌یابیم که ایشان از به‌کارگیری و استفاده از کودکان در نبردهای نظامی و در خط مقدم جبهه منع فرمودند؛ زیرا کودک غالباً ضعیف است و توان مقابله با دشمن را ندارد و ورود کودک به خط مقدم جبهه به‌نوعی کشاندن او به کام مرگ و هلاکت است. ابن عمر می‌گوید: مرا در چهارده‌سالگی، نزد رسول خدا ﷺ بردند تا در غزه احد شرکت نمایم. اما رسول خدا ﷺ به من اجازه شرکت نداد. بعد از آن، در پانزده‌سالگی مرا نزد پیامبر اکرم ﷺ بردند تا در غزه خندق، شرکت کنم. این بار، رسول اکرم ﷺ به من اجازه داد (تا در غزه شرکت نمایم) (بخاری، ۱۴۲۲ هـ، شماره: ۲۴۷۰؛ مسلم، شماره: ۳۴۷۳).

یکی از افراد کم سن و سالی که پیامبر ﷺ به او اجازه شرکت در جنگ احد را داد، «رافع بن خدیج بود» چراکه به ایشان گفته بودند، رافع تیرانداز است. خبر پذیرش رافع درحالی‌که همه کودکان از جنگ منع شده بودند، به «سمره بن جندب» رسید، وی نزد ناپدری خود «مری بن سنان» رفت، کسی که «سمره» را بزرگ کرده بود و درحالی‌که گریه می‌کرد، به او گفت: پدر جان، پیامبر ﷺ به رافع اجازه شرکت در جنگ را داده و مرا رد کردند، درحالی‌که من در کشتی رافع را بر زمین می‌زنم؛ ناپدری رافع نزد پیامبر ﷺ رفت و این جریان را برای ایشان بیان کرد؛ پیامبر ﷺ رو به رافع و سمره نموده و فرمود: باهم کشتی بگیرید، آن دو باهم کشتی گرفتند و سمره رافع را بر زمین زد و پیامبر ﷺ به سمره اجازه شرکت در جنگ را داد (حمیری، ۱۳۷۵ هـ ج ۲، ص ۱۵۲).

سعد بن ابی وقاص می‌گوید: هنگامی که سپاه اسلام آماده‌ی حرکت به‌سوی بدر می‌شد دیدم برادرم عمیر که نوجوانی بیش نبود، خود را در میان جمع مخفی می‌کند. گفتم: چرا چنین می‌کنی؟ گفت: می‌ترسم رسول خدا ﷺ مرا ببیند و برگرداند و من دوست دارم در جنگ شرکت کنم تا خداوند شهادت را نصیبم گرداند. وقتی چشم رسول خدا ﷺ به عمیر افتاد او را به خاطر خردسالی نپذیرفت و برگردانید. عمیر شروع کرد به گریه کردن. آنگاه رسول خدا ﷺ به ایشان اجازه داد و بند شمشیرش را با دستان خود بست. عمیر در جنگ شرکت کرد و به آرزویش رسید و شهید شد.

۲-۳- اجبار کودکان به شرکت در جنگ

در صورتی که جهاد فرض کفایی باشد، کودکان را به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان مجبور به شرکت در جنگ نمود؛ زیرا یکی از شرایط شرکت در جنگ همان‌گونه که قبلاً نیز بیان کردیم، بلوغ است و علمای مسلمان بر این امر اتفاق دارند که کودکان مکلف به رفتن به جهاد کفائی نیستند (اندلسی، ۱۴۱۹هـ، ص ۱۱۹). اما چنانچه جهاد فرض عین باشد، برخی می‌گویند: کودک باید در نبرد شرکت کند، اما این تکلیف شرعی نیست و نمی‌توان آن‌ها را بابت سر باز زدن، تنبیه کرد، به‌علاوه آن‌ها این «باید» را مقید به توانایی جنگیدن بچه‌ها کرده‌اند (الصاوی، ۱۴۲۵هـ، ج ۲، ص ۲۷۴)، برخی نیز کودک را مکلف به حضور در جنگ نمی‌دانند (مقدس، ۱۳۸۸هـ، ج ۸، ص ۳۶۴).

با دقت در سیره رسول خدا ﷺ و غزوات ایشان در خواهیم یافت که ایشان هیچ‌گاه به کودکان فرمان جنگ و جهاد ندادند، نه در غزوات بدر و احد که دشمن به آن‌ها حمله کرد و نه در غزوه تبوک که خداوند متعال فرمود: «انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (توبه/۴۱)، در این غزوه باوجود نفیر عام و سختگیری زیاد بر مردم و توبیخ شدید سه تن از افرادی که از این غزوه تخلف ورزیدند، باین‌حال رسول خدا ﷺ زنان و کودکان را با خود نمی‌برد؛ زیرا از میزان توان و طاقت آن‌ها آگاه است؛ بلکه علی‌علیه را در میان زنان و کودکان می‌گذارد (بخاری، ۱۴۲۲هـ، شماره: ۴۰۶۴). در غزوه احد که لشکر دشمن با سه هزار سرباز

تادندان مسلح به میدان کارزار آمده و نزدیک شهر پیامبر خیمه زده و مترصد فرصت است تا لشکر اسلام را شکست داده و وارد شهر شود، نیروهای پیامبر ﷺ کمتر از یک سوم نیروهای دشمن می‌باشند، با این وجود ایشان تعداد ۱۴ تن از کودکان را که داوطلبانه برای جنگیدن حاضر شده بودند، رد می‌کند؛ زیرا توان جنگیدن را در آن‌ها نمی‌یابد (صلابی، ج ۲، ص ۱۵۲).

در نتیجه: ۱. نباید هیچ کودکی را به جنگیدن در خط مقدم جبهه اجبار کرد؛ ۲. در صورتی که کودک توان جنگیدن داشته باشد و برای این کار داوطلب شده باشد، می‌تواند با اجازه فرمانده وارد کارزار شود، در غیر این صورت خیر؛ ۳. در صورتی که جهاد فرض عین باشد و دشمن به سرزمین اسلام حمله کرده باشد، تمام کسانی که توانایی دارند، از جمله نوجوانان باید در حد امکان از حریم جامعه اسلامی دفاع کنند.

۲-۴- به خدمت گرفتن کودکان به عنوان نیروی تدارکاتی

در سیره رسول خدا ﷺ همچنین گاه‌ها مشاهده می‌شود که از برخی کودکان در جنگ، برای خدمت استفاده می‌شد؛ به عنوان مثال امام بخاری در کتاب صحیح خود بانی را باز نموده با عنوان «من غزا بصبي للخدمة» و سپس حدیث ذیل را در آن ذکر کرده است: «انس بن مالک می‌گوید: پیغمبر ﷺ به ابو طلحه گفت: یک نفر جوان را در بین جوانان خودتان برایم پیدا کن تا مرا خدمت کند. ابو طلحه هم مرا پشت سر خود سوار کرد و پیش پیغمبر ﷺ رفتیم، پس از آن همیشه و همه جا من خدمتگزار پیغمبر ﷺ بودم. علامه «ابن حجر» در شرح این حدیث می‌فرماید: این روایت اشاره دارد به اینکه نمی‌توان در جهاد (در خط مقدم جبهه) از کودکان استفاده نمود، اما به طریق تبعیت (یعنی پشت جبهه و به عنوان نیروی تدارکاتی) می‌توان از کودکان استفاده کرد (عسقلانی، ۱۳۷۹ هـ، ج ۹، ص ۴۱). در نتیجه با استناد به این روایت می‌توان نتیجه گرفت که در صورت ضرورت می‌توان در پشت جبهه از کودکان برای کارهای سبک و کوچک استفاده کرد، اما به هیچ عنوان کودک نباید لباس رزم بپوشد و در خط مقدم جبهه فعالیت کند.

۲-۵- اسارت کودکان در جنگ

خداوند انسان‌ها را آزاد آفریده است و اصولاً هیچ انسانی، به‌عنوان اسیر یا برده‌ی دیگری آفریده نشده است، اما بعدها مردم با یکدیگر وارد جنگ شدند و بر یکدیگر شوریدند و با شکل‌گیری سیستم زراعت، طرف غالب، مردمان مغلوب را معمولاً به بردگی می‌گرفت (دورانت، ۱۴۰۸هـ، ج ۱، ص ۳۶ و ۳۷). در امت‌های گذشته و پیش از اسلام منابع برده‌گیری و اسارت افراد آزاد بسیار متعدد و متنوع بوده است، از جمله: میل وافر به برده گرفتن در جنگ‌ها و مکیدن خون مردم؛ برده‌گیری به خاطر عدم وفا به دین؛ ارتکاب جرائمی چون سرقت و قتل؛ رباییدن افراد آزاد و به بردگی گرفتن آن‌ها؛ قدرت طبقه اشراف که منجر به برده کردن افراد فرودست می‌شد و موارد بسیار دیگر (عوان، ص ۱۱ و ۱۲). اما در این میان یکی از گروه‌های سنی که معمولاً اسیر می‌شدند و از آن‌ها برای کارهای طاقت‌فرسا استفاده می‌شد کودکان بودند. کودکانی که گاه در نتیجه جنگ، ربایش و دزدی اسیر می‌شدند و گاه در نتیجه نداشتن سرپرست و ولگردی در کوچه‌ها و خیابان‌ها. این کودکان معمولاً به اعمال شاق و طاقت‌فرسا گماشته می‌شدند و چنانچه ارباب کودک کارایی لازم را در او مشاهده نمی‌کرد، او را فروخته و یا از بین می‌برد و چنانچه مرتکب اشتباهی می‌شد با انواع و اقسام مجازات‌ها تنبیه می‌شد.

۲-۵-۱- روش تعامل امت‌های گذشته با کودکان در جنگ

در گذشته وقتی نبردی صورت می‌گرفت، طرف غالب یا مغلوب را می‌کشت و یا اسیر می‌کرد و معمولاً کودکان قربانیان اصلی این رفتارها بودند؛ در این میان سه نکته بسیار بارز و آشکار است: ۱- منابع متعدد برده‌گیری. ۲- رفتار خشن با بردگان. ۳- نگاه شدیداً تحقیرآمیز به اسیران. در ذیل به ذکر نمونه‌هایی از این مسئله در امت‌های دیگر می‌پردازیم:

۱- در یونان باستان شیوه‌های گوناگونی برای به اسارت درآوردن مردم آزاد وجود داشت، از جمله: اسیران جنگی، قربانیان یورش‌های برده‌گیری، کودکان سرراهی، کودکان ولگرد و مجرمین (دورانت، ۱۴۰۸هـ، ج ۲، ص ۶۵). شاید در این بین کودکان بیش از همه در معرض اسارت و به بردگی درآمدن قرار

داشتند؛ زیرا علاوه بر اینکه ممکن بود در جنگ به اسارت درآیند، چنانچه کودکی بی کس و کار بود و یا در خیابان‌ها رها بود، به اسارت درمی‌آمد.

۲- رمی‌ها الواح دوازده گانه‌ای داشتند که در سال‌های ۴۵۰ و ۴۵۱ ق م در شهر رم مفاد آن را انتشار دادند. بر روی این الواح قوانین رمی با عباراتی کوتاه کنده شده بود. الواح مزبور را از خشن‌ترین قانون‌نامه‌های تاریخ به شمار آورده‌اند که مثلاً: «به پدر اجازه می‌داد تا هر یک از فرزندانش را تازیانه بزند و به زنجیر بکشد و حبس کند و بفروشد، یا بکشد»، بدین صورت گاهی فرزندان از سوی پدران خود به بردگی فروخته می‌شدند (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۶). همچنین اربابان این حق را داشتند که بردگان خود را مجازات کنند، از جمله مجازات‌ها این بود که برده را آن قدر با شلاق می‌زدند که در بیشتر اوقات هلاک می‌شد؛ همچنین برده را از دستانش آویزان کرده و اشیاء سنگین را به پاهایش می‌بستند (همان، ص ۲۷).

۳- سیاست امپراتوری فارس چنین بود که چون به‌زور وارد شهری می‌شدند، مردان را به قتل می‌رساندند و کودکان و زنان را به بردگی می‌گرفتند، چنانکه در میلیتس، در سال ۴۹۴ م این عمل را انجام دادند و مردان را کشته و زنان و کودکان را اسیر کردند و به بردگی گرفتند. (مدل، ص ۱۰). وقتی شاپور (۳۷۹-۳۰۹ م) به نبرد روم رفت، توانست انطاکیه را از بین ببرد و هزاران مرد، زن و کودک را اسیر کرد (همان، ص ۱۱).

۴- در اصحاح بیستم کتاب ثنیه آمده است: «وقتی نزدیک شهری شدی که می‌خواستی با اهالی آن وارد جنگ شوی، ابتدا آن‌ها را به صلح فراخوان، اگر صلح کردند و تمام آن سرزمین تسلیم تو شد، تمام آن مردم در تسخیر تو و برده تو می‌شوند، اما چنانچه حاضر به پذیرش صلح نشدند، آنجا را محاصره کن، تمامی مردان آن‌ها را با شمشیر به قتل برسان و زنان و کودکان و حیوانات آن‌ها و تمامی غنائم را برای خود بردار».

۵- بوسویت کشیش مشهور می‌گوید: «این حق رزمنده پیروز است که فرد مغلوب را بکشد و اگر آن را به اسارت گرفته و برده کند، در واقع به او لطف کرده است» (شفیق، ص ۲۱).

۲-۵-۲- رفتار اسلام با کودکان در جنگ

اسلام به بارها و به طرق گوناگون به رعایت حقوق کودکان در جنگ سفارش کرده است، برخی از سفارش‌های اسلام از قرار ذیل است:

الف) نهی از کشتن کودکان

- ۱- خداوند متعال می‌فرماید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ». پس وقتی نبردی میان سپاه مسلمان و غیرمسلمان روی می‌دهد، مسلمان حق دارد و بلکه باید در صورت نبرد، جنگجویان دشمن را بکشد، اما فقط جنگجویان را، نه کودکان و زنانی که در جنگ شرکت ندارند.
- ۲- رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «لَا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَانِيًا وَلَا طِفْلًا صَغِيرًا» (سجستانی، شماره: ۲۲۴۷) «پیرمرد و کودک را نکشید».

۳- ابن عمر روایت می‌کند که در یکی از جنگ‌ها جنازه‌ی زنی که کشته شده بود پیدا شد، پیامبر ﷺ کشتن زنان و کودکان را در جنگ زشت و ناپسند شمرد (و از آن نهی فرمود)» (بخاری، ۱۴۲۲هـ، شماره: ۲۸۵۱).

امام احمد در مسند خود از أسود بن سریع روایت می‌کند که فرمود: «نزد رسول خدا ﷺ آدم و به همراه وی جهاد کردم، و مردم در آن وقت کشتار بسیاری کردند تا جایی که کودکان را نیز به قتل رساندند - و در روایتی فرزندان (مشرکین) را - این خبر به پیامبر ﷺ رسید، پس فرمود: گروهی را چه شده که در کشتار تا حدی زیاده‌روی کرده‌اند که کودکان را نیز به قتل رسانده‌اند؟ یک نفر گفت: ای رسول خدا! همانا آنان فرزندان مشرکان هستند. پیامبر ﷺ فرمود: آگاه باشید که بهترین‌های شما نیز پسران مشرکان هستند. سپس فرمود: آگاه باشید که کودکان را نکشید، آگاه باشید که کودکان را نکشید، و فرمود: هرکسی بر فطرت (اسلام) متولد می‌شود، تا آنجا که

زبان‌ش بیانگر (دین و آئین) او می‌شود، پس پدر و مادرش وی را یهودی یا مسیحی می‌گردانند» (شیبانی، ۱۴۲۱ هـ، شماره: ۱۵۵۸۹).

ب) نهی خلفای راشدین از کشتن کودکان در جنگ

ابوبکر صدیق در وصیت خود خطاب به یزید بن ابی سفیان هنگامی که وی را برای فتح سرزمین شام فرستاد فرمود: «من تو را به ده ویژگی توصیه و سفارش می‌کنم: هیچ زنی را نکشید و هیچ کودک و هیچ پیر فرتوتی را به قتل نرسانید و هیچ درخت ثمرداری را قطع مکن و هیچ خانه‌ی آبادی را ویران نکن و هیچ گوسفند و شتری را جز به منظور خوردن مکش و هیچ درخت خرمائی را از بین نبر و آن را آتش مزین و از مال غنیمت دزدی نکن و ترسو مباش» (سیوطی، ج ۱، ص ۸۱).

ج) نهی از جدایی انداختن میان کودکان و خانواده‌هایشان در جنگ

شریعت اسلامی علاوه بر اینکه بر حفاظت از جان و تمامیت جسمی کودکان تأکید ورزیده است به همان صورت بر حمایت روانی از آنان نیز حریص می‌باشد. و دستور داده تا امنیت روانی آنان به گونه‌ای که زندگی عادی خود را به‌دوراز ترس و دلهره سپری نمایند تأمین شود. به همین خاطر از تفرقه و جدایی انداختن میان کودکان و پدر و مادر و خویشاوندان و برادرانشان را منع فرموده است. رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الْوَلَدِ وَوَالِدِهِ فِي الْبَيْعِ، فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحَبَّتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» و در روایتی «بَيْنَ الْوَالِدَةِ وَوَلَدِهَا» (شیبانی، ۱۴۲۱ هـ، شماره: ۲۳۵۱۳؛ ترمذی، شماره: ۱۲۸۳) «کسی که میان فرزند و پدرش - و در روایتی بین مادر و فرزندش - در فروختن جدایی اندازد، خداوند در روز قیامت میان او محبوبانش جدایی خواهد انداخت».

و اسیرانی را نزد وی آوردند، مشاهده کرد که زنی در میان آنان گریه می‌کند، پرسید چه چیزی تو را به گریه انداخته است؟ گفت: پسر من به بنی عبیس فروخته شده است. پیامبر ﷺ به ابی أسید انصاری فرمود: «میان آنان جدایی انداخته‌ای، باید بازگردی و فرزندش را بیاوری» پس رفت و آن پسر را آورد و به مادرش بازگرداند» (نیشابوری، ۱۴۱۱ هـ، ج ۳، ص ۵۱۹).

در امت‌های گذشته اسارت و به بردگی کشیدن افراد و به‌ویژه کودکان راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی داشت که فقط یکی از آن‌ها جنگ بود؛ اما اسلام تمام راه‌های برده‌گیری، چه برده‌گیری و اسارت کودکان و چه سایرین را بسته است، به‌جز جنگ و نبرد نظامی (شفیق، ص ۱۲۳).

در اسلام بردگان همانند سایر انسان‌ها هستند و چه‌بسا از افراد آزاد هم بهتر باشند و بارها به رعایت حقوق آنان توصیه شده است؛ پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا لِأَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (شیبانی، ۱۴۲۱ هـ، شماره: ۲۲۳۹۱).

«ای مردم آگاه باشید که پروردگار شما یکی است، هیچ عربی بر عجمی و هیچ عجمی بر عربی و هیچ سفیدی بر سیاهی و هیچ سیاهی بر سفیدی برتری ندارد؛ مگر با تقوی، گرمی‌ترین شما نزد الله پرهیزگارترین شماست».

همچنین خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» (نساء/۱).

اسلام با انتشار این اعلامیه‌ها، نه‌تنها بردگان را در زمره انسان‌ها می‌آورد و این فکر را که برده انسان نیست، فکری باطل و نادرست می‌شمارد، بلکه فراتر از آن رفته و به اربابان بردگان می‌گوید: بهوش باشید، فکر نکنید بردگان شما، بندگان شما هستند، نه، بلکه بردگان شما، برادران شما هستند؛ رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «إِخْوَانُكُمْ خَوْلُكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ» (بخاری، ۱۴۲۲ هـ، شماره: ۳۰) «غلامان و زیردستان شما، برادران شما هستند. خداوند آنان را در اختیار شما قرار داده است».

در رابطه با کودکانی که در جنگ به اسارت درمی‌آیند به‌طورکلی چهار حالت را می‌توان موردبررسی قرار داد که عبارت‌اند از: قتل، بردگی، منت نهادن بر آن‌ها و آزاد نمودن‌شان، آزاد کردن آن‌ها با پرداخت فدیة. با بررسی و مطالعه آیات قرآن و نیز سیره رسول خدا ﷺ درمی‌یابیم که تمایل دین مبین اسلام به آزاد کردن اسیران و برده‌ها است و بحث برده کردن و قانون بردگی بیشتر از باب مقابله‌به‌مثل صورت می‌گرفت؛

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَحْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَأَقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» (محمد/۴). علاوه بر این خداوند متعال در آیات بسیاری مسلمانان را به آزاد نمودن اسیران و بردگان فرمان داده است. خداوند متعال می‌فرماید: «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ» (بلد/۱۱-۱۳)، همچنین در کفاره بسیاری از گناهان ابتدا آزاد کردن اسیر را ذکر می‌کند.

با توجه به مطالب مزبور رفتار اسلام با کودک در جنگ به طور خلاصه ازاین قرار است:

- کشتن کودکان حرام است.
- در صورتی که کودکی اسیر شود سه شیوه رفتار وجود دارد، یا باید بی‌هیچ چیزی آزاد شود، یا فدیة داده و آزاد شود، یا به بردگی گرفته شود و با توجه به مطالب بالا تمایل اسلام به دو مورد اول یعنی منت نهادن و آزاد کردن، یا آزادی در برابر دریافت فدیة است.
- کودک اسیر را نباید از مادرش جدا کرد.
- نباید کارهای سنگین را بر دوش برده نهاد.
- ارباب باید از همان لباس و غذایی که خود می‌خورد به برده بپوشاند و بخوراند.
- اسلام مسلمانان را به آزادی بردگان تشویق کرده است و برای این کار پاداش اخروی بزرگی قرار داده است.
- مسلمان نباید برادر مسلمانش را برده کند.
- قانون اسارت و برده کردن در اسلام از باب مقابله به مثل بوده است و گرنه تمایل اسلام به لغو برده داری است.
- اسلام راه‌هایی برای آزادی بردگان قرار داده است، از جمله مکاتبه و اینکه برده کار کند و با مبلغی پول خودش را آزاد کند.

۲-۶- تلاش‌های مؤسسه‌های اسلامی برای حمایت از حقوق کودکان در

مناطق جنگی

با افزایش جنگ و خون‌ریزی در چند دهه‌ی اخیر و پایمال شدن حقوق اقشار ضعیف در این بین، سازمان‌ها و مؤسسات بین‌المللی به‌طور ویژه برای حمایت از حقوق این اقشار، به‌خصوص حقوق کودکان وارد کار شدند. یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها در این عرصه تصویب عهدنامه حقوق کودک توسط سازمان ملل بود. جنگ‌ها، شورش‌ها و نبردهای خونی که در این چند دهه منطقه خاورمیانه و کشورهای اسلامی را به خاک و خون کشاند، سازمان‌ها و مؤسسات و جمعیت‌های اسلامی را بر آن داشت تا برای حمایت از اقشار ضعیف، از جمله کودکان تلاش‌هایی را انجام دهند که از جمله مهم‌ترین این تلاش‌ها تصویب عهدنامه حقوق کودک در اسلام در سال ۲۰۰۵م توسط سازمان کنفرانس اسلامی بود. در بند ۵ ماده ۱۷ این عهدنامه آمده است: کشورهای عضو باید با مشارکت ندادن کودکان در درگیری‌های مسلحانه و جنگ‌ها از حقوق کودکان حمایت کنند. علاوه بر آن آیسکو که یک سازمان علمی، فرهنگی و آموزشی وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی است، در مه ۱۹۷۹ تأسیس شد. مقرر این سازمان در رباط مراکش است و هرازگاهی کنفرانس‌هایی برگزار می‌کند و معمولاً یکی از موضوعات و بیانیه‌های آن در رابطه با کودکان جنگ‌زده در کشورهای اسلامی است. به‌عنوان مثال در ۲۰۱۸/۲/۲۲ در این کنفرانس اسنادی در خصوص حمایت از کودکان در برابر خشونت به تصویب رسید که در آن‌ها به‌طور ویژه موضوع کودکان فلسطینی در اسرائیل اشغالی و رفتارهای غیرانسانی با کودکان روئینگی‌مورد بررسی قرار گرفت.^۱ علاوه بر این‌ها معمولاً اندیشمندان و متفکران و علمای کشورهای اسلامی از سرتاسر نقاط دنیا گردهمایی‌ها و کنفرانس‌هایی را تحت عناوین مختلف و زیر نظر مجموعه‌ای خاص برگزار می‌کنند، سازمان‌ها و مؤسسه‌های اسلامی‌ای چون «رابطة العالم الإسلامی» اتحادیه جهانی علمای مسلمان که تابع رابطة العالم

^۱ / <https://www.isesco.org.ma/ar>

الإسلامي است، «رابطة علماء فلسطين» و غیره. در این کنفرانس‌ها معمولاً موضوعات روز دنیا مطرح شده و بیانیه‌هایی در خصوص وضعیت کشورهای اسلامی، به‌ویژه کشورهای جنگ‌زده و نیز در خصوص حمایت از کودکان جنگ‌زده به تصویب می‌رسد و اقدامات غیرانسانی علیه کودکان توسط آن‌ها محکوم می‌شود؛ به‌عنوان مثال اتحادیه جهانی علمای مسلمان در ۹ رجب ۱۴۳۸ در واکنش به حمله شیمیایی به خان شیخون و قتل عام کودکان و زنان بیانیه‌ای صادر کرده و این اقدام را به‌شدت محکوم نمود و جامعه بین‌الملل را به حمایت از جامعه سوریه فراخواند.^۱ اما نکته حائز توجه این است که قوانین و مقرراتی که توسط این نهادهای اسلامی تصویب می‌شود، بخصوص مواردی که مربوط به حمایت از حقوق افراد در جنگ است، ضمانت اجرایی نداشته و این نهادها از قدرت اجرایی مناسبی برخوردار نیستند و تنها اهرم فشاری است برای فشار آوردن به جامعه بین‌المللی، نهادهای بین‌المللی، به‌ویژه شورای امنیت سازمان ملل تا با اثبات جنایت جنگی علیه کودکان جنگ‌زده توسط کشورها و دولت‌های متخاصم، شورای امنیت را وادار به اجرای فصل هفت خود و نبرد نظامی علیه متجاوزان نمایند.

۳- فصل سوم

آموزش مناسب کودکان در درگیری‌های مسلحانه

وقتی جنگ یا نبردی صورت می‌گیرد، معمولاً بسیاری از حقوق زیر پا شده و قشری که ضعیف و ناتوان است ضرر زیادی می‌بیند، یکی از اقشاری که به‌شدت از نبردهای مسلحانه چه از نظر جسمی و چه از نظر روانی آسیب می‌بیند و آینده‌اش در معرض نابودی قرار می‌گیرد، کودک است و یکی از حقوق مهمی که در طی درگیری‌های مسلحانه معمولاً نادیده گرفته می‌شود حق آموزش و تحصیل است؛ زیرا کودک نمی‌تواند آن‌گونه که باید به یادگیری و فراگیری علم ادامه دهد و این مسئله دو

^۱ - سایت رابطة العالم الإسلامی.

دلیل مهم و اصلی دارد که اولین آن‌ها ناامنی است. اگر کودک یا معلمین و مسؤولین آموزش احساس امنیت کنند و این اطمینان خاطر به آن‌ها داده شود که از ناحیه نیروهای متخاصم ضرری به آن‌ها وارد نمی‌آید، با آرامش بیشتری به آموزش و تحصیل ادامه می‌دهند. دلیل دوم تخریب مؤسسات و امکانات آموزشی توسط نیروهای دشمن است، که اگر قانونی بر جنگ حاکم نباشد، معمولاً زیرساخت‌ها و امکانات آموزشی و غیر آموزشی همیشه در معرض تخریب از سوی نیروهای دشمن قرار خواهد داشت. متأسفانه تبلیغات سوء و جو نامناسب علمی‌ای که بر کشورهای اسلامی و کشورهای جهان سوم حاکم است بسیاری را بر آن داشته تا اسلام را مقصر این همه بی‌سوادی و عدم توسعه و پیشرفت و عقب‌ماندگی بدانند، بخصوص جنگ‌هایی که پیوسته در منطقه خاورمیانه جاری است و تأثیر بدی که این جنگ‌ها بر آموزش کودکان می‌گذارد، آن‌ها را به ایراد این تهمت‌ها و بدگویی‌ها واداشته است؛ در ذیل می‌خواهیم با رجوع به دو منبع اصیل اسلام یعنی قرآن و سنت بحث آموزش کودکان در درگیری‌های مسلحانه را مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آیا واقعاً اسلام مقصر این همه عقب‌ماندگی و عدم پیشرفت و توسعه است یا خیر؟

۳-۱- از منظر قرآن

در قرآن کریم مسئله آموزش جزو اولویت‌هاست، به‌طوری‌که اولین آیاتی که بر پیامبر ﷺ نازل می‌شود، از علم و خواندن سخن می‌گوید: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق / ۱-۵). همچنین خداوند متعال برای اینکه نشان دهد میان افرادی که می‌دانند و آنان که نمی‌دانند تفاوت‌های بسیاری وجود دارد، می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (زمر / ۹).

یکی از مسائل مهم و ضروری در دین اسلام، حفظ عقل است، از این‌روست که خداوند متعال شراب را که مایه‌ی زوال عقل است، حرام کرده است و به همین خاطر است که تمامی مردم را به اندیشیدن، تأمل، تفکر، تفقه و تعقل فرامی‌خواند. خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف / ۲). در نتیجه والدین و

نیز حکومت اسلامی باید به فراگیری علم و آموزش کودکان همت گمارند تا این هدف و مقصد ضروری و مهم، یعنی مقصد حفظ عقل تحقق یابد.

در شرایط جنگی و نبرد مسلحانه خداوند متعال لشکر اسلام را متوجه نظامیانی می‌کند که با آنان وارد نبرد شده‌اند و تعدی به کودکان، زنان، پیران و معلولینی را که در نبرد نقشی ندارند حرام اعلان می‌کند؛ تعدی به کودکان تنها شامل قتل آن‌ها نمی‌شود؛ بلکه محروم نمودن آنان از فراگیری علم را نیز شامل می‌شود. همچنین منع تعدی شامل منع تخریب مکان‌های عبادی و نیز مکان‌های آموزشی و سایر مکان‌هایی است که تخریب آن‌ها نفعی در پی ندارد. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره/۱۹۰). پس نباید با کسانی که توانایی جنگیدن با شما را ندارند یا به جنگ با شما درخواسته‌اند، مانند زنان و کودکان و پیران و غیره بجنگید و آنان را به قتل برسانید، زیرا این کار تعدی است (طنطاوی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۳). همچنین خداوند متعال در جایی دیگر می‌فرماید: «وَلَا تَعْتَدُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (بقره/۶۰). خداوند متعال افساد و تباهی را دوست ندارد و آن را از جمله صفات‌های منافقان برمی‌شمارد، خداوند متعال می‌فرماید: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره/۲۰۵) خداوند متعال در این آیه تخریب زمین‌های زراعی، محصولات و مواد غذایی و سایر چیزهایی که برای حیات بشر ضروری است را، مادامی‌که ضرورت نظامی اقتضای تخریب نکند، افساد در زمین می‌نامد و از آن نهی می‌کند؛ همچنین این نهی شامل مدارس و محیط‌های آموزشی نیز می‌شود، زیرا ادامه حیات بشر و ضرورت حفظ عقل بیانگر این مطلب می‌باشند.

در نتیجه: قرآن با متوجه کردن نیروهای نظامی مسلمان به‌سوی نیروهایی که به نبرد آن‌ها آمده‌اند، این تضمین را به کودکان، معلمین، مسئولان آموزش و سایر غیرنظامیان می‌دهد که جان آن‌ها از ناحیه نیروهای مسلمان در امان است و امنیت آن‌ها به خطر نخواهد افتاد. همچنین با نهی از تعدی و نیز نهی از افساد در زمین و

نابودی اماکن غیرنظامی، این اطمینان را می‌دهد که مدارس و امکانات آموزشی توسط مسلمانان تخریب نخواهد شد.

۳-۲- از منظر حدیث

رسول گرامی اسلام ﷺ با واجب نمودن تحصیل علم برای مردان و زنان به نبرد بی‌سواد می‌شود، ایشان می‌فرماید: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (قزوینی، شماره: ۲۲۰) «فراگیری علم بر هر فرد مسلمانی واجب است» و می‌فرماید: «الْحِكْمَةُ صَالَةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا» (ترمذی، شماره: ۲۶۱۱) «حکمت گمشده‌ی انسان مؤمن است و هرکجا آن را بیابد به دریافت آن از دیگران حقدار تر است» و نیز می‌فرماید: «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلِمَهُ» (بخاری، ۱۴۲۲هـ شماره: ۴۶۳۹) «بهترین شما کسی است که قرآن را بیاموزد و به دیگران آموزش بدهد». ایشان وقتی در بدر از سربازان دشمن اسیر می‌گیرد، فدیة آن دسته از افرادی را که مالی ندارند، برای آزادسازی، آموزش دادن به فرزندان انصار قرار می‌دهد (شیبانی، ۱۴۲۱هـ شماره: ۲۱۰۶) و این‌گونه با فضای مملو از جهل و نادانی مبارزه می‌کند.

رسول خدا ﷺ همیشه به سربازان خویش توصیه می‌فرمود که نبرد و مبارزه خویش را متوجه مبارزین سپاه دشمن نمایند و به کودکان و زنان و پیران و افراد ناتوان آسیبی وارد ننمایند، ایشان با توصیه‌های خویش در این خصوص بیان می‌دارد که جان این اقشار از ناحیه سپاه دشمن در امان است؛ ایشان در حدیثی می‌فرماید: «اغْرَوْا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تَعْدُوا وَلَا تُمَثِّلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيداً» (همان، شماره: ۳۲۶۱) «در راه خدا با کافران بجنگید، پیمان‌شکنی و خیانت نکنید، مثله نکنید و بچه‌ای را نکشید» و نیز می‌فرماید: «لَا تَقْتُلُوا شَيْخاً قَانِياً وَلَا طِفْلاً صَغِيراً» «پیرمرد و کودک را نکشید» و نیز در حدیثی آمده است: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ» (همان، شماره: ۳۲۸۰) «پیامبر ﷺ از کشتن زنان و کودکان نهی فرمود». واضح و مبرهن است که نهی از قتل این گروه از افراد به خاطر ضعف و ناتوانی آن‌ها نیست، بلکه به خاطر عدم مشارکت آن‌ها در عملیات خصمانه است (عبدالغنی عبدالحمید، ص ۵۴)؛ درنتیجه، کودک مورد هدف و هجمه اسلام نیست و می‌تواند با اطمینان از

این مطلب که از ناحیه اسلام به او ضرری وارد نمی‌آید به تحصیل و آموزش ادامه دهد. اسلام همچنین از تخریب و ویرانگری، من جمله تخریب اماکن آموزشی منع کرده است؛ ابوبکر صدیق که بهترین شاگرد مکتب پیامبر ﷺ است، به فرمانده سربازان خود چنین دستور می‌دهد: من تو را به ده چیز فرمان می‌دهم و از جمله می‌فرماید: اینکه زنان، کودکان و پیران را نکشی، درختان میوه ده را قطع نکنی و هیچ آبادی‌ای را خراب نکنی.

با بررسی موضع قرآن و سنت نسبت به فراگیری علم توسط کودکان ثابت شد که در هنگام درگیری‌های مسلحانه اسلام هیچ‌گونه خللی به آموزش کودکان وارد نمی‌آورد، زیرا:

۱- قرآن کریم دستور می‌دهد که مبارزین مسلمان تنها با کسانی بجنگند که

علیه آن‌ها اسلحه برداشته و به میدان مبارزه با آن‌ها آمده‌اند، در نتیجه خون کودکان، زنان، پیران و به‌طور کلی کسانی که به مبارزه با مسلمانان نیامده‌اند مصون است؛ در نتیجه اسلام نه به امنیت کودکان و نه معلمین خللی وارد نمی‌آورد و آن‌ها می‌توانند آزادانه به تحصیل و تدریس بپردازند، مادامی که علیه اسلام و مسلمانان توطئه نکنند.

۲- در دین اسلام نه تنها جان کودکان و تمام کسانی که بی طرف بوده و

علیه مسلمانان اقدامی نکرده‌اند، در امان است، بلکه خداوند از افساد و تباهی منع کرده است، در نتیجه مسلمان حق ندارد: بیمارستان‌ها، کتابخانه‌ها، مدارس، خانه‌ها و سایر مواردی را که نیاز جامعه بوده و از طرف آن‌ها تهدیدی برای مسلمانان به وجود نمی‌آید، تخریب نماید؛ در نتیجه امکانات آموزشی نیز از تعدی و تجاوز توسط مسلمانان در جنگ، در امان است؛ اما چنانچه از مدارس به عنوان پایگاه نظامی استفاده شود، دیگر چنین مصونیتی برای مدارس قابل تصور نیست.

۳-۳- چالش‌های آموزش کودکان در کشورهای اسلامی

کشورهای اسلامی از نظر داشتن و یا نداشتن اقتصاد متکی به نفت از یک دیدگاه به کشورهای جهان سوم و کشورهای جهان چهارم تقسیم می‌شوند، در کشورهای جهان چهارم از آنجاکه نفتی وجود ندارد، وضعیت معیشت مردم چندان مناسب و مساعد نیست، اما در کشورهای جهان سوم مسئله معیشت نامناسب فراگیر نبوده، بلکه این کشورها از نظر سطح صنعت و تکنولوژی عقب‌مانده‌اند (القره داغی، ۱۴۳۴ هـ ج ۲، ص ۶۵۵).

مطالعات و بررسی‌ها در زمینه آموزش در کشورهای اسلامی در مقایسه با کشورهای غربی و ژاپن نشان می‌دهد که نه تنها در کشورهای عربی و اسلامی آموزش از سطح کیفی مناسب برخوردار نیست؛ بلکه از نظر کمی نیز وضعیت آموزش بسیار خراب است؛ به طوری که ۲۵ درصد دانش آموزان در کشورهای عربی مرحله دبیرستان را به پایان نمی‌رسانند، تنها ۱۱ درصد از جوانان عرب (۱۸ تا ۲۵ سال) در دانشگاه‌ها ثبت‌نام می‌کنند و این مقدار در اردن و لبنان ۲۵/۲۷ است در حالی که این نسبت در سودان و سومال ۵٪ است، اما این نسبت در آمریکا ۷۶ و در اروپای غربی و ژاپن ۴۵/۲۸ درصد است (بکار، ۱۴۳۵ هـ ص ۳۳۶).^۱

با بررسی موضوع چالش‌های آموزش در کشورهای اسلامی متوجه می‌شویم که این چالش‌ها عمدتاً به ۳ عامل اساسی و مهم ختم می‌شوند، این سه عامل عبارت‌اند از: عامل اجتماعی، عامل اقتصادی و عامل سیاسی.

عوامل اجتماعی

یکی از مهم‌ترین چالش‌های آموزش در کشورهای اسلامی این است که اهداف و انگیزه‌ها تغییر کرده است؛ در اسلام به فراگیری علم تشویق شده و هدف دانش‌آموز از فراگیری علم باید خدمت‌رسانی به مردم و کسب رضای خداوند متعال باشد، اما امروزه به دانش‌آموز مسلمان چنین تلقین می‌شود که هدفش از فراگیری علم کسب مدرک باشد تا بتواند با این مدرک بعدها برای خود شغلی دست‌وپا کند و بعداً بتواند

^۱ دکتر عبدالکریم بکار، المسلمون بين التحدي والمواجهة، حول التربية والتعليم، دار القلم، ص ۳۳۶.

در راحتی و آسایش به سر برد. علاوه بر این، مدرسین نیز نقش عاطفی و پدر گونه و اسوه بودن خویش را فراموش کرده و تنها هدف آن‌ها این است که مطابق چارت درسی به دانش‌آموز آموزش داده و در برابر آن مبلغی پول دریافت کنند. همچنین یکی دیگر از مشکلات اجتماعی عدم وجود فرصت‌های برابر است، آنجا که وجود مدارس غیرانتفاعی و با امکانات و معلمان خوب در برخی نقاط و در مقابل وجود مدارس دولتی با امکانات اندک، فضایی تجاری گونه را بر مدارس مستولی نموده و دانش‌آموزی که در می‌تواند در مدارس با امکانات بالا تحصیل کند عموماً رشد و ترقی بیشتری دارد تا دانش‌آموزی که در مدارس دولتی تحصیل می‌کند (همان، ص ۳۴۱-۳۴۳).

عوامل اقتصادی

مشکل فقر، گرسنگی و نیز عدم اختصاص بودجه به بخش آموزش از جمله موانع اساسی و مهم بر سر راه آموزش است. درحالی‌که کشورهای پیشرفته اهمیت بحث آموزش را درک کرده و بودجه زیادی را به آن اختصاص می‌دهند، در کشورهای اسلامی، حتی کشورهایی که از منبع غنی نفت برخوردارند، چنین بودجه‌هایی به بخش آموزشی اختصاص داده نمی‌شود و این است که مدارس کشورهای اسلامی نه تنها از معلمان دلسوز و دانش‌آموزانی با انگیزه و هدف درست برخوردار نیست؛ بلکه از امکانات مناسب و خوبی نیز برخوردار نیست. یکی از پژوهش‌ها در این زمینه حاکی از آن است که در سال ۱۹۸۲ برای هر دانش‌آموز در مجموع کشورهای عربی ۱۹۲ دلار اختصاص داده شده بود درحالی‌که در آمریکای شمالی به هر دانش‌آموز ۹۱۸ دلار اختصاص داده شده بود. همچنین مطابق گزارش یکی از پژوهشگران هزینه‌ای که برای هر دانش‌آموز در مصر می‌شود، یک‌دهم هزینه‌ای است که در اسرائیل برای هر دانش‌آموز می‌شود (همان، ص ۳۴۴). این بدان خاطر است که آن‌ها به اهمیت آموزش در رشد و توسعه کشور پی برده‌اند. علاوه بر این کاهش درآمد سرانه در کشورهای اسلامی، بخصوص کشورهایی که نفت ندارند، باعث فقر فراگیر در این

کشورهای شده و این امر باعث رشد چشم‌گیر کودکان کار می‌شود و بالتبع افزایش میزان کار کودک مساوی است با افزایش میزان بی‌سوادی.

عوامل سیاسی

یکی از مشکلات اساسی و مهمی که در دهه‌های اخیر گریبان‌گیر کشورهای اسلامی شده، موضوع جنگ و کثرت انقلاب است. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که مابین سال‌های ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۶م بیش از ۱۳۳ جنگ در ۸۰ منطقه از کشورهای جهان سوم روی داده است و ۳۳۴ میلیارد دلار هزینه این جنگ‌ها شده است، یعنی چیزی معادل ۱۷ برابر پولی که سهم توسعه در این کشورهای بوده است. همچنین یکی از ویژگی‌های کشورهای در حال توسعه یا جهان سوم افزایش انقلاب‌های نظامی و شورش‌های داخلی است، به‌طوری‌که در میان سال‌های ۱۹۶۲ تا ۱۹۷۵م حدود ۱۰۴ انقلاب در کشورهای جهان سوم روی داد. (القره داغی، ۱۴۳۴هـ، ج ۲، ص ۶۵۵) مشکل جنگ، انقلاب‌ها و تغییر نظام‌های سیاسی در این کشورها به افزایش میزان فقر و افزایش میزان بی‌سوادی می‌انجامد و ناامنی و خرابی‌های ناشی از این انقلاب‌ها، به‌نظام آموزشی کشور و بخصوص به آموزش کودکان لطمه زیادی وارد می‌کند.

نتیجه

اسلام دین رأفت و رحمت است و رحمت اسلام شامل حال تمام اقشار جامعه به‌ویژه کودکان می‌شود. در دین اسلام کودک از مصونیت و حمایت کامل جانی و مالی برخوردار است و در قرآن و سنت نظام‌هایی برای این مهم مدنظر قرار گرفته شده است، از جمله نظام حضانت از کودک. دین اسلام از سربازگیری کودکان منع کرده است، مگر اینکه کودک خودش داوطلبانه بخواهد به خط مقدم جبهه بیاید و از سویی حاکم مسلمان توانایی و قوه جنگیدن را در کودک مشاهده کند و جواز این مسئله به‌طور خاص در موردی است که جهاد فرض عین باشد. اما می‌توان در شرایط خاص و طبق نظر حاکم از کودکان به‌عنوان نیروی تدارکاتی در پشت جبهه استفاده

کرد. در اسلام کشتن کودکان تحت هیچ عنوانی صحیح نیست و این همان پیمانی است که پیامبر خدا ﷺ از انصار گرفت و خداوند متعال در چندین جای قرآن کریم بر آن تأکید نموده است. مسلمان حق ندارد در دوران جنگ نیز به کودک کافر تعرض کرده و او را به قتل برساند؛ مگر اینکه آن کودک علیه اسلام اقدام نموده و چاره‌ای جز کشتنش نباشد. برخلاف سایر ادیان و امت‌ها که عموماً کودکان را به قتل رسانده یا اسیر می‌کردند و در صورت اسارت آن‌ها را به بردگی گرفته و بدترین رفتارها را با آن‌ها داشتند، در اسلام کودک کشته نمی‌شود و چنانچه اسیر شود، حاکم مسلمان سه راه دارد که دو راه آن آزاد کردن اسیر است و این اولی است و راه سوم به بردگی گرفتن است. و چنانچه کودکی به بردگی گرفته شود بازهم راه‌هایی برای آزادی‌اش وجود دارد و چنانچه آزاد نشود، آن‌قدر رفتار مسلمان با برده و غلامش خوب است که شاید به‌سختی بتوان غلام را از ارباب تمییز و تشخیص داد؛ این‌ها علاوه بر این است که اسلام راه‌های برده‌گیری را به جنگ منحصر نمود درحالی‌که در سایر ادیان راه‌های گوناگونی برای برده‌گیری وجود داشت. موسسه‌ها و سازمان‌های اسلامی نیز در عصر حاضر برای حمایت از حقوق کودک اقداماتی را صورت داده‌اند که ازجمله این اقدامات، تصویب عهدنامه حقوق کودک در اسلام توسط سازمان کنفرانس اسلامی است. در اسلام نه تنها جان و مال کودک تحت حمایت است؛ بلکه عقل او نیز مورد حمایت بوده و یکی از ضروریات مهم در اسلام، حفظ عقل است. در قرآن و سنت پیامبر اکرم ﷺ به آموختن و آموزش دادن علم بسیار توجه شده است و خداوند متعال در بسیاری از آیات مردم را به تعقل و اندیشه و تفقه دعوت می‌کند، تا جایی که علم‌آموزی به‌عنوان یکی از خصلت‌های انسان مؤمن معرفی می‌شود و این خصلت جزء ناگسستنی و جدانشدنی فرد مؤمن است. اسلام با تأمین امنیت کودک در جنگ و نبرد مسلحانه و حفظ جان او و سایر غیرنظامیان و نیز منع تخریب زیرساخت‌ها و امکانات آموزشی، کودک جنگ‌زده را در حمایت قرار داده و بر سر راه آموزش کودکان مانعی ایجاد نمی‌کند؛ بلکه وقتی بر شهر و منطقه‌ای سلطه می‌یابد، یکی از وظایفش این است که علما و دانشمندان را به آنجا بفرستد تا مردم را با دین و

علوم دینی آشنا گرداند، اما در هر حال پذیرش دین اجباری نیست. با همه این‌ها امروزه مسلمانان از اصل خود جدا شده‌اند و با کنار نهادن قرآن و سنت و پیروی از امیال و هوس‌ها و گراییدن به افراط و تفریط و تقلید از این‌وآن نه تنها وجهه خوبی از اسلام ارائه نداده‌اند؛ بلکه از عرصه توسعه، علم و تکنولوژی عقب مانده‌اند و مهم‌ترین چالش‌ها در این رابطه چالش‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است.

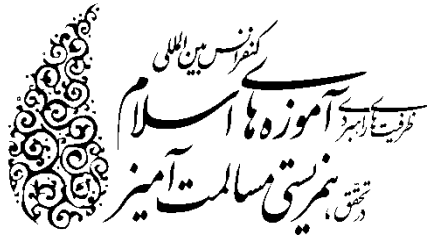
فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. اندلسی، علی ابن حزم، *مراتب الإجماع*، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۱۹هـ.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع المسند الصحيح* (صحیح بخاری)، دار طوق النجاة، چ ۱، ۱۴۲۲هـ.
۴. بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل*، دار طبیة للنشر والتوزیع، چ ۴، ۱۴۱۷هـ.
۵. بکار، عبدالکریم، *المسلمون بین التحدي والمواجهة*، حول التربية والتعليم، دار القلم، چ ۱، ۱۴۳۵هـ.
۶. ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، بیروت، لبنان، دار الغرب الاسلامی، چ ۱، ۱۹۹۸م.
۷. جزیری، عبدالرحمن، *الفقه على مذاهب الأربعة*، بیروت، لبنان، مكتبة العصرية، چ ۱، ۱۴۳۷هـ.
۸. حمیری، عبدالملک بن هشام، *السيرة النبوية*، مصر، مصطفى البابي الحلبي، چ ۲، ۱۳۷۵هـ.
۹. دورانت، ویلیام جیمز، *قصة الحضارة*، زکی نجیب محمود و دیگران، بیروت، لبنان، دار الجیل، چ ۱، ۱۴۰۸هـ.
۱۰. رملی، شمس الدین محمد، *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*، بیروت، لبنان، دار الفكر، چ ۱، ۱۴۰۴هـ.
۱۱. الزحیلی، وهبة، *الفقه الإسلامي وأدلته*، سوریه، دارالفکر، چ ۴، ۱۹۸۵م.

۱۲. زعتری علاءالدین، *مقاصد الشريعة ودورها في الحفاظ على حقوق الطفل*، پژوهشی که به کنفرانس دانشکده شریعت دانشگاه دمشق ارائه شد، سال: ۲۰۰۸م.
۱۳. زیلعی، عثمان بن علی، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*، قاره، مصر، المطبعة الكبرى الاميرية، چ ۱، ۱۳۱۳هـ.
۱۴. سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، بیروت، لبنان، مكتبة العصرية، چ ۱.
۱۵. سید سابق، *فقه السنة*، بیروت، لبنان، دار الکتب العربی، چ ۳، ۱۴۲۰هـ.
۱۶. سیوطی، جلال الدین، *تاریخ الخلفاء*، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، چ ۲.
۱۷. شوکانی، محمد بن علی، *فتح القدير*، دمشق، سوریه، دار ابن کثیر، چ ۱، ۱۴۱۴هـ.
۱۸. شیبانی، احمد بن محمد بن حنبل، *مسند احمد*، مؤسسة الرسالة، چ ۱، ۱۴۲۱هـ.
۱۹. الصاوي، احمد بن محمد، *حاشية الصاوي على الشرح الصغير*، مصر، دار المعارف، چ ۱، ۱۴۲۵هـ.
۲۰. صنعانی، عبدالرزاق بن همام، *المصنف*، هند، المجلس العلمی، چ ۲، ۱۴۰۳هـ.
۲۱. طباطبائی، مصطفی، *بردگی از دیدگاه اسلام*، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۲.
۲۲. طنطاوی، محمد سید، *تفسير الوسيط*، قاهره، مصر، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، چ ۱، ۱۹۹۸م.
۲۳. عسقلانی، احمد بن علی، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، بیروت، لبنان، دار المعرفة، چ ۱، ۱۳۷۹هـ.
۲۴. علوان، عبدالله ناصر، *نظام الرق في الاسلام*، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۵. القره داغی، علی محیی الدین، *المدخل الى الاقتصاد الاسلامی*، بیروت، لبنان، دارالبشائر الإسلامية، چ ۲، ۱۴۳۴هـ.

۲۶. قزوینی، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، بیروت، لبنان، دار احیاء الکتب العربیة، چ ۱.
۲۷. اللحیدان، صالح، *الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع*، ریاض، مکتبه حرمین، چ ۱، ۱۴۲۷هـ.
۲۸. مدلل، شادی ابراهیم عبدالقادر، *الصبي في صدر الإسلام*، رساله کارشناسی ارشد دانشگاه ملی النجاح.
۲۹. مقدسی، موفق الدین عبدالله بن احمد، *المغني لابن قدامة*، قاهره، مصر، مکتبه القاهره، چ ۱، ۱۳۸۸هـ.
۳۰. نیسابوری، حاکم، *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیه، چ ۱، ۱۴۱۱هـ.
۳۱. نیسابوری، مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، لبنان، دار إحياء التراث العربی.
۳۲. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، *موسوعة الفقهية الكويتية*، کویت، دارالسلاسل، چ ۲، ۱۴۲۷هـ.



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 تحقق همزیستی مسالمت آمیز

منصور میر^۱، حسن کرمی محمدآبادی^۲

چکیده

در کنار موجودات عالم با اشکال، اندازه‌ها، صور و شمایل مختلف، به موجودی مسمی به انسان برخورد می‌شود که ظواهر و بواطن وجودی‌اش، اختلاف چشمگیر و تفاوت خیره‌کننده با دیگران دارد. این اختلاف خلّقی و تفاوت خلّقی به امکانات ممتاز تکوینی اعم از جسمی، دماغی و روحی بازگشته که خود باعث مسئولیت‌های تشریعی، عقلی و به تبع انتظارات ویژه‌ای از او شده است. البته این فرق عقلی و تفاوت عرفی قطعی میان او و سایر موجودات طبیعی است و در همین راستا توقع کم و کیف اعمال، عکس‌العمل‌ها، رفتار و روابط ویژه نیز باید با چگونگی فعالیت‌ها و تعاملات دیگر موجودات امتیاز چشمگیر داشته باشد. چنانکه روابط حسنه، همکاری‌های متقابل سودمند، همراهی‌های صادقانه‌ی ثمربخش و درنهایت همزیستی مسالمت‌آمیز هدفمند از جمله انتظارات مزبور است. آنچه در تحقق این همراهی مسالمت‌آمیز، مهم، سؤال اصلی، انگیزه در طرح و پی‌گیری موضوع شده و ادامه مقدمه است، کم و کیف همراهی آدمیان، نحوه‌ی همزیستی و چگونگی تعاملات فی‌مابین می‌باشد. ما از آنجاکه محور اصلی همزیستی مسالمت‌آمیز، انسان مجهز به امکانات خلّقی و آدمیزاد موصوف به سمات خلّقی مذکور است، این نوشته با روش توصیفی - تحلیلی و البته ابداعی، در مقام پاسخ به سؤالات، درصدد اثبات فرضیات به‌ویژه فرضیه‌ی اصلی است که اولاً محوریت نوشته عقلاً اجازه نمی‌دهد به دنبال حداقل همراهی و همزیستی و لو مسالمت‌آمیز آن بود و ثانیاً در مقام اثبات راهبردها و راهکارهای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز هدفمند سزاوار انسان است و الا صرف همراهی، واقعیتی است که سایر هم‌نوعان در اعماق جنگل‌ها و نقاط دور دست مدت‌هاست تجربه و محقق کرده‌اند. در صورتی که هدف بنا بر اصول عقلی، فروع عقلایی، حرکت با اقتضائات انسانیت، همگام با معیار و سرمایه‌ی فطرت و ارائه پیشنهادی راهبردی است.

کلیدواژه‌ها: همزیستی، مسالمت‌آمیز، راهبردها، راهکارها، فطرت، نخبگان.

^۱. استادیار دانشگاه تهران؛ (نویسنده مسئول)، mansourmir@gmail.com.

^۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، hassankarami@ut.ac.ir.

مقدمه

بنابر دلایل عقلی، تجارب حاصل از عملکرد شاخه‌های علوم اعم از تجربی، انسانی و حتی غیرانسانی و به استناد آموخته‌های شخصی، تردیدی در اینکه هر یک از انواع موجودات هدفمند آفریده شده باشند، وجود ندارد. چنانکه از آنچه برای سامان یافتن کم و کیف حیات دنیوی نیازمند آن هستند، محروم نمی‌باشند. تفاوت برخی انواع از نقطه نظر واجدیت ابزار ضروری، نه فقط سامان‌دهی حیات دنیوی را بلکه اقتضای حرکت در مسیر درست و نیل به اهداف معنوی را دارد و درست بر همین پایه انتظارات خاص از هر نوعی اولاً تعریف می‌شود و ثانیاً در برآورده شدن و تحقق عینی آن‌ها در خارج مطمح انتظار قرار می‌گیرد و در این راستا واجدیت آحاد انسان از ابزار مادی و امکانات معنوی منحصر به فرد نه تنها آنان را در تأمین نیازهای مادی و پر کردن خلأهای معنوی توانا ساخته، بلکه توقعات ویژه از تک‌تک افراد نسبت به ساماندهی حیات دنیوی و مهندسی روابط فی‌مابین را گوشزد می‌کند. به گونه‌ای که به اقتضای توانایی‌های موصوف، عهده‌دار تعاملات بایسته‌ی انسانی و همزیستی مسالمت‌آمیز شایسته و مقتضی فطرت مملوک پاک است.

بیان موضوع و ضرورت آن

بنابر اساس مذکور، در مواجهه با نوعی مانند انسان برخوردار از امکانات ویژه و ابزار تخصصی جسمانی، دماغی و نفسانی، نه تنها شکی در برنامه‌ریزی خاص او نمی‌ماند؛ بلکه بروز توقعات لایق و انتظارات شایسته‌ی وضعیت او، حقیقتی عقلی قلمداد می‌گردد که مفزّی از پوشیدن خلعت زیبای تحقق عینی آن نیست. اما و اما این امیدواری و بلکه انتظارات صحیح عقلی و توقعات عرفی درست از این نوع اشرف مخلوقات کجا، و آنچه در موطن تحقق، محیط بیرونی و محل فعالیت‌ها و تاخت‌وتاز او واقع می‌شود کجا! و چون حکایت این گل سرسبد آفرینش، مصداق بارزی از ضرب‌المثل: «این الثراب و ربّ الارباب» شده، انگیزه ایجاد و بلکه قوی و قوی‌تر گردید که به موضوع مذکور روی آورده و راهکارهایی فکر و راهبردهایی ارائه

شود. توضیح اینکه چون آنچه در زندگی فردی، خانوادگی و جمعی انسان رخ می‌دهد و ماجراهایی که به تبع در هویت اجتماعی جوامع بشری گذشته و می‌گذرد، باعث اقبال به چنین عناوینی گردیده است؛ زیرا همه حکایت از واقعیات ناهنجاری دارد که با اقتضائات انسانی سازگاری ندارد و لذا اصول عقلی، رویه‌ی عقلا و منطق عرف آگاه در خصوص وضعیت نامطلوب مجتمعات خرد و کلان که بر محور خودخواهی‌ها، منفعت‌طلبی‌ها آکنده از انواع تعارضات و اقسام نزاع‌ها گشته، حکم به چاره‌جویی می‌کند.

بیان مسئله و فرضیه

بر این پایه و در راستای تصمیم‌سازی مشکلات تعاملی هم‌نوعان و فقدان فضای شایسته میان افراد و به‌خصوص در جمع‌های کوچک و بزرگ، نوشته‌ی حاضر اولاً در مقام بیان مشکل اصلی رفتاری‌های جزئی مرتبط، و ثانیاً درصدد حل و رفع آن از رهگذر یافتن پاسخ و اثبات فرضیات مربوطه است. لذا معمّای اصلی به همراه مشکلات جزئی و فرضیات تحقیق عبارت‌اند از:

سؤالات

سؤال اصلی

راهکارهای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز کدام‌اند؟

سؤالات فرعی

- ۱- اولویت‌های راهبرد فرهنگی تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز اعم از اعتقادی، اخلاقی و رفتاری چگونه است؟
- ۲- رابطه‌ی رهبران و نخبگان جمع‌های بشری با تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز چگونه است؟

فرضیات

فرضیه اصلی: راهکارهای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز عبارت‌اند از الهی و بشری.

فرضیات فرعی

- ۱- اولویت راهبرد فرهنگی تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز به ترتیب اعتقادی، اخلاقی و رفتاری است.
- ۲- رابطه‌ی رهبران و نخبگان جمع‌های بشری با تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز مستقیم است.

۱- واژه‌شناسی

پیشبرد علمی بحث و توصیه صاحب‌نظران روش تحقیق، اقتضا دارد مختصری در معانی کلمات کلیدی گفته شود تا با درک مشترکی از مفاهیم اصلی به نتیجه برسیم، و الا بحث عقیم خواهد ماند.

راهکار: یک واژه مرکب از راه+کار است و مفهوم آن، راه‌حل و پاسخ است و به‌طورکلی به شیوه و روش انجام کاری راهکار گفته می‌شود (انوری، ۱۳۸۲، ص ۳۵۷۲).

راهبرد: یعنی سیاست‌گذاری و استفاده از امکانات برای برنامه‌ریزی و رسیدن به هدف معین (انوری، ۱۳۸۲، ص ۳۵۶۹) و در این راستا لفظ استراتژی (اسم و اصطلاحی نظامی) که به علم اداره‌ی عملیات و حرکات ارتش در جنگ اطلاق گردد. در دایرةالمعارف «بریتانیکا» در تعریف استراتژی از تعبیر هنر برنامه‌ریزی و هدایت عملیات استفاده کرده و برای آن برخی از ویژگی‌ها ازجمله عملیاتی بودن را برمی‌شمارد (خادم‌الرضا، ص ۶۰).

مسالمت‌آمیز: ممکن است برخی همزیستی مسالمت‌آمیز را عنوانی ابتکاری به‌حساب آورند. درحالی‌که اگر از الفاظ صرف‌نظر شود، معنی این ترکیب چیزی جز معنا و ماهیت «انسانیت» نیست. در فرهنگ‌های فارسی مترادفاتی برای همزیستی و مسالمت‌آمیز بکار برده شده به ارتکازات عرفی و معنای دقیق واژه نزدیک به نظر می‌رسد.

دهخدا برای معنای مسالمت‌آمیز از واژه‌های صلح، صلح‌آمیز، آشتی‌جویانه (دهخدا، ۱۳۴۱، ص ۷۸۶۳۷) و برای همزیستی از واژه باهم زیستن استفاده کرده است (همان، ص ۸۹۰۳۵) و در معنی همزیستی مسالمت‌آمیز تفاهم آمیخته به صلح و سلم را آورده است (همان، ص ۷۸۶۳۷).

عمید همزیستی را به معنی باهم زیستن (معنای مستفاد از مجموع هم + زیستن) (عمید، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶۹) و برای مسالمت‌آمیز واژه‌های آشتی کردن، بی‌گزندی، خوش‌رفتاری و صلح‌طلبی را به‌کار برده است (همان، ص ۹۳۶).

یک نکته

با توجه به تبادر صلح از اصطلاح مسالمت‌آمیز، لذا لفظ صلح نیز به‌موازات آن مورد توجه و کاربرد است.

۲- تبیین موضوع

روشن است که همچون بسیاری از دیگر موضوعات خرد و کلان، محور و مخاطب اصلی، انسان است با داشته‌هایش. باوجود دلالت لفظ انسان بر دارایی‌هایش، تعبیر به داشته‌ها عمدی و هدفمند است، زیرا بدون توجه و حتی عنایت خاص به ابزار ویژه جسمانی و امکانات منحصر به فرد معنوی انسان نه‌تنها این موضوع محلی برای طرح ندارد؛ بلکه جامع و کامل نمی‌توان از آن سخن گفت.

غالباً با نگاه علمی و نظر عملی مجرب به خصوصیات ذاتی انسان در مدنیت و جمع‌گرایی «الانسان مدنی بالطبع» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۷) و خلّت ساختاری استخدام و استثمار «الانسان مستخدم بالطبع» (همان، ص ۱۳۱). به نتیجه‌ی نامطلوب نزاع آحاد و درگیری جوامع و به تبع ناامنی و همزیستی غیر مصلحانه مواجهیم؛ زیرا انسان محدود هم برای فرار از تنهایی و هم به انگیزه‌ی تأمین نیازهای ضروری و برآوردن حوائج اولیه ناچار به تعاون باهم نوعان است. از سویی به خاطر مقدم داشتن خود بر سایرین و ترجیح خواسته‌ها و امیالش، مضطرّ به

به‌کارگیری توانایی دیگران، بهره‌کشی و استفاده از آنان به‌عنوان دستور کارش است و این آغاز درگیری در حوزه‌های فعالیت است.

نظر به جوهر وجودی انسان که اولاً واجد گوهر عقل برای تشخیص خوبی‌ها و کمالات و اتصاف به آن‌هاست و ثانیاً از نفس و خواسته‌هایش بی‌بهره نیست، از طرفی وجود تعاملات و روابط مسالمت‌آمیز میان افراد، پسندیده و لازم است (مطهری، ج ۴، ص ۲۷۸) و از طرفی کشش‌های جذّاب سودجویانه‌ی نفس، ایجاد روابط حسنه، استقرار هم‌زیستی مصلحانه و استمرارش را با مشکلاتی مواجه می‌گرداند. طوری که سواد مردم در بین این دو وضعیت با حالت مذبذب به سر می‌برند: «مذبذبین بین ذلک لا الی هولاء و لا الی هولاء».

البته چنین دو راهی و بلکه (به جهت مظاهر و مصادیق گوناگون هر یک از دو طرف) چندراهی از آثار هویتی و لوازم جوهره مذکور است. چنانکه ماجراهای گذشته و در جریان جوامع، گویای این واقعیّات تلخ است. لذا به دلیل غلبه طرف ناخوشایند، تفوّق هواهای نفسانی در قالب منفعت‌طلبی‌ها که نتیجه‌اش فقدان صمیمیت و سازش شده، باعث گردیده که انسان‌ها خصوصاً رهبران دینی ملّی و نخبگان هر یک به فراخور حال به فکر چاره‌جویی برآیند و در مقام تصمیم‌سازی از راه‌کارهای ایجاد سازش میان آدمیان و راهبردهای استقرار وضعیت مسالمت‌آمیز در جمع‌های انسانی سخن برانند، و با تدابیر علمی و عملی، علاوه بر تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز، حتی نسبت به استمرار فضای صمیمی مصلحانه تصمیم‌گیری نمایند.

این نوشته نیز به‌تبع موضوع، در مقام ارائه‌ی راهکارها و راهبردهای ایجاد، استقرار و استمرار همزیستی مسالمت‌آمیز، ابتدا درصدد تمهید مقدمات، تهیّه سازوکار مناسب، نهادینه شدن آرامش و صمیمیت برای تحقق فضای مصلحانه است. با این توضیح که چون مخاطب و جامعه‌ی هدف، یک جامعه با فکر، اندیشه، فرهنگ، خلق‌و‌خو و رفتار خاص نمی‌باشد؛ بلکه با جوامع، ملل، جمع‌های خرد و کلان حامل اندیشه‌ها، فرهنگ‌ها و خلق‌و‌خوی‌ها مواجهیم، اولاً از عقل به‌عنوان ابزار (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۷۰)، از استدلال و برهان به‌عنوان روش برای تبیین معما و مشکل

گریبان گیر بشر استفاده (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲۳) و ثانیاً از حقیقتی فراگیر و مملوک عموم بنام فطرت به عنوان سازوکار نافذ و بُرنده در شکوفایی صلح، بروز صمیمیت، إثاره و برانگیختن صفای فطری بهره‌برداری و قهراً ایجاد، استقرار و استمرار هم‌زیستی معقول، همراه با سازش سزاوار انسانیت انسان را شاهد خواهیم بود. شهید مطهری در مورد فطرت و نقش آن در تربیت می‌گوید: «اگر انسان دارای يك سلسله فطریات باشد قطعاً تربیت او باید با در نظر گرفتن همان فطریات صورت گیرد و اصل لغت «تربیت» هم اگر به کار برده می‌شود - چه آگاهانه و چه غیر آگاهانه - بر همین اساس است، چون «تربیت» یعنی رشد دادن و پرورش دادن، و این مبنی بر قبول کردن يك سلسله استعدادها- و به تعبیر امروز يك سلسله ویژگی‌ها - در انسان است» (مطهری، ج ۳، ص ۴۵۵).

البته نفس اصطلاح هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و اقدام برای تحقق آن از رهگذر ارائه‌ی راهکارها و اتخاذ راهبردها، اولاً حکایت دارد از تحقق یا احتمال وجود اختلاف میان حداقل جمع کوچکی. ثانیاً این اختلاف می‌تواند در حوزه‌های گوناگون و مهم جمع مذکور باشد. ثالثاً این جمع متشکل از اصناف و اقشار متعدد، مشتمل بر ادیان، آئین‌ها و مذاهب متنوع و متحول فرهنگ‌ها، آداب و رسوم‌ها و عادات رنگارنگ در سطح ملی و بین‌المللی است. «الکسیس کارال» در کتاب انسان موجود ناشناخته می‌گوید: «با آنکه وضع تمدن جدید و پیشرفت علوم و صنایع در تمام شئون زندگی به‌طور محسوس تأثیر نموده و حتی نیرومندی بدن و ترکیب عضلات و استحکام استخوان‌بندی بدن تأثیرات بسزایی داشته مع‌هذا با نهایت تأسف مشاهده می‌شود نسل انسانی با اخذ این علوم عجیب و بی سابقه به‌عوض اینکه در مراتب اخلاقی و طرز زندگی و خصوصیات روحی پیشرفت نماید برعکس خوی بربریت و وحشی‌گری اجداد خود را پیش گرفته و تمام اختراعات و اکتشافات را برای نابودی و اضمحلال عالم بشریت مورد استفاده قرار می‌دهد» (کارال، ص ۱۴).

این موارد ریزودرشت، شمه‌ای است از آنچه در مواجهه با چنین عناوینی و اندک تأملی به ذهن می‌رسد. واقعیاتی که هرگونه اقدام ایجابی و سلبی به نیت خیرخواهانه و ... را با مشکل مواجه می‌گرداند.

۳- راهکارها

با تأکید بر این حقیقت که اصل اولی در رفتار انسان و به تبع دول بعد دعوت به فطرت صلح عزت‌مند است. از دید اولیه، جنگ استثناء و خلاف اصل و مادام که عوامل جنگ عارض نشود، صلح و همزیستی برقرار است.

راهکارهای موردنظر در یک طرح مبنایی پیشنهادی بیان می‌شود که در آن سخن از دین و آئین اعم از آسمانی (اسلام، مسیحیت و یهود) و غیر آسمانی (بودا، زرتشت، کنفوسیوس و ...) و پیروانشان نمی‌رود. چنانکه گفتگو از ملیت (آسیایی، اروپایی، آمریکایی، آفریقایی) نیست. همچنین محور بحث، نژاد (ترک و فارس، عرب و عجم، کرد و بلوچ، سیاه‌وسفید، سرخ و زرد) نخواهد بود و به تقسیم دینی و لائیک، شرقی و غربی اعتنا نمی‌شود.

در این طرح زیربنایی که به نظر می‌رسد، شرایط قرار گرفتن در جایگاه الگویی تقریباً کامل را داشته باشد، محور خود انسان است. یعنی از انسان شروع می‌شود و به انسان ختم می‌شود.

تذکر به خمیرمایه‌های زیربنایی فطری و به دارایی‌های فراوان او ارائه راهکارهای مراقبت و حفظ سرمایه‌های وجودی، تقویت و ارتقاء آن‌ها، از اکسیر محبت و نوع‌دوستی گرفته تا علاقه‌ی به خوبی‌ها، پای بندی به عدالت، تنفر از بی‌عدالتی و ظلم.

۳-۱- بیان تفصیلی

خصلت ذاتی مدنیت انسان، بودن در جمع و به تبع، تعامل با دیگران از هم نوعان را ضروری می‌گرداند. چون هر جمعی اعم از ملی، دینی، آئینی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و ... به دلیل داشتن بینش و منش مختص به خود، اصول،

دستورالعمل و قهراً حدودمرزهایی در کم و کیف ارتباط و تعامل با دیگران دارد، لازم و ضروری است، منطق، توصیه و راهنمایی فطرت و عقل هماهنگ با ادیان را شنیده که اصل و فرض اولیه به اقتضای فطرت انسان اولاً ایجاد ارتباط، ثانیاً رابطه صادقانه و از سر صمیمیت و همدلی است.

البته همدلی بعد درک متقابل، زمانی به وجود می‌آید که دعوت استماع کلام و منطق طرفین شکل گیرد و در پی دستیابی به فهم مشترک و اتفاق بر مبانی عقلایی، زندگی مسالمت‌آمیز همراه با صلح پایدار حاصل خواهد شد. به‌ویژه که بر اساس فطرت و ساختار اولیه خلّقی انسان، اصل بر زندگی مصلحانه انسان‌ها در کنار هم با آرامش، آسایش و امنیت است

اما در وضعیت ثانوی و شرایط عارضی که انسان عاقل مبتلا به نفس، گرفتار خواسته‌ها، امیال نفسانی و در دام منافع شخصی، خانوادگی، نژادی، ملی، آئینی و دینی می‌افتد، تنها از طریق حقیقت مشترک فطرت صلح‌طلب کمال خواه و ندای وجدان انسانیت منصف است که می‌توان او را فارغ از وابستگی‌های مادی معنوی، سلايق گوناگون و امیال مختلف، به‌سوی کشش‌های فطری و اقتضائات انسانی هدایت کرد.

فارغ از اینکه در جهان اعم از رخدادهای سیاسی، رویدادهای اقتصادی و نظامی و حتی فرهنگی چه می‌گذرد این نوشته قرار است با ابزار و روش عقلی، سازوکار فراگیر همگانی فطرت، از مبانی، راهکارها و راهبردهایی استفاده کند که در دسترس و قابل درک عموم است، لذا درعین حال که از نقش و تأثیر رویدادهای فرهنگی و اقتصادی باخبریم اما تبیین مبانی، ارائه راهکارها و راهبردها را منوط به رخدادهای مذکور نمی‌کنیم.

۳-۲- راهکار ادیان

ازجمله عوامل تأثیرگذار بر کم و کیف زندگی دنیوی، نحوه تعامل با دیگران اعم از پیروان ادیان آسمانی و آئین‌های بشری، فرهنگ مشتمل بر عقاید، عادات، آداب و

سنن، خلق‌و‌خو و رفتار است. تغییر در جوامع با دگرگونی در فرهنگ و هویت است که البته چندان آسان نیست.

از آنجاکه بخش مهم هویت انسانی را ادیان به وجود آورده‌اند. بی‌گمان همه ارزش‌های بشری در زندگی، ریشه در سنن معنوی و دینی دارد، حتی انسان‌های نخستین دارای دین و عقاید متناسب با اوضاع اقتصادی و در خور واکنش‌های روانی داشته‌اند به‌طوری‌که اگر در طوایف ابتدایی نگاهی بیندازیم اولین چیزی که مشاهده می‌کنیم اعتقاد یا احترام خاص نسب به مکان خاص، شخص خاص یا شیء مخصوصی وجود دارد که آن را «مقدس» می‌شمارند (ناس/۱۱)؛ پس دین نقش بی‌بدیل در زندگی بشر، سبک زندگی و به‌تبع همزیستی مسالمت‌آمیز دارد. هیچ صلح و مسالمتی، بدون روابط مصلحانه‌ی پیروان ادیان مقدور و میسر نخواهد بود.

ادیان با نوعی شمول‌گرایی پنهان در عقلانیت به فرزاندانی تعلق دارند که در اوج عقلانیت انسانی بوده یا فراتر با عقل هستی (خدا) مستقیم مرتبط بوده‌اند، لذا وجود امر مقدس در تمام ادیان امری مسلم بوده است. پرستش مظاهر طبیعت که آن را امری فعال و زنده می‌دانسته‌اند و به آن «مانا» می‌گفتند که خود در برخی ادیان جلوه‌گر و نماینده حقیقتی دیگر بوده است (همان، ص ۱۴). این خاستگاه عقلانی و عقلایی، تقریب، گفتگو و پذیرش اصولی اساسی چون همزیستی مسالمت‌آمیز را زمینه‌سازی و آماده می‌کند.

از آنجاکه انسان برخوردار از قوای دماغی و نفسانی فارغ از اندیشه و منش سبک زندگی سامان دهنده‌ی نگرش‌ها و فعالیت‌هایش، وجود ندارد. لذا آنچه اهمیت می‌یابد، وجود اندیشه‌ی کارا و صحیح است. به‌گونه‌ای که مجموعه فعالیت‌های صاحب اندیشه از استواری بهره‌مند گردد.

چنین اندیشه و فعالیت‌های موصوف را منبعی می‌تواند در اختیار انسان قرار دهد که از محدودیت‌ها و معایب انسان مبرا باشد. بدین ترتیب، فلسفه‌ی وجودی دین (مجموعه انتظارات خالق از انسان) مشتمل بر اعتقادات، اخلاقیات، احکام، آیین‌ها، آداب و رسوم شکل می‌گیرد. «مایکل پترسون» در تعریف دین می‌گوید: «دین

مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات است که حول مفهوم حقیقت غایی سامان‌یافته است. این حقیقت غایی به‌حسب ادیان مختلف ویژگی‌های مختلفی داراست» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۰).

علاوه بر پتانسیل فطرت صلح‌جو، حکم عقل و روش عقلاء در عمل به اقتضای مستقالات عقلیه «حسن عدل، قبح ظلم تجاوز و جنگ» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۴) توصیه‌های مؤکد ادیان، کلیات تحقق اقتضائات انسانی و شکل‌گیری اولیّه انتظارات مربوطه از انسان را شاهد خواهیم بود.

در راستای بیان عقلی ساده و عقلانیت دینی، ظلم‌ستیزی و صلح‌طلبی انسان ظهور و بروز یابد. حقیقتی که از آمال ادیان آسمانی و آئین‌های بشری، تحقق عینی و فراگیرش با تذکر و آموزش نیروی انسانی واجد سرمایه‌های فطری است. به‌ویژه که ادیان الهی، دین را فطری و مطابق با ساختار آفرینش انسان می‌دانند (مطهری، ۱۹، ص ۴۰۳)

۳-۳- ضرورت همکاری ادیان

علاوه بر اشتراک نوع بشر در بهره‌مندی از سرمایه‌های دماغی و توانایی‌های روحی، معتقدین و پیروان ادیان آسمانی به دلیل آبشخور واحد ادیان از مشترکات بهتر، برتر و به‌تبع از فرصت‌های افزون‌تری برای همکاری‌های متقابل دوستانه و به‌تبع هم‌زیستی مسالمت‌آمیز برخوردارند که اگر به‌موقع و در جای خویش مورد بهره‌برداری قرار نگیرد، چه‌بسا تبدیل به تهدید و خطر جدی برای طرفداران و به‌تبع جوامع بشری گردد.

فرار از این بن‌بست، استفاده از مشترکات افراد است. مشترکات سرمایه‌های فطری (نوع‌دوستی، حقیقت‌طلبی، کمال‌خواهی، زیبا پروری و ...) که اگر در قالب‌های علمی سازمان‌دهی شود، ایفای نقشی مؤثر و تعیین‌کننده در پرداختن به نیازهای اولیّه و بشردوستانه‌ی انسان خواهد داشت. شهید مطهری می‌گوید: «جامعه از افراد تشکیل می‌شود ولی نه افرادی که در ذات خودشان هیچ خصلت و خاصیتی

ندارند جز پذیرندگی از بیرون؛ بلکه افراد با يك سرمایه الهی پا به جامعه می‌گذارند که آن سرمایه نامش «فطرت» است» (مطهری، ۱۵، ص ۷۹۷).

سازمان‌های بین‌المللی (سازمان ملل متحد یا بانک جهانی) همچنین ان. جی. او.ها (سازمان‌های غیردولتی) فعال مرتبط با صلح، به غیبت ارزش‌های اخلاقی و معنوی که ادیان عرضه یا قادر به بسیج آن‌هايند، مقررند. «کارال» در این زمینه می‌نویسد: «تمدن امروز که با این نتیجه نامطلوب مواجه گردیده به ما ثابت می‌کند که تشکیلات اساسی آن بدون در نظر گرفتن خصوصیات و حوائج ما به وجود آمده است» (کارال، ص ۱۶).

۳-۴- راهکار حلّی

بدون تردید راه حلّ اساسی در این خصوص آن است که به واقعیات موجود درباره‌ی انسان روی آوریم. واقعیاتی که اولاً توافق و اجماع همگانی را با خود دارد و ثانیاً با تأیید آن‌ها از سوی همگان و به‌ویژه نخبگان و اندیشمندان، رسیدن به نتیجه‌ی نهایی و مقصد موردنظر به‌عنوان راهکار حلّی معضلات تعاملی انسان‌ها میسر و دست‌یافتنی خواهد بود.

۳-۴-۱- خود ارجاعی

در این رویکرد مبنای کار از انسان شروع و به انسان پایان و به هدف نائل می‌شود. مراحل تفصیلی عبارت‌اند از:

۱. اینکه ما انسان‌ها از حیث برخورداری از قوه‌ی تمییز و تشخیص انحصاری «عقل» (مجلسی، ص ۳۳) و از جهت نفسانی، روح ممتاز، یگانه و منسوب به مبدأ عالم، تفاوتی جوهری با سایر مخلوقات داریم، حقیقتی غیرقابل‌انکار و متفق‌علیه احاد انسان و بخصوص نخبگان است.

۲. اینکه به اقتضای این امتیازات ماهوی، عملکرد ما در حوزه‌های گوناگون به‌ویژه از نقطه‌نظر رفتار، کم و کیف زندگی باید از سایر موجودات، تفاوت اساسی داشته باشد نیز محل تردید نیست.

۳. اینکه آحاد انسان‌ها و حداقل نخبگان هر جامعه، فارغ از ملیت، دیانت، مذهب، آئین و فرهنگ به آنچه عقل سلیم حکم و رویه‌ی عقلاء هست، پای بند گردند، جای شک ندارد.

۴. اینکه به تناسب طبیعت حیوانی انسان، اقبال حداکثری و تمایل غالبی به دوستی و صمیمیت، پرهیز از نزاع، اختلاف و تفرقه است، بر کسی پوشیده نیست.

۵. اما اینکه برخلاف حیوانات، این میل و مهم‌تر از آن، اقبال مذکور به حکم عقل و روش عقلاء باید هدفمند و سمت‌وسوی ثمربخش پیدا کند، حقیقتی معقول و مقبول است.

۶. اینکه با فرض درست خطاکاری و اشتباه پذیری نوع انسان، سمت‌وسوی هدفمند و صحیح را چه کسی تعیین می‌کند، نقطه‌ی مهم، کلیدی و تعیین‌کننده‌ی محلّ گفتگوست که برخلاف مراحل مورد اتفاق قبلی، باید مورد موافقت و اجماع قرار گیرد. و به نظر می‌رسد، جرعه‌ی اختلافات و نزاع‌ها همین نقطه باشد و اینجا پیشنهاد نگارنده به هر مخاطبی فارغ از کم و کیف اندیشه به امید تحقق راهکار حلّی و در نظر داشتن تمام مراحل قبلی آغاز می‌گردد.

حقیقت غیرقابل انکار این است که به حکم عقل و سیره‌ی عقلاء باید برای اینکه فعالیت‌های انسان هدفمند و در نتیجه ثمربخش گردد، سمت‌وسویش را کسی تعیین کند که اولاً محدودیت علمی انسان از نظر اشراف بر همه چیز را نداشته باشد و ثانیاً در معرض خطای استنباطی و اشتباه‌کاری از جهت عملی نباشد.

روشن است که چنین موجودی با اوصاف مذکور در میان افراد انسان یافت نمی‌شود؛ بلکه تنها آفریدگار عالم چنین اوصافی دارد. مبدئی که بنا بر گزارش متواتر تاریخ و به استناد تجربه خلل‌ناپذیر نوع انسان، از رهگذر پدیده‌ای به نام بعثت، گمشده‌ی ما را نه تنها نشان داده؛ بلکه با تبیین زوایای پیدا و پنهان گوهرهای صدف وجودی انسان و تشریح فراز و نشیب‌های مسیر نه‌چندان آسان و کوتاه پیش روی آدمیان، دستیابی به اقتضائات انسانی و تکامل همه‌جانبه‌ی انسان را فراهم آورده است.

از آنجاکه تحقق مقتضیات انسانی، نیل به کمالات و تکامل انسان نه تنها رهین ثبات، امنیت و آسایش است؛ بلکه لازمه‌ی تحقق اهداف ایده آل مزبور، وجود اوضاع دوستی و صمیمیت و فضای آکنده از صلح و آرامش بیرونی و باطنی میان انسان‌ها است.

حقیقتی که آفریدگار حکیم، نه تنها با پی‌ریزی متین، خمیرمایه‌ی ضروری کار را تمهید، بلکه شکل منطقی و صورت معقول مورد نیاز را نیز طراحی فرموده است. ماده‌ی مزبور همان حقیقت فطرت به عنوان سرمایه‌ی عریق و کارآمدی است که به اتکای آن، می‌توان از نقش بی‌بدیل دین در پیشنهاد و نهادینه کردن همزیستی مصلحانه‌ی حتی جهانی، پرده برداشت و در ادامه از تأثیر مستقیم این عنصر محوری و تعیین‌کننده در بقای آن همزیستی خاص و استمرار وضعیت ثبات و آرامش مطلق ظاهری و باطنی انسان و به تبع جامعه انسانی سخن گفت.

۳-۴-۲- آموزش و پرورش

در ریشه‌یابی تعلیلی برخی پدیده‌ها که صورت بحران به خود می‌گیرد، سخن از عدم آگاهی صحیح به موضوع یا مسائل مرتبط با آن برمی‌گردد. لذا راه حلّ به آگاه کردن و حصول شناخت منوط می‌شود.

با اتکا به بیانات علمی اندیشمندان و تجارب عملی خبرگان و حتی آموخته‌ها و تجارب شخصی، در میان ابزار متعدد و راه‌های مختلف برای شناخت، یکی از ابزارهای نافذ و ثمربخش عقل و قوه‌ی تعقل انسان با استفاده از روش استدلال است. البته در کنارش بی‌نیاز از سایر ابزارها و راه‌های شناخت نبوده و از هر یک در جایگاهش استفاده خواهد شد.

آنچه مهم و توجه به آن لازم و بلکه ضروری به نظر می‌رسد، این حقیقت است که انسان واجد سرمایه‌های فطری بی‌نظیر، کاربردی و ارزشمند، به جهت ابتلا به نفس، خواسته‌های فراوان و بعضاً خلاف عقل و از سویی مبتلا به غفلت و فراموشی، نیازمند مذکر، معلّم و راهنمایی است که سرمایه‌های فطری، گنج‌های عقلی او را شکوفا و اثاره نماید. حقیقتی که به حکمت آفریننده‌اش در پدیده‌ی بعثت تدبیر شده است.

بنا بر آنچه گذشت، نه تنها وضعیت ساختاری و خلقی موصوف انسان؛ بلکه تجربه‌ی انسان نیز دلالت دارد بر اینکه اولاً برای احیاء و تقویت داشته‌ها و ثانیاً نهادینه شدن افکار و رفتار مطلوب به‌منظور استقرار همزیستی مسالمت‌آمیز و استمرارش باید تحت عنوان راهکار اساسی به آموزش و مهم‌تر به پرورش افراد پرداخت. مهمی که از یک‌سو وظیفه متولیان آموزشی (وزارت آموزش و پرورش، علوم و تحقیقات) و سایر مراکز فرهنگی تبلیغی ارشادی را سنگین و از سویی دیگر نارسایی‌ها و قصورها را متوجه آن‌ها می‌گرداند.

واضح است که پرداختن جامع و کامل به این راهکار زیربنایی و تعیین‌کننده با مسائل ریزودرشت، ظرافت‌ها، دقت‌های علمی و فراز و نشیب‌های عملی‌اش، نوشته‌ای جداگانه می‌طلبد. اما به‌قدر حوصله‌ی اینجا باید خاطرنشان ساخت که همزیستی مصلحانه و البته صحیح مبنایی مستمر و متناسب با انسانیت انسان در گرو آموزش و پرورش تمام آحاد با مهندسی سطوح و چهره به چهره ره چندین ساله را می‌تواند در کوتاه‌مدت طی نماید.

و پر واضح است که میوه‌های چیدنی تعلیم و تربیت رهین رعایت نکات علمی و عملی این دو و در نظر گرفتن سوابق دینی و ذهنیت‌های فرهنگی، آئینی و... مخاطبین و شرح آن‌ها را می‌طلبد که مجالش نیست.

راه برقراری و توسعه همزیستی مسالمت‌آمیز، حاکمیت عقل، مقابله با تعصبات و سلايق، شناخت و تأکید بر مشترکات یکدیگر از رهگذر آموزش‌های بنیادین و پرورش و تقویت فطریات متفق علیه آدمیان است.

البته توسعه و تعمیق فطریات پاک در همزیستی‌ها به تکنیک و تاکتیک نیاز دارد تا برای عملیاتی شدن در واقعیات عینی، شیوه‌های اجرایی مربوطه بکار گرفته شود. تکنیک‌های راهبردی مزبور به‌ویژه در این دو مقوله عبارت‌اند از تکنیک متافیزیکی، تفهیم و تفاهم، واقع‌گرایی، حجیت ظواهر فعالیت‌ها، کظم غیظ و فروتنی.

بدون تردید ارمغان گسترش کم و کیف همزیستی از راه آموزش، نهادینه شدن فطریات و آرامش جوامع است.

این حقیقت از دید مکاتب عرفانی نیز مخفی نمانده؛ زیرا مصلحانه زیستن از ضروریات و نیازهای جوامع است و صاحب‌نظران و اندیشمندان تربیتی، آن را از بایسته‌های اهداف تربیتی و آموزشی بشمار آورده و به‌عنوان رویکردی نوین در مدیریت آموزشی مطرح می‌کنند و اهمیت آن برای جوامع در معرض خطر مضاعف است از رهگذر این راهکار می‌توان نوع قرائت‌های رایج در برقراری همزیستی جوامع را به‌نقد کشید. این راهکار پژوهشی کیفی است که به روش تحلیلی استنتاجی به استخراج آراء و استنتاج لوازم برای مرباها بپردازد و راه متین استقرار و استمرار همزیستی مسالمت‌آمیز را هموار کند.

۳-۴-۴- غافل نشدن از

۱. مهنددین همزیستی مصلحانه

برجسته نمودن نقش اصناف مختلف، اقشار گوناگون و هویت‌های تأثیرگذار جامعه اعم از دینی، ملی، علمی، اجتماعی در طرحی که برای ثمر دادن نیاز ضروری و تعیین‌کننده به هویت‌ها ندارد؛ جز فطریات پاک.

۲. ادعاهای تبلیغاتی و ارائه‌ی مدل‌های چون همزیستی مصلحانه‌ی دموکراتیک که ادعایی توخالی و طبل‌گونه است؛ زیرا کشورهای دموکراتیک، در روابط با دیگران، صلح‌جو و همزیستی‌موردنظر را طالب نیستند.

۳. ضعیف و کم‌رنگ شدن

- علم، آگاهی و معرفت نسبت به ۱. واقعیات موجود در میان ملل ۲. حقایق انسانی و اقتضائات انسان.

- حقایق فطری انسان، عدالت، نوع‌دوستی، حقیقت‌یابی، کمال‌خواهی و ارتباط و تعامل ملل با یکدیگر

۳-۴-۵- اصرار بر

۱. گسترش گفتمان مصلحانه با استفاده از هر (وسیله و ابزار صحیح) و از هر راه و روش معقول: الف. نقش دین (با مبانی فطری) ب. نقش اصناف مردم به‌ویژه زنان با بهره‌مندی از امکانات و توانایی‌های مربوطه.

۲. گسترش عدالت (از اهداف برپایی حکومت مصلحانه و مسالمت‌آمیز جهانی) و جلوگیری از ظلم.

با تمام انواعش که معیار و کمک‌کار آن: ۱. فطرت و وجدان بیدار انسان و حساس زنان. ۲. روح تدین و تعبد.

۳. گسترش ایثار (چهره‌ای از چهره‌های درخشان فطرت) مانند کار، تلاش، جهاد و دوری از افراط و تفریط.

یک نکته: ضامن اجرا و مجری برنامه‌ها در این طرح خود افرادند نه دولت، حزب و ...

۳-۴-۶- اسوه‌ها و الگوها

اقدامات عملی و پیامدهای سیاسی، اجتماعی مصلحانه

گزاره‌ی «التجربة فوق العلم» باعث می‌شود که به موازات مباحث علمی و استدلالات عقلی به منظور تبیین هرچه بیشتر مقصود از آنچه جمع‌های کوچک و بزرگ انسانی تجربه کرده و به نتایج سودمند و کاربردی دست‌یافته‌اند، برای حلّ معمای در دست بررسی و تقریب به هدف موردنظر یعنی ایجاد وضعیت دوستانه‌ی مجتمعات بزرگ و کوچک، استقرار هم‌زیستی مسالمت‌آمیز جوامع متشکل از اقوام و ملل مختلف بهره‌برداری شود. چنین استفاده و بهره‌وری در شرایطی که تجربه‌ی مدنظر تحت راهنمایی و هدایت رهبران نخبه و مصون از خطا و اشتباه به سرانجام رسیده باشد، لازم و بلکه ضروری می‌نماید.

بر این اساس مقایسه اجمالی وضعیت قبل و بعد بعثت پیام‌آوران ادیان آسمانی، حکایت از تجربیات سودمند مذکور دارد. چنانکه وضعیت معاصرین یکی از این فرستادگان آفریدگار عالم یعنی پیامبر اسلام ﷺ در سال ۶ هجرت (هنگام صلح حدیبیه) و دو سال بعد که با هزار سرباز برای فتح مکه حرکت تا به پیمان‌شکنی مشرکان پاسخ دهد و مشاهده‌ی سرانجام حرکت که بدون کمترین برخورد نظامی و مقاومت مخالفین، مکه را فتح کردند، گویای تجربه‌ای موفق در ایجاد همبستگی صادقانه، استقرار صمیمیت و استمرار هم‌زیستی مسالمت‌آمیز است؛ زیرا پس از آن با

گروه‌هایی که به آئین اسلام نگرویدند در کمال آسایش و امنیت زندگی کردند. و از بازتاب‌های گسترده صلح که ذیلاً ارائه می‌گردد، کمال بهره را آنان بردند و ما هم می‌بریم.

۱. ارائه‌ی عملی عدم قصد کشتار، احترام به مکه و کعبه مسبب جذب مخالفین و همزیستی مسالمت‌آمیز.

۲. رسمیت یافتن اسلام و مسلمین برای اول بار و تثبیت موقعیت در آنجا و همزیستی مسالمت‌آمیز.

۳. رفت‌وآمد راحت مسلمانان با حفظ جان و مال در سراسر شبه جزیره و همزیستی مسالمت‌آمیز.

۴. تماس عملی و نزدیک با مشرکان و شناخت بیشتر اسلام از سوی آنان، جذب و همزیستی مسالمت‌آمیز.

۵. گشوده شدن راه نشر اسلام و تجدیدنظر اقوام در برداشت غلط از اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز.

۶. انتشار صلح‌طلبی پیامبر ﷺ و افتادن امکانات وسیع تبلیغاتی به دست مسلمانان و همزیستی مسالمت‌آمیز.

۷. هموار شدن راه فتح خیبر و برچیدن خطر بالفعل و بالقوه غده سرطانی یهود و همزیستی مسالمت‌آمیز.

۸. تقویت مسلمانان با وحشت مخالف از درگیری با سپاه ۴۰۰ نفری بی‌سلاح و پذیرش صلح و همزیستی.

۹. نوشتن شدن نامه‌ها بسران کشورها با اعتمادبه‌نفس و دعوت به اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز.

۳-۴-۷- تدابیر پیشگیرانه

یکی از اصول عقلی که رویه‌ی عقلاء و منش عرف آگاه نیز هماهنگ با آن است، اصل پیشگیری است، لذا بر السنه عمومی جاری و حتی متفوه محافل علمی است

که علاج واقعه قبل وقوع آن است. چنانکه از نشانه‌های موفقیت علوم پزشکی و مدیریت بهداشت و سلامت، پیشگیری و تقدم آن بر درمان است. بر این اساس از راهکارهای استقرار صلح در جوامع و بهره‌برداری از زیست مسالمت‌آمیز، پیشگیری است. لذا برخی راهبردها و استراتژی تحقق راهکار مزبور در این مقام تقدیم می‌گردد.

۴- راهبردها

۴-۱- اولویت صلح بر هر چیز

البته اولویت صلح بر هر امری از کشش‌های فطری انسان است. اما اگر این مقال مانند رویکرد دین در قبول مطلق پیشنهاد صلح «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال ۶۱/۱) به‌عنوان اصل اولیه نهادینه و در دستور کار قوای مقننه و مجریه جوامع قرار گیرد، کم و کیف استقرار و استمرار همزیستی مسالمت‌آمیز، بیش از تصور ما خواهد بود.

با چنین شرایطی آمادگی برای صلح، یعنی حالت ایده آل و آرزوی فطری انسان به تحقق نزدیک می‌گردد.

زیرا جنحوا از جنوح (تمایل) و بال پرندگان را جناح گویند؛ زیرا هر يك از بال‌های به یک‌طرف متمایل است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۵۰۰).

۴-۲- راهکار اجتماعی

تحکیم و گسترش وحدت و اخوت در بین اقشار، ارتباط سالم با دیگر ملل، از اهداف اجتماعی بشر که ریشه در فطرت دارد. پیامبر ﷺ علاوه بر عقد اخوت مهاجر و انصار، پیمان‌هایی با قبایل و اقوام یهودی، مسیحی امضا کرد تا با عمل به آن، صلح و همزیستی حکم‌فرما باشد. مهم آرامش، امنیت و زندگی انسانی به‌دور از اختلاف است که در قالب آموزه‌های فطری عرضه و همواره مدنظر رهبران و مصلحین بزرگ بوده است.

شناساندن حوزه معرفتی اسلام به جهانیان و معرفی منطق فکری مبتنی بر خردورزی، با ویژگی‌های استعمارستیزی، حمایت از مظلومین و خوداتکایی، نقش‌ها و رسالت‌هایی را در زیّ مسالمت‌آمیز برای خود طراحی کند. مبانی فطری این زیّ مثبت را بر سه عنصر (عدم اعمال زور، آزادی فردی، برابری اجتماعی) مستقر سازند. تدابیر پیشوایان دین، الگوی عملی و بدون هزینه است برای دنیایی که خیلی مدل‌ها را امتحان و بسیاری راه‌ها را رفته است؛ زیرا مقاصد انسانی را نیز جدای از دین و مسلک مردم مدنظر قرار داده است. حفظ نفس، عقل، آبرو، نسب، امنیت، اقامه عدل، نوع‌دوستی، محقق کردن زیّ مسالمت‌آمیز و احترام به شرافت ذاتی انسان، اهداف انسانی‌اند که شارع از وضع قوانین مدنظر داشته است.

۵- بازنگری همزیستی مسالمت‌آمیز در طرح پیشنهادی

سخن از اقتضای طبع انسان در مدنیت (جمعی زیستن) و گفتگوی اجتناب‌ناپذیر از مقوله عدالت اجتماعی، بر آن می‌دارد که عنوان معروف، جذّاب، تعیین‌کننده و مهم همزیستی مسالمت‌آمیز، مورد تأمل و ارزیابی قرار گیرد. از نشانه‌های نفی کدورت و از شواهد تقلیل‌کینه‌ها در افراد و جوامع انسانی، همراهی و بودن با یکدیگر است. به‌گونه‌ای که از نگاه بیرونی، اصطلاح همزیستی مسالمت‌آمیز بر آن اطلاق می‌شود.

این اصطلاح در خصوص انسان‌ها از مصادیق مقوله‌ی سهل‌ممتنع است؛ زیرا از طرفی انسان‌ها بنا بر ساختار تکوینی و فطری خویش متمایل به زیّ جمعی‌اند و از طرفی دیگر طبع استخدام و اصطکاک منافع، این همراهی، اصل و ریشه‌ی همزیستی را متزلزل کند تا چه رسد که به همزیستی مسالمت‌آمیز ختم شود.

همین‌طور پیروان ادیان از سویی به لحاظ خوی انسانی، رفتار فطری و تشخیص صحیح عقلی، با دعوت واحد آورندگان ادیان آسمانی به صلح، دوستی، درکنارهم بودن و درنهایت همزیستی مسالمت‌آمیز، مخالفتی ندا رند. اما از سویی دیگر انگیزه‌های نفسانی، تعصبات دینی مَلّی، عوامل پیدا و پنهان، باعث شده در مقام

عمل و تحقق این اصل نظری مؤید عقلاء و حتی عرف، به گونه‌ی بایسته و شایسته، شاهد اقدامی عملی نباشند و در نتیجه با نتایج نامطلوب و مظاهر ناخوشایند جاری، دست‌وپنجه نرم کنند.

در مقام تحسین و ذکر محسنات برخی جوامع، نفس هم‌زیستی نژادهای مختلف، اقوام گوناگون با گویش‌های پراکنده، عقاید متفاوت، منش و روش متنوع، آداب و رسوم متعدد را یادآوری و باعظمت تبیین می‌کنند. مثلاً «پرفسور کریشان» استاد دانشگاه «جواهر لعل نهرو» از ویژگی‌های ایالت کرالای هند با ۵۴٪ هندو، ۲۷٪ مسلمان و ۱۴٪ مسیحی گوید که مردم ایالت ضرب‌المثل همزیستی، نمونه‌ی موفق همراهی و الگویی قابل توجه از کنارهم بودن و زیست جمعی مصلحانه اند؛ طوری که در صلح منطقه، نقش محوری داشته است (نشست صلح میان ادیان، انجمن مطالعات صلح، ۱۳۹۷).

۵-۱- تحلیل مسئله

علی‌رغم ناگواری‌های فراوان زندگی دنیوی و به‌ویژه ناهنجاری‌های همزیستی و زیّ جمعی، بدون تردید نمونه‌های دیگری مانند آنچه استاد گفتند، وجود دارد که البته جای خوشحالی و درخور شکرگزاری است. اما در بیان چنین موضوعاتی، گزارش این گونه پدیده‌های زیبا، ارزیابی آن‌ها بایسته و شایسته است عنایت به:

۱. با تمام اهمیت و جایگاه همراهی و زیّ جمعی انسان، آنچه در همزیستی انسان‌ها مهم‌تر است، فقط در کنار یکدیگر بودن، صرف زیستن جمعی و حتی از نوع مسالمت‌آمیزش نمی‌تواند باشد.

۲. اگر هدف و غایت قصوی این باشد، چنین اتّفاقی در شبه‌قاره‌ی هند با جمعیت میلیاردها اش افتاده است. سرزمینی شگفتی‌ساز از جهت جغرافیای طبیعی و انسانی. منطقه‌ای اعجاب‌آور از حیث پیروان ادیان آسمانی و آئین‌های بشری. ناحیه‌ای تعجب‌انگیز از نقطه‌نظر آداب و رسوم دینی، آئینی و ملی.

۳. اگر چنین اوضاعی مرضی و هدف نهایی برآورده شده‌ی انسان فرض شود، باید در ایجاد نمونه‌ی مشابه در سایر مختصات جغرافیایی همت گماشته و منابع انسانی و غیره بسیج می‌شدند. اما هیچ اقدامی نشده!

۴. به علاوه باید مجموعه شرایطی که ساکنین نقاط دوردست و انسان‌نماهای جنگل‌ها و قبایل برخی نقاط افریقا در آن به سر می‌برند، تأیید و بلکه تحسین شوند. زیرا آن‌ها از گذشته‌های دور به این هدف دست‌یافته‌اند و نه تنها با یکدیگر که در کنار انواع حیوانات و حتی اقسام گوناگون غیر اهلی‌اش با سلامت، آسایش و به‌دوراز دغدغه‌های مبتلا به زندگی می‌کنند. در ایجاد چنین شرایطی چه اقدامی انجام شده است؟!

اما نکته‌ی اساسی و تعیین‌کننده

۵. از آنجاکه ما انسانیم و از امکانات، قوا و پتانسیل‌هایی بهره‌مندیم که اولاً سایر حیوانات از آن‌ها محروم و ثانیاً به حکم عقل، تصدیق عقلاء و تأیید عرف، انتظارات خاصی از ما می‌رود که عقلاً باید آن‌ها را برآورده یا حداقل در مسیر مقتضی آن توقعات گام نهیم.

۶. در همین راستا، وظایف عقلی و تکالیف شرعی پیروان ادیان به مراتب سنگین‌تر و از حساسیت بیشتر برخوردار است؛ زیرا داعیه‌ی مطابق واقع آنان این است که متوجه اوامر و نواهی آفریدگار عالم‌اند و قرار است، مجری دستورات رب حقیقی باشند. مبدئی که ساختگی و خیالی نیست و هر موجودی هرچه دارد از اوست.

۷. باهم بودن انسان‌ها در کنار یکدیگر اهمیت دارد. اما آنچه همزیستی و همراهی را زیباتر، به آن شکوه و عظمت باورنکردنی می‌بخشد، موکداً و به‌ویژه از انسان مورد انتظار است، اینکه بر السنه و افواه شاهد باشیم که آدمیان از سرزمین‌ها و ملیت‌ها، ادیان متفاوت و آئین‌ها، دورهم جمع شده و به آنچه فطرت پاک و ساختار اولیه‌ی دست‌نخورده فرمان می‌دهد، اعتراف داشته باشند. به آنچه عقل سلیم و رویه‌ی عقلا حکم می‌کند، اقرار واقعی کنند. به آنچه عرف آگاه به واقعیات و حقایق رفتار می‌کند، ادعان داشته باشند.

۸. این شکوه مجمع انسانی و عظمت اتفاق مزبور، مضاعف که چند برابر می‌گردد، اگر دانشمندان، رهبران و بزرگان دینی، سران آئین‌های بشری و نخبگان اصناف جامعه از پیش‌قراولان اقرار اجماعی مذکور و از پیش‌آهنگان اعتراف عالمانه‌ی همگانی باشند.

۹. در این راستا، گفتار دیگر استاد هندی جالب است و محل تأمل که می‌گوید: در منطقه کراچی هند مردم در منابع شریک‌اند؛ درهای معابد و مساجد بر روی پیروان ادیان مختلف باز و در مراسم دینی یکدیگر حاضر و از کتابخانه‌های ادیان مختلف استفاده می‌کنند. همچنین پیروان ادیان در احزاب سیاسی باهم مشارکت دارند. حتی در حزب اسلامی «مسلم لیگ» پیروان ادیان دیگر نیز حضور دارند. همین امر باعث شده، این منطقه از تنش‌های دینی و افراط‌گرایی که در برخی نقاط هند بالاگرفته به دور باشد و در ادامه می‌گوید: آنچه آنجا روی داده، درک اجتماعی بالا و اتحاد علیه بی‌عدالتی به خاطر مشارکت و همزیستی پیروان ادیان و احترام به سنن دینی مختلف است. طوری که در رسیدن به جامعه‌ی دموکراتیک باهم همکاری می‌کنند.

۱۰. این گونه دیدگاه‌ها و رضایت به چنین شرایطی، بد نیست. اما اکتفا به حداقل زندگی انسانی است که اولاً به حیات صرفاً دنیوی و مادی نزدیک‌تر، ثانیاً از حیات انسانیت به دور و به عیش حیوانی متناسب‌تر و ثالثاً شایسته‌ی افراد انسان و متوقع برخورداران از گوهر عقل و روح منسوب به خدای متعال نیست.

۱۱. گذشته از آموزه‌های دینی، صرف توجه به ویژگی‌های انسان و انتظارات معقول، صحیح و بجای از انسان موصوف و همچنین احکام عقل در وظایف عقلی و عرفی باعث می‌شود که صرف همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها و در کنار یکدیگر به زندگی دنیایی مشغول بودن را اقتضای عقلی و انسانی افراد انسان و توقع مذکور تلقی نکنیم. چه که همزیستی مزبور، غایت قصوایی که برای رسیدن به آن خلق شده‌ایم، نیست.

۱۲. انسانیت انسان و واجدیت‌های او، مقتضی آن است که علاوه بر زیّ مسالمت‌آمیز و در کنار یکدیگر زیستن مصلحانه، اولاً هدف از آفریده شدن و مدّتی در دار دنیا بسر بردن را بفهمند و پیدا کنند. ثانیاً مسیر صحیح، سالم و حتی نزدیک را جهت وصول به هدف کشف و ثالثاً در مقام عمل به وظایف عقلی و جامه‌ی عمل پوشیدن به فرامین و احکام عقلی، از بهترین ابزار، برترین و صحیح‌ترین شکل ممکن وارد وادی عمل شوند؛ زیرا آنچه در ارزیابی، امتیاز دادن مهم و معیار ارزش‌گذاری است، کم و کیف اقدام عملی است.

البته این حقیقت را در مراتبی همه‌ی آحاد انسان‌ها کم‌وبیش متوجّه‌اند. لذا در پاسخ این سؤال که صرف هم‌زیستی و مدارا برای صلح کافی است یا پیروان ادیان برای رسیدن به صلح واقعی به درک همدلانه نیاز دارند، استاد می‌گوید: بدون شک پیروان ادیان نیاز به دوستی و همدلی دارند. هم‌زیستی فقط تحمل یکدیگر نیست؛ بلکه افراد باید دوستانه و همراه با درک متقابل باهم زندگی، مشارکت و همدلی داشته باشند. نگارنده می‌گوید: اینکه این مشارکت و مهم‌تر از آن همدلی موردنظر چگونه و از چه راهی به دست می‌آید، حقیقت مهم و بلکه مهم‌ترین حقیقت و راه حلّ راهکار گونه‌ای است که نه‌تنها ایشان بلکه هر انسانی با چنین مبانی فکری و اکتفا به حداقل‌ها، نمی‌تواند به آن بپردازد.

در چنین شرایطی، آنکه می‌تواند رشته‌های به هم تنیده‌ی این کلاف سردرگم را با تجزیه دقیق و تحلیل علمی باز و به نتیجه برساند، همانی است که چنین انسان‌ها و با خصوصیات به‌ظاهر متنافی آفریده و از طریق فرستادگان خویش راهکارهای عملی در رفع مظاهر تنافی، همراهی هرچه بیشتر افراد و هم‌زیستی هرچه بهتر آدمیان را بیان فرموده است. مهمّه‌ای که این نوشته تحت عنوان راهکارهای ادیان به آن پرداخته است.

۵-۲- گره‌گشودنی

جوامع انسانی به‌ویژه جوامعی که گرایش‌های معنوی برخاسته از اعتقاد به ادیان آسمانی در آن‌ها بروز و ظهور بیشتری یافته، با این وضعیت ناخوشایند به‌عنوان

مشکلی جدی و حتی حل نشدنی مواجه‌اند. معمایی که باعث نوشته شدن کتب، مقالات و تحقیقات شده و باوجود تلاش نویسندگان، صاحب‌نظران و محققین که هریک به‌نوبه‌ی خود گامی در این مسیر برداشته، اما مشکل همچنان به قوت خویش باقی است.

ازآنجاکه مشکل مزبور به خود ما انسان‌ها برمی‌گردد، حلّ و رفع آن اولاً ممکن و ثانیاً به دست خود ما انسان‌هاست. فقط باید به ساختار فطری اُولیّه ی خویش در انصاف به خرج دادن و پای بندی به حکم عقل، تشخیص عقلا و تأیید عرف آگاه برگردیم.

گره مزبور، گشودنی است در صورتی که

۱. حقیقت اعتراف صادقانه داشت که تمام ادیان آسمانی از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرند؛ چنانکه مقال خود فرستادگان الهی به‌عنوان آورندگان ادیان آسمانی نیز همین حقیقت است.

۲. با علم و آگاهی و از سر تحقیق اعلان و اشاعه شود که آنچه ایشان آورده‌اند نیز از یک حقیقت برخوردار و تفاوت جوهری با یکدیگر ندارند؛ زیرا از یک منشأ سرچشمه گرفته‌اند.

۳. د راین اعترافات، اعلانات، تبلیغ و ترویج‌ها، بزرگان دینی، نخبگان علمی حوزه‌های مختلف، پیش‌قدم و جز حکم عقل، رویّه عقلا و تأیید عرف آگاه، واقعیتی را ابراز نکنند.

۵-۳- نقش رهبران و خبرگان

همزیستی مسالمت‌آمیز تحت مدیریت فرزندگان شکل می‌گیرد که تضمین‌کننده صلح، آسایش و آرامش جهانی‌اند؛ زیرا مردم در مدار و محور فرزندگان خویش می‌اندیشند و عمل می‌کنند.

نقش محوری، کلیدی و تأثیرگذار عالمان خبره و رهبر به حدی است که لسان معصوم (علیه السلام) چنین تعبیر فرموده که: «اذا فسد العالم فسد العالم» (ابن نماي حلی،

۱۳۸۰، ص ۴۴). آیا هر چه در جایگاه و شعاع تأثیر موجودی گفته شود، از این جامع ترست.

توضیح مطلب اینکه بدون تردید هر یک از انواع موجودات به مقدار بهره‌مندی از وجود و کمالات وجودی، جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده است. این حقیقت در اصناف یک نوع نیز سریان دارد. طوری که صنف باسواد بی‌سواد، تاجر کارگر و ... هرکدام موقعیتی دارد و افراد هر صنف نیز مرتبه‌ای خاص را حائزند. طبیعی است که چنین موجوداتی توان تأثیرگذاری مستقیم و غیرمستقیم در واقعیات دیگر را دارند و به تناسب مرتبه و منزلت، شعاع و عمق تأثیر نیز متفاوت است. یکی از اصناف مؤثر و افراد تأثیرگذار، باسوادان و افراد دانشمندی هستند که همواره از تأثیرگذاران کم‌نظیر در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی بوده‌اند. طوری که دامنه‌ی تأثیر این صنف در حدی است که کم و کیف هویتی او از حیث صحت و سقم وجودی و مجموعه‌ی فعالیت‌های فعلی، قولی و دماغی او در کل عالم وجود چنان تأثیری گذارد که از آن تعبیر به سلامت و فساد نه تنها افراد انسان؛ بلکه تمام عالم شده است.

در درستی و نادرستی چنین حقایقی، این واقعیت یادآوری می‌شود که در بیان و تبیین برخی حقایق، نه تنها تشخیص عقل و احکامش کمک می‌کند؛ بلکه عرف و تجربه‌ی شخصی آحاد انسان نیز مدد می‌رساند.

بر این اساس به حکم عقل و تأیید عرف، نقش دانشمند به‌ویژه اندیشمند حوزه‌ی علوم انسانی و بخصوص عالم دینی، هر محقق را بر آن می‌دارد که از جایگاه و نقش این صنف از انسان‌ها و افرادش سخن گوید.

در موضوع مزبور نیز علاوه بر حسن ذاتی عقلی و محبوبیت عرفی آن، نقش منابع انسانی خصوصاً نخبگان و عالمان دینی در حدّ زیر بنایی و درقواره‌ی عوامل بنیادین است؛ زیرا گذشته از خمیرمایه‌ی تعیین‌کننده‌ی در اختیار (طینت سالم خلّقی و خلّقی) آشنا به خوبی‌ها و ساختار فطری، عارف به ابزار و راه‌های عقلی قلبی با

مخاطب آماده‌ای چون انسان، سروکار دارد که به کم و کیف زندگی دنیوی و اخروی او ارتباط پیدا می‌کند.

با این شرایط، نتیجه‌ی علمی، رفتاری و کاربردی اقدامات نظری و عملی متولی متعهد و متخصص دین در زیّ مصلحانه قابل‌ملاحظه است. به‌ویژه اگر سرفصل‌های علمی متولیان صلح اعم از آموزشی پژوهشی و برنامه‌های تبلیغی ترویجی مربوطه را اجرایی نماید.

پیام حدیث فوق تنبّه علمی و تلنگر عملی جدی برای عالمان دین است و چه‌بسا برای بسیاری زنگ خطرها را به صدا درآورد. زیرا انتظاری که از این رکن توسعه‌ی علمی و پایه‌ی بسط عملی آرامش جمعی می‌رود، برآورده نشده است «الَّذِينَ جَاهِدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا».

نگارنده می‌گوید: جالب است که غالب نوشته‌ها و سخنرانان، اولاً مشکل عمده‌ی جوامع و گره کور ناامنی و ناسازگاری را مشکلات اقتصادی و رفتاری‌های معیشتی و ثانیاً راهکار حلّی استقرار، توسعه و استمرار صلح را تقلیل مشکلات مالی و کاهش رفتاری‌های معیشتی می‌دانند. درحالی‌که ضمن اذعان به تأثیر مقوله‌های مذکور از طرفی در وقوع ناامنی و از طرفی در ایجاد امنیت و صلح، باید توجه داشت که ابتلائات معیشتی و مسائل اقتصادی، یکی از عوامل مهم و تأثیرگذار است؛ نه‌تنها عامل. زیرا ناامنی و نزاع‌های جدی را در افرادی که از وضعیت معیشتی خوب و شرایط اقتصادی مطلوب به سر می‌برند نیز شاهدیم.

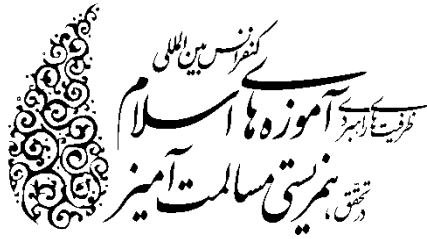
فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن نما‌ی حلّی، جعفر بن محمد، *مثیر الاحزان*، ترجمه علی کرمی، حاذق، قم، ۱۳۸۰.

۳. انوری، حسن، *فرهنگ بزرگ سخن*، انتشارات سخن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۲.

۴. پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ راشینباخ، بروس؛ بازینجر، دیوید، **عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین**، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ ششم، طرح نو، تهران، ۱۳۸۸.
۵. حکیمی، محمدرضا و حکیمی، محمد و حکیمی، علی، **الحیة**، ترجمه احمدآرام، نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۰.
۶. خادم‌الرضا، علی، **جعبه ابزار کارآفرینی**، دیباگران تهران، تهران، ۱۳۹۶.
۷. دهخدا، علی اکبر، **لغت نامه دهخدا**، سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور، تهران، ۱۳۴۱.
۸. عمید، حسن، **فرهنگ فارسی عمید**، راه رشد، تهران، ۱۳۸۹.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۷.
۱۰. فخر ارزی، محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب** (تفسیر کبیر)، چاپ سوم، داراحیا التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰.
۱۱. کارال، الکسیس، **انسان موجودی ناشناخته**، ترجمه عنایت، چاپ دوم، شهریار، تهران، بی‌تا.
۱۲. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، صدرا، تهران، بی‌تا.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، **فلسفه اخلاق**، چاپ سوم، موسسه امام خمینی، قم، ۱۳۹۴.
۱۴. المحقق السبزواری، **شرح المنظومه**، تعلیق حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۱۵. مجلسی، محمدباقر، **بنادر البحار**، ترجمه فیض الاسلام اصفهانی، انتشارات فقیه، تهران، بی‌تا.
۱۶. ناس، جان، **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ دوم، انتشارات پیروز، بی‌جا، بی‌تا.



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرات الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

خوانشی از ظرفیت‌های همگرایانه در آموزه‌های عرفانی؛ مطالعه موردی مناطقی از غرب آسیا (ترکیه، عراق، سوریه)

مریم چراغی^۱

چکیده

یکی از مؤثرترین مناسبات انسانی، ارتباطات درون دینی است و دین اسلام به علت دارا بودن از ظرفیتی فراگیر، بستر شکل‌گیری بسیاری از فرق متصوفه و مذاهب مختلف بوده است. از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که عرفان اسلامی را به عنوان ظرفیتی اجتماعی برای همزیستی مسالمت‌آمیز در منطقه غرب آسیا تبدیل می‌سازد، گسترش و نفوذ آن در جهان اسلام است. رویکرد این پژوهش، بازشناسی آن کارکردی از «عرفان اسلامی» است که ناظر بر رویه‌ی اجتماعی و عملی عرفان است، آن تلقی لطیف و صلح‌طلبانه عرفان که داعی صلح و اخوت در میان ابنای بشر است و با هر دین و آیین و مذهب و معنویت نیز قابل تدقیق و تطبیق است. از آنجاکه خصوصیت اصلی دین ایجاد وفاق یا همبستگی اجتماعی از راه باورهای دینی و اعمال دینی مشترک است بالطبع در عرفان که رویه‌ی معنوی دین است، جلوه‌های تساهل و مدارا و یا تعابیری نو و اختصاصی همچون: اخوت، فتوت، وحدت، محبت، شفقت، مدارا و در نهایت همزیستی بیشتر است. لذا هدف این تحقیق که به روش کتابخانه‌ای و اسنادی است، تبیین ظرفیت‌های عرفان اسلامی در همگرایی و همزیستی جوامع اسلامی با ملاحظه و تأکید بر جغرافیای تصوف به عنوان ظرفیت اجتماعی بالقوه در منطقه غرب آسیا است. کشورهای مورد مطالعه نیز عمدتاً آن کشورهایی در منطقه غرب آسیا هستند که از نظر رویش مکاتب تصوف، بیشترین پهنه، نفوذ و موقعیت سوق‌الجیشی را شامل است. حاصل پژوهش آنکه عرفان اسلامی در زیست جهان مردمان مناطق مورد مطالعه این تحقیق، نقشی مؤثر داشته و جلوه‌های آن فارغ از شخصیت، هنر، ادب، اجتماع، و حتی سیاست دولت‌ها، در سبک زندگی صلح‌آمیز آن‌ها مشاهده می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: اسلام، عرفان، تصوف، همزیستی، معاملات، غرب آسیا.

^۱ دکترای عرفان اسلامی و مدرس دانشگاه، cheraghimm@gmail.com

مقدمه

به اذعان شواهد و مستندات تاریخی، فرق متصوفه و عرفانی همواره نماینده‌ی اسلام میانه‌رو و معتدل بوده‌اند و نقش بسزایی در اسلام‌گرایی داشته‌اند. از این «سنت غنی معنویت اسلامی» به‌رغم همه‌ی موضع‌گیری‌ها و عنادهایی که در طول تاریخ همواره با آن^۱ وجود داشته است، نمی‌توان به‌عنوان «بخشی از تاریخ اسلام و نیز مظهری از مظاهر اسلام» (الرحمونی، ۲۰۰۲، ص ۱۱۴) غافل ماند. جوهر گفتمان مؤثر در آموزه‌های عرفانی که حامل پیام صلح و مودت است و نیز شواهد تاریخی، دلالت بر ظرفیت‌های نهفته در عرفان اسلامی در ایجاد وفاق و همزیستی دارد. تصوف که به تعبیری دقیق‌تر، بعد درونی و باطنی اسلام است (Nasr, ۲۰۰۷: ۷۴) با آن کشش و جذبه‌ی معنوی‌اش که مشتمل است بر: ارزش‌ها، اعمال، اصول و نهاد خاص (Encyclopaedia of the Qur'ān) توانسته پیروان زیادی را گرد خود آورد، پیروانی از این بعد باطنی اسلام که «متصوفه» خوانده می‌شوند. بی‌گمان وقتی یک جریان فکری به لحاظ جغرافیایی، در گستره‌ی کثیری از مناطق، حضور فکری و فیزیکی دارد و به لحاظ تاریخی، سنت، آداب، رسوم و مذهب، برای ساکنان آن مناطق تجربه‌شده باشد، به‌یقین حامل گفتمانی مؤثر است. وجهی از این گفتمان، در زندگی صلح‌آمیز در میان مردمان آن مناطق تجلی کرده که در این نوشتار به مصادیقی از آن در ترکیه و عراق و سوریه اشاره خواهد شد. گفتمانی که حتی تصوف را از اجتماع کوچک در خانقاه بیرون کشانده و به بدنه‌ی دولت و سیاست پیوند زده تا بنمایاند که آموزه‌های اصیل عرفانی، صرفاً امری فردگرایانه و ناظر به «خود» نیست؛ بلکه آن جماعتی از مسلمین که اساس کار آن‌ها در عمل مبتنی بر مجاهدت مستقیم فردی بوده است و در علم بر معرفت مستقیم قلبی (زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۳۳) اما درگذر زمان طریقه‌ی ایشان بروزی اجتماعی یافته تا آنجا که برخی «تصوف» را رویه‌ی اجتماعی عرفان اسلامی خواندند (ر.ک: مطهری، آشنایی با عرفان اسلامی).

^۱ در این تحقیق، از «عرفان»، تصوف را که بیشترین گستره را در منطقه غرب آسیا دارد، اختیار نموده و از اطلاق عرفان شیعی یا سنی یا دیگر عناوین پرهیز شده است.

آن چنان که در اسفار اربعه برای سالکان حقیقت چهار سفر از خلق به حق؛ به حق در حق؛ از حق به خلق و به حق در خلق بیان می شود تا در این سفر چهارم، اهل کثرت به وحدت و اهل ضلالت به هدایت دعوت می شوند (قیصری، ۱۴۲۵، ص ۸۳). این سیر باطنی و سازنده، حامل گفتمانی پویا در عرفان است که انعکاس آن در پیوند عارف با جامعه است که به عنوان نمونه بارزترین کارکرد اجتماعی عرفان عملی، جریان فتیان است، جریانی که با تصوف رابطه مندی دارد (کوربن، ۱۳۶۳، ص ۷).

۱ - «همگرایی» در آموزه های تصوف

بر اساس آموزه های صوفیانه، هسته ی اصلی عرفان، تربیت و هدایت است. تربیت در این مقام، مشتمل است بر تأدیب نفس و نفوس؛ عارف طی سیر خود، با نفس خود در مجاهده است و پس از وصل به مقصد، در مقام مربی به تربیت و هدایت خلق رجعت دارد. بنابراین در گام نخست، عرفان، امری فردی است و ناظر به خود؛ رابطه ی انسان با خود و با حق. اما در گام اصلی، عرفان، در رابطه ی انسان با خلق؛ مثلاً اگرچه توبه به عنوان منزلی در عرفان، عذر خواستن از خالق است، اما توبه ی کامل توبه ای است که چنانچه حق الناسی بر ذمه است بپردازد. نظریه ها و حکایات «ابوسعید ابوالخیر» او را از پیشگامان عرفان اجتماعی می شناساند به ویژه آنجا که وقتی به او گفتند فلان کس بر روی آب راه می رود، یا در هوا پرد یا در لمحہ العینی از شهری به شهری شود با بی اعتنایی به این کرامات، به صراحت به بعد اجتماعی عرفان اشاره کند که: مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و بخسبد و در میان بازار در میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه، به دل از خدای غافل نباشد. (محمد بن منور، ۱۳۵۴، ج ۱، ص ۱۹۹) یا آنجا که ابوالحسن خرقانی هرکه را از ترک تا شام پیش آمدی کند گوید «زیان آن مراست» یا «آن دل از آن منست» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۷، ص ۶۵۳) و نیز خود را مشفق تر از همه به خلق داند و آرزو کند «کاشکی بدل همه خلق، من به مردمی تا خلق را مرگ نبایستی دید؛ کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قامت حساب نبایستی، کاشکی

عقوبت همه خلق مرا کردی تا ایشان را دوزخ نایستی دید.» (همان، ص ۶۵۵) هم از این‌روست که ساخته‌شدن انسان سالک نمی‌تواند خارج از روابط اجتماعی‌اش باشد. بنابراین برخی از منازل سلوک، مستقیم به رفتار و کردار اجتماعی انسان مرتبط است که از آن جمله‌اند منازلی که در معاملات است و یا در اخلاق. در اینجا این منازل به اختصار توضیح داده می‌شود:

۱-۱- محبت و عشق

طریقه تصوف در پایان قرن دوم و اواسط قرن سوم از زهد به سمت محبت و عشق سوق می‌یابد و به همین سبب است که سخنان متصوفین این دوران مشحون از واژگانی است که به طریقه عشق اشارت دارد. آثار نظم و نثر قرون چهار و پنج، نشان‌دهنده‌ی آن است که متصوفه شوق و عشق روحانی را بسیار ستوده‌اند و آن را راه وصول به کمال می‌دانستند و هم از این‌روست که در آثار «سنایی غزنوی» به‌عنوان پدر ادبیات عرفانی، عشق و شور و مستی به واژگان ادبی افزوده می‌شود؛ یا آنکه «عین‌القضات» و «هجویری» و دیگران در جای‌جای آثار خود ردی آشکار از حب و محبوب و محبت و حبيب دارند.

۲-۱- اخوت

«ابوطالب مکی» از میان متصوفه، از مفصل‌ترین بحث‌ها را با عنوان «کتاب الإخوه فی الله تبارک وتعالی و الصبحه و المحبه لإخوان فیه» در فصل ۴۴ قوت القلوب در این رابطه دارد، (مکی، ج ۲، ۳۹۸-۳۶۱) امام محمد غزالی نیز در اصل پنجم از کیمیای سعادت به تفصیل در گزاردن حق صحبت با خلق و نگاه داشتن حق دوستان و برادران برای خدا تواصی نموده است (غزالی، ج ۱، ۱۳۷۵، ص ۳۹۱-۳۹۵). «عبد الوهاب بن احمد شعرانی» نیز، فصل دوم کتاب «آداب الصبحه» خویش را به حقوق این صحبت، اختصاص داده است و بیش از سی مورد از حقوق برادران نسبت به یکدیگر را ذکر می‌کند (شعرانی، بی‌تا، ص ۸۵-۵۱). مولانا نیز در ابیات بسیاری از مثنوی، مستقیم و غیر آن به این مهم اشاره کرده است، درجایی انسان را همانند یک‌تکه نان، که یقیناً خود نان است، انسان را نیز پاره‌ی انسان داند (مولوی، دفتر

دوم، ۱۳۷۱، ص ۷۲۶)، وی به مفهوم هرچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند اشاره داشته است (مولوی، دفتر ششم، ۱۳۷۱، ص ۱۵۶۹ و ۴۵۲۸) «سهروردی» تودد و توافق با دوستان و برادران را از اخلاق صوفیان داند (سهروردی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸).

۱-۳- شفقت

«نسفی» عمل و علامت اهل حقیقت را ده شمرده که سیم آن، شفقت کردن است بر همه کس (نسفی، ۱۳۵۲، ص ۲۱۵). «هجویری» نیز عارفان را مشفق‌ترین همه خلق بر شمرده بر خلق خدای عزوجل (مستملی، ۱۳۴۹، ص ۱۴۶؛ کلاباذی، ج ۲، ص ۶۵۵). «عطار» مخصوصاً در کتاب «تذکره الاولیا» به فراوانی به این دست اقوال اشاره دارد که از آن جمله است در ذکر جنید (عطار، ۱۳۷۷، ص ۴۴۴) و یا در ذکر ابوالحسن بوشنجی (همان، ص ۵۱۳). «رازی» در لزوم و چگونگی شفقت پادشاه بر رعایا تأکید کند این قضای حوائج آنان (رعایا) برای پادشاه از واجبات است و آن را باید غنیمتی بزرگ بداند (رازی، ۱۳۷۷، ص ۴۶۱). «بهاء الولد» در «تبیین الشفقه علی خلق الله»، آن را ترس از دست دادن آن نعمت بداند که این ترس، دلالتی است بر تعظیم الله، اینکه این نعمت از تو نیست که اگر از تو بود ترسان نبودی. (بهاء ولد، ۱۳۸۲ ج ۲، ص ۵۵). شفقت در میان صوفیان، تا به حدی گسترش می‌یابد که برخی از آنان محبت به همه جانوران را بر خود روا می‌داشتند و افرادی چون شیخ احمد رفاعی حتی به سگ و خوک هم سلام می‌کرد و شستشو می‌داد و مواظبت می‌کرد (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۵۳، ص ۱۵۹).

۱-۴- رفق و مدارا

«عبدالله بن بکری» اصول و آداب و اخلاق اهل ارادت را هریک را ده بداند و آداب رفق که خلقش، حلم است (بکری، ۱۴۲۱، ص ۴۲) و رفیع‌ترین اخلاق معرفت را رفق و تواضع می‌شمرده (بکری، ۱۴۲۱، ص ۲۰). «سهروردی» نیز از اخلاق صوفیان یکی مدارا کردن با کافه خلق را بر شمرده و دلیل عقل مرد را تحمل اذی و مؤونت مسلمانان داند و گوید: «مدارا کردن با خلق دفع زهر نفس کند و ردّ طیش و سرسبکی و زود

خشمی» (سهروردی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲). «نجم‌الدین رازی» در بیان سیرت ملوک با رعایا و شفقت بر احوال خلق اشاره‌ای مبسوط دارد (رازی، ۱۳۷۷، ص ۴۳۲).

۱-۵- عفو

سهروردی از جمله اخلاق صوفیان عفو را در مقابل رنج و کراهیت آورد (سهروردی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۵) و باز در ادامه‌ی این معنا لزوم زدودن کینه از دل را بیاورد و نیز زور و قوّت را به آن داند که خشم خود فروخورد که خشم، انگشت دوزخ است و دلیل این حرف، سرخی چشم و برخاستن رگ‌های گردن است (سهروردی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۷). «نجم‌الدین رازی» صفت عفو را صفت حقّ داند و با اشاره به جمله «إِنَّ اللَّهَ عَفْوٌ يُحِبُّ الْعَفْوَ» گوید که باید در مکافات اهل جرائم قوّت و قدرت، تمام باشد تا چون از ایشان درمی‌گذرد و عفو می‌کند به صفت حق موصوف می‌شود و محبوب حق می‌گردد. (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۷، ص ۴۲۳).

۱-۶- ایثار

«عبدالملک محمد بن خرگوشی» در بخش ایثار از کتاب «تهذیب الاسرار» خود به روایات متعددی می‌پردازد تا در ادامه نیز سخنانی از متصوفه در باب ایثار و جود و سخا نقل کند (خرگوشی، بی‌تا، ص ۲۶۱). «کلابادی» از یحیی معاذ آورد که بهره مؤمنان از تو سه چیز باد تا از نیکوکاران باشی: اوّل منفعتشان رسانی، دوم شادشان گردانی، سیم بستائی‌شان. (کلابادی، ج ۳، ص ۱۸۷) و نیز به نقل از شیخ «ابوالحسن احمد فارسی» گوید که ایثار ایثار یعنی مر کسی دیگر را بر خود ایثار کند تا فضل ایثار مر آن کس را باشد نه او را. (کلابادی، ۱۳۴۹، ص ۲۶۶). سهروردی نیز در بحث ایثار آن را تولد یافته از فرط شفقت و رحمت داند (سهروردی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲). نجم‌الدین رازی نیز ایثار را از صفاتی داند که در برخی مقامات باشد که باید دنیا و آخرت را بذل کرد و گاه از سر جان هم باید خاست (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۷، ص ۲۶۰).

۱-۷- مروت

«خواجه عبدالله» ارکان مروت را بر سه بخش مستقر کند: زندگانی کردن با خود به عقل، و با حق به صبر، و با حق به نیاز، که نشان زندگانی کردن با خلق به صبر سه

چیزست: به توانائی ایشان ازیشان راضی بودن و عذرهای ایشان را بازجستن، و داد ایشان از توانائی خود بدادن (انصاری، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۱۸). «هجویری» میان مروت و سنت و حرمت یک اتحاد سه گانه ایجاد می کند که هیچ رسمی در عالم بی استعمال ادب ممکن نشود که از آداب میان مردم، حفظ مروت است؛ در دین، حفظ سنت و در محبت، حفظ حرمت و گوید هرکه را مروّت نباشد، متابعت سنت نکند و هرکه را حفظ سنت نباشد رعایت حرمت نکند (هجویری، ۱۳۷۶، ص ۴۳۲).

۱-۸- فتوت

ابوسعید در پاسخ به این سؤال که «فتوت چیست؟» آن را با سخنی از پیامبر ﷺ بیان کند که آنچه را برای خودت می پسندی برای برادرت بپسند و حقیقت فتوت را آن داند که خلق را از آنچه در آن هستند معذور دار و آنکه با جوانمردان بی فتوت مصاحبت کند، رسوا شود (ابوالخیر، ۱۳۷۶، ص ۲۳۸). نجم الدین رازی فتوت را آن داند که (مرید) چنانکه حق هرکس را در مقام خویش می گزارد به قدر وسع، حق گزاری ز کس طمع ندارد (نجم الدین، ۱۳۷۷، ص ۲۶۰). قشیری در رساله قشیریّه کتاب الشعب، بابی به نام «الفتوه» گشوده و به سخنی به نقل از استادی و بعد پیامبر ﷺ، به تشریح حدیثی از پیامبر ﷺ در همین رابطه بیردازد که فرمود: خداوند حاجت بنده ای را که در حاجت برادر مسلمانش می کوشد، زایل نمی کند و با سخنی از ابوعلی دقاق، گوید که کمال همه ی خلق به پیامبرشان نرسد که ایشان در قیامت گویند: خودم... خودم! و پیامبر گوید: امّتم... امّتم! قشیری با ذکر اقوال عرفا و نیز حکایاتی در این باب ادامه دهد از باب نمونه که در معنای فتوت گفتند: اینکه فرق مگذاری میان خوردن ولی و کافر، و در توضیح آن اشاره کند به داستانی از ابراهیم خلیل الله که روزی مجوسی بر او مهمان شد و گفت به آن شرط که اسلام آری! مجوس روی در هم نمود، وحی آمد که من پنجاه سال به کفرش اطعامش کردم و تو او را به خاطر خوردن لقمه ای به تغییر دینش می خوانی؟ پس ابراهیم به دنبالش رفت تا او را یافت و از او عذر خواست؛ وی علتش را پرسید و ابراهیم شرح بگفت پس مجوسی اسلام آورد (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۳۳۷ - ۳۴۲). خواجه عبدالله در میدان

چهارم از صد میدان به تفصیل از فتوت گوید با اشاره به این آیه شریفه «انهم فتية آمنوا بربهم» فتوت را سه قسم بداند که قسمی با خلق و قسمتی با خود و قسمتی با حق است. «شمس‌الدین آملی» فتوت را ز منافع آن و خصایصش گوید که شادمانی و خوش‌دلی اهل فتوت است، مشفق و ناصح خلق خدا در مصالح دین و دنیا و به مهمات دینی و دنیوی ایشان، و چنانکه خود به کسب کمالات مشغول باشد تمامت رفقا و اصحاب را بر آن دارد و ایشان را در آن ممد و معاون باشد (شمس‌الدین آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۴ الی ۱۲۸). «سلمی» و «ابن‌المعمار حنبلی بغدادی» اصول فتوت خود را در کتاب‌هایی با همین عنوان می‌آورند، هرچند میان ایشان تفاوت-هاست (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰-۱۵۶).

۹-۱- خدمت

«کاشانی» در فصل پنجم از «مصباح الهدایه»، در بیان رسوم مقیمان خانقاه که سه دسته‌اند و یکی اهل خدمت‌اند بیان کند (کاشانی، بی‌تا: ص ۱۵۷). «ابن عربی» در فتوحات، به چهار قسم از ادب اشاره دارد که یکی ادب خدمت است (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۰). «العبادی» نیز در «التصفیه» گوید مرتبه خدمت آن که ظاهر شود که بی‌غرض و بی‌عوض و بی‌مئّت و بی‌ریا باشد بل که در نفس خود محب شود خیر رسانیدن را و تشبّه کند به خداوند جلّ جلاله که بر عالم افاضت کند (عبادی، ۱۳۴۷، ص ۵۵). «میبدی» نیز در کتابش گوید روایتی از پیامبر ﷺ کرده (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۶۷-۲۶۹). «قشیری» درباره خدمت، سخن به فراوانی دارد و یکجا از شأن مرید گوید که در طریقت خود، که خدمت فقر است باید بر جفایی که بر او کنند صبر برد، و معتقد باشد که روح خویش را در خدمت ایشان بذل کرده و ثنای ایشان او را بی‌اثر باشد و از کوتاهی خویش از ایشان عذر جوید و به گناه خویش نزد نفس خود مقرر باشد و از قلوبشان دلجویی کند (قشیری، ۱۳۷۴، ص ۵۵۲). از تواسی مربوط به خدمت نجم‌الدین رازی هم آن است که دنیای ناپایدار چون با دیگران وفا نکرد با هیچ‌کس نکند پس برای این جهان عاریتی، بر خود و خلق خدا ستم نکند که این دنیای بی‌وفا به آزار موری نیرزد (رازی، ۱۳۷۷، ص ۴۴۴-۴۴۶).

۲- تصوف معاصر در مناطقی از غرب آسیا

در ترازوی یک نقد منصفانه‌ی تاریخی، تصوف یکی از شاهراه‌های اصلی در اشاعه‌ی دین اسلام در سراسر جهان است. تاریخ بر هیچ ابنای بشری به روانی و سهولت نگذشته است و ادوار آن برای مردمانش فرازوفرودهایی داشته است، هیچ مرزی همواره در امان نبوده و شهرها و قراء و ملت‌ها زخم جنگ را چشیده و تبعاتش را کشیده‌اند. در این میان پرسشی که مطرح است نحوه رویارویی جریان‌های مؤثر در تاریخ، در این بحران‌هاست. متصوفه نیز نه تنها نسبت به این وقایع عمدتاً بی تفاوت نبوده‌اند. بلکه در ایجاد امنیت و صلح نقش‌آفرین نیز بوده‌اند. به عنوان نمونه، تصوف در قرن هفتم و سال ۶۱۶ ق گرچه با یورش مغولان مواجه شد، با این حال از تصوف قرن هفتم به عنوان یکی از مهم‌ترین دوران‌ها یاد می‌شود؛ زیرا در اوج این قتل و غارت و تشتت، گرایش به تصوف، رونق یافت^۱ چراکه مهم‌ترین ملجأ روحی و فکری مردم گردید (شیبی، ۱۹۶۶، ص ۹۲؛ دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۵۰۲۸). هجوم خلق غارت‌زده به خانقاه‌ها ادامه تعلیمات مشایخ را تسهیل می‌کرد و اعتقاد مردم مصیبت‌زده را به آنان راسخ‌تر می‌نمود (صفا، ج ۳، ص ۱۶۷) و نیز ایلخانان مغول به آن متمایل شدند (شیبی، ۱۹۶۶، ص ۹۲؛ دائرة المعارف الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۵۰۲۸) یا در دوران جنگ‌های صلیبی نیز «ابن عاشر» (متوفی ۷۶۵) و نیز ابن عباد رُندی (۷۹۲ متوفی) در اندلس قابل‌ذکرند؛ طریقت بدویه [یا احمدیه یا سطوحیه] (قرن هفتم) در مصر و پیروان سید احمد البدوی (دانشنامه بزرگ اسلامی، ج ۱۱، ص ۴۶۵۱) در ایام هفتمین جنگ‌های صلیبی که «سن لوئی» به مصر تاخت،

^۱. دکتر ذبیح‌اله صفا، درباره رواج تصوف در ایران در این دوره، برخلاف این عقیده عنوان می‌دارد: «البته تصور آنکه حمله مغول وسیله تقویت تصوف یا ترویج آن در ایران باشد، خطاست، زیرا هیچ حمله مخرب یا مقرون به کشتار و وحشت و هیچ حادثه‌یی که همراه با توحش و بربریت رخ داده باشد و هیچ ایلغار و هجوم وحشیانه نمی‌تواند وسیله ایجاد کمالات و ترویج معارف باشد بلکه همواره اینگونه حوادث، انحطاط عقلی و اجتماعی را سبب می‌گردد منتها آثار آن از دو سه نسل بعد از تاریخ واقعه آغاز می‌شود... یقیناً همین گروه وسیله مؤثری برای انحطاط تصوف و عرفان گردیدند... رواج طریقه قلندریه... مولود همین انحطاط و نتیجه مستقیم همین مصائب بود» (ر.ک: صفا، ج ۳، ۱۶۶).

(زرین کوب، ۱۳۷۸، ص ۸۱) که مصر به دلیل بعد فاصله از هجوم صلیبیان و مغولان، محلی امن برای هجرت بسیاری از صوفیان گردید و از این رو قرن هفتم برای تصوف در مصر با شکوفایی همراه است حتی برخی خود سلاسل را در آن ایجاد نمودند همچون احمد بدوی سلسله بدویه، ابوالحسن شاذلی، طریقت شاذلیه، ابراهیم دسوقی سلسله برهانیه، ابوالفضل واسطی طریقت رفاعیه. در ترکیه نیز بدیع الزمان نورسی تحت تأثیر مکتوبات احمد سرهندی و فتوح الغیب عبدالقادر گیلانی، من تمسک به قرآن به عنوان مرشد و راهنما، تصوف در شکل‌دهی و تکوین ایده‌های وی بسیار مؤثر گردید (ر.ک: فلاحت‌پیشه، ولدبیگی، ۱۳۹۲).

اکنون بعد از این اشارت کوتاه تاریخی و نیز اشاراتی به تعالیم نظری در باب اخلاقیات و معاملات با خلق در مکتوبات و رسایل عرفانی، به نفوذ و گسترش تصوف در مناطقی از غرب آسیا می‌پردازیم که پایبندی و عمل به این معلومات در میان شیوخ متصوفه و پیروان آن بسا که در گسترش تصوف و افزایش شمار پیروان آن بسیار مؤثر بوده است.

۲-۱- ترکیه

بیشتر مردم مسلمان ترکیه معتقدند که اسلام خود را مرهون تصوف و شیوخ فرق مختلف آن هستند. مردم بر این باورند که آن «فتح معنوی» مستحکم قبایل کوچ‌نشین ترک، نخستین بار توسط خواجه احمد یسوی (متوفی ۱۱۶۶) از آسیای مرکزی حاصل آمده است. اگر چنین باشد، همه اینها توضیحی است برای: عشق، صمیمیت، اشتیاق، پویایی، تحمل‌پذیری، مهمان‌نوازی، شخصیت، و میل به تعدیل و تعادل در فرهنگ مردم ترکیه. تمام اینها زائیده آن تفکر صوفیانه‌ی حیات در لوای عشق‌ورزی به خدا است (Adil Özdemir, ۲۰۰۰: ۶۵). درواقع این تکرر فرق متصوفه در ترکیه، نشان از وفاق و وداد و اخوت در میان آنان است.

قرن یازدهم که سلجوقیان قسمت اعظم آناتولی را از دست امپراتوری بیزانس خارج نمودند، خود، حکومتی چند قومیتی از: سریانی، یونانی و ارمنی و چند دینی از یهود و مسیحیت بودند که از یک تسامح دینی برخوردار بود. در این هنگام

جنبش‌های صوفی ترکیه در آسیای مرکزی متولد شدند، در شهرهای آناتولی رشد یافتند، و در ترویج انواع مختلف اسلام لیبرال کوشیدند. متفکران و گروه‌هایی از صوفیان و اومانیست‌های ترک قرون وسطایی با مسیحیان آناتولی به سازش بودند و در چنین محیط سرشار از تسامحی که متعلق به آناتولی سلجوقی بود - که حاصل امتزاجی از اسلام و مسیحیت بود - یک مدل مدنی و باز از اسلام ارائه آمد (تصوف) که بیشترش وام گرفته از مسیحیت بود مخصوصاً مفاهیم اصلی صوفیه و نیز تقدیس مقدسین و اولیا. در قرن سیزدهم، این مدل منحصربه‌فرد از اسلام مدنی ترکیه، با ورود ترک‌هایی از آسیای مرکزی رو به تقویت و فزونی رفت (Soner Cagaptay, ۲۰۱۴: ۸۵). در قرن هفدهم، که پس از قدرت گرفتن صفویه در ایران، آموزه‌های شیعی رو به گسترش بود، موجی از عرفان تلفیقی صوفیانه‌ی قزلباشی به شیعه دوازده‌امامی ایران مدرن گسیل شد (Gareth Jenkins: ۳۸). در میان سنّیان متدین، عده‌ای به طریقت‌های تصوف گرایش دارند که معروف‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: قادریه، نقشبندیه، بکتاشیه، مولویه و جزاحیه. از این میان نقشبندیه یکی از فرق بسیار مهم در منطقه آناتولی در مرکز عثمانی بوده و بسیاری از محققان مسلمان عثمانی، دولتمردان و بوروکراتها از این فرقه بوده‌اند (Islam and Modernity in Turkey) آن‌ها به حلم و انعطاف شهره‌اند. زندگی را در دو بخش صرف می‌کنند: خصوصی و مذهبی (Islam in Turkey: ۹) و از طریق خانواده‌های بزرگ و تأثیرگذار ترکیه، از جمله زنان این خانواده‌ها، خود را سازمان‌دهی کنند. از میان فرق ترکیه، نقشبندیه از زمان اوزال تا اردوغان همچنان در صحنه سیاست مانده است. (Angel Rabasa, ۲۰۰۸: ۱۳) یا بکتاشیه که خود را ادامه عرفان فولکلور (عامیانه)، که امروزه در قالب صوفیان مطرح هستند، می‌دانند؛ آن‌ها از نظر عقیده به شیعیان نزدیک‌اند؛ حکایات و فکاهیات حکیمانه‌ی آن‌ها معروف است. بکتاشی به نسبت سایر طریقت‌ها کمترین مجاورت قانونی (قانون‌مداری) را دارند. آن‌ها به دوستداران داستان، حکمت و شعر معروف‌اند. در تمام فعالیت‌های بکتاشیه، سهم زنان و مردان برابر است. اصل مهم در بسیاری از گردهمایی‌ها که

نوعی بهره‌مندی از یک‌زمان صلح‌آمیز، مهیج، زمان مهرورزی و تسامح است و نیز با فراخوانی مردمی از تمام طبقات و عقاید برای کنار گذاشتن اختلافات و به اشتراک گذاشتن بهترین‌ها است. (Adil Özdemir, ۲۰۰۰: ۷۰) یا مولویه که با «دراویش رقصان» خود، سال‌هاست «ذکر» را برای مخاطبان خود در داخل و خارج به نمایش می‌گذارند. در سال‌های اخیر، رؤسای جمهور، نخست‌وزیران و مقامات عالی دولتی ترکیه در جشن سالانه ذکر مدی شبانه^۱ در قونیه شرکت کرده‌اند. نفوذ و میراث مولانا در حال حاضر در سراسر جهان فراتر از یک فرقه و طریقت، در حال گسترش است (Adil Özdemir, ۲۰۰۰: ۷۲-۷۳). نرسی‌ها، که به‌احتمال زیاد خود را پیروان، خوانندگان و شاگردان نوشته‌های نرسی می‌دانند از بزرگ‌ترین طریقت‌های ترکیه هستند ۶۹: (Adil Özdemir, ۲۰۰۰). با شعب و تقسیمات مختلف خود (حدوداً دوازده گروه)، همگی متأثر از آثار شیخ «بدیع‌الزمان سعید نرسی»، رهبر معنوی و نویسنده قرن بیستمی کتب عرفانی هستند. تعدادی از گروه‌های نرسی در جریان‌های اصلی سیاست فعال هستند؛ اما دیگر گروه‌های نرسی، کاملاً از دولت ترکیه و سیستم سکولار آن به سبب عدم اسلامی بودنش فاصله می‌گیرند و تا حدی در نوع لباس و پوشش نیز متفاوت‌اند. نرسی‌ها بر این باورند که رسالتی جهانی دارند. در وهله نخست در حفظ ایمان مخصوصاً در دوران مدرن بسیار اهتمام دارند، به‌عنوان مثال آن‌ها علم را وسیله‌ای برای اثبات حقیقت «الله» می‌دانند (Adil Özdemir, ۲۰۰۰: ۷۰).

فعالیت صوفیه در سال ۱۹۲۴ ممنوع و غیرقانونی شد اما آنان به‌صورت زیرزمینی و در قالب انجمن، بنیاد، شبکه‌های اجتماعی، مراکز، خانه‌های نشر و اخیراً نیز تلویزیون و رادیو و دیگر وسایل ارتباط جمعی مدرن به فعالیت خود ادامه دادند. (Islam in Turkey: ۹) از قرون نهم و دهم که اسلام به ترکیه ورود کرد تاکنون تصوف، نقشی محوری در حیات اجتماعی و سیاسی ترکیه داشته است. طی سال‌های اولیه تأسیس جمهوری ترکیه، صوفیان باوجود فعالیت زیرزمینی خود با

^۱. climactic night of zikir

بهره‌گیری از قرن‌ها تجربه در شکل‌دهی جوامع پنهان، روابط مخفیانه و پیام‌های سری نقش بسزایی در حفظ میراث اسلامی داشتند (Rafis Abazov: ۴۱). وابستگی سیاسی یا دینی این گروه‌ها هرچه که باشد، مردم ترکیه در واجبات و ضروریات دین اسلام، پیمانی مشترک دارند و در همان مسجد عبادت می‌کنند. مسلمانان در پاسخ به این تفاوت‌ها می‌گویند که آن‌ها همگی یک قرآن و یک پیامبر دارند. این سند شناسایی آنان است و به همین دلیل نمی‌توان با شاخصه‌ی طریقت‌های دینی، این افتراق کمی میان مسلمانان ترکیه را استدلال کرد (AdilÖzdemir, ۲۰۰۰: ۶۶). کلیه این طریقت‌ها، نه افراطی هستند نه زاهدانه، بلکه کاملاً همبسته و خانواده‌دوست‌اند که عقاید ایشان سرشار از وحدت و همدلی و امنیت است. گروه‌های متفرقه مذهبی دیگر در ترکیه عبارت‌اند از:

ایشیق: Ishikchi یا ایشیقیه (= اشراقیه = نوریه) موسوم به «مردمان نور» از گروه‌های بسیار بزرگ اقتصادی در ترکیه هستند که یک گروه تولیدی بزرگ از شرکت‌های بازرگانی و مصرف‌کننده را در اختیار دارد. آن‌ها نیز مانند نرسی‌ها حامی یک ایستگاه تلویزیونی، روزنامه، و نیز ایستگاه‌های رادیویی و نشریات هستند. تفاوت نرسی‌ها و ایشیق‌ها در عدم گرایش‌های سیاسی و دانشگاهی آن‌هاست. آن‌ها بر کسب‌وکار مخصوصاً کسب‌وکارهای خرد تأکید و اهتمام دارند؛ اسلام آن‌ها سنی است. نگرشی عرفانی و خصوصی (غیررسمی) دارند، آن‌ها به تأکید بر شیوخ معنوی متقدم و کراماتشان شهره‌اند.

رفاعیه^۱: Rifais این طریقت بیشتر در میان قشر دانشگاهی و تحصیل‌کرده سازمان دارد؛ با پذیرش زنان بدون حجاب و تجمعات مختلط، درواقع نظام سکولار را

^۱ در کتاب Visible Islam In Modern Turkey دو طریقه‌ی Rifais و Rufais که در میان صوفی-پژوهان به همان «رفاعیه» موسوم است، و در انگلیسی به همه این صورت‌ها نوشته می‌شود: Rifa'i, Rufa'i, Rifa'iyya, Rifa'iyā, به عنوان دو طریقه‌ی جداگانه یاد شده است. از آنجا که نگارنده کتاب Adil Özdemir، ترکی الاصل است و خود با مشاهدات میدانی به این مساله اذعان داشته، بعید نیست که این دو، یکی نباشند و با اختلاف تلفظ، دو فرقه جدا باشند.

تأیید می‌کنند، از هنرهای فرهنگی آناتولی اسلامی، به‌ویژه موسیقی، ادبیات، خوشنویسی و تئاتر حمایت می‌کنند. آن‌ها به تفسیر مدرنیستی از سنت تمایل دارند. رُفاعیه: Rufais رفاعیه، طریقتی دیگر است و ذکرِی منحصر به فرد دارد که یادآوری و تمرکز بر روی نام خداوند است و بعضی اوقات آن را در تلویزیون، عمومی می‌کنند. آن‌ها با فنای خود، قدرت خداوند را نشان می‌دهند؛ آشکارا به بدن خود آسیب می‌رسانند و معتقدند که «خود»ی وجود ندارد که آسیب ببیند لذا از این آسیب بر بدن کاملاً سالم بیرون می‌آیند. هدف از این کار، نوعی شکرگزاری به درگاه خداوند است تا بدین وسیله قدرت ایمان را نشان دهند.

ملا متیه: عارفانی که بر تواضع، عشق، ترک لذات نفس و غنا تأکید دارند. به نسبت رفاعیه، غیر رسمی‌ترند، به روابط مرید و مرادی برای کسب دانش حقیقی معتقدند. سلیمانیه: یکی دیگر از فرق صوفی است که عمدتاً در روستاها فعال‌اند. آن‌ها بر آموزش سنتی اسلامی و برگزاری دوره‌های قرآنی و دانشجویان در خوابگاه تمرکز می‌کنند؛ حفظ قرآن از اهداف چنین دوره‌هایی است؛ ذکر ویژه آن‌ها مدیتیشن سکوت بر «الله» به روش رهبر معنوی خود «سلیمان حلمی طوناخان» است. در میان کارکنان و خادمان در مساجد بسیاری از آنان به سلیمانیه تعلق دارند؛ ساختار رابطه مراد و مریدی در میان آنان بسیار قوی است؛ سلیمانی‌ها اغلب با سازمان‌های مذهبی و مدارس دولتی اختلاف نظر دارند، زیرا روش‌های مدرن آموزش قرآن و اسلام مورد اعتماد آن‌ها نیست؛ اما به طرز عجیب و متناقضی به حمایت از احزاب سیاسی سکولار حاکم می‌پردازند؛ سلیمانی‌ها در جذب روستاییان، شهری‌ها و نیز طبقه متوسط شهری موفق هستند.

رفاه: رفاه یک شبه‌طریقت و بیشتر یک حزب سیاسی است؛ اما اعضای آن غالباً از طریقت‌های مذهبی هستند، رهبر رفاه، که پیش‌تر در کسوت نخست‌وزیری بوده به‌عنوان رهبر معنوی نیز شمرده می‌شود؛ رفاه، یک طریقت خالص نیست، چون ذکر ندارد، اما بیشتر اعضا، نسبت به رهبر خود ذهنیت و نگرش طریقتی دارند. توفیقات

سیاسی که حزب رفاه به دست آورد، حاکی از آن است که طریقت‌ها با وجود تحریم فعالیت، از نخستین روزهای تشکیل جمهوریت در ترکیه، چه راه دوری آمده‌اند. علویان: علویان ترکیه شبه‌شیعی هستند و گاهی به بکتاشی‌ها نیز علوی می‌گویند. علویان بیشتر به خاطر آئین چم (جمخانه=جمع‌خانه) شهره‌اند که در خانه‌های مخصوصی گرد هم می‌آیند؛ به‌مانند بکتاشیه در مراسم و آئین‌هایشان زن و مرد مختلط‌اند. از آنجاکه بکتاشی و علوی‌ها با دیگر طریقت‌ها متفاوت‌اند، با سنی‌های راست‌اندیش (=ارتدوکس) مخالف‌اند. آن‌ها نسبت به قضاوت و تعصبات سنی نسبت به خود حساس‌اند و همواره از این سوء رفتارهای سنیان به دولت شکایت می‌برند (Adil Özdemir, ۲۰۰۰: ۷۴).

۲-۲- سوریه

اسلام سنی رسمی در سوریه، اسلام صوفیانه است. به تعبیری تصوف به‌عنوان یکی از شکل‌های اصلی تجلی اسلام در سوریه معاصر است که موردتوجه همه اقشار است. در اکثر جوامع مسلمان همچون سوریه که نهادهای دینی در مشارکت عمومی، یک چارچوب عملی و مفهومی را ایجاد می‌کنند، مناسبات اجتماعی نهادهای صوفی، عنصری مهم در ساخت «حوزه عمومی» در این کشورها محسوب می‌شوند (۱۸۱: Salvatore & Eickelman ۲۰۰۴). تصوف یکی از چالش‌های مهم دینی در سوریه‌ای است که مجادلات بر سر اعتبارنامه‌های اسلامی اصول و آداب صوفیه مباحثی را در مرزهای اسلام به‌عنوان یک نظام دینی موجب شده است (۱۸۲: Salvatore & Eickelman ۲۰۰۴). در دوره پیش از اسد یعنی سال ۱۹۶۳ الی ۱۹۷۰، روابط روبه‌وخامت میان نخبگان حاکم و سنی‌ها منجر به استفاده از استراتژی‌های سرکوبگرانه باهدف به دست‌گیری کنترل اسلام بومی گردید. تشکیلات دینی سنیان مانع بازتعریف سیاست‌های اسلامی اسد شد، این ممانعت و تحریم‌ها باعث چرخش اسد به‌سوی صوفیان و شیعیان به امید همکاری بیشتر شد. درحالی‌که بیشتر فرق صوفی همچنان فاصله خود را با اسد حفظ کرده بودند، نقشبندیه از این موقعیت منحصربه‌فرد برای ورود به عرصه دینی و سیاسی استقبال

کرد. روابط نزدیک با فرقه صوفیانه کفتارویه^۱ به رهبری شیخ «احمد کفتارو»، نقش مهم و مؤثری به صوفیان در عرصه‌ی سیاست‌گذاری‌های دینی سوریه بخشید. یکی دیگر از اعضای مقبول نقشبندیه شیخ محمد الخزانوی در کردستان سوریه است. شیخ محمد الخزانوی، از صوفیان نقشبندی، پیروان بسیاری در سوریه دارد. خازنویه، طریقت منسوب به اوست و مرکز فرماندهی آن در نزدیکی مرزهای ترکیه محلی به نام «تل معروف» است. اجداد او نیز همانند دیگر گروه‌های سوریه، به دلیل سیاست‌های لیبرال اسلامی و کردی حکومت فرانسه از ترکیه به سوریه مهاجرت کردند (vanBruinessen, ۱۹۹۸: ۳۰). شیخ محمد در سال ۱۹۶۹ از پدرش شیخ عزّ الدین مسئولیت طریقت صوفی را بر عهده گرفت. او تحت تربیت شیخ جنید که تعداد زیادی از بزرگان شیوخ نقشبندی در خاورمیانه را تعلیم داده، بوده است. شاگردان شیخ جنید بعدها از رهبران شبکه‌های پرنفوذ صوفی در خاورمیانه و خارج از کشور شدند. همکاری حافظ اسد، رئیس‌جمهور فقید سوریه بر مبنای اقلیت‌های مذهبی و قومی، با هویت صوفیه کردی، متکی بود. در همان زمان، نماینده منتخب رسمی اسلام در سوریه، شیخ احمد کفتارویه، شبکه‌ی فراملی پیچیده خود را که شامل علوی‌های سوری، شیعیان ایران، شیعیان لبنان و همچنین اسلام‌گرایان سنی بود، تأسیس کرد. علاوه بر این پیچیدگی‌ها، توسعه سیاست‌های مذهبی در سوریه درون یک رابطه سه‌جانبه نظامی، اقتصادی و سیاسی بین سوریه، ایران و لبنان رخ داده و بر تعاملات شدید بین بازیگران جهانی، منطقه‌ای و محلی در شکل‌گیری سیاست‌های خاورمیانه تکیه دارد (Böttcher, ۲۰۰۴: ۱۲۵). برجسته‌ترین مباحثان دولت اسد، طریقت‌های صوفی کردی هستند: از فرقه کفتارویه: شیخ احمد کفتارو و از فرقه خزنویه: شیخ محمد الخزانوی؛ درحالی‌که شبکه صوفیانه شیخ کفتارو، پدیده‌ای شهری است که مستقر در دمشق و با شعبه‌ای در لبنان به نام رجبیه نامیده می‌شود، شبکه صوفی شیخ الخزانوئی، بیشتر پدیده‌ای روستایی و مستقر در کردستان سوریه

^۱. Kaftariyya Sufi

با شاخه‌هایی از جوامع کرد در سراسر مناطق جهان می‌باشد (Böttcher, ۲۰۰۴: ۱۲۸) در طول قرن‌ها، صوفیان، ساختار سازمانی خود را گسترش دادند، طریقت‌های صوفی حول یک پیر یا استاد شکل گرفتند. صوفیان محدود به فعالیت معنوی نیستند، بلکه نهادهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی فراملی قدرتمندی دارند. راز موفقیت آن‌ها انعطاف‌پذیری در تطابق با چارچوب سیاسی، اقتصادی و حقوقی کشورهای میزبان است. رژیم سوریه می‌داند که این طریقت‌های صوفی دارای یک ساختار سلسله‌مراتبی منحصربه‌فرد است که زمانی که رهبری شیخ، پیش‌آهنگی کند، آن‌ها تبدیل به شرکایی قابل اعتماد می‌شوند. این که آیا یک شبکه اسلامی اعم از صوفی یا سلفی، مخالف، موافق و یا همزیست با دولت یا رژیم باشد یا خیر، بستگی به رهبر آن شبکه دارد. خطری که وجود دارد آن است که تصمیم‌گیری در حوزه این همکاری ممکن است رهبر و شبکه وی را تحت فشار نیروهای مخالف در داخل و خارج شبکه قرار دهد، و تصمیم به عدم همکاری نیز می‌تواند منجر به فشار از سوی قدرت سیاسی شود. مفاهیم برنامه‌های اجتماعی و سیاسی شبکه باید با چارچوب تعیین‌شده توسط دولت اسلامی سازگار باشد. شبکه‌های صوفی، به‌ویژه شبکه‌های صوفی نقشبندی، به دلیل پیوندهای داخلی وفادارانه، همکاری خوبی دارند. شبکه‌های صوفی در مقایسه با سایر سازمان‌های مذهبی، با توجه به شکل هرمی خود، سلسله‌مراتب سخت‌گیرانه‌ای برای شاگردان اعم از زن و مرد دارند. مهم‌ترین عنصر این ساختار، ارتباط بین شیخ و شاگردان او است. هر شاگرد به‌نوعی با شیخ در بالای هرم صوفی ارتباط دارد. این نشان‌دهنده سیری از تعامل و ارتباطی است که با مدت، استمرار و شدت مشخص می‌شود. در صوفی به این خط سیر «رابطه» گویند که نشانه کامل‌ترین تعهد و اعتماد است. این رابطه با مراسم سوگند آغاز می‌شود. دعا، تفکر مراقبه همراه شیخ، مصاحبت با او و استماع تعالیم وی به‌صورت مدام این رابطه را تجدید می‌کند. مهم‌ترین نوع رابطه برای پیروان، بعد معنوی شیخ است. برای آن‌ها تصوف، رویکردی روحانی متمرکز بر روابط مسلمانان با خداست که بر اساس مجموعه‌ای از قوانین اخلاقی و رفتاری، مناجات و اشکال

مراقبه تعریف می‌شود (۳: ۱۹۹۱, Nasr). شاگردان شبکه‌های بزرگ صوفی معمولاً شیوخ خود را تنها در هنگام نماز جمعه، حلقه (ذکر) یا تعالیم می‌بینند. آن‌ها گاهی با کمک واسطه‌ها یک جلسه شخصی ترتیب می‌دهند. این فرصتی که برای او و خانواده‌اش تخصیص می‌دهند، یک امتیاز است. کسانی که نزدیک شیخ زندگی می‌کنند نیازی به واسطه ندارند (۴۷-۵۱: ۱۹۸۴, Schenk). اعضای نخبه یک شبکه صوفی، مانند اعضای خانواده، قدیمی‌ترین «رابطه» را دارند که به مدت چندین دهه ادامه داشته است؛ معمولاً به هم‌پیوسته و از یک قوم و مذهب‌اند؛ آن‌ها مسئول ادغام «شاگردان جدید» از طریق ازدواج درون شبکه‌ای هستند. تقویت رابطه از طریق روابط خویشاوندی، اقرار و قومیت‌گرایی، حداکثر ثبات در ارتباطات شبکه‌ای را فراهم می‌کند. فقدان مشارکت پیروان در فرایند تصمیم‌گیری، طریقت‌های صوفی را برای مباحثان دولت‌های اقتدارگری مانند سوری مطلوب‌تر می‌سازد. طریقت‌ها صوفی به خوبی از عهده توسعه خود برمی‌آیند و به راحتی با رشد جذب هواداران و سودآوران خود کنار می‌آیند. این پیوستن‌ها، به دلیل فرصت‌های اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی است، اما به دلایلی دیگر نیز، زمان و علاقه‌ای به مشارکت بیشتر ندارند. گرچه آن‌ها بخشی از یک شبکه هستند اما تا طی پیشرفت در مراحل دینی و معنوی، به مرکز وارد نمی‌شوند. تا زمانی که مسلمانان عادی در یک طریقت صوفی یا گرایش دیگری وارد می‌شوند، جذب دیگر جریان‌ات اسلامی مخالف رژیم، نخواهند شد. شیوخ معروف صوفی همچون خالد النقشبندی یا امین الکردی در دمشق زندگی کردند و آموزه‌های صوفیانه‌ی خود را در سرتاسر سوریه گسترش دادند. اسلام صوفی معمولاً با آرامش با جریان‌ات اسلامی سلفی در سوریه همزیستی دارد. شیوخ صوفیان اعضای قابل احترام مؤسسات سنیان بوده‌اند. در سوریه امروزی، جوامع فعال صوفی در سراسر کشور به‌ویژه دمشق، حلب و در شمال شرقی کشور نشو و نما داشته‌اند. (۲۰۰۵-۱۰۳: ۱۹۹۹, Batatu; ۲۰۰۵-۴۳: ۱۹۸۶, de Jong; ۲۰۰۱, Pinto)

این حقیقت که اسلام صوفی چنین نقش مهمی را به عنوان یک ابزار در سیاست دینی به دست آورده است، یک پدیده‌ی متعلق به سوریه نیست، شیوخ صوفی و

جنبش‌های آن‌ها همیشه بازیگرانی قدرتمند و حامی قدرت سیاسی بوده‌اند (Böttcher, ۱۳۰-۱۲۸).

جوامع محلی سوریه را می‌توان در سه بخش طبقه‌بندی کرد: طریقت‌های صوفی متمرکز؛ شبکه‌های صوفی غیرمتمرکز؛ و زاویه‌های خودمختار. بهترین نمونه از مدل صوفیان متمرکز، کفتارویه است به رهبری شیخ احمد کفتارو (متوفی ۲۰۰۴) و هم‌اکنون به رهبری فرزندش صلاح‌الدین کفتارو (G. Pinto, ۲۰۰۶) همچنین شبکه‌های صوفی بدون رهبری مرکزی هم وجود دارد که بر اساس روابط شخصی ایجاد می‌شود و شیخ‌های هر جامعه محلی را به هم متصل می‌کنند. این روابط می‌تواند بر اساس روابط دوستی، برادری و ازدواج باشد؛ یا سلسله مراتبی، بر اساس روابط نژادی و عرفانی؛ اغلب شبکه‌ها معمولاً از هر دو نوع روابط استفاده می‌کنند. چنین شبکه‌هایی بر اساس جریانی از متون، کالاهای و افراد هستند نه مبتنی بر اصول یا ساختار عمومی سازمان (G. Pinto, ۲۰۰۶).

۲-۳-عراق

یکی از پایگاه‌های مهم تصوف در منطقه‌ی غرب آسیا، عراق است. صوفیان به اعتبار روش‌های وصول به حق در دسته‌های بزرگ‌تر به نام «انفسی» ها، «آفاقی» ها، «خراسانیان» یا رجال خراسان و عراقیان تقسیم‌شده‌اند. تقریباً به اذعان تمام مورخین، تصوف از عراق آغاز و با اسم‌هایی چون: داود بن نصیر الطائی، رابعة العدویة، معروف الکرخي، السري السقطي، الجنید البغدادي مقرون است. صوفیان عراق بیشتر متمایل به ریاضت و ترک دنیا بوده‌اند. (سیدین: ۲۳۴) قادری‌ها که عده‌ای از آنان، از جمله کسانی هستند که برابر داعش موضع گرفتند. این فرقه بیشترین پراکندگی در عراق کنونی را دارد و دو فرقه‌ی «کسنزانیة» و «فریکانیة» و مخصوصاً الکسنزانیة در شهر کرکوک (که شیخ آنان محمد بن عبدالکریم الکسنزانی است) از آن متفرع است. در حال حاضر این فرقه تحت رهبری الشیخ محمد الحلاب بوده که از نزدیکان معاون سابق ریاست جمهوری عراق ابراهیم الدوری است که خود از متابعان طریق تصوف بوده است. رفاعیه، دومین و بزرگ‌ترین طریقت قرن دوازدهم

بعد از قادریه، در بصره عراق تأسیس شد و به‌عنوان یکی از زیرشاخه‌های فرقه‌ی قادریه است؛ (۴۵۷: Edward E. Curtis) نقشبندیه در عراق گروه قابل‌توجهی هستند. [گرچه برخی از آنان (شاید به خاطر ارتباط با حزب بعث و مخالفت با دولت مالکی) به داعش پیوستند (هرچند با حفظ هویت و موضع انتقادی به‌خصوص تخریب اماکن متبرکه) اما با این‌حال، غالب این فرقه‌ها برای داعش یک معضل هستند].

نتیجه

عرفان اسلامی طی قرن‌ها در سراسر جهان از غرب آسیا تا مرکز و شرق آن و تا آفریقا و اروپا گسترده شده و جلوه‌های گوناگون آن در حوزه‌های فکری، اجتماعی و فرهنگی و سیاسی می‌توان مشاهده کرد و البته در بسیاری از کشورهای اسلامی، دین اسلام به دلیل حضور عرفان تبلیغ و گسترش یافته است. جلوه‌های زیبای عرفان اسلامی در قالب هنر و ادبیات، نماینده‌ی تفکری است که جلوه‌های آن همچنان در میان ملت‌های مختلف و به زبان‌های گوناگون دست‌به‌دست می‌شود. اطمینان، آرامش، امنیت خاطر و صلح از جمله‌ی مهم‌ترین پیامدهای نیکی است که هم بامطالعه‌ی آثار بزرگان عرفان بر ذهن جاری می‌شود هم نمود آن را در همزیستی میان فرقه‌ها و نحله‌ها و آئین‌ها می‌توان یافت. گرچه هنگامی که از عرفان اسلامی سخن می‌رود غالباً به سبب سلوک فردی برای نیل به کمال به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی عرفان، انزوا، تجرد و خلوت و عزلت و جامعه‌گریزی به ذهن متبادر می‌شود؛ اما همواره دو رویه از سنت عرفان اسلامی یعنی بعد فردی و اجتماعی مدنظر انصاف است. بعد فردی عرفان یا عرفان انفرادی (درون‌گرایانه)، ناظر به شخص و تهذیب قلب است و زهد و عزلت دو شاخص آن است؛ اما در بعد اجتماعی آموزه‌های مرتبط با معاملات است اعم از: قنوت و خدمت و ایثار و... که بعد از تهذیب نفس و طی اسفار عرفانی، سفر چهارم که سفر میان خلق و خدمت است آغاز می‌شود: سفری که در آن اهل کثرت به وحدت و اهل ضلالت به هدایت دعوت می‌شوند. لذا:

۱. این اخلاق صوفیان در سخاوت، قناعت، انفاق، ترک تکلف، ترک خصومت و ایذاء خلق.
 ۲. این متون مشحون از توصیه به خدمت و محبت و شفقت و عفو و فتوت و اخوت.
 ۳. این پیشینه‌ی تاریخی تصوف با رویکرد مسالمت‌آمیزش.
 ۴. سرمایه‌ی اجتماعی که تصوف دارد.
- همه نشان از ظرفیت والای آموزه‌های دینی و اخلاقی عرفان است در ترک مخاصمه و ایجاد وفاق بین الناس. نتایج این تحقیق بیانگر آن است که آنچه آموزه‌های فوق در تصوف امروز در ترکیه و عراق و سوریه رقم‌زده - علی‌رغم همپوشانی جغرافیایی تصوف و تکفیر و نیز فارغ از وجوه بعضاً افراطی در میان متصوفه که مورد تأیید این مقاله نیست - و نیز رسایل فراوانی که در باب این آموزه‌ها هست از تذکره‌های به‌جامانده و شرح احوال متصوفه تا تعلیم و تواصی، طریقه همزیستی و اکرام بشر از سلوک بارز آنان است؛ بنابراین دسته‌بندی این مفاهیم بیانگر آن است که گفتمان عرفانی، فی ذاته، گفتمان همزیستی است.

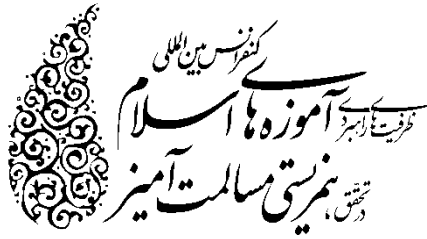
فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اردشیر العبادی، قطب‌الدین، *صوفی نامه: التصفیه فی احوال المتصوفه*، تصحیح و مقدمه: دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷.
۳. البکری، ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد، *الانوار فی علم الاسرار و مقامات الابرار*، بیروت: دارالکتب العلمیه بیروت، ۱۴۲۱.
۴. بهاء‌ولد، محمد بن حسین خطیبی بلخی، معارف، *تصحیح بدیع الزمان فروزانفر*، تهران: انتشارات طهوری، چاپ سوم، ۱۳۸۲.
۵. خرگوشی، عبدالملک بن محمد؛ *تهذیب الاسرار فی اصول التصوف*، حاشیه نویس: علی محمد، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۶. رازی، نجم‌الدین، *مرصاد العباد*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.

۷. الرحومنی، محمد، *الجهاد: من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة*، بیروت، دارالطليعه، ۲۰۰۲.
۸. زرین کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین، *عوارف المعارف*، تصحیح قاسم انصاری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۱۰. شعرانی، عبد الوهاب بن احمد، *آداب الصحبه*، دمشق، دارالفارابی.
۱۱. شفیعی کدکنی، محمدرضا، *قلندریه در تاریخ*، تهران، سخن، ۱۳۸۶.
۱۲. الشیبی، کامل مصطفی، *الفکر الشیعی و النزعات الصوفیه حتی مطلع القرن الثانی عشر الهجری*، بغداد، ۱۹۶۶.
۱۳. عطار نیشابوری، *تذکره الاولیاء*، تهران، بهزاد، ۱۳۷۷.
۱۴. عنان، محمد عبدالله، *تاریخ دولت اسلامی در اندلس*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ اول، تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۷۱.
۱۵. غزالی، ابو حامد، *احیاء علوم الدین*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۱۶. فلاحت‌پیشه، حشمت الله و ولدبیگی، صفر، *آثار فکری گولنیسم و جنبش نور در سیاست و حکومت ترکیه*، فصلنامه ی پژوهش های راهبردی سیاست، سال دوم، شماره ۶، پیاپی ۳۶، ۱۳۹۲.
۱۷. صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، انتشارات فردوسی.
۱۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازی، *الرساله قشیریہ*، محقق: ابن شریف، محمود؛ محمد، عبدالحلیم، قم، نشر بیدار، ۱۳۷۴.
۱۹. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح التائیبه*، ضمیمه کتب عرفان نظری، نوشته سید یحیی یثربی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۰. کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*.
۲۱. کلاباذی ابوبکر محمد بن ابراهیم و مستملی، اسماعیل بن محمد، *خلاصه شرح تعرف*، محقق: رجایی احمد علی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹.
۲۲. کورین، هنری، *آیین جوانمردی*، احسان نراقی، تهران، نو، ۱۳۶۳.
۲۳. گوهرین، صادق، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، زوار، ۱۳۶۸.

۲۴. محمد بن منور، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به اهتمام ذبیح الله صفا. تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۴.
۲۵. مکی، ابوطالب، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، ۲ ج، مصحح: عبون سود، محمد باسل، ناشر دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، بیروت لبنان.
۲۶. مولوی، جلال الدین محمد، *مثنوی معنوی*، براساس نسخه نیکلسون، تهران، نشر بهزاد، ۱۳۷۱.
۲۷. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، *کشف الاسرار*، به اهتمام: علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۸. نسفی، عزیزالدین محمد، *مقصد اقصی*، تهران ناشر گنجینه، ۱۳۵۲.
۲۹. هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، تصحیح ژوکوفسکی، طهوری، تهران.
۳۰. Abazov, Rafis Culture and Customs of Turkey , Greenwood; ۱st edition, ۲۰۰۹
۳۱. Adil Ozdemir, Kenneth, M.D. Frank ,Visible Islam In Modern Turkey, Palgrave Macmillan, ۲۰۰۰
۳۲. Angel Rabasa, F. Stephen Larrabee, The Rise of Political Islam in Turkey, RAND Corporation, ۲۰۰۸
۳۳. Cagaptay, Soner, The Rise of Turkey: The Twenty-First Centuy's First Muslim Power, ۲۰۱۴
۳۴. Gabrieli, Francesco, Arab Historians of the Crusades, New York: Dorset Press, ۱۹۸۹
۳۵. Jenkins, Gareth, Political Islam in Turkey Running West, Heading East?, Palgrave Macmillan, ۲۰۰۸
۳۶. Milton-Edwards, Beverley, Islamic Politics in Palestine, I.B.Tauris , ۱۹۹۹
۳۷. Nasr, Hossein, Islamic Spirituality: Manifestation, New York: Crossroad, ۱۹۹۱
۳۸. Olesen, Asta Islam & Politics Afghanistan, Routledge, Dey AP - Political Science ۱۳۹۱، ۲۲
۳۹. Ovamir Anjum Salafis and Democracy: Doctrine and Context, The Muslim World, Volume ۱۰۶, Issue ۳, ۲۰۱۶
۴۰. Salvator, Armando & Eickelman Dale F, Public Islam and the common good, Brill, ۲۰۰۴

۴۱. Schenk, Michael , Soziale Netzwerke und Kommunikation,
Tuebingen: J.C.B. Mohr, ۱۹۸۴



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

تشويق به گردشگری با استفاده از آموزه‌های اسلام، راهبردی برای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز

اکبر توحیدلو^۱، معصومه توحیدلو^۲

چکیده

این مقاله باهدف تعیین نقش آموزه‌های اسلام در ترویج گردشگری به‌عنوان ابزاری برای همزیستی مسالمت‌آمیز نوشته شده است تا از این طریق مقدمه‌ای برای ترویج گردشگری در میان مسلمانان و غیرمسلمانان و ایجاد و تقویت صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز باشد. طبق تحقیقات، مسلمانان کمتر از غیرمسلمانان به سفر می‌روند. علی‌رغم اینکه در دین اسلام تأکیدات صریحی در آیات و روایات در این باره وجود دارد. در این مقاله در پی پاسخ به این سؤالات هستیم که بین اسلام و گردشگری رابطه‌ای وجود دارد؟ نقش آموزه‌های اسلام در ترویج سفر چیست؟ چگونه می‌توان از آموزه‌های اسلام در ترویج سفر به‌عنوان راهی برای همزیستی مسالمت‌آمیز بهره برد؟ آموزه‌های اسلام بر سفر تأکید دارند. با استفاده از این آموزه‌ها می‌توان به ترویج سفرهای مورد تأکید اسلام پرداخت، زمینه‌آشنایی پیروان ادیان مختلف با فرهنگ اسلام و مسلمین را فراهم ساخت و به همزیستی مسالمت‌آمیز رسید. قرار گرفتن در معرض فرهنگ درست، باعث می‌شود تا احساسات منفی و تصویر غیرواقعی که در اثر تبلیغات نادرست و ناآگاهی نسبت به جامعه میزبان ایجاد شده است زدوده شود. بعضی در مورد اینکه گردشگری ابزار صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز باشد تردید دارند اما گردشگری ظرفیت خوبی برای آشنایی و گفتگوی افرادی با فرهنگ‌های مختلف دارد و شرایط همزیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌کند. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای با مراجعه به منابع موثق و بانک‌های اطلاعاتی اینترنتی معتبر انجام گرفته است.

کلیدواژه‌ها: آموزه‌های اسلام، همزیستی مسالمت‌آمیز، صلح، گردشگری، سفر.

^۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور پاکدشت، tohidlou53@yahoo.com

^۲. کارشناس ارشد مدیریت جهانگردی دانشگاه علامه طباطبائی، mtohidlou@yahoo.com

مقدمه

در ادبیات گردشگری، معنویت و زیارت از موضوعات اصلی هستند و حتی ممکن است به لحاظ تاریخی انگیزه و منشأ آن چیزی باشد که امروزه گردشگری نامیده می‌شود. اسلام سیاحت را به‌عنوان سیر آفاقی مورد توجه قرار داده است. اسلام به انسان و نیازهای او نگاه ویژه دارد و آنچه به‌واقع زندگی را لذت‌بخش و آسان می‌کند و در جسم و روح انسان مؤثر است به رسمیت می‌شناسد. در آیات بسیاری بر سفر تأکید دارد و توصیه می‌کند که به مسافرت بپردازد. در سوره آل عمران آیه ۱۳۷ آمده است: «فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ». آثاری که در نقاط مختلف روی زمین از دوران قدیم باقی‌مانده اسناد زنده و گویای تاریخ هستند و حتی ما از آن‌ها بیش از تاریخ مدون بهره‌مند می‌شویم. صور و نقوش روح، دل، تفکرات، عظمت و حقارت اقوام را نشان می‌دهد. پادشاهان به‌واسطه تکذیب پیامبران دچار عقوبتی شدند که برای مسافران مایه عبرت است (مکارم شیرازی، ج ۳، ۱۳۷۴: ۱۰۵).

مطالعه اسلام از جهت افزایش روزافزون تعداد گردشگران مسلمان به سفرهای داخل کشور خود علاوه بر مسافرت به سایر کشورها، هم به لحاظ افزایش آمار سفرها به کشورهای مسلمان حائز اهمیت است. افزایش تعداد گردشگران مسلمان به خاطر رفتار در سفر و رعایت دستورات دینی در سفر حائز اهمیت است. دستورات اسلام همه ابعاد زندگی از جمله مسافرت را در برمی‌گیرد و از طرفی در سیاست‌گذاری گردشگری نقش مؤثری ایفا می‌کند.

اسلام همه را به همگرایی فرامی‌خواند و در این راستا بهره‌گیری از آموزه‌های دینی موجب وحدت و همگرایی بیشتر خواهد شد. صنعت گردشگری به‌ویژه در بین کشورهای اسلامی به دلیل اشتراکات فرهنگی، در فرایند همگرایی و تحول و تکامل فرهنگی جوامع اسلامی نقش عمده‌ای دارد. همچنین با توجه به غنای فرهنگ اسلامی، به توسعه و تکامل فرهنگ اسلامی در بین جوامع اسلامی و حتی سایر کشورهای جهان کمک می‌کند؛ بنابراین گردشگری بخصوص گردشگری دینی و

زیارت به عنوان مناسک دینی می‌تواند عاملی در جهت وحدت و همگرایی در میان جوامع اسلامی باشد (بصیری و همکاران، ۱۳۹۲).

کشورهای اسلامی به دلیل پتانسیل بالا از حیث جغرافیا، تمدن دیرینه و آثار فراوانی همچون مساجد و شهرهای قدیمی، آثار تاریخی و بناها و عبادتگاه‌ها که عامل مؤثری برای گسترش گردشگری هستند در قالب صنعت گردشگری موفق عمل می‌کنند؛ از این رو، گردشگری عامل مؤثر برای تبادل فرهنگی و تمدنی به شمار می‌رود که از جهات مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی برای کشورهای اسلامی دارای مزیت است؛ از جمله شناساندن هویت، فرهنگ و تمدن اسلامی، کاهش تبلیغات سوء غربی‌ها علیه کشورهای اسلامی، سرمایه‌گذاری و رشد اقتصادی کشورهای اسلامی، نزدیکی فرهنگی، تبادل نظر، تعامل و همگرایی فرهنگی در بین کشورهای اسلامی (بصیری و همکاران، ۱۳۹۲). در حالی که تأثیر دین بر گردشگری کاملاً قابل توجه است، اغلب مطالعه گردشگری و دین بدون اشاره به یک باور مذهبی خاص مورد بحث قرار می‌گیرد. فرض بر این است که برای مطالعه زیارت یا معنویت در سفر نیازی به مطالعه کل دین که این معنویت از آن منشعب شده است نیست. در این تحقیق رفتار غیر زیارتی پیروان دین مطالعه نمی‌شود. مطالعه دین اسلام به طور خاص اهمیت دارد؛ زیرا مرزهای معنویت و سکولار در آن کاملاً جدا هستند (جعفری و اسکات، ۲۰۱۴).

۱- اسلام و گردشگری

قرآن برای تمام جنبه‌های فعالیت بشر راهنمایی‌هایی دارد، بنابراین دین بر جهت انتخاب‌های گردشگری افراد و دولت‌ها تأثیر می‌گذارد تا اشکال جایگزین را برگزینند. قرآن کریم به گردشگری اهمیت زیادی داده و با واژه‌های مختلف به این مفهوم اشاره نموده است: واژه سیروسفر و مشتقات آن و واژه‌های دیگر در قرآن کریم در آیات متعدد نام برده شده است که در کلیات مشابه هستند اما در مفهوم هدف خاصی را دنبال می‌کند این کلمات عبارت‌اند از: سیر: در قرآن کریم ۲۷ بار سیر و مشتقات آن

به‌کاررفته که از دیدگاه قرآن عاملی برای بعثت انبیاء، پرستش خدای یکتا و اجتناب از طاغوت است. درباره سیر در روی زمین در قرآن بسیار سفارش شده است. ۱۴ آیه مستقیماً امر به گردشگری نموده است با «سیرو فی الارض» تأکید شده و با طرح سؤال مانند «افلهم یسیروا فی الارض» خداوند غیرمستقیم امر به گردشگری می‌فرماید (شالچیان، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶).

سفر: آیاتی که در آن‌ها واژه سفر یا مشتقات آن به‌کاررفته ۱۲ مورد است. در سفر مادی، جسم از مکانی حرکت را آغاز و طی مسافتی در مکانی دیگر حضور می‌یابد اما در سفر معنوی روح در ملکوت زمین و آسمان طیران نموده و مسافر را به مقصد می‌رساند.

سیاحت: فقط در قرآن ۳ آیه درباره سیاحت ذکرشده است، سیاحت به معنی جریان و سیر است و آن را سیر با مهلت معنی کرده‌اند.

هجرت و مشتقات آن ۳۱ مرتبه در قرآن آمده است. در عرف، هجرت از محلی به محل دیگر و در مفاهیم قرآنی، هجرت سفر از دیار کفر به سرای ایمان و بیش از سایر واژه‌ها ذکرشده است.

عروج با مشتقات آن در ۹ آیه ذکرشده، عالی‌ترین نوع سفر در مرحله کمال سیر و سلوک است.

رحل و رحله، این واژه مترادف سفر، ۴ مرتبه در قرآن ذکرشده است رحل به معنی سفر است.

سری، این واژه و مشتقات آن ۱۰ مرتبه در قرآن ذکرشده است و به مفهوم حرکت شبانه است.

ذهب، در قرآن کریم ۲۸ مرتبه با مفهوم حرکت و رفتن آمده است (سقایی، ۱۳۹۳، ص ۹۴).

با این حال، با در نظر گرفتن مفهوم «گلوبالیزیشن»^۱ مطالعه اسلام یا هر دین جهانی دیگر باید در زمینه‌های محلی نیز دیده شود. چون ایدئولوژی و اعمال مذهبی یک دین در مکان‌ها و جوامع خاص انجام، درک و سپس بازتولید می‌شود. توسعه اسلام در هر کشور یا منطقه‌ای از عوامل متعدد تاریخی، قومی، اقتصادی و سیاسی تأثیر گرفته است. پنج ستون یا وظیفه معنوی اصلی همه مسلمانان را باهم متحد می‌سازد: اعتقاد به خدا و رسول خدا ﷺ، نمازهای پنج‌گانه، زکات، روزه، حج. جهان اسلام مظهر مجموعه‌ای مشترک از باورهای مذهبی است و همچنین دارای پیچیدگی‌هایی است که نیاز به تحقیقات دارد و زدن هر برچسب یا ارائه طبقه‌بندی ساده‌ای از آن درست نیست. این تنوع و پیچیدگی، در انواع گردشگری بازتاب دارد: در پذیرش و یا رد سبک زندگی و رفتارهایی که در گردشگری برای مسلمانان ممنوع است و رفتن به سفرهای مقدس یا لذت‌گرایانه توسط پیروان دین.

هر بحثی درباره گردشگری در اسلام نیازمند توجه به نقش مرکزی قرآن دارد. اساس اسلام بر مفاهیم خوشبختی و زندگی خوب برای انسان است که بر «برادری» و عدالت اجتماعی-اقتصادی تأکید دارد و به تأمین هم نیازهای مادی و هم نیازهای معنوی همه انسان‌ها توجه دارد (Rice & Al-Mossawi, ۲۰۰۲). اعتقادات اسلامی در قرآن بیان شده است. در دنیای اسلام، پیروان باید از قوانین دینی زیادی به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی روزمره، برای به دست آوردن شایستگی و دسترسی به حقیقت الهی، تبعیت کنند.

سفرهای زیارتی نماد اصلی گردشگری مذهبی هستند. زیارت به معنی دیدار کردن با قصد، و در معنای مذهبی عزیمتی است به اماکن مذهبی که از سوی پیروان یک دین برای به پا داشتن یک آیین یا فریضه دینی انجام می‌گیرد. پدیده زیارت کمابیش در بیشتر دین‌های جهان وجود دارد.

^۱. عمل انجام کسب و کار با توجه به ملاحظات محلی و جهانی (Glocalization).

در تفکر اسلامی فضیلت و اخلاق، پایه و اساس شادی و عفت انسان به‌ویژه در مورد جنس مخالف است. ارزشی که بسیار بر آن تأکید شده است. شیوه‌ای که در آن عفت بیان می‌شود، منبعث از فرهنگ مبدأ، هنجارهای اسلامی محلی، تفسیر از شریعت و ترجیحات شخصی متفاوت از بقیه است. زنان مسلمان با رعایت حجاب عفت خود را بیان می‌کنند. سفرهای الهام گرفته از مذهب یک موضوع مهم در ادبیات گردشگری است، که در مطالعاتی مانند ترکیب گردشگری و مذهب (Vukonic, ۱۹۹۶)، آشکار است.

۱-۱- حج و سایر سفرهای مذهبی

یکی از دلایل مهم برای مطالعه اسلام و گردشگری این است که امروزه اسلام یکی از بزرگ‌ترین نمونه‌های زیارت‌های مذهبی را دارد. گردشگری و اسلام «به‌طور ذاتی» باهم تناسب دارند، اسلام از پیروانش انتظار دارد به زیارت مکه بروند. سفر حج برای هر مسلمانی که به سن بلوغ رسیده و از نظر ذهنی سالم است واجب است. اگر فرد امکان سفر داشته باشد باید حداقل یک‌بار در زندگی‌اش انجام شود. برخی از مسلمانان حج را گردشگری نمی‌دانند، بلکه آن را وظیفه دینی می‌بینند. حج فعالیت مورد تأکید اسلام است که شامل آمادگی‌های مالی و معنوی، انجام مجموعه‌ای از مراسم در مکه و بازگشت به اجتماع با عنوان حاجی است. سفر زیارتی حج شامل حرکت عظیم مسافران از تمام کشورهای اسلامی است و یک تعهد بزرگ برای تدارکات سفر است. میلر (۲۰۰۶) یک گزارش جالب از تاریخ کسب‌وکار حمل‌ونقل زائران حج به جده ارائه می‌دهد. با توسعه حمل‌ونقل هوایی، تعداد زائران به سرعت در حال افزایش است که منجر شده است عربستان سعودی زیرساخت‌های مکه را گسترش دهد و درعین حال، به دلیل تقاضای بالا، برای کشورهای مختلف سهمیه‌بندی اعمال کند و اقداماتی برای کاهش اثرات اغتشاش اعمال کند.

هرساله علاوه بر زمان دوهفته‌ای حج واجب، میلیون‌ها نفر به سفر عمره و نیز سفر زیارتی به مکه می‌روند.

در ادیان غربی، زیارت، یک سنت تغییر شکل داده است، مفهومی عجیب و غریب و مربوط به فرهنگ عامه که معمولاً تا حد استعاره تنزل پیدا کرده است. در میان مسلمانان، از سوی دیگر، حج هر ساله تجربه‌ای حیاتی برای میلیون‌ها زائر جدید است که به‌رغم محتوای مدرن زندگی مسلمانان، یک عمل فرمانبردارانه، اقرار به ایمان و بیان آشکاری از یک جامعه معنوی است. برای اکثریت مسلمان، حج غایت هدف آن‌ها از سفر در کل طول زندگی‌شان است (۲۰۰۹، ص ۱۴۴). حج یک سفر است که درک مشترک از هسته اسلام را برای سنین، جنسیت، وضعیت اجتماعی و نژادی مختلف ایجاد می‌کند. مطالعات گروه‌های خاص مانند زنان (asbollah, et., ۲۰۱۲, all) حاکی از کشفیات معنوی در طول سفر حج است.

علاوه بر سفر حج و عمره، مسلمانان به سفرهای زیارتی نیز می‌روند که همان بازدید از زیارتگاه‌های محلی و منطقه‌ای یا سفر در جستجوی آگاهی است. برای شیعیان، زیارت مقبره امامان و امامزاده‌ها نیز در ایران عمومیت دارد.

۱-۲- سفر به منظوری غیر از زیارت

مذهب، بر فعالیت‌های روزمره مسلمانان چه در خانه و چه در سفر تأثیر دارد، و در نتیجه، انتخاب مقصد را برای اهداف فردی و آنچه در مقصد انجام می‌شود، تحت تأثیر قرار می‌دهد. مسلمانان بسیار به سفر اشتیاق دارند و امروزه سفر در جوامع‌شان بیشتر مورد پذیرش است. در پاسخ به این سؤال که «آیا سفر مجاز است»، قرآن در سوره‌های مختلف سوره عنکبوت، سوره انعام، سوره محمد به مسافرت اشاره دارد. بنابراین، بر اساس این نقل قول از قرآن، مسلمانان تشویق می‌شوند که برای مواجهه با واقعیت‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی، به دست آوردن دانش، ارتباط با دیگران، گسترش کلام خداوند، و لذت بردن و درک خلقت خداوند سفر کنند. شریعت و اعمال آن نباید ساکن در نظر گرفته شوند. اسلام به تغییرات فرهنگ و فعالیت‌هایی مثل گردشگری پاسخ می‌دهد. به‌عنوان مثال دین^۱ به‌نوعی از گردشگری متفاوت از

^۱. Din

گردشگری الهام گرفته از غرب اشاره می‌کند که با توجه به نیازهای گردشگران مسلمان ایجاد شده است:

سفر باهدف معنویت انجام می‌شود تا مسلمانان از عظمت خداوند از طریق مشاهده نشانه‌های تاریخ و شگفتی‌های طبیعی و انسان‌ساخت که همه آن‌ها هدیه خدا هستند آگاه شوند (۱۹۸۹، ص ۵۵۹).

در سال ۱۹۹۲، ریماوی و ابراهیم (۱۹۹۲) نوشتند:

تا همین اواخر، گردشگری یک فعالیت شایسته فرد مسلمان نبود. اولاً اکثر مسلمانان و کشورهای اسلامی فقیر هستند. دوم، گردشگری بسیار به اشتباه به‌عنوان اتلاف وقت ارزشمندی تعبیر شده است که باید در راه خشنودی خدا صرف شود. بااین حال، تغییرات زمانی رخ می‌دهد که مدرنیزه شدن به جوامع مسلمان نفوذ می‌کند و عربستان سعودی یک مثال خوب است (۱۹۹۲، ص ۹۳).

۱-۳- سفر به سایر کشورهای اسلامی

گردشگری اسلامی توسط دین مطرح شد که گفت: «هدف معنوی سفر تقویت ارتباط فرد با خدا و تسلیم شدن در برابر خداست؛ هدف اجتماعی که در پی آن می‌آید تشویق و تقویت اتحاد و برابری مسلمانان امت است» (۱۹۸۹، ص ۵۵۲).

این مفهوم بر اساس زیارت نیست، هرچند زیارت می‌تواند یکی از آن‌ها باشد. طبق گفته‌های «الحرن» و «استینر» گردشگری اسلامی همچنین زمینه‌های اجتماعی محلی و منطقه‌ای بیشتری را برای سفر فراهم می‌کند که مسلمانان می‌توانند در مورد جوامع دیگر یاد بگیرند و ایمان خود را به اشتراک بگذارند. بخشی از چشم‌انداز سفرهای اسلامی، تغییر جهت مقصد مسافرت به سمت سایت‌هایی است که کمتر به آن‌ها سفر شده و نیز سایت‌های گردشگری فرهنگی غربی و بیشتر تمایل به سوی سایت‌های مذهبی و فرهنگی اسلامی است (۲۰۰۴، ص ۱۸۳).

به همین ترتیب، گردشگری اسلامی اساساً یک تفسیر جدید «گردشگری» مآبانه از زیارت است که گردشگری مذهبی و تفریحی را ادغام می‌کند و برخلاف گردشگری انبوه است که در نظر مسلمانان برابر با «با لذت، آسان‌گیر بودن، زیاده‌روی» است

(۱۲۷، ۲۰۰۱، Sonmz). گردشگری اسلامی به عنوان یک جایگزین برای گردشگری لذت‌جویانه پیشنهاد شده است که گونه رو به رشدی از سفرها است. گردشگری اسلامی همچنین پس از حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر در ایالات متحده و بعضی نقاط جهان جنبه سیاسی پیدا کرده است.

ادبیات کم ولی مهمی در مورد تأثیرات تروریسم بر روی سفر به کشورهای اسلامی و از کشورهای اسلامی وجود دارد. در این موضوع، پس از یک سری حملات به گردشگران و زیرساخت‌های گردشگری در سال‌های ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲، عزیز (۱۹۹۵) استدلال کرد که علت اصلی خشونت، اجتماعی و فرهنگی و نه مذهبی است.

۱-۴- سفر به کشورهای اسلامی

زمینه دوم مطالعه گردشگری جهان اسلام، توسعه گردشگری در کشورهای مسلمان برای غیرمسلمانان بخصوص مسافران غربی است. شارپلی (۲۰۰۲، ص ۲۳۲) دین را با فرهنگ برابر می‌داند و اهمیت آن را پائین می‌آورد. او بیان می‌دارد: «همزمان و صرف‌نظر از نگرش نسبتاً لیبرال آن، ادراک امارت به عنوان یک فرهنگ خاورمیانه‌ای نیز ممکن است به عنوان عاملی بازدارنده برای بازدیدکنندگان غربی عمل کند».

در نظر گرفتن فرهنگ محلی مهم است: درحالی‌که اسلام دین جهانی است و گسترش تاریخی آن به این معنا است که بسیاری از پیروان آن تحت تأثیر گردشگری بین‌المللی قرار گرفته‌اند، جامعه مسلمان تحت تأثیر مسائل محلی گفتمان و قدرت است. درک این موضوع حیاتی است زیرا اثرات مختلف و چندگانه‌ای بر مسیر توسعه گردشگری در هر کشوری گذاشته است. این اثرات عبارت‌اند از: افسانه استعمار، اهداف مدرنیسم، ثروت، منابع و توسعه، تأثیرات سیاست‌های دولت اسلامی و قوانین شریعت، ابعاد دین‌داری و سنی و شیعه و یا مذهب دیگری بودن. استراتژی‌ای برای توسعه گردشگری لازم است که تأثیرات اجتماعی و فرهنگی آن را به حداقل رساند و با اصول پایداری سازگار باشد.

در نظر گرفتن مسائلی همچون نفوذ اسلام در توسعه گردشگری، همچنین در الگوها و فعالیت‌های موجود در بسیاری از مقصدهای سنتی بازتاب دارد. یکی از مسائل اساسی در یک دنیای جهانی، این است که چگونه ارزش‌های دینی و فرهنگی متناسب با یکدیگر سازگار می‌شوند. تنش‌های ذاتی در سیستم‌های مختلف اعتقادی ممکن است با سفر به مقصدهایی که مردم دارای ارزش‌های مذهبی متفاوت هستند، احتمال بیشتری پیدا کنند و ممکن است زمینه‌های مهمی باشند که در آن «سازگاری» ارزش‌های مختلف بررسی شوند. متأسفانه، ادبیات همچنین شواهدی ارائه می‌دهد که چنین سازگاری ممکن است دشوار شود. بنابراین، گردشگری در دنیای اسلام چشم‌انداز مفیدی را برای مشاهده گفتمان «گردشگری مناسب» فراهم می‌کند. تعدادی از محققان بر نیاز به انجام گفتمان‌های گردشگری اشاره کرده‌اند. به‌طور مشابه، با بررسی تلاقی بین گردشگری و جهان اسلام، ممکن است تمرکز دقیق‌تر بر رابطه ارزش‌های سنتی و گفتمان‌های گردشگری نیز پیدا شود. شاید صنعت و تمرین گردشگری بتواند به‌طور مثبت ذهنیت منفی گردشگران غربی در مورد اسلام هراسی را کاهش دهد. امروزه جامعه‌شناسان به دنبال انتقال ایده‌هایی مانند زیارت، محدودیت و ترس، از دین به دنیای غیرمذهبی هستند. به‌عنوان مثال، گرابورن (۱۹۸۳، ص ۱۵) می‌پرسد: «اگر گردشگری دارای کیفیت یک مراسم تفریحی است که خارج از زندگی روزمره اتفاق می‌افتد و نیاز به سفر دارد، آیا برای زیارت این‌گونه نیست؟». مهم این است که چگونه یک دید غیرغربی از چنین مسائلی موردنیاز است و جهان‌بینی جامع که اسلام ارائه می‌دهد می‌تواند یک مدل مفید باشد (Jafari and Scott, ۲۰۱۴).

۲- همزیستی مسالمت‌آمیز

واژه «همزیستی» در فارسی به معنای باهم زندگی کردن، زندگانی مردم دو کشور با کمک اقتصادی و سیاسی به همدیگر (عمید، ۱۳۵۵: ۱۲۱۱) و باهم زیستن، زندگی

دو تن یا دو گروه با یکدیگر درحالی که شاید مناسب یکدیگر نباشند (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲۰۸۱۷/۱۴) است.

در زبان عربی، واژه‌های معادل این کلمه عبارت‌اند از: «تسامح» و «تساهل» به معنای آسان گرفتن (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۸۴/۲، ۴۰۰/۵)، «تصالح» به معنای آشتی کردن و کنار آمدن (سیاح، ۱۳۷۵: ۸۱۷/۱)، «تسالم» به معنای صلح (ابن منظور، ۱۴۰۵ق: ۲۹۳/۱۲)، «تعایش» به معنای همزیستی مشترک مردم بدون در نظر گرفتن دین و مذهب و «التعایش السلمی» به معنای زندگی و همزیستی مسالمت‌آمیز میان دولت‌هایی که دارای نظام‌های سیاسی و مخالف یکدیگرند (مهیار، بی‌تا: ۲۳۸).

در زبان انگلیسی، واژه «Coexistence» به معنای همزیستی و واژه «Peaceful coexistence» معادل همزیستی مسالمت‌آمیز به‌کاررفته است (آریان‌پور کاشانی، ۱۳۶۹: ۴۱۴/۱).

۲-۱- گردشگری و همزیستی مسالمت‌آمیز

اینکه گردشگری موجب صلح می‌شود هنوز قطعی نیست. البته محققان تمایل دارند که جواب آن مثبت باشد. فرض اولیه کسانی که گردشگری را مولد صلح می‌دانند این است که گردشگری برای افراد این امکان را فراهم می‌آورد تا با یکدیگر آشنا شوند، در کنار هم کار کنند، به فرهنگ هم و به یکدیگر احترام بگذارند. بنابراین، گردشگری یک مولد بزرگ ارتباطات است که اجازه می‌دهد افراد به درک متقابل برسند و به هم احترام بگذارند. در سال ۱۹۸۸، لوئیس دامور گردشگری را «صنعت صلح جهانی» نام‌گذاری کرد. دیگران و ازجمله دانشگاهیان با این مفهوم موافقت کردند. «لوی» و «هاکینز» در سال ۲۰۰۹ بیان داشتند: «چارچوب مثبت صلح می‌تواند شامل تأثیراتی مثل شفافیت، رفاه مادی، فرهنگ و آموزش باشد».

مشخص نیست این ایده که گردشگری صلح را ترویج می‌کند معنی‌دار باشد و نظریه‌ای است که باید مورد مطالعه قرار گیرد. اشتباهات می‌تواند هزینه‌بردار باشد و

نتایج چندبعدی منفی به بار بیاورد. در مورد اینکه گردشگری صلح را ترویج می‌کند یا نه تضاد وجود دارد.

یکی از دلایلی که این فرض را پیچیده‌تر می‌کند این است که هنوز تعریف واحدی از گردشگری وجود ندارد. بسیاری از مردم وقتی می‌گویند گردشگری، منظورشان متفاوت از هم است، و اشکال گوناگونی از گردشگری وجود دارد. به شیوه مشابه، تعریف واحدی از صلح وجود ندارد. مشخص نیست منظور از صلح، نبود جنگ است یا نبود خشونت یا درک متقابل و حس احترام به طرف مقابل. بنابراین، مشخص نیست که صلح از طریق گردشگری نبود خصومت بین ملت‌هاست یا صلح در گردشگری، توانایی زندگی در یک مکان یا بازدید از آن بدون احتمال‌های ناخوشایندی که به ساکنین یا بازدیدکنندگان به لحاظ فیزیکی آسیب برساند تعریف می‌شود.

اگر گفته شود ملت‌هایی که در تبادلات گردشگری شرکت می‌کنند هرگز وارد جنگ نمی‌شوند، سخت نیست که مثال‌های نقض برایش پیدا شود. بسیاری از کشورهایی که وارد جنگ شده‌اند قبل از ورود به خصومت تعاملات گردشگری داشته‌اند. به شیوه مشابه، چندین کشور در دنیا وجود دارند که به لحاظ تکنیکی «در صلح» هستند ولی در داخل مرزهایشان خصومت و خشونت زیادی وجود دارد. شاید این اعمال مجرمانه با نبود صلح مرتبط باشند. در آخر، موضوع جنگ‌های داخلی است. موقعیت‌های زیادی وجود دارد که شهروندان یک کشور همدیگر را می‌شناسند، با یکدیگر اشتراکات زیادی دارند و گردشگری داخلی دارند، ولی به دلایل دیگر باهم وارد جنگ می‌شوند. در این شرایط گردشگری نتوانسته است از جنگ جلوگیری کند.

همان‌طور که تعریف واحدی از گردشگری وجود ندارد در ادبیات گردشگری در مورد این که «گردشگری موجب صلح می‌شود» نظر واحدی ندارد. برای مثال «اسکجلراد» (۲۰۰۶) گفت:

رشد تماس‌ها در گردشگری ممکن است سوءتفاهم در مورد خارجی‌ها را تشدید و دائمی کند.

معرفی گردشگری به عنوان «صنعت صلح» یک ترفند است تا اثرات واقعی آن را مخفی کند.

این پیشنهاد که سفر درک یکدیگر را بالا می برد یک استنباط غربی است تا جهانی؛ و تغییر رویه در سطح فردی اثر کمی بر توسعه سیاست در سطح ملی دارد. بعلاوه، بیشتر متخصصان گردشگری می دانند که بخش زیادی از گردشگری یک تجربه عمیق نیست، بلکه از دیدگاه تبادل فرهنگی یا فردی، سطحی است. همچنین، بین بسیاری از گردشگران و فراهم کنندگان خدمات گردشگری اختلاف طبقاتی وجود دارد. این تفاوت طبقاتی بین مشتریان و فراهم کنندگان گردشگری به ویژه در مورد جهان توسعه یافته و توسعه نیافته ملموس است.

همه انواع گردشگری «گردشگری خوب» نیست. بعضی از کشورها باید با موضوع گردشگری جنسی یا حتی بدتر از آن گردشگری جنسی کودکان مقابله کنند. در این حالت ها احتمالاً انتظار داریم که «تبادل فرهنگی» هر چیزی باشد جز مثبت. برعکس، ممکن است نظریه پردازی شود که هر چه تعداد گردشگرانی که به این کشورهای توسعه نیافته وارد می شوند بیشتر باشد، میزان خصومت بیشتر و حس دوستانه کمتر می شود. درنهایت، قابل تصور است که در مکان هایی که خدمات نقص دارد، بازدیدکنندگان در معرض قربانی جرم شدن باشند و توسط محلی ها طعمه شوند. در این حالت، تبادل بین فرهنگ ها ممکن است از تبادل مثبت فاصله داشته باشد.

مثال های زیادی وجود دارد که گردشگران و محلی ها تجربیات مثبتی باهم داشته اند، ولی می توان مثال های نقضی پیدا کرد که در معرض فرهنگ دیگر بودن بخصوص زمانی که با فرهنگ گردشگران یا اصول اخلاقی در تضاد است به جای احساسات میان فرهنگی مثبت احساسات منفی ایجاد می کند. در گردشگری واقعی که مسلم است این است که فراهم آوردن محل ایمن و پاکیزه و مردم مسئول، زندگی را نه تنها برای بازدیدکنندگان بلکه برای مردم محلی نیز زیباتر می سازد.

در تحقیقی که برای رابطه بین گردشگری و صلح انجام شده است نتایج حاکی از این بود که گردشگری شرایط صلح را فراهم می‌کند (ضرغام بروجنی و خسروانی دهکردی، ۱۳۹۱).

گردشگری می‌تواند زمینه گفتگو را فراهم کند و منجر به درک متقابل شود. در یک تحقیق رابطه بین گردشگری قومی و همزیستی مسالمت‌آمیز بررسی شد. نتیجه حاکی از آن بود که گردشگری اقوام می‌تواند همزیستی مسالمت‌آمیز اقوام ایرانی را تقویت کند و زمینه‌های اختلاف ناشی از عدم تفاهم و درک متقابل را کاهش دهد (صادقی و همکاران، ۱۳۹۴).

هر کشوری باید برای بازدیدکنندگان ایمن باشد. آشفتگی و بی‌نظمی داخلی تأثیری زیان‌باری بر گردشگری دارد. علاوه بر جنگ، تروریسم تهدیدی همیشگی برای گردشگری بین‌المللی است. طبق نظر رونالد ریگان، مسافرت به افزایش تبادلات بین شهروندان کمک می‌کند. این موضوع باعث دستیابی به درک متقابل و همکاری بین آن‌ها می‌شود. درواقع، گردشگری همان مصلح بین‌المللی تاریخی و پیشرو است. با استفاده از تئوری صلح دموکراتیک به‌عنوان بنیانی برای در نظر گرفتن درگیری‌ها و حوادث غیر صلح‌آمیز جهان امروز، گردشگری در جهان امروزی می‌تواند هم مولد صلح و هم ذی‌نفع صلح باشد. تئوری صلح دموکراتیک بر پایه این منطق واقع‌شده است که دموکراسی‌ها به دلیل ارزش‌های مشترک به‌ندرت درگیر جنگ یا درگیری‌های نظامی با یکدیگر می‌شوند. بااینکه موارد نقض زیادی دیده‌شده است، این ادعا که دموکراسی‌ها با یکدیگر درگیر نمی‌شوند به‌عنوان حقیقتی تجربی به‌طورکلی توسط تئوری‌پردازان آن پذیرفته‌شده است. بحث مهمان‌نوازی بین‌المللی بر حق بازدیدکننده حاضر در یک کشور خارجی و برخورد با او به‌گونه‌ای محترمانه و نه به‌مثابه یک دشمن اشاره دارد.

گردشگری بین‌المللی درواقع بزرگ‌ترین ذی‌نفع صادرات جهان است. نبود صلح، تجارت جهانی و سرمایه‌گذاری را مختل می‌کند و با مختل شدن تجارت جهانی، تعداد سفر نیز کاهش یافته و متعاقب آن تولید ناخالص داخلی جهان کاهش می‌یابد.

بنابراین، می‌توان گفت گردشگری از صلح جهانی منتفع می‌شود و اقتصاد جهانی از توسعه گردشگری.

«کانت» اظهار می‌دارد که بازدیدکننده یک کشور خارجی به هنگام ورود به آن سرزمین این حق را دارد که با او مثل یک دشمن رفتار نشود. به‌طور کلی برخورد با بازدیدکننده مادامی‌که رفتار او در مقصد، مسالمت‌آمیز است نباید با خشونت همراه باشد. مسافران ایمنی و امنیت را به‌عنوان فاکتورهای کلیدی در برنامه‌ریزی برای تعطیلات یا شرکت در همایش‌ها در نظر دارند. بازهم گردشگری از صلح منتفع می‌شود. گردشگری اغلب توسط سازمان‌های صنعتی به‌عنوان وسیله‌ای برای بسط درک فرهنگی ترویج داده می‌شود. سازمان جهانی گردشگری عنوان می‌دارد که آگاهی بین فرهنگی و دوستی‌های ایجاد شده توسط گردشگری محرکی قوی برای ارتقای تفاهم بین‌المللی و کمک به صلح در بین ملت‌های جهان است. در حقیقت، زیرمجموعه‌های گردشگری حول مفهوم ترویج صلح از طریق مسافرت توسعه‌یافته است. رهبران جهان نیز به اهمیت و مزایای گردشگری پی برده‌اند (ضرغام بروجنی و بذرافشان، ۱۳۹۲).

گردشگری بدون ثبات و امنیت سیاسی که در شرایط نبود صلح محدود هستند پیشرفت نخواهد کرد. بدون صلح گردشگری رنگ می‌بازد. بنابراین، گردشگری خود ذی‌نفع صلح است. از طریق ایجاد درک فرهنگی، گردشگری می‌تواند محرکی برای صلح باشد. متأسفانه، گردشگری از طریق آگاهی بین فرهنگی می‌تواند برای افشاء بی‌حرمتی یا هر نوع آرمان دیگری که توسط مسافر یا میزبان حفظ می‌شود مورد استفاده قرار گیرد (همان).

وقتی کشوری منتظر ورود گردشگر است برای جذب گردشگر بیشتر باید تبلیغات مؤثری در مورد جاذبه‌های گردشگری خود داشته باشد. وقتی در کشور صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز وجود داشته باشد گردشگران بیشتری جذب خواهند شد. باید از تأسیسات گردشگری محافظت به عمل بیاید، محیط پاکیزه باشد و مردم محلی

نسبت به گردشگران میهمان‌نواز باشند. باید صلح عمومی و اجتماعی، امنیت و همزیستی مسالمت‌آمیز در محیط حاکم باشد.

۳- نقش آموزه‌های دینی در ترویج سفرهای مورد تأکید اسلام

اسلام، گردشگری را به‌عنوان عاملی برای رشد، شکوفایی و تعالی فرد و جامعه مورد تأکید قرار داده و جنبه‌های عبرت‌اندوزی آن را برجسته‌تر نموده است. برای شناخت گردشگری در آیینه آیات و روایات شناخت معادل واژه گردشگری در زبان وحی لازم و ضروری است. همه مخلوقات الهی در سیروسفر از مکانی به مکان دیگر و از زمانی به زمان دیگر، در جهت کمال حرکت می‌کنند. قرآن که برای هدایت بشر نازل شده است، در آیه‌های بسیاری بر سیروسفر تأکید داشته و در خطاب‌های مختلف از انسان دعوت می‌کند به مسافرت بپردازد. هدف‌دار بودن جهان هستی و خلقت موجودات و انسان‌ها و نیز بیهوده خلق نشدن پدیده‌ها و هستی به‌نحوی صریح و گویا در قرآن کریم اشاره شده است: «آیا پنداشته‌اید که شمارا بیهوده آفریده ایم»^۱.

۳-۱- سفر، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در آموزه‌های اسلامی

اسلام با هیچ غیرمسلمانی سر جنگ ندارد و تا غیرمسلمانان دست به نقض قوانین زده و نسبت به دین، جان، مال و نوامیس مسلمانان خیانت نورزند، دولت اسلامی و مسلمانان موظف‌اند محترمانه با آنان برخورد نمایند. منابع اصیل روایی و تاریخی اسلام به‌هیچ‌وجه با گفته‌های مستشرقان مبنی بر اصالت خصومت و رواج جنگ‌طلبی در روابط بین‌الملل اسلامی موافق نمی‌باشد. قرآن و سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نشان‌دهنده اصالت صلح در روابط بین‌الملل اسلامی است، به‌گونه‌ای که اگر غیرمسلمانان اصل صلح را پاس دارند، دولت‌های اسلامی و مسلمانان نیز موظف به حفظ و تداوم آن می‌باشند (امینی، ۱۳۹۰).

۱. مومنون/ ۱۱۵

آیات و احادیث زیادی در اسلام هست که به سفر کردن برای آموزش و یادگیری، دیدن و عبرت گرفتن توصیه می‌کند. در قرآن کریم در بیش از ۷۵۰ آیه با اشاره به ظواهر طبیعت و ابعاد گوناگون و زیبایی‌های آن، ما را به مطالعه کتاب طبیعت و پندآموزی از آن راهنمایی می‌کند.

در اسلام به‌عنوان نمادهایی از گردشگری به موارد زیر می‌توان اشاره نمود: پیامبر اکرم می‌فرمایند: «نگاه کردن به سه چیز، عبادت است: چهره پدر و مادر، قرآن، و دریا» (مجلسی، ج ۱۰، ۱۴۰۳: ۱۰)؛ امام رضا علیه السلام فرموده‌اند: «بوی خوش، عسل، سوارکاری، و نگرستن به مناظر سرسبز، برخی بیماری‌های روحی و روانی را از بین می‌برد» (شیخ صدوق، ۱۳۷۳، ۱۲۶).

انواع سفرهایی که اسلام تأکید دارد شامل سفرهای مذهبی^۱ (زیارت خانه خدا) و زیارت^۲ (امامان و قبور مؤمنین)، سفرهای علمی^۳ (مبدأ آفرینش، کسب علم و دانش)، سفرهای فرهنگی^۴ (عاقبت مکذبین، عاقبت گنه‌کاران، ...) دیدار از دوستان و آشنایان^۵ (صله ارحام)، تفریح^۶ (انسان زمانی برای کار، زمانی برای عبادت و زمانی برای تفریح نیاز دارد. یکی از آثار دیدن مناظر زیبا ایجاد نشاط و شادابی است و هر چیزی که مورد تأیید عقل باشد مورد تأیید اسلام نیز هست)، سفرهای داوطلبانه^۷ (کمک به فقرا و محرومان)، سفرهای قومی^۸ (آشنایی با اقوام).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرمایند: «سفر کنید تا سالم باشید». همچنین می‌فرمایند: «بیشتر مردم در دو خصلت دچار گمراهی و ضلالت هستند یکی در مورد سلامت و

۱. آل عمران / ۹۷

۲. توبه / ۸۴

۳. زمر / ۹، روم / ۵۰

۴. اعراف / ۱۸۵، ق / ۶، غافر / ۲۱ و ۸۲

۵. نساء / ۱، بقره / ۸۳

۶. حج / ۵، کهف / ۷

۷. بقره / ۱۴۸، عبس / ۳ و ۸، فجر / ۱۸

۸. حجرات / ۱۳

صحت و دیگری در مورد فراغت» (کلینی، ج ۸، ۱۳۸۷ : ۲۵۲). در حدیث دیگری می‌فرمایند: «من اتمم را به پنج چیز سفارش می‌کنم: به گوش فرادادن، فرمان‌برداری، گردشگری، جهاد و وحدت» (مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ۱۳۶۸ : ۹). همچنین حضرت علی (علیه السلام) خطاب به اباذر می‌فرماید: «ای اباذر بسیاری از مردم در مورد دو نعمت مغبون هستند و از آن قدردانی نمی‌کنند: تندرستی و فراغت» (مجلسی، ج ۱۶، ۱۴۰۳ : ۲۲۵).

همچنین حضرت رضا (علیه السلام) در حدیثی می‌فرماید: «کوشش کنید اوقات شما چهار قسمت باشد، قسمتی برای عبادت قسمتی برای تأمین معاش، قسمتی برای آمیزش و مصاحبت با برادران مورد اعتماد و قسمتی نیز برای تفریحات و لذایذ خود اختصاص دهید و از مسرت و نشاط ساعات تفریح، نیروی انجام وظایف و ساعات دیگر را تأمین می‌کند» (همان).

در بین تمام انواع گردشگری که مورد تأکید اسلام است سفرهای دینی و مذهبی به لحاظ اثرات مثبت آن قابل توجه است. طبق آمارها سفرهای مذهبی در جهان برعکس تصور در حال رشد است. یکی از اثرات این سفرها رسیدن به صلح و آرامش درونی است. «السون» و «تیموئی» می‌گویند:

بسیاری از مردم نه تنها با اهداف مذهبی و معنوی بلکه به این دلیل که این سایت‌ها به عنوان جاذبه فرهنگی و میراث شناخته شده‌اند، از سایت‌های مذهبی در سراسر جهان دیدن می‌کنند. برخی از آن‌ها به دلیل علاقه به یادگیری از این سایت‌ها بازدید می‌کنند تا راجع به تاریخچه یک سایت خاص مطالبی بیاموزند یا دین، عقیده یا فرهنگ خاصی را بشناسند. برخی از گردشگران به دلایل نوستالژیک از سایت‌های مذهبی دیدن می‌کنند. برخی نیز به دنبال کسب تجربه‌های اصیل از طریق تماشای رهبران مذهبی و زائران در حال انجام مناسک و یا از طریق تجربه فضای معنوی سایت، از آن دیدن می‌کنند (Olson and Timothy, ۲۰۰۶; ۵).

طبق تحقیقی در شهر مشهد، بیشترین انگیزه مسافرت‌های مذهبی داخلی، اعتقادات مردم است نه جاذبه‌های فرهنگی و اجتماعی، اما در محیط بین‌الملل،

عدم توجه به این عامل باعث جذب کمتر گردشگران به این شهر شده است (ضرغام و توحیدلو، ۱۳۹۰). بنابراین، لزوم توجه به ویژگی‌های اجتماعی-فرهنگی شهرهای مذهبی و گردشگران، برای جذب گردشگران بین‌المللی و ایجاد تنوع در توره‌های مذهبی جهت بهره‌گیری از فرصت‌ها ضروری است.

گردشگری مذهبی نه تنها برای بهره بردن از منافع اقتصادی گردشگری لازم است بلکه از نظر ایجاد پایه‌ای برای گفتگو و صلح نیز اهمیت دارد (سازمان جهانی گردشگری، ۲۰۱۴).

گردشگری دینی می‌تواند تجربه‌ای برای بازیابی روانی و لذت معنوی از حضور و آرامش زائران را برای گردشگران داخلی و خارجی فراهم کند و از این طریق، فضاهای خصومت‌آمیزی که به علت تبلیغات رسانه‌های معاند ایجاد شده است، از میان ببرد. به‌ویژه آن که چنین سیاحتی در ارتقای معنوی بشریت بسیار تأثیرگذار خواهد بود و از طریق گردشگری دینی، جوامع مختلف با شیوه‌های زندگی یکدیگر، در فضایی آرام و به‌دوراز تنش آشنا خواهند شد. علاوه بر آن، این نوع گردشگری، نقش مؤثری در همگرایی فرهنگی و صلح پایدار در منطقه و جهان دارد.

گردشگری دینی با بهره‌برداری درست از منابع «اقتصادی، بازرگانی، فرهنگی و اجتماعی» کشورهای اسلامی با کاهش فقر و ارتقای سطح زندگی، مسلمانان را در مرحله گام نهادن در مراحل بالاتری از زندگی اجتماعی قرار می‌دهد که وحدت و همدلی و زدودن تصویر غیرواقعی ناشی از تبلیغات سایر جوامع و شناخت فرهنگ معنوی متقابل یکی از نتیجه‌های آن خواهد بود.

۳-۲- پرهیز از گردشگری‌های خشونت‌طلبانه و غیراخلاقی در آموزه‌های

اسلامی

بعضی از انواع گردشگری در دنیا به لحاظ اخلاقی مورد تأیید ساکنان محلی و پیروان ادیان نیست. از این نوع می‌توان به گردشگری جنسی و نوع بدتر آن، گردشگری جنسی کودکان و گردشگری شکنجه اشاره کرد. طبق تحقیقات،

گردشگری جنسی باعث درگیری بین مردم محلی و گردشگران شده است درحالی‌که این نوع سفر از نظر اسلام پذیرفته نیست.

در گذشته جریان گردشگری جنسی از غرب به شرق بود ولی امروزه جریان معکوس آن نیز برقرار شده است. گردشگرانی از هند و چین به هدف گردشگری جنسی به کشورهای آمریکای شمالی، کشورهای اروپا و استرالیا می‌روند. درحالی‌که رسانه‌ها پر از عکس‌هایی است که زنان غربی اخلاقیات را در نظر نگرفته و در این زمینه بی‌پروا شده‌اند. این موضوع باعث شگفتی پژوهشگران شده و در آینده بر روی این پدیده و فرهنگ آسیایی‌ها و گردشگران آن تحقیق خواهند کرد (Bandyopadhyay, ۲۰۱۳). همچنین، در زمینه گردشگری جنسی کودکان قوانین بسیاری وضع شده است. چالش‌های این نوع گردشگری رو به افزایش است و به دلیل مشکلاتی که برای قربانیان آن به وجود می‌آید، قوانین بعضی کشورها همچنان گردشگران را از شرکت در این فعالیت نهی می‌کنند (Newman, ۲۰۱۱, et. All,).

۳-۳- آموزه‌های اسلام و جلوگیری از تبلیغ گروه‌های افراطی

توسعه گردشگری مذهبی می‌تواند ضمن گسترش تفکر شیعی و اسلامی به معرفی اسلام راستین پرداخته و از قبل آن به سرزنش و اشاعه چهره واقعی جریانات تروریستی اقدام نموده و به مبارزه همه‌جانبه با آن‌ها در پرتو وحدت شکل گرفته از رونق گردشگری مذهبی-زیارتی اقدام نمود (علون آبادی، ۱۳۹۷).

۳-۴- رفتار مورد تأکید اسلام در سفر

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید لقمان به فرزندش گفت: «در مسافرت توشه زیاد بردار تا خود و همراهانت از آن بهره‌برید و با همراهانت موافق و همراه باش جز در گناه» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۷۵). امام صادق (علیه السلام) در حدیث دیگری می‌فرماید: «مردانگی و بزرگی در سفر این است که توشه زیاد و خوب برداری و به همراهانت هم ببخشی و اسرارشان را که در سفر از آن مطلع شده‌ای، بعد از جدایی از آنان بپوشانی و با آنان در کارهای غیر گناه، زیاد شوخی کنی» (همان، ۲۶۶) آن حضرت در حدیث دیگری

می‌فرمایند: «اگر یهودی هم هم‌سفر تو شد باید که به نیکی با او مصاحبت و هم‌نشینی نمایی» (الحرانی، بی‌تا، ص ۳۸۳).

نتیجه

این پژوهش بر استفاده از ظرفیت‌های اسلام جهت گسترش گردشگری داخلی و ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز درون جامعه و ایجاد امکانی برای آشنایی مردم سایر کشورها و ادیان با فرهنگ اسلام و مسلمین تأکید داشت.

برای ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز راه کارهای زیادی وجود دارد. یکی از این راه‌ها بهره‌گیری از آموزه‌های اسلام در ترویج انواع سفرهای علمی، فرهنگی، تاریخی، زیارتی و ... است.

در گردشگری این منظور به بهترین نوع انجام می‌شود. چون اعتقاد داریم که یادگیری باعث شناخت می‌شود و شناخت باعث علاقه می‌شود. هدف گردشگری شناخت فرهنگ‌ها است. دیدن فرهنگ‌های مختلف از نزدیک باعث شناخت می‌شود و افراد نسبت به هم احساس نزدیکی و الفت بیشتری خواهند داشت.

این‌طور که از آیات و روایات برمی‌آید در اسلام، سفر یک فعالیت هدفمند است که با انگیزه‌های اجتماعی، علمی، فرهنگی و تاریخی صورت می‌گیرد. علیرغم توصیه‌های اسلام به مسافرت، طبق آمارهای جهانی تعداد کمی از مسلمانان به سفر می‌روند. اسلام به‌عنوان یک بازار بزرگ گردشگری در سطح جهانی محسوب می‌شود، با این حال، ارزش ویژه مسلمانان و آموزه‌های اسلام در بازار گردشگری به‌خوبی تعریف نشده است. علاوه بر این، متأسفانه، بسیاری از کشورهای غربی بخش قابل‌توجهی از درآمد ارز خارجی خود و مطالعات علمی خود را به این منطقه اختصاص داده‌اند، درحالی‌که کشورهای مسلمان در تعریف نقش خود در بازار گردشگری ضعیف عمل می‌کنند و این باعث تحریف دیدگاه‌های اسلام و ارزش‌های اسلامی در کشورهای غیرمسلمان شده است.

گردشگری و بخصوص نوع مذهبی آن به سرعت در حال رشد است. کشورهای غربی پروژه‌های گردشگری حلال را شروع کرده‌اند تا بتوانند بازار مسلمانان را جذب نمایند. علاوه بر این، اگر گردشگری مذهبی به درستی تبلیغ و مدیریت نشود می‌تواند محلی برای تبلیغ ادیان مخرب و فعالیت گروه‌های افراطی و تندرو شود. چراکه میل بشر به دانستن مبدأ آفرینش انگیزه‌ای برای شروع این سفرها در تمام انسان‌هاست. بزرگ‌ترین گردهمایی مسلمانان در دنیا در سفر حج است. اسلام به هر مسلمانی که استطاعت مالی دارد توصیه می‌کند که در عمر خود حداقل یک‌بار به سفر حج برود. در همین سفر بیشترین دیدار با سایر اقوام و ملیت‌ها اتفاق می‌افتد که در وقت دیگر چنین امکانی وجود ندارد و یا خیلی کم است. توصیه‌های اسلام به سفر نقش غیرقابل انکاری در همزیستی مسالمت‌آمیز دارد.

گردشگری و اسلام تأثیر متقابلی بر روی یکدیگر دارند. به طوری که در ادبیات گردشگری گاهی گردشگری را زیارت مدرن می‌خوانند. ارتباط دوجانبه‌ای بین تبلیغ گردشگری و آموزه‌های اسلام وجود دارد. از یک طرف، از ظرفیت‌های گردشگری می‌توان برای معرفی درست دین بهره برد و از طرف دیگر، از آموزه‌های اسلام برای تبلیغ سفر و گردشگری صلح‌جویانه بهره برد.

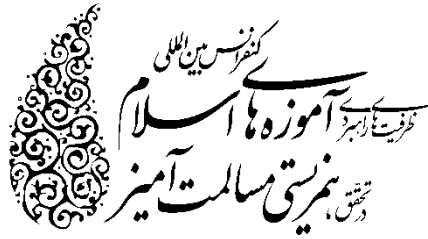
فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آریان پور کاشانی، عباس و منوچهر، **فرهنگ دانشگاهی**، جلد ۱، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۳. ابن منظور، جمال‌الدین محمد مکرم، **لسان العرب**، قم: نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ ق.
۴. امینی، محمد امین، «**اصل همزیستی مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان در اسلام**»، بصیرت، سال بیستم، شماره ۱۶۵، شهریور ۱۳۹۰.

۵. بصیری، محمدعلی و احسانی فرید، مینا و حسینی کندلجی، میرهادی، «نقش گردشگری دینی در دیپلماسی فرهنگی و وحدت جهان اسلام»، فصلنامه پژوهش های روابط بین الملل، دوره نخست، شماره دهم، زمستان ۱۳۹۲.
۶. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، جلد ۱۴، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۷. سقایی، محسن؛ آبدار اصفهانی، مهدی، «گردشگری از دیدگاه قرآن و روایات»، فصلنامه قرآن و علوم بشری، سال سوم، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۳.
۸. شالچیان، طاهره، آداب و فرهنگ سفر، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۵.
۹. شعبه الحرائی، محمدالحسن، تحف العقول عن الرسول، ترجمه احمد جنتی عطایی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
۱۰. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، ترجمه: حمیدرضا مستفید، علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۳.
۱۱. صادقی، محمد؛ نصرتی، حمیدرضا؛ قیامی، مریم، «گردشگری اقوام رهیافتی به سوی همدلی و همزیستی مسالمت آمیز»، مجموعه مقالات هشتمین کنگره انجمن ژئوپلیتیک ایران؛ همدلی اقوام ایرانی؛ انسجام و اقتدار ملی: سنج، دانشگاه کردستان، مهرماه ۱۳۹۴.
۱۲. ضرغام بروجنی، حمید؛ بذرافشان، مرتضی، خط مشی گذاری در صنعت گردشگری، تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی، ۱۳۹۲.
۱۳. ضرغام بروجنی، حمید؛ توحیدلو، معصومه، «الگوی مدیریت اثربخش گردشگری، مورد مطالعه: مقصد مذهبی مشهد»، فصلنامه مطالعات مدیریت گردشگری، دوره ۶، شماره ۱۶، زمستان ۱۳۹۰.
۱۴. ضرغام بروجنی، حمید؛ خسروانی دهکردی، افروز، «اثرات توسعه ی گردشگری بر شاخص های صلح جهانی»، مطالعات مدیریت گردشگری، سال هفتم، شماره ۱۹، پائیز ۹۱.
۱۵. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تحقیق سید احمد خمینی، جلد های ۲ و ۵، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۱۶. علون آبادی، جعفر، «*جلوگیری از تبلیغات تکفیری با گردشگری مذهبی*»، *جعفر علون آبادی*»، برگرفته از سایت: پایگاه جامع امامزادگان و بقاع متبرکه ایران اسلامی، ۱۳۹۷.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، قم: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۷.
۱۸. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، تهران: نشر جاویدان، چاپ دهم، ۱۳۵۵.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، قم: دارالکتاب اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۰. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۱. مهیار، رضا، *فرهنگ ابجدی عربی-فارسی*، بی‌جا، بی‌تا.
۲۲. نوری، حسین بن محمد تقی، *مستدرک الوسائل*، قم: موسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ش.
- Asbollah, A. Z., Michael, E. J., & Lade, C. (۲۰۱۲). Muslim women tourist CAUTHE ۲۰۱۲: The new behaviour: The spiritual gaze. Paper presented at the golden age of tourism and hospitality, Melbourne, Vic.
- Askjellerud, Sashana, (۲۰۰۶), TOURISM AND PEACE: THE TRAVELLER, IPT Occasional Paper, No. ۴.
- Aziz, H. (۱۹۹۵). Understanding attacks on tourists in Egypt. *Tourism Management*, ۱۶(۲), ۹۱-۹۵.
- Ranjan, (۲۰۱۳), A paradigm shift in sex tourism research, *Bandyopadhyay Tourism Management Perspectives*, ۶, ۱-۲.
- D'Amore, Louis, (۱۹۸۸), *Tourism: The World's Peace Industry*, *Tourism Recreation Research*, ۱۳(۲), ۲۹-۳۵.
- Digance, J. (۲۰۰۶). Religious and secular pilgrimage: Journeys redolent with meaning. In D. J. Timothy & D. H. Olsen (Eds.),
- Din, K. H. (۱۹۸۹). Islam and tourism: Patterns, issues, and options. *Annals of Tourism Research*, ۱۶(۴), ۵۴۲-۵۶۳.
- Fourie, R. J., & Santana-Gallego, M. (۲۰۱۳). *Universitat de les Iles Balears, Spain: Available from authors, to be published soon.*
- Graburn, N. H. H. (۱۹۸۳). The anthropology of tourism. *Annals of Tourism Research*, ۱۰(۱), ۹-۳۳.
- Jafari, Jafar; Scott, Noel, (۲۰۱۴), Muslim world and its tourism, *annals of tourism research*, ۴۴, ۱-۱۹.
- Levy, Stuart E., Hawkins, Donald E., (۲۰۰۹), Peace Through Tourism: Commerce Based Principles and Practices, *Journal of Business Ethics*, ۸۹ (۴), ۵۶۹-۵۸۵.
- Miller, M. B. (۲۰۰۶). Pilgrims' progress: The business of the hajj. Past and Present, ۱۹۱, ۱۹۸-۲۲۸.

- , William J., Holt, Ben W., Rabun, John S., Phillips, Gary, Scott, Newman Charles L., (۲۰۱۱), Child sex tourism: Extending the borders of sexual offender legislation, *International Journal of Law and Psychiatry*, ۳۴ (۲), ۱۱۶-۱۲۱.
- Rice, G., & Al-Mossawi, M. (۲۰۰۲). The implications of Islam for advertising Euromarketing, ۱۱(۳), ۷۱- messages: The Middle Eastern context. *Journal of* ۹۶.
- Rimmawi, H. S., & Ibrahim, A. A. (۱۹۹۲). Culture and tourism in Saudi Arabia. *Journal of Cultural Geography*, ۱۲(۲), ۹۳-۹۸.
- Sharpley, R. (۲۰۰۲). The challenges of economic diversification through tourism: The case of Abu Dhabi. *The International Journal of Tourism Research*, ۴(۳), ۲۲۱-۲۳۰.
- Smolicz, J. (۱۹۸۱). Core values and cultural identity. *Ethnic and racial studies*, ۴(۱), ۷۵-۹۰.
- Sonmez, S. (۲۰۰۱). Tourism behind the veil of Islam: Women and development in the Middle East. In Y. Apostolopoulos, S. Sonmez, & D. Timothy (Eds.), *Women as Praeger*.
- producers and consumers of tourism in developing regions (pp. ۱۱۳-۱۴۲). Westport: UNWTO, Tourism can protect and promote religious heritage, ۲۰۱۴.
- Vukonic, B. (۱۹۹۶). *Tourism and religion*. Oxford: Pergamon.



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 جایگاه حقوق بشر از جهت متفاوت بودن در آموزه‌های اسلامی با تأکید بر آیات قرآن

فاطمه نیماوی^۱، محمد حسین گنجی^۲، زهرا بریهی^۳

چکیده

حقوق بشر، حقوقی است که انسان صرفاً به جهت انسان بودن از آن‌ها بهره‌مند می‌شود؛ از این رو کلیه افراد بشر به‌طور مساوی از چنین حقوقی برخوردار می‌گردند. حال مسئله‌ی مورد بحث این است که حقوق بشر با گستردگی معنایی که دارد چه جایگاهی در اسلام دارد؟ هدف این پژوهش بررسی جایگاه حقوق بشر در آموزه‌های اسلامی به‌ویژه حق در متفاوت بودن که کرامت انسانی یکی از بنیادی‌ترین مبانی آن است، می‌باشد. به‌طور خلاصه نتیجه‌ای که گرفته می‌شود این است که دین اسلام نگاه ویژه‌ای به این حقوق و تکالیف دارد و دستورات بسیاری در قرآن و متون روایی دیده می‌شود که انسان‌ها را به حفظ کرامت انسانی، فارغ از هرگونه تبعیض و نژادپرستی جهت نیل به زندگی مسالمت‌آمیز دعوت می‌کند و توجه به این امر را یک وظیفه همگانی و راه رسیدن به اخلاق حسنه معرفی کرده است. روشن است که تحقیق حاضر به روش توصیفی - تحلیلی تنظیم گردیده است.

کلیدواژه‌ها: حقوق بشر، حق بر متفاوت بودن، آموزه‌های اسلامی، قرآن، سنت.

^۱. کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز (نویسنده مسئول)، z.bereyhi@yahoo.com

^۲. دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز، ganji_mh@yahoo.com

^۳. کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز، d.bereyhi@yahoo.com

مقدمه

حق بر متفاوت بودن برای نخستین بار در یک سند بین‌المللی در اعلامیه نژاد و تنفر نژادی ذکر گردید، انسان‌هایی که خواهان این هستند بدون تبعیض از لحاظ رنگ پوست، زبان، مذهب و هویت فرهنگی و شیوه زندگی و سایر وضعیت‌ها از حقوق برابر، تا حدی که به حقوق و آزادی‌های سایرین در جامعه دموکراتیک آسیب نزنند، برخوردار باشند و به رسمیت شناخت این حق در واقع به رسمیت شناختن تنوع جوامع انسانی است، تفاوت‌های فرهنگی، تاریخی، نژادی و مذهبی پدیده‌ای است که نه ریشه در درخواست‌های فردی افراد که ریشه در تاریخ جمعی اقوام گروه‌ها و ملت‌ها دارد. امروزه تقریباً هیچ کشوری یافت نمی‌شود که از نظر نژادی، مذهبی، اعتقادی و زبانی از جمعیت یکدستی برخوردار باشد. کرامت انسانی یکی از بنیادی‌ترین مبانی حقوق بشر به‌ویژه حق متفاوت بودن است، در میان موجوداتی که در جهان طبیعت زندگی می‌کنند انسان از ویژگی‌هایی برخوردار است که مقام او را از دیگر موجودات ممتاز نموده است. حال گمان نمی‌رود در هیچ دین و مکتبی به‌اندازه اسلام بر کرامت انسان تأکید شده باشد. در نظر اسلام انسان دارای مقام و ارزش والایی است و روح خدا در او دمیده شده و او شایسته تکریم و تعظیم گردیده است. به‌ویژه آیه ۷۰ از سوره اسراء، کرامت را با وضوح کامل اعلام می‌دارد: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» و در آموزه‌های دین اسلام به‌ویژه آیات قرآن دیده می‌شود که همیشه به برابری حقوق انسان‌ها توجه ویژه شده و قرآن کریم انسان‌ها را به احترام به حقوق انسان‌ها دعوت می‌کند و آگاهی یافتن از این جایگاه باعث می‌شود که آن‌ها در جوامع در صلح و آرامش و به‌صورت مسالمت‌آمیز زندگی کنند؛ پس لازم است به بررسی جایگاه آن‌ها در آموزه‌های دین اسلام، پرداخته شود که تبعیض و تنفر نژادی تقلیل و کمتر در معرض تبعیض باشند؛ آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد این است که حقوق بشر به‌ویژه حق متفاوت بودن در آموزه‌های اسلامی چه جایگاه و مقامی دارد؟ و برای رسیدن به این پاسخ در ابتدا به تبیین مبانی و جایگاه حقوق بشر به‌طور مختصر اشاره می‌کنیم و

سپس به بررسی جایگاه حق متفاوت بودن در آموزه‌های اسلامی به‌ویژه آیات قرآن می‌پردازیم.

گفتار اول: حقوق بشر در آموزه‌های اسلام

۱- حقوق بشر

حقوق بشر، حقوق فطری و ذاتی انسان است و حقوقی است که لازمه و اقتضای آن این است که حتی پیش از پیدایش دولت وجود داشته و در طول تاریخ به‌کرات به‌وسیله حاکمان زور و تزویر نقض گردیده است (تقی پور، شماره ۸۹، ص ۳۵). حقوق بشر، انسان را تنها به اعتبار اینکه انسان است، دارای حقوق و آزادی‌هایی می‌شناسد که همه انسان‌ها به‌طور برابر و بدون هیچ تبعیضی باید از آن بهره‌مند گردند.

هر انسانی می‌تواند بدون هیچ‌گونه تبعیضی به‌ویژه از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین، عقیده سیاسی یا هر عقیده دیگری و همچنین موقعیت اجتماعی، ثروت، نوع ولادت، یا هر وضعیت دیگر، از تمام حقوق و آزادی‌های حقوق بشری به‌طور برابر بهره‌مند گردد. درواقع حقوق بشر استانداردهایی است برای فرموله کردن زندگی اجتماعی به‌نحوی که عدالت، آزادی، کرامت (حیثیت) انسانی و منافع انسان در روابط اجتماعی بدون تبعیض و به‌طور منصفانه برای همه تأمین شود. به عبارت دیگر، حقوق بشر ادعاهای فرد در برابر دولت می‌باشد (هکی، ۱۳۹۱، ص ۲۸).

حقوق بشر، در مفهوم امروزی آن، با تصویب و لازم‌الاجرا شدن منشور ملل متحد، اعلامیه جهانی حقوق بشر، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و معاهدات گوناگونی که در سطح جهانی و منطقه‌ای موردپذیرش دولت‌ها قرار گرفته، بروز و ظهور یافته است (باقرزاده، ش ۳۶، ص ۴۰).

حقوق بشر در دیدگاه اسلامی عبارت است: «مجموعه‌ای از اصول برخاسته از فطرت انسانی که با دو ویژگی در عرصه زندگی او ظاهر می‌شود:

۱) نیازهای درونی داتی

۲) استعداد بیکران رشد و تعالی» (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۰، ۱۲۳). طبق این تعریف معیار حقوق بشر از یک طرف پاسخ‌گویی به نیازها و خواسته‌های اولیه انسان است و از سوی دیگر، رشد و تعالی معنوی او نیز مورد توجه قرار گرفته است و منظور از حقوق بشر در اینجا؛ حقوق اولیه و تغییرناپذیر است حقوقی که به حیثیت و کرامت انسانی مربوط می‌شود و به انسان بماهو انسان، قطع نظر از تعلقات جنسیتی، سمتی، زبانی، نژادی و ملیتی و بدون در نظر داشتن تفاوت‌های جسمانی و روانی و موقعیت‌های اجتماعی تعلق می‌گیرد. انسان از آن جهت که انسان است از آن برخوردار باشد (امینی، ۱۳۹۵، ص ۴).

حقوق بشر مدرن دارای چهار مبنای مهم ارزشی و بنیادی است و شکل‌گیری مواد آن بر پایه همین چهار حق صورت پذیرفته است که عبارت‌اند از صیانت ذات و حق حیات، آزادی، برابری، مالکیت. این حقوق بنیادی در قالب مواد موجود در اعلامیه جهانی حقوق بشر و کنوانسیون‌های مربوط به آن تدوین یافته است.

۲- جایگاه مبانی حقوق بشر

۱-۲- حق حیات

مطابق ماده سوم اعلامیه جهانی حقوق بشر، یکی از حقوق طبیعی بشر حق حیات است.

حق حیات به عنوان حق انسانی برای انسان ثابت است و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق را از او سلب کند. آیات بسیاری به این حق اشاره کرده‌اند: «مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَٰئِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده / ۳۲).

در این آیه از کشتن یک نفر به منزله کشتن همه مردم مطرح شده است و جان همه انسان‌ها مؤمن از هر نژاد و منطقه‌ای که باشد محترم است (قرائتی، ۱۳۸۳، ص ۲۸). در اسلام بر حرمت خون انسان‌ها خیلی تأکید شده: «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ» (انعام / ۱۵۱).

از این آیات این برداشت را می‌کنیم که خداوند نفس انسان را صرف‌نظر از دین و زبان و جنسیت دارای حرمت معرفی کرده است.

۲-۲. آزادی

مطابق مواد اول و سوم اعلامیه جهانی حقوق بشر همه انسان‌ها آزاد به دنیا می‌آیند و تمام بشر برخوردار از حق آزادی‌اند.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید: «ولا تكن عبد غيرك و قد جعلك الله حراً: بنده دیگری مباش که خداوند تو را آزاد آفریده است.» (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۸۸۰) و بدین ترتیب اصل آزادی ذاتی انسان در برابر انسان در اسلام پذیرفته شده است.

۳-۲. برابری

از دیدگاه اسلام همه انسان‌ها مخلوقات خدا هستند و یکسان خلق شدند و از این جهت باهم برابرند. کسی بر دیگری برتری نیست. حیثیت انسانی همگان به یک‌میزان است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (نساء/۱).

از نظر علامه طباطبایی، آیه درصدد بیان این واقعیت است که انسان از حیث حقیقت یکی می‌باشند و با همه کثرتی که دارند، از یک ریشه منشعب شده‌اند (المیزان، ج ۴، ص ۲۱۳).

مسائلات در لغت به معنی برابری است به‌موجب آن صرف‌نظر از جنسیت، مذهب و طبقه و ثروت دارای حقوق و تکالیف مساوی می‌باشند (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۴، ص ۶۴۶).

آیاتی که می‌توان از آن‌ها برداشت کرد به شرح ذیل می‌باشد:

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/۲۹) و در سوره حجرات، آیه ۱۰ آمده است: «انما المؤمنون اخوة»؛ این آیه، رابطه مؤمنان با یکدیگر را همچون رابطه دو برادر دانسته و امروزه برای اظهار علاقه، کلمات رفیق، دوست، همشهری و هم‌وطن به کار می‌رود،

اما اسلام کلمه برادر را به کار برده که عمیق‌ترین واژه‌هاست (تفسیر نور، ص ۱۷۹) و در روایتی از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده است که آن حضرت فرمودند: «همه مسلمانان برادر یکدیگرند، به هم دیگر ظلم نمی‌کنند و در مقابل دشمنان یکدیگر را رها نمی‌کنند».

۲-۴. مالکیت

بر اساس تعالیم اسلامی مالک اصلی و حقیقی هستی خداوند است: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران / ۱۰۹).

آنچه در آسمان‌ها و در زمین است از آن خداست و کارها به خداوند بازمی‌گردد از این رو تمامی مالکیت‌ها در مورد غیر خدا اعتباری است و صحت آن به تأیید الهی بستگی دارد. خداوند نیز این هدف غایی از خلقت آسمان و زمین را، انسان و تعالی و رشد او دانسته است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ» (بقره / ۲۹). از این رو تصرف در طبیعت و بهره‌برداری از آن برای استمرار حیات انسانی حقی خدا دادی است به همین ترتیب آدمی موظف به استیفای این حق برای تعالی و وصول به مدارج عالی انسانی است (میر موسوی، حقیقت، ۱۳۸۸، ص ۳۰۲).

در آیه ۳۲ سوره نساء نیز آمده است: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ».

گفتار دوم: حق متفاوت بودن

حق متفاوت بودن که در نتیجه چالش‌های جهانی تمدن، عام‌گرایی و خاص‌گرایی فرهنگی و ترویج حقوق بشر اهمیت بشری یافت. در زمره حقوق فرهنگی دارد و البته جنبه‌هایی از این حق ارزشمند همانند حق بر آزادی اظهار و بیان و مذهب، از حقوق مورد حمایت نسل اول حقوق بشر یعنی حقوق مدنی و سیاسی نیز هست. مهم‌ترین خواسته افراد و گروه‌هایی متفاوت این است که بتوانند از دیگران متفاوت باشند و دیگران نیز این تفاوت را به رسمیت بشناسند و علاوه بر برابری شکلی بتوانند با برخورداری حقوق ویژه از برابری ماهوی نیز بهره‌مند گشته و در جامعه تكثرگرا به

تمایز ایشان بدیده احترام نگریسته چراکه پیش شرط فرهنگ صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، بردباری و احترام به تنوع و خودمختاری است که از راه‌هایی چون گفتگو، آموزش و تبادل فرهنگی است.

کرامت انسانی که یکی از بنیادی‌ترین مبانی حق بر متفاوت بودن است، اقتضا دارد که انسان‌ها بدون تبعیض از لحاظ رنگ پوست، نژاد، حیثیت، مذهب، زبان و هویت فرهنگی و رفتار. شیوه زندگی متفاوت و از حقوق برابر، تا حدی که به حقوق و آزادی‌های سایرین در یک جامعه دموکراتیک آسیب نرساند برخوردار باشند.^۱

۱- جایگاه حق بر متفاوت بودن در آموزه‌های اسلامی

دین اسلام به‌عنوان کامل‌ترین دین الهی در آموزه‌های خود بر برابری و مساوات انسان‌ها باوجود تنوع آن‌ها در رنگ و زبان و فرهنگ و گوناگونی شیوه‌های زندگی و رفتاری اشاره دارد به‌خصوص در آیات قرآن کریم جلوه‌هایی از این مفاهیم دیده می‌شود و بر کرامت ذاتی آن‌ها که یکی از مبانی حق بر متفاوت بودن نیز است اشاره دارد و آموزه‌های اسلامی همیشه برتری نژادی را نفی کند:

۱-۱- حق بر متفاوت بودن در رنگ و زبان

یکی از تفاوت‌های که در ابتدا بین بشر با چشم دیده می‌شود رنگ پوست است و در طول تاریخ رنگ پوست یکی از معیارهای برتری‌جویی بر افراد دیگر که رنگ پوستی دیگر دارند بوده است. جامعه شناسان زبان را در صدر جدول ارزش‌های فرهنگی قرار می‌دهند، هیچ‌کسی انکار نمی‌کند که داشتن زبان یکی از مشخص‌ترین ویژگی‌های فرهنگی انسان است، که در همه فرهنگ‌ها یافت می‌شود (آنتونی، ص ۶۴). خداوند در قرآن حدود ۱۴۰۰ سال قبل این مسئله را پیش‌بینی کرده: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳). درواقع این آیه قرآن، تمام تبعیض‌های نژادی، حزبی، قومی، قبیله‌ای، اقلیمی، اقتصادی، فکری و ... را مردود می‌شمارد و ملاک

۱. میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی.

فضیلت را تقوا می‌داند: «ان اكرمکم عند الله اتقاکم». اگرچه برتری جویی در فطرت انسان است؛ ولی اسلام مسیر این خواسته را تقوا قرار داده است (ر.ک: تفسیر نور، ۱۳۸۳) و خداوند می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَفَ الْأَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ» (رم/۲۲). هر زبانی برای خود ارزش و اصالت دارد و تغییر آن در کمال و نه لازم و هیچ‌کس حق ندارد نژادها و زبان‌های دیگری را تحقیر نمود. اختلاف رنگ و زبان را از آیات خداوند برمی‌شمارد و انسان عالم از اختلاف رنگ‌ها و زبان‌ها به معرفت الهی می‌رسد ولی جاهل رنگ زبان را وسیله تحقیر و تفاخر قرار می‌دهد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۱۹۰). تفاوت و تنوع در زبان‌ها و اختلاف رنگ‌ها یکی از نشانه‌های الهی است و جایگاه والایی نزد پروردگار دارد و این تفاوت در رنگ و زبان نباید باعث تفرقه و اختلاف و تضییع حقوق انسان‌ها بشود. ظاهراً مراد از اختلاف لسان‌ها، اختلاف واژه‌هاست که یکی عربی، یکی فارسی و یکی چیز دیگر است. مراد از اختلاف الوان، اختلاف نژادها به لحاظ رنگ است که یکی سفیدپوست، دیگری سیاه، یکی زردپوست و دیگری سرخ‌پوست است، البته ممکن است اختلاف لسان شامل اختلاف در لهجه و اختلاف آهنگ صداها نیز بشود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۶، ص ۱۶).

۲-۱- حق بر متفاوت بودن در تفکر

یکی از حقوق انسان، متفاوت بودن از جنبه فکر و اندیشه و عقیده است. هر فردی حق دارد درباره هر موضوعی که بخواهد فکر کند، بدون آن‌که کسی حق داشته باشد، افکار و ادراکات او را کنترل کند و عواملی پدید آورد که منجر به اختناق فکری و مانع رشد ادراکات او گردد (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۴۷) و حق دارد هرگونه اعتقاد و باوری نسبت به اخلاق، مذهب، سیاست، فلسفه و مانند آن را داشته باشد و هر فکری را می‌پسندد و یا آن را عین حقیقت می‌پندارد، آزادانه انتخاب کند، بی‌آنکه با نگرانی یا بیم تجاوزی مواجه شود (همان: ۱۴۹). آزادی اندیشه، در قالب امر به تفکر، تعقل، تدبیر، و مانند آن، در بیش از سی صد آیه از آیات قرآن کریم مطرح شده است و مهم‌تر آنکه ذات اقدس الهی، نزول قرآن را برای هدف تعقل و تدبیر معرفی می‌نماید: «إِنَّا

أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف / ۲)؛ «كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (ص / ۲۹).

امام حسن عسگری (علیه السلام) می‌فرماید: پرستش به نماز و روزه نیست. پرستش همان زیاد اندیشیدن است (مجلسی، ج ۷۱، ص ۲۲۳).

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز می‌فرماید: پرستشی مانند اندیشیدن نیست و همانا اندیشیدن مایه زندگانی دل بیناست (همان، ج ۹۲، ص ۱۳۶).

بنابراین در اسلام به اندیشیدن طور وسیع مورد تأکید قرار گرفته و مکرر به تعقل، تدبر و تفکر سفارش شده، ولی از تفکر زیان‌بار نهی شده، ولی این نهی از لحاظ اخلاقی است و از نظر حقوقی و قانونی محدودیت ندارد. حکومت و افراد جامعه می‌توانند فرد را از تفکر منفی باز دارند و با او را مجازات کنند. البته تفکر در گناه، نقشه کشیدن و انجام آن است که محدودیت و منع قانونی دارد. البته انتشار تفکر انحرافی که منجر به نفاق و فساد در جامعه بشود، قطعاً جایز نیست.

۳-۱. متفاوت بودن در عقاید

بعد از بحث آزادی در تفکر و حق داشتن افکار متفاوت نوبت به داشتن عقیده متفاوت می‌شود هر فردی حق دارد درباره هر موضوعی که بخواهد فکر کند، بدون آن که کسی حق داشته باشد، افکار و ادراکات او را کنترل کند و عواملی پدید آورد که منجر به اختناق فکری و مانع رشد ادراکات صحیح او گردد. عقاید قلبی و معتقدات مذهبی اشخاص، روی علل و مقدمات خاصی به وجود می‌آید، طرز ساختمان حسبی و ترکیبی بدنی، شرایط زمانی و مکانی زندگی افراد، نحوه‌ی تغذیه و تعلیم و تربیت، و صدها عوامل دیگر هر کدام به‌نوبه‌ی خود، در به وجود آوردن افکار و عقاید و مرام‌های گوناگون، اثرات غیرقابل‌انکاری دارند و برای تغییر دادن آن، بایستی از همان طرق طبیعی یعنی راه منطق و استدلال و تعلیم و تربیت، وارد شد نه اجبار و اکراه و فشار. زیرا اکراه و اجبار نمی‌تواند عقایدی را که روی علل خاصی در حوزه‌ی فکر انسان پدید آمده را از بین ببرد و به عبارت دیگر طبیعت اعتقادات قلبی، طوری است که اکراه و اجبار بر نمی‌دارد.

قرآن کریم در چند آیه به این حقیقت تصریح می‌کند:

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره ۲۵۶)، آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»

می‌خواهد دین و هر نوع عقیده اجباری را نفی کند؛ چراکه دین یک سلسله معارف علمی است که با معارف عملی را در پی دارد و ایمان و اعتقاد از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد و اگر ایمان با اجبار توأم شود در اعمال نیز اثر می‌گذارد عمل اکراهی ارزش ندارد. اسباب اعتقاد باید از سنخ ادراک باشد و نمی‌توان با جهل، علمی را به دست آورد (طباطبایی، ج ۲، ص ۳۴۲).

«قرآن مجید آزادی عقیده و عدم اکراه را به هر دلیل اطلاقی که از آیه شریفه به دست می‌آید به دین اسلام اختصاص نداده، بلکه هرگونه فشار و اکراه را موضوعاً از کلیه ادیان؛ بلکه با مدنظر گرفتن الغاء خصوصیت مورد از کلیه عقاید و افکار منتفی اعلام کرده است، چنین حریت و آزادی که ارتباط طبیعی و ذاتی با ماهیت بشر دارد، نه قابل وضع است و نه قابل رفع» (حائری یزدی، ۱۳۴۱، ص ۴۱).

از دیدگاه اسلام مردم در انتخاب دین و عقیده آزادند و هیچ‌کس را نمی‌توان بر پذیرش دین حق و عقیده صحیح مکره و مجبور کرد. در سیره رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز اجبار نکردن و آزادی به‌خوبی پیداست. در نامه‌ای که حضرت برای والیان و کارگزاران خود نوشته است، بدین نکته دلالت دارد: هر کس بر آیین یهود یا مسیحیت باقی بماند، برای خروج از آیین خود اجبار نمی‌شود؛ بلکه تنها وظیفه پرداخت جزیه را دارد. «من کان علی یهودیته او نصرانیته فانه لا یفتب عنها و علیها جزیه». دین اسلام، حق آزادی‌های عقیدتی را حتی برای احزاب و مخالفان خود قائل است که نمونه بارز آن را می‌توان در نحوه مماشات و برخورد حضرت علی علیه السلام با خوارج و مخالفان خود دید.

شهید مطهری در این مورد می‌گوید: خوارج آزادانه عقایدشان را ابراز می‌کردند. امیرالمؤمنین علیه السلام در منتهی درجه آزادی و دموکراسی رفتار می‌کرد. هرگونه اقدام سیاسی و حکومتی برایش مقدور بود اما او زندانی‌شان نکرد و شلاقشان نزد و حتی

سهمیه آن‌ها را از بیت‌المال قطع نکرد، با آن‌ها همچون سایر افراد رفتار می‌کرد. (مطهری، ۱۳۴۳: ۱۶۴).

۴-۱. متفاوت بودن در دین (مذهب)

مفهوم این آزادی این است که فرد در گزینش مذهب خویش آزاد است حق دارد مذهبش متفاوت با بقیه باشد و کسی حق ندارد وی را در موردپذیرش مذهب خاصی اجبار کند، و نیز هر فردی حق دارد بااراده خویش مذهبش را تغییر دهد که اقلیت کمی را شامل می‌شوند.

در همان سال‌های آغازین ظهور اسلام و تشکیل حکومت اسلامی، جمعیت و گروه‌هایی از پیروان ادیان مختلف، بی‌آنکه به اسلام بگروند، در کنار مسلمین در سرزمین‌های اسلامی باقی ماندند. این امر زمینه شکل‌گیری اقلیت‌های دینی و ضرورت توجه به حقوق آن‌ها در دولت اسلامی فراهم نمود (زارع، روحی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹).

اسلام، کامل‌ترین دین آسمانی است که پیامبران قبل از اسلام همه بر ظهور حضرت محمد ﷺ بشارت داده‌اند و از پیروان خودخواسته بودند که به دین اسلام پیوندند باوجوداین تعالیم متعالی انسان‌ساز اسلام راه هرگونه تنگ‌نظری و تعصب دینی و برتری‌جویی را بسته است و اعتراف به واقعیت ادیان آسمانی و پیامبران برگزیده الهی و احترام به کتب و شریعت‌های آنان را جزء اصول اعتقادی خود شمرده است؛ اسلام از همان آغاز پیامبری حضرت محمد ﷺ، ضمن احترام به آزادی مذهب شعار هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و وحدت می‌دهد: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»؛ در سیره حکومت علی (علیه السلام)، دفاع از حقوق مخالفان فکری خویش، حتی اقلیت‌های مذهبی ساکن در کشور اسلامی و مسلمانان منحرف و فاسد در عقاید را بر خود و کارگزارانش واجب می‌شمرد. «جورج جرداق» در این باب می‌گوید: «امام علی نمی‌خواست دین، مذهب و عقیده معینی را بر مردم تحمیل نماید... او باینکه جانشین پیامبر ﷺ و پناهگاه اسلام و امیر

مسلمانان بود، ولی از اینکه عقیده دینی مسلمانان را به احدی از مردم تحمیل نماید، به‌شدت بیزار بود. از نظر او هرکسی هر طریقه‌ای را که در ایمان و اعتقاد می‌پسندد، مختار است، ولی به شرط اینکه آن عقیده و ایمان به ضرر جامعه تمام نشود» (جرداق، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۷۷).

اسلام کامل‌ترین دین آسمانی است که پیامبران قبل از اسلام همه بر ظهور حضرت محمد ﷺ بشارت داده‌اند و از پیروان خود خواسته بودند که به دین اسلام پیوندند با وجود این تعلیم متعالی انسان‌ساز اسلام راه هرگونه تنگ‌نظری و تعصب دینی و برتری‌جویی را بسته است.

۵-۱. متفاوت بودن نژاد در آموزه‌های اسلامی

در آیات قرآن کریم برتری و امتیاز نژادی را نفی شده است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» (فرقان/۵۴). در این آیه به این اشاره دارد که همه انسان‌ها از یک ماده آفریده شده‌اند، پس امتیازات و برتری نژادی پوچ است (خلق من الماء بشرا).

قرآن هر نوع تفکر نژادپرستانه را رد می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳). اصلی معیار تبعیض در جهان دیروز و امروز یعنی قومیت‌گرایی و ملیت‌پرستی نفی می‌شود.

یکی از شعارهای اسلام مبارزه با نژادپرستی و مظاهر اشرافیت بود و اولین مؤمنین به پیامبر بردگانی چون یاسر و سمیه و بلال بودند که پیامبر اکرم ﷺ آن‌ها را بزرگ دانست. در این مورد هم روایتی نقل شده است که پیامبر ﷺ فرمودند: «ای مردم صدای شما یکی و پدر شما یکی است، همه از آدمید و آدم از خاک است، هرکس از شما پرهیزکار است پیش خدا بزرگوارتر است» (پاینده، ۱۳۶۳، حدیث ۱۰۴۴).

در سیره پیامبر اسلام ﷺ، ایشان نه تنها تبعیض نژادی را هرگز به رسمیت نشناخته؛ بلکه بارها بر تساوی نژادها تصریح کرده است. و در روایت مشهور نبوی آمده است: «الناس سواء كاسنان المشط» مردم مانند دانه‌های شانه برابرند. داستان

صدور روایت چنین است که روزی سلمان فارسی به مجلسی که رسول خدا ﷺ در آن حضور داشت، وارد شد. مردم به خاطر بزرگداشت حق و پیری او، احترام بسیاری بر وی نمودند و بر بالای مجلس نشاندند. آنگاه عمر داخل شد و گفت: این عجمی کیست که در میان عرب بر بالای مجلس نشسته؟ حضرت رسول ﷺ بر بالای منبر رفتند و فرمود: مردم از زمان آدم تا امروز، همانند دانه‌های شانه هستند و برتری برای عرب بر عجم و سرخ و سیاه نیست، مگر بر تقوا.

بنابراین خاستگاه برابری انسان‌ها، تساوی آن‌ها در ارتباط با خالق خویش و برابری در پیدایی است. از این رو در حیثیت مشترک انسانیت همه باهم برابرند (میرموسوی، حقیقت، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸).

پیامبر اکرم ﷺ حتی در تقسیم بیت‌المال تساوی را بین تمام مسلمانان اعم از عرب و عجم رعایت می‌کرد و در حدیثی آمده است که روزی دو زن یکی عرب و دیگری غیر عرب نزد آن حضرت آمدند؛ حضرت به آن‌ها سهم مساوی داد. زن عرب در اعتراض گفت من عربم و دیگری عجم. حضرت فرمودند: در بیت‌المال فرزندان اسماعیل بر فرزندان اسحاق برتری ندارند (وسائل الشیعه، ۱۸، ۱۱، حدیث ۴).

گفتار سوم: حق متفاوت بودن و اقلیت‌های دینی

منظور از اقلیت‌های دینی، پیروان ادیان زرتشتی، یهود و مسیحی می‌باشند و از جمله آزادی‌هایی که بر اساس اصل آزادی مذهبی طبق قرارداد ذمه برای اقلیت‌های مذهبی متعهد یهودی و مسیحی و زردشتی در برابر کشور اسلامی منظور می‌گردد، آزادی شعائر مذهبی حق انجام مراسم و عبادات، برخورداری از عدالت اجتماعی و سایر امور مربوط به مذهب گروه‌های نامبرده است.

آنان می‌توانند با استفاده از این حق مشروع در مراسم و آداب مذهبی مخصوص خود از آزادی و امنیت کامل برخوردار گردند. اقلیت‌های مزبور مجازند به صورت انفرادی و یا دسته‌جمعی در معابد و اماکن مقدسه خود مراسم مخصوص خویش را به پا دارند و کسی حق تعرض به آنان را نخواهد داشت (موسی زاده، ۱۳۵۲، ص ۲۰۶).

با توجه به آیات قرآن کریم، اماکن مقدسه اقلیت‌ها محترم شمرده شده و در قرآن کریم، صیانت از عبادتگاه‌های اهل ذمه، یکی از اهداف جهاد اسلامی قلمداد شده است: «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حج / ۴۰). آنان می‌توانند با استفاده از این حق مشروع در مراسم و آداب مذهبی مخصوص خود از آزادی و امنیت کامل برخوردار گردند. اقلیت‌های مزبور مجازند به صورت انفرادی و یا دسته‌جمعی در معابد و اماکن مقدسه خود مراسم مخصوص خویش را به پا دارند و کسی حق تعرض به آنان را نخواهد داشت.

در زمان پیامبر ﷺ اقلیت‌های یهودی و انصاری زیادی در قلمرو اسلامی زندگی کردند و به آن‌ها اهل ذمه گفته می‌شد. این گروه‌ها حاضر به پذیرش دین اسلام نشدند و از آنجاکه در دین اسلام اجبار و اکراه جایی ندارد؛ چراکه خداوند در قرآن می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره / ۲۵۶)؛ لذا دولت اسلامی آنان را مجبور به پذیرش اسلام نمی‌کرد و از طرفی چون در قلمرو دولت اسلامی زندگی می‌کردند می‌بایست قواعد و مقرراتی برای آنان وضع گردد. بر این اساس با اقلیت‌های عقد ذمه بسته می‌شد. هدف اصلی از انعقاد چنین قراردادی، ایجاد محیط امن و تفاهم و زندگی مشترک و همزیستی مسالمت‌آمیز میان گروه‌های دینی و مذهبی است (احمد زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۲۷).

امام سجاد (علیه السلام) در مورد اهل ذمه فرمودند: حق اهل ذمه این است که آنچه را خداوند از ایشان قبول کرده بپذیری مادام که ایشان به پیمان باخدای عزوجل وفادارند و ستم در مورد ایشان روا نداری (سپهری، ۱۳۸۵: ۱۸۶). برخورداری از عدالت حق همه افرادی است که در سایه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند مسلمان باشند یا غیرمسلمان اسلام به پیاده کردن عدالت در میان همه مردم بدون توجه به گرایش‌های عقیدتی و فکری آنان فراخوانده است. آیات قرآنی هم درباره عدالت هیچ‌گونه قید عقیدتی ندارد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اَنْ تَحْكُمُوْا بِالْعَدْلِ» (نسا/۵۸)، قرآن کریم، مسلمانان را مأموریت داده، تا تحت تأثیر ستمی که از سوی مخالفان عقیدتی خود می‌بینند قرار نگیرند و در پاسخ به ستم آنان به دیگران ستم نکنند. اسلام مسلمانان را به اجرای عدالت و پایبندی به آن فرامی‌خواند: «يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰى اَلَّا تَعْدِلُوْا اَعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَ اتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ» (مائده/۸).

در سیره امام علی (علیه السلام) نیز این عدالت نمایان بود، امام اول شیعیان درباره مرد مسلمانی که با زن مسیحی زنا کرده بود، دستور داد تا در مورد مرد، حد اسلامی را اجرا نمایند و زن را به اجرای احکام دین خویش واگذارند (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۲۸، ص ۳۰۹) و اگر یهودی و مجوسی از همدیگر بکشند، قصاص می‌شوند و در صورتی که عمداً کشته باشند، هرکدام در برابر دیگری کشته می‌شوند (کلینی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۰۹).

نتیجه

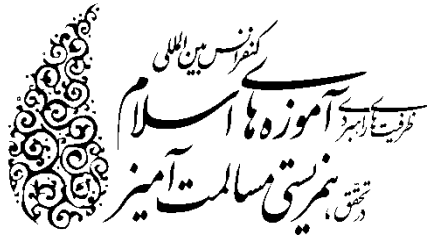
در جوامع امروزی، انسان همیشه با معضل حقوق بشر و نابرابری حقوق روبه‌روست، یکی از این حقوق، متفاوت بودن آن‌ها در رنگ، زبان، نژاد و دین و ... است که این حق متفاوت بودن، باید به رسمیت شناخته شود و مورد احترام اکثریت باشد. اسلام همیشه انسان را دارای کرامت ذاتی می‌داند. همان‌طور که در قرآن آمده انسان دارای جایگاه ویژه‌ای است: «لقد کرمنا بنی آدم» و همه انسان‌ها را صرف‌نظر از تفاوت در رنگ و زبان و قومیت و ... برابر و مساوی می‌داند. در این پژوهش سعی کردیم که به جایگاه این اقلیت متفاوت در رنگ و زبان، نژاد و قومیت در آموزه‌های قرآنی بپردازیم. در گفتار اول مبانی حقوق بشر در اسلام مورد بررسی قرار گرفت و در گفتار دوم به حق متفاوت بودن بشر از چند جنبه در آموزه‌های اسلامی پرداخته شد و در پایان به این نتیجه رسیدیم که این حق، جایگاه ویژه‌ای در آیات قرآن و سیره نبوی (صلی الله علیه و آله) و اهل بیت (علیهم السلام) داراست و به برابری حقوق دعوت‌شده و تفاوت داشتن انسان

در رنگ و زبان و اندیشه و تنوع نژادی که در آموزه‌های اسلامی که به آن اشاره شد، حرفی از تحقیر و تبعیض نشد؛ زیرا که قرآن تنوع در زبان و رنگ پوست را یکی از نشانه‌های الهی معرفی کرده و هر زبانی برای خود ارزش و اصالت دارد و نمی‌تواند عاملی برای تحقیر و تضییع حقوق دیگران باشد و متفاوت بودن در اندیشه را هیچ‌گاه ممنوع نکرده؛ زیرا که در قرآن، اندیشه و تفکر جزئی از عبادت معرفی شده، پس مورد احترام دیگران است و در سیره و حکومت پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام روایاتی که بدان اشاره کردیم که در برخورد با اقلیت‌های متفاوت دینی و مذهبی، همچون اهل کتاب با برابری و عدالت برخورد می‌شد و پیروان خود را به مساوات و برادری دعوت می‌کردند و حتی با غیرمسلمانان با عطوفت رفتار می‌کردند و این درواقع دعوت به صلح و زندگی مسالمت‌آمیز در کنار هم حتی با وجود تفاوت داشتن است. آموزه‌های اسلامی همواره انسان‌ها را برابر و مساوی می‌دانستند و آن‌ها را به رعایت حقوق همدیگر دعوت می‌کردند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. صحیفه سجادیه.
۴. احمد زاد، امید، بررسی حقوق اقلیت‌های دینی و نژادی در حکومت پیامبر اسلام ﷺ، فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی، شماره دوم، ۱۳۹۱.
۵. آنتونی، گیدنز، جامعه‌شناسی، مترجم، منوچهر صبوری، نشر نی، ۱۳۸۵.
۶. آیت الله حائری یزدی، مهدی، اسلام و اعلامیه حقوق بشر، سالنامه مکتب تشیع، شماره ۴۱، ۱۳۴۱.
۷. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، چاپ سوم، تهران، انتشارات جاویدان.
۸. جرداق، جورج، امام علی صدای عدالت انسانیت، ترجمه سید هادی خرماشاهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۹. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمینولوژی حقوق، چاپ ۱۵، گنج دانش.

۱۰. زارع، حسین؛ روحی، رحمت الله، *حقوق اقلیت های دینی در نهج البلاغه*، سراج منیر، سال ۷، شماره ۲۴، ۱۳۹۵.
۱۱. سپهری، محمد، *ترجمه و شرح رساله الحقوق امام سجاد (علیه السلام)*، ۱۳۸۵.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی، قم، انتشارات اسلامی.
۱۳. عاملی، محمد بن حسن، *وسایل الشیعه*، قم، موسسه اهل بیت (علیهم السلام).
۱۴. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، ۱۳۸۸.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *اصول کافی*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت (علیهم السلام).
۱۶. گلپایگانی، علی ربانی، *آزادی و دموکراسی در اسلام و لیبرالیسم*، قم، موسسه آموزش مذاهب اسلامی.
۱۷. مطهری، مرتضی، *جاذبه و دافعه علی*، چاپ اول، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۴.
۱۸. ملکی، حسن، *آشنایی با حقوق کارکنان*، تهران، آبیژ چاپ اول، ۱۳۹۰.
۱۹. موسی زاده، ابراهیم، *حقوق بشر در اسلام*، تهران، خرسندی، ۱۳۵۲.
۲۰. میر موسوی، سید علی، حقیقت، سید صادق، *مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ نهم.
۲۱. هکی، فرشید، *گفتمان حقوق بشر برای همه*، تهران، شهر دانش، چاپ دوم، 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

افراط دینی و آثار منفی آن در همزیستی مسالمت آمیز

فوزیه غفاری^۱

چکیده

افراط‌گرایی قومی متشکل از چند بخش نژادی، حزبی، گروهی یا مذهبی است. چون مصدر افراط‌گرایی تعصب غیرمنطقی و برترانگاری قشر و گروهی خاص، نسبت به سایر اقشار و گروه‌هاست، موجب عدم رعایت حقوق شهروندی سایر اقشار می‌گردد. به‌ویژه اگر در فضای حاکمیت قدرت و نظام‌های مبتنی بر ایدئولوژی خاص باشد. جستجوی راه‌های تعدیل آن مشکل و بیشتر منجر به حذف یا تحمیل ظلم به‌طرف مغلوب می‌شود و مسالمت به تسلیم منجر می‌گردد. در این شرایط، روش‌های بیدارگری و روشننگری در جامعه از طریق ارائه محتوا به‌صورت مستقیم و یا استفاده از سمبولیسم اجتماعی، استعاره، معرفی نمادها، کارایی مصادیق در بیان مشکلات و پیامدهای ناشی از افراط‌گرایی، با اشاره به مستندات مقبول و مشروع برای تأیید مضرات افراط‌گرایی و فواید گسترش عدالت، توصیه می‌شود؛ زیرا افراط‌گرایی، نقطه مقابل همزیستی مسالمت‌آمیز است که برای مقابله با آن علاوه بر رجوع به عقلانیت انسانی می‌توان به قرآن مجید و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان اربعه علیهم السلام و شارعین مقدس استناد نمود؛ زیرا حاوی مطالب ارزشمند و توصیه‌های سازنده‌ای برای رسیدن به این اهداف هستند. بر این اساس، در مباحث نظری پیش رو، ضمن تحلیل موضوع پژوهش، به بررسی رابطه میان افراط‌گرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز نیز خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها: افراط، افراط‌گرایی دینی، همزیستی مسالمت‌آمیز، عقلانیت.

^۱ دانشجوی دکتری، ghafari1393@chmail.ir

مقدمه

در طول تاریخ و به‌ویژه در قرن اخیر، روابط میان گروهی مثبت با چالش‌هایی مواجه و به دلایلی مستعد از هم پاشیدن، بوده است. می‌توان ریشه‌های روابط میان گروهی منفی را به دو دسته‌ی کلی تقسیم کرد: ریشه‌های قوم‌پرستانه و ریشه‌های تعارض. این ریشه‌ها غالباً مکمل یکدیگرند. الف) ریشه‌های قوم‌گرایانه بر اساس اعتقادات گروه در برتری انگاری خود است. قوم‌گرایی هنگامی رخ می‌دهد که اعضای جامعه باورهای عمده‌ای درباره‌ی دین، نژاد، صفات، خصلت‌ها، میراث یا فرهنگ دارند که آن‌ها را والاتر از گروه‌های دیگر و گروه‌های دیگر را در همه یا برخی از مشخصه‌ها پایین‌تر از آنان قرار می‌دهد. این باورهای برتری طلبانه اغلب از ایدئولوژی‌های متفاوت ناشی می‌شوند که موجبات افراط را در هرکدام از موارد فوق را فراهم می‌سازد. ب) روابط منفی میان گروه‌ها همچنین می‌تواند به تدریج به عنوان نتیجه‌ی تعارض میان گروه‌ها شکل بگیرد و آشکار شود. تعارض به عنوان نتیجه‌ی اهداف و علایق متناقض بین گروه‌ها بر سر دین، خاک، منابع، اقتصاد، ارزش‌ها و غیره آشکار می‌شود. بدیهی است که تعارض بخش جدانشدنی روابط میان گروه‌هاست و به‌طور پیوسته در هر رابطه میان گروهی پدیدار می‌گردد (میری و همکاران، ۱۳۹۳).

وقوع رخداد‌های جدید در عرصه‌ی جهانی، همچون بروز و یا تقویت جریان‌های افراطی به‌ظاهر اسلامی نظیر القاعده، داعش و جبهه النصره و انجام اقدامات تروریستی در نقاط مختلف دنیا، موجب شکل‌گیری حجم وسیعی از تصویرسازی‌های منفی علیه مسلمانان و جلوه دادن آئین اسلام به مثابه دین خشونت‌طلب، متعصب و بی‌منطق در عرصه‌ی بین‌المللی شده است؛ بدین ترتیب چهره‌های اسلام به گونه‌ای معرفی می‌شود که گویا تمایلی به برقراری تعامل و ارتباط با ملل دیگر، حتی در میان خود مسلمانان با یکدیگر، وجود ندارد. این در حالی است که بررسی آیات، روایات و سیره ائمه معصومین علیهم‌السلام بیانگر نگرش جهان‌شمول اسلام به همه‌ی انسان‌هاست؛ به نحوی که بر اهمیت برقراری مناسبات مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیز و رفتار

انسانی تأکید می‌کند. احکام و آموزه‌های مشخص و هدفمندی را می‌توان در قالب یک نظام ارتباطی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی احصاء کرد برای نمونه آیات ۸ و ۹ سوره ممتحنه به شرح و توضیح راهبردی مسئله‌ی چگونگی رابطه با غیرمسلمانان پرداخته و حتی مسلمانان را به نیکی کردن با آنان دعوت نموده است (سبحانی، ۱۳۸۹).

برای روابط سالم و توأم با احترام و توسعه‌ی عدالت میان اقوام، مذاهب و اقلیت‌های يك کشور که در آن، گروه غالب و دارای قدرت با سوءاستفاده و اعمال زور سعی در فرهنگ‌سازی در جهت تغییر باورها و با ابزار محدود نمودن و صلب امتیازات متعدد اجتماعی، شغلی، تحصیلی، استثمار و تبعیض سایر اقشار و دامن زدن به اختلافات بین آن‌ها و توهین به مقدسات آن‌ها به منظور قداست زدایی باورهای آنان، سعی دارد افکار و ایده‌ها و مذاهب دیگر را در خود حل نماید، ترویج ایده‌های مسالمت‌آمیز در توسعه‌ی و ارتقای فرهنگ و تمدن اجتماعی حتی در روابط بین خارجی بین کشورها و حضور در جامعه جهانی که باوجود تعارضات فرهنگی مذهبی و نژادی که ممکن است مهارناپذیر باشند مؤثر است.

از آنجایی که مذهب چیزی برخاسته از اعتقاد و باور درونی و قلبی انسان است و گاه‌ها در افراد افراطی رنگ و روی منیت و تکبر و غرور به خود گرفته است، بخصوص اگر با قدرت، ثروت، شهرت و کسب جاه و مقام همراه گردد. موضوع افراط‌گرایی مذهبی در صدر موضوعات مهم منطقه‌ای و بین‌المللی قرار می‌گیرد و چون شواهد عینی جامعه‌گویای وجود تبعیض و استثمار و ناشی از افراط‌گرایی شدید مذهبی و قومی در کشورهای اسلامی می‌باشد، در این پژوهش فرصت بررسی تمام عوامل و آثار سوء افراطی‌گری دینی و مذهبی نیست اما سعی شده است به‌صورت کلی به موضوع افراط دینی و آثار منفی آن در همزیستی مسالمت‌آمیز پرداخته شود.

بنابراین فرض زیربنایی بر آن است که نظام حاکم بر روابط میان اقوام و اقلیت‌ها و گروه‌ها در ایران و بسیاری از کشورها رضایت‌بخش نیست و نیاز است در مباحث نظام آموزشی، اداری و اقتصادی و دینی و در کل در احقاق حقوق شهروندی و سایر موارد

تبعیض‌آمیز که استثمار، تنش و تضاد اجتماعی را موجب می‌شود و موجب تنزل روابط و همزیستی مسالمت‌آمیز می‌گردد، تغییر یا حداقل بهبود یابد. تا همه اقشار سهم یکسان از قدرت و مدیریت و میزهای تصمیم‌گیری داشته باشند و مسئله جنسیت و درجه‌بندی شهروندان در هیچ نقطه‌ای از کشور مطرح نباشد مگر بر اساس توان و مهارت و تخصص افراد.

۱- افراط‌گرایی

۱-۱- مفهوم افراط‌گرایی

افراط در لغت به معنای از حد درگذشتن و زیاده‌روی کردن آمده (معین، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۳۱۳ و فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ۱۳۸۷) و افراط‌گرایی یعنی خروج از جاده اعتدال و عقلانیت و شریعت و تکیه بر تعصبات ناروا و جمود بر عقیده و راه و رسم خویشتن و باطل پنداشتن عقیده و راه و رسم دیگران، از پدیده‌های شومی است که طی تاریخ درازدامن گذشته، برای بشریت و ملت‌ها و اقوام و امم، مضرات بسیاری به بار آورده و همواره عقلای بشر، و متشرعان راستین و رهبران دینی را نگران و ناراحت ساخته، و کوشیده‌اند که در راه دفع و رفع آن، چاره‌اندیشی کنند.

مفهوم افراط خروج از نرم و زیاده‌روی را می‌رساند و در مواردی که عمل و رفتاری خشن و تند و خارج از استاندارد باشد و برای بیان تندروی و موارد منفی و مذموم و ناروا، به‌ویژه در مورد تعصب کورکورانه که موجب نابودی ملت‌ها و اقوام مختلف در طول تاریخ گشته است به کار می‌رود و نقطه مقابل آن تفریط که خود نوعی افراط در جهت مخالف است، که در واقع افراط و تفریط دو سر طیفی هستند که هرکدام به نوعی خروج از اعتدال و میانه‌روی را می‌رسانند. اندیشمندان و نویسندگان همواره از افراط و تفریط نهی نموده‌اند و مردم را به میانه‌روی و نگاه داشتن حد و حدود دعوت نموده‌اند. «خیرالامور اوسطها» که در میان مردم رایج است دال بر اهمیت موضوع می‌باشد (بهشتی، ۱۳۹۳).

«صدرالمتهلین» در برابر استادش «میرداماد»، حداکثر تواضع دارد؛ ولی بعد از آن که مدتی در مسئله اصالت ماهیت تابع وی بود، از آن نظر بازگشت و با اعلام این که خدا هدایتش کرده، اصالت وجودی شد (صدرالمتهلین، بی تا، ج ۱، ص ۴۹). «ارسطو» مدت ۲۰ سال نزد «افلاطون» شاگردی کرد و علی القاعده می بایست به تمام معنا یک فیلسوف افلاطونی باشد؛ ولی او ضمن ارادت وافر به استاد نتوانست در چارچوب فلسفه وی محصور بماند؛ از این رو اعلام کرد که «استاد عزیز است، ولی حق از استاد عزیزتر است و خود به تأسیس مکتب و نحله دیگری پرداخت (فروغی، ۱۳۱۷، ج ۱، ص ۲۳). «کانت» آلمانی به نقادی عقل نظری و عملی پرداخت، تا عقل را از سقوط در ورطه عواطف و احساسات حفظ کند و در جایگاه واقعی خود قرار دهد (یوسف کرم، ۱۹۶۲: ۲۱۳ و پل فولکیه، ۱۳۴۷: ۲۱۵).

۱-۲- تفاوت بین افراط و میانه روی

افراط ریشه حرص و آز و عدم قناعت و عدم رضایت به حق و حقوق کافی برای خود و صلب حق و حقوق دیگران، به نفع خود برای دستیابی به منفعت بیشتر است که منجر به تعدی و دست درازی به حق و حقوق دیگران می شود و تبعیض استثمار و نابودی طرف مقابل می شود.

اما میانه روی نگه داشتن حد و حدود و انصاف و اعتدال در امورات است به طوری که در امور مادیات اسراف و امساک امری مذموم معرفی شده است والی اقتصاد به مفهوم میانه روی، در امور دخل و خرج امری مطلوب و مورد توصیه است. آیه شریفه «کلوا و شربوا ولا تصرفوا» (اعراف/۳۱). در امور خوردن و آشامیدن تأکید بر رعایت حد اعتدال دارد. در بحث عبادات افراط موجب ترک دنیا و عزلت نشینی می گردد و در بحث عقاید منجر به جریان های افراط گرایی کشت و کشتار و خونریزی می شود و چون اسلام دین اعتدال است از آن نهی شده است. در مورد محبت منجر به دیوانگی و شیدایی برای یک طرف و مزاحمت یا وابستگی و بی مسئولیتی و ... برای طرف مقابل می شود. در مورد از خودگذشتگی ایثار موجب از بین رفتن کرامت ذاتی،

حقارت و فقر می‌شود و در مورد مدیریت استبداد را به دنبال دارد. در حیطه قدرت موجب ظلم و زور و خون‌آشامی و خون‌ریزی می‌شود.

اگر بخواهیم به مرزبندی دقیقی میان افراط‌گرایی و اعتدال روی آوریم، باید بگوییم: بر اعتدال، عقلانیت و تشرع حاکم است و بر افراط‌گرایی، عقلانیت و تشرع حاکم نیست. عقلانیت به انسان اجازه می‌دهد که اندیشه خود را به محک بزند، تا نقاط قوت و ضعف آن را دریابد، و اگر اندیشه برتری یافت، بدون تعصب و جمود، اندیشه فروتر را رها کند و به اندیشه برتر روی آورد. شرع نیز مشوق این رویه است (بهشتی، ۱۳۹۳). مقتضای عقلانیت این است که انسان، تنها شیفته حقیقت باشد، و هیچ گزاره‌ای را بدون پشتوانه منطق و برهان نپذیرد. در مقابل، افراط‌گرایی مستلزم خودشیفتگی است؛ چراکه شخص افراط‌گرای خود و گرایش‌های خود را ملاک حق و حقیقت می‌پندارد؛ تا آنجا که بر تمام ارزش‌های دیگران خط بطلان می‌کشد و به هیچ‌وجه حاضر نمی‌شود که کمی فکر کند، و به این باور برسد که ممکن است دیگران بهتر فهمیده باشند و حقیقت نزد آن‌ها باشد. قرآن مجید که محور شریعت و عقلانیت است، می‌گوید: «بندگانم را سخن دیگران می‌شنوند و بهترین سخنان را پیروی می‌کنند، مژده ده. اینان را خداوند هدایت کرده، و صاحبان خرد ناباند» (زمر/ ۱۷ و ۱۸).

۱-۳- مضرات افراط و فواید اعتدال

افراط در هر چیزی موجب می‌شود که انسان با دیدی روشن و آگاه و واقع‌بینانه به مسئله نگاه نکند، و آنچه را که خود می‌خواهد ببیند نه واقعیت و حقیقت را؛ بنابراین افراط نوعی تعصب کورکورانه نسبت به نظر و عقیده خود فرد است.

دانشمندان تا حدود ۲۰۰۰ سال با پافشاری بر روی نظریه‌ی عناصر اربعه در تشکیل جهان موجب عقب افتادن واقعیت در مسائل علوم تجربی شدند و همچنین در مورد چگونگی به ارث رسیدن صفات وراثتی از طریق پدر یا مادر و تشکیل جنین آنچه را که در ذهن داشتند در پژوهش‌ها و تحقیقات خود می‌دیدند نه حقیقت آنچه که تأثیر مشترک و برابر والدین در چگونگی تشکیل جنین و به ارث رسیدن صفات

وراثتی به فرزند بود و نیز افراط‌گرایی مذهبی گالیله را به دادگاه کشاند، اما حقیقت عوض نشد (شیخ‌الرئیس، ۳۷۰م)؛ ولی موجب تأخیر در کشفیات علمی گردید. از طرفی دیگر در برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری در حق اقشار جامعه با دیدگاه افراط‌گرایی آسیب‌های جبران‌ناپذیر منفی برای نظام حاکم، تداوم مدیریت دارد، اما اعتدال موجب سهیم شدن تمام اقشار و استفاده از برآیند فکر و توان و حضور آن‌ها در رئوس تصمیم‌گیری، برنامه‌ریزی و امور اجرایی می‌شود و گسترش عدالت اجتماعی، آسایش، آرامش و امنیت تمام طبقات را تضمین نموده و رضایتمندی جامعه و ثبات مدیریت را در مملکت بر ارمغان می‌آورد و دست دشمنان را از دسیسه کوتاه می‌کند.

انسان‌های معتدل شیفته حقیقت هستند و بدون پشتوانه منطق و برهان، تصمیم نمی‌گیرند، اما انسان‌های افراط‌گرا گرایش‌ها و تمایلات خود را ملاک حق و حقیقت قرار می‌دهند و افکار و عقاید دیگران را باطل می‌دانند، بنابراین در چنین شرایطی خود را محروم از عقل و فکر و تدابیر دیگران می‌نمایند. قرآن کریم نیز در سوره زمر آیه ۱۷-۱۸ به این مسئله اشاراتی دارد.

دل‌بستگی و علاقه به وطن و نژاد و طایفه و قبیله و آرمان‌ها و ایده‌های قومی و ملی و مذهبی امری طبیعی است و اگر به افراط کشانده نشود و منجر به نفی مطلق ایده‌ها و آرمان‌ها و اعتقادات دیگران نگردد، و راه تفاهم و تعامل با دیگران را مسدود نسازد، نه تنها ضرر و زیانی ندارد؛ بلکه می‌تواند سازنده و نشاط‌آور و منشأ تحرک و خدمت و تکامل شود.

این‌که جماعتی خود را حق مطلق و دیگران را باطل مطلق پندارد، نتیجه‌ای جز جنگ و ستیز و غارت و چپاول و خون‌ریزی و درجا زدن و بازماندن از کاروان رشد و ترقی و تعالی ندارد.

البته گاهی افراط نه تنها ضرر ندارد؛ بلکه منجر به یک شاهکار هنری یا ادبی با برجسته‌سازی صفات و یا ابراز احساسات می‌گردد. مثلاً در تابلوهای نقاشی سبک مینیاتور و یا کاریکاتورها، شاهکارهای هنری قابل توجه خلق شده‌اند. در ادبیات ملل

متفاوت در استفاده از انواع استعاره‌ها، تشبیهات و غیره، از نوعی افراط استفاده شده است. به‌طوری‌که غلو و افراط در ابراز احساسات نسبت به هویت، تاریخ، عشق و علاقه، افراط شده است؛ مانند مدح مداحان در توصیف پادشاهان و محبوبان خویش.

بیان احساسات خاقانی نسبت به کاخ مدائن از این جمله است:

یک ره ز ره دجله منزل به مدائن کن / وز دیده دوم دجله بر خاک مدائن ران
خود دجله چنان گرید صد دجله خون گویی / کز گرمی خونابش آتش چکد از مژگان
(خاقانی، دیوان اشعار، ۱۶۸)

۱-۴- افراط‌گرایی دینی از منظر قرآن

قدمت افراط‌گرایی به زمان‌های دور و عصر باستان برمی‌گردد. اولین شرک و بت‌پرستی توسط نوادگان آدم شروع شد که از تندیس آدم را که خلیفه و پیامبر الله تعالی بود مورد پرستش قرار دادند و سپس بت‌های «وَدَّ»، «سُوع»، «یَعُوْث»، «یَعُوْق» و «نَسْر» که قرآن از آنان نام می‌برد از تندیس‌های افراد نکونام قوم نوح (علیه السلام) گرفته شده‌اند، که بعدها مورد پرستش مردم و سوءاستفاده‌ی سوداگران قرار گرفته‌اند. چنانچه «عمرو بن لحي» بت هبل را از شام به مکه آورد و شرک و بت‌پرستی را جایگزین دین حنیف ابراهیمی کرد.

«هشام کلبی» در کتاب معروف خود «الاصنام» می‌نویسد: بشر اولین مجسمه را به قصد تکریم و از خاطر نبردن حضرت «آدم» ساخت. نوادگان آدم مشابه مجسمه آدم را تراشیدند، ساختند و مورد تکریم، تمجید و نهایتاً پرستش قرار دادند به‌طوری‌که کم‌کم مجسمه آدم، اولین بت بشر شد.

هم او می‌نویسد: بت‌های «وَدَّ»، «سُوع»، «یَعُوْث»، «یَعُوْق» و «نَسْر» که نام بت‌های معروف قوم نوح در قرآن است، در ابتدا نام مردمانی صالح بوده است که مردم مجسمه آن‌ها را ساختند و مجسمه آنان پس از سه نسل، کم‌کم مورد پرستش قرار گرفت. پرستش این بت‌ها چنان قوت گرفت که پیامبرانی چون ادريس و نوح نیز، که برای مبارزه با آن‌ها مبعوث شده بودند، پس از سال‌های متمادی فعالیت جهت

بازداشتن مردم از پرستش آن‌ها، کاری از پیش نبردند و نتوانستند مردم را از پرستش آن بت‌ها بازدارند (نوح/۲۳).

این نشان‌دهنده شدت افراطی‌گری است که گاهی به حدی رسیده است که بیشتر شباهت به غلو و کذب واقعیت دارد تا افراط در مورد چیزی. مثلاً در بیان حس وطن‌پرستی، محبت و قداست، داستان‌های تاریخی جنگ‌ها، سرگذشت زنان و مردان اسطوره‌ای، پهلوانان، پادشاهان باستان و حتی در مورد حیوانات، نه تنها زیاده‌روی و افراط شده است؛ بلکه با غلو و کذب و گاه‌با انحراف از واقعیت همراه است که داستان‌های شاهنامه، داستان لیلی و مجنون، ویس و رامین، شیرین و فرهاد از این قبیل افراط گوئی‌ها می‌باشند. در عصر حاضر نیز باوجود مسائل ارتباطی و رسانه‌های پیشرفته و ارتقای سطح آگاهی و سواد جامعه، همچنان تمایل به اسطوره‌سازی بنا به شدت علاقه مردم به یک مورد و یا حوزه‌ی خاص بارنگ متناسب آن حوزه مشاهده می‌شود. متأسفانه اکثر این افراط‌گرایی‌ها به دلیل وجود بحث‌های معنوی و ماوراءطبیعه در حوزه دین است؛ زیرا این حوزه بیشتر با مسائل انتزاعی و غیر عینی که قابل‌تعبیر و تفسیر است و شرایط مساعد برای اعمال‌نظر و سلیقه دارد، ولی آسیب‌های آن تمام عرصه‌های جامعه را در برمی‌گیرد. به‌طوری‌که حتی عامل انحراف از حقیقت دین و انشعاب و انحراف و شرک و بت‌پرستی را نتیجه افراط‌گری در محبت و ارادت به پیامبران و افراد نیکونام دانسته‌اند و تندیس‌های پیامبران و این افراد را به‌واسطه قدردانی از منش، رفتار و کردار نیک و عدم فراموشی آنان درست نموده‌اند و چون مردم آن زمان از حکام و پادشاهان خویش محبت و نرمی ندیده‌اند ظلم و ستم و زندگی مرفه را حق آنان می‌دانستند و فقر و بهره‌کشی و بردگی را حق خود می‌دانسته‌اند. مشاهده شاهزاده‌ای مهربان، مردم‌دوست و ساده‌زیست را فردی خارق‌العاده و خارج از رفتار بشر دانسته و مورد پرستش قرار می‌دادند و این مردم بودند که عنوان خدا و پیامبر را به بودا دادند که اکنون تبدیل به مکتب و آیین ملتی شده است و نیز نتوانستند مشیت الهی را در مورد حضرت مریم علیها السلام و حضرت عیسی علیه السلام را که انسانی از نوع خود بودند باور کنند بنا این آن‌ها را شریک خدا

نامیدند: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ، إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ».

نسبت ناحق دادن فرزند به خداوند، شکل افراطی دیگری از یهودیان و مسیحیان در مورد انبیاء بوده است. خداوند در قرآن کریم در مورد و افراطی که منجر به انحراف در مورد یهود و مسیحیان گردید چنین می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ»، که قرآن در مواردی دیگر را به نگهداری حدودالله و پیامبرش دعوت می‌نماید: «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ» (نساء/۱۴) و همچنین در مورد غلو می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَ ضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ».

خداوند برای جلوگیری از هر نوع افراطوتفریط یا غلو و تقصیر از محور توحید و دوری از این حقیقت، خطاب به پیامبر خود ﷺ می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا». او در جای دیگر می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ».

همچنین در رابطه با افراط‌گرایی نظریه‌های زیر وجود دارد: امام ابوحنیفه اصول و مبنای مذهب خود را بر مبنای میانه‌روی و اعتدال قرار داده است به‌طوری‌که عالمان و پژوهشگران این مذهب را با دو خصوصیت عقل‌گرایی و اعتدال و میانه‌روی می‌شناسند. امام ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی بر این اصل معتقد است که دین اسلام بین افراطوتفریط یا زیاده‌روی و کوتاهی و بین تشبیه و تعطیل و بین جبر و قدر و بین خوش‌باوری و ناامیدی است (محمدالخمیس، ۱۴۳۷).

امام شافعی در طول زندگی خود مدام در حال تحصیل و جست‌وجوی گسترده برای آموختن و کشف راه و روش درست برای حصول به احکام نبوی بوده است به‌طوری‌که سفرهای سختی را متحمل شده و حتی برای دستیابی به دانش خود رنج

بادیه‌نشینی را تحمل کرده است و درنهایت مکتب میانه شافعی را پدید آورد. امام شافعی معتقد است افراط، سبب تجاوز از حدود الهی می‌شود و تفریط، سبب کوتاهی در انجام دستورات الهی می‌گردد (زرگری نژاد و یوسفی، ۱۳۸۹). امام نووی از فقها و مجتهدین برجسته مذهب شافعی است و علماء او را «نگارنده»، «پیراینده» و «ترتیب‌دهنده» مذهب شافعی دانسته‌اند و با توجه به اینکه مذهب شافعی میانه‌رو و معتدل بوده است این امام تأکید زیادی بر اعتدال و نفی افراط‌گرایی دارد و تأکید داشتند که افراط بیش از حد پیشوایان دینی باعث دلسردی مردم جامعه می‌شود و نیز تفریط بعضی از پیشوایان، مردم را به بیراهه می‌کشاند (عبدالغنی الدقر، ۱۴۳۷).

۱-۵- مضرات افراطی‌گری

در افراط‌گرایی به هر شکلی باشد، عقلانیت رنگ می‌بازد و خیالات باطل و بیهوده و اغراض شیطانی و عواطف سرکش و هواهای نفسانی غالب می‌شوند و راه برای هرگونه حرکت مثبت و انتخاب هدف‌های عالی مسدود می‌گردد (اسدی گرمارودی، ۱۳۸۹). افراط در گسترش ایدئولوژی اگر با قدرت و حاکمیت همراه باشد موجب ستمی مشترک به سایر اقشار جامعه می‌شود و درد مشترک و نارضایتی جمعی به وجود می‌آورد و کمک به وحدت اقلیت‌های ضعیف و جسارت و انسجام بیشتر آن‌ها علیه گروه غالب و صاحب قدرت می‌شود، هرچند ممکن است در ابتدا این وحدت کم‌رنگ باشد، اما هرچه قدرت گروه غالب و شدت تبعیض بیشتر باشد، وجه مشترک و اهداف مشترک گروه‌های به حاشیه رفته و مورد ستم واقع شده بیشتر خواهد بود. در ابتدای به قدرت رسیدن گروه غالب، که تا قبل از آن دستی در قدرت نداشته‌اند که از منافع مادی و معنوی در موقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی برخوردار شوند، برای طرفداران و هواداران خوشایند و مدینه فاضله است، اما به‌مرور زمان که مسائل اعتقادی با قدرت و سیاست و مادیات و خطاهای گریزناپذیر دور از انتظار ناشی از مدیریت، آمیخته می‌شود به تدریج ایدئولوژی رنگ و روی قداست را از دست می‌دهد و ریشه‌های اعتقادی آن در باور و قلب اکثریت اقشار کف جامعه، ضعیف و رو به نابودی خواهد رفت و حامیان و پیروان آن فقط به افرادی که سهمی در قدرت دارند

و یا در رأس امور می‌باشند، تقلیل می‌یابد و اکثریت جامعه در جهت تحول و اصلاحات به‌نفع اقلیت‌های ستم‌دیده متحد و منسجم می‌شود که اگر با استقبال حاکمیت و ایجاد رضایت‌مندی روبرو نشود به‌سوی براندازی ایدئولوژی موردنظر متمایل می‌گردد.

۱-۶- ریشه‌های افراط‌گرایی

عوامل مهم افراط‌گرایی به تکبر، خودخواهی، برتری‌جویی و زیاده‌طلبی انسان برمی‌گردد که از خانواده، محیط اطراف و مراکز آموزشی ممکن است کسب‌شده و زمینه‌ساز تنش، ناآرامی، خشونت، رفتارهای ناپسند و خطرآفرین و صلب آسایش و امنیت در سطح جامعه گردد و جریان‌های متحجرانه و افراطی داخلی و فرامرزی را در حوزه اقوام، ادیان و اقلیت‌های مذهبی به وجود می‌آورد که دست‌آویزی برای گروه‌های افراطی خارجی می‌گردد که از طریق رسانه‌ها و مراکز آموزشی بتوانند برنامه‌های هدف‌دار خود را پیاده نمایند و به تبلیغات گسترده بپردازند و گاه اقدامات نسنجیده ناشی از ناآگاهی متولیان امر تعلیم و تربیت، متولیان امور مدیریت مملکت و کاستی‌های ناشی از تبعیضات ناروا نسبت به ادیان و اقوام و اقلیت‌ها در داخل کمکی در جهت نیل به اهداف آن‌ها می‌گردد تا بتوانند جوانان و نخبه‌های فکری را جذب نموده و بکار گیرند.

برنامه‌ریزی درست برای ایجاد زیربنای آموزشی صحیح در سرتاسر کشور و تربیت نسل‌ها با بینش، بصیرت، شعور صحیح و معتدل با رنگ و روی خدایی در جامعه و فهم صحیحی از دین در تمام عرصه‌ها ایجاد شود، تا احترام به کرامتی که خداوند به بشر اعطا نموده است، و حقوق انسانی برابر را برای بشر به ارمغان دارد، رعایت شود. در این صورت به وجوهات مشترک و تفاوت‌ها احترام گذاشته می‌شود و نشانی از لعن و اهانت به مقدسات پاک اسلام در جامعه مشاهده نمی‌شود و زندگی مسالمت‌آمیز گسترش می‌یابد که برای این منظور بحث‌های استدلالی زنده با حضور مراجع، علما، محققان، نویسندگان، اولیای رسانه و مطبوعات، اساتید و متولیان امر تعلیم و

تربیت در حوزه و دانشگاه و در صداوسیما و رسانه‌ها مؤثر خواهد بود (بهشتی، ۱۳۹۳).

۲- همزیستی مسالمت‌آمیز

۲-۱- مفهوم و ماهیت همزیستی مسالمت‌آمیز

همزیستی به‌عنوان گامی مقدماتی در مسیر تحقق سازش، انسجام اجتماعی، آشتی و عدالت در اجتماع است و برای تقویت روابط میان گروه‌ها درون يك کشور، باید به مراحل والاتر و پیشرفته‌تر بعد از تحقق همزیستی، یعنی سازش‌آشتی میان گروه‌ها توجه نمود (زرگری نژاد، ۱۳۸۹). همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها روشی است که صرف‌نظر از بر حق بودن مکتب‌ها و منش‌ها یا سعادت و شقاوت افراد، برای زندگی مسالمت‌آمیز انسان‌ها و به رسمیت شناختن حقوق اجتماعی آنان می‌پردازد.

تنها بعد از استحکام بخشیدن به همزیستی میان گروه‌ها (همزیستی حداقلی) امکان حرکت تدریجی در جهت ایجاد روابط میان گروهی، هماهنگ‌تر و مسالمت‌آمیزتر و حتی دستیابی به سازش و آشتی میان گروه‌ها وجود دارد. ازاین‌رو باید به چیزی فراتر از همزیستی حداقلی میان گروه‌ها اندیشید و آن تلاش برای دستیابی به سازش میان گروه‌هاست (موحدی ساوجی، ۱۳۹۳).

۲-۲- همزیستی مسالمت‌آمیز در قرآن

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 (عیسی زاده، ۱۳۹۷). اسلام دین رأفت و انسانیت است طبق نص صریح قرآن همه انسان‌ها فارغ از دین و مذهب خاص و صرف‌نظر از فضایل و معنویات و درجه ایمان و اخلاق می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/ ۷۰). معنی آیه دلالت بر همه انسان‌هایی دارد که دارای کرامت

ذاتی و غیر اکتسابی که قابل سلب نیست، می‌باشند؛ زیرا به واسطه کرامت و نعمت‌هایی که خداوند به فرزندان آدم بخشیده، بر آنان منت می‌گذارد و آنان را به دلیل نافرمانی مورد عتاب قرار می‌دهد و در این آیه کرامت انسان را که شامل فضایل معنوی و نعمت‌های مادی هست، به مؤمنان و یا دین و مذهب، فضائل و معنویات خاص، مشروط و محدود نمی‌کند؛ بلکه همه فرزندان آدم را در بردارد که از حقوق انسانی برابر بهره‌مند هستند و این دلیل بر کرامتی ذاتی و بی‌قیدوشرطی است که خداوند به انسان‌ها داده است، این ذاتی بودن کرامت حقوقی ویژه و برابر را برای همه انسان‌ها اثبات می‌کند که باید از آن برخوردار باشند؛ بنابراین قرآن زیربنای نظام حقوقی برابر و دین رأفت و برابری انسان‌ها در اسلام است.

شیخ سعدی رحمه‌الله می‌فرماید:

ای کریمی که از خزانه غیب گبر و ترسا وظیفه خور داری
دوستان را کجا کنی محروم تو که با دشمن این نظرداری (گلستان).

البته ذاتی بودن کرامت بنا به ذاتی بودن صفاتی همچون قامت راست و ایستاده انسان‌ها برخلاف همه موجودات که چهاردست‌وپا راه می‌روند، قوه عقل و تفکر و تکلم و ابهت و حتی زیبایی صورت و ... که ویژه انسان بوده و قوم و نژاد و ایدئولوژی خاصی را نمی‌شناسد، قابل اثبات می‌باشد.

همچنین خداوند در قرآن برای زندگی سالم در جوار غیرمسلمانان صراحتاً اشاره دارد: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه / ۹-۸).

البته خداوند دفاع از خاک، جان، مال و آبرو را لازم می‌داند و با آن دسته که در مقابل مسلمانان می‌جنگند و مزاحمت ایجاد می‌کنند فرمان به دفاع می‌دهد اما، جنگ مذهبی و دشمنی با پیروان ادیان دیگر را توصیه نمی‌کند و گروه‌های برتری جوی را مورد عتاب قرار می‌دهد و می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ

شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (بقره / ۱۱۳)

قوانین و احکام قرآن منطبق بر قوانین و احکام طبیعت است، زیرا قوانین طبیعی بر قوانین بشری ارجحیت دارد و آنچه را برای هر موجودی اعطاء کند حق استفاده از آن را دارد، همان گونه که حق پرندگان پرواز است، انسان ها هم خارج از رنگ و نژاد و فکر و عقیده بر اساس ودیعه‌ی کرامت که خداوند به آن ها داده است حق دارند از توانایی های خویش در موقعیت های اجتماعی بهره ببرند.

۲-۳- راه کارهای ارائه شده در قرآن برای زندگی مسالمت آمیز

نفی نژادپرستی :

نژادپرستی نوع خاصی از تعصب است که بر اساس دلایل غیرمنطقی به صورت غیرقابل انعطاف شکل گرفته است. این پدیده برخی از خصوصیات را به گروهی از انسان ها عمومیت می دهد که متمرکز بر تفاوت های نژادی حاصل از تفاوت های ظاهری جسمی - فیزیکی است «نژادپرستی باوری است که بر اساس آن یک گروه نژادی خود را برتر از گروه های نژادی دیگر می دانند» (سیاوشی و اروج زاده، ۱۳۹۵). اکثر خطاب های قرآن خطاب عام، بدون در نظر گرفتن ایمان و عقیده خاص است مانند: «یا بنی آدم»، «یا ایها الانسان» و «یا ایها الناس» که نشان از احترام و ارج گذاری به انسانیت، نوع دوستی و اهمیت حقوق برابر، برای همه انسان هاست و در آیه ۴ سوره مبارکه قصص فرعون را مورد سرزنش قرار می دهد چراکه با ایجاد جامعه طبقاتی بین اهل خود تفرقه ایجاد کرده و شهروندان را درجه بندی کرده است و می فرماید: «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ». از دیدگاه قرآن، تفاوت در رنگ، زبان، نژاد و ملیت ملاک برتری انسان ها بر یکدیگر نبوده و وجود این گونه اختلافات از نشانه های الهی و وسیله ای برای شناخت افراد از یکدیگر است؛ چه بسا اگر همه انسان ها یک شکل، یک رنگ و دارای اندام و صورت های مشابه بودند، زندگی آنان با مشکل مواجه می شد (امینی، ۱۳۹۰).

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۸۳). خداوند معیار برتری انسان‌ها را تقوا و پرهیزکاری که ملاک‌های آن تعیین شده است، معرفی می‌کند. اسلام بین سیاه‌پوست حبشی و سفیدپوست قریشی تفاوتی قائل نیست و این دستور اسلام موافق ستمگران نبوده و از همین جاست که زیربنای مخالفت با اسلام را بنا نموده‌اند و با دسیسه‌های گوناگون سعی در ایجاد تفرقه و اختلاف بین مسلمانان دارند، تا بتوانند اسلام را به انحراف و نابودی بکشانند و مسلمانان و سرزمین‌های آنان را استثمار کنند.

۲-۴- قرآن و به رسمیت شناختن آزادی عقیده و فکر

ماهیت تفکر، اندیشه و فطرت انسان آزاد آفریده شده است، به‌طوری که با اجبار و اعمال قدرت نمی‌توان اعتقادات قلبی و باورها را تحمیل و یا تغییر داد و رأی نظر فقها و علمای اسلام نیز به این مسئله اجماع دارد. خداوند در قرآن می‌فرماید: (لا اکراه فی الدین) (بقره/۲۵۶)؛ در دین هیچ اجباری نیست و گویای آزادی انسان در انتخاب عقیده می‌باشد. همچنین می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس/۹۹)؛ «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ» (انعام/۱۰۷)، اگر خدا می‌خواست، آنان شرک نمی‌آوردند و ما تو را نگهبانشان نساخته‌ایم و تو کارسازشان نیستی. «بر اساس این‌گونه آیات و اجماع مسلمانان، واضح است که اسلام، عقیده پیروان سایر ادیان را به رسمیت شناخته و به هیچ مسلمانی مجوز تحمیل عقیده اسلامی به دیگران را نداده است؛ بلکه از پیروان خودخواسته است غیرمسلمانان را در عقیده و باورهای مذهبی خود آزاد بگذارند و در کنار همدیگر زندگی کنند» (امینی، ۱۳۹۰).

سوره «مسد» گویای اراده توانا و اشرافیت خداوند بر تمام موارد است؛ زیرا می‌داند که «ابوجهل» ایمان نمی‌آورد و گرنه اگر ایمان می‌آورد نعوذ بالله قرآن نقص می‌شد. رسالت پیامبر ﷺ مصداق این ضرب‌المثل از سعدی است:

من آنچه شرط بلاغ است با تو می‌گویم خواه از سخنم پند گیر و خواه ملال (سعدی)

۳- افراط‌گرایی و همزیستی

۳-۱- تقابل افراط‌گرایی با زندگی مسالمت‌آمیز

همزیستی مسالمت‌آمیز با افراط‌گرایی رابطه عکس و تناقض آشکار دارد. ادعای زندگی سالم در فضای افراط، آشکارا کتمان واقعیت بوده؛ زیرا به رابطه غالب و مغلوب منجر می‌شود. به‌طوری‌که گروه مغلوب مجبور به زندگی دوزیستی می‌شوند و با افکار و عقاید و فرهنگ و آداب و رسوم خود وارد تناقض می‌شوند در چنین فضایی تملق و دو رویی و بی‌اعتمادی به همدیگر به دلیل ترس از جاسوسی توسط خودی‌ها جای آداب معاشرت سالم و اخلاق را می‌گیرد. بردگی فکری و احساس حقارت درونی به دلیل دور ماندن از اصل و هویت خویش موجب بیماری‌های روحی و روانی در جامعه می‌شود و فضایی برای بحث‌های منطقی و استدلالی حتی توسط علما باقی نمی‌ماند؛ زیرا در فضای قدرت منطق جایگاه خود را از دست می‌دهد. در چنین فضایی انسان‌ها از حقوق اولیه خود محروم می‌مانند و به رشد و بلوغ فکری نمی‌رسند و دیگر مجالی برای ابراز باور عقیده باقی نمی‌مانند و اگر هم باشد، حالت سفسطه و دور باطل به خود می‌گیرد و به نفع طرف غالب تمام می‌شود و در کل مطالبات گروه‌های مغلوب و اقلیت‌ها در سطح قاعده هرم مازلو باقی ماند؛ زیرا عرصه‌های مدیریت و تصمیم‌گیری و فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی رنگ و روی تبعیض و حذف گروه‌های مغلوب در فضای جنگ نرم را به خود می‌گیرد و چون فضایی مناسب و آزاد برای آنان وجود ندارد و جریان‌های افراطی فرامرزی در سایه و آشکار به صورت مخفی و علنی به وجود می‌آید و کل فضای جامعه را متشنج نموده و امنیت و آسایش را برای کل جامعه به خطر می‌اندازد.

این مسئله به‌نوعی دیگر برای روابط بین کشورها نیز صادق است و ممکن است در میان کشورهایی که با یکدیگر به صلح رسیده‌اند شرایط لازم جهت همکاری عادلانه حاکم نباشد و روابط به نفع کشور قدرتمند و استثمار کشور ضعیف‌تر تمام شود.

۲-۳- راه کارهای پیشنهادی برای مقابله با افراط‌گرایی و گسترش زندگی

مسالمت‌آمیز

۱- تدوین قوانینی عدالت محور و اخلاق مدار و مستندات قانونی و تنفیذ واقعی آن به‌طوری‌که بتواند حقوق تمام اقلیت‌های دینی مذهبی، قومی، زبانی را تأمین نماید و زمینه و ظرفیت توسعه متوازن فردی و جمعی در تمام عرصه را با حمایت از نهادهای مردم‌نهاد و فعالان مدنی، حذف فساد آموزشی، اقتصادی و اداری، حق اشتغال برای تمام اتباع کشور با ایجاد زیرساخت‌های اقتصادی درست و عادلانه برای رفع بیکاری و فراهم نمودن رفاه و آسایش برای همه اقشار در تمام نقاط کشور فراهم نماید.

۲- نظارت بر اجرای صحیح قانون برای تأمین عدالت اجتماعی و سهم نمودن تمام اقشار و حضور و بدون محدودیت جنسی، دینی مذهبی، قومی، نژادی و ... در تمام سطوح تصمیم‌گیری و مدیریتی در سه قوای حاکم بر کشور و بازخورد آن به‌صورت مستمر لازم است.

۳- توجه ویژه به‌نظام آموزشی، تعلیم و تربیت، با تدوین محتوا بر اساس عدالت رویه‌ای و توزیعی و تأمین حقوق تمام اقشار و هدف‌گذاری در به رسمیت شناختن حق شهروندی تمام اقشار و اقلیت‌ها و اجرای عملی حقوق آن‌ها و ایجاد رغبت به آموزش، اصلاح باورها، نگرش‌ها و الگوهای رفتاری همسان و آموزش عمومی، همگانی و آگاهی‌بخشی عمومی به‌منظور آشنایی به حقوق فردی و اجتماعی، در همزیستی سالم، دارای درجه اهمیت اول است؛ زیرا آموزش و پرورش روح عدالت‌پروری و زیربنای نظام ساختاری و اجرایی هر کشوری است که اگر در سند و اهداف آن گرایش‌های تبعیض‌آمیز و توجه به ایدئولوژی خاص مدنظر باشد، ریشه عدالت در آن کشور نابود می‌شود و بقیه تلاش‌ها مانند مداوای برگ‌های درختی است که ریشه‌های آن خشک شده باشند. برای دستیابی به این اهداف فرایندهای فوق‌برنامه‌ی تربیتی برای انتشار ایده‌های مسالمت‌جویانه لازم دانسته شده است که جایگزین

فوق برنامه‌های ایدئولوژیکی تعصب‌پرور شوند؛ زیرا اگر حاکمیت، خواهان تحقق آموزه‌های همزیستی باشد، باید در رأس حاکمیت، تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی، قوانین و فرایندها را به نحوی تدوین نمایند که اهداف بر اساس رفع تبعیض و عدالت محور باشند و قوای حاکم بر کشور (قوای سه‌گانه) از تلاش‌های فعالان مدنی برای تحقق بخشیدن به همزیستی مسالمت‌آمیز حمایت کنند تا همه مردم به حقوق اساسی خویش که حق استفاده از زندگی دلخواه و بدون هرج و مرج است برسند.

۴- وحدت رویه و همسویی حوزه‌ها با مدارس و دانشگاه‌ها: تغییر نگرش و اصلاحات بنیادی در سیستم آموزشی تربیتی به‌ویژه در حوزه‌های علمیه که مسائل اعتقادی را آموزش و نهادینه می‌کنند و شکل‌دهی اذهان جوانان و نوجوانان را بر عهده دارند و همکاری آنان در وحدت بخشی فرایندها و برنامه‌ها در کاهش تنش و تعارض، از مهم‌ترین و اساسی‌ترین اقدامات در ایجاد فضای سالم برای همزیستی بدون تعارض است؛ زیرا اعتقاد و باور افراد هتاک و توهین‌کننده و لعن‌کننده و تنفر و انزجار آنان نسبت به صحابه کرام و امهات المومنین و سایر مقدسات در حوزه‌ها تحت آموزش اساتید خود شکل گرفته است. خانواده‌ها واحدهای تشکیل‌دهنده جامعه اعم از والدین و فرزندان، تعلیم‌یافته و خروجی جریان‌های آموزشی مدرن و سنتی هستند که اگر دارای افکار افراطی مسموم، تند و انحرافی باشند مصدر آن به مراکز آموزشی منتهی می‌شود. طبق فرموده حضرت علی (علیه السلام) این افکار و ذهنیات و باورها هستند که به گفتار و رفتار و سپس به عادت و شخصیت انسان‌ها تبدیل می‌شود. به‌طوری‌که این افراد با جریحه‌دار نمودن احساسات مسلمانان، دیوار تفرقه را ضخیم‌تر و بلندتر نموده و شکاف بین مردم را بیشتر کرده و جریان‌های افراطی را به وجود می‌آورند. عوامل افراط‌گرایی در حوزه‌ها از یک طرف و دانشجویان که قشر روشنفکر جامعه هستند از طرف دیگر اگر با فکر و با اذهان افراطی و خشن فارغ‌التحصیل شوند این افکار به جامعه و به نسل‌های آینده

منتقل‌شده و منجر به اعمال افراطی در جامعه می‌شود که علاوه بر ایجاد تفرقه صلب آسایش و آرامش در جامعه موجب ناپایداری نظام و درنهایت موجب اسلام‌هراسی می‌گردد و راه نفوذ دشمنان دین و اسلام را در میان مسلمانان باز می‌کند.

نتیجه

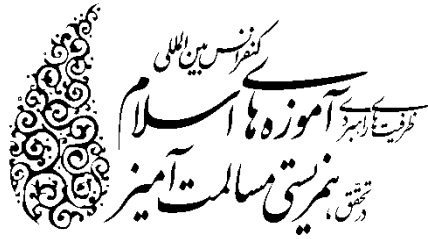
نتایج پژوهش حاضر آن است که اسلام دینی معتدل، عدالت‌محور و واقع‌گرا می‌باشد و برای عزت و کرامت همه انسان‌ها صرف‌نظر از رنگ، نژاد، دین و ... ارزش قائل است و هدفش سعادت دین و دنیا برای پیروان و همه انسان‌ها می‌باشد و به همین منظور آن‌ها را از افراط و تفریط نهی می‌کند و از ظلم و ستم و تبعیض نسبت به هم باز می‌دارد. از مهم‌ترین عوامل افراط‌گرایی به تکبر، برتری‌جویی و زیاده‌خواهی افراد برمی‌گردد که پیامدهای آن موجبات ناآرامی، بردگی فکری، احساس عدم امنیت و آسایش و همچنین زندگی دو زیستی را به وجود آورد. راه‌های مقابله با افراط‌گرایی را می‌توان به چهار دسته تقسیم‌بندی نمود: ۱- تدوین قوانینی عدالت‌محور و اخلاق‌مدار و مستندات قانونی و تنفیذ واقعی آن ۲- نظارت بر اجرای صحیح قانون برای تأمین عدالت اجتماعی و سهم نمودن تمام اقشار و حضور و بدون محدودیت جنسی، دینی مذهبی، قومی، نژادی و ... ۳- توجه ویژه به نظام آموزشی، تعلیم و تربیت ۴- وحدت رویه و همسویی حوزه‌ها با مدارس و دانشگاه.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. سبحانی، جعفر (۱۳۸۹). مفاهیم القرآن، دوره ۱۰ جلدی، لوح فشرده مجموعه آثار آیت الله جعفر سبحانی، چ ۱.
۳. پل فولیکه. (۱۳۴۷)، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه. ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران، چ ۱.

۴. صدرالمتهین. (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ قرآن*. تحقیق صفوان عدنان. چاپ اول. بیروت: دارالعلم چ ۲.
۵. فروغی، محمدعلی (۱۳۱۷). *سیر حکمت در اروپا*. تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی علی شاه، چ ۳.
۶. الخمیسی، محمد. (۱۴۳۷). *عقیده‌ی امام ابوحنیفه*، مترجم حامد فیروزی، چاپ اول، انتشارات عقیده
۷. الدقرف عبدالغنی. (۱۴۳۷). *امام نووی*، مترجم عبدالله پاسالاری، چاپ اول، انتشارات عقیده.
۸. فراهیدی. (۱۴۱۴ق). *تربیت کتاب العین*. تحقیق مخزومی و سامرابی. چاپ اول. قم: انتشارات اسوه.
۹. معین، محمد (۱۳۷۱). *فرهنگ معین*، چاپ هشتم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۰. شیخ الرئیس، ابوعلی سینا. (۳۷۰م ۴۲۱). *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ج ۲.
۱۱. *گلستان سعدی*.
۱۲. خاقانی، *دیوان اشعار*.
۱۳. امینی، محمد امین. (۱۳۹۰). *اصل همزیستی مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان در اسلام*، معرفت.
۱۴. میری، افشین؛ ولوی، پروانه؛ شیخ آزادی، مریم. (۱۳۹۳). *بررسی مقایسه‌ای مدیریت تعارض از دیدگاه اسلام و سایر مکاتب*، فصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مدیریت، ۱۱۱-۱۳۸.
۱۵. بهشتی، احمد. (۱۳۹۳). *افراط‌گرایی، نقطه مقابل عقلانیت و شریعت، عقل و دین*، ۱۱۱(۱)، ۳۹-۶۶.
۱۶. اسدی گرمارودی، محمد. (۱۳۸۹). *عقل و افراط و تفریط‌ها*، فصلنامه پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱(۲)، ۱۷-۳۹.
۱۷. موحدی ساوجی، محمد حسن. (۱۳۹۳). *همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها از دیدگاه قرآن و نظام بین‌المللی حقوق بشر*، ۱(۲)، ۱۳۱-۱۵۸.
۱۸. عیسی زاده، محمد. (۱۳۹۷). *تبیین زندگی مسالمت‌آمیز در قرآن و سنت*، فصلنامه حبل المتین، ۷(۲۳)، ۱۸-۳۵.

۱۹. سیاوشی، صابره؛ اروج زاده، اسماعیل. (۱۳۹۵). *بررسی تطبیقی مقوله نفی نژادپرستی و تبعیض در شعر محمد الفیتوری و شهریار*، (۱۱)۱، ۱۱۲-۱۶۳.
۲۰. زرگری نژاد، غلامحسین؛ یوسفی، عثمان. (۱۳۸۹). *تکوین شخصیت علمی و مذهب فقهی امام شافعی*، ۲(۵)، ۸۹-۱۱۴.
۲۱. یوسف کرم، (۱۹۶۲). *تاریخ الفلسفه الحدیثه*، دارالمعارف بمصر.



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 تسامح و مدارا در پیشبرد تمدن اسلامی

مظهر مقدمی فر^۱، حمیرا حمیدی^۲

چکیده

از آنجایی که انسان با توجه به تفاوت‌های فردی و اختلاف سلیق، یک نوع رفتار واحد ندارد، همواره یافته‌های تربیتی و ویژگی‌های شخصیتی خویش را در زندگی بکار می‌برد، در حالی که بشر در زندگی جمعی و در میان مردم می‌تواند به کمال رشد و بالندگی فکری و علمی برسد. در این میان انسان برای پیشبرد اهداف زندگی متعالی به یک تفاهم و تعامل مشترکی نیاز دارد تا بتواند زندگی آرام همراه با ارزش‌ها و معیارهای برتر اخلاقی، توأم با آرامش و آسایش زیستن ایده آلی را تجربه کند. این مهم در جامعه بشری عملی نمی‌شود مگر این که تسامح و مدارا را در زندگی فردی و جمعی نهادینه کند و لازم است تمام حکومت‌ها این کلیدواژه دگرپذیری و تسامح را سرلوحه‌ی امور مملکت خویش قرار دهند؛ زیرا تسامح و مدارا یکی از بارزترین شاخص‌های اخلاق انبیاء و مسلمانان راستین دین مبین اسلام بوده است. این مقاله درصدد آن است تا با روش توصیفی - تشریحی، نقش و جلوه‌های بارز و مهم مدارا را بیان کند که باعث پیشرفت و پیشبرد تمدن اسلامی در اقصی نقاط جهان می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: تسامح، مدارا، دین، پیشبرد، تمدن اسلامی.

^۱. مدرس دانشگاه فرهنگیان تهران (نویسنده مسئول)، mazhar_2007_m@yahoo.com

^۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات عربی، mazhar_2007_m@yahoo.com

مقدمه

برای پی بردن به معنای کامل و شامل هر واژه لازم است از نظر لغوی و اصطلاحی و حتی از نگاه فلسفی و عرفانی به آن پرداخت تا اصل و لایه‌های معناشناختی آن را شکافت و در ژرفای عمق معنایی آن، آموزه‌ها و مطالب گم‌شده‌ی بشریت را که لازمه زندگی هر فرد آزاده‌ای است، بیابیم. برای استحکام و تداوم زندگی ایده آل در جامعه بشری به‌ویژه در میان جامعه‌ی اسلامی زندگی، به چند اصل نیاز است که مورد توجه ویژه قرار گیرد و آن‌ها را باید جزء الفبای زندگی خود دانست و آن‌ها عبارت‌اند از:

۱- اصل تعارف و تسامح: شناخت خود و محیط و مدارا و تساهل با افرادی که در ارتباط هستیم با وجود تمام تفاوت‌ها.

۲- اصل تعامل و تفاهم: همراهی با پیرامون محیط - درک درست از برخوردها و بازخوردها - آگاه به افرادی که با آن‌ها در ارتباط هستند.

۳- اصل تعاون: داشتن روحیه‌ی هم‌یاری و هم‌کاری در محیط زندگی و...
بر مبنای این اصول و تعاریف، درصدد بیان نکاتی هستیم که رعایت و کارکرد عملی آن‌ها، در تعامل با دیگر افراد، ما را به اهداف پیش‌بینی‌شده می‌رساند، اما نباید فراموش کرد که همیشه واقعیت این است، در میان مذاهب اسلامی معمولاً اختلاف‌نظر و تعارض وجود دارد و در جامعه انسانی امروزه با توجه به تنوع قومیت‌ها و گرایش‌های مختلف و داشتن اختلاف در زبان‌ها و ملیت‌ها وجود تعارض و تفاوت‌های فردی امر طبیعی است؛ اگر به این امر اذعان نداشته باشیم این برداشت واقع‌بینانه نیست؛ زیرا عدم وجود تعارض نشانه بی‌تفاوتی و خنثی بودن است، چون اختلاف و تفاوت‌های فردی مطلوب و قابل قبول است، اما تضاد با غیر خود نامطلوب و ناخوشایند است و آنچه که در زندگی مهم است، شناخت فضای حاکم و محیط زندگی و درک و فهم درست روابط اجتماعی فرد در جامعه است، به فرموده «رشید رضا» هم مسیر و هم گام شدن نسبت به آنچه که بر سر آن توافق داریم، باید به‌عنوان یک اصل بپذیریم که «تعاون فیما اتفقنا علیه و یعذر بعضنا بعضاً فیما اختلفنا فیه» (رشید رضا، ۱۹۴۷، ج ۲، ص ۱۱۷). در آنچه بر آن اتفاق داریم باهم، همکاری

می‌کنیم و در آنچه با یکدیگر اختلاف داریم عذر هم را می‌پذیریم. برای روشن شدن معنای این مفاهیم به برخی تعاریف پرداخته می‌شود.

۱- معنی لغوی تسامح و مدارا

تسامح و مدارا به معنی پذیرش و قبول غیر خود می‌باشد و در فرهنگ دهخدا به این معنی هم آمده است: «روا داری و روا مداری و صبر و تحمل» که خود به معنی این است که بپذیریم دیگران هم حق دگراندیشی دارند و هم‌چنین به معنی مدارا کردن، فروگذار کردن آمده است (عمید، ۱۳۷۹ هـ ش، ص ۳۹۴). مترادف و معادل دگرپذیری در زبان عربی «تسامح یا تساهل» آمده است. معمولاً تساهل با تسامح مترادف دانسته شده است و به معنای «آسان گرفتن، مدارا کردن و با نرمی و مهربانی با کسی برخورد کردن» می‌باشد و همانند تعامل دوفری که باهم بامحبت و بخشش رفتار می‌کنند (مصطفی، ۱۹۸۹ م، ص ۴۵۸). کلمه تسامح فرق چشم‌گیری با تساهل دارد و آن این‌که تسامح از ماده «سَمَحَ» به معنای بخشش و بزرگواری است و هم‌چنین به معنای نوعی کنار آمدن همراه با لطف و تواضع می‌باشد (أحمد مختار عبدالحمید، ۲۰۰۸ م، ص ۱۱۰۵)، اما تساهل به معنی سهل گرفتن بر یکدیگر آمده است.

۲- معنی اصطلاحی تسامح و مدارا

در اصطلاح، واژه‌های دگرپذیری و تساهل و تسامح به معنای عدم دخالت در امور مردم که منع قانونی نداشته باشد و فراهم کردن بستر مناسب جهت انجام اعمال و عقاید دینی و ملی که موردپذیرش و پسند عالمان و نوابغ اکثریت آن جامعه باشد. از آنجایی که یکی از معانی دگرپذیری، اغماض و چشم‌پوشی با مهربانی و ملایمت برخورد کردن است، پس احترام به حقوق و شخصیت دیگران، احترام متقابل به همراه دارد و بی‌احترامی به محدوده و شخصیت دیگران هم باعث بی‌احترامی متقابل می‌شود؛ لذا استعمال این لفظ در غیر معنی حقیقی آن مورد اقبال است و بدون قرینه‌ای لفظی یا معنوی قابل‌فهم و اعتماد می‌باشد همان‌طوری که «جرجانی»

می‌گوید: تسامح عبارت است از این که مقصود و هدف کلامی از گفتار روشن و واضح نباشد و برای فهم آن موضوع نیازمند آوردن لفظی دیگر به صورت تقدیر می‌باشد و در کتاب «تعریفات» جرجانی آمده است: «هو أن لا يعلم الغرض من الكلام و يحتاج في فهمه إلى تقدير لفظ آخر»، «تسامح آن است که غرض از کلام گوینده روشن نباشد و برای فهم آن، به تقدیر گرفتن لفظی دیگر نیازمند باشیم» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ص ۴۲۷).

۳- نقش سازنده مدارا و تسامح در تمدن اسلامی

هرچند تسامح و مدارا را به نرم‌خویی، رأفت، ترک زور و خشونت معنا کرده‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۱۶۷) اما ظرافت داشتن در کار روزمره را هم شامل می‌شود؛ زیرا به کسی که نرم‌خویی می‌کند رفیق می‌گویند (فراهیدی، ۱۹۵۰م، ص ۷۸). مدارا نقش بسیار سازنده‌ای در زندگی خانوادگی و اجتماعی انسان دارد. در امان ماندن دین و دنیا، سرازیر شدن خیروبرکت، پایداری دوستی و صمیمیت، پوشیده ماندن عیوب، از بین رفتن کینه و دشمنی و ... از آثار و برکات رفق و مدارا است.

این مسئله تا آنجا اهمیت دارد که خداوند به فرستادگانش حضرت موسی (علیه السلام) و هارون (علیه السلام) در مواجهه با فرعون می‌فرماید با او از در مدارا و ملاطفت وارد شوید، شاید به خود آید و پند گیرد و یا بترسد؛ یعنی از ترس این که خطری او را تهدید می‌کند مطلب را بپذیرد: خداوند موسی (علیه السلام) را مأمور کرد که به سوی فرعون برود و او را به ایمان به خدا و بندگی او دعوت کند. موسی هم از خدا درخواست کرد که برادرش هارون را نیز با وی بفرستد و خدا هم درخواست او را اجابت کرد و به آن‌ها مأموریت داد که به سوی فرعون بروند و او را با سخنی نرم که در آن به حق تصریح شده باشد، مورد خطاب قرار دهند. خداوند متعال خطاب به موسی (علیه السلام) می‌فرماید: «اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (طه / ۴۲-۴۴)، منظور از «قول لیّن» سخنی است که هیچ‌گونه خشونت در

آن نباشد و به وضوح حق را بیان کند. اگر خداوند به موسی دستور داده است که با فرعون به نرمی سخن بگوید، با دیگران به طریق اولی باید با نرمی امر به معروف و نهی از منکر کرد.

رسول خدا ﷺ برای تبلیغ اسلام با مردم مسلمان و غیرمسلمان مهربان و بردبار بود، از تندخویی و مجادله پرهیز می نمود و می فرمود: «مَا كَانَ الرَّفْقُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ وَلَا نُزْعَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ»، «نرمی و نرم خویی در هر چیزی باشد، حتماً آن را سروسامان می دهد و اگر از آن برداشته شود، نابسامان و معیوبش می نماید» (ابن حنبل، ۲۰۱ م، ج ۳، ص ۳۲). در اهمیت رفق و مدارا همین بس که از صفات خدای بزرگ خوانده می شود. رسول الله ﷺ می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرَّفْقَ، وَيُعْطِي عَلَى الرَّفْقِ مَا لَا يُعْطِي عَلَى الْعُنْفِ»، «خداوند مهربان است و مهربانی را دوست می دارد و در عوض مهربانی چیزی را عطا می کند که در عوض درشتی عطا نمی کند» (أبو داود، ۱۴۳۰ هـ، ج ۷، ص ۷۶).

پس باید دعوتگر، حکمت و روش پسندیده را در دعوت دنبال کند که همان آگاهی از قرآن و سنت رسول ﷺ است. سپس با گفتار نیکو و یاد آخرت و مرگ و بهشت و دوزخ، قلبها را به جنبش درآورد تا دعوت را قبول کنند و به آن روی آورند و به سخنان دعوتگر رغبت پیدا کنند. در این بین، اگر برای مردم تردیدی در مورد دعوت پیش آید. دعوتگر، با گفتار نیکو و سخن پسندیده، برخورد کند، بدین صورت که ابتدا شبهات را واضح بیان نموده و با دلایل قانع کننده آن را رد نماید. دعوتگر، هنگام دعوت، نباید از خود سستی، ملالت و خشم نشان دهد؛ زیرا مردم را متنفر ساخته و فراری می دهد. بلکه هنگام دعوت از روشهای مناسب، سخنان دلپذیر و دلایل قانع کننده استفاده نماید و در هنگام خشم، صبر کند تا دعوتش با آرامی و نرمی همراه شود.

مدارا نقش بسیار سازنده ای در زندگی خانوادگی و اجتماعی انسان دارد. زندگی پر از ناگواریهایی است که انسان با آن روبرو می شود. اگر انسان بنا را بر مدارا کردن با مردم نگذارد و در مشکلات و ناهمواریها، با دیگران به تندی و خشونت رفتار کند، هم به اعتبار اجتماعی و هم به سلامت دینی و اخلاقی خود لطمه خواهد زد.

در زندگی خانوادگی اگر رفق و مدارا نباشد، تندى و خشونت سراسر زندگى را فرا خواهد گرفت؛ چراکه در طول زندگى مشترک، موارد فراوانى يافت مى‌شود که رفتار و گفتار همسر، مطابق ميل انسان نيست و در صورت عدم مدارای با همسر، هر یک از این موارد مى‌تواند زمینه‌ای برای بروز خشونت و درگیری میان افراد خانواده باشد، درحالی‌که با رفق و مدارا مى‌توان بسیاری از اختلافات را حل کرده، آرامش و صمیمیت را در محیط خانواده حاکم نمود.

۴- نقاط مشترک پیامبران در تقویت وحدت بشریت و صلح جهانی.

از آنجایی که پیامبران به‌عنوان راهنمای حق و حقیقت آمده‌اند تا با آیین و موازین الهی پیروان خود را رهنمون کنند و در طول تاریخ وقتی یکی پس از دیگری آمده‌اند، نه‌تنها یکدیگر را تکذیب نکرده‌اند؛ بلکه یکدیگر را تکامل بخشیده‌اند و آموزه‌های الهی استفاده‌ی کاملی کرده‌اند. از این رو دستیابی به نقاط مشترک ادیان الهی بسترهای لازم برای وحدت بشریت و صلح جهانی را فراهم می‌کند. تمام ادیان همانند یک خانواده مشخصه‌های منحصر به خود را دارند که مقدس و قابل تقدیر و تقدیس است، مانند (شخصیت‌های کاریزما - مکان‌های مقدس - روزهای مهم) هر چه برای یک فرد چیزی مقدس و محترم باشد برای او نیز قابل احترام است؛ زیرا کلمه‌ی «احترام» از ریشه‌ی «حرم» است؛ پس بی‌حرمتی و اهانت و تجاوز به حریم دیگران حرام و ممنوع است. در جامعه‌ی اخلاق مدار و دین‌محور، باید به دنبال اشتراکات خویش گشت و به آن پایبند بود و حکومت‌های اسلامی و مسلمانان جهان اگر سربلندی و موفقیت و پیروزی را برای پیشبرد دین خدا می‌خواهند، باید با گفتمان روشمند با محوریت قرآن، اختلاف‌نظرهای خود را حل‌وفصل کرده و با بازگشت به اوامر الهی و قرآنی و پرهیز از عوامل تفرقه به وحدت و گفتمان تسامح، راه وحدت عملی را هموار سازند و بر اساس آموزه‌های قرآن که آخرین و کامل‌ترین کتاب آسمانی است به اصل بحث تقریب و عدم تفرقه بپردازند. چه خوب است روش گفتمان و بحث را تکیه‌بر اصول مشترک بنا ساخت؛ زیرا خداوند به‌طور مشخص و واضح نه‌تنها

مسلمانان را بلکه تمام انسان‌ها را به یک نقطه مشترک «كَلِمَةٍ سَوَاءٍ» دعوت می‌کنند و می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (آل عمران ۶۴). در این آیه خداوند اهل کتاب را به دو کلمه «كَلِمَةٍ سَوَاءٍ» دعوت کرده است؛ زیرا کلمه‌ی «سَوَاءٍ» از نظر لغوی به معنای عدل و میانه‌ی دو طرف چیزی در مقیاس و اندازه است مانند: «لَقِيتُهُ فِي سَوَاءِ النَّهَارِ»: او را در نیمه‌ی روز دیدم و یا مثل «هُمَا فِي هَذَا الْأَمْرِ سَوَاءٌ» در این باره آن دو نفر مانند و همسان یکدیگرند. اگر انسان آگاهی کامل و همه‌جانبه از قرآن و فرامین آن نداشته باشد ممکن است از یک جنبه خوب فهم کند، ولی از جنبه‌های دیگر غافل بماند، از این لحاظ باید به جوانب مختلف قرآن و احادیث توجه کامل داشت. تا در برداشت مفاهیم دچار اشتباه نشود.

قرآن کریم و دین اسلام، اصل تسامح و تساهل را به معنای واقعی و دقیق مورد توجه ویژه قرار داده است و پیروان خود را به آن سفارش می‌کند؛ زیرا دگرپذیری و قبول ادیان جزء عدالت و دادگری و زینت فضائل دین و دنیا است. صرف نظر از این که کدام یک از ادیان آسمانی یعنی (یهودی و مسیحی و ستاره پرست و یا فرشته پرست) باشد همان طوری که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره / ۶۲). با توجه به این آیه اجر و پاداش انسان‌ها صرف نظر از دینش نزد خداوند محفوظ است. طبق این آیه «فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» وقتی که پیروان این ادیان چهارگانه نزد خداوند اجر و پاداش دارند یعنی امید به رضوان الهی و ورود به بهشت وجود دارد، پس باید به هم دیگر احترام گذاشت و اختلاف ادیان و مذاهب را دست‌مایه‌ی نفرت و افتراق قرار ندهیم که مقدمه‌ای برای تکفیر دیگران و محروم ساختن حق و حقوق مسلم شهروندی آن‌ها گردد. به فرموده حضرت علی (علیه السلام) که می‌فرماید: «انهم (الناس) صنفان: إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق» قلبت را نسبت به ملت خود، مملو از مهربانی و محبت و لطف کن ... زیرا آن‌ها دو گروه بیش نیستند: یا برادران دینی تو اند و یا در آفرینش همانند تو انسان اند (صالح، ۱۹۶۷ م، ص ۴۲۷).

هم‌چنین بهتان زدن و ناسزا گفتن و بدگویی حتی نسبت به غیرمسلمان مورد نهی خداوند قرار گرفته است؛ زیرا انسان از نظر اعتقادی و ایدئولوژی و گرایش درونی و روانی دوست دارد آزادانه عمل کند همان‌طوری که هیچ‌کس حق ندارد به اعتقاد کس دیگری توهین کند و نص قرآن همین است: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (أنعام / ۱۰۸). انسانی که اهل منطق باشد باید از هرگونه بددهنی و ناسزا پرهیزد؛ زیرا فحش و ناسزا، نمی‌تواند مردم را از مسیر منحرف بازدارد و دشنام دادن، نشانه‌ی عدم منطق و ادب و نزاکت و صبر است. انسان مسلمان و پرهیزکار، باید نشان دهد که بدون فحاشی هم می‌توان با استدلال منطقی مهم‌ترین مسائل اختلافی را بیان کرد. قرآن صریحاً از این موضوع، نهی کرد و رعایت اصول ادب و عفت و نزاکت در بیان را، حتی در برابر خرافی‌ترین و بدترین ادیان، لازم می‌شمارد. دلیل این موضوع، روشن است؛ زیرا با دشنام و ناسزا نمی‌توان کسی را از مسیر غلط بازداشت؛ بلکه به‌عکس، تعصب شدید آمیخته با جهالت که در این‌گونه افراد است، سبب می‌شود که به اصطلاح روی دنده لجاجت افتاده، در آئین باطل خود راسخ‌تر شوند، با بدگوئی و توهین نسبت به ساحت قدس پروردگار زبان بگشایند، زیرا هر گروه و ملتی نسبت به عقاید و اعمال خود، تعصب دارد.

انسان مسلمان مسئول است همه تلاش خود را برای ایجاد وحدت و پرستش خداوند خویش از ظرفیت‌های مانند قوت ایمانی، توان علمی و صنعتی و فن‌آوری در رقابت با تمدن‌های پیشرفته در همه عرصه‌ها، به کار گیرد تا انسجام بهتری به دست بیاورد؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء/ ۹۲) و نباید انتظار داشت که همه افراد مثل هم، فکر و عمل کنند؛ زیرا در اثر چنین آمده است: «لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا تَبَايَنُوا (تفاوتوا) فَإِذَا اسْتَوَوْا هَلَكُوا»، انسان‌ها تا هنگامی که باهم تفاوت دارند به خیرشان است پس هنگامی که باهم مساوی شدند هلاک می‌شوند (أبو هلال العسكري، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۳۰۲). مردم از آغاز خلقت، متفاوت آفریده شده‌اند و همیشه در خیر و خوشی و ناخوشی به سر می‌برند، پس هرگاه که برابر شدند، هلاک خواهند شد.

۵- اصول گفتمان قرآنی در تمدن اسلامی بر محور حکمت

از آنجایی که بهترین ایده و مناسب‌ترین راه حل در يك موضوع اختلافی همانا حکمت و پند و اندرز با نیکوترین شیوه است؛ چرا مسلمانان این چراغ همیشه فروزان را گلدسته راهنمایی خود قرار نمی‌دهند تا در تمام مراحل زندگی خویش در کمال آرامش و دور از تنش بسر ببرند در حالی که خداوند می‌فرماید: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل/۱۲۵). شایسته نیست که از متفاوت بودن انسان از نظر و لحاظ نژادی و قومی و دینی و مذهبی و زبانی و گویشی مانع را درست کرد که باعث عدم تقارب و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین اقوام و ادیان باشد. درحالی که خداوند مردم را با تفاوت‌های گوناگون و سلايق مختلف آفریده است. اگر به مصلحت جامعه می‌بود، پروردگار مردمان را يك نوع و یکدست می‌آفرید و همه‌ی ملت‌ها را پیرو یک آئین یگانه‌ای می‌نمود و آنان در مادیات و در معنویات و در انتخاب راه حق یا راه باطل اختیار و اختلافی نمی‌داشتند. آن وقت جهان به گونه دیگری درمی‌آمد ولی خدا مردمان را مختار و بالاراده آفریده و آنان را همیشه در همه چیز، حتی در گزینش دین و اصول عقاید مختار آفریده است. مردمان بنا به اختلاف استعدادها و توانایی‌ها در متفاوت و متمایز هستند و انسان باید در این متفاوت بودن خیلی مواظب باشد تا مورد مرحمت و الطاف خداوند قرار گیرد که در این راستا می‌فرماید: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ» (هود/۱۱۸-۱۱۹). وجود تفاوت‌های قومی و زبانی و مذهبی نباید زمینه‌ای شود برای شقاق و نزاع و شکاف بین جامعه‌ی انسانی و مردمانی که در یک شهر و یا یک کشور زندگی می‌کنند. از این ظرفیت، بستر همکاری و همفکری و انس و الفت برای پیشرفت و ترقی و زندگی مسالمت‌آمیز فراهم کنند اگر این اتفاق بیفتد نتیجه چنین می‌شود که احترام به حقوق و شخصیت دیگران، احترام متقابل به همراه دارد و بی‌احترامی به محدوده و شخصیت دیگران هم باعث بی‌احترامی متقابل می‌شود. همان طوری که قرآن کریم می‌فرماید: «وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات/۱۳). از آنجایی که دین اسلام، دین

رحمت است. حضرت محمد ﷺ فرمودند: ترحم بر هر انسانی و هر موجود زنده‌ای باعث پاداش می‌گردد که نشانی از جدیت دین اسلام در رعایت حقوق انسان‌ها و موجودات زنده است و می‌فرمایند: «إِزْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَزْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ». بر اهل زمین ترحم کنید تا اهل آسمان بر شما ترحم بفرمایند (بیهقی، ۱۹۸۸م، ص ۱۵). مراد از اهل زمین تمام موجودات زنده از انسان تا حشرات موذی و غیر موذی هستند و نسبت به کافری که به سرزمین شما مسلمانان هجوم نیاورده است شما مسلمانان حق ندارید در حق آن‌ها بی‌عدالتی کرده و یا بخل بورزید؛ بلکه با آن‌ها احسان نمایید. که خداوند در این مورد 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 پرتو این توصیه قرآنی بوده که مسیحیان و یهودیان در سرزمین‌های اسلامی در کمال امنیت، آرامش، تفاهم و صلح در کنار مسلمانان زندگی می‌کرده‌اند؛ زیرا عملاً می‌دیدند که مسلمانان ملتزم و متعهد سرچشمه خوبی‌ها، تسامح، بردباری، رفتار شایسته و پسندیده هستند و به همین خاطر بود که از دشمنی با مسلمانان دوری می‌کردند و دسته‌دسته با میل و رغبت خود به اسلام می‌گرویدند.

۶- عدم تسامح مقدمه‌ای برای خشونت و تندروی و دین‌گریزی

عامل اصلی هرج و مرج و خشونت و افراط‌گرایی که در این دنیا حاکم است، نتیجه دوری از برنامه‌های خداوند و عدم اعتقاد راسخ به معارف توحیدی و عدم خدامحوری است و نابرابری و ظلمی است که انسان‌ها در حق دیگر افراد به‌ناحق روا می‌دارند و رقابت ناسالمی است که غیر از کسب و منافع شخصی چیزی دیگر، به چشم نمی‌آید. کسانی که اوامر خداوند و پیامبران را نادیده بگیرند و دیدگاه‌های شخصی خود را به نام دین بر مردم تحمیل کنند، این خود یک نوع بیماری مزمن است که دچار تنورپسین‌ها و نظریه‌پردازان خشونت و ترور شده است. اولین عامل ترور و خشونت، تندروی فکری و ایدئولوژی است؛ زیرا این فکر نه تنها قواعد و اصول زندگی اجتماعی

نمی‌شناسد؛ بلکه هر اصل و قانونی را زیر پا می‌گذارد و آن را نادیده می‌گیرد؛ زیرا هیچ فکری را قبول ندارد و ایده‌ی هیچ‌کس را هم نمی‌پسندد. دومین عامل ترور و خشونت همانا مشکلات روحی و روانی است که به یک نوع بیماری مبدل و یا مبتلا شده است که این مشکل روانی باید درمان شود. سومین عامل برای هر نوع تندروی و خشونت جامعه و محیطی است که فرد تندرو در آنجا رشد یافته است و باید به‌طور جدی ریشه‌های این عوامل رشد خشونت را در جامعه خشکاند؛ زیرا هر انسان تندرو اول در فکر و ذهن خودش یک ایده‌ای را می‌پروراند و آن ایده را به‌عنوان یک حقیقت و اصل ثابتی برای خود قرار می‌دهد در صورتی که هیچ انسان عاقل حتی پیامبران این چنین ادعا را نداشته‌اند که آنچه را که خود نیک بیندارد یک اصل و حقیقت بدانند. از این زاویه می‌توان به این نتیجه رسید که هر تروریستی مردم را بکشد، تکفیری است و هر که تکفیری باشد تک‌رو است و هر که تک‌روی کند، تندرو است و این تندروی جامعه را به قهقرا می‌کشد. برای درمان این درد حاد جهان اسلام باید در هر جایی از این کره خاکی قرار گرفته است، باید با انسان‌های اطراف خود تعامل و تساهل داشته باشد و احترام متقابل را احیا کند تا بتواند ادامه زندگی توأم با آرامش داشته باشد؛ زیرا خداوند خود می‌فرماید: «وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ» (بقره/۲۳۷) و همان طوری که حضرت محمد ﷺ می‌فرمایند: «أَفْضَلُ أَخْلَاقِ أَهْلِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ أَنْ تَصِلَ مَنْ قَطَعَكَ، وَتُعْطِيَ مَنْ حَرَمَكَ وَتَعْفُو عَمَّنْ ظَلَمَكَ»، بهترین اخلاق اهل دنیا و آخرت این است که با آن‌کس که با تو قطع رابطه کرده است پیوند برقرار کند و به کسی که محرومیت ساخته ببخشد و از کسی که به تو ستم کرده درگذر و گذشت داشته باش (زمخشری، ۱۴۰۷ هـ.ق، ج ۲، ص ۱۹۰) و از پیامبر ﷺ روایت شده است که می‌فرمایند: «الْخَلْقُ كُلُّهُمْ عِيَالُ اللَّهِ، فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ أَنْفَعُهُمْ لِعِيَالِهِ» (طبرانی، ۱۹۹۴م، ج ۱۰، ص ۱۰۵) مردم، کلاً فرزندان خداوند هستند و محبوب‌ترین خلق به درگاه خدا کسی است که به عیال خدا (خانواده خدا) سودمندترین فرد برای مردم باشد.

مردم‌آزاری، کاری است حرام و ناروا و انسان مسلمان هیچ‌گاه به خود اجازه نمی‌دهد که دیگران را مورد اذیت و آزار قرار دهد؛ زیرا آزار دیگران زمینه‌کینه و دشمنی را فراهم می‌نماید و غالباً انسان را به انتقام‌جویی وادار می‌نماید و در مورد حرام بودن همسایه‌آزاری در احادیث چنین آمده است (زحیلی، ۱۳۸۲ هـ ش، ص ۲۷۷): «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ بَوَائِقُهُ وَمَنْ ذَاكَ قَالَ جَارٌ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا بَوَائِقُهُ قَالَ شَرُّهُ»، سوگند به خداوند، ایمان ندارد، ایمان ندارد و ایمان ندارد. گفته شد یا رسول الله ﷺ چه کسی ایمان ندارد؟ فرمود: کسی که همسایه‌ها از اذیت و آزار و شر او، در امان نباشند! تعرض و تداخل در امور دیگران باعث رنجش می‌شود و ایجاد کدورت می‌کند و درنهایت عدم تسامح و تساهل باعث آزار و اذیت و انتقام‌جویی است. حضرت محمد ﷺ ارزش انسان را از کعبه بالاتر می‌داند، این خود نهایت احترام به شخصیت و آبرو و حیثیت انسان است فارغ از هر گرایشی که دارد همان‌طور که می‌فرماید: «مَا أَعْظَمَكَ وَمَا أَعْظَمَ حُرْمَتَكَ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَحُرْمَةُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَ اللَّهِ أَعْظَمُ مِنْ حُرْمَتِكَ مَالِهِ وَدَمِهِ» (جزیری، ۲۰۰۳ م، ج ۵، ص ۲۲۳) چقدر مقام و احترام تو (ای کعبه) نزد خدای متعال عظیم است! قسم به کسی که جان محمد در دست اوست احترام مؤمن پیش خدا از تو بیشتر است. در ادامه فرمودند: تو یک احترام داری؛ ولی مؤمن دو احترام دارد: هم جانش و هم عرض و آبرویش احترام دارد و از همین جهت احترامش از کعبه بیشتر است. روایات متعدد دیگری هم به این مضمون داریم که حرمت مؤمن از کعبه بیشتر است. در ضمن هرگز با تندخوی و سخت‌دلی به جایی نخواهند رسید؛ زیرا عامل گسترش اسلام از نظر قرآن رحمت و دوری از خشونت و تندروی بوده است. جالب اینجا است که پیامبر ﷺ خیلی زیبا می‌فرمایند: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه ... لا تحاسدوا، ولا تباعدوا، ولا تناجشوا ... كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ ... وكونوا عباد الله إخوانا».

(عوده، ۱۹۷۷ م، ص ۶۷). پیامبر اسلام ﷺ با نهی از رذایل اخلاقی مانند بغض و حقد

و حسد که مقدمه جنگ و درگیری هستند نهی کرده و سب مسلمان را فسق و کشتنش را کفر می‌داند.

هم‌چنین پیامبر ﷺ می‌فرماید: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادُّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ، مَثَلُ الْجَسَدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى» (حنبلی، ۲۰۰۱ م، ج ۲، ص ۲۸۲)، مثل مسلمان‌ها در محبت و رحمت و مهربانی‌شان به همدیگر مانند یک جسد است که هرگاه عضوی از آن بدرد آید، دیگر اعضای جسد در تب و بیداری و خواب با آن همراهی می‌کنند و هم‌چنین می‌فرمایند: «مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِسْلَامِ مِنْ عُنُقِهِ» (بیهقی، ۲۰۰۳ م، ج ۸، ص ۲۷۰)، هر که يك از جماعت دور شود خدا طوق مسلمانی را از گردن او برمی‌دارد. سعدی خوش‌کلام چه خوب می‌فرماید که کل انسان‌های روی کره خاکی را در تعامل همانند یک جسم واحد می‌داند که تمام عصب‌ها و جریان خون آن‌ها به هم وصل است.

۷- وجود چندین محراب در یک مسجد نماد مدارا و روا داری

۷-۱- پنج محراب در مسجد زنجان نماد مدارا

مسجد «میرزایی» به‌عنوان قدیمی‌ترین بنای مذهبی شهر زنجان است که با پنج محراب نماد حفظ وحدت در بین مسلمانان در زنجان محسوب می‌شود. مسجد حاج‌میرزا مهدی یکی از مساجد قدیمی و جالب شهر زنجان است که از جاذبه‌های مهم این مسجد که می‌تواند گردشگران بیشتری را به زنجان جذب کند، داشتن پنج محراب است که در نوع خود بی‌نظیر است. در ورود به این مسجد ابتدا با سقاخانه به‌عنوان محلی برای تجدید وضو مواجه می‌شوی و با باز کردن در اصلی پا به مسجدی می‌گذاری که دارای پنج محراب است، جالب است زنجان‌ها در گذشته برای حفظ وحدت بین ادیانی که در زنجان زندگی می‌کرده‌اند، ابتکار جالبی به خرج داده و در هنگام برپایی نماز جماعت فرقه‌های مختلف مسلمان در این مسجد به امام جماعت خود اقتدا کرده و نماز را بر پا داشته‌اند، درواقع پنج محرابی بودن این مسجد یکی از

جاذبه‌های بسیار زیبای آن است. در گذشته این مسجد دارای چهار محراب بود که به فرقه‌های مختلف اهل تسنن اختصاص داشته و بعد از رواج مذهب تشیع در شهر زنجان یک محراب به این چهار محراب اضافه شده است که در قسمت شبستان بانوان وجود دارد. این مسجد در بازار پایین شهر زنجان مانند نگینی می‌درخشد و همچون سایر مساجد بازار زنجان که به واسطه اتفاق، معروفیت و یا نام امام جماعت آن نام‌گذاری می‌شدند، به نام امام جماعت مسجد معروف شده است و بر سر درب آن نیز این نام خودنمایی می‌کند. مسجد میرزا مهدی دارای قدمت ۹۰۰ ساله است و هنوز هم رونق گذشته خود را دارد. مسجد تاریخی میرزایی قائمی زنجان با شماره ۱۴۴۰ در فهرست آثار ملی کشور ثبت شده است (خبرگزاری فارس، تاریخ سوم اسفندماه یک هزار سیصد و نود سه: ۱۳۹۳/۱۲/۳).

۷-۲- مسجد چهار محراب اموی در دمشق

هم‌چنین در شبستان مسجد اموی در سوریه، چهار محراب وجود دارد که مخصوص گروه‌های چهارگانه اهل سنت است. یکی از آن‌ها در وسط و دو محراب دیگر در سمت راست آن و محرابی نیز در سمت چپ آن قرار دارد. محراب وسط که اصلی و بزرگ‌تر از بقیه است، مخصوص مالکی‌ها است. محراب‌های سمت راست از حنفی‌ها و حنبلی‌ها و محراب سمت چپ نیز از آن شافعی‌ها است. در عصر ممالیک، در هر چهار محراب نماز می‌گزاردند و محراب مالکی‌ها کنار منبر واقع شده و به «محراب الصحابه» نیز معروف است. این نخستین محراب مسلمانان در صدر اسلام بوده که در بنای آغازین مسجد ساخته شده و مالکی‌ها تا قرن هشتم در آن نماز می‌گزاردند. گفتنی است هر یک از این محراب‌ها مؤذن، مدرس، امام و جماعتی از فقها داشته‌اند که در کنار آن به تدریس و خطابه می‌نشسته‌اند (علبی، ۱۹۸۲، ص ۱۱۶).

۸- تسامح پیامبر ﷺ در برابر آمادگی فرشته کوه‌ها برای بر هم چسبانیدن دو کوه بر مردم طایف

روزی از پیامبر ﷺ سؤال می‌شود که آیا روزی که سخت‌تر از جنگ احد باشد، بر تو گذشته است؟ فرمودند: بله من از این قوم سخت‌تر دیده‌ام و سخت‌ترین چیزی که از ایشان بر من گذشت و من به آن برخوردم، در روز عقبه بود، آن وقت که خود را در طایف به دو نفر معرفی کردم که در کمک به نشر اسلام یاری دهند، ولی کمک نکردند و من غمگین، به راه خود ادامه دادم و تا «تپه ثعالب» به حال خود نیامدم و آرام نگرفتم، آنجا سرم را بلند نمودم، دیدم پاره ابری بر من سایه افکنده است، نگاه کردم، حضرت جبرئیل (علیه السلام) در میان آن دو ابر بود، مرا ندا داد و گفت: خداوند متعال سخن طایفه‌ات (و جوابی) را که به تو دادند، شنید و اینک فرشته مأمور کوه‌ها را به سوی تو فرستاده تا هر چه درباره‌ی آن‌ها حکم می‌کنی، به او امر کنی، آنگاه فرشته‌ی کوه‌ها، من را ندا زد و بر من سلام کرد و گفت: ای محمد! خداوند گفته‌ی قوم تو را شنید و من فرشته‌ی کوه‌ها هستم و خداوند من را پیش تو فرستاده است تا به فرمان خودت مرا فرمان دهی، پس هر چه تو می‌فرمایی و هر چه تو می‌خواهی «إِنْ شِئْتَ: أَطِيقُ عَلَيْهِمُ الْأَخْشَبِينَ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: بَلْ أَرْجُو أَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ مِنْ أَصْلَابِهِمْ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ وَحْدَهُ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً» اگر فرمان دهی و بخواهی، اخشبان (دو کوه مشرف به مکه) را بر سر ایشان فرود می‌آورم! پیامبر ﷺ فرمودند (که من در جواب او، گفتم): نه بلکه می‌خواهم که خداوند از نسل این قوم کسانی تربیت شوند که خداوند یکتا را پرستش کنند و شریکی را برای آن‌ها قرار ندهند (نووی، ۱۳۶۸ هـ.ش، ص ۴۳۳).

۹- بازتاب مدارا و تسامح در فرهنگ و تمدن ایران اسلامی

مدارا و تسامح از دیدگاه حافظ، در جای‌جای دیوان این شاعر فرزانه و آزاده به‌وضوح مشاهده می‌شود تا آنجا که در یکی از ابیات معروفش «مدارا» را یکی از دو شرط لازم برای تأمین آسایش آدمی در دوجهان به شمار آورده و به‌ویژه دشمنان را مستحق برخورداری از آن دانسته است:

ای صاحب کرامت شکرانه سلامت / روزی تفقدی کن درویش بی‌نوا را
آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است / با دوستان مروت با دشمنان مدارا

در کوی نیک‌نامی ما را گذر ندارند / گر تو نمی‌پسندی تغییر کن قضا را
آن تلخ‌وش که صوفی ام‌الخبائش خواند / اشتهی لنا و احلی من قبله العذرا
(حافظ شیرازی، ۱۳۶۳ هـ.ش، ص ۵).

در میان اندیشمندان تراز اول ایران، کمتر کسی را می‌توان یافت که به‌اندازه سعدی برای مدارا، ارج قائل شده باشد؛ زیرا بیشتر آثار او هماهنگ و جواب‌گو به شرایط زمانی و محیط زندگی و زمینه‌های تربیتی و تحصیلی سعدی بوده است. به نظر سعدی آمادگی آدمی برای پذیرش انتقادات و ایرادهای دیگران، به معنی مهیا بودن وی، برای انتقاد از خود از جمله عوامل مؤثری است که موجب توسعه و تعمیق خودشناسی در انسان و به تبع آن، سبب فراهم آوردن زمینه برای اصلاح و تکامل وی می‌شود. شخصیت سعدی به‌جایی رسیده است که کل انسان‌های روی کره خاکی را در تعامل همانند یک جسم واحد می‌داند که تمام عصب‌ها و جریان خون آن‌ها به هم وصل است و چنین این روا مداری را مطرح می‌کند:

بنی‌آدم اعضای یکدیگرند / که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار / دگر عضوها را نماند قرار
تو کز محنت دیگران بی‌غمی / شاید که نامت نهند آدمی

(سعدی شیرازی، ۱۳۹۵ هـ.ش، ص ۵۱).

امیر سیدعلی بن شهاب معروف به میر سید علی همدانی عارف، عالم، شاعر ایرانی قرن هشتم و از مبلغان عمده اسلام در کشمیر هند و از بزرگان سلسله کبرویه بود. بیش از ۱۱۰ اثر به وی منسوب است. معروف‌ترین اثر میر سید علی همدانی در تاجیکستان بیت‌های زیر است که روی اسکناس ده سامانی این کشور آمده است که یکی از بهترین مضمون‌های شعری در زمینه گذشت و تعامل و تسامح در میان مردم است.

هر که ما را یادکرد ایزد مر او را یار باد / هر که ما را خوار کرد از عمر برخوردار باد
هر که اندر راه ما خاری فکند از دشمنی / هر گلی از باغ وصلش بشکفتد بی‌خار باد
در دوعالم نیست ما را باکسی گردوغبار / هر که ما را رنجه دارد، راحتش بسیار باد

(میر سید علی همدانی (<https://fa.wikipedia.org/>))

نتیجه

با توجه به آموزه‌های دینی و تراث اسلامی می‌توان دریافت که تسامح، زبان اصلی در اسلام و کلمه زیبایی است که ریشه‌دار و اصیل بوده است و حضرت محمد صلی الله علیه و آله بر این مهم تأکید فراوانی دارند. به‌طوری‌که پیروان ادیانی چون یهودی، مسیحی، مجوس و صائبه را می‌بینیم که در سایه حکومت اسلامی قرن‌های طولانی با بهره‌گیری از تعالیم دین اسلام محفوظ بودند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز از این آموزه حتی در برخورد با منافقان استفاده می‌کرد. چون تسامح در میان همه مردم و همه ادیان و همه افکار امر خداپسندانه است و دین مبین اسلام بر آن تأکید بیشتری دارد، زیرا گذشت، لذتی است که در انتقام آن لذت هرگز وجود ندارد باینکه حضرت محمد صلی الله علیه و آله می‌دانست که «عبدالله بن اُبی» سرکرده‌ی منافقین بود و از کارهای ناشایست او باخبر بودند ولی ایشان هرگز نه تبعید کرد و نه زندانی و بی‌تردید نتیجه و حاصل گذشت برای انسان‌ها عزت و سربلندی است، همان‌گونه که حضرت به امت خود فرمودند اهل گذشت باشید و زمانی که انسان با گرایش‌های مختلف و با سلايق گوناگون و با فرهنگ‌های متنوع در یک جامعه زندگی می‌کند، معمولاً منازعات و اختلافات بشری پیش می‌آید برای کم کردن کشمکش‌هایی که در میان فرقه‌های گوناگون مذهبی که هرکدام مدعی حقانیت خود و عدم حقانیت دیگری می‌باشند و هم‌چنین حذف فیزیکی نتیجه عکس می‌دهد، احساس نیاز بر آن شد که جامعه‌ی کنونی احتیاج شدید به پذیرش افراد غیر خود با تمام گرایش‌های حاکم بر جامعه داشته باشد. با توازن افکار و ایده‌ها می‌توان جامعه را به زندگی مسالمت‌آمیز متقاعد کرد. همان‌طوری که دین اسلام، دین سمحه و سهله است و بر صلح و دوستی و آشتی و همزیستی مسالمت‌آمیز که از روی رفق و مدارا با دیگران باشد، تأکید می‌ورزد درنهایت به حاکمیت اسلام راستین احترام می‌گذارد، ولی از طرف دیگر بر دفاع از حقانیت خود و اجرای حدود و احکام الهی و حفظ ارزش‌های اسلامی پای می‌فشارد و به‌هیچ‌روی از مواضع خود باز نمی‌گردد در راه مستقیم سر بر نمی‌تابد و در

برابر فتنه‌ها و دشمنی‌ها به‌سختی و درشتی تمام می‌ایستند و آن را بالاترین ارزش می‌داند: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح/ ۲۹).

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ۱، ۲۰۰۱ م.
۳. ابن کثیر، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، *البدایة والنہایة*، بیروت، مكتبة المعارف ۱۹۹۰ م.
۴. أبو داود سليمان بن الأشعث، *سنن أبي داود*، المحقق: شعيب الأرناؤوط، محمد کامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط ۱، ۱۴۳۰ هـ.
۵. بیهقي، أحمد بن الحسين بن علي، *الآداب للبيهقي*، تحقيق: أبو عبد الله السعيد المندوه، بیروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۹۸۸ م.
۶. تہانوي، محمد بن علي، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية، عبد الله الخالدي، بیروت، مكتبة لبنان، ۱۹۹۶ م.
۷. جزيري، عبدالرحمن بن محمد عوض، *الفقه على المذاهب الأربعة*، بیروت، دار الكتب العلمية، چاپ ۲، ۲۰۰۳ م.
۸. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، *دیوان حافظ*، تصحیح: محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، کتاب فروشی فخرازی، ۱۳۶۳ هـ ش.
۹. خرم دل، مصطفی، *تفسیر نور*، تهران، نشر احسان ۱۳۸۶ هـ ش.
۱۰. زبیدی، محب الدین سید محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، محقق، مصحح، شیری، علی، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. زمخشری، أبو القاسم محمود بن عمرو، *کشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ هـ ق.
۱۲. سعدی، مصلح بن عبدالله، *گلستان و بوستان شیخ اجل سعدی شیرازی*، تصحیح محمد علی فروغی، تهران، پروان ۱۳۹۵ هـ .

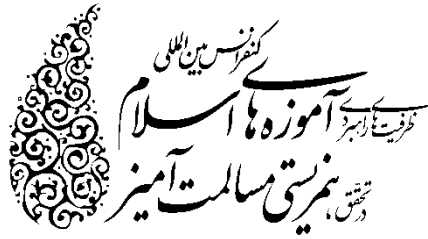
١٣. الصالح، صبحي، *نهج البلاغة*، بيروت، ١٩٦٧م.
١٤. طبراني، سليمان بن أحمد، *المعجم الكبير*، محقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، قاهره، ط٢، مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٤م.
١٥. عسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، *جمهرة الأمثال*، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨م.
١٦. العلي، اكرم حسن، *دمشق بين عصر المماليك العثمانيين*، ٩٠٦ - ٩٢٢ هـ ١٥٠٠ - ١٥٢٠ م: دراسة تاريخية واجتماعية وثقافية واقتصادية، ١٩٨٢ م.
١٧. عميد، حسن، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، امير كبير، ١٣٧٩ هـ ش.
١٨. عودة، عبد القادر، *المال والحكم في الإسلام*، القاهرة، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، چاپ ٥، ١٩٧٧م.
١٩. قرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد، *البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة*، حققه: د محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي ١٩٨٨م.
٢٠. قرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله، *جامع بيان العلم وفضله*، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، رياض، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٤م.
٢١. مالكي شمس الدين أبو عبد الله محمد، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*، بيروت، دار الفكر ١٩٩٢م.
٢٢. مباركفوري، صفى الرحمن، *الرحيق المختوم*، بيروت، دار الهلال، بى تا.
٢٣. مختار عمر، أحمد، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، القاهرة، عالم الكتب، ٢٠٠٨م.
٢٤. مصطفى، إبراهيم؛ أحمد الزيات؛ حامد عبد القادر؛ محمد النجار، *المعجم الوسيط*، م استانبول، جمع اللغة العربية بالقاهرة، انتشارات دار الدعوة، ١٩٨٩م.
٢٥. ميبدي، احمد، *تفسير ادبي و عرفاني قرآن مجيد*، خواجه عبدالله انصارى، نگارش: حبيب الله آموزگار، تهران، اقبال ١٣٧٠ هـ ش.
٢٦. نووى، يحيى بن شرف، *رياض الصالحين*، ترجمه: عبدالله خاموش هروى، تهران، نشر احسان، ١٣٦٨ هـ ش.
٢٧. Crawley, Angela, (oxford Elementry learner 's dictionary هدف نوين. ١٣٨٥).

۲۸. ابراهیمی‌ترکمان، ابودر، ۰۳/۰۸/۹۳، همایش بزرگداشت میر سید علی همدانی

<http://www.farsnews.com/newstext>

۲۹. خبرگزاری فارس، تاریخ: ۰۳/۱۲/۹۳

www.farsnews.com/printable.php ۳۰.



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

تحليل روند اسلام هراسی معاصر در تقابل همزیستی مسالمت آمیز

مریم حسین زاده بغداد آباد^۱، سید محمد حسینی^۲

چکیده

امروزه یکی از اقدامات دشمن در عرصه جنگ نرم، چالش اسلام هراسی می باشد. غرب از رسانه ها و ابزار مؤثر خود بر افکار عمومی به صورت ماهرانه ای استفاده می کند تا افکار مردم عادی حتی نخبگان را طبق میل خود علیه اسلام تحریک کند. تبلیغ خشونت و جنگ به نام اسلام و اقدامات خرابکارانه نظیر انفجارها و قتل ها با نام مسلمانان در جهان صورت می گیرد و باعث اسلام هراسی و نفرت از مسلمانان می شود، همچنین بهره برداری تبلیغاتی از اقداماتی که گروه های تندرو در برخی مناطق انجام می دهند و نمایش این صحنه های دلهره آور و برجسته کردن این گونه اقدامات به عنوان تهدیدی مهم علیه بشریت و تبدیل شدن آن به برنامه های دائمی رسانه های معاند، همه حکایت از توطئه ای مهم به نام اسلام هراسی دارد که موجب تفرقه، نزاع و ایجاد چالش در مسیر تحقق همزیستی مسالمت آمیز مسلمانان با سایر ادیان و در سطح بین الملل با سایر کشورها شده است. برای مقابله با چنین توطئه ای نیازمند شناخت دقیق زمینه های این تفکر و عوامل آن هستیم و شناساندن آن به دیگران و معرفی گروه های انحرافی که موجب تفرقه و نزاع می شوند و دعوت به همزیستی مسالمت آمیز که منابع دینی بر آن تأکید دارد و در نهایت می توان گامی مهم در نشان دادن چهره واقعی و مزورانه غرب و رسانه های وابسته آن برداشت. این تحقیق با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه ای به بررسی این موضوع پرداخته است.

کلیدواژه ها: اسلام هراسی، خشونت، چالش، همزیستی، مسالمت آمیز.

^۱ . محصل سطح سه مؤسسه آموزش عالی امام حسین (علیه السلام) یزد (نویسنده مسئول)، maymostafa.mfar@gmail.com

^۲ . دکترای کلام گرایش امامت و مدرس حوزه، mofidifar.elham@gmail.com

مقدمه

امروزه دنیای اسلام به‌عنوان یک قدرت جدید در جهان، آثار تعیین‌کننده‌ای در عرصه بین‌المللی دارد. جامعه اسلامی و مسلمانان در سطوح گوناگون اجتماع به یکدیگر پیوند خورده و باهدف و شعار واحد و تبعیت از الگوی رفتاری مشابه روبه‌جلو در حرکت‌اند. غربی‌ها با توجه به گسترش روزافزون دین اسلام در جهان و افزایش جمعیت مسلمانان به‌خصوص در آمریکا و اروپا در رسانه‌هایشان به‌طور گسترده به تبلیغ موضوعی به نام اسلام‌هراسی پرداخته‌اند. اگر به پیشینه این موضوع برگردیم درمی‌یابیم که از زمان ظهور اسلام و از طرف کافران و دشمنان دین اسلام و پیامبر ﷺ این موضوع وجود داشته است. اما در عصر حاضر تشدید موج اسلام‌هراسی به‌خصوص در غرب، بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر گسترده‌تر و عمق آن بیشتر شده است که این رویکرد حاکی از آن است که دولت‌های غربی با استفاده از شیوه‌ها و ابزار گوناگون به‌خصوص رسانه‌ها توانسته‌اند چهره‌ای تروریسم و خشن از اسلام نشان دهند. اسلامی که حقوق بشر را نقض می‌کند، مروج خشونت و تروریسم است، اسلامی که رؤیای حکومت بر کل جهان را دارد و اسلامی که با یک حکم جهاد، خونریزی، جنگ و کشتار را یک امر شرعی و مقدس می‌داند.

در این میان ما به‌عنوان یک مسلمان وظیفه‌داریم در ضمن این که تعلیمات دین اسلام را به‌خوبی شناخته و اجرا می‌کنیم، بتوانیم در دنیای امروز که تهاجم غیرمنصفانه و ناجوانمردانه‌ای چه از روی جهل و چه از روی غرض علیه اسلام وجود دارد، از حریم اسلام دفاع کنیم و به دیگران بفهمانیم که اگر طبیعتاً به‌طور خاص نامی از اصطلاح «همزیستی مسالمت‌آمیز» در دین اسلام (و هیچ‌یک از دیگر ادیان) یافت نمی‌شود؛ لکن این اندیشه در اسلام کاملاً اصالت دارد و اسلام دینی است که همواره مدافع صلح، تعاون و همکاری و برابری و برادری انسان‌ها و جوامع با یکدیگر است اگرچه در این خصوص استثنائاتی نیز وجود دارد که عقل هر انسان خردمندی آن‌ها را تأیید می‌کند چراکه اسلام دین عقل مدار می‌باشد.

هرچند برخی ادعای اسلام هراسی را ناشی از تئوری توطئه و ساخته ذهن مسلمانان در جهت مقابله با نقدهای علمی می‌دانند، اما عدم توجه و پرداختن به جنبه‌های گوناگون این مسئله یکی از نقاط ضعف پژوهش‌های موجود در این زمینه به شمار می‌رود.

در این زمینه شاید بتوان گفت تقریباً در تمامی کتاب‌ها و مقالاتی که به بحث و بررسی در خصوص حقوق بین‌الملل از دیدگاه اسلام پرداخته‌اند به این موضوع نیز به صورت مختصر یا مفصل اشاره شده است که البته این مطالب به بسیاری از زبان‌ها نیز ترجمه شده است. مانند کتاب «صنعت اسلام هراسی» ترجمه دکتر حسن رضایی هفتادری یا کتاب «اسلام هراسی در سینمای هالیوود» اثر سید مهدی گنجیانی و همچنین مقاله «بررسی دیدگاه‌های منتقدین وجود اسلام هراسی رسانه‌ای» عباس عیسی زاده که هرکدام در حوزه‌ای خاص به این مقوله پرداخته‌اند. نوشتار حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و بررسی اسناد روند اسلام هراسی را در شش بخش مجزا مورد واکاوی و بررسی قرار می‌دهد.

سازمان‌دهی تحقیق

منطق علمی اقتضا می‌کند که پس از بیان این مقدمه در بخش اول به طور مختصر به مفهوم شناسی چند واژه و سپس به تبیین اصل همزیستی مسالمت‌آمیز چه در اسلام و چه در روابط بین‌الملل بپردازیم و در بخش دوم به تعریف و تبیین اسلام هراسی، دلایل و روند آن پرداخته شود.

۱- مفهوم شناسی

قبل از ورود به بحث بهتر است تعریفی از معنای لغوی چند واژه ارائه کنیم. واژه روند: به معنای رفتار و روش معنا شده است (معین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۶۹۴).

همزیستی مسالمت‌آمیز: در زبان فارسی تعاریف مختلفی برای این کلمه ذکر شده که زندگی دو تن یا دو گروه با یکدیگر درحالی که شاید مناسب یکدیگر نباشند و در اصطلاح سیاسی زندگی و رفتار توأم با مماشات بدون جنگ دولت‌ها در کنار یکدیگر (دهخدا، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۱۷۷).

۲- تعریف و تبیین اصل همزیستی مسالمت‌آمیز

با توجه به این که جنگ در زندگی بشر همواره وجود داشته و خواسته یا ناخواسته بخشی از دوران زندگی انسان‌ها را به خود اختصاص داده است؛ بنابراین لازم است تا برای کاهش آن‌ها روش و راهکاری مناسب اتخاذ شود. «همزیستی مسالمت‌آمیز چیزی جز این نیست که افراد انسان همچون درندگان بیابان به یکدیگر حمله‌ور نشوند و صلح و صفا در میان آن‌ها برقرار باشد و خوب که این مطلب تجزیه و تحلیل شود، سر از همان چیزی درمی‌آورد که آن را از قدیم آدمیت و انسانیت می‌گفتند» (www.article.tebyan.net). رفتار مسالمت‌آمیز نحوه ارتباط با افرادی است که به لحاظ سیاسی، اعتقادی یا اجتماعی رفتارها و الگوهای متفاوتی دارند و در اصطلاح سیاسی و حقوق بین‌الملل رفتار بدون جنگ دولت‌ها در کنار هم و رعایت اصول حق حاکمیت و عدم‌مداخله در امور سایر کشورها را شامل می‌شود. همزیستی مسالمت‌آمیز با زندگی فطری انسان‌ها نیز سازگارتر است؛ زیرا در موقعیت صلح، رشد و تعالی انسان‌ها مهیاتر است. بی‌گمان در این مسیر، انبیاء و اولیاء الهی در تمام ادوار تاریخ برای گسترش صلح و آرامش کوشیده‌اند و در این راستا دوستی و عدالت را به ارمان آورده‌اند تا بتوانند بشر را به مسیر حقیقی و راه سعادت رهنمون سازند.

۲-۱- همزیستی مسالمت‌آمیز در آموزه‌های اسلام

دین اسلام مظهر و تجلی عدالت و صلح می‌باشد و منادی همزیستی با ادیان و انسان‌های دیگر می‌باشد. چراکه ماهیت اسلام متکی بر فطرت آدمی است و بر پایه صلح و سلم نهاده شده است و خواستار مدارا با سایر انسان‌هاست. در دین اسلام

جان، دارایی و آبروی اشخاص دارای احترام است و اسلام پیروان خود را از تعدی، اتلاف و هتک حرمت حتی در ارتباط با دشمنان بازداشته است.

بررسی آیات و روایات و همچنین سیره معصومان (علیهم السلام) نشان می‌دهد که دستورات و راهکارهای فراوانی برای همزیستی مسالمت‌آمیز با افراد و صلح و سازش با غیرمسلمانان بیان شده است و بدین‌سان پایه‌های زندگی اجتماعی در دین اسلام بر همزیستی مسالمت‌آمیز گذاشته شده است. اسلام از طرق مختلف که مغایرتی با ماهیت تعالیم اسلام ندارد درصدد جذب انسان‌هاست. ائمه معصومین (علیهم السلام) با شیوه‌هایی مانند دادن صله و هدایا درصدد جذب مخالفین و غیرمسلمانان بوده‌اند. به‌طور مثال پیامبر عظیم‌الشان اسلام (صلی الله علیه و آله) بعد از خاتمه جنگ حنین، غنائم را به‌طور مساوی تقسیم نکردند؛ بلکه به بعضی از سران قریش مانند ابوسفیان که در فتح مکه ایمان آورده بودند غنائم بیشتری دادند و ضمن ایراد خطبه‌ای فرمودند آیا راضی نیستید که آن‌ها شتر و گوسفند ببرند و شما پیامبر خدا را همراه خود داشته باشید؟! من مختصر مالی به قریش دادم که در اسلام استوار گردند» (سبحانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۸۶) که این رفتار مبتنی بر جذب حداکثری اسلام و تألیف قلوب بوده است. حضرت علی (علیه السلام) نیز ضمن نامه‌ای خطاب به مالک اشتر هنگامی که ایشان را فرماندار مصر قرار داد می‌فرماید: «مهربان باش و رعیت را با چشمی پر عاطفه و سینه‌ای لبریز از محبت بنگر، زنهار که چون درنده‌ای به غارت جان و مال آنان پردازی! فرمان‌بران تو از دو صنف بیرون نیستند یا مسلمانان و برادران دینی تو هستند و یا پیروان مذهب بیگانه‌اند که در این صورت همانند تو انسان‌اند» (نهج‌البلاغه/نامه ۵۳). در این نامه حضرت علی (علیه السلام) رعایت حقوق انسان‌ها هرچند دشمن را متذکر می‌شوند و لزوم مهربانی و زندگی سرشار از عاطفه را باهم نوعان سفارش می‌نمایند.

همچنین ایشان به مالک توصیه می‌کنند: «در توسعه و گسترش مهرورزی که از صلحی که دشمن تو را بدان خواند و رضای خدا در آن بود، روی متاب که آشتی سربازان تو را آسایش رساند و از اندوه‌هایت برهاند و شهرهایت ایمن ماند». بعلاوه حضرت بر رعایت عهد و پیمان بسیار تأکید می‌کنند و به مالک می‌فرمایند: «اگر با

دشمنت پیمان نهادی در ذمه خود، او را امان دادی به عهد خویش وفا کن و آنچه را به ذمه داری اداء و خود را چون سپری برابر پیمان قرار ده» (همان). این چند فراز سخن حضرت همگی توصیه به مدارا و زیستن در کنار هم با کمترین تنش و دشمنی می‌باشد. همچنین با دقت در منابع حدیثی شیعه، باب‌های متعددی در خوش‌رفتاری با رفیق و اهل ذمه و یا بایی به نام مهرورزی و دلسوزی آمده است. چنانکه در باب خوش‌رفتاری و حق رفیق در سفر، روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) نقل شده است که حضرت علی (علیه‌السلام) در هنگام مسافرت با شخص یهودی، در هنگام جدایی چند گامی را در مسیری مخالف مقصد خود، جهت بدرقه او برداشتند که همین رفتار نیکو و شایسته باعث مسلمان شدن آن ذمی گردید (کلینی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۵۸۵).

۲-۲- آثار همزیستی مسالمت‌آمیز بر روابط خارجی دولت‌های اسلامی

اصل همزیستی و صلح و آرامش از مهم‌ترین دغدغه‌های دولت‌ها و حکومت‌ها می‌باشد. نمایش تصویری صحیح از اسلام نقش مهمی در نوع شکل‌گیری روابط بین‌الملل دارد. ارائه‌ی چهره واقعی از اسلام و آموزه‌های آن و معرفی اسلام به‌عنوان دینی که بر پایه‌ی احترام به حقوق و آزادی دیگران، تأکید بر مشترکات و نفی خشونت و استثمار و بهره‌کشی بنانهاده شده است، باعث از بین رفتن آثار منفی اقدامات تندروها و یا تبلیغات سوء دشمنان می‌شود؛ چراکه در رابطه با دولت‌های مسلمان و سایر کشورها بروز و تقویت جریان‌های افراطی نظیر داعش، القاعده، جبهه النصره و اقدامات تروریستی در نقاط مختلف، موجب شکل‌گیری ذهنیت منفی علیه مسلمانان و نشان دادن دین اسلام به‌عنوان دین خشونت، بی‌منطق و جنگ‌طلب در عرصه جهانی و بین‌المللی شده است که گویا هیچ تمایلی برای تعامل و برقراری ارتباط با جوامع دیگر ندارد. پذیرش این باور که همه انسان‌ها بخشی از بشریت هستند نقطه‌ی عطفی در شکل‌گیری تفاهات انسانی و فرا ملی - منطقه‌ای است چراکه اسلام جامعه بشری را به‌صورت مجموعه‌ی واحد می‌نگرد. به استناد آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/۷۰) که این تکریم شامل جمیع افراد بشر شده است و زمینه‌ساز همکاری‌هایی است که در سایه همزیستی مسالمت‌آمیز شکل می‌گیرند و

امکان دستیابی به هدف‌های متعالی انسانی - اسلامی را محقق می‌سازند. خداوند در آیه ۲ سوره مائده همگان را به تعاون و همکاری در نیکی‌ها و پرهیز از مشارکت در گناه و تجاوز دعوت کرده است که این امری است کاملاً عقلایی چراکه همکاری و تعاون لازمه‌ی زندگی اجتماعی می‌باشد. در مقیاس جهانی تلاش برای ایجاد عدالت، برابری، صلح، امنیت و توسعه از مصادیق «بِرّ و نیکی» محسوب می‌شود و در این راه می‌باید از هر نوع همکاری که سبب فساد، تباهی و ظلم است خودداری کرد. در تعلیم اسلامی ازدواج با اهل کتاب و تناول غذای آن‌ها (البته به‌غیر از غذاهایی که در دین اسلام حرام شمرده شده) مجاز شمرده شده (مائده/۱۵) که این خود نشان‌دهنده اهمیت تعاون و همزیستی با سایر ادیان و ملل (جدا از احکام فقهی آن) از دیدگاه دین اسلام می‌باشد.

۳- اسلام هراسی

اسلام هراسی واژه‌ای جدید محسوب می‌شود که ریشه آن شاید به قرن‌های قبل و تجربه فتح اندلس و جنگ‌های صلیبی برمی‌گردد. در عصر حاضر موجی از این فوبیا یا ترس در کشورهای غربی مشاهده می‌گردد. اسلام هراسی معضلی است که در اشکال مختلف، تبعیض، خشونت، توهین و تحقیر نمایان می‌گردد و گسترش روزافزون و پیامدهای آن تأثیرات زیان باری بر جوامع مسلمان گذاشته است. به‌طور مثال در خبرنگامه‌ها و عکس‌های خبری، اعراب همواره به تعداد انبوه نشان داده می‌شوند که هیچ فردیت و هیچ ویژگی شخصی یا تجربه شخصی در آن‌ها دیده نمی‌شود. اغلب، عکسی حاوی خشم و بدبختی یا ژست غیرعقلانی از آن‌ها به تصویر می‌کشند. پشت سر این تصاویر، تهدیدی به نام «جهاد» خوابیده است. برآیند کار، ایجاد نوعی ترس از مسلمانان (یا اعراب) است که کل جهان را تهدید می‌کند (شفیعی سروستانی، www.mouood.org). به‌طور کلی می‌توان گفت که اسلام در بیشتر رسانه‌های تبلیغاتی غرب، «خطری بزرگ برای تمدن غربی» به حساب می‌آید و مسلمانان نیز عموماً گروه‌های خشونت‌طلب و تندرو که جهاد را پیشه‌ی خود قرار

داده و به چندهمسری (تعدد زوجات) اعتقاد دارند و مخالف سکولاریسم و آمیختگی با دیگر مردم هستند، شناخته‌شده‌اند. در رسانه‌های غربی، انسان مسلمان به‌گونه‌ای تصویر می‌شود که گویی سوار بر اسب، شمشیری در دست دارد یا عربی است که کیسه‌ای پر از دلار حمل می‌کند و در حقیقت دستمایه‌ی طنز و شوخی‌های روزنامه‌های غربی را فراهم ساخته است. آثار و پیامد این چنین عملکردها، موج اعتراض ساکنان اروپایی نسبت به مسلمانان و مخالفت با ساخت و وجود نمادها و المان‌های اسلام چون مساجد و مناره‌ها و ... است. به گزارش ایرنا به نقل از روزنامه دیلی تلگراف در یک نظرسنجی بیش از نیمی از شرکت‌کنندگان در آن مخالفت خود را با ساخت مسجد در محله خود اعلام کرده‌اند. نتایج این نظرسنجی نشان می‌دهد مخالفت با اسلام افزایش پیدا کرده است و اینکه بیشتر مردم انگلیس خواستار تحدید آزادی بیان برای خاموش کردن افراط‌گرایان مذهبی هستند (خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران، www.irna.ir). عوامل متنوع و متعددی در گسترش اسلام‌هراسی و به تبع اسلام‌ستیزی در غرب تأثیر داشته‌اند. بررسی این عوامل به شناخت هرچه بیشتر اشکال و دلایل اسلام‌هراسی کمک خواهد کرد که در اینجا به چند مورد اشاره خواهد شد:

۳-۱- مهاجرت و افزایش جمعیت مسلمانان

بعد از جنگ جهانی دوم، تعداد زیادی از مسلمانان در جستجوی شغل و پناهگاهی برای مصون ماندن و یا کاهش آثار جنگ و ایجاد فرصت زندگی بهتر در مقایسه با محل سکونت خود به اروپا و غرب آمدند. بین دهه‌ی ۵۰ تا ۶۰ میلادی روند مهاجرت‌ها شدت یافت. به دلیل طولانی بودن مدت این مهاجرت‌ها، شاهد شکل‌گیری جوامع و اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غربی و ظهور نسل‌های دوم و سوم از این مهاجران در این جوامع هستیم. به دنبال این تحولات، غربیان دریافتند که این مهاجران، دیگر افرادی نیستند که برای کار از کشورهای محل تولد خود به اروپا سفر کرده‌اند؛ بلکه آن‌ها برای همیشه در اروپا زندگی می‌کنند و نسل‌هایی را یکی پس از دیگری به دنیا می‌آورند، که هرگز مهاجرت نکرده‌اند. بدین ترتیب، اسلام

به‌عنوان یکی از مذاهب اصلی اروپا و تقریباً دومین مذهب بزرگ در برخی از این کشورها، مطرح شد (نقیب زاده، ۱۳۸۵، ص ۴۰۱). مهاجرت مسلمانان به کشورهای اروپایی و تشکیل جوامعی متمایز در این کشورها در کنار عواملی همچون گرایش غیرمسلمانان به اسلام و رشد جمعیت بیشتر مسلمانان به نسبت سایر سکنه این جوامع، باعث توسعه جوامع مسلمانان در جوامع غربی شده است. بر اساس پاره‌ای گزارش‌ها در سال ۲۰۱۰ میلادی حدود ۱۵ میلیون مسلمان در اروپا سکونت داشته اند که بر اساس برخی برآوردها این رقم در سال ۲۰۴۰ میلادی به ۵۰ میلیون نفر خواهد رسید. به‌عنوان نمونه در یک گزارش، میزان زادوولد مهاجران مسلمان فرانسه، سه برابر فرانسوی تباران ذکرشده است (منصوری، ۱۳۸۵، ص ۳۹۲-۳۷۹) که این عوامل موجی از ترس و اضطراب از استحاله دینی، نژادی را در غرب پدید آورده است. ظهور و به قدرت رسیدن این جمعیت اقلیت رو به رشد با عکس‌العمل غریبان مواجه شده است.

۳-۲- ایدئولوژی اسلام سیاسی

دومین دلیل ایجاد و تشدید اسلام‌هراسی در عصر حاضر را ظهور ایدئولوژی اسلام سیاسی دانسته‌اند. اگرچه ابعاد سیاسی اسلام در طول تاریخ موردتوجه بوده است اما در دوران معاصر، مذاهب و احزاب مختلف اسلامی بر ابعاد سیاسی اسلام تأکید مضاعفی داشته‌اند. جوامع اسلامی پس‌ازآن که در طول قرون گذشته در حالتی انفعالی قرار داشتند و به دلیل شکست‌های متمادی در حال عقب‌نشینی بودند در اواخر قرن بیستم میلادی به‌تدریج هویت سیاسی - اجتماعی خود در عرصه بین‌الملل را باز یافتند. امروزه هویت سیاسی جهانی اسلام جلوه‌های متعددی پیدا کرده است و نمود و بازخورد قابل‌توجهی دارد. در تقابل با این بیداری تلاش‌های تبلیغاتی در کشورهای مختلف به‌ویژه از دهه ۱۹۷۰ میلادی تأثیر فراوانی بر اسلام‌هراسی داشته است. در این میان جریان‌های سلفی با حمایت دولت‌هایی همچون دولت عربستان تبلیغات دامنه‌داری برای گسترش دیدگاه‌های خود به عمل آورده‌اند. امکانات مالی هنگفت و تبلیغات گسترده این جریان باعث شده است که مردم کشورهای

غیرمسلمان بر اساس قرائتی که این جریان‌ها از اسلام ارائه می‌کنند تصور خود را از اسلام شکل دهند. همچنین جنبه دیگر تأثیر ایدئولوژی اسلام سیاسی بر شکل‌گیری اسلام‌هراسی را می‌توان در شکل‌گیری سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی بنیادگرا همچون «جماعت المسلمین» و گروه «التکفیر و الهجره» و «الجهاد» و «القاعده» رصد و ارزیابی کرد (www.wikishia.net).

۳-۳- اسلام به مثابه دیگری

استراتژی و راهبرد اسلام به مثابه «دیگری» تحلیلی دیگر در مورد اسلام‌هراسی می‌باشد که در این میان نقش «ساموئل هانتینگتون» و نظریه‌ی برخورد تمدن‌های او مورد توجه می‌باشد. هانتینگتون در این نظریه در پی آن بود تا از نظر مفهومی، برخورد میان غرب و اسلام و مسلمانان را با ادعای برخورد اجتناب‌ناپذیر تمدنی میان اسلام و غرب، پیش‌بینی و تحلیل کند (همان). همچنین هانتینگتون در این باره می‌نویسد مادامی که اسلام، همچنان اسلام بماند و غرب نیز غرب بماند، نزاع بنیادین میان این دو تمدن و روش زندگی، روابط آن‌ها را در آینده نیز تعریف خواهد کرد؛ درست همان‌گونه که در ۱۴ قرن گذشته صورت پذیرفته است. تحلیل‌هایی از این دست بر این نکته تأکید می‌کنند که پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و فرو ریختن نظام دوقطبی در قالب جنگ سرد، غرب نیاز خود به دشمن دیگر را با جایگزینی اسلام به جای کمونیسم جبران کرد (همان). نتیجه آن که غرب و آمریکا همواره سیاست‌های جنگ‌افروزی و مداخله در کشورهای دیگر را به عنوان مقابله و یا حتی دفاع توجیه می‌نمودند. بعد از فروپاشی کشور شوروی، نظام غرب خلأ وجود چنین پتانسیلی را حول محور مقابله با خطر فزاینده اسلام و در نتیجه اسلام‌هراسی قرار داد و جایگزینی مناسب برای آن یافت و افراد مظلوم را نجات دهد.

آن‌ها این‌گونه مسئله را جلوه می‌دهند که عرب‌ها و به‌طور کلی مسلمانان اساساً بی‌فرهنگ و خشن هستند و اسرائیل و آمریکا تنها برای حفظ حیات خود بین این همه خشونت ناچار هستند از نیروی نظامی استفاده کنند و همین تبلیغات کافی است که حجم بمب و گلوله در افغانستان و عراق و سایر کشورهای جهان به چشم

جهانیان نیاید و به جای آن وقتی بمب‌های رژی‌م صهیونیستی در سال ۲۰۰۶ خانه و کاشانه بسیاری از شهروندان جنوب لبنان را با خاک یکسان می‌کند رسانه‌های آمریکایی به نقل از «آلن درشویتس» نظریه‌پرداز یهودی ساکن آمریکا این اقدامات را به عنوان دفاع از يك کشور متمدن در برابر گروهی مسلح به نام «حزب‌الله» ذکر کنند که در صورت نبود این حملات کشورهای متمدن دیگر نیز باید منتظر حملات از سوی مسلمانان تندرویی مثل حزب‌الله و گروه‌های شیعی در ایران و پاکستان باشند» (www.hayat.ir). این تنها چند مورد از چندین دلیل اسلام‌هراسی غرب می‌باشد که بدان اشاره شد.

۴- روند اسلام‌هراسی

غرب و سیاستمداران آن برای اجرای سیاست اسلام‌هراسی شیوه‌ها و ابزار گوناگونی را به خدمت گرفته‌اند تا بتوانند هر چه‌بتر این احساس را به ملت‌ها القاء کنند که در ادامه به چند روش اشاره می‌شود:

۴-۱- نقش رسانه‌ها

امروزه رسانه‌های خبری، شکل‌دهنده‌ی آراء و نظرات مردم و مسئولان سیاسی یک کشور و از ارکان و ابزار جنگ نرم هستند. در تقسیم‌بندی رسانه‌ها، معیار و ملاک‌های گوناگون وجود دارد و در نتیجه شاخه‌های متعددی به وجود می‌آید که این شاخه‌ها عبارت است از: «فراگیری (محلی، ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی)، اعتبار (سفید، خاکستری، سیاه) و وسیله‌ی ارتباطی (مطبوعات، سایت‌ها، رادیو و تلویزیون)». (قدیری ابیانه، ۱۳۹۵، ص ۱۶). فن‌های عملیات روانی در حوزه رسانه و اخبار باقابلیت تأثیرگذاری گسترده بر افکار عمومی در تحریک اذهان، جوسازی‌ها و حساس نمودن و ترغیب دولت‌مردان و نهادهای وابسته به اعمال سیاست‌های تبعیض نژادی و عملیات روانی علیه مسلمانان اثرگذار بوده است. به‌طور نمونه «شبکه‌ی الجزیره در کنار منابع سرشار نفت و گاز قطر در پیشبرد اهداف راهبردی این کشور نقش آفرینی می‌کند» (همان، ص ۱۵). به خاطر همین تأثیر است که برخی افراد مثل

«رابرت مرداک» یهودی الاصل و برخی بنگاه‌های اقتصادی با تأسیس و یا خرید رسانه‌های جمعی با تأثیرگذاری بر افکار عمومی، درصدد پیشبرد مقاصد گوناگون خود می‌باشند. صنعت سینما و تلویزیون آمریکا، هالیوود نیز طبق رسالت و اهداف خود با ساختن فیلم، انیمیشن و ... نقش مهمی در اسلام‌هراسی و القاء اهداف خود ایفا می‌کند. به‌طور مثال هالیوود فیلم «بن‌هور» را در سال ۱۹۵۶ می‌سازد فیلمی که در همان دقایق ابتدایی تصویری که از مسلمان‌ها ارائه می‌دهد نشان‌دهنده آن است که مسلمانان کارشان قتل و غارت است و این، دین مسیحیت است که آزادی و رفاه مادی می‌آورد. نمونه‌های دیگر آن دو فیلم از محصولات سینمای غرب به‌نام‌های «قاتل آمریکایی» به کارگردانی مایکل ونتسا و فیلم سینمایی «شش روز» محصول کشور انگلیس که هرکدام با ترویج اسلام‌هراسی ساخته شده‌اند. به‌طورمعمول در فیلم‌ها و خبرهای آمریکایی اغلب از ادیان و قومیت‌های مختلف چندان تصویر مناسبی ارائه نمی‌شود؛ ولی شاید بتوان گفت این بی‌انصافی‌ها در حق ادیان درباره‌ی مسلمانان و دین اسلام بیشتر از سایرین بوده است. مسلمانان در فیلم‌های هالیوودی به‌عنوان افرادی به تصویر کشیده می‌شوند که هواپیمارایی می‌کنند، بمب کار می‌گذارند و آدم می‌کشند و در این میان زنان مسلمان، مظلومینی نشان داده می‌شوند که از سوی مردان مورد ظلم واقع می‌شوند و در حقیقت برده‌ی مردان مسلمان هستند. در راستای همین هدف چه بسیار کاریکاتورهایی که در جهت نشان دادن چهره‌ای منفی از اسلام و مسلمانان تندرو به نمایش درآمده و چهره صلح طلبانه اسلام و مسلمانان را خدشه‌دار کرده است. کارتون‌ها، انیمیشن‌ها و بازی‌های کامپیوتری نیز که برای سنین کودک و نوجوان ساخته می‌شوند و زینت‌بخش اوقات فراغت آن‌ها می‌باشد از این قاعده مستثنی نیستند و در جهت تخریب روحیه مذهبی و سست کردن اعتقادات و ایجاد روحیه اسلام‌هراسی با استفاده از المان‌ها و نمادهای اسلامی گام برمی‌دارند.

یکی از مخالفان این جریان (اسلام‌هراسی) به نام «جک جی، شاهینی» کتابی با عنوان «عرب تلویزیونی» در سال ۱۹۸۴ منتشر کرده که در آن یک‌صد برنامه

تلویزیونی محبوب و پرمخاطب طی مدت ۸ سال در ایالت متحده مورد بررسی قرار گرفت است. نویسندگان نتیجه گرفته که در این ۸ سال و طی یک صد برنامه تلویزیونی که یک صد و پنجاه میلیون نفر در ایالات متحده آمریکا مخاطب داشته حتی یک ویژگی خوب و مثبت به مسلمانان نسبت داده نشده است (سروستانی، موج اسلام هراسی، www.mouood.org)؛ بنابراین بخش قابل توجهی از فضای اسلام هراسی در غرب ناشی از عملکرد رسانه‌های جمعی آن‌هاست که باهدف گیری ضمیر ناخودآگاه، مخاطب را به مسیر مورد انتظار مدیران و مؤسسان رسانه‌ها با استفاده از قالب‌های هدفمند اطلاعات سوق می‌دهند که این تکنیک‌ها شامل موارد متعدد و بسیاری می‌شود:

۴-۱-۱- انتخاب عکس

انتخاب و پخش یک عکس در نوع برداشت مخاطب از یک خبر مؤثر می‌باشد. یک عکس و تصویر علاوه بر پیام‌های نهفته در درون خود، تعیین‌کننده نوع برداشت مخاطب از یک خبر می‌باشد. در ماجرای اسلام هراسی و تلقین این موضوع به مخاطب نیز رسانه‌ها در قالب تصویر و عکس نقش بسزایی دارند و از این طریق پیام خود را منتقل می‌کنند و باعث ترس و دلهره در بین جوامع و مخاطبان خود می‌شوند.

۴-۱-۲- هم‌نشینی

گاه با قرار دادن چند حامل پیام، از جمله صوتی، تصویری و ... به صورت مکرر، بار مفهومی آن به هم‌نشینی تسری می‌یابد. رسانه‌های غربی با هم‌نشینی کردن «اسلام با تروریسم» و «ایران با بمب اتم» و تکرار پی‌درپی آن، سبب شده‌اند تا با دیدن یا شنیدن هر کدام از واژه‌های «اسلام» و «ایران»، مفاهیم «تروریسم» و «بمب اتم» خودبه‌خود در ذهن مخاطب تداعی شود (قدیری، ۱۳۹۵، ص ۵۳).

۴-۱-۳- انتخاب تیتتر

انتخاب تیتتر برای اخبار و موضوعات به خاطر چند ویژگی حائز اهمیت است. اول این که خوانندگان تیتتر، اغلب بیشتر از خوانندگان متن هستند. دوم این که علاوه بر اینکه موضوعات مهم تیتتر می‌شوند خود تیتتر نیز مهم جلوه داده می‌شود. سوم این که

در بسیاری از موارد با انتخاب گزینشی تیت‌ر یا تقطیع و برجسته کردن، آن را از معنای حقیقی خود دور می‌کنند (همان، ص ۴۴).

تیت‌رهای شبکه‌های BBC فارسی، من و تو، فارسی وان، از آن جمله‌اند. در تصویر شماره یک مسلمانان فلسطینی پیکارجو و جنگ‌طلب معرفی شدند و در تصویر شماره دو مقدسات و اعتقادات مسلمانان مورد توهین و تمسخر قرار گرفته است.

۴-۱-۴- تخصیص و تخریب

تمرکز بر حالت خاص یک مسئله خواه مصداق و واقعیت داشته باشد یا نه. به تعبیر دیگر اختصاص دادن یک موضوع به یک رویکرد و تخریب موضوع به دنبال تخریب آن رویکرد خاص. به‌طور مثال برای نشان دادن احکام اسلام به‌عنوان احکامی خشن و ضد حقوق بشر با تیت‌ر «تخصیص نهاد چندهمسری در اسلام به نمونه‌های ناموفق و منجر به فروپاشی خانواده» تبلیغ می‌شود (همان، ص ۶۳).

۴-۱-۵- نقل قول

تکنیک نقل قول که مخاطب نسبت به آن مقاومت کمتری نشان می‌دهد مبتنی بر این است که سخن را به دیگری نسبت می‌دهند، به تعبیر دیگر نقل قول یا همان ارجاع به منابع دیگر، امکان نشر اکاذیب را فراهم می‌کند بدون این که اعتبار رسانه دچار آسیب شود. نمونه آن خبر امنیتی شدن اجلاس سران غیر متعهدها در تهران و ایجاد ترس و دلهره و تشکیک در مردم با استفاده از تکنیک نقل قول.

۴-۲- روند تبعیض و نژادپرستی در غرب علیه مسلمانان

اغلب اندیشه‌های اسلام فوبیا یا همان اسلام هراسی ریشه نژادپرستی دارد. در اصطلاح جامعه‌شناسی تبعیض موقعیتی است که افراد در برابر نقش‌ها و موقعیت‌های برابر از مزایای اجتماعی نابرابر برخوردار می‌شوند و برخی بر دیگران و بدون برتری داشتن، برتری داده می‌شوند. تبعیض به اقسام تبعیض نژادی، تبعیض جنسی، تبعیض مذهبی و تبعیض سنی از انواع رایج تبعیض هستند. تبعیض دینی بر پایه‌ی تعریف سازمان ملل متحد عبارت است از تبعیضی که بر فرد به دلیل دین وی تحمیل می‌شود (www.wikipedia.org). این تبعیض‌ها می‌تواند از جلوگیری از

تحصیل رایگان یا استفاده از سیستم بهداشتی - درمانی یا گرفتن پست‌های دولتی و عمومی و یا ندادن تابعیت به افراد و عدم جواز ورود به برخی کشورها مانند آمریکا، ندادن برخی شغل‌ها به زنان مسلمان و تبعیض و تعصب در حوزه‌های رسانه‌ها در مکالمات روزمره باشد. در حمله تروریستی به دو مسجد در نیوزلند که منجر به کشته شدن ۵۰ نفر شد (www.tabnak.ir)، «هافینگتن پست» در گزارشی به شکل مبسوط این موضوع را مورد بررسی قرار داده که به بخش‌هایی از آن اشاره می‌کنیم. در این گزارش آمده است این حمله مرگبار نتیجه لفاظی‌ها و سیاست‌های اسلام ستیزانه است که به شکل خطرناکی در نهادها، قوانین رسانه‌ها و زندگی روزمره غرب وارد شده‌اند. نتیجه این حمله تروریستی و خشونت‌های مشابه آن یک چیز است، مسلمانان روزانه با تبعیض، تهدید و نژادپرستی مواجه هستند (www.iqna.ir).

۴-۳- خشونت فیزیکی

خشونت در هیچ جامعه‌ای پسندیده نیست؛ چراکه می‌تواند از نظر روحی و روانی آثار جبران‌ناپذیری روی افراد برجای گذارد، از این رو جامعه‌ای پویا و سرزنده است که از این عارضه اجتماعی به دور باشد. در تعریف خشونت می‌توان گفت: «به اعمال خصمانه‌ای که از روی عمد صورت می‌گیرد و به افراد و اشیا آسیب می‌رساند و شامل انواع جسمی، روانی، جنسی و کلامی می‌شود خشونت می‌گویند. خشونت چه خفیف باشد و چه بسیار شدید، همیشه و در همه جا هست و در واقع به عنوان عاملی در نظر گرفته می‌شود که جسم و روح انسان را تهدید می‌کند» (www.isa.org.ir). در این که خشونت چه زمانی اتفاق می‌افتد می‌توان گفت: «خشونت زمانی اتفاق می‌افتد که فرد یا گروهی در جامعه برای حفظ و ایجاد نظم و یا پیشبرد امیال و اهداف خود از اقتدار و قدرت خود استفاده کرده و به زور و قوه قهریه متوسل می‌شوند؛ مثلاً مادری که برای حرف‌شنوی فرزندش او را کتک می‌زند و یا شوهری که برای به کرسی نشاندن امیالش با استفاده از قدرت و اقتدار خود همسرش را مورد آزار و اذیت قرار می‌دهد یا در بعد وسیع‌تر، نهادهای موجود در جامعه برای حفظ و ثبات نظم متوسل به اعمال خشونت‌آمیز و اجبار می‌شوند. در واقع چنین جریانی، نه تنها

باعث ایجاد نظم نمی‌شود؛ بلکه بیشتر افراد را از قوانین و مقررات و شیوه برقراری نظم منزجر می‌کند. در چنین فضایی، جامعه پرخاشگر (اگرسیو) پرتنش و ناامن خواهد بود و افراد جامعه نسبت به یکدیگر احساس اعتماد و خوش‌بینی نخواهند داشت و برای حل مسائل و مشکلاتشان خودشان شخصاً اقدام می‌کنند (www.isa.org.ir).

در نتیجه گسترش فضای اسلام‌هراسی در کشورهای غربی و غیرمسلمان طی چند سال اخیر، حملات تروریستی علیه پیروان اسلام در این کشورها به نحو فزاینده‌ای رو به رشد بوده است. به گزارش «ایکنا» به نقل از الجزیره، رصد حملات ضد مسلمانان در انگلیس، کانادا، ایالات متحده و دیگر کشورهای غربی نشان می‌دهد که در سال‌های اخیر، این خشونت‌ها افزایش قابل‌توجهی داشته است که کشتار ۵۰ نمازگزاران مسلمان در روز جمعه (۲۴ اسفند) در دو مسجد نیویورک، آخرین مورد از این حملات بود. «الجزیره» در این گزارش فهرستی از حملات عمده تروریستی علیه مسلمانان در کشورهای غربی ارائه کرده که عبارت‌اند از:

آمریکا - آگوست ۲۰۱۶: امام جماعت مسجدی در نیویورک و معاونش در یک خیابان شلوغ در نزدیکی مسجد منطقه کوئینز کشته شدند. پلیس می‌گوید این یک جنایت ناشی از تنفر بود. مهاجم در این حمله دستگیر شد.

سوئیس - دسامبر ۲۰۱۶: یک مرد ۳۰ ساله وارد مسجدی در مرکز شهر زوریخ شد و شروع به شلیک به نمازگزاران کرد که این حمله سه زخمی به‌جای گذاشت.

کانادا - ژانویه ۲۰۱۷: الکساندر بیسونت ۲۷ ساله، با حمله به مسجدی در شهر کبک، شش مسلمان را کشت و چندین نفر دیگر را زخمی کرد. وی چندی پیش به حبس ابد محکوم شد.

آمریکا - می ۲۰۱۷: پس از آن که مردی شروع به فریاد زدن عناوین نژادپرستانه و اسلام‌هراسانه علیه دو زن مسلمان در یک قطار در ایالت اورگان در شمال غربی آمریکا کرد، دو نفر اقدام به مداخله در حمایت از این دو زن کردند که هر دو توسط فرد مزبور به قتل رسیدند.

انگلیس - ژوئن ۲۰۱۷: مردی ۴۸ ساله در لندن با یک ماشین ون به گروهی از نمازگزاران که پس از نماز مغرب و عشا از یک مسجد خارج می‌شدند حمله کرد که به کشته شدن یک مرد ۵۱ ساله و زخمی شدن ۹ نفر دیگر انجامید.

نیوزیلند - مارس ۲۰۱۹: برتون ترنت ۲۸ ساله استرالیایی در حمله به دو مسجد در کریستچرچ ۵۰ نفر را کشت. وی دستگیرشده و به‌زودی محاکمه می‌شود.

«www.iqna.ir».

این‌ها تنها نمونه‌ای چند از خشونت علیه مسلمانان در سه سال اخیر در غرب می‌باشد. که مسلمانان زیادی را به کام مرگ کشانده است که موج اسلام هراسی و اسلام‌ستیزی را در غرب نشان می‌دهد.

۴-۴- توهین به مسلمانان و مقدسات اسلام

مسئله اهانت به اسلام و مسلمانان امر تازه و جدیدی نیست و از همان ابتدای نزول دین اسلام وجود داشته است و جزء شیوه‌های رایج مخالفان در برابر هدایت پیامبر ﷺ بوده است. در عصر حاضر نیز این روند همچنان ادامه دارد و نمونه‌های فراوانی از آن را مخصوصاً در کشورهای غربی می‌توان یافت. منظور از مقدسات در اسلام وجود ذات باری تعالی، پیامبر اسلام ﷺ و معصومین علیهم‌السلام و انبیاء الهی علیهم‌السلام و برخی مکان‌ها می‌باشند» (www.fazellankarani.com).

طبق قانون جمهوری اسلامی ایران که یک کشور دین سالار اسلامی است قوانین موجود علیه توهین‌کنندگان به مقدسات از احکام اسلامی گرفته‌شده است و این‌گونه افراد مفسد فی الارض شناخته می‌شوند. در سال ۱۹۸۸ میلادی که «سلمان رشدی» نویسنده کتاب «آیات شیطانی» به مقدسات اسلام اهانت کرده بود با فتوای امام خمینی ۱ برای کشتن او و تمام کسانی که نشر دهنده آیات شیطانی بودند مواجه شد. در ادامه اهانت علیه مسلمانان، در شهر «دارحوس» دانمارک از سوارشدن بانوان محجبه به اتوبوس جلوگیری کردند که واکنش اعتراض‌آمیز مسلمانان را در پی داشت. سازمان آزادی‌های مطبوعات دانمارک هم اخیراً با انتشار بیانیه‌ای اعلام کرده است

که نسخه‌های کاریکاتورهای موهن ضد اسلام را که سه سال پیش در مجله‌ای منتشر کرده بودند در تیراژ ۱۰۰۰ نسخه با امضای کاریکاتوریست آن روانه بازار ساخته است. در آغاز سال ۲۰۰۸ در راستای گسترش اسلام‌ستیزی در اروپا در همایشی بانام شهر ضد اسلامی اروپا، توافقنامه‌ای برای مبارزه با اسلام‌گرایی در شهر «انتورپ بلژیک» به امضا رسید. (سروستانی، سایت موعود).

در همین راستا ماجرای قرآن سوزی کشیش مسیحی، غیرت مذهبی مسلمانان را به جوش آورد و از طرفی غرور آن‌ها را جریحه‌دار کرد.

نتیجه

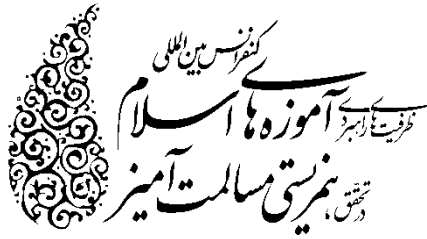
انبیاء و اولیاء الهی در طول تاریخ برای گسترش صلح و آرامش کوشیده‌اند تا انسان‌ها در محیطی عادلانه زندگی کنند. دین اسلام به‌عنوان مظهر صلح و عدالت همواره پیروان خود را به صلح و سازش با مسلمانان دیگر و حتی بالاتر با غیرمسلمانان دعوت می‌نماید. قرآن مجید و سیره ائمه معصومین علیهم‌السلام بهترین راهکارها و الگوها را جهت برقراری صلح و امنیت ارائه نموده‌اند. نقطه مقابل آن اسلام هراسی در میان رسانه‌های جمعی و مقامات رسمی کشورهای غربی نه یک توهم که واقعیتی مسلم است. ازجمله آفات و آسیب‌های نگران‌کننده، آفت قداست‌گریزی و مبارزه با ارزش‌های والای مذهبی اسلام می‌باشد که ضربات سختی بر پیکر آسایش و آرامش اجتماعی فرود می‌آورد، آن‌هم در دنیای متمدن و پیچیده‌ی امروز که اساسی‌ترین نیاز بشر امنیت و آسایش می‌باشد. پروژه اسلام هراسی و تخریب چهره مسلمانان به شکل پیچیده و نظام‌مندی در غرب و آمریکا دنبال می‌شود. اهانت به باورهای دینی و تحقیر مقدسات اسلام علاوه بر آن که برخلاف وجدان و اخلاق انسانی و کاری ناپسند است می‌تواند موجب اختلال در امنیت و آسایش جوامع گردد و هزینه‌های سنگینی را بر دولت‌ها و ملت‌ها تحمیل نماید. شایسته است با برخوردی قانونی، آرامش و صلح را باز گردانیده و همبستگی و صلح و انسجام همگانی را در سطح جهانی پدید آورد و توهین، تحقیر، خشونت به ادیان به‌ویژه ادیان زنده جهان و

مقدسات دینی و مذهبی آنان در قوانین همه کشورها اشد مجازات و پیگرد قانونی داشته باشد تا دامن مقدسات و ارزش‌های دینی و مذهبی از هرگونه استهزاء و توهین و خشونت در امان بماند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
۴. معین، محمد، فرهنگ فارسی یک جلدی، تهران، نشر سرایش، ۱۳۸۶، چاپ دهم.
۵. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۰.
۶. قدیری ابیانه، احمد، تکنیک‌های عملیات روانی در حوزه رسانه و خبر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۹۵.
۷. کلینی، محمد، اصول کافی، تهران، انتشارات اسوه، چاپ نهم، ۱۳۸۶.
۸. منصوری، جواد، اقلیت‌های مسلمان و بحران هویت در غرب در مجموعه مقاله‌های مسلمانان در کشورهای غیر اسلامی، ۱۳۸۵، (تهران مجمع جهانی تقریب المذاهب).
۹. نقیب زاده، احمد، نیاز به دشمن این بار اسلام، فصلنامه مطالعات میان فرهنگی، پاییز وزمستان ۱۳۸۵.

۱۰. www.irna.ir
۱۱. www.iqna.ir
۱۲. www.isa.org.ir
۱۳. www.tabnak.ir
۱۴. www.wikishia.net
۱۵. www.wikipedia.org
۱۶. www.fazellankarani.com
۱۷. www.mouood.org
۱۸. www.hayat.ir



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

راهبردهای نوین تمدن اسلامی برای تحقق همزیستی مسالمت آمیز

امین الله سالارزهی^۱

چکیده

تمدن و ظرفیت‌های موجود در اسلام همواره نشان و حکایت از همزیستی مسالمت‌آمیزی داشته به‌گونه‌ای که می‌توان گفت سیره نبوی منشأ عوامل و راهبردهای مهم برای شکوفایی و پویای مدنیت نوین است. در مقاله حاضر سعی بر آن شده تا با بررسی ظرفیت‌ها و مصادیق و راهبردها تمدن نوین در اسلام به بیان مدنیت مسالمت‌آمیز اسلامی پرداخته شود. حال سؤال این است آیا تمدن اسلامی با ظرفیت‌های خودش راهکار و توانایی ارائه فرهنگی اجتماعی و الگوی رفتاری در حوزه‌های گوناگون فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، تربیتی و ... را دارد یا خیر؟ و آیا می‌توان با تأسی به سیرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که محور اساسی تمدن اسلامی است، الگویی برای یک جامعه متمدن و مسالمت‌آمیز تشکیل داد یا خیر؟ طبق یافته‌های موردنظر که در طی مقاله به آن اشاره می‌شود می‌توان گفت: دین اسلام دینی پویا و به‌روز با ظرفیت‌های غیرقابل انکار به‌ویژه در بحث رویدادهای تمدن اسلامی است که طبق مقتضای حال جامعه پایه‌ریزی شده تا به مقصد نهایی که سعادت بشر است دست یابد، مقاله حاضر به روش تحلیلی و توصیفی به بیان موضوع می‌پردازد. هدف در این مقاله بیان ظرفیت‌ها و راهبردهای نوین تمدن اسلامی برای تحقق همزیستی مسالمت‌آمیز می‌باشد. به نظر می‌رسد بیان ظرفیت‌ها و راهبردها، سبب الگویی بهتر و شیوه‌ای درست‌تر برای رسیدن به تمدن اسلامی با گرایش مسالمت‌آمیز باشد.

کلیدواژه‌ها: تمدن، اسلام، سیره نبوی، راهبردهای نوین، همزیستی، مسالمت‌آمیز.

^۱. دانشجوی کارشناسی فقه و حقوق دانشگاه مذاهب اسلامی، Nimasalar20@gmail.com

مقدمه

ساختار شخصیتی جامعه عربی قبل از ورود اسلام از محیطی خشک، خشونت صحرا، زندگی بدوی، دورافتادگی از ملیت‌های متمدن، تعصبات قومی و خویشاوندی و درگیر با مشکلاتی همچون فقر، بی‌سوادی، شیوع بیماری‌های روحی و جسمی شکل گرفته و متأثر بود. در این میان رسول اکرم صلی الله علیه و آله با اجرای دستورهای خداوند و بیان مسائل و قواعد آن بزرگ‌ترین نظام علمی دنیا که با عمل پیوند داشت را بنیان نهاد که در بنا و اعتلای این نظام که به تمدن اسلامی مشهور است شرکت ملیت‌ها و نژادهای گوناگون جامعه در سایه مسالمت‌آمیزی قابل ذکر است.

پیشرفت، عظمت و گسترده‌گی از ویژگی‌های تمدن اسلامی است که مانند تمدن غرب امروز تنها به اقتصاد و مادی‌گرایی محض نمی‌نگرد و یا مانند دیگر تمدن‌ها و ادیان فقط به پرورش روح نمی‌پردازد؛ بلکه تمدنی است که به پرورش روح و ماده توجه می‌دارد که از دستورهای الهی، پیامبر اکرم با مقتضای حال جامعه سرچشمه می‌گیرد (ر.ک: ابو شهبه، ۱۴۳۱، ص ۱۸۳).

تمدنی که با مقتضای حال جامعه و با راهبردی نوین گام برمی‌دارد قطعاً آن راهبرد علم‌آگاهی و مدیریتی است که نحوه به خدمت گرفتن قدرت سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی را برای رسیدن به هدف‌های موردنظر نشان می‌دهد از این‌رو تمدن اسلامی با همزیستی مسالمت‌آمیز تمدنی بی‌نیاز و پربار با گنجایش و ظرفیت‌های بی‌نظیری است که به‌وسیله پیامبر صلی الله علیه و آله قدرت روح و حیات گرفت و ارزش‌های آن شکوفا شد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با بهره‌گیری از وحی اقداماتی برای به کمال و پختگی رسیدن این دین انجام داد. همانند بذری که کاشته می‌شود و ستر می‌شود «فَاسْتَغْلَظْ فَاَسْتَوَى» (فتح/۲۹). از این‌رو دین جایگاه و نقش ویژه و برتری در فرآیندسازی، به خود اختصاص داده است. این موضوع پذیرفته شده است که هیچ فرهنگ و تمدنی نزد هیچ قومی یافت نمی‌شود، مگر آنکه در آن فرهنگ و تمدن، شکلی از مذهب وجود داشته باشد. «رادا کریشان» دین را باطن تمدن می‌داند و

معتقد است: دین همانند روح در کالبد سازمان اجتماعی است (رادمنش، ۱۳۵۷، ص ۱۷۹).

باید در نظر داشت درخت تمدن اسلامی چند قرن پس از پیامبر اسلام ﷺ به بار نشست و میوه‌های آن درزمینه فرهنگ و هنر و علوم شرعی، عقلی و ادبی آشکار شد که حاصل و دست‌مایه آن حضرت در اصل همزیستی مسالمت‌آمیز بوده وگرنه هرگز درخت تمدن اسلامی به بار نمی‌نشست و برای جوامع متمدن الگو قرار نمی‌گرفت، نمونه بارز اصل همزیستی مسالمت‌آمیز را در آیات و روایات و بیان خواهیم داشت. این نکته قابل‌یادآوری است که هر جا ذکری از تمدن اسلامی به میان آید قطعاً همزیستی مسالمت‌آمیز هم‌قرین و دوشادوش آن خواهد بود.

در این نوشتار سعی می‌گردد به محورهای اساسی تمدن اسلامی که راهبردی برای همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام است پرداخته شود و سپس راهکارها و راهبردهای تمدن اسلامی با تمسک به دو محور اساسی قرآن و سیرت پیامبر اکرم ﷺ تبیین و بررسی می‌شود.

پیشینه تحقیق

پیشینه این بحث را در کتاب‌های معروفی، چون «ابن خلدون»، «تاریخ ابن اثیر» و «ابن کثیر»، تاریخ عرب «فیلیپ خلیل حنّی»، فتوح البلدان «بلاذری»، کارنامه اسلام «عبدالحسین زرّین‌کوب» می‌توان یافت. وجه تمایز این مقاله با کتب پیشین بدین صورت است که در آن‌ها مصادیق موردنظر به صورت پراکنده بحث شده بود، اما در این مقاله به صورت کلی به عوامل و راهبرد تمدن اسلامی که توان و کارایی یک تمدن واقعی در سایه همزیستی مسالمت‌آمیز را داشته باشد پرداخته می‌شود.

سؤال

دیدگاه‌های سکولاریستی همواره با دیدگاه‌های اسلامی در تضاد هستند، به همین خاطر هرچند گاهی دیدگاه و نظریات قدیمی رنگ و بوی تازه‌ای می‌گیرد که

سبب طرح سؤال و پرسش به‌ویژه در حوزه معارف دینی می‌گردد. در سال‌های اخیر، با توجه به شبهات و ابهاماتی درباره قلمرو دخالت دین در زندگی انسان، گشته است و ما شاهد سؤالات متعددی در این باب هستیم با توجه به پیشرفت کنونی برای دولت‌ها و افرادی که خواهان تغییر و آسایش معنوی (فکری)، مادی (تجاری) هستند این سؤالات پیش خواهد آمد که آیا دین و تمدن اسلامی با ظرفیت‌ها و پتانسیل موجود خویش توانایی ارائه فرهنگی اجتماعی و الگوی رفتاری در حوزه‌های گوناگون فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، تربیتی و ... به‌صورت مسالمت‌آمیز را دارد یا خیر؟ و آیا می‌توان با تأسی به سیرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که محور اساسی تمدن اسلامی است، الگویی برای یک جامعه متمدن و همزیستی مسالمت‌آمیز تشکیل داد، یا خیر؟

فرضیه

دین اسلام آخرین دین و پیامبرش آخرین پیامبران است. به همین منظور باید طراحی و پایه‌ریزی آن جهانی و ابدی باشد که یکی شاخص‌ترین آموزه‌های دینی (تمدن اسلامی) صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز است که از تشکیل دولت نبوی تا روزگار طلایی تمدن اسلامی به‌عنوان رکن اساسی پایه‌گذاری شده همین اساس تحکیم و گسترش وحدت و اخوت در بین همه اقشار جامعه و ارتباط سالم با دیگر ملل و ادیان از اهداف اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، تربیتی و ... به‌صورت مسالمت‌آمیز اسلام محسوب می‌شود که راهبردی مناسب برای مدیریت در هر زمینه است

اهداف مهم انبیا به‌ویژه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دعوت به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در سایه تقوای الهی بوده تا جایی که می‌توان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به‌عنوان پایه‌گذار اساسی تمدن اسلامی در تمام حوزه‌های زندگی بشری شامل حوزه‌های فردی، اجتماعی، روابط بین ادیان مختلف و غیره که تأثیر ملموسی داشته است الگویی به‌تمام‌معنا برای تمدن و مدنیت مسالمت‌آمیز معرفی کرد.

مفهوم شناسی

راهبرد: عمل تجهیز و به کارگیری نیروها و توانایی‌ها در جهت دستیابی به هدفی معین، که امروزه به استراتژی معروف است (انوری، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۵۶۹).

نوبین: دارای حالت یا کیفیت نو (انوری، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۸۰۴۶).

همزیستی مسالمت‌آمیز: رابطه توأم با مماشات و گذشت بین دو جاندار که نتیجه آن به نفع یکی یا هر دو آن‌هاست (انوری، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۸۴۰۱).

تمدن «الحضارة»: مجموعه دست آورده‌ای مادی و معنوی بشر در یک منطقه، کشور، یا عصر معین، یا حالت پیش رفته و سازمان یافته فکری و فرهنگی هر جامعه که نشان آن پیشرفت در علم و هنر و ظهور نهادهای اجتماعی و سیاسی است (انوری، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۸۹۴).

علامه محمدتقی جعفری «تمدن» را این گونه تعریف می‌کند: «تمدن تشکّل هماهنگ انسان‌ها در حیات معقول با روابط عادلانه و اشتراک همه افراد و گروه‌های جامعه در پیشبرد اهداف مادی و معنوی انسان‌ها در همه ابعاد مثبت است» (جعفری، ۱۳۵۹، ج ۵، ص ۱۶۱).

در جمع‌بندی کلی تعاریف ارائه شده می‌توان گفت: «تمدن حاصل تعالی فرهنگی و پذیرش نظم اجتماعی است. تمدن خروج از بادیه‌نشینی و گام نهادن در شاهراه نهاده شده امور اجتماعی که به قول ابن‌خلدون، عمران یافتن است» (رک، ابن‌خلدون، ۱۴۳۱ هـ، ص ۱۳۱).

شهرنشین شدن و اقامت در شهر مدنیت است بنا به این انگاره تمدن یا فرهنگ عبارت است: از ترکیب پیچیده‌ای شامل علوم، اعتقادات و هنرها، اخلاق و قوانین، آداب و رسوم و عادات و اعمال دیگری که به وسیله انسان در جامعه به دست می‌آید به طور کل می‌توان گفت: مجموعه بزرگی از نظام‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی، تربیتی، عبادی و ... که از نظر جغرافیایی واحد کلانی را در یک قلمرو پهناور دربر می‌گیرد (مشکانی، ۱۳۹۴، ص ۲۴۱).

سیرت: به معنای رفتن و سیرکردن در زمین است (ابن منظور، بی‌تا ج ۶، ص ۵۰۵).

راغب اصفهانی می‌نویسد: سیر یعنی حرکت روی زمین، در زمین راه رفتن و گذشتن و عبور نمودن (اصفهانی، ۱۴۱۲ هـ، ص ۴۳۲).

همچنین آن را سنت، مذهب، روش، رفتار، راه و رسم، سلوک و طریقه معنا کرده‌اند و از سیره فرد به صحیفه اعمال او و کیفیت سلوکش میان مردم تعبیر کرده‌اند (ر.ک: مشکانی، ۱۳۹۴، ص ۲۳۸).

می‌توان سیرت را به معنای شیوه رفتار، خلق‌و‌خو، روش تفکر طرز زندگانی بیان کرد (انوری، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۴۳۶). با توجه به آنچه گذشت معنا و مفهوم سیرت نبوی، به معنای شیوه رفتار، تفکر و شیوه زندگی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است و مقصود از مطالعه سیره نبوی، نگرش به سبک زندگی فردی و اجتماعی حکومت‌داری و مدیریت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است.

بعد از آشنایی با مفهوم سیرت و تمدن به مؤلفه‌های راهبرد تمدن اسلامی در سیر همزیستی مسالمت‌آمیز به صورت تطبیقی با سیرت نبوی می‌پردازیم.

۱- محورهای اساسی راهبرد تمدن اسلامی برای همزیستی مسالمت‌آمیز

۱-۱- قرآن (همزیستی مسلمان با مسلمان)

این حقیقت بر همه مسلمانان واضح است که تنها مرجع مورد قبول، قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد از این روی قرآن کریم و سنت نبوی به اصل همزیستی مسالمت‌آمیز یکی از حیاتی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل در حیات زندگی اجتماعی و در جوامع چند فرهنگی و ادیان مختلف است تصریح نموده و از مسلمانان و دیگر آن خواسته تا از اختلاف دوری نمایند و در کنار هم برادر گونه زندگی نمایند.

قرآن کریم راهبردهای و راهکارهایی را ارائه نموده که بر همین اساس، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به تبلیغ و ترویج آن‌ها در جامعه پرداخت.

یکی از این راهبردهای مهم تمدن اسلامی اصل تحکیم اخوت بین مسلمانان است با توجه به اصولی مانند اخوت، کرامت انسانی، احترام متقابل، تکیه بر فرهنگ گفتگوی متقابل بجای خشونت، تعامل و پرهیز از توهین و افترا، رعایت اصل عدالت، پایبندی به معاهدات و پیمان‌ها و احترام متقابل که هرکدام از آن‌ها می‌تواند نقش مهم و اساسی در فرایند رسیدن به همگرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز ایفا نمایند قرآن با مخاطب قرار دادن «یا ایها الناس» همگان را با نیکوترین شیوه و دفع بدی با نیکویی که بهترین تسلیم‌پذیری در برابر فرمان خداست و سفارش اتحاد و چنگ زدن به ریسمان الهی و دوری از تفرقه و اختلاف توصیه به برادری و برقراری صلح دعوت می‌کند.

خداوند متعال درباره همزیستی مسالمت‌آمیز بر محور اخوت و برادری که عمیق‌ترین رابطه بین انسان‌هاست می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات / ۱۰).

قرآن کریم بالاترین درجه از زندگی مسالمت‌آمیز در این آیه مبارکه، تبیین نموده و مؤمنان را برادر هم خوانده است و به این اشاره دارد که همان‌گونه که در بین برادران حقیقی صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز است مؤمنین نیز باید چنین باشد، در آیات متعددی مسلمانان را بر محور حقیقت و ترک جدال و تفرقه دعوت می‌کند به گونه‌ای که می‌توان تکوین جامعه اسلامی، صحیح همراه با همزیستی مسالمت‌آمیز نامید. باید توجه داشت که همه افراد نسبت به همدیگر حقوقی دارند که مراعات آن لازم و ضروری است و باید رعایت گردد؛ مانند عدم تعرض، عدم توهین، احترام و تکریم، فارغ از اینکه عقیده و جهان‌بینی طرف مقابل چه باشد. خداوند کریم در این راستا می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات / ۱۳).

آموزه‌های قرآنی، جامعه بشری و به‌خصوص مسلمانان را به همگرایی و همسویی دعوت نموده است و از واگرایی و اختلاف بر حذر داشته است: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ

جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ
بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» (آل عمران / ۱۰۳).

در این آیه فوق، خداوند متعال با نهی از تفرقه مسلمانان را امر به وحدت نموده
است و آنان را امت واحده نامیده که نتیجه آن همزیستی مسالمت‌آمیز در میان همه
مسلمانان است: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء / ۹۲).

نیز خداوند متعال، خلقت همه انسان‌ها را از نفس واحده می‌داند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ
اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا
وِنِسَاءً» (نساء / ۱).

۱-۲- قرآن (همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمان با ادیان دیگر)

تعاملات دینی و همزیستی با پیروان ادیان آسمانی یکی از اهداف و اصول قرآن
کریم است جهان معاصر زیستگاه میلیارد‌ها انسان با اندیشه‌های گوناگون، تنوع
قومیت‌ها، تعدد مذاهب و فرقه‌های بسیار است. که بهترین شیوه برای رسیدن به
اهداف مشترک دوری از اختلاف و همزیستی مسالمت‌آمیز است که با زندگی فطری
انسان‌ها نیز سازگارتر است از این‌رو قرآن کریم درباره‌ی چگونگی برخورد با دیگران و
اسلام به احترام گذاردن به دیگر اقوام و عدم رفتار با آن‌ها بر پایه خودبزرگ‌بینی و
غرور، فرامی‌خواند. اسلام به‌جای تعصب‌های دینی، تساهل و تسامح با اهل کتاب را
توصیه می‌کند و دعوت به گفتگو می‌کند: «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).

اسلام، به‌عنوان جامع‌ترین نظام حقوقی الهی در روی زمین، دعوتش همگانی و
برای همه بشریت در همه زمان‌ها و مکان‌ها است این آیه و آیات متعدد دیگر، یک
خطاب جهانی است که دربرگیرنده تنها مسلمانان نیست بلکه فراتر می‌رود و دیگر
ادیان را مورد خطاب قرار می‌دهد و به همین نسبت آیاتی است که از تفرقه و اختلاف،
نهی و آن را مطرود می‌شمارد؛ و موضوع پرهیز از «تفرق» را پیامی هم‌سنگ با اصل

برقراری دین می‌شمارد: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری ۱۶).

بدون تردید اگر دستورات قرآن کریم نمی‌بود، تمدنی با این گستردگی و پویایی که دربرگیرنده تسامح و مسالمت‌آمیز بین مسلمانان و دیگر ادیان باقی نمی‌ماند راهبرد اساسی تمدن اسلامی در ارتقای هم‌زیستی و تعامل اسلام با ادیان دیگر چنگ زدن به اشتراکات و مشابهات است و تأکید بر اموری نظیر ارزش‌های مشترک انسانی و دینی که توجه بدان‌ها به ارتقای هم‌زیستی و تعامل منجر می‌شود. چنانکه قرآن کریم در آیه فوق به آن تصریح نمود تا جایی که حق آزادی بیان را برای مخالفان خود به رسمیت شناخته است و دستور صریح قرآن مجادله و بحث با وجه احسن است: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ» (عنکبوت ۴۶).

طبق آیات فوق می‌توان گفتگوی تمدن‌ها را یک راهبرد و به‌عنوان یک اصل قرار داد. هدف از گفت‌وگوی تمدن‌ها بررسی مشترکات میان بشر است به‌گونه‌ای که شعائر اسلامی این امر را در مسیر خود برای نشر فرهنگ گفت‌وگو تقویت کرد تا از آنچه موجب ایجاد تنفر و نزاع میان بشریت می‌شود، دوری بجویند از این‌روی اسلام، موفق‌ترین ادیان در از بین بردن فاصله‌های نژادی و قومی بوده است (حتی، ۱۳۶۶، ص ۱۷۵)، به‌گونه‌ای که با انتشار اسلام در گستره عظیم که دربرگیرنده اقوام و زبان‌های گوناگون بود الفت و وحدت در میان مردم حاکم شد (ر.ک: ولایتی، ۱۳۸۴، ص ۱۷).

۲- پیامبر اکرم ﷺ

اسلام من حیث یک حادثه مهم تاریخی، از جهات گوناگون شایسته است مورد بحث و بررسی قرار گیرد پیام و انگیزه و هدف اسلام که از همان ابتدا جهانی بود پیامبر اکرم در انجام این رسالت الهی فردی موفق و قابل تقدیر است و توانست انقلاب اجتماعی کاملی با متد تمدن اسلامی همراه با هم‌زیستی بین مسلمان و غیرمسلمان

در جامعه زمان خودش ایجاد نماید. مسلمانان نیز با الهام و تأسی از اصول و شاخصه‌های اسلام و سیره رسول اکرم ﷺ توانستند در مدتی کوتاهی، بر بخش اعظمی از جهان حکومت کنند. توفیق شگرف اسلام در تمدن‌سازی و اعتلای فرهنگ اعجاب‌برانگیز است. تمدن اسلامی که خاستگاه قرآنی دارد، با عزم والای پیامبر اکرم ﷺ اصول و پایه‌های آن در یثرب (مدینه النبیه) بنیان نهاده شد، با پشتوانه و اهتمام مسلمانان مرزها را درنوردید و تمدن‌های ایران و روم را به‌شدت تحت تأثیر قرار داد.

بامطالعه سیره و زندگی پیامبر ﷺ به‌وضوح درمی‌یابیم که در فرهنگ بعثت، انسان‌ها چگونه محور احترام‌اند. آن حضرت تمایل داشت با انعقاد پیمان‌ها و تأکید به همه در لزوم وفا به قراردادهای، زمینه‌های تیرگی روابط و فلسفه جنگ و ستیز از بین برود. همیشه نسبت به انعقاد پیمان‌های همکاری و استقبال می‌نمود می‌توان موارد بسیاری از اهتمام به صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز را در تمدن اسلامی منشعب از سیرت وی دانست مشاهده کرد پیامبر اسلام ﷺ حتی قبل از بعثت، بر اصل تنظیم روابط عادلانه میان قبایل بر پایه پیمان 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 چنان بر این پیمان دل‌بسته بودم که حاضر نبودم در ازای نقض آن، صاحب پربهاترین شتران باشم. اگر در اسلام به چنین پیمانی دعوت شوم، فوراً اجابت خواهم کرد» (ر.ک: ابن هشام، بی‌تاج ۱، ص ۱۲۴؛ ر.ک: شهید، ۱۳۷۷، ص ۳۹).

نمونه دیگر از همزیستی در سایه صلح و مسالمت‌آمیزی زمانی است که رسول اکرم ﷺ با تمام قدرت برای فتح مکه وارد این شهر گردید حضرت سعد یکی از یاران پیامبر، «شعار خشونت را» فریاد زد: «الْیَوْمَ یَوْمَ الْمَلْحَمَةِ، الْیَوْمَ تَسْتَحِلُّ الْحَرَمَةَ، الْیَوْمَ أَذِلَّ اللَّهُ قَرِیشاً: امروز، روز برخوردی خونین است! امروز حرمت‌ها شکسته می‌شود! امروز خدا قریش را خوار می‌کند!» اما پیامبر اکرم ﷺ در رد شعار خشونت و انتقام

فرمود: «اليوم يوم المرحمة، اليوم أعز الله قريشاً: امروز روز مهرورزی است. امروز خداوند قريش را عزیز می‌کند» (ابن کثیر، ۱۹۹۶ م، ج ۲، ص ۴۴۱). رسول خدا ﷺ به درستی دریافته بود که می‌تواند راهبردی مناسب و مسالمت‌آمیز و نهادینه‌ساز از توانمندی آحاد جامعه، کسب کرد و آن را به‌عنوان یک راهبرد امتیاز دهد لذا با اقتدار اعلام می‌فرماید: «فَخِيَارُكُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خِيَارُكُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَقَّهُوا» «برگزیدگان دوران جاهلیت، وقتی علم حاصل کنند نخبگان اسلامی خواهند بود.» (بخاری، ۱۴۲۲ هـ، ج ۴، ص ۱۴۸)، به همین خاطر است که راهبرد تمدن اسلامی مسالمت‌آمیز در مسیر همزیستی موفق، افرادی به وجود می‌آیند که نه‌تنها خود موفق شده‌اند بلکه، الگوی دیگران در مسیر هم‌زیستی مسالمت‌آمیز هستند این اعمال و رفتار پیامبر اکرم ﷺ و اصحاب را می‌توان به‌عنوان راهبردی مؤثر برای همزیستی مسالمت‌آمیز معرفی کرد.

۲-۱- همزیستی پیامبر اکرم ﷺ با یهود و نصارا

اصل، در تمدن و نظام اسلامی داشتن روابط توأم با احترام و کرامت انسانی است خصوصاً با غیرمسلمانان است خداوند در قرآن کریم طی قطعنامه‌ای اعلام نموده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسرا/۷۰)، این کرامت شامل همه انسان‌ها، بدون در نظر داشتن جنسیت، مذهب، ملیت، قومیت و فرهنگ می‌باشد نمونه‌های فراوانی در تاریخ و سیره پیامبر اسلام ﷺ مشاهده می‌شود که آن حضرت عقاید صحیح دیگران (که با منهج صحیح و بدون تغییر از پیامبران گذشته سازگار با اصل کرامت انسانی) و معاهدات و پیمان‌ها با یهودیان و مسیحیان، ارج می‌نهد (ر.ک: ابن هشام، بی‌تا ج ۱، ص ۹۷۴/۵۰۱).

درباره مدار و همزیستی با یهود و نصارا می‌توان دستورالعمل حکومتی پیامبر اکرم ﷺ به «عمر بن حزم» اشاره کرد. پیامبر ﷺ با پیروان ادیان مختلف با مدارا برخورد می‌کرد و مسلمانان سفارش می‌نمود، به نیازمندان پیروان ادیان الهی ادیان الهی صدقه بدهید، ایشان خود را دشمن کسانی می‌دانست که به اهل ذمه آزار برساند (کریمی‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۶۳).

جالب آنجاست که رسول اکرم صلی الله علیه و آله علاوه بر اصل همزیستی مسالمت‌آمیز آیین پیروان ادیان آسمانی به رسمیت می‌شناسد و در برهه‌ای از زمان ابراز امیدواری کرده بود که آنان نیز به پیامی که درواقع بیانگر ادامه پیام الهی خود آنهاست روی آورند (ر.ک: میکال، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۷)، این در حالی است که در سایه «منشور مدینه» آزادانه به اعمال عبادی‌شان می‌پرداختند هیچ مسلمانی اجازه نداشت با آنان برخورد ناشایست داشته باشد و یا آنان را از حقوق اجتماعی خود محروم کند.

در جریان بحث‌های پیامبر صلی الله علیه و آله با هیئت نجران عملاً شاهد این حقیقت هستیم که چگونه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به آنان اجازه داد که عقاید و دیدگاه‌هایشان را بیان کنند (ابرقوه، ۱۳۷۷، ص ۳۸۴). اصل همزیستی مسالمت‌آمیز فقط مختص یک گروه از جامعه نیست؛ بلکه به‌عنوان یک اصل از تمدن اسلامی نوین جوامع بین‌الملل را در برمی‌گیرد چنانکه محققان می‌نویسند: «در اندیشه سیاسی اسلام، صلح و همزیستی به‌عنوان اساسی‌ترین اصل در مناسبات بین‌المللی منظور گردیده و به همین دلیل، در حقوق اسلامی بهره‌برداری از فرصت‌های مناسب برای تحکیم و برقراری شرایط و پیمان‌های صلح در روابط خارجی جامعه اسلامی پیش‌بینی شده است. اسلام برای تحقق بخشیدن و گسترش حالت صلح در میان ملت‌ها و جلوگیری از بروز روابط خصمانه و درگیری‌های خونین، نه‌تنها برای قراردادهای و معاهدات بین‌المللی ارزش حقوقی فوق‌العاده قائل شده؛ بلکه اصولاً ملت‌ها و گروه‌های دیگر را نیز برای انعقاد پیمان‌های صلح دعوت کرده و به جامعه اسلامی توصیه نموده است که در این زمینه همواره پیش‌قدم باشند» (زنجان، ۱۳۷۳، ص ۵۰۵). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همزیستی مسالمت‌آمیزی میان اقوام و ملیت‌های مختلف ایجاد کرد که اروپای قرون وسطی هرگز با آن آشنا نبود (ر.ک: ززین کوب، ۱۳۶۲، ص ۲۳).

تمدن اسلامی که پایه و اساس آن بر همزیستی مسالمت‌آمیزی است نه‌تنها برای زنده‌های ادیان دیگر، احترام قائل است؛ بلکه به پیروان خود دستور می‌دهد، حتی به مردگان آنان نیز احترام بگذارند. جابر بن عبدالله می‌گوید: جنازه‌ای از کنار ما رد شد. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله برای احترام برخاست، ما نیز برخاستیم و عرض کردیم: ای

رسول خدا! این جنازه یک نفر یهودی است! فرمود: «لیست نفساً» آیا جنازه انسان نیست» و دستور می‌فرماید: «إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ فَقُومُوا» هرگاه جنازه‌ای دیدید، از جایتان برخیزید (بخاری، ۱۴۳۰ هـ، حدیث ۱۳۱۱/۱۳۱۲). عملکرد پیامبر اکرام صلی الله علیه و آله و دستور عمومی ایشان نمونه بارز راهبرد اساسی برای همزیستی مسالمت‌آمیز است.

۳- راهبردی نوین برای همزیستی مسالمت‌آمیز

اقدامات اساسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تأسی از قرآن مجید که بعدها به‌عنوان تمدن اسلامی نامیده می‌شود راهبردی نوین و مناسب برای الگوبرداری در جهت همزیستی مسالمت‌آمیز است؛ زیرا تمدن به وجود آمده حاصل تلاش، توصیه و همزیستی مسالمت‌آمیز ایشان با تک‌تک افراد جامعه از مسلمان و غیرمسلمان بوده است، از این‌رو اقدامات ایشان می‌تواند برای ایجاد زندگانی مسالمت‌آمیز مورد تبیین و بررسی قرار گیرد در اینجا تنها به چند مورد از اقدامات و عملکرد ایشان که می‌توان به‌عنوان یک راهبرد اساسی برای اصل همزیستی مسالمت‌آمیز قرار گیرد اشاره می‌شود.

۳-۱- دین

برای اینکه یک جامعه به درجه کمال از نظر روحی و اخلاقی برسد و در فراز و نشیب ناملازمات دنیا ناامید نباشد: «يَا بَنِي آدَهْبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَبْأَسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبْأَسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (یوسف/۸۷) و به سعی و تلاش خویش بپردازد «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» (نجم/۳۹) و گاهی زندگی را به کام خود تلخ نیند خداوند دین را وسیله رهایی و راه رسیدن به خویش قرار داده که به‌وسیله پیامبران هدیه داده شده «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» (بینه/۵)، از این‌روی برای اینکه دین در زندگی بشر وارد شود نیاز به تلاش بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این باره نمونه بارز یک مصلح و پیام‌رسان دلسوز بود که می‌دانستند در درون نامه چه حکمی برای بشر داده شده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه/ ۲)، از این روی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم طبق دستور الهی، اقدام به دعوت به صورت فردی و گروهی در هر طیف با گرایش‌های فکری متفاوت را آغاز کرد و حتی به تبلیغ دین اکتفا نکرد؛ بلکه به صورت عملی وارد عرصه جامعه به عنوان یک معلم دلسوز، مبشر، اسوه، همراه و راهنما شد (نجیم سالم، ۱۴۲۶ هـ، ص ۷). از این رو دین جایگاه و نقش ویژه و برتری در فرآیندسازی، به خود اختصاص داده است. این موضوع پذیرفته شده است که هیچ فرهنگ و تمدنی نزد هیچ قومی یافت نمی‌شود، مگر آنکه در آن فرهنگ و تمدن، شکلی از مذهب وجود داشته باشد. «رادا کریشان» دین را باطن تمدن می‌داند و معتقد است: دین همانند روح در کالبد سازمان اجتماعی است (رادمنش، ۱۳۵۷، ص ۱۷۹).

اگر دین از طرق مختلف با هویت، فرهنگ، زبان، رفتار، تربیت و جهان‌بینی یک قوم گره بخورد تا بُن در آن نفوذ می‌کند و به اشکال گوناگون بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد حتی آنان را شکل می‌دهد، کارکردشان را تغییر می‌دهد و از اساس متحول می‌سازد (شمالی، ۱۳۹۲، ص ۵-۱۶).

در چنین شرایطی غریزه خاموش می‌شود و همه چیز به کنترل روح درمی‌آیند که زاینده خیزش، پیشرفت و تمدن است. به بیان دیگر در این مرحله، همه افراد و اجزای جامعه همچون «كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ» (صف/ ۴)، با ندای روح حرکت صعودی سریعی را در پیش می‌گیرند (الویری، ۱۳۹۲، ص ۱۶۳-۱۹۱) زیرا دین، باوری است که همواره در حال پویایی، امیدواری، حرکت آفرینی، عزت و اعتلای اجتماعی در بعد همزیستی مسالمت‌آمیز، رستگاری دنیوی و اخروی است. چنانکه، کفرورزی، انکار آیات خدا، نافرمانی از دستورات حق عامل انحطاط جوامع و تمدن‌ها و باعث خشونت و جنگ به شمار می‌روند. از این روی، دین یک ظرفیت کامل و راهبردی متمایز برای ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز است که با دستان مبارک آن حضرت به وجود آمد.

اقتصاد روح و حیات یک تمدن است، همان گونه که گیاه برای رشد و نمو نیاز به آب دارد یک جامعه برای پیشرفت و متمدن شدن نیاز به پشتوانه مالی و اقتصاد قوی دارد اقتصاد قوی موجب تقلیل جرم و جنایت دزدی، فحشا و فقری که دنباله رو کفر است «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونُ كُفْرًا» (کلینی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۲، ص ۳۰۷).

سطح زندگی مردم از شاخص های اساسی توانمندی اقتصادی یا عقب ماندگی جوامع محسوب می شود و پایه گذاری حکومت اسلامی که ایمان مبنای آن قرار گرفت ایمن بودن و سلامت بودن را تضمین کرد، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با تشویق و توصیه حفظ اموال مسلمان و غیرمسلمان را اولویت قرار داد. رشته برادری را بین مهاجران و انصار محکم کرد و خود آن حضرت دست حضرت علی علیه السلام را بالا بردند و عقد اخوت را اعلام کردند (ر.ک: شبلی، ۱۳۸۱، ص ۵۶). اسراف «وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» (أنعام/۱۴۱)، تبذیر اموال و سرشاخه ضرر را که ربا بود حرام اعلام کرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران/۱۳۰) و برای تجارت تشویق کرد: «التَّاجِرُ الصَّدُوقُ الْأَمِينُ مَعَ النَّبِيِّينَ، وَالصَّدِيقِينَ، وَالشُّهَدَاءَ» (سنن ترمذی، ۱۳۹۵، حدیث ۱۲۰۹).

لازم به ذکر است آنچه در بحث فناوری و صنعت، باید بیان کرد مفهوم آن محدود نیست؛ بلکه شامل همه فنون، مهارت ها، توانایی ها و دانش های تطبیقی می گردد. صنعت دارای دو جنبه است: جنبه فردی که وسیله کسب درآمد و رفاه اوست و جنبه اجتماعی که وسیله محافظت از کیان جامعه و تداوم پیشرفت آن است (بن نبی، ۱۹۹۲ م، ص ۸۴).

در زمینه اقتصاد باید گفت که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تمام دوران زندگانی خویش، با زهد و قناعت و خودداری از اسراف و تبذیر گذرانید و همواره مسلمانان را تشویق می کرد که اموال اضافه بر نیازهای معقول و مشروع خود را در راه خدا انفاق کنند. افزون بر این ها پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آیین تعهد و تضامنی اجتماعی را در جامعه اسلامی برقرار کرد و بر همه مسلمانانی که استطاعت مالی دارند واجب کرد که نیازهای تهیدستان را برآورده سازند و به فقیرانی که توانایی کار ندارند، رسیدگی کنند و با پرورش روحی

و تقویت عقاید و باورهای آحاد امت، پشتوانه مناسبی برای این دستور فراهم آورند و بدین گونه آن رسول گرامی صلی الله علیه و آله توفیق یافت تا انگیزه‌های انسان را از مسیر رقابت و مسابقات آلوده برای تأمین و اشباع خواسته‌های مادی و گرایش‌های طغیان‌آمیز، به احساس مسئولیت و نگرانی‌های بزرگ و مقدس ناشی از احساس جانشینی خدا بر روی زمین متحول سازد تا هماهنگی و تعادل فرد و جامعه، ملت و دولت و دنیا و آخرت برقرار گردد (مشکانی، ۱۳۹۴، ص ۲۵۷). خلاصه اینکه رویکرد جدید اسلام به دنیا و تشویق فعالیت‌های اقتصادی، زمینه‌ساز پیدایش جامعه نوین اسلامی و تمدن جدید گردید. نقش مهم سیره نبوی در مبارزه علیه فقر، جهل و بی‌سوادی را که از طریق تشویق به کسب علم و تلاش، مصرف درست و نهی از اسراف و تبذیر در امور خیریه، تولید، توزیع، نباید از یاد برد. تا جایی که الگوهای رفتاری فراوانی در این مقوله‌ها یافت می‌شود و این را بدانیم که زندگی اجتماعی و اقتصادی جامعه از شخصیت ایشان و یارانش سرچشمه می‌گرفت و وارداتی نیست که از دیگران نقل و تحمیل شده باشد (ر. ک: شبلی، ۱۳۸۱، ص ۶۰).

الگوی تمدن اسلامی بر اصل توانمندی و قدرت در ابعاد مختلف زندگی اجتماعی تأکید دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با توجه به ضرورت‌های جامعه نوین اسلامی در مدینه با سیاست‌گذاری‌های روشن، در زمینه مسائل اقتصادی، از سویی به دنبال تدارک منابع درآمد دولت جدید بود و از سوی دیگر، برای رفع فقر و مشکلات اقتصادی و بهبود وضعیت معیشتی مسلمانان و کم کردن فاصله طبقاتی جامعه و استقرار عدالت اجتماعی تلاش می‌کرد و همه این‌ها به دلیل موزون ساختن و هماهنگ کردن تحولات اجتماعی و کنترل آسیب‌های ناشی از توسعه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی صورت می‌گرفت. طبق مطالب یادشده فوق اقتصاد اسلامی را می‌توان راهبرد اساسی برای همزیستی مسالمت‌آمیز معرفی کرد و الگو قرار داد.

۳-۳- دانش‌گستری و دانش‌پژوهی

اسلام در جامعه‌ای ظهور کرد که مردم آن از جهل و بی‌سوادی به‌شدت رنج می‌بردند دوران متمدنی گذشت بوده که میان دین و علم جدایی انداخته‌شده بود،

به قول معروف علم در دره‌ای و دین در یک دره‌ای قرار داشت. در سرزمین حجاز فقط ۱۷ نفر سواد خواندن و نوشتن داشتند (بلاذری، ۱۳۹۸، ص ۶۵۴ - ۶۵۹) که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در دوران زندگی مکی در خانه «ابن ابی الأرقم» به دعوت و آموزش می‌پرداخت و بعد از هجرت مسجد را پایگاه آموزشی و تعلیمی خود قرار داد (ر.ک: سپهری، ۱۳۹۱ هـ، ص ۲۳۹)، اما با تلاش مستمر رسول اکرم صلی الله علیه و آله دانش فراگیر شد و پیوند میان دین و علم برقرار شد، به تعبیری عموم و خصوص مطلق است دین علم است و علم دین است (ر.ک: رشاد، ۱۴۲۸ هـ، ص ۱۹۳).

در یک نگاه تأثیر تمدن اسلامی در علم، از راه تشویق به علم‌اندوزی «فضل العالم علی العابد کفضل القمَر علی سائر الکواکِب» (المنذی، ۱۴۲۶ هـ، ج ۲۷، حدیث ۱۰۶) «الحکمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو احق بها» (العالمی، ۱۴۰۹ هـ، ص ۱۷۳) و توصیه برای کسب و نشر علم در سیره علمی و عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به وجود آمد در سیره نبوی، برای فراگیرنده علم و پیشه، هیچ‌گونه محدودیت زمانی و مکانی قابل تصور نیست: «رُوِيَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضی الله عنه قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله طَلِبِ الْعِلْمَ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (منذری، ۱۴۲۶، ص ۲۸، حدیث ۱۰۹).

گروهی به فراگیری زبان دیگر ادیان تشویق می‌شوند و بارزترین نمونه برای فراگیری و پراهمیت جلوه دادن علم، این بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ بدر، فدیة اسرا را برای آزادی تعلیم ده نفر از اطفال مسلمین قرارداد (مبارک پوری، ۱۳۸۲ هـ، ص ۳۳۵)، این عمل آن حضرت نشان بر آن دارد که برتری علم بر ثروت و جهل به مثال زمین و آسمان است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تحصیل علم را واجب اعلام کرد، درحالی‌که در عربستان، پیش از ظهور اسلام، باسواد و عالم شدن، متروک بود. در چنین محیطی پیامبر اسلام کسب علم را مهم‌ترین کار دانست در همین راستا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: طلب علم بر هر زن و مرد مسلمانی واجب است.

باید یادآور شد تمدن اسلامی محدودیت زمانی و مکانی را در راه کسب علم و دانش برداشت، از این نظر که در مدرسه نبوی هر طیفی از مردم چه کهن‌سال، نوجوان، فقیر، سرمایه‌دار، رؤسای قبایل مختلف با حد و تناسب علمی و

استعدادهای متفاوت یافت می‌شد که به فراگیری علم مشغول بودند (ر.ک: ندوی، ۱۴۲۶، ص ۱۵۸) و این عمل خود نمونه بارز برای راهبرد تمدن اسلامی و نیز سیره عملی آن حضرت در برتری دادن جمعیت‌های علمی شاهد بر مدعای برتری و فراگیری علم است احادیث زیادی بر تشویق و تأکید درباره علم سبب شد تا مسلمانان باهمت و سرعت بی‌نظیر به جستجوی و فراگیری علم روی آورند و یکی از باشکوه‌ترین تمدن‌ها و فرهنگ‌های تاریخ بشریت تا به امروز به وجود آورند؛ که می‌تواند از آن به‌عنوان یک راهبرد در راستای همزیستی مسالمت‌آمیز مفید یاد کرد تأثیرگذاری سیره نبوی بر علم سبب این شکوفایی بی‌نظیر شد و تمدن در باب علم مدیون دانشمندان و عقلای است که به‌وسیله تربیت علمی اساتید خود رشد کردند، از این جهت صحابه که دارای استعدادهای درخشانی بودند این تمدن را با الگو از سیرت نبوی رقم زدند تا جایی که اهتمام به این امر سبب رشد دانشمندان مسلمان شد و تا قرن‌ها غیرمسلمانان مدیون علم گره‌خورده با تمدن اسلامی بودند. اگر راهبرد اساسی در این زمینه وجود نداشت هرگز ارتباط محکم علمی در بین جوامع عربی و غربی برقرار نمی‌شد و ارتباط علمی که سبب همزیستی مسالمت‌آمیز است یافت نمی‌شد و به وجود نمی‌آمد.

در آخر این بحث باید به این نکته توجه داشت که تعلیم و تربیت در هر جامعه‌ای نباید به قشری خاص اختصاص داشته باشد و دیگران از آن بی‌بهره باشند؛ بلکه نظام تعلیم و تربیت باید چنان باشد که هر کس به اندازه استعداد و توانایی خود، بتواند از آن بهره‌مند شود.

۳-۴- اخلاق

«وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم/۴)، اساس اخلاق همان احساسی است که به‌وسیله فعل و انفعالات شخص به وجود می‌آید. اخلاق اسلامی که یکی از مؤلفه‌های تمدن اسلامی است هنگامی که در راستای همزیستی مسالمت‌آمیز بکار گرفته شود سرشتی متمایز و جدا از مصلحت موقت و علاقات شخصی پیدا می‌کند. درواقع هدف اسلام هم رسیدن به یک جامعه انسانی است که افراد آن جامعه از رذایل

اخلاقی به دور باشند و هر فردی احساس آرامش و طیب خاطر داشته باشد (ر.ک: ملوح، ۱۴۳۳، ج ۱، ص ۸۹).

مطالعه در کلام الهی، نشان می‌دهد که اخلاق ویژگی و اهمیتی والایی در جامعه اسلامی تا جایی مسلمان را به برخورد صحیح و مسالمت‌آمیز توصیه می‌کند و نبی مکرم ﷺ نیز مطابق آیه کریمه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب ۲۱)، نمونه عینی و تربیت‌یافته آن نظام اخلاقی است.

توجه به دو نکته لازم و ضروری است:

نکته اول: دامنه تعالیم اخلاقی در اسلام چنان وسیع و پهناور است که حتی ارائه فهرست کاملی از آن‌همه تعالیم عمیق و همه‌جانبه کاری بس دشوار است. نگاهی گذرا به روایات ماندگار از نبی مکرم ﷺ و تعلیمات اخلاقی ایشان، نشان از گستردگی این آموزه‌ها دارد، عمیق‌ترین، باریک‌ترین و ظریف‌ترین نکات در تربیت روحی و اخلاقی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مسلمان با یکدیگر و دیگران را در قالب جملات ساده و کوتاه بیان‌شده و فرمول‌های عملی برای سازندگی معنوی ارائه گردیده است.

نکته دوم: تعلیمات اخلاقی پیامبر ﷺ که برگرفته از قرآن کریم است، چنان است که هر کس در هر مرتبه از مراتب کمال فکری و معنوی که باشد، به تناسب ظرفیت درک خود، می‌تواند از آن بهره‌مند شود. تعلیمات اخلاقی پیامبر چنان است که همه افراد در تمامی سطوح می‌توانند از آن سودجویند، اگرچه بهره‌خواص و صاحبان علم و معرفت از آن دریای بیکران معارف و حقایق بسی بیشتر و عالی‌تر است (سادات، ۱۳۶۸، ص ۱۹۳).

پیامبر اکرم ﷺ با نهادینه کردن اصول و موازین اخلاقی در بین عامه مردم (چه مسلمان و چه غیرمسلمان) و ارائه الگوها و اسوه‌های عملی در زمینه‌های اخلاق پژوهش، اخلاق نقد و شیوه مواجهه با اندیشه‌ها، اخلاق معیشت، اخلاق معاشرت، اخلاق جنسی، اخلاق سیاست و زمام داری و اخلاق گفتگو زمینه‌های لازم را برای پیدایش تمدنی عظیم فراهم می‌آورد؛ که این راهبرد را می‌توان در هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بکار گرفت (ر.ک: عروتی، ۱۳۸۵، ص ۳۸).

۳-۵- فرهنگ

قرباب معنای فرهنگ و تمدن اسلامی

به‌طورکلی تمدن با واژه فرهنگ قرباب دارد و گاهی این دو به‌جای هم به کار می‌روند یا هرکدام طوری استعمال می‌شود که معنای دیگری در آن مشاهده می‌شود. هنگامی که این دو در مقابل هم قرار می‌گیرند، باید فرق این دو را شناخت. تمدن بیشتر به ظواهر زندگی اجتماعی توجه دارد اما آنجا که پای معنا به میان می‌آید با فرهنگ ارتباط پیدا می‌کند. چون در زندگی اجتماعی اغلب این دو باهم هستند، جدا کردن حیثیت مادی از حیثیت معنوی آن مشکل است. پس وقتی می‌گوییم تمدن اسلامی یعنی آن ویژگی‌های زندگی اجتماعی که متأثر از اسلام است (جدید بناب، ۱۳۸۶ هـ، ص ۴۰۸).

علامه محمدتقی جعفری «تمدن» را این‌گونه تعریف می‌کند: «تمدن تشکّل هماهنگ انسان‌ها در حیات معقول با در پیشبرد اهداف مادی و معنوی انسان‌ها در همه ابعاد مثبت است (جعفری، ۱۳۵۹، ج ۵، ۱۶۱)، طبق این تعریف روابط عادلانه و اشتراک همه افراد و گروه‌های جامعه همان اصل همزیستی مسالمت‌آمیز است که تمدن اسلامی، تاکنون توانسته است هویت مستقل فرهنگی به آن بدهد، در این میان سیره نبوی، امروزه به‌عنوان تمدن اسلامی از آن یاد می‌شود آموزگار شیوه زندگی است به این دلیل که در تعلیم آن، نسبت به شیوه برخورد و رعایت حقوق دیگران ازجمله دادوستد، آداب معاشرت، تدبیر منزل، ازدواج و طلاق، یا در بخش سیاست، نظم و انضباط، حکومت، مدیریت، علم و صنعت و ... نمونه‌های فراوانی دارد. اگر از تمدن اسلامی در راستای همزیستی مسالمت‌آمیز استفاده شود به‌طورقطع در هر برهه زمانی کارآمد و مثمر ثمر خواهد بود و دنیای کنونی را از دودستگی و اختلاف نجات خواهد داد.

۳-۶- انسان‌شناختی

با دقت در فرآیند استقرار نظام اجتماعی و تمدن اسلامی از سوی رسول مکرم اسلام ﷺ و پیشوایان دینی ملاحظه می‌شود که آنان اقدامات خود را طی روند و

فرایندی دقیق و حساب شده مطابق اقتضائات محیطی و انسان‌شناختی (روحی، روانی) به اجرا درآوردند. رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله، دین خود را ادامه مسیر انبیاء سلف خواندند و از این جهت با پشتوانه روحی و روانی کار خود را آغاز کردند (خیری، ۱۳۹۱، ص ۱۰).

رسول اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان یک دعوتگر و نماینده الهی اولین اقدامش شناخت روح و روان، خصلت‌های، آداب، معاشرت، همزیستی با دیگران بود تا با شناخت کامل بتواند مسیر خویش را بپیماید و به منزل مقصود برسد از این روی افرادی با ملیت‌ها و نژادهای گوناگون باروح و روان متفاوت با همزیستی مسالمت‌آمیز در بنا نهادن و اعتلای این تمدن نقش بزرگی را ایفا کردند آنچه امت و تمدن را پدید می‌آورد، یک وضع سیاسی انسجام‌یافته نیست؛ بلکه اراده زندگی باهم است، آن‌هم اراده‌ای که در پرتو قواعد اخلاقی - به‌ویژه آنچه در قرآن به عنوان چارچوب روابط اجتماعی ترسیم گردیده - پدید آمده است. توفیق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در امت سازی از شگفتی‌های تاریخ است (۱۴۸، p ۹، vol ۹، ۱۹۶۸، Encyclopaedia Universalis France)، که اعجاب همگان را برانگیخت باید در نظر داشت یک نظام، یک دولت حتی پداران که هر یک نسبت به افراد تحت تکفل خویش مسئول هستند شناخت روح و روان افراد لازمی است تا با میزان اطلاعات خویش به تربیت، اصلاح و واکنش و کنش و وضع و اجرای قوانین بپردازند.

۳-۷- تربیت

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای تعلیم و تربیت افراد اهمیت فراوانی قائل بود و به تربیت انسان‌هایی با اندیشه الهی، مسئولیت‌شناس، تأثیرگذار، توانمند و خلاق که بتوانند با چیره شدن بر عوامل محیطی و مادی، مدنیتی الهی را تجربه کنند، توصیه می‌کرد. تعیین افرادی در تعلیم و تربیت دینی (ر.ک: ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۷۱ و ابن اثیر، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۹۶) در فنون نظامی و جنگی، در مناسبات سیاسی و مدیریت (ر.ک: یعقوبی، بی‌تا ج ۱، ص ۳۸۷)، نمونه‌هایی از اهمیت و جایگاه تخصص‌گرایی در سیره نبوی است. همچنین توجه به جوان‌گرایی در مدیریت و انتخاب افراد با

سنین بیست به بالا برای امارت (ر.ک؛ ابن‌هشام، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۸۳) فرماندهی نظامی و پُست‌های کلیدی دیگر، نشان از اهمیت این اصل در اندیشه نبوی دارد. اصولاً باید به این نکته توجه داشت که تعلیم و تربیت در هر جامعه‌ای نباید به قشری خاص اختصاص داشته و دیگران از آن بی‌بهره باشند؛ بلکه نظام تعلیم و تربیت باید چنان باشد که هر کس به‌اندازه استعداد و توانایی خود، بتواند از آن بهره‌مند شود (سادات، ۱۳۶۸، ص ۱۹۴). جامعه‌ای که از تربیت و اخلاق خالی باشد هرگز همزیستی مسالمت‌آمیز را تجربه نخواهند کرد پس مصلحان و معلمان در جامعه و والدین در محیط خانه (دروازه ورود به جامعه) بر تعلیم و تربیت توجه داشته باشند تا همزیستی مسالمت‌آمیز تحمل و رعایت حقوق دیگران نهادینه شود.

بعد از ذکر موارد و اباحت گذشته می‌توان گفت: افزون بر راهبردها و مؤلفه‌های مشترک میان همه تمدن‌ها برای اصل همزیستی مسالمت‌آمیز، تمدن اسلامی از ویژگی‌هایی همانند خدامحوری، حق‌مداری، عدالت‌گستری، حاکمیت اخلاق و کرامت انسانی و مانند آن، برخوردار بوده و است و این ایدئولوژی اسلامی همان راهبرد اساسی برای ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز خواهد بود.

نتیجه

اگر ماهیت و ابعاد تمدن دینی و ظرفیت‌های حاصل از آن را به‌خوبی در نظر آوریم و ذهن را از شبهات بی‌اساس و نگاه‌های منفی دین‌ستیزان بپیراییم، آنگاه به‌روشنی به نقش مهم و عمیق تمدن اسلامی با ظرفیت‌ها و پتانسیل‌های موجود اجتماعی، رفتار اجتماعی و روابط اجتماعی، سیاست و روابط بین‌الملل، فرهنگ و تعلیم و تربیت بر اساس همزیستی مسالمت‌آمیز را در جامعه مشاهده خواهیم کرد. تمدن اسلامی که از سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم الگو گرفته مانند فقه پویا و در مسائل متعدد با توجه به ظرفیت‌های موجود زنده، قابل تأسی و الگوبرداری و ارائه راهبرد مناسب برای تمام جهان خواهد بود. با این وسعت اگر دین را شیوه زندگی، سیرت دارای نظام ارزشی، حقوقی، تربیتی و جهان‌بینی معرفت‌بخش بدانیم، آنگاه هرگز جایی برای

انکار نقش دین و تمدن در جامعه وجود نخواهد داشت و دارای کارکردهای متنوع و متعدد معرفتی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و تربیتی خواهد بود، در جنگ و صلح، تعلیم و تربیت، اخلاق و فرهنگ جامعه کاملاً به صورت تحمل گونه و همزیستی مسالمت آمیز حضور و رسوخ خواهد داشت.

نکته مهمی که یاد آن ضروری است اینکه راهبرد نوین در راستای مسالمت آمیز بودن از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با توجه به ظرفیت های موجود در سیره نبوی باید انجام گیرد و به معنای این نیست که بالفعل تمامی این الگوها و راهبردها در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم وجود دارد بلکه با تعمق و اندیشیدن و مطالعه و کنکاش رویدادهای تاریخی و عملکرد آن حضرت در این گونه مسائل، ظرفیت های موجود را دریابیم و به عنوان راهبردهای نوین تمدن اسلام برای تحقق همزیستی مسالمت آمیز به کارگیریم.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن هشام، عبدالملک بن هشام (بی تا)، *السيرة النبوية*، قاهره: الطباعة الفنية المتحدة.

۳. ابن اثیر شیبانی، علی بن ابی الکرم (۱۳۹۹)، *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت: دار صادر.

۴. ابن کثیر، عمادالدین (۱۹۶۶ م)، *البدایه والنہایه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۵. ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۴۳۱) *مقدمة ابن خلدون*، بیروت: الرسالة الناشر.

۶. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب* (بی تا)، قاهره: المكتبة التوفيقية.

۸. ابن هشام، عبدالملک (۱۳۶۳)، *السيرة النبویه*، تحقیق: شبلی عبدالحفیظ و دیگران. تهران: انتشارات ایران.

۹. ابو شهبه، محمد بن محمد (۱۴۳۱ هـ)، *جوانب من عظمة الرسول*، قاهره: مكتبة السنة.

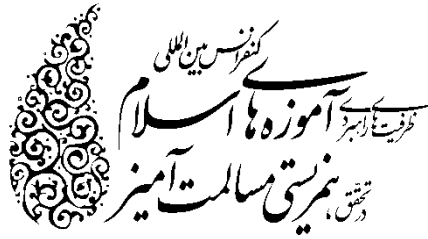
۱۰. رادمنش، عزت الله (۱۳۵۷)، *کلیات عقاید ابن خلدون درباره فلسفه، تاریخ و تمدن*، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.

۱۱. حتّی، فیلیپ خلیل (۱۳۶۶)، *تاریخ عرب*، ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات آگاه.
۱۲. حجت الاسلام علی جدید بناب عضو هیئت علمی دانشگاه، *جستاری در فرهنگ و تمدن اسلامی*، نشریه هفته‌نامه پرتو قم: ۱۳۸۶.
۱۳. انوری، حسن، *فرهنگ سخن* (۱۳۹۰)، تهران: انتشارات علمی.
۱۴. انوری، حسن، *فرهنگ بزرگ سخن* (۱۳۸۲)، تهران: انتشارات سخن.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۳ هـ)، *صحیح بخاری*، قاهره: دارالآفاق العربی.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲)، *الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله*، دمشق: دار طوق النجاة.
۱۷. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۳۹۸)، *فتوح البلدان*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۸. بن‌نبی، مالک، *شروط النهضة* (۱۹۹۲ م)، ترجمه: مسقاوی، عمر کامل و شاهین، عبدالصبور، دمشق: دارالفکر.
۱۹. الترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۷۵ م)، *سنن الترمذی*، تحقیق و تعلیق: عبد الباقي، محمد فؤاد، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.
۲۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۵۹)، *ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۱. خیری، حسن (۱۳۹۱)، *رویکرد فرآیندی اسلام در تمدن سازی*، مجموعه مقالات جشنواره شیخ طوسی، تمدن نوین اسلامی، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ القرآن*، مصحح: صفوان عدنان داودی؛ بیروت: دارالعلم.
۲۳. رشاد، محمد (۱۴۲۸)، *تعریف عام لشخصية الرسول*، دمشق: دار محمد امین.
۲۴. زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، *کارنامه اسلام*، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چ ۳.
۲۵. زنجانی، عمید (۱۳۷۳)، *فقه سیاسی*، تهران: امیرکبیر چ ۲.
۲۶. سادات، محمدعلی (۱۳۶۸)، *اخلاق اسلامی*، تهران: سمت.
۲۷. سالم، عبدالله نجیم، (۱۴۲۶) *الرعاية النبوية للشؤون الدنيوية*، بیروت: للمكتبة العصرية.

۲۸. سپهری، محمد (۱۳۹۱)، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، تهران، دبیرخانه شورای برنامه‌ریزی اهل سنت.
۲۹. شبلی، محمد (۱۳۸۱)، *جامعه گرایی اسلامی حضرت محمد*، مجیدی، محمدسعید، سنجند: انتشارات شیخی.
۳۰. شمالی، محمدعلی (۱۳۹۲)، «*تحلیل نقش دین در جامعه*»، فصلنامه علمی پژوهشی معرفت ادیان، ش ۳.
۳۱. شهید، سید جعفر (۱۳۷۷)، *تاریخ تحلیلی سیاسی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲۳.
۳۲. العاملی، زین الدین بن علی (۱۴۰۹)، *منية المريد*، بی جا، بصیرتی.
۳۳. عروتنی موفق، اکبر (۱۳۸۵)، مجله معرفت، *پیامبر اعظم (بنیانگذار تمدن اسلامی)*.
۳۴. قاضی، ابرقوه، (۱۳۷۷) *سیرت رسول الله*، تهران: انتشارات خوارزمی، چ ۳.
۳۵. کریمی نیا، محمد مهدی، (۱۳۸۵)، «*ادیان الهی مسالمت آمیز*»، رواق اندیشه، ش ۲۶.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *اصول الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. مبارک پوری، صفی الرحمن (۱۳۸۲)، *سیره النبی ترجمه الرحیق المختوم*، عبدالله خاموش هروی تربیت جام: شیخ الاسلام.
۳۸. مشکانی، عباسعلی (۱۳۹۴)، «*ظرفیتهای تمدن سازی سیره نبوی*» دوفصلنامه اندیشه تمدنی اسلام، ش ۲۱.
۳۹. ملوح، صالح بن عبدالله و عبدالرحمن محمد بن عبدالرحمن (۱۴۳۳)، *موسوعة نضرة النعیم*، جده: دارالوسیله.
۴۰. میکل، آندره (۱۳۸۱)، *اسلام و تمدن اسلامی*، تهران: سمت.
۴۱. المنذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی (۱۴۲۶)، *الترغیب والترهیب*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۴۲. الندوی، سلیمان، (۱۴۲۶)، *الرسالة المحمدية*، دمشق: دارالقلم.
۴۳. الویری، محسن و سیدرضا مهدی نژاد (۱۳۹۲)، «*رابطه دین و تمدن در اندیشه مالک بن نبی*»، تاریخ تمدن اسلام.
۴۴. ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۴)، *فرهنگ تمدن اسلامی*، قم: نشر معارف.

۴۵. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (بی‌تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.

۴۶. *Encyclopaedia Universalis Paris: Encyclopaedia Universalis*. France SA, ۱۹۶۸, vol. ۹.



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الاستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

همزیستی مسلمانان با کفار از دیدگاه قرآن

سکینه آقایی^۱

چکیده

دین مقدس اسلام که تنها دین جامع و کامل است، تنها به یک سلسله افعال عبادی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه به کلیه نیازهای انسان پاسخگو می‌باشد. از جمله به نحوه‌ی تعامل و ارتباط مسلمانان با سایر ادیان پرداخته است. در دنیای کنونی مسلمانان برای ادامه حیات دین مبین اسلام، نیازمند به برقراری ارتباط با ملت‌های جهان می‌باشند؛ لذا تحقیق حاضر با استفاده از مبانی قرآنی با روش توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به بیان اصول ارتباط با غیرمسلمانان و راه کارهای ناظر بر آن روابط پرداخته است. از اصول اولیه این ارتباط، نفی هرگونه سلطه کافران بر مسلمانان است که این اصل بر تمام اصول حاکمیت دارد. اصول دیگر که درباره ارتباط با ملل غیرمسلمان باید رعایت شود؛ پابندی به عهد و پیمان‌ها، رعایت عدالت در برخوردها، پرهیز از دشنام و ناسزا به غیرمسلمانان، استفاده از طعام و ذبایح غیرمسلمانان و پیروی نکردن از کافران می‌باشد. محدودیت‌هایی وجود دارد که سد راه ارتباط با غیرمسلمانان می‌شود، از جمله حفظ اسرار مسلمین، آمادگی دفاعی و ممنوعیت رابطه ولایی با کافران، مشرکان، اهل کتاب و منافقان می‌باشد. قرآن کریم راه کارهایی را برای تأمین همزیستی بیان می‌کند که از جمله آن‌ها نژادپرستی را نفی می‌کند. انسان‌ها را در افکار و عقیده خود آزاد می‌داند و هرگز ملل دیگر را به اجبار به پذیرش دین نمی‌خواند. به فرمان صلح بین ادیان مختلف اشاره کرده و پس از آن گفتگوی مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان را توصیه می‌کند و سپس همکاری همه‌جانبه در زمینه رشد جامعه را خواستار است.

کلیدواژه‌ها: اهل کتاب، غیرمسلمان، قرآن، کافر، مسلمان، همزیستی.

^۱. کارشناسی و طلبه سطح دو، ۱۳۵۶@shookranypoor@gmail.com

مقدمه

با توجه به گسترش ارتباطات در جهان امروز و تحت تأثیر قرار گرفتن ملل مختلف از فرهنگ‌های مختلف و نیز جایگاهی که برای ادیان در جامعه امروز مطرح است و نقشی که دین اسلام به‌عنوان یک دین پویا و زنده در عصر حاضر مطرح می‌کند و با توجه به وضع کنونی جهان، مبنی بر لزوم ارتباط بین همه اقشار جامعه، لازم است ما مسلمان‌ها به‌گونه‌ای حرکت کنیم و یا با دیگر اقوام و ملل و پیروان ادیان دیگر طوری رفتار کنیم که مطابق با قرآن و سنت باشد، تا این امکان بیش‌ازپیش به‌وجود آید که اسلام به کامل‌ترین دین الهی به بهترین نحو به مردم جهان عرضه گردد؛ چراکه ارائه چهره صحیح از دین اسلام، به‌تنهایی می‌تواند زمینه‌ساز استقبال و پذیرش ارزش‌های دینی و باورهای توحیدی این دین مبین را به دنبال داشته باشد که به فرموده خود قرآن برای جهانیان، نور، ذکر و هدایت‌کننده به‌سوی صراط مستقیم است: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده ۱۵) و از طرفی، ازآنجاکه مسلمانان به شکل‌های گوناگون با گروه‌های غیرمسلمان تعامل داشته‌اند و تأثیرگذاری متقابل میان آن‌ها وجود داشته، قرآن کریم به‌منزله‌ی آخرین کتاب آسمانی به مسئله روابط مسلمانان با غیرمسلمانان اهمیت بسزایی داده و در آیات زیادی به این موضوع پرداخته است. به‌هر حال با توجه به اکثریت جامعه غیرمسلمان و اقلیت جامعه مسلمین در عصر حاضر، تعامل میان مسلمانان و غیرمسلمانان و نیز شناسایی دستورات قرآنی در این زمینه بسیار راهگشا خواهد بود. این نوشتار بر آن است تا با تکیه بر معارف قرآن کریم به بیان اصولی بپردازد که ناظر بر روابط با غیرمسلمانان است.

مسئله چگونگی ارتباط با غیرمسلمانان و اینکه اصل در ارتباط با ایشان چیست؟ می‌تواند راهگشای چالش‌های موجود در روابط بین‌الملل باشد و راهکارهای مناسبی در این زمینه ارائه دهد.

البته در شرایط فعلی نمی‌توان به‌طور کلی ارتباط با کشورهای دیگر را قطع کرد؛ بلکه باید این ارتباط در چارچوب خاصی باشد تا جایی که موجب سلطه غیرمسلمانان بر مسلمانان نشود.

همزیستی مسالمت‌آمیز، یکی از اصولی است که پیوسته جمهوری اسلامی ایران در سیاست خارجی خود با دولت‌ها و ملت‌های دیگر، بر آن پافشاری می‌کند، که در ذیل برخی از چارچوب‌های این اصول مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱- اصول همزیستی مسلمانان با کفار

۱-۱- نفی هرگونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری

قاعده نفی سلطه، از اصولی است که در حفظ عزت و سیادت مسلمانان و نفی سلطه بیگانگان باید اجرا شود. که بر اساس آیه: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء/۱۴۱).

فقط در مسائل مختلف فقهی، برای اثبات عدم تسلط کفار بر مؤمنان، به جمله‌ی «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ» استناد می‌کنند. البته رفت‌وآمد و کسب اطلاع و آموزش دیدن و تبادل فرهنگی و اقتصادی، اگر سبب سلطه کفار و ذلت مؤمنان نباشد، مانعی ندارد، چون در روایات می‌خوانیم: آموزش ببینید گرچه به قیمت مسافرت به کشور چین باشد و نیز پیامبر اسلام ﷺ فرمودند: هر کافر اسیری، ده مسلمان را آموزش دهد، او را آزاد می‌کنم (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۱۴).

این‌که فرمود: و خدای تعالی هرگز کفار را مافوق مؤمنین و مسلط بر آنان قرار نمی‌دهد، معنایش این است که حکم از امروز به نفع مؤمنین و علیه کافران است و تا ابد چنین است. احتمال هم دارد که نفی سبیل، اعم از تسلط در دنیا باشد، یعنی منظور این باشد که کفار نه در دنیا مسلط بر مؤمنین می‌شوند و نه در آخرت و مؤمنان به اذن خدا دائماً غالب‌اند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۹).

فقط به این آیه استدلال کرده‌اند که خداوند حکمی را که موجب سلطه غیرمسلمانان بر مسلمانان شود، وضع نکرده است. هم‌چنین، آنان احکام زیادی را

متفرع بر این امر دانسته‌اند؛ ازجمله این که اگر پدر کودک، از مسلمانان و مادرش، از غیرمسلمانان باشد، مادر بر کودک، حق حضانت ندارد؛ زیرا فرزند به هرکدام از پدر و مادرش که دین او برتر باشد، ملحق می‌شود و حکم او حکم مسلمان است (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۳۳).

در این آیه، خداوند از کافران نسبت به مؤمنان، نفی سبیل می‌کند، یعنی برتری کافران بر مؤمنان را نفی می‌کند و این که خدا کافران را بر مؤمنان برتری نداده و مسلم است که منظور از این جعل، جعل تشریعی است، یعنی این که خدا حکمی را که باعث تسلط کافر بر مؤمن باشد، تشریع نکرده است؛ بنابراین هر حکمی در عمومیت خود، مستلزم تسلط کافر بر مؤمن باشد، با این آیه تخصیص می‌خورد و یا مقید می‌شود (جعفری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹۶).

۱-۲- پایبندی به عهد و پیمان‌ها

اصل عهد و پیمان در اسلام از اهمیت و جایگاه بالایی برخوردار است و این امر در حوزه سیاست اهمیت دوچندانی دارد. قرآن کریم به‌طور مؤکد و مکرر ضرورت پایبندی به عهد و پیمان را یادآور شده و نقض عهد و پیمان را یادآور شده و نقض عهد و پیمان را جایز نمی‌داند، چنانچه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/۱).

مسلمانان باید به همه پیمان‌ها با هر کس و هر گروه، پایبند باشند؛ چه قراردادهای لفظی، چه کتبی و چه عملی؛ پیمان‌های سیاسی و اقتصادی، اجتماعی و یا خانوادگی، با قوی یا ضعیف، با دوست یا دشمن، با خدا یا مردم، با فرد یا جامعه، با کشورهای منطقه یا قراردادهای بین‌المللی.

اسلام بر وفای به عهد بسیار تأکید می‌کند و آن را جزء احکام بین‌المللی اسلام می‌داند. هرگاه انسان عقدی می‌بندد، خواه با شخص یا دولتی، چه با مسلمان یا کافر، وفای به این عقد واجب است و نقض آن، حرام؛ ازاین‌رو خدا، مشرکانِ پیمان‌شکن را سرزنش می‌کند و به مسلمانان دستور می‌دهد به عقدشان با مشرکانی

که اهل استقامت و وفای به عقدند وفادار باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص ۵۰۲).

از دیدگاه حضرت ﷺ در مورد عهد و پیمان، چنین برمی آید که در شرایطی که هیچ انگیزه، منفعت و اعتقاد مشترکی بین انسان‌ها وجود نداشته باشد تا بر مبنای آن توافق کنند. فقط عهد و پیمان، عامل مشترکی است که می‌تواند تمام انسان‌ها را از هر دین و مذهب و قوم و ملیت، به هم متصل کند و نقطه اتکابی برای جوامع بشری باشد (علیخانی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹).

نقض عهد دو گونه است: گاهی انسان، خود عهد را می‌گسلد و گاهی رابطه بین خود و عهد را قطع می‌کند، یعنی تعهد به عهد ندارد. چنانچه اگر انسان به طناب مستحکمی تمسک کند تا از سقوط محفوظ بماند، قطع این رابطه؛ گاهی به، از هم شکافتن تاروپود آن طناب است و گاهی به، برداشتن دست از طناب، و در هر دو صورت، انسان گسیخته از طناب، سقوط می‌کند. کسی هم که بخواهد این عمود الهی را نقض کند، گاهی کتاب الهی را تحریف می‌کند و گاهی آن را تحریف نمی‌کند لیکن پیوند خود را با آن کتاب‌ها قطع می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۵۴). خداوند از انبیاء پیمان گرفته تا آیات الهی را به مردم بگویند و از اهل کتاب تعهد گرفته تا کتمان حقایق نکنند. در اسلام، وفای به عهد واجب است، حتی نسبت به کفار و عهدشکن، منافق معرفی شده است هرچند اهل نماز باشد (قزائنی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۲).

آیات دیگری مسلمانان را بر التزام به قراردادهای پیمان‌های خود با غیرمسلمانان، حتی اگر طرف قرارداد، مشرکان باشند، فرمان می‌دهد و از همگان می‌خواهد که به این نوع از قراردادهای پایبند باشند. از جمله، این آیات: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَ لَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه/۹).

اعلام براءت، تنها شامل مشرکان پیمان‌شکن و توطئه‌گر می‌شود و گرنه کسانی مانند «بنو ضمره» و «بنو خزیمه» که وفادار ماندند، در این آیه استثنا شده‌اند.

حضرت علی (علیه السلام) می‌فرمایند: «با هر کس پیمان مدت‌دار بسته‌اید، تا آن مدت، وفادار بمانید و به پیمان هر کس، بی‌مدت است، چهار ماه مهلت دهید» (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۷).

بنابراین، قرآن کریم هر نوع عهد و پیمان را با مسلمانان یا غیرمسلمانان، واجب می‌داند. تنها موردی که پایبندی به عهد و پیمان را ضروری نمی‌داند، موردی است که طرف مقابل، پیمان‌شکنی کرده باشد.

در این آیه، مقصود از اضافه کردن جمله «و لم یظاهروا علیکم احدا» به جمله «لم ینقصوکم شیئا»، بیان دو قسم نقض عهد، یعنی مستقیم و غیرمستقیم آن است. نقض عهد مستقیم، مانند کشتن مسلمانان و غیرمستقیم، نظیر کمک نظامی به کفار، علیه مسلمین می‌باشد و در پایان آیه، جمله‌ی «إن الله یحب المتقین»، در مقام بیان علت وجوب وفای به عهد است و این که وفای به عهد و محترم شمردن آن در صورتی که دشمن، نقض نکند، خود، یکی از مصادیق تقوا است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۰۲).

۱-۳- رعایت عدالت در برخورد با غیرمسلمانان

قرآن کریم سفارش بسیار به رعایت قسط و عدل می‌کند و آن را مطلوب می‌داند، اما این فقط مختص مسلمانان نیست؛ بلکه سفارش به رعایت عدل با غیرمسلمانان می‌کند و آن را وظیفه حاکم اسلامی و همه مسلمانان می‌داند و کفر کافر را مانع اجرای عدالت، درباره آن‌ها نمی‌داند. در ذیل به بررسی برخی آیات در این مورد پرداخته می‌شود:

«فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأُقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات/۹).

«فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل»، یعنی اگر با قتال شما طائفه تجاوزکار، سر جای خود نشست و اوامر خدا را گردن نهاد، آن وقت در مقام اصلاح بین دو طائفه برآیید. اما اصلاح، تنها به این نباشد که سلاح‌ها را زمین بگذارید و دست از جنگ بکشید؛ بلکه اصلاحی توأم با عدل باشد، به این معنا که احکام الهی را در مورد هرکسی که به او تجاوز شده اجرا کنید.

جمله‌ی «و اقسطوا إن الله يحب المقسطين»، به جمله‌ی «فأصلحوا بینهما بالعدل» عطف شده و این از قبیل عطف مطلق بر مقید و به‌منظور تأکید است و جمله «إن الله يحب المقسطين» هم علت دستور به اصلاح و عدالت را تعطیل می‌کند و هم تأکیدی را که از عطف دو جمله به یکدیگر استفاده می‌شود را برای بار دوم تأکید می‌نماید، گویا فرموده: بین آن دو طائفه به عدالت اصلاح کنید، باز هم می‌گویند، دائماً عدالت کنید و در همه امور عدالت را رعایت نمایید، برای اینکه خداوند عدالت گستران را به خاطر عدالتشان دوست دارد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۴۶۹).

از نظر اسلام، عدالت، یک آرمان مقدس و باارزش است که مسلمانان، هم به‌صورت فردی و هم به‌صورت جمعی و در تمام ارتباط‌ها و پیوندهای خود، باید آن را عملی سازند و حتی درباره دشمنان خود نیز، عدالت را رعایت کنند و جامعه‌ای بر اساس عدل و قسط به‌وجود آورند (جعفری، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۸).

نظیر این آیه در سوره نساء آمده که در آن به مسئله تعدیل محبت پرداخت و در این سوره، به تعدیل غضب می‌پردازد. در سوره نساء فرمود که شما خودتان، پدر و مادران، فرزندان، قوم و قبیله‌تان را دوست دارید. دوستی هر کدام از این‌ها، وادارتان نکند که از مرز قسط و عدل بیرون بروید، در محکمه، اگر خواستید شهادت بدهید، به سود این‌ها شهادت بدهید. محبتتان، مرزبندی باشد که از قسط و عدل نگذرد و در سوره مائده، دو جا، یکی آیه اول و یکی هم این آیه هشتم که بحث محوری است، می‌فرماید: شما بالاخره دشمن دارید. بالاخره زیر سقف دنیا باید زندگی بکنید یا نه؟ این دشمنی هم یک مرزی دارد دیگر، حالا اگر کسی نسبت به شما بد کرد، یک حسابی این بدی دارد که آن را بر محور قسط و عدل باید انجام داد. این دشمنی، باعث نشود که یک‌وقتی شما خواستید شهادت بدهید، علیه او بی‌جا شهادت بدهید (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۱۲۲).

۱-۴- پرهیز از دشنام و ناسزا به غیرمسلمانان

یکی از مسائل اخلاقی در ارتباط با غیرمسلمانان، دوری از دشنام و ناسزا گفتن به آنان است. قرآن در این باره می‌فرماید: «و لَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا

اللَّهِ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام/۱۰۸)، این آیه یکی از ادب‌های دینی را خاطرنشان می‌سازد که با رعایت آن، احترام مقدسات جامعه دینی، محفوظ مانده و دست‌خوش اهانت و ناسزا و یا سُخریه نمی‌شود، چون این معنا غریزه انسانی است که از حریم مقدسات خود، دفاع نموده، باکسانی که به حریم مقدساتش تجاوز کنند، به مقابله برخیزد و چه بسا به شدت، خشم او را به فحش و ناسزای به مقدسات آنان وادار سازند. لذا به آنان دستور می‌دهد که به خدایان مشرکین، ناسزا نگوئید، چون اگر ناسزا بگوئید و آنان هم در مقام معارضة، به ساحت ربوبی توهین کنند، در حقیقت، خود مؤمنین، باعث هتک حرمت و جسارت به مقام کبریائی خداوند شده‌اند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۷، ص ۴۳۴).

فحش، اشد از سبّ است. سبّ اعداء دین، اگر موجب سبّ آن‌ها به مقدسات دین شود، حرام است، چون این سبب می‌شود که سبّ به مقدسات دین کنند و شریک می‌شود در گناه او و از همین باب است سبّ رؤسای مذاهب باطله که سبب می‌شود آن‌ها سبّ به رؤسای دین کنند یا سبّ کتب ضلال که منشأ می‌شود سبّ کتب دینی کنند و یا سبّ به علماء آن‌ها که موجب شود، سبّ علماء مذهب کنند (طیب، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۱۶۷).

۱-۵- استفاده از طعام و ذبایح غیرمسلمانان

ازنظر فقه شیعه، شرط حلال بودن گوشت که در بازار، قصابی‌ها و مغازه‌ها به فروش می‌رسد، این است که:

- از گوشت حیوانات حلال گوشت باشد.

- این حیوان حلال گوشت، ذبح شرعی شده باشد.

ذبایح مشرکان از نظر دانشمندان اسلامی حرام است، به خاطر این که بر اساس شرایطی که در شرع مقدس آمده، انجام‌نشده ولی درباره طعام آنان، تنها آیه‌ای که در این باره سخن می‌گوید، عبارت است از: «الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ طَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ» (مائده/۵).

منظور از این طعام، گندم و برنج و امثال ذلک، غذاهایی که خشک است، نه احتیاجی به ذبح و نحر دارد و نه احتیاجی به مباشرت بدن، مثل غذاهایی که درست می‌کنند، اگر ذبیحه نباشد، یعنی ذبیحه آن‌ها نباشد. چنین غذایی برای شما حلال است و گرنه ذبیحه آن‌ها حرام است. این معروف بین فقهای شیعه است، ولی آیا ظاهر آیه این معنا را می‌فهماند یا نه، معنای بارزتری را می‌فهماند. معروف این است که منظور از «طعام آن‌ها بر شما حلال است»، یعنی طعام خشک، برنجی که آن‌ها درست کرده‌اند، برنجی که آن‌ها به عمل آورده‌اند، گندمی که آن‌ها به عمل آورده‌اند. حبوباتی را که آن‌ها با کشاورزی‌شان فراهم می‌کنند، برای شما حلال است. البته طعام، بر این حبوبات، گاهی اطلاق می‌شود ولی طبق چند نکته، منظور از این طعام، نمی‌تواند حبوبات باشد، برای این که اگر منظور از این طعام، حبوبات بود، مشمول الطیبات بود که قبلاً فرمود: «اليوم احل لكم الطيبات» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۵۰-۴۹).

۱-۶- پیروی نکردن از کافران

قرآن کریم در آیات متعدد، مسلمانان را از پیروی از کافران، برحذر می‌دارد. این آیات، دو گونه است:

- آیاتی که پیروی از کافران را به‌طور مطلق، نهی می‌کند.
- آیاتی که به یکی از موارد و مصادیق اطاعت در امور شرعی اشاره کرده و برحذر می‌دارد.

۱-۶-۱- آیاتی که پیروی از کافران را به‌طور مطلق نهی می‌کند:

«فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَ جَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَاداً كَبِيراً» (فرقان/ ۵۲)، «فلا تطع...»، این جمله متفرع است بر معنای آیه قبل «وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا» و ضمیر «به» به شهادت سیاق آیات، به قرآن برمی‌گردد و کلمه مجاهده و نیز جهاد، به معنای جد و جهد و به کار بردن نهایت نیرو در دفع دشمن است و چون گفتیم ضمیر به قرآن برمی‌گردد معنا این می‌شود که: با قرآن با دشمنان جهاد کن، یعنی قرآن را برای آنان

بخوان و معارف و حقایق آن را برایشان بیان کن و حجت را برایشان تمام‌نما (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۱۵).

از این آیه برمی‌آید که بهترین و بزرگ‌ترین جهاد در پیشگاه خدا، جهاد کسی است که شبهه‌های دشمنان دین را باطل می‌کند و ممکن است این حدیث: «رجعنا من الجهاد الأصغر فعلیکم بالجهاد الأكبر»؛ «از جهاد اکبر برگشتیم، بر شما باد به جهاد بزرگ‌تر»، ناظر به همین حقیقت باشد (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۷، ص ۲۱۶).

۱-۶-۲- آیاتی که در برخی موارد، اطاعت از کفار را نهی می‌کند:

«وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكُمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» (انعام/۱۲۱)، در این آیه، از خوردن گوشت حیوانی که نام خدا بر آن برده نشده، نهی می‌کند و اظهار می‌کند که آن فسق و سرپیچی از فرمان خداست. سپس اشاره می‌کند که سخن مشرکان که به یکدیگر پیغام می‌دادند که به مسلمانان بگو چرا حیوانی را که خودتان می‌کشید، می‌خورید ولی حیوانی را که خدا کشته (میتهد)، نمی‌خورید؟ و به این‌گونه می‌خواستند مسلمانان را دچار شک و تردید کنند.

قرآن در این آیه هشدار می‌دهد که این‌یک توطئه است. آن‌ها می‌خواهند شما را به گناه وادار کنند و اگر از آن‌ها اطاعت کنید، شما هم از آن‌ها خواهید بود و در ورطه شرک خواهید افتاد (جعفری، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۴۰).

«ولا تأكلوا»: خطاب به مؤمنین است که اگر در خوردن مردار، از مشرکین پیروی کنند، در زمره آنان قرار خواهند گرفت.

۲- انواع رابطه مسلمانان

رابطه مسلمانان با کفار در بسیاری از آیات قرآن، به‌طور مجمل و مفصل بیان شده است که در همه‌ی این‌ها مسلمانان از دوستی و محبت و موالات با غیرمسلمانان به‌شدت منع شده‌اند. باوجود چنین آیات صریح برخی دچار شبهه شده‌اند که در دین اسلام، مجالی برای مدارا و حسن خلق وجود ندارد ولی با توجه به برخی آیات قرآن

نحوه برخورد مسلمانان با کفار و انواع رابطه مسلمانان را بیان می‌کنند که به بررسی برخی از این آیات می‌پردازیم.

۲-۱- موالات

اولین درجه برای برقراری ارتباط میان دو شخص یا دو گروه، موالات است. موالات قلبی یا محبت و مودت قلبی که فقط مختص مؤمنان است، چنانچه خداوند در کتاب خود می‌فرماید: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران ۲۸)، این آیه یک درس مهم سیاسی - اجتماعی به مسلمانان می‌دهد که بیگانگان را به عنوان دوست خود هرگز نپذیرند، سپس به عنوان استثناء می‌فرماید: مگر این که از آن‌ها بهره‌ییزد و تقیه کنید و در ادامه برای کسانی که ممکن است از حکم تقیه سوءاستفاده کنند می‌فرماید: اگر آنچه در سینه‌های شماست، پنهان سازید یا آشکار کنید، خداوند آن را می‌داند (مکارم شیرازی، برگزیده تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۷۶).

در جامعه اسلامی، ایمان، شرط اصلی مدیریت و سرپرستی است و ارتباط سیاسی نباید منجر به سلطه‌پذیری یا پیوند قلبی با کفار شود و قطع ارتباط هم باید بر اساس فکر و عقیده باشد (قرآنی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۳).

۲-۲- مواسات

درجه‌ی دوم برقراری ارتباط مواسات است. مواسات به معنی همدردی و خیرخواهی و نفع‌رسانی است که به‌غیراز کفار حربی که با مسلمانان بر سر پیکارند، با سایرین جایز 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/۸).

کافران دو دسته‌اند: گروهی درصدد دشمنی و توطئه علیه مسلمانان‌اند که در آیات قبل فرمود: چرا با آنان اظهار دوستی می‌کنید. اما یک دسته از کفار، علیه شما

اقدامی نکرده‌اند و درصدد توطئه علیه شما نیستند، این آیه می‌فرماید: با آنان به نیکی رفتار کنید.

سیاست خارجی اسلام، بر اساس جذب و جلب دیگران است و این امر از طریق نیکی، عدالت، مهلت تحقیق قبول پیشنهاد صلح و کمک مالی به آنان، قابل دستیابی است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۶۳).

در این آیه شریفه و آیه بعدش، نهی واردشده در اول سوره را توضیح می‌دهد. مراد از آن کفاری که با مؤمنین بر سر دین قتال نکردند و مؤمنین را از دیارشان بیرون نساختند، احسان به چنین کفاری خود، عدالتی است از شما و خداوند عدالت کاران را دوست می‌دارد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۰۰).

۳- محدودیت‌ها و موانع ارتباط با کفار

هر جامعه‌ای دارای حدود مرزها و چارچوب‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی خاص خود است و برخی از این حدود و چارچوب‌ها، مقدس به شمار می‌روند یا جزء خط قرمزهای آن جامعه محسوب می‌شوند.

بدیهی است که اقلیت‌ها در هر جامعه‌ای، نباید این حدود و چارچوب‌های فرهنگی و اجتماعی را نقض کنند یا اقداماتی انجام دهند که خدشه‌دار شدن این اصول و چارچوب‌ها تلقی شود و این‌یک بحث عقلی است که در مورد همه جوامع صدق می‌کند. در ادامه به اجمال به برخی از این اقدامات اشاره می‌شود که رعایت آن‌ها در یک جامعه اسلامی، به‌عنوان راهبردهای عینی و عملی تضمین‌کننده همزیستی خواهد بود.

۳-۱- حفظ اسرار

منظور از حفظ اسرار، هر چیزی است که غیرمسلمانان و یا دشمنان بتوانند در وقت مناسب، آن را به ضرر مسلمانان به کار برند، اعم از نقطه‌ضعف‌های سیاسی، نظامی و

خداوند در این باره به مسلمانان هشدار داده، می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةٍ مِنْ دُونِكُمْ» (آل عمران/ ۱۱۸)، در این آیه، با توجه به کلمه «وَدَّ»، به آرزوهای دشمن پی می‌بریم. او می‌خواهد ما از سلاح و سرمایه خود، غافل باشیم. از ما، سازش و نرمی می‌خواهد. برای ما، رنج و فشار و زحمت می‌خواهد و از همه مهم‌تر، برای ما ارتداد و بازگشت از دین می‌خواهد. بیگانگان را محرم اسرار خود، قرار ندهیم. وجود مستشاران خارجی در کشورهای اسلامی ممنوع است. اولین حرکت و خطر دشمن، تهاجم فرهنگی است. دشمن، در ضربه زدن به فکر و اندیشه، کوتاهی نمی‌کند. روابط صمیمی با دشمن توطئه‌گر، نشانه بی‌عقلی است. برخورد باصفا با افراد بی‌صفا، کم‌عقلی است (قرائتی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸).

از جمله اسراری که باید از کفار، پوشیده بماند، اسرار نظامی یک جامعه است که باید محفوظ و مکتوم بماند. این اسرار، مهم‌تر و حیاتی‌تر از رازهای شخصی یک فرد هستند و فاش شدنش برای دشمن، ضررهای جبران‌ناپذیری در پی خواهد داشت (همان، ج ۳، ص ۶۲).

مثال بارز این رازداری را می‌توان در عملیات موفق در جبهه‌های حق علیه باطل مشاهده کرد که آن موفقیت‌ها مدیون رازداری نیروهای اسلام در حد اعلای آن بود. در طول اسلام مگر کم بودند افرادی که بانام خودی، به شیوه‌ی مزدورانه و جاسوسی، ضربه به اسلام زدند و در نهضت مسلم بن عقیل در کوفه، مگر جاسوس «ابن زیاد»، اعتماد «مسلم بن عوسجه» را جلب نکرد تا از جایگاه مسلم آگاه شود. مگر می‌توان به هر کس که چهره‌ای انقلابی و خودی از خود ارائه دهد، به این زودی اعتماد کرد و سفره دل خود را برای او باز نمود.

یکی دیگر از اسراری که باید در حفظ آن کوشش کرد، اسرار دین است. اسراری که هرچند نظامی نیست، ولی فاش کردن آن‌ها می‌توان ضررهای جبران‌ناپذیری را بر پیکره‌ی دین وارد کند.

۳-۲- آمادگی دفاعی

اسلام در تقویت بنیه دفاعی، به یک اصل کلی دست‌زده است و مسلمانان را به آمادگی کامل برای دفاع فرامی‌خواند. لذا در قرآن می‌خوانیم: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ مَا تَتَفَقَّحُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ» (انفال / ۶۰)، تعبیر آیه به قدری وسیع است که بر هر عصر زمان و مکانی، تطبیق می‌کند و اگر این دستور بزرگ به‌عنوان یک شعار همگانی در همه‌جا به کار رود، برای جبران عقب‌ماندگی‌ها کافی است. تعبیر آیه، دستوری برای امروز مسلمانان نیز هست و آن اینکه تنها نباید روی دشمنان شناخته‌شده خود تکیه کنند و آمادگی خویش را در سرحد مبارزه با آن‌ها محدود کنند؛ بلکه باید دشمنان احتمالی و بالقوه را نیز در نظر بگیرند و حداکثر نیرو و قدرت لازم را فراهم کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۶۵).

۳-۳- ممنوعیت رابطه ولایی با غیرمسلمانان

بر اساس آموزه‌های وحیانی قرآن، هرگونه رابطه‌ای باید بر محور ایمان انجام گیرد. خداوند در قرآن، به‌عنوان یک اصل کلی، هرگونه رابطه ولایی میان مسلمانان و غیرمسلمانان را نفی می‌کند. به این معنا که جامعه و دولت اسلامی باید هیچ رابطه ولایی با بیگانگان نداشته باشد که در ادامه به نفی رابطه ولایی با اهل کتاب، کافران، مشرکان، بر اساس آیات قرآن موردبررسی قرار می‌گیرد.

۳-۳-۱- نفی رابطه ولایی با اهل کتاب

قرآن در این باره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (مائده / ۵۱)، قرآن مسلمانان را از همکاری با یهود و نصارا به‌شدت بر حذر می‌دارد و سپس دلیل این نهی را با یک جمله کوتاه بیان کرده می‌گوید: هر یک از آن دو طائفه، دوست و هم‌پیمان هم‌مسلمان خود هستند از این رو هر کس از شما که طرح دوستی و پیمان با آن‌ها بریزد از نظر تقسیم‌بندی اجتماعی و مذهبی جزء آن‌ها محسوب خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۲۴).

وقتی یاری گرفتن از کفار مورد نهی قرآن است، قطعاً در روابط و سیاست خارجی، پذیرش ولایت و سلطه اهل کتاب و کفار ممنوع است. نتیجه‌ی پذیرش ولایت کفار، قطع ولایت خداست (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۰۴).

حرمت مودت با دشمنان خدا و مسلمانان، یهود و نصارا را هم شامل می‌شود؛ زیرا آنان نیز دشمن خدا و مؤمنان و به دین اسلام‌اند. پس ریشه همه دشمنی‌ها با مؤمنان ایمان آن‌ها به خداست. از این‌رو مودت با هر کس که به این دلیل دشمنی می‌کند ناروا و حرام است هر چند ارحام و بستگان شخص باشد (جوادی آملی، ج ۲۳، ص ۳۸).

برخی دیگر از اهل کتاب و کفار به سبب ریشخند دین اسلام باید نفی شوند، چنانچه خداوند درجایی دیگر می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَ لَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ الْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُتُوبَهُ مُؤْمِنِينَ» (مائده / ۵۷).

کیفر دنیوی توهین و استهزاء دین خدا و مقدسات مذهبی، قطع رابطه است. استهزای دین با جنگ سرد و روانی، یکی از شیوه‌های مبارزاتی دشمنان است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۵).

۳-۲- نفی رابطه ولایی با کافران

خداوند در قرآن در ارتباط با رابطه ولایی با کافران می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا» (نساء / ۱۴۴)، مؤمنان حق پذیرش ولایت کفار را ندارند، ولی منافقان با کافران رابطه تنگاتنگ دارند. قرآن کفار را شیطان‌های منافقان و برادران منافقان معرفی می‌کند. پذیرش ولایت کفار، با ایمان سازگار نیست، یکدل، دو دوستی برنمی‌دارد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۱۷).

از نظر قرآن کافر، کافر است و فرقی میان کافر خویشاوند و غیر خویشاوند وجود ندارد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «ای اهل ایمان! اگر پدرانتان و برادرانتان کفر را بر ایمان ترجیح دهند، آنان را دوستان و سرپرستان خود مگیرید؛ و کسانی از شما که آنان را دوست و سرپرست خود گیرند، هم اینان‌اند که ستمکارند» (توبه / ۲۳).

تهدیدهای قرآن نسبت به پذیرش ولایت کفار، تکان‌دهنده است. پدر کافر بر فرزند مسلمان ولایت ندارد. البته ولایت پدر و مادر کافر را نباید پذیرفت ولی این غیر از نیکی به آن‌هاست (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۳۷).

با اعلام برائت از مشرکان و صدور دستور جنگ تمام‌عیار با آن‌ها، این پرسش برای مسلمانان پیش آمد که در میان مشرکان، افرادی هستند که خویشاوندی نزدیکی با بعضی از مسلمانان دارند. مسلمانانی هستند که پدر و برادر آنان مشرک است. این‌ها چگونه با خویشان نزدیک خود بجنگند؟ در این آیات از هرگونه رابطه دوستی میان مشرکان و مسلمانان نهی شده. حتی اگر مشرکان، پدران و برادران و خویشان نزدیک مسلمانان باشند. چون آنان کفر را بر ایمان ترجیح دادند و چنین کسانی شایستگی دوستی با مسلمانان را ندارند (جعفری، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۴۹).

«و من يتولهم منكم»: هر کس که آنان را دوست بدارد و به خاطر آنان، دست از فرمان‌برداری خدا بکشد و آن‌ها را بر اسرار مسلمانان مطلع سازد. اینان به خویش ستم کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۴۹).

۳-۳-۳- نفی رابطه ولایی مؤمنان با مشرکان

خداوند در قرآن در این رابطه می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَ إِنْ حَفِظْتُمْ عِيْلَةً فَسَوْفَ يُعْذِرُكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه / ۲۸).

یکی از دستورهای چهارگانه‌ای که امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) در مراسم حج سال نهم هجرت به مردم مکه ابلاغ کرد، این بود که از سال آینده هیچ‌یک از مشرکان، حق ورود به مسجدالحرام و طواف خانه کعبه را ندارد و سپس در پاسخ افراد کوتاه‌بینی که اظهار می‌داشتند؛ اگر پای مشرکان از مسجدالحرام قطع شود، کسب و تجارت ما از رونق می‌افتد، می‌گوید: اگر از فقر و احتیاج می‌ترسید، به‌زودی خداوند اگر بخواهد، از فضلش شما را بی‌نیاز می‌سازد. همان‌گونه که به عالی‌ترین وجهی بی‌نیاز ساخت و با گسترش اسلام در عصر پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، سیل زائران به‌سوی مکه به حرکت درآمد و این موضوع تا به امروز ادامه دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۹۲).

منظور، منع از دخول تمام محوطه حرم است، چون همه حرم، مسجد و قبله مسلمانان است (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۶۳).

۳-۳-۴- نفی رابطه ولایی با منافقان

منافقان گر چه خود را به ظاهر مسلمان معرفی می کنند و در جامعه اسلامی زندگی می کنند ولی مؤمنان باید در مورد آنها دقت لازم را داشته باشند، چراکه خطر منافقان کمتر از کافران نیست پس باد آنها را به عنوان کافران ارزیابی کنند. خداوند در قرآن درباره این افراد می فرماید: «فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَزْكَاهُمْ بِمَا كَسَبُوا أْتَرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَ مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا» (نساء/ ۸۸-۸۹).

«وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَحُذِّهُمُ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ لَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُلِيًّا وَ لَا نَصِيرًا».

عده ای از مردم که به ظاهر مسلمان شده بودند، ولی درواقع در صف منافقان قرار داشتند به همین دلیل حاضر به مهاجرت به مدینه نشدند ولی سرانجام مجبور شدند از مکه خارج شدند. مسلمانان از جریان آگاه شدند و درباره چگونگی برخورد با این جمع بین مسلمین اختلاف افتاد. عده ای معتقد بودند که این افراد را باید طرد کرد و گروهی دیگر می گفتند که چگونه با کسانی که گواهی به توحید و نبوت پیامبر ﷺ داده اند، بجنگیم این آیه نازل شد. و دسته دوم را راهنمایی کرد. اما برخی از مسلمانان ساده لوح، به حمایت از آنها برخاستند و از آنها شفاعت کردند و قرآن بیگانگی آنان را از اسلام بیان داشت و فرمود: تاریکی درون آنها به قدری است که نه تنها خودشان کافرند، بلکه دوست دارند شما هم، مانند آنان کافر شوید (مکارم شیرازی، برگزیده تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۴۳۲).

جامعه اسلامی باید از منافقان تصفیه شود و پیوند دوستی و علاقه با آنان را قطع کند. هرگونه ارتباط قلبی، سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی با منافق در اسلام محکوم است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۴۸).

این‌که در آیه، از آنان به‌عنوان منافق یاد می‌کند، با این‌که مشرک بودند، برای آن است که آن‌ها در برهه‌ای از زمان، ادعای ایمان کردند، درحالی‌که ایمان نداشتند و این، حالت منافقان است. به‌هرحال درباره این منافقان می‌فرماید: خداوند آن‌ها را به سبب کارهایی که کردند، مجدداً به کفر برگردانید و در آن، واژگون شدند. تعبیر واژگونی برای آن‌ها، از این‌جهت است که با اظهار ایمان، سربلند شدند؛ ولی با برگشتن به کفر قبلی، درواقع وجود آن‌ها واژگون گردید و سربه‌زیر شدند (جعفری، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۹).

۴- راه‌کارهای قرآن برای تأمین همزیستی مسالمت‌آمیز

یکی از ویژگی‌های انسان‌ها، لزوم تعامل و ارتباط با یکدیگر می‌باشد که در دین مبین اسلام برای این‌که این ارتباط و همزیستی به نحو صحیح و سالم برقرار شود، مبانی و چارچوب و راه‌کارهایی را بر اساس آیات قرآن کریم تبیین و تشریح نموده است که بر مبنای عمل به آن همزیستی مسالمت‌آمیز با ملل و مذاهب مخالف، محقق می‌شود. لذا در این قسمت به برخی از این راه‌کارها پرداخته می‌شود.

۴-۱- نفی نژادپرستی در قرآن

قرآن، تمام تبعیض‌های نژادی، حزبی، قومی و ... را مردود می‌شمارد ملاک فضیلت را تقوی می‌داند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳)، این آیه، بر تمام امتیازات ظاهری و مادی، خط بطلان می‌کشد و اصالت را به پرهیزگاری و خداترسی می‌دهد و می‌گوید برای نزدیک‌تر شدن به خدا، هیچ امتیازی جز تقوا مؤثر نیست و از آنجاکه تقوی یک صفت روحانی و باطنی است که قبل از هر چیز باید در قلب و جان انسان مستقر شود و ممکن است مدعیان بسیار داشته باشد و متصفان کم.

در این آیه به سه اصل مهم اشاره شده است:

- اصل مساوات در آفرینش زن و مرد.

- اصل تفاوت در ویژگی‌های بشری .

- اصل این که تقوا ملاک برتری است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۱، ص ۱۹۳).

تفاوت در رنگ، نژاد و ملیت، مایه فضیلت یکی بر دیگری نیست؛ بلکه از نظر قرآن، اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها، از آیات و نشانه‌های الهی به شمار می‌رود و وسیله‌ای برای شناخت افراد و اشخاص از یکدیگر است. چه اینکه اگر همه انسان‌ها، یک‌شکل، یک‌رنگ و دارای قد و قواره یکسان باشند، زندگی دچار هرج و مرج خواهد شد. از نظر قرآن کریم، نه تنها انسان‌ها فضیلتی بر یکدیگر، جز به تقوا و پرهیزگاری ندارند؛ بلکه مجموعه انسان‌ها، خانواده بشری و امت واحده را تشکیل می‌دهند (کریمی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۶۴).

«یا ایها الناس»: خطاب به جمیع افراد بشر است، سرتاسر عالم. «انا خلقناکم من ذکر و انثی»: آدم و حوا هیچ‌گونه فخر و مباهات بر یکدیگر ندارند، نه به دولت، که من ثروت‌مند هستم و دیگری، فقیر و نه به ریاست، نه به آباء و اجداد و نه به صحت و سایر اموری که بر یکدیگر فخر و مباهات می‌کنند. گفتند: از حضرت عیسی (علیه السلام) پرسیدند که کدام قبیله و عشیره افضل هستند؟ حضرت عیسی (علیه السلام) یک قبضه خاک. در یک‌دست گرفت و یک قبضه در دست دیگر و فرمود: کدام یک این دو افضل از دیگر است؟ گفتند: هر دو، خاک هستند مساوی، فرمود: ایشان هم از خاک خلق شده، تمام مساوی هستند (شاذلی، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۳۴۸).

۴-۲- آزادی عقیده در قرآن

یکی از شواهد آزادی عقیده، این واقعیت است که قرآن مروج گفتگو و تبادل فکر در میان اندیشمندان و صاحبان مذاهب است. قرآن تا آنجا برای گفتگو اهمیت قائل است که می‌فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل/۱۲۵)، این آیه برای همه مسئولین و مربیان و معلمان و اساتید و علماء، دستور جامعی می‌دهد که باید برای موفقیت، از شیوه‌های گوناگون استفاده کرد و نمی‌توان همه را

با یک شیوه دعوت کرد. خواص را با حکمت و استدلال، و عوام را با موعظه نیکو، و مخالفان را با جدال نیکوتر، ارشاد کنیم (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۴۷۴).
از طرفی طبیعت انسان به‌گونه‌ای است که اعتقادات قلبی را بازور و اجبار نمی‌پذیرد. خداوند در قرآن می‌فرماید: «... لا اکراه فی الدین...» در دین هیچ اجباری نیست.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کسی را مجبور نکردند تا مسلمان شود و هیچ آیه یا روایتی نداریم که در اسلام کسی را با شمشیر وادار کند تا مسلمان شود (میردامادی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۶۸).

شکی نیست، در این که از آیه استفاده می‌شود که این سه قید، یعنی حکمت و موعظه و مجادله، همه مربوط به سخن گفتن است، رسول گرامی صلی الله علیه و آله مأمور شد که به یکی از این سه طریق دعوت کند که هر یک برای دعوت، طریقی مخصوص است، هر چند که جدال به معنای اخفش، دعوت به شمار نمی‌رود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۵۳۴).

۴-۳- فرمان صلح بین‌الملل در قرآن

اسلام از روز نخستین، اصول صلح را پی ریخته و از این طریق، راه را برای پیمودن صلح بین‌المللی و همزیستی مسالمت‌آمیز، هموار ساخت (کریمی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰).

فرمان صلح در قرآن: قرآن به مسلمانان فرمان می‌دهد که اگر از طرف گروهی پیشنهاد صلح داده شد آن را پذیرفته و تعرضی بر آنان روا ندارید: «إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء/ ۹۰)، در جنگ‌ها به کسانی که اعلام بی‌طرفی می‌کنند متعرض نشوید. جهاد اسلامی برای سلطه و تحمیل عقیده نیست؛ بلکه برای دفع شر و موانع است. پس اکنون که آنان از شما دست برداشته‌اند، شما تعرض

بر آنان نکنید. اگر متعرض شوید، ممکن است خداوند به آنان نیرو دهد و شمارا قلع و قمع نماید (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۴۹).

«و لو شاء الله لسلطهم علیکم»: اگر خدا می‌خواست دل‌های ایشان را تقویت می‌کرد و به ایشان جرئت می‌داد که با شما بجنگند و بر شما تسلط پیدا کند (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۸۶).

اگر دولت اسلامی با دولتی، میثاق زندگی مسالمت‌آمیز بست، میثاق عدم تعرض بست، وفای به میثاق واجب است. ولو طرف میثاق، مسلمان نباشد. اگر یک مشرک یا کافری، به دولتی که هم‌میثاق دولت اسلامی است پناهنده شود، دولت اسلامی حق ندارد به او متعرض شود، برای این که این پناه برد به دولتی که میثاق عدم تعرض با دولت اسلامی بسته است. پناه بردن به یک دولت، پناهندگی سیاسی، معنایش این است که من آمدم به این کشور، همه عهد و قوانین و مقررات و موافق داخلی و خارجی این کشور را به رسمیت می‌شناسم. اگر این پناهنده سیاسی دست به تخریب و کارشکنی و ترور زد، معلوم می‌شود که همان‌طور که با نظام اسلامی منافقانه برخورد می‌کرد، با این دولت هم منافقانه برخورد می‌کند، چنین کسی خوشنمهدور است. اما اگر در آن کشور که رفت هیچ کاری نکرد، قرآن این گروه را استثنا کرده و فرمود: «إِلَّا الَّذِينَ يَصْلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۵).

۴-۴- گفتگوی مسالمت‌آمیز در قرآن

قرآن کریم به مسلمانان دستور اکید می‌دهد که با جدال احسن و گفتگوی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب سخن بگوئید و روابط خود را بر اساس اصول مشترک قرار دهند (کریمی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۶۵).

«وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَالْهِنَا وَالْهَكْمُ وَاجِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (عنکبوت ۴۶)، منظور در اینجا بحث و گفتگوی منطقی است یعنی الفاظ شما مؤدبانه، لحن سخن دوستانه، محتوای آن مستدل، آهنگ صدا خالی از فریاد و جنجال و هرگونه خشونت و هتک احترام باشد. البته این اصل در مواردی ممکن است حمل بر ضعف و زبونی

شود. لذا در دنباله آیه به‌صورت استثناء می‌فرماید: مگر کسانی از آن‌ها که مرتکب ظلم و ستم شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۰۷).

مجادله اقسامی دارد: بعضی واجب و بعضی حرام و از برای هر یک درجاتی دارد و معنای مجادله، اقامه حجت است بر اثبات مطلب خود و ابطال دعوی مقابل. درجه اول باکمال ملایمت و سهولت به‌عنوان نصیحت و دلسوزی، حجت و دلیل خود را بیان می‌کند و اگر لجاج کرد با غلظت و تندى و تهدید، و اگر باز زیر بار نرفت، درجه‌اعلاى آن، مباحله است (محسن قرائتى، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۱۵۳).

در جمله مورد بحث، کیفیت دعوت را بیان می‌کند، و از مجادله با اهل کتاب که اطلاق آن شامل یهود و نصارا می‌شود نهی می‌کند، و می‌فرماید: با این طوایف چندگانه مجادله مکن، مگر به طریقی که بهترین طریق مجادله بوده باشد، و از آن بهتر تصور و امکان نداشته باشد. مقصود از مجادله نیکو، مجادله‌ای که با درشت‌خویی و طعنه و اهانت نباشد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۲۰۵).

۴-۵- همکاری همه‌جانبه در زمینه رشد جامعه

همکاری و تعاون برای تداوم زندگی اجتماعی انسان ضرورت دارد، و زندگی اجتماعی و نظام بین‌الملل بدون همکاری در ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ممکن نیست. برای حل مشکلات روزافزون جهانی، چاره‌ای جز مشارکت وجود ندارد.

قرآن کریم، بر تعاون که اصل عقلانی نیز به شمار می‌رود، تأکید و سفارش کرده و مسیر آن را در جهت برّ و تقوا قرار داده و از تعاون برای ارتکاب گناه و ظلم، نهی فرموده است (کریمی نیا، ۱۳۸۶، ص ۲۷۲).

«وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مائده / ۲).

حکومت و جامعه اسلامی، باید در صحنه بین‌المللی، از مظلوم و کارهای خیر حمایت و ظالم و بدی‌ها را محکوم کند و به‌جای حمایت از نژاد و زبان و ... باید از حق حمایت کرد و به نیکی یاری رساند. کسانی که قداست شعائر الهی را می‌شکنند و به

بدی‌ها کمک می‌کنند، باید خود را برای عقاب شدید الهی آماده کنند (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۲).

در روایات بسیاری به تعاون بر نیکی‌ها و یاری‌رساندن به مظلومان و محرومان سفارش شده و از کمک و یاری به ستمگران نهی شده است. از جمله این روایات، حدیث امام صادق (علیه السلام) است که می‌فرماید: «انما مؤمن نفس عن مؤمن کربه، نفس الله عنه سبعین کربه من کرب الدنيا و کرب يوم القيامة» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۲، ص ۴۱۳). جمله «تعاونوا علی البر والتقوی...»، بیانگر اساس سنت اسلامی است و خدای سبحان در کلام الله مجیدش، کلمه بَر را تفسیر کرده و فرمود: «ولکن البر من آمن بالله و اليوم الآخر» که این جمله تعریف ابرار و بیان حقیقت حال ایشان است که هم در مرتبه اعتقاد، تعریفشان می‌کند و هم در مرتبه اعمال، و هم اخلاق، و درباره اعتقاداتشان می‌فرماید: «من آمن بالله» و درباره اعمالشان می‌فرماید: «اولئک الذین صدقوا» و درباره اخلاقشان می‌فرماید: «اولئک هم المتقون» (طباطبائی، بی تا، ج ۱، ص ۶۴۹).

تأکید قرآن درباره اظهار محبت مسلمانان به یکدیگر و گردهمائی و اتحاد صفوف از یک‌سو، باعث رشد عاطفه نوع‌دوستی در نفس و تقویت آنان به ایثار و رعایت منافع مردم و به‌طور کلی جامعه می‌شود و از سوی دیگر، موجبات تضعیف حالت‌های انفعالی نفرت و کینه‌توزی و انگیزه‌های ظلم، تجاوز و تمایل به حبّ ذات و خودخواهی را فراهم می‌آورد. شکی نیست که توانایی در دوست داشتن مردم و انجام کار نیک و مفید برای جامعه، سبب تقویت احساس وابستگی به گروه، و از بین رفتن احساس انزوا و تنهایی می‌شود (نجاتی، ۱۳۸۴، ص ۳۸۱).

نتیجه

شرایط دنیای امروز، چگونگی برخورد اسلام با افراد غیرمسلمان را در داخل و خارج کشور، پراهمیت کرده است. حکومت اسلامی و مسلمانان، در ارتباط با ملل دیگر، با محدودیت‌هایی مواجه‌اند و محور روابط، علاوه بر حفظ منافع ملی، از تعهد

به دستورهای مذهبی و اصول ارزشی مایه می‌گیرد. قرآن کریم به‌عنوان مهم‌ترین منبع استنباط، اصول کلی را برای روابط بین مسلمانان و غیرمسلمانان بیان می‌کند که ازجمله این اصول، اصل نفی سلطه کافران بر مسلمانان است که این اصل بر اصول دیگر، حاکمیت دارد. بر اساس این اصل، ارتباط مسلمانان با کافران نباید به‌گونه‌ای باشد که ذلت جامعه اسلامی را به همراه داشته باشد. یکی دیگر از اصول همزیستی با کفار، پایبندی به عهد و پیمان‌ها می‌باشد که بر اساس این اصل، اگر دولت اسلامی با غیرمسلمانان، عهد و پیمانی را منعقد کند، به‌حکم صریح قرآن، مبنی بر وجوب وفای به عهد (اوفوا بالعقود)، لازم است که دولت اسلامی به میثاق و پیمان منعقدشده، پایبند باشد، البته وفای به عهد، تا زمانی است که طرف مقابل، پیمان‌شکنی نکرده باشد.

اگر رابطه با غیرمسلمانان، بر اساس دستورات آیات قرآن، با رعایت اصل عزت و نفی ذلت امت اسلام انجام گیرد، بلاشکال دانسته شده است و علت عدم جواز و ارتباط همراه با سلطه کفار بر مسلمانان، در صریح آیه شریفه: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» بیان شده است و این که خداوند رابطه ولائی دولت اسلامی را با بیگانگان نفی کرده، به این دلیل است که رابطه ولائی، حتی در کم‌ترین سطح آن می‌تواند در سیره و سنت مؤمنان اثرگذار بوده و این، بی‌گمان در افکار و عقاید و رفتار مسلمانان، مؤثر بوده و باعث بهره‌بردن غیرمسلمانان از این ارتباط می‌شود.

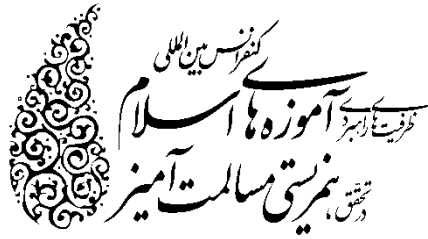
دین اسلام و آموزه‌های قرآن، هرگز به‌اجبار، ملل دیگر را به پذیرش دین اسلام وادار نمی‌کند و نژاد و رنگ را عامل برتری نمی‌داند؛ بلکه چیزی را که ملاک برتری افراد می‌شود، تقوی معرفی می‌کند.

البته راه کارهایی که قرآن برای تأمین همزیستی بیان می‌کند، برای کفاری است که سرِ جنگ با دولت و جامعه اسلامی ندارند. درنتیجه کفار حربی و کسانی که درصدد جنگ با اسلام و ضربه زدن به این دین می‌باشند، اصلاً جایی برای ارتباط با آن‌ها نمی‌باشد و قرآن کریم به‌شدت از ارتباط با آنان نهی فرموده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. جعفری، یعقوب، ترجمه تفسیر کوثر، قم: هجرت، بی تا.
۳. جوادى آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۴. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت: دارالشرق، ۱۴۱۲ق.
۵. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی تا.
۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه علمی مطبوعات، ۱۴۱۵.
۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران: فراهانی، ۱۳۶۰.
۸. طبیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه جهانی سبطین، ۱۳۸۷.
۹. علیخانی، علی اکبر، اسلام و همزیستی مسالمت آمیز، چاپ دوم، تهران: به آفرین، ۱۳۹۲.
۱۰. قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ پانزدهم، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، ۱۳۸۳.
۱۱. کاشانی، ملا فتح الله، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی محمدعلی علمی، ۱۳۳۶.
۱۲. کریمی، مرزبان، دین در قرآن، چاپ دوم، تهران: اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۳. کریمی نیا، محمد مهدی، همزیستی مسالمت آمیز در اسلام و حقوق بین الملل، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۴. مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، ترجمه موسی دانش، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۱۵. مغنیه، محمدجواد، تفسیر نمونه، چاپ چهاردهم، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۱۶. میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الابرار، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱.

۱۷. میردامادی، مجتبی، *تفسیر کلمه طیبه*، بی‌جا: گلبن، ۱۳۸۵.
۱۸. نجاتی، محمدعثمان، *قرآن و روانشناسی*، ترجمه عباس عرب، چاپ ششم، مشهد: ۱۳۸۴.
۱۹. نوری، حسین بن محمدتقی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت علیه‌السلام، ۱۴۰۸ 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

حقوق زن در جنگ از منظر قوانین بشردوستانه اسلام

خلیل اکبری آواز^۱، عامر شمسی^۲، محمد ذوالفقار طلب^۳

چکیده

در پژوهش حاضر تلاش شده تا موضوع حقوق زن در جنگ با تأکید بر بحث سربازگیری زنان و آموزش آنان مورد بررسی قرار گیرد. این مقاله به روش کتابخانه‌ای تهیه شده است. اسلام هیچ‌گاه طرفدار جنگ و قتل و غارت نیست و چنانچه چاره‌ای جز جنگ نباشد برای آن قواعد دقیقی را وضع کرده که حقوق ضعیفان و بی‌گناهان پایمال نشود، در اسلام از آنجایی که زن به نسبت مرد ضعیف است، مکلف به جهاد نیست؛ بلکه اگر ضرورت ایجاب نکند زن حتی به صورت داوطلبانه نیز حق ندارد به میدان کارزار رفته و بجنگد. زن در صورت اجازه حاکم مسلمان می‌تواند به عنوان نیروی تدارکاتی و خدماتی در پشت جبهه جنگ فعالیت نماید. مطابق فرامین قرآن و سنت رزمنده مسلمان حق ندارد زنی را که به طور مستقیم در عملیات خصمانه شرکت نکرده به قتل برساند. چنانچه زنی اسیر شود، اولویت برخورد با این زن، آزاد کردن اوست و چنانچه به بردگی گرفته شد باید با او در نهایت احترام رفتار شود، به او آموزش دهند و کارهای سخت را به دوشش نیندازند. از طرفی اسلام به علم و دانش توجه ویژه ای نموده و در این رابطه میان مرد و زن تبعیض قائل نشده است، این مهم حتی در زمان جنگ و پس از آن نیز رعایت می‌شود، به این صورت که جان غیرنظامیان، به‌ویژه زنان و کودکان و نیز امکانات آموزشی از منظر اسلام در امان است و اسلام به آن‌ها تعدی و تعارض نمی‌کند، پس هیچ زنی نمی‌تواند اسلام را به عنوان مانعی بر سر راه آموزش در زمان جنگ معرفی نماید. آموزش زنان در کشورهای اسلامی امروزه با چالش‌هایی مواجه است که می‌توان این چالش‌ها را به چالش‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تقسیم نمود.

کلیدواژه‌ها: حقوق زن، جنگ، صلح و دوستی، آموزش، سربازگیری.

^۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه مالایا؛ مالزی (نویسنده مسئول)، tafakor.kh@gmail.com.

^۲. کارشناس ارشد، amershamasi@ut.ac.ir

^۳. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق مالکیت فکری دانشگاه قم، mohamad.zfa@gmail.com

مقدمه

وقتی تاریخ امت‌ها و اقوام را مطالعه می‌کنیم، شاهد افراط و تفریط‌های بسیاری در حق جنس زن هستیم، گاه و در برخی موارد چنان جایگاه زن را بالا می‌بردند که او را به‌عنوان الهه می‌پرستیدند و گاه چنان او را پست و حقیر می‌شمردند که گاهاً در اینکه آیا می‌توان زن را جزو انسان‌ها برشمرد با یکدیگر بحث و مشاجره می‌کردند^۱. اما چیزی که بیشتر نمود داشت، اجحاف و ظلم و تعدی نسبت به حقوق زنان بود، در چند دهه‌ی اخیر با رشد دموکراسی در کشورهای غربی و آگاهی زنان از حقوق خویش، کم‌کم امواجی از اعتراض در خصوص نقض حقوق زنان برپا شد و مؤسسه‌ها و نهادهایی برای دفاع از حقوق زن به وجود آمد. افزایش میزان جنگ‌ها در سطح بین‌المللی، بحث حقوق زنان در جنگ را داغ‌تر از قبل نمود. مشاهده تصاویری از زنان در لباس رزم و جنگیدن آن‌ها دوشادوش مردان سؤال‌هایی را در ذهن‌ها تداعی کرد؛ آیا زن را نیز می‌توان به جنگیدن در خط مقدم جبهه اجبار کرد یا خیر؟ اگر چنین کاری جواز ندارد، آیا می‌توان از زن به‌عنوان نیروی خدمتی و تدارکاتی استفاده کرد؟ زن چه خدماتی می‌تواند ارائه دهد؟

صرف‌نظر از دیدگاه سازمان‌ها و مؤسسات بین‌المللی و نیز دیدگاه کشورهای غیر اسلامی و حتی اسلامی در این خصوص، ما می‌خواهیم دیدگاه اسلام را در این رابطه موردبررسی قرار دهیم؛ زیرا اسلام در این دور و زمانه مظلوم واقع شده و در میان دو موج عظیم افراط و تفریط گرفتار شده است و در حال حاضر شاید نتوان نمودهای عملی بارزی از جهاد اسلامی را مشاهده کرد، نمودهایی که چهره اسلام واقعی را به نمایش می‌گذارند و از هدایت قرآن و سنت در این زمینه بهره می‌برند و گرفتار

^۱. آنقدر مقام و مرتبه زن در جامعه مسیحی پایین بود که در سال ۵۸۶هـ در فرانسه کنفرانسی برگزار کردند تا به بررسی این مطلب بپردازند که: آیا زن را می‌توان در زمره انسان‌ها به شمار آورد یا خیر؟ و در پایان به این نتیجه رسیدند که زن موجودی است که فقط برای خدمت به مرد آفریده شده است (دکتر مصطفی السباعی، المرأة بین الفقه والقانون، مكتبة الوراق، ص ۱۹؛ محمد احمد اسماعیل المقدم، عودة الحجاب، دار طبعة للنشر والتوزيع، ج ۲، ص ۵۲).

افراط و تفریط نیستند. در نتیجه ما بر آنیم تا با ورود به منابع اصیل اسلام، یعنی قرآن و سنت به تحلیل دیدگاه اسلام در این خصوص بپردازیم.

از طرفی افزایش میزان بی سوادى زنان در جوامع اسلامى و افزایش جنگ در مناطق اسلامى برخى را بر آن داشته تا اسلام را مخالف حق آموزش زن بدانند، از آنجاکه این برداشت ناشى از مطالعه درست قرآن و سنت نبوده؛ بلکه عملکرد برخى از مسلمانان چنین تفكرى را در ذهن برخى القا کرده است، ما به بیان اهمیت آموزش زنان و نیز آموزش آنان در زمان جنگ خواهیم پرداخت، تا اینکه موضع اسلام را از منابع اصیل اسلام بیان کنیم نه از عملکرد اشتباه برخى از مسلمانان.

۱- فصل اول: کلیات

۱-۱- تعریف جهاد:

جهاد در لغت از ماده‌ی «جَهَد» به معنای غایت و نهایت، یا از ماده‌ی «جُهِد» به معنای توان و طاقت می‌باشد. علامه راغب اصفهانی می‌فرماید: «جَهْد و جُهِد به معنای طاقت و مشقت می‌باشند و گفته شده که جَهْد به معنای مشقت و جُهِد به معنای وسع و توان است».

در اصطلاح شرعی نیز تعاریف زیادی برای کلمه‌ی جهاد آمده است. «کاسانى» در تعریف جهاد می‌فرماید: «به کارگیری توان و طاقت در قتال در راه خدا به وسیله‌ی جان، کمک مالی، رأى و نظر، زبان، زیاد نمودن سیاهی لشکر مسلمانان و یا با دیگر وسایل» (کاسانى، ۱۴۰۶ هـ، ج ۷، ص ۹۷).

در اصطلاح فقهی کلمه‌ی جهاد به بذل وسع و توان در راه قتال و جنگ مسلحانه با کفار یا باغیان تعریف شده است.

۱-۲- انواع جهاد:

جهاد و قتال در شریعت اسلام به دو قسم تقسیم می‌شود: اول: جهاد فرض عین یا جهاد دفع (دفاعی)، دوم: جهاد فرض کفایه یا جهاد طلب (تهاجمی) (الزرعى، ص ۱۸۷).

۱-۲-۱- اول: جهاد دفع: به معنی مقابله و جنگ با دشمن است هنگامی که به سرزمین اسلامی یورش برده یا بخشی از آن را به اشغال خود درآورد یا به‌نوعی بر جان و مال و ناموس مسلمانان تجاوز نماید، یا مسلمانان را به خاطر باور و اعتقادشان مورد ظلم و ستم قرار دهد و ... در چنین حالت‌هایی جهاد فرض عین می‌باشد و واجب است به‌صورت مسلحانه و به هر طریق ممکن دیگری در مقابل چنین دشمن متجاوز و ستمگری ایستاد و مبارزه کرد تا شر و فتنه‌ی این دشمن از سر مسلمانان و سرزمینشان دفع گردد. مانند بیشتر غزوات پیامبر ﷺ و به‌ویژه غزوه‌ی أحد و خندق. در این صورت بر همه‌کسانی که توان دارند، از جمله مردان و زنان و حتی بردگان فرض است که علیه دشمن جهاد کنند (المظلوم، ص ۱۰۱).

۱-۲-۲- دوم: جهاد طلب: به حالتی گفته می‌شود که دشمن در سرزمین خود قرار دارد و مسلمانان وی را طلب کرده و باهدف گسترش قلمرو اسلامی و حمایت از آن یا گسترش دایره‌ی دعوت یا آزاد کردن ملت‌های ستم‌دیده از زیر سیطره و ظلم و ستم طواغیت به سرزمین او حمله می‌برند. همانند مجاهدت‌هایی که صحابه‌ی کرام در راه فتوحات و گسترش قلمرو اسلامی و نشر دعوت توحیدی از شرق تا غرب عالم اسلامی انجام دادند.

۱-۳-۳- شرایط وجوب جهاد

گفتیم جهاد به دو قسم تقسیم می‌شود، یا فرض عین است و یا فرض کفایی و هر یک از این دو شروط خاص خود را دارند:

۱-۳-۱- جهاد فرض کفایی

با بررسی آیات قرآن کریم و نیز سنت رسول خدا ﷺ درمی‌یابیم که جهاد ۹ شرط دارد؛ شیخ ابن قدامه‌ی حنبلی در مقام بیان شروط وجوب جهاد می‌فرماید: «برای وجوب جهاد هفت شرط لازم است که عبارت‌اند از: اسلام، بلوغ، عقل، آزاد بودن، مذکر بودن، سلامت جسمی، وجود نفقه» (مقدس، ۱۳۸۸هـ، ج ۱۰، ص ۳۶۶) و در جای دیگری «اذن والدین و اذن طلبکار به بدهکار» (همان، ص ۳۸۱) را نیز ذکر می‌نماید.

۱-۳-۲- جهاد فرض عین

چنانچه جهاد فرض عین باشد، به این صورت که دشمن به سرزمین اسلامی حمله‌ور شده و باهدف اشغال آن به آنجا وارد گردد و ساکنانش را ذلیل و زیردست خود گردانند، در این صورت بنا بر قول جمهور فقها شرط آزادی، ذکوریت، اذن والدین و اذن طلبکار ساقط می‌شود (رملی، ۱۴۰۴ هـ، ج ۸، ص ۵۸)؛ علما در این زمینه به آیه-ی زیر و دلایلی دیگر استناد کرده‌اند، خداوند می‌فرماید: «انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (توبه/۴۱). و در صورتی که دشمن به سرزمین اسلامی هجوم آورده باشد، شرط وجود نفقه نیز ساقط می‌شود چراکه در چنین حالتی رسیدن به دشمن هزینه‌ای ندارد.

۲- فصل دوم: دیدگاه قرآن و سنت در مورد شرکت زنان در جنگ

خداوند متعال انسان‌ها، مرد و زن آن‌ها را برابر و مکمل یکدیگر دانسته است و زن را آفریده تا آرامش را به محیط خانه هدیه کند؛ خداوند متعال می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم/۲۱) اما با این وجود زن و مرد به خاطر تفاوت ویژگی‌های روحی و جسمی، حقوق و تکالیف متفاوتی دارند، حال با وجود همه این‌ها آیا در اسلام جهاد بر زن واجب است و زن نیز باید در نبردهای مسلحانه مشارکت داشته باشد؟

۲-۱- حضور زنان در میدان نبرد در زمان رسول خدا

یکی از این شرایط وجوب جهاد آن گونه که قبلاً نیز بیان کردیم، مرد بودن است، حال می‌خواهیم در توضیح این مطلب نمونه‌هایی از سیرت رسول خدا ﷺ را یاد کنیم.

از عایشه روایت است که گفتم: ای رسول خدا! آیا بر زنان نیز جهاد است؟ فرمود: «نَعَمْ، عَلَيْهِنَّ جِهَادٌ لَا قِتَالُ فِيهِ: الْحَجُّ وَالْعُمْرَةُ» «آری! بر زنان جهادی است که قتالی در آن نیست؛ حج و عمره» (قزوینی، شماره: ۲۸۹۲؛ شبانی، ۱۴۲۱ هـ، شماره: ۲۴۱۵۸).

انس می‌گوید: در جنگ احد عایشه دختر ابوبکر و ام سُلیم را دیدم که لباس‌هایشان را بالا زده بودند، به‌گونه‌ای که خلخال‌های ساق پایشان را مشاهده می‌کردم. (این حادثه قبل از نزول آیه حجاب بود). آنان مشک‌های آب را بر دوش خود حمل می‌کردند و به مردم آب می‌دادند و برمی‌گشتند. باز آن‌ها را پر از آب کرده، دوباره می‌آمدند و به مردم آب می‌دادند (بخاری، ۱۴۲۲هـ، شماره: ۲۶۶۷؛ نیشابوری، شماره: ۳۳۷۶).

ربیع دختر معوز می‌گوید: «ما همراه پیامبر (در جنگ بودیم) و به سربازان آب می‌دادیم، مجروحان را مداوا می‌کردیم و کشته‌شدگان را به شهر بازمی‌گرداندیم» (بخاری، ۱۴۲۲هـ، شماره: ۲۶۶۹).

عبدالرزاق از معمر از ابراهیم آورده است که: زنان همراه رسول خدا (در جنگ‌ها) شرکت می‌کردند و به جنگجویان آب می‌دادند و مجروحان را مداوا می‌کردند (صنعانی، ۱۴۰۳هـ، شماره: ۹۶۷۲).

تنها زنی که در روز احد شمشیر به دست گرفت و با مشرکین مبارزه کرد، «ام عماره نسیبه مازنیه» بود و پیامبر ﷺ با مشاهده او فرمود: نسیبه بنت کعب از فلانی و فلانی بهتر است. وی در این جنگ ۱۳ زخم برداشت کرد (صلابی، ۱۴۲۹هـ، ج ۶، ص ۱۹۸؛ قرشی دمشقی، ۱۳۹۵هـ، ج ۳، ص ۶۷).

در روایتی آمده که «ام کبشه» به پیامبر خدا ﷺ گفت: به من اجازه بده تا با فلان سپاه بروم. پیامبر به او اجازه نداد. ام کبشه گفت: نمی‌خواهم بجنگم، بلکه می‌خواهم مجروحان و مریضان را مداوا کنم. (طبرانی، شماره: ۴۵۹۷).

۲-۲- اجبار زن به نبرد مسلحانه

با توجه به نمونه‌هایی که ذکر کردیم، آیا می‌توان زن را به حمل سلاح و نبرد مسلحانه در خط مقدم جبهه اجبار کرد؟

همان‌گونه که گفتیم زنان نوعاً نسبت به مردان ضعیف هستند و از عواطف و احساسات بسیار بیشتر و حساس‌تری نسبت به مردان برخوردارند؛ از طرفی شرکت زن در جنگ می‌تواند با عفاف و حجاب او در تعارض باشد؛ دین اسلام نیز با درک و در

نظر گرفتن همه این‌ها نه تنها زن را به در دست گرفتن سلاح دستور نداده است؛ بلکه گاهی از این کار نهی کرده است، چنان‌که «ام کبشه» وقتی مخالفت پیامبر ﷺ با شرکت وی در نبرد را می‌بیند، می‌گوید: «قصد جنگیدن (و سلاح در دست گرفتن را) ندارم». گویی از مخالفت پیامبر ﷺ نسبت به مسلح شدن زنان و جنگیدن آنان در میدان نبرد باخبر است. همچنین وقتی عایشه از پیامبر ﷺ می‌پرسد: آیا بر زنان نیز جهاد واجب است؟ ایشان می‌گوید: جهادی که در آن جنگیدن و قتل و کشتار باشد بر زنان نیست؛ بلکه جهاد آنان حج و عمره است.

رسول خدا ﷺ نیز هیچ‌گاه و حتی در نبرد تبوک که نفیر عام سر داده شد، زنان را مجبور به جهاد نکرد؛ بلکه علی (علیه السلام) را در کیان زنان و کودکان جانشین خود کرد. (بخاری، ۱۴۲۲ هـ، شماره: ۴۴۱۶)، همچنین حالتی دیگر که جهاد در آن فرض عین است زمانی است که دشمن به سرزمین اسلامی حمله‌ور شود؛ همانند غزوه‌ی خندق، در این غزوه نیز زنان برای مشارکت در جهاد خارج نشدند؛ بلکه در قلعه‌ها و بر روی تپه‌ها قرار داده شدند (حمیری، ۱۳۷۵ هـ، ص ۷۰۵-۷۱۱).

۲-۳- حضور داوطلبانه زن در میدان جنگ

آیا زن می‌تواند به صورت داوطلبانه سلاح در دست بگیرد و برای جنگیدن در خط مقدم جبهه بیرون رود؟

در شرایط عادی با توجه به اینکه مبارزه و نبرد مسلحانه با شرایط جسمی و روانی زن سازگار نبوده، موافق مصونیت و کرامت او نیست، چنانچه اسیر شود، کرامت و عفاف او به بازی گرفته خواهد شد، ورود او به میدان کارزار موجب اختلاط او با مردان می‌شود و ممکن است حجاب او کشف شود و موارد دیگر، با توجه به همه این‌ها زن حتی به طور داوطلبانه نیز نمی‌تواند سلاح به دست گیرد و به میدان کارزار آید؛ اما در شرایط اضطراری زن هم می‌تواند سلاح به دست گیرد؛ چنانکه «ام عماره» در نبرد احد سلاح به دست گرفت و به میدان کارزار رفت. استاد «محمد احمد باشمیل» می‌گوید: «جنگ احد اولین نبردی است که در آن یک زن مسلمان با مشرکین می‌جنگد و ثابت شده که تنها یک زن، یعنی نسیمه سلاح برداشت و جنگید و از رسول

خدا ﷺ دفاع کرد، به‌علاوه این امر نیز ثابت است که «نسیبه» به هدف جنگیدن خارج نشد و مانند مردان لباس رزم بر تن نکرد؛ بلکه برای مشاهده نبرد بیرون شد تا در صورت نیاز کارهای خدماتی‌ای چون آب دادن به زخمی‌ها را انجام دهد. علاوه بر این، این زن، جوانی را پشت سر نهاده بود و با همسر و دو فرزندش به نبرد آمد، از سویی این زن از تربیت دینی بسیار والا و ارزنده‌ای برخوردار بود که با سربازان زن کنونی قابل قیاس نیست ... در نتیجه نمی‌توان با استناد به عملکرد این زن جواز جنگیدن زنان در کنار مردان را در این عصر و زمانه صادر نمود (باشمیل، ۱۳۹۷هـ ص ۱۷۱-۱۷۳).

اما گاهی ممکن است حالاتی پیش بیاید که زن در آن‌ها مجبور به دفاع از خود و کسانی که پیرامون وی هستند شود؛ همانند حالتی که دشمن به سرزمین اسلامی حمله‌ور شده و وارد منازل شخصی مسلمانان گشته و به زنان و ضعیفان تعرض و دست‌درازی نماید، در چنین حالتی و یا حالات مشابه آن که مردان نتوانند به‌تنهایی فریضه‌ی عینی جهاد را ادا نموده و از دین و خاک و ناموس مسلمانان دفاع نمایند، برزنانی که توان جهاد و قتال دارند واجب می‌شود که از خود و اطرافیانشان دفاع نموده و حسب استطاعت و توانی که دارند در مقابل دشمن ایستادگی کرده و به جهاد و قتال مبادرت ورزند. دکتر «اکرم ضیاء العمری» در تعلیق بر آثاری که دلالت بر مشارکت زنان در غزوه احد دارد، چنین می‌گوید: این آثار بر جواز استفاده از زنان در صورت ضرورت برای مداوای مجروحان و خدمت به آنان دلالت دارد، آن‌هم در صورتی که از فتنه در امان بوده و پوشش خود را حفظ کنند و در امان باشند و نیز در صورتی که دشمن قصد آنان را نکند، می‌توانند به نبرد برخیزند و از خویشتن دفاع کنند (عمری، ۱۴۱۲هـ ج ۲، ص ۳۹۱). مانند مورد جنگ خندق که پیامبر ﷺ زنان خود را در ساختمانی قرار داد و چون یهودی‌ای قصد ضربه زدن به آنان را کرد، «صفیه» همسر پیامبر ﷺ در راستای دفاع از خویشتن خنجر به دست گرفت و آن یهودی را به قتل رسانید (نیسابوری، ۱۴۱۱هـ، شماره: ۶۸۶۶؛ طبرانی، شماره: ۲۰۲۶۴).

خلاصه این که زن در حالت عادی و چنانچه فرمانده مسلمانان دستور نداده حق ندارد سلاح به دست بگیرد و به میدان کارزار برود، زیرا این امر دربردارنده محذوراتی از جمله اختلاط مردان با زنان است که اسلام از آن نهی کرده است، اما در صورت ضرورت حفظ جان، مانند جایی که دشمن وارد شهر شده و جان تکتک مسلمانان درخطر است، بر زن نیز فرض عین است که از جان خویش دفاع کند، زیرا یکی از ضرورت‌های دین مبین اسلام، ضرورت حفظ جان است و زن نیز باید تا آنجا که می‌تواند از جان خود دفاع نماید.

۲-۴- نقش تدارکاتی زن در جبهه جنگ

همچنان که قبلاً بیان کردیم زن جز در شرایط اضطراری نباید سلاح به دست بگیرد و به نبرد دشمن برود، بامطالعه سیره رسول خدا ﷺ و اصحاب ایشان درمی‌یابیم که زنان نیز معمولاً و در برخی جنگ‌ها شرکت داشته و نقش تدارکاتی داشته‌اند و عمده فعالیت زنان در جنگ‌ها پرستاری، تهیه آب و غذا برای رزمندگان و مواردی از این قبیل بوده است.

ربیع دختر معوز می‌گوید: «ما همراه پیامبر (در جنگ بودیم) و به سربازان آب می‌دادیم، مجروحان را مداوا می‌کردیم و کشته‌شدگان را به شهر بازمی‌گرداندیم» (همان، شماره: ۲۶۶۹).

نقش تدارکاتی و خدماتی زن در نبرد چنانکه دکتر اکرم ضیاء العمری می‌گوید: «بر جواز استفاده از زنان در صورت ضرورت برای مداوای مجروحان و خدمت به آنان دلالت دارد، آن‌هم در صورتی که از فتنه در امان بوده و پوشش خود را حفظ کنند و در امان باشند» (عمری، ۱۴۱۲ هـ، ج ۲، ص ۳۹۱). علاوه بر همه این‌ها برای خروج زن و انجام چنین خدماتی اذن حاکم یا فرمانده مسلمان ضروری است، زیرا فرمانده باید شرایط را بسنجد و در صورتی که به وجود زنان نیاز باشد، به آنان در حد نیاز اجازه خروج و انجام اعمال خدماتی و تدارکاتی را بدهد، وگرنه زن نمی‌تواند خودسرانه خارج شود. همچنان که ام کبشه برای انجام این اعمال خدماتی از پیامبر ﷺ اجازه می‌خواهد.

۲-۵- بردگی زنان

در طول تاریخ و با شکل‌گیری سیستم زراعت مردم روی به ثروت‌اندوزی آوردند و برای این کار نیاز به نیروی کار هرچه بیشتر احساس می‌شد، ازاین‌رو وقتی نبردی میان آن‌ها روی می‌داد بیشتر سعی می‌کردند دشمن را اسیر کرده و به بردگی بگیرند تا اینکه آن‌ها را بکشند (شفیق، ۲۰۱۰م، ص ۱۰) و یکی از گروه‌هایی که دراین‌بین مظلوم بود و توجه اربابان را بیش از دیگران جلب می‌کرد، زنان بودند، زنانی که هم برای خدمت و کار به بردگی گرفته می‌شدند و هم برای استفاده‌ی جنسی اربابان؛ برخی از مثال‌های رفتار با زنان در جنگ‌ها، در امت‌های غیر از اسلام عبارت است از: ۱- در اصحاب بیستم کتاب ثنیه، از تورات آمده است: «وقتی نزدیک شهری شدی که می‌خواستی با اهالی آن وارد جنگ شوی، ابتدا آن‌ها را به صلح فراخوان، اگر صلح کردند و تمام آن سرزمین تسلیم تو شد، تمام آن مردم در تسخیر تو و برده تو می‌شوند، اما چنانچه حاضر به پذیرش صلح نشدند، آنجا را محاصره کن، تمامی مردان آن‌ها را با شمشیر به قتل برسان و زنان و کودکان و حیوانات آن‌ها و تمامی غنائم را برای خود بردار».

۲- بوسویت کشیش مشهور می‌گوید: «این حق رزمنده پیروز است که فرد مغلوب را بکشد و اگر آن را به اسارت گرفته و برده کند، درواقع به او لطف کرده است» (شفیق، ص ۲۱).

۳- سیاست امپراتوری فارس چنین بود که چون به‌زور وارد شهری می‌شدند، مردان را به قتل می‌رساندند و کودکان و زنان را به بردگی می‌گرفتند، چنانکه در میلیتس، در سال ۴۹۴م این عمل را انجام دادند و مردان را کشته و زنان و کودکان را اسیر کردند و به بردگی گرفتند (مدلل، ص ۱۰).

۴- در روم قدیم افراد آزاد، ازجمله زنان از قربانیان جنگ‌ها بودند و در حین جنگ یا پس‌از آن به شیوه‌های مختلفی کشته یا اسیر و درنتیجه برده می‌شدند؛ آن‌قدر وضعیت حاکم بر روم بد بود و برده‌داری چنان رواج داشت که سه‌چهارم مردم این امپراتوری برده بودند (شفیق، ص ۱۲).

۵- وقتی سفیدپوست‌ها بر آمریکا سیطره یافتند، به سرخ‌پوست‌ها حمله کرده و به جان سرخ‌پوست‌ها افتادند، آن‌ها کلبه‌های ایشان را آتش می‌زدند و چون از ترس آتش از کلبه‌های خود می‌گریختند، مردانشان را با گلوله به قتل می‌رساندند و کودکان و زنان آن‌ها را به بردگی می‌گرفتند و به زنان آن‌ها تجاوز می‌کردند (همان، ص ۲۸).

با توجه به مطالب مختصری که عرض کردیم، در عموم امت‌های غیر از اسلام، پیش از لغو برده‌داری، وقتی جنگی روی می‌داد، زنان تنها با دو گزینه روبرو بودند، یا مرگ و یا بردگی و عموماً تبدیل به برده یا کنیز می‌شدند، اما بردگی برای آنان از مرگ نیز بدتر بود، زیرا رفتار اربابان با بردگان عموماً چنان بد بود، که برده آرزوی مرگ می‌کرد، به‌عنوان مثال: در روم اربابان این حق را داشتند که بردگان خود را مجازات کنند، از جمله مجازات‌ها این بود که برده را آن‌قدر با شلاق می‌زدند که در بیشتر اوقات هلاک می‌شد؛ همچنین برده را از دستانش آویزان کرده و اشیاء سنگین را به پاهایش می‌بستند (همان، ص ۲۷).

در دوران صدر اسلام که نظام برده‌داری همچنان باقی بود، تنها منبع برده‌گیری برخلاف بسیاری از امت‌های گذشته، جنگ و نبرد نظامی بود و پس‌ازاینکه جنگ و نبردی میان لشکر اسلام با لشکر کفر روی می‌داد، معمولاً یکی از گروه‌هایی که در دست دولت اسلامی می‌افتاد، زنان بودند.

علمای مسلمان اتفاق دارند که کشتن زن کافری که به اسارت درمی‌آید، مادامی‌که شرکت او در جنگ با سلاح یا رأی و نظر ثابت نشده، جایز نیست. اما به بردگی گرفتن، آزاد کردن و یا فدیة گرفتن از زن اسیر به دیدگاه و نظر حاکم بستگی دارد. (قاسمی، ۱۹۸۲م، ص ۵۲۵ و ۵۲۶؛ وزارت اوقاف کویت، ۱۴۲۷هـ، ج ۴، ص ۲۱۰ و ۲۰۲).

خداوند متعال در رابطه با اسیران می‌فرماید: «فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَنتَحْنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ فِإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» (محمد/۴).

خداوند متعال در این آیه مسلمانان را به دوراه راهنمایی می‌کند یا اینکه اسیران و افراد دربند را بدون فدیة آزاد کنند یا با گرفتن فدیة از ایشان، آن‌ها را آزاد نمایند. علاوه بر این خداوند متعال در آیات بسیاری مسلمانان را به آزاد نمودن اسیران و بردگان فرمان داده است. خداوند متعال می‌فرماید: «فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ» (بلد / ۱۱-۱۳). همچنین در کفاره بسیاری از گناهان ابتدا آزاد کردن اسیر را ذکر می‌کند. به‌عنوان مثال خداوند متعال می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله / ۳).

علاوه بر همه این‌ها قوانینی که در دین اسلام برای رفتار با بردگان و کنیزان وضع شده، حاکی از آن است که میان آزاد و برده خیلی تفاوت نیست. به‌طور مثال اگر مادر و فرزندی اسیر شوند، کسی حق ندارد آن‌ها را از یکدیگر جدا کند (ترمذی، ۱۹۹۸م، شماره: ۱۲۰۴؛ شیبانی، ۱۴۲۱هـ، شماره: ۲۲۴۰۱)، همچنین پیامبر خدا ﷺ در «حجة الوداع» در رابطه بابا بردگان سفارشی می‌کند که نشان از تمایل ایشان به لغو برده‌داری دارد؛ ایشان مردم را به رفتار خوب با بردگان دعوت می‌دهد و می‌فرماید: «حواستان به برده‌هایتان باشد، از همان غذایی که خود می‌خورید به ایشان بدهید، از همان لباسی که خود می‌پوشید به آنان بیوشانید و اگر اشتباهی از آن‌ها سر زد که نتوانستید آنان را ببخشید، آن‌ها را مجازات نکنید، بلکه بفروشید» (آلبانی، ۱۴۲۵هـ، ص ۱۵). همچنین از اینکه آنان را به کارهای سنگین وادارند منع کرده و می‌فرماید: «و چنانچه هم کارهای سنگینی بر دوش آن‌ها نهادید خودتان نیز به آنان کمک کنید» (آلبانی، ۱۴۲۵هـ، ص ۲۱).

درنتیجه در اسلام مبارز و جنگجوی مسلمان باید به‌حکم آیهی قرآن تنها نظامیان را مورد هدف قرار دهد و حق کشتن غیرنظامیان، بخصوص زنان را ندارد، هرچند که به‌صورت اجبر و به‌طور غیرمستقیم به دشمن کمک کرده باشند و چنانچه زنی به اسارت درآید، مسلمانان باز نباید او را بکشند و بهترین برخورد با زنان اسیر به ترتیب عبارت‌اند از: ۱- آزاد کردن آن‌ها بدون دریافت هیچ‌گونه مبلغی. ۲- آزاد کردن آن‌ها با

دریافت فدیة. ۳- به بردگی کشیدن. و چنانچه زنی به حکم حاکم برده شود، اسلام بازهم بر آزاد نمودن برده‌ها تأکید می‌کند و مؤمنان را به شیوه‌های مختلف به آزاد نمودن برده‌ها و کنیزها تشویق می‌کند.

۲-۶- اهتمام و سفارش اسلام نسبت به زنان در هنگام جهاد

پیامبر اسلام ﷺ علاوه بر توصیه‌های خویش در رابطه با زنان در زندگی عادی و معمولی، در هنگام جنگ و نبرد نیز همیشه فرماندهان و سربازان سپاه خود را در رابطه با زنان و کودکان و افراد ضعیف توصیه می‌کرد؛ در ذیل برخی از توصیه‌های اسلام را در خصوص این اقشار ذکر می‌کنیم:

۱- در اسلام از کشتن زنان، کودکان و پیران نهی شده است؛ در حدیثی آمده است: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ» (مالک بن انس، ۱۴۰۶ هـ، شماره: ۸۵۷) «پیامبر ﷺ از کشتن زنان و کودکان نهی فرمود».

۲- خلفای راشدین نیز به تبعیت از رسول الله ﷺ هنگامی که لشکری را برای جهاد می‌فرستادند، آن را به تقوای الهی دستور داده و از کشتن زنان و کودکان و سالخورده‌گان و ... منع و نهی می‌فرمودند؛ به‌عنوان مثال ابوبکر صدیق در بخشی از وصیت خود خطاب به یزید بن ابوسفیان که یکی از فرماندهان لشکر شام بود فرمود: «... لَا تَقْتُلَنَّ امْرَأَةً، وَلَا صَبِيًّا، وَلَا كَبِيرًا هَرِمًا...». «... و هرگز هیچ زنی یا کودکی و یا پیرمردی را مکش...» (همان، شماره: ۱۶۲۷).

قرآن کریم یکی از اسباب و دلایل وجوب جهاد و قتال در راه الله را آزادسازی مستضعفین و ستم‌دیدگانی بیان می‌کند که در سرزمین خود مورد ظلم و ستم حاکمان قرار گرفته‌اند و راه نجاتی نیز برای آنان وجود ندارد. قرآن مسلمانان را مورد سرزنش قرار می‌دهد که چرا برای نجات آنان دسته از مردان و زنان و کودکان مستضعف جهاد نمی‌کنید؟ خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ

رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا» (نساء/۷۵).

۳- از دیگر جلوه‌های اهتمام شریعت اسلامی به حقوق زنان در جنگ، این است که به مسلمانان دستور داده تا از خانواده‌ی مجاهدین حمایت کرده و در غیاب آنان از زنان و فرزندان‌شان مراقبت نموده و به امور و مشکلات آنان رسیدگی نمایند. پیامبر ﷺ در این زمینه می‌فرماید: «مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَدْ غَزَا، وَمَنْ خَلَفَهُ فِي أَهْلِهِ بِخَيْرٍ، فَقَدْ غَزَا» (نیشابوری، شماره: ۱۸۹۵) «هرکس که مجاهدی را در راه خدا، مجهز کند (و سازوبرگ نظامی‌اش را فراهم سازد) همانا جهاد کرده است. و هر کس در غیاب مجاهدی، خانواده‌ی او را به نحو شایسته‌ای سرپرستی نماید، او نیز جهاد کرده است».

۴- یکی دیگر از حقوق زنان در جنگ این است که نباید شوهر بیش از شش یا چهار ماه بدون اجازه‌ی همسرش از او دور باشد. چراکه زن به لحاظ روانی و عاطفی به‌نوعی به شوهر خود وابسته می‌باشد و در صورت غیاب شوهر ممکن است این نیازها را به طریقی نامشروع برآورده سازد (صنعانی، ۱۴۰۳ هـ، شماره: ۱۲۵۹۳)، البته اینک شرایط تغییر کرده و بهتر است در این زمینه مصلحت را در نظر گرفت به‌ویژه با توجه به آسان‌تر شدن شرایط مسافرت و رفت‌وآمد و بیشتر شدن فتنه و فساد در آخرالزمان، نیاز هست که این مدت به کمتر از چهار ماه کاهش یابد.

۲-۷- تلاش‌های مؤسسات اسلامی برای حمایت از زنان

پس از جنگ جهانی دوم، یکی از مسائل بسیار مهمی که توجه جامعه جهانی را که رو به ترقی نهاده بود، به خود معطوف کرد، بحث حقوق زنان و حمایت از این حقوق و رفع هرگونه تبعیض علیه آنان بود؛ نقض حقوق زنان در برخی جوامع از جمله جوامع آفریقایی، آمریکایی و جوامع سنتی‌ای که دیدگاه‌های نادرستی در خصوص زنان داشتند موج گسترده‌ای از حمایت از حقوق زنان را در دنیا به راه انداخت. در این

راستا بیانیه‌های گوناگونی صادر شد و کنوانسیون‌هایی به تصویب رسید که شاید یکی از مهم‌ترین آن‌ها، کنوانسیون رفع هر نوع تبعیض از زنان باشد که در ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ به تصویب سازمان ملل رسید

(<https://www.ohchr.org/Documents/ProfessionalInterest/cedaw.pdf>) در دهه‌های اخیر سازمان‌ها و مؤسسات اسلامی برای حمایت از حقوق زنان فعالیت‌هایی را انجام داده‌اند و بر آن‌اند که از زن مطابق دیدگاه اسلامی حمایت کنند، دیدگاهی که مبتنی بر اعتدال و میانه‌روی است و نه افراط را می‌پذیرد و نه تفریط را. ازجمله سازمان‌های اسلامی مشهوری که آراء و نظراتش در سطح بین‌المللی از اعمال نفوذ بیشتری برخوردار است، سازمان کنفرانس اسلامی است، این سازمان ۲۷ عضو دارد و در راستای حمایت از حقوق زنان فعالیت‌هایی را انجام داده است؛ به‌عنوان مثال در سال ۲۰۰۶ در استانبول ترکیه کنفرانسی با عنوان نقش زن در توسعه تشکیل شد. حاضران در این کنفرانس پیرامون موضوعات متعددی به گفتگو نشستند، ازجمله: برنامه‌های عملی لازم در راستای یاری زن برای شناخت حقوقش؛ چگونگی تقویت قوانینی که به رشد زن در کشورهای اسلامی و بهبود اوضاع زنان در میادین اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی کمک می‌کند و راه‌های حمایت از زنان در برابر انواع تبعیض و خشونت.

(<http://www.lahaonline.com/articles/view/۱۱۴۲۹.htm>).

همچنین برخی از هیئت‌های جهانی اسلامی با مشارکت بسیاری از چهره‌های برجسته جهان اسلام، کنفرانس‌هایی را تشکیل داده و گاه‌ها بیانیه‌هایی در خصوص حمایت از حقوق زنان مسلمان صادر می‌کنند؛ یکی از این هیئت‌ها رابطه العالم الاسلامی است که بارها در خصوص نقض حقوق زنان در جنگ‌ها، بخصوص در خصوص نقض حقوق کودکان و زنان سوری، روهینگا، یمنی و آفریقایی بیانیه‌هایی را صادر کرده‌اند

(<https://www.themwl.org/index.php/ar/node/۳۵۶۸۶>)

(<https://www.themwl.org/index.php/ar/>).

علاوه بر این‌ها تعدادی مؤسسه و جمعیت اسلامی نیز به‌طور خاص و ویژه برای حمایت از حقوق زنان به وجود آمده‌اند، از جمله:

۱- جمعیت عایشه برای حمایت از حقوق زنان و کودکان: این مؤسسه که مستقل و غیرانتفاعی است، در سال ۲۰۰۹ تأسیس شد که تمرکز آن بر حمایت از زنان و کودکان فلسطینی، تحقق برابری، تقویت روح و روان آن‌ها و تمکن آن‌ها از منظر اقتصادی است

(<https://www.facebook.com/aishapalestine/>).

۲- کمیته بین‌المللی اسلامی حمایت از حقوق زنان و کودکان (اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل): یکی از کمیته‌های «المجلس الإسلامي العالمي للدعوة والإغاثة» است. مجلسی که ۸۵ سازمان اسلامی از سراسر دنیا عضو آن هستند. این کمیته در سال ۱۹۹۴ تأسیس شد. هدف این کمیته نشان دادن جایگاه والای زن مسلمان در شریعت اسلام، دفاع از حقوق زن مسلمان بر اساس شریعت اسلام، بررسی و تحلیل راه‌هایی که به فساد خانواده، زن و کودک می‌انجامد و غیره است

(<http://www.iicwc.org/>).

۳- مؤسسه حمایت از زن محجبه مسلمان در اروپا؛ این مؤسسه توسط تعدادی از زنان مسلمان هلندی که عمدتاً عربی الاصل هستند به وجود آمد و هدف آن حمایت از زنان مسلمان در برابر تبعیض است

(<https://www.lahaonline.com/articles/view/۱۵۷۲۵.htm>).

علاوه بر این‌ها سازمان‌های و مؤسسات اسلامی دیگری نیز برای حمایت از حقوق زنان مسلمان در حال فعالیت هستند، از جمله: جمعیت زن مسلمان در گوتنبرگ، انجمن دختران مسلمان در استکهلم و ...

۳. فصل سوم: آموزش مناسب زنان در درگیری‌های مسلحانه از منظر قرآن و

احادیث

خداوند متعال به یادگیری، آموزش و فراگیری علم بسیار تأکید کرده و مردم را در بسیاری از آیات روشن‌گر خود به تعقل و تفکر و تفقه دستور داده است. با عباراتی چون «أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، «أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»، «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا»، «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ»، «اغْلُمُوا» و غیره که ده‌ها مرتبه در قرآن کریم تکرار شده‌اند. همه این‌ها نشان‌دهنده جایگاه والای علم و علما نزد خداوند متعال است و در این راستا میان زن و مرد تفاوتی نمی‌گذارد، همچنین خداوند متعال با اسلوبی بسیار زیبا جایگاه علم و دانش و علما و دانشمندان را بیان نموده و می‌فرماید: «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ» (زمر / ۹). رسول گرامی اسلام ﷺ نیز به آموختن و آموزش علم توجه بسیار زیادی نموده و از هر فرصتی استفاده می‌کرد تا جامعه‌ی اسلامی جامعه‌ای پویا، مردمان این جامعه، مردمانی دانشمند، دانش‌پژوه و خداترس باشند؛ ایشان آموختن و فراگیری علم را بر هر زن و مرد مسلمانی واجب و ضروری دانسته و می‌فرماید: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (قزوینی، شماره: ۲۲۰؛ طبرانی، ۱۰۲۸۵) «فراگیری علم بر هر فرد مسلمانی واجب است». رسول خدا ﷺ نه‌تنها زنان و مردان را به فراگیری علم فرامی‌خواند؛ بلکه خودش اولین معلم آنان بود و حتی برای زنان گاه‌گاه کلاس‌های خصوصی برگزار می‌کرد و به آنان آموزش می‌داد (بخاری، ۱۴۲۲هـ، شماره: ۹۹). فراگیری علم در جامعه اسلامی و در زمان پیامبر ﷺ نه‌تنها مختص مردان نبود و زنان نیز مکلف به فراگیری علم بودند؛ بلکه پیامبر خدا ﷺ مردان را تشویق می‌کند که به کنیزان خود آموزش دهند و آن‌ها را باسواد کنند؛ رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ: ... وَرَجُلٌ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَةٌ فَأَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا وَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا فَتَزَوَّجَهَا فَلَهُ أَجْرَانِ» (همان، شماره: ۹۵) «سه شخص‌اند که نزد خدا دو اجر دارند ... سوم: مردی که کنیزش را به‌خوبی تربیت نماید و علم و دانش بیاموزد. سپس او را آزاد نماید و با وی ازدواج کند. هریک از این‌ها دو پاداش دارند». پیامبر اسلام ﷺ نه‌تنها از حضور زنان مسلمان در محافل و مجالس علمی ممانعت نمی‌کرد، بلکه خودش زنان را به شرکت در این مجالس فرامی‌خواند؛ ام عطیه می‌گوید: از پیامبر خدا ﷺ شنیدم که فرمود: «دختران جوان، زنان محجبه و

زنانی که در دوران قاعدگی بسر می‌برند، می‌توانند از خانه خارج شوند و در مجالس خیر و دعوت مؤمنین، شرکت کنند» (نیشابوری، شماره: ۱۴۷۵؛ بخاری، ۱۴۲۲هـ شماره: ۹۲۷).

وقتی جنگ و نبردی صورت می‌گیرد، دو عامل اصلی و مهم می‌توانند به تعطیلی مراکز آموزشی بینجامند: اول: ناامنی و ترس دانش آموزان و معلمان و کادر آموزشی نسبت به جان خویش؛ دوم: تخریب مراکز آموزشی توسط نیروهای دشمن که یکی از موانع اصلی در مسیر آموزش در زمان جنگ است (هوسلر، ایربان، مکورمودیل، ص ۱۰۷). در این بخش می‌خواهیم رویکرد اسلام را در خصوص این دو عامل در زمان جنگ از دیدگاه قرآن موردبررسی قرار دهیم و در بخش بعدی بر اساس سنت و عملکرد پیامبر ﷺ و یارانش به این مهم می‌پردازیم.

۳-۱- امنیت جانی دانش آموزان در زمان جنگ از دیدگاه اسلام

یکی از مسائل مهم و ضروری در دین اسلام، حفظ عقل است، از این‌روست که خداوند متعال شراب را که مایه‌ی زوال عقل است، حرام کرده است و به همین خاطر است که تمامی مردم را به اندیشیدن، تأمل، تفکر، تفقه و تعقل فرامی‌خواند؛ خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف ۲)، در نتیجه باید بستر فراگیری علم برای همه، چه مرد و چه زن فراهم شود تا این هدف و مقصد ضروری و مهم، یعنی مقصد حفظ عقل تحقق یابد. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره/۱۹۰)، ابن کثیر می‌گوید: نهی از تعدی شامل مثله کردن مبارز، قتل زنان، کودکان و پیرانی می‌شود که نه با رأی و اندیشه و نه به‌طور فیزیکی در جنگ مشارکت نداشته‌اند، همچنین شامل راهبان و کسانی که در معبدها و صومعه‌ها مشغول عبادت خویش‌اند، آتش زدن درختان و کشتن حیوانات بدون مصلحت می‌شود و این دیدگاه حسن بصری، ابن عباس، عمر بن عبدالعزیز، مقاتل بن حیان و غیره نیز می‌باشد. (القرشی الدمشقی، ۱۴۲۰هـ، ج ۱، ص ۵۲۳). پیامبر خدا ﷺ نیز به‌عنوان رهبر و فرماندهی دلسوز به سربازان خویش توصیه می‌کند و دستور می‌داد که زنان و کودکان

و پیران را نکشند و امنیت جانی آن‌ها را به مخاطره نیندازند؛ ایشان در حدیثی می‌فرماید: «اغزُوا وَلَا تَغْلُوا وَلَا تَعْدُوا وَلَا تُمَثِّلُوا وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيداً» (سجستانی، شماره: ۲۲۴۶) «در راه خدا با کافران بجنگید، پیمان‌شکنی و خیانت نکنید، مثله نکنید و بچه‌ای را نکشید» و در حدیثی آمده است: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصَّبِيَّانِ» «پیامبر ﷺ از کشتن زنان و کودکان نهی فرمود».

واضح و مبهرن است که نهی از قتل این گروه از افراد به خاطر ضعف و ناتوانی آن‌ها نیست؛ بلکه به خاطر عدم مشارکت آن‌ها در عملیات خصمانه است (عبدالغنی، ص ۵۴). جالب اینجاست که اگر زنان کافر با آلات و ابزارهای غیر قتاله‌ای چون سنگ به نبرد مسلمانان بروند و آن‌ها را سنگ‌باران کنند، بازهم مسلمان نمی‌تواند در برابر این رفتار زنان از سلاح سرد و یا گرم برای کشتن آنان استفاده کند (الباجی، ۱۳۳۲ هـ، ج ۳، ص ۲۸) و این نهایت رعایت و توجه به امنیت جانی زنان و کودکان و در واقع غیرنظامیان است و رسول خدا ﷺ این‌گونه امنیت جانی زنان را از ناحیه اسلام در زمان جنگ تضمین می‌کند و دیگر هیچ زن و دختری نمی‌تواند به بهانه ترس از جان خویش از ناحیه اسلام درس و تحصیل را ترک کند و اسلام را مانع تحصیل و آموزش بداند.

۳-۲- عدم تخریب امکانات آموزشی توسط مسلمانان:

همان‌گونه که قبلاً گفتیم هدف اسلام از جنگیدن ایجاد ناامنی، بی‌ثباتی، ظلم و ستم و آشوب و غیره نیست، بلکه هدف آن برقراری امنیت، اجرای عدالت و نجات مظلومان است؛ زیرا همچنان که قبلاً نیز گفتیم خداوند متعال از تعدی و تجاوز نهی کرده و بیان داشته که تجاوزگران را دوست ندارد، آنجا که می‌فرماید: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره ۱۹۰) و یکی از مصادیق تعدی و تجاوز از بین بردن مکان‌هایی است که از میان بردن آن‌ها هیچ‌گونه منفعتی را از آن سپاه اسلام نمی‌نماید. شیخ عبدالرحمن سعدی می‌گوید: «نهی از تعدی و تجاوز، شامل تمامی انواع آن می‌شود، از جمله: کشتن غیرنظامیان، همچون زنان، دیوانگان، کودکان، راهبان و غیره، همچنین شامل تکه‌تکه کردن کشته‌شدگان

دشمن، کشتن حیوانات، از بین بردن درختان و سایر مواردی می‌شود که از بین بردن آن‌ها نفعی به حال مسلمانان ندارد» (سعدی، ۱۴۲۰ هـ، ج ۱، ص ۸۹). درنتیجه از بین بردن مدارس، دانشگاه‌ها و مراکز علمی در صورتی که به‌عنوان پایگاه نظامی مورد استفاده قرار نگیرند، توجیهی نخواهد داشت و از دیدگاه قرآن مردود است و درست نیست.

سیره رسول خدا ﷺ و جنگ‌ها و نبردهای ایشان حاکی از این مطلب است؛ ایشان حتی زمانی که مکه را فتح می‌کند، مکه‌ای که ملامال از دشمنان خونی ایشان و اصحابش است، کسانی که او را از خانه و کاشانه خود فراری دادند و مال و اموال اصحابش را تصاحب کردند و او را از ورود به آن منع کردند، وقتی وارد مکه می‌شود، هیچ کجا را ویران نمی‌کند و بیان می‌دارد که هر کس در خانه خود بماند ایمن است و گزندى به او نمی‌رسد (نیشابوری، شماره: ۳۳۳۲) و این‌گونه بیان می‌دارد که در اسلام تجاوز به حریم دیگران جواز ندارد و مسلمان حق ندارد پس از غلبه برجایی، خانه‌ها و اماکن دیگر را تخریب کند. خلفای راشدین نیز چنین بودند، به‌عنوان مثال وقتی ابوبکر می‌خواهد لشکرش را به‌سوی دشمن گسیل دارد به فرمانده سربازان خود توصیه‌هایی می‌کند، از جمله اینکه: «زنان، کودکان و پیران را نکشی، درختان میوه ده را قطع نکنی و هیچ آبادی‌ای را خراب نکنی» (ترمذی، ۱۹۹۸ م، شماره: ۱۴۷۲). و سیره خلفای راشدین حاکی از این مطلب است که آنان وقتی برجایی مسلط می‌شدند، همانند وحشی‌ها به جان آبادی‌ها نمی‌افتادند، بلکه آبادی‌ها را آباد نگه می‌داشتند؛ زیرا اسلام برای آبادی آمده است و از جمله این آبادی‌ها، مراکز آموزشی است. در هیچ کجا سراغ نداریم که در عصر رسول خدا ﷺ و خلفای راشد ایشان به مراکز عبادی و آموزشی حمله شده باشد؛ بلکه ایشان خود از این کار نهی کرده است.

درنتیجه اسلام هم امنیت جانی زنان را تضمین کرده و به‌هیچ‌عنوان در صورت نبرد با دشمن به زنان گزندى از ناحیه اسلام وارد نخواهد شد، هم اماکن و تأسیسات آموزشی هدف اسلام نخواهند بود و از سوی اسلام مورد هجمه و تخریب واقع

نخواهند شد. نه تنها این، بلکه وقتی اسلام بر منطقه و مکانی مسلط شود، یکی از اهداف اصلی و اساسی و موردنظر آن، توجه به بخش آموزش است و حاکمان مسلمان موظفاند برای آموزش مردمان آن سرزمین، چه زن و چه مرد تدابیر و امکانات لازم را فراهم آورند. عمر بن خطاب در این رابطه می‌فرماید: «إِنَّمَا بَعَثْتُهُمْ عَلَيْهِمْ لِيُعَدِّلُوا عَلَيْهِمْ وَلِيُعَلِّمُوا النَّاسَ دِينَهُمْ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (نیشابوری، شماره: ۸۷۹) «من آن‌ها را به آنجا فرستادم تا میان مردم عدالت را برقرار نمایند و دینشان و سنت پیامبرشان را به آنان آموزش دهند». همچنین برخی از علمای اصحاب به شهرهای فتح‌شده فرستاده می‌شدند تا علم دین و قرآن را به مردم آنجا بیاموزند، چنان‌که «عبدالله بن مسعود» به کوفه فرستاده شد و همین بود که بعدها عالمان و دانشمندانی بس بزرگی، همچون امام طبری، امام بخاری، امام مسلم، خوارزمی و غیره از سرزمین فارس بلند می‌شوند و بعدها مسلمانان پرچم‌داران علم و فن و اختراعات نوین در سرتاسر دنیا می‌گردند.

نتیجه

در اسلام زن و مرد با یکدیگر برابر بوده و هر دو به فراخور وضعیت جسمی و روحی خویش از حقوق و تکالیف برخوردارند. از آنجاکه زن به نسبت مرد ضعیف است، مکلف به جهاد نیست؛ بلکه اگر ضرورت ایجاب نکند زن حتی به صورت داوطلبانه نیز حق ندارد سلاح به دست بگیرد و دوشادوش مردان به میدان کارزار رفته و بجنگد. زن در صورتی که حاکم مسلمان اجازه بدهد و نیز نیاز ببیند می‌تواند به عنوان نیروی تدارکاتی و خدماتی در پشت جبهه جنگ فعالیت نماید.

مطابق فرامین قرآن و سنت رزمنده مسلمان حق ندارد زنی را که به طور مستقیم در عملیات خصمانه شرکت نکرده به قتل برساند؛ بلکه جان غیرنظامیان از دیدگاه اسلام مصون است و مسلمان تنها باید جنگجویان دشمن را مورد هدف قرار دهد و چنانچه در جنگ مسلمانان زنی را اسیر کردند، بازهم حق ندارند آن زن را به قتل برسانند؛ بلکه اولویت برخورد با این زن، آزاد کردن او یا گرفتن فدیة از او و آزاد کردنش است، و

چنانچه مطابق دیدگاه حاکم اسلامی به بردگی گرفته شد باید با او درنهایت احترام رفتار کنند، به او آموزش دهند، کارهای سخت را به دوشش نیندازند، از خوراک و پوشاک خود به او خورانده و بپوشانند و اگر او را آزاد کنند، نزد خداوند پاداش فراوانی خواهند داشت.

در چند دهه اخیر مؤسسات و سازمان‌های اسلامی گوناگونی برای حمایت از زنان مسلمان فعالیت‌هایی را انجام داده‌اند، برخی از این مؤسسات به‌طور ویژه و خاص به حمایت از حقوق زنان مسلمان همت گمارده و در این راستا گام‌های مثبتی را برداشته‌اند.

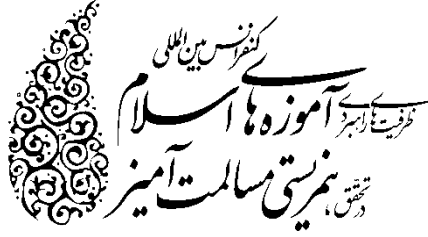
اسلام شاید بیش از هر چیز دیگری به علم و دانش توجه کرده و در این رابطه میان مرد و زن تبعیض قائل نشده است، همان‌طور که مرد باید باسواد باشد، زن نیز باید باسواد باشد. این مهم حتی در زمان جنگ و پس‌ازآن نیز رعایت می‌شود، به این صورت که جان غیرنظامیان، به‌ویژه زنان و کودکان و نیز امکانات آموزشی از منظر اسلام در امان است و اسلام به آن‌ها تعدی و تعارض نمی‌کند، پس هیچ زنی نمی‌تواند اسلام را به‌عنوان مانعی بر سر راه آموزش در زمان جنگ معرفی نماید؛ بلکه وقتی مسلمانان بر جایی استیلا یابند یکی از اولین کارهایی که انجام می‌دهند، فراهم نمودن بستر آموزش برای مردم آنجاست.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آلبانی، محمد ناصرالدین، *سلسلة الأحادیث الصحيحة*، ریاض، مکتبة المعارف، ج ۱، ۱۴۲۵هـ.
۳. الباجی، سلیمان بن خلف، *المنتقى شرح الموطا*، قاهره، مصر، مطبعة السعادة، ج ۱، ۱۳۳۲هـ.
۴. باشمیل، محمد احمد، *غزوة احد*، بیروت، لبنان، دار الفکر، ج ۵، ۱۳۹۷هـ.
۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع المسند الصحيح* (صحیح بخاری)، دار طوق النجاة، ج ۱، ۱۴۲۲هـ.

٦. ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، بیروت، لبنان، دار الغرب الاسلامی، ج ١، ١٩٩٨ م.
٧. جودت عبد طه المظلوم، *حق المرأة في الولاية العامة في ضوء الشريعة الإسلامية*، رساله کارشناسی ارشد دانشکده شریعت دانشگاه اسلامی غزه، صفحه: ١٠١.
٨. حمیری، عبدالملک بن هشام، *السيرة النبوية*، مصر، مصطفى البابي الحلبي، ج ٢، ١٣٧٥ هـ.
٩. رملی، شمس الدین محمد، *نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج*، بیروت، لبنان، دار الفكر، ج ١، ١٤٠٤ هـ.
١٠. سجستانی، ابو داود سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، بیروت، لبنان، مكتبة العصرية، ج ١.
١١. سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*، مؤسسة الرسالة، ج ١، ١٤٢٠ هـ.
١٢. شفيق، احمد، الرق في الإسلام، *مكتبة النافذة*، ج ١، ٢٠١٠ م.
١٣. شفيق، حمدي، *الإسلام محرر العبيد، التاريخ الأسود للرق في الغرب*.
١٤. شيباني، احمد بن محمد بن حنبل، *مسند احمد*، مؤسسة الرسالة، ج ١، ١٤٢١ هـ.
١٥. صلابي، علي محمد، *السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث*، بيروت، لبنان، دار المعرفة، ج ٧، ١٤٢٩ هـ.
١٦. صنعاني، عبدالرزاق بن همام، *المصنف*، هند، المجلس العلمي، ج ٢، ١٤٠٣ هـ.
١٧. طبراني، سليمان بن احمد، *المعجم الاوسط*، قاهره، مصر، دار الحرمين، ج ١.
١٨. طبراني، سليمان بن احمد، *المعجم الكبير*، قاهره، مصر، مكتبة ابن تيمية، ج ٢.
١٩. عبدالغني عبدالحميد محمود، *حماية الضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية*، كميته بين المللي صليب سرخ.
٢٠. عطية بن محمد سالم، *شرح الاربعين النووية* (٤/٢٥)؛ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، الفروسيه، دارالاندلس.
٢١. عمری، اکرم ضياء، *السيرة النبوية الصحيحة*، مدينه، عربستان سعودی، مكتبة المعارف والحكم، ج ١، ١٤١٢ هـ.

۲۲. قاسمی، ظافر، *الجهاد والحقوق الدولية العامة في الإسلام*، دارالعلم للملایین، چ ۱، ۱۹۸۲م.
۲۳. قرشی دمشقی، اسماعیل بن عمر بن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، دار طيبة للنشر والتوزيع، چ ۲، ۱۴۲۰هـ.
۲۴. قرشی دمشقی، اسماعیل بن عمر بن کثیر، *السيرة النبوية*، بیروت، لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، چ ۱، ۱۳۹۵هـ.
۲۵. قزوینی، محمد بن یزید، *سنن ابن ماجه*، بیروت، لبنان، دار احیاء الکتب العربیة، چ ۱.
۲۶. کریستین هوسلر، *نیکول ایربان*، روبرت مکورکودیل، حماية التعليم في ظروف الانعدام الأمن والنزاعات المسلحة، قطر، مرکز الامم المتحدة للتدريب والتوثيق فی مجال الحقوق الانسان لجنوب غرب آسیا ومنطقة العربیة.
۲۷. مالک بن انس، *الموطأ*، دار احیاء التراث العربی، چ ۱، ۱۴۰۶هـ.
۲۸. مدلل، شادی ابراهیم عبدالقادر، *السبي في صدر الإسلام*، رساله کارشناسی ارشد دانشگاه ملی النجاج
۲۹. نیسابوری، حاکم، *المستدرک علی الصحيحین*، بیروت، لبنان، دار الکتب العلمیة، چ ۱، ۱۴۱۱هـ.
۳۰. نیشابوری، مسلم بن حجاج، *صحيح مسلم*، بیروت، لبنان، دار إحياء التراث العربی.



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

المنظرة الرمادية في الظنيات؛ دراسة تحليلية أصولية في التخطيط والتصويب

سيد احمد هاشمي^١

ملخص البحث

هذا البحث بعنوان: «المنطقة الرمادية في الظنيات» يتناول قضية النصوص القطعية والظنية باعتبارها مصادر الأحكام الشرعية ومناطقها في الشريعة الإسلامية، ثم يتعرض إلى النصوص الظنية - سواء كانت ظنية في الدلالة أو في الثبوت - وما آلت إلى إشكالية التخطيط والتصويب بين الفقهاء، تلك الإشكالية التي أدت إلى خلافات حادة بين الفقهاء في تاريخ الإسلام وما زال، و ثم يقوم بعرض الآراء المخطئة بمذاهبها والمصوبة بمذاهبها، وتحليلها ومناقشتها وتقسيم الظني إلى النسبي والمطلق، واستخراج القول الراجح وهو أن كل مجتهد مصيب في الظنيات المطلقة: أي مصيب في الحكم، ومصيب فيما عند الله، وله الأجر في إجتهاده إن شاء الله، وأما بالنسبة للظنيات النسبية فإن المصيب واحد، والآخر مخطئ قطعاً، لأن المخطئ له سبيل إلى وصول الحق في العاجل أو الأجل، ولكن الإثم مرفوع عنه قطعاً، لأنه استفرغ وسعه في طلب الحق. وتوصل أخيراً إلى أن النصوص الظنية - سواء كانت ظنية في الدلالة أو في الثبوت - هي مجال الاجتهاد والخلاف، ولذلك سعى الباحث هذا المجال بـ «المنطقة الرمادية» نسبة إلى اللون الرمادي الذي ليس بالأبيض النقي ولا بالأسود النقي، فمن هذا المنطلق لا يمكن في الظنيات المطلقة أن يتوصل إلى اليقين والقطع، فلا يجوز بأي حال من الأحوال لمجتهد إلزام الآخرين باجتهاذاته أو تكفيرهم أو تفسيرهم أو تبديعهم ولا يجوز ذلك لأتباعه، كما لا يجوز بأي حال من الأحوال عزو المسائل الاجتهادية إلى الشارع الحكيم، إذ فيه خطورة الوقوع في شرك التشريع.

الكلمات المفتاحية: المنطقة الرمادية، التخطيط، التصويب، النصوص، قطعي الثبوت، قطعي

الدلالة.

^١. پژوهشگر و مدرس حوزه، hashemi۱۹۶۹@gmail.com

مقدمة

إِنَّ الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ وبعد...

قد يبدو لأول وهلة للقارئ الكريم أني بصدد الحديث عن منطقة عسكرية محمية تابعة للقوات الأمريكية في مكان ما، شأنها شأن المنطقة الخضراء في وسط بغداد، أو منطقة محروقة بفعل الحروب والجفاف في قارة إفريقيا، أو لعلني أريد أن أتحدث عن مدينة الرمادي في غرب بغداد، ولكني استسمح القارئ عذراً إذ أفاجئه بأن هذا المقال لا علاقة له لا بهذا ولا ذاك، بل سيتطرق إلى منطقة افتراضية في الدين الإسلامي سَمَّيْتُها بهذا الاسم.

قد يسأل السائل: ما هذه المنطقة الافتراضية وما الدوافع لهذه التسمية؟

أقول: هذه المنطقة الافتراضية هي منطقة الاختلاف أو منطقة الظنيات أو منطقة الاجتهاد، والذي دفعني لهذه التسمية أني وجدت النصوص الواردة في الكتاب والسنة ليست على درجة واحدة من القطعية واليقين بل النصوص لها درجات متفاوتة من السواد والبياض، بحيث تقع بعضها في منطقة القطعيات وبعضها في منطقة الظنيات، فسَمَّيت الأخيرة بالمنطقة الرمادية.

في الحقيقة إن النصوص الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة لا تخلو من أمور:

١- إما قطعي الثبوت قطعي الدلالة

٢- إما قطعي الثبوت ظني الدلالة

٣- إما ظني الثبوت قطعي الدلالة

٤- إما ظني الثبوت ظني الدلالة (البخارى الحنفى، د.ت، ٨٤/١)

فأما النصوص القطعية من جهة الثبوت؛ فهي النصوص التي نقطع بإسنادها إلى مصدرها، لأنها وردت إلينا بطريق التواتر.

فنجد هذه النصوص إما في القرآن الكريم وإما في الأحاديث المتواترة، وقد ألحق كثير من العلماء بهذا القسم الأحاديث الأحاد الصحيحة المحتفة بالقرائن.

فأما النصوص القطعية من جهة الدلالة؛ فهي النصوص التي نقطع بدلالاتها؛ لأنها دلَّت على معناها دلالة قطعية، بحيث لا يمكن أن تحتل دلالتها وجوهاً متعددة.

ويمكن أن نمثل لذلك من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] وقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ١٠٢] وغيرها من الآيات. ومن السنة المتواترة: كقوله ﷺ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». (البخارى، ٣٣/١، رقم ١٠٧)

فمثل هذه النصوص قطعية الثبوت؛ لتواترها في الورد، كما أنها يقينية الدلالة؛ لصراحتهما وعدم غموضها في الدلالة، بحيث لا يختلف في ثبوتها ودلالاتها اثنان، فلا مجال فيها للاجتهاد، ولا تتغير بتغير الزمان والمكان، كما لا يجوز جردها وإنكارها.

ودليل هذا الثبات قوله تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبْدِلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥]، ومن السنة ما جاء عن أبي الدرداء ؓ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ، فَأَقْبِلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيًّا. ثُمَّ تَلَاهُ هَذِهِ الْآيَةَ ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾». (الدارقطني، ١٤٢٤، ٥٩/٣، رقم: ٢٠٦٦؛ الحاكم، ١٤١١، ٤٠٦/٢، رقم: ٢٢٥٦)

فكل ما ثبت في الشريعة الإسلامية بمثل هذه النصوص، يُطلق عليه اسم الثوابت أو الضروريات أو البديهيات أو معلوم من الدين بالضرورة.

وأما النصوص الظنية من جهة الثبوت؛ فهي النصوص التي لانقطع بإسنادها إلى مصدرها، لأنها وردت إلينا بطريق الأحاد؛ وذلك مثل أحاديث الأحاد.

فأما النصوص الظنية من جهة الدلالة؛ فهي النصوص التي لانقطع بدلالاتها؛ لأنها دلّت على معناها دلالة ظنية غير يقينية، بحيث يمكن أن تحتل دلالتها أكثر من معنى، فيجوز فيه الاجتهاد، ولكل مجتهد نصيبه من الأجر.

مثاله قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] فهذا النص قطعي الثبوت، لأنه آية قرآنية وردت بطريق التواتر، ولكنه غير قطعي الدلالة، لأن كلمة «قُرُوءٍ» تحتل معنيين: معنى الطهر ومعنى الحيض، فالذين أخذوا بالمعنى الأول قالوا أن المطلقة تترى ثلاث طهور، والذين أخذوا بالمعنى الثاني قالوا أن المطلقة تترى ثلاث حيض.

وأما القسم الثالث والرابع وهو ظني الثبوت قطعي الدلالة وظني الثبوت ظني الدلالة، فلا يوجد لهما مثال في القرآن الكريم ولا في الأحاديث المتواترة البتة، لقطعية ثبوتها جميعاً، بل

يمكن أن نجد مظاهرها في الأحاديث الأحاد فقط، وهي التي لم تبلغ درجة التواتر، فيجوز في هذين القسمين الاجتهاد، كما يسوغ فيه الاختلاف بشروط نذكرها فيما بعد.

كلامي هنا ينصب علي القسم الثاني والثالث والرابع، وهذا ما أسميه «المنطقة الرمادية» بجانب المنطقة البيضاء وهي منطقة المباحات القطعية، والمنطقة السوداء وهي منطقة المحرمات القطعية، أي ما ورد تحريمه أو تحليله بأدلة شرعية قطعية الثبوت قطعية الدلالة.

فنحن هنا أمام ثلاث مناطق افتراضية:

الأول: المنطقة البيضاء وهي ما أحله الشرع قطعاً، بأدلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة.

الثاني: المنطقة السوداء وهي ما حرمه الشرع قطعاً، سواءً بالفعل أو بالترك، بأدلة قطعية الثبوت قطعية الدلالة.

الثالث: المنطقة الرمادية وهي الفاصل بين المنطقتين، فلا هي بالبيضاء ولا بالسوداء، بحيث لا يمكننا أن نقطع بتحليلها ولا بتحريمها، والسبب أن أدلتها إما ظنية الثبوت وإما ظنية الدلالة وإما كلاهما معاً، ويُطَلَق عليه اسم *المتغيرات*، والاختلاف والاجتهاد يسوغ في هذه المنطقة فقط، وهي منطقة واسعة وعريضة جداً في الفقه الإسلامي.

فأما المنطقة البيضاء وهي ما أحله الشرع قطعاً، فهي أيضاً منطقة واسعة جداً لاستحالة حصر المباحات، وأما المنطقة السوداء فهي ما حرمه الشرع قطعاً، فهي منطقة محدودة جداً مقارنة بالمباحات، حيث يمكن حصر المحرمات القطعية وعدّها.

فهاتان المنطقتان لا يجوز فيهما الاجتهاد والخلاف.

أسباب حدوث المنطقة الرمادية

يرجع أسباب حدوث المنطقة الرمادية إلى العوامل الآتية:

١. *سكوت الشارع عن الحكم أو عدم وجود النص*: قد يسكت الشارع عن الحكم، لأنه لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقدر لأجله؛ كالنوازل التي حدثت بعد رسول الله ﷺ؛ فإنها لم تكن موجودة ثم سكّت عنها مع وجودها، وإنما حدثت بعد ذلك؛ فاحتاج أهل الشريعة إلى النظر فيها وإجرائها على ما تقرر في كلياتها، كجمع المصحف، وتدوين العلم، وتضمين الصناعات (الشاطبي، ١٤١٧، ٥٧/٣).

إن سكوت الشارع يجعل الحكم في المنطقة الرمادية، حيث لا يوجد نص صريح لمعالجة الحكم، وهذا أمر وارد، لأن النصوص الشرعية معدودة كمّاً، والحوادث المستجدة غير محصورة، فلا يمكن استيعاب الحوادث المستجدة بالنصوص المعدودة.

فما هو الحل إذن؟ الحل يكون برّد الظنيات إلى القطعيّات من خلال القياس والاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلّة وغيرها من المصادر المتاحة لاستنباط الأحكام.

٢. **عدم قطعية النص:** أي أن النص موجود، ولكنه ظني غير قطعي، سواء كان ظنياً في الدلالة أو كان ظنياً في الثبوت، فهذا الأمر يجعل الحكم في المنطقة الرمادية، فيختلف الفقهاء إما في ثبوته وإما في دلّالته.

ومن الأمثلة على اختلاف الفقهاء في ظنية الثبوت: أن الفقهاء متفقون على أنه ليس فيما يخرج من الحيوان زكاة إلا العسل، فإنهم اختلفوا فيه، فالجمهور على أنه لا زكاة فيه، وقال قوم: فيه الزكاة.

وسبب اختلافهم: اختلافهم في تصحيح الاثر الوارد في ذلك، وهو قوله في العَسَلِ «في كلّ عَشْرَةِ أَزْقِي زَقٌّ» (الترمذى، ١٣٩٥، ١٥/٣، رقم: ٦٢٩) والزق: بكسر الزاي مفرد الأزقي وهو ظرف من جلد يجعل فيه السمن والعسل (ابن رشد، ١٤٢٥، ١٤/٢).

ومن الأمثلة على اختلاف الفقهاء في ظنية الدلالة: اختلافهم في إيجاب الوضوء من لمس النساء باليد، أو بغير ذلك من الاعضاء الحساسة:

فذهب قوم إلى: أن من لمس امرأة بيده مفضيا إليها ليس بينها وبينه حجاب، ولا ستر، فعليه الوضوء، وكذلك من قَبَّلَهَا، لأن القبلة عندهم لمس ما، سواء التذ أو لم يلتذ، وبهذا القول قال الشافعي وأصحابه.

وذهب آخرون إلى إيجاب الوضوء من اللمس إذا قارنته اللذة، أو قصد اللذة، وهو مذهب مالك وجمهور أصحابه.

ونفى قوم إيجاب الوضوء من لمس النساء، وهو مذهب أبي حنيفة.

وسبب اختلافهم: في هذه المسألة اشتهر اسم اللمس وظنية دلّالته في كلام العرب؛ فإن العرب تطلقه مرة على اللمس الذي هو باليد، ومرة تكني به عن الجماع.

فذهب قوم إلى أن اللمس الموجب للطهارة في آية الوضوء هو الجماع في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ وذهب آخرون إلى أنه اللمس باليد (ابن رشد، المصدر نفسه، ٤٣/١).

٣. *الاختلاف في تطبيقات النص*: قد يكون النص قطعياً من جهة الثبوت ومن جهة الدلالة، ولكن يختلف الفقهاء في تطبيقاته ومصاديقه، فهذه التطبيقات والمصاديق تجعل الحكم في المنطقة الرمادية.

مثال: قد ثبت بنصوص قطعية الثبوت وقطعية الدلالة أن الربا محرم قطعاً، وأنه من إحدى الموبقات، ولكن لما نأتي إلى بعض تطبيقات الحكم، نجد أن الفقهاء يختلفون في ذلك.

مثاله: البيوع التي تعرف ببيوع الأجل، وهي أن يبيع الرجل سلعة بثمن إلى أجل، ثم يشتريها بثمن آخر إلى أجل آخر أو نقداً.

فعند مالك وجمهور أهل المدينة أن ذلك لا يجوز.

وقال الشافعي وداود وأبو ثور: يجوز.

فمن منعه فوجه منعه اعتبار البيع الثاني بالبيع الاول، فاتهمه أن يكون إنما قصد دفع دنائير في أكثر منها إلى أجل، وهو الربا المنهي عنه، فزَوَّرَ لذلك هذه الصورة ليتوصلاً بها إلى الحرام (ابن رشد، المصدر نفسه، ١٦١/٣).

مثال آخر: هناك إجماع بين العلماء بأن البدعة محرمة، وأن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، ومن ابتدع شيئاً في دين الله فكأنه استدرك على الشارع الحكيم، ولكنهم يختلفون ليس في تطبيقات البدعة فحسب، بل في تعريفاتها، بحيث نجد تعريفات متعددة لمفهوم البدعة عند العلماء.

هذا من جانب، ومن جانب آخر لما نأتي إلى بعض تطبيقات البدعة نجد اختلافاً كبيراً بين العلماء بين ما هو ببدعة عند البعض، وما هو ليس ببدعة عند الآخرين، وبين من يعتبر كل بدعة ضلالة من غير تفريق، وبين من يقسم البدعة إلى بدعة حقيقية، وبدعة تركية، وبدعة إضافية، وبين من يُقحم العادات والعبادات في مفهوم البدعة، وبين من يقتصر على العبادات فقط.

ومن هنا يجب التنبيه إلى نقطة مهمة وهي أنه إذا قال فقيه في شيء من المسائل الاجتهادية بأنه بدعة، لا يعني ذلك أنه بدعة لا محالة، وأنه من القطعيات الشرعية التي لا يجوز نقضها ولا إنكارها، بل كل ما في الأمر، أن هذا ما توصل إليه ذلك الفقيه، وكل يؤخذ من قوله ويرد إلا المعصوم عليه السلام.

الحكمة من المنطقة الرمادية

هنا نأتي إلى سؤال حرج وهو: لماذا لم يجعل الله كل أحكامه قطعياً ليسد الباب على كل هذه الخلافات؟ لماذا ترك بعض الأحكام مجالاً للاجتهاد ليختلف الناس فيها هذا الاختلاف؟ ألم يكن من الأجدر أن يحسم كل هذه الخلافات بالأحكام القطعية التي لا يختلف في ثبوتها ودلائلها اثنان؟ أليس هو القائل: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤] وهو القائل: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١] وهو القائل: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] وهو القائل: ﴿...مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١]

في الحقيقة لا يوجد تعارض بين هذه الآيات وما سميته بالمنطقة الرمادية، كما لا يوجد تعارض بين تفصيل القرآن وتبليانه وبين عدم قطعية بعض النصوص أو سكوت الله عن بعض الأشياء، لأن قوله سبحانه: ﴿تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ينصرف إلى أن القرآن الكريم تبيان لـ«كل» ما يترتب عليه الهداية والغواية والجنة والنار، لأنه عرّف نفسه بأنه كتاب هداية ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ فكل ما يترتب عليه الهداية والغواية يجده المرء في القرآن الكريم قطعاً، وما سكت عنه فهو عافية الله لعباده ولا يترتب عليه هداية ولا ضلالة، ولا جنة ولا نار.

وأستشهد في هذا السياق بما جاء عن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَا أَخَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيًّا». ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (الحديث سبق تخريجه).
أما الحكمة من ذلك فليس من باب الجهل والنسيان، فحاشاه أن يكون نسياً، بل يرجع أسبابه إلى عدة أشياء:

أ- حكمة الله: إن مما نؤمن به إيماناً جازماً أن الله حكيم، أي لا يشرع إلا بحكمة ولا يتصرف إلا بحكمة، واقتضت حكمته أن يكون دينه ملائماً لطاقت العباد وقدراتهم وطبائعهم، حيث لا يكلف نفساً إلا وسعها، فلو كان دين الله كله قطعياً وتناول كل صغيرة وكبيرة، لوقع العباد في حرج شديد، ولكن شاءت حكمته أن يسكت عن أشياء كثيرة ولم يقطع بأشياء كثيرة، ليعترك المجال للاجتهاد، ويمنح

العباد خيارات عدة ليتصرفوا فيها بحريتهم، لئلا يجعل عليهم في الدين من حرج، ولكي تتلاءم الشريعة مع كل زمان ومكان (مرونة الشريعة لكل زمان ومكان).
واستحضر هنا ما قاله عمر بن عبد العزيز: «مَا أَحْبُّ أَنْ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَخْتَلِفُوا؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ قَوْلًا وَاحِدًا كَانَ النَّاسُ فِي ضَيْقٍ، وَإِنَّهُمْ أَيْمَةٌ يُفْتَدَى بِهِمْ، وَلَوْ أَخَذَ رَجُلٌ بِقَوْلِ أَحَدِهِمْ كَانَ فِي سَعَةٍ» (ابن عبد البر، ١٤١٤، ٩٠١/٢؛ الدارمي، ١٤٣٤، ٢٠٩/١).

ب- رحمة الله: لا شك أن الله رحيم بالعباد، ومن مظاهر رحمته ورأفته أنه لا يحملهم بما لا طاقة لهم به، ولا يؤاخذهم بالخطأ والنسيان، ولا يُكثِّر عليهم من التكليف، ولا يحب لهم المَلَل، فهو سبحانه « لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا » كما قال، وهو أرحم بهم من الأم الحنون بولدها، ومن هذا الباب يراعي طاقاتهم وقدراتهم في أداء الواجبات، فيفسح لهم المجال في أداء واجباته، ويُخَيِّرهم في بعض المجالات رحمة بهم من غير نسيان.

ت- علم الله: كلنا نؤمن إيماناً جازماً بأن الله عليم، ولا يمكن للعباد أن يحيطوا بشيء من علمه إلا بما شاء، وحكمته ناشئة عن علمه المطلق بكل شيء، فهو عالم بطبيعة العباد وطاقاتهم وقدراتهم، فبعلمه أنزل علينا الكتاب، وأرسل لنا الرسل، وشرع لنا الأحكام في دائرة طاقاتنا، وبعلمه أيضاً خفف عنا كثيراً من التكليف الشاقة، وسكت عن أشياء كثيرة ولم يقطع بأشياء كثيرة، حتى يصلح دينه لكل زمان ومكان.
يقول الإمام الأمدي: «إنه غير بعيد أن يكون الله تعالى ورسوله قد علم أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص؛ وذلك بسبب بعث دواعيمهم على الاجتهاد طلباً لزيادة الثواب الحاصل به على ما نطق به النص في حق عائشة، حتى تبقى الشريعة مستمرة غضة طرية» (الأمدي، ١٤٠٢، ١٦/٤)

موقف العلماء من المنطقة الرمادية:

قلنا بأن المنطقة الرمادية هي منطقة الاجتهاد أو منطقة الاختلاف أو منطقة المتغيرات، وسبب هذا الاختلاف إما انعدام النص وإما عدم قطعية النص وإما الاختلاف في تطبيقات النص، فما هو المخرج؟

أقول: إن الناس في المنطقة الرمادية على صنفين:

الأول: صنف لا يمكنهم معرفة خطاب الشرع واستنباط الأحكام من المصادر المتاحة، وهم عامة الناس.

الثاني: صنف بلغوا مرحلة من العلم والفهم والإدراك في فهم النصوص، بحيث يستطيعون معرفة خطاب الشرع ودلالة النصوص واستنباط الأحكام، وهم العلماء والمجتهدون.

أما الصنف الأول فعلمهم أن يتبعوا إماماً من أئمة الدين، ويحسن بهم مع هذا الاتباع أن يجتهدوا ما استطاعوا في تعرف الأدلة الشرعية، وأن يتقبلوا كل إرشاد مصحوب بالدليل متى صح عندهم صلاح من أرشدهم وكفايته، وأن يستكملوا نقصهم العلمي إن كانوا من أهل العلم حتى يبلغوا درجة النظر (انظر: الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، الأصل السابع).

أما الصنف الثاني فيجتهدون في استنباط الأحكام، ولهم أجران إن أصابوا، وأجر واحد إن أخطأوا، لقوله ﷺ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ» (البخاري، ١٤٢٢، ١٠٨/٩، رقم: ٧٣٥٢).

درجات الاختلاف

لا شك أن الأحكام الشرعية ليست بدرجة واحدة من القوة، فمنها ما يسوغ فيها الاجتهاد والاختلاف، ومنها ما لا يسوغ فيها الاجتهاد والاختلاف، يقول أبو إسحاق الشيرازي:

"وأما (الأحكام) الشرعية فضربان:

ضرب يسوغ فيه الاجتهاد، وضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد.

فأما ما لا يسوغ فيه الاجتهاد فعلى ضربين:

أحدهما: ما عُلِمَ من دين الرسول بالضرورة؛ كالصلوات المفروضة، والزكوات الواجبة، وتحريم الزنا، واللواط، وشرب الخمر، وغير ذلك، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم فهو كافر، لأن ذلك معلوم من دين الله تعالى ضرورة، فمن خالف فيه فقد كذب الله تعالى ورسوله في خبرهما فحكم بكفره.

والثاني: ما لم يُعَلَمَ من دين الرسول ضرورة، كالأحكام التي تثبت بإجماع الصحابة وفقهاء الأمصار، ولكنها لم تُعَلَمَ من دين الرسول ضرورة، فالحق من ذلك في واحد، وهو ما أجمع الناس عليه، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم به فهو فاسق.

وأما ما يسوغ فيه الاجتهاد؛ وهو المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين وأكثر، فقد اختلف اصحابنا فيه" (الشيرازي، ١٤٢٤، ١٣٠/٢).

يلاحظ أن الإمام أبي إسحاق الشيرازي يرى أن الأحكام الشرعية حسب قوتها ينقسم إلى قسمين: قسم يسوغ فيه الاجتهاد، وقسم لا يسوغ فيه الاجتهاد.

ثم يقسم ما لا يسوغ فيه الاجتهاد إلى قسمين: الأول: ما علم من الدين بالضرورة، والثاني: ما لم يعلم من الدين بالضرورة ولكن هناك إجماع من الصحابة وفقهاء الأمصار عليه.

أما ما يسوغ فيه الاختلاف وهو المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين أو أكثر، وهو ما نعينه بالمنطقة الرمادية في هذا المقال، فيجوز فيه الاختلاف، ولا يجوز فيه الإنكار على الآخر، "لأن الإنكار من المنكر إنما يكون فيما اجتمع عليه، فأما المختلف فيه فلا إنكار فيه؛ لأن كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد ولا نعلمه، ولم يزل الاختلاف بين السلف في الفروع، ولا ينكر أحد على غيره مجتهدا فيه، وإنما ينكرون ما خالف نصاً أو إجماعاً قطعياً أو قياساً جلياً" (الزركشي، ١٤٠٥، ١٤٠/٢)، وهذا هو المقصود بقولهم: لا إنكار في مسائل الخلاف، أو لا إنكار في مسائل الاجتهاد.

المنطقة الرمادية بين المخطئة والمصوبة

اختلف العلماء قديماً في أنه هل كل مجتهد مصيب في اجتهاده، أم أن المصيب واحد والباقيون مخطئون؟ قبل الإجابة على هذا السؤال، يجب أن نفرّق بين أمرين:

أولاً: الاجتهاد في الأصول

ثانياً: الاجتهاد في الفروع.

أما بالنسبة للاجتهاد في الأصول فالعلماء مذهبان:

أ- فريق يرى أن الاجتهاد في الأصول جائز، وأن كل مجتهد مصيب في الأصول كما أن كل مجتهد مصيب في الفروع، ومن هؤلاء عبيد الله بن الحسن العنبري والجاحظ.^(١)

أما العنبري فاختلفت الرواية عنه، فقال في أشهر الروايتين: أنا أصوب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملة، وأما الكفرة فلا يصبون. وإنما أراد بالتصويب نفي الإثم والخروج عن عهدة التكليف.

^١ العنبري هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري (١٠٥ - ١٦٨ هـ ق)، من تميم: قاض، من الفقهاء العلماء بالحديث، من أهل البصرة، ولي قضاءها سنة ١٥٧ هـ وعزل سنة ١٦٦ هـ وتوفي فيها.

أما الجاحظ فيرى أن مخالف ملة الإسلام إن نظر فعجز عن درك الحق، فهو معذور غير آثم، وإن لم ينظر باعتبار أنه لم يعرف وجوب النظر فهو معذور أيضاً، وإن عاند على خلاف اعتقاده فهو آثم معذَّب (انظر: البخاري الحنفي، د.ت، ١٧/٤).

وقد صحَّح هذا القول ابنُ تيمية ودافع عن العنبري وانتصر له، وقال: «ولم يفرق أحد من السلف والأئمة بين أصول وفروع، بل جعل الدِّينَ قسمين أصولاً وفروعاً لم يكن معروفاً في الصحابة والتابعين، ولم يقل أحد من السلف والصحابة والتابعين أنَّ المجتهد الذي استفرغ وسعه في طلب الحق يَأْتُم؛ لا في الأصول ولا في الفروع، ولكن هذا التفريق ظهر من جهة المعتزلة، وأدخله في أصول الفقه من نقل ذلك عنهم. وحكوا عن عبيد الله بن الحسن العنبري أنه قال: «كل مجتهد مصيب» ومراده أنه لا يَأْتُم، وهذا قول عامة الأئمة كأبي حنيفة والشافعي وغيرهما» (ابن تيمية، ١٤١٦، ١٣/١٢٥).

ب- فريق يرى أن الاجتهاد لا يكون إلا في الفروع، والفرع هو كل حكم في أفعال المكلفين لم تقم عليه دلالة عقل، ولا ورد في حكمه المختلف فيه دلالة سمعية قاطعة، فهو من الفروع (الجويني، د.ت، ٣/٣٣٦)؛ أما الأصول فلا يجوز فيه الاجتهاد عند جمهور العلماء والأصوليين. أما بالنسبة للاجتهاد في الفروع فالعلماء ينقسمون في ذلك إلى مذهبين:

١- مذهب المصوّبة: وهم يرون أنَّ «كل مجتهد مصيب».
ثم هؤلاء اختلفوا في أنه هل في الواقعة التي لا نصَّ فيها، حكم معيَّن لله تعالى، أم أن الحكم فيها تابع لظن المجتهد؟ وهل المجتهد عند اجتهاده مصيب فيما عند الله، ومصيب في الحكم؟ ولهم في ذلك مذهبان:

أ- ذهب محققو المصوبة أنه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد، بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد، حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده، فهو مصيب فيما عند الله، ومصيب في الحكم، وهو المراد بتعدد الحقوق. لأن جواز الجميع دليل على صحة الجميع، وهؤلاء مثل عامة الأشعرية والقاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني والغزالي والمزني وأبي بكر بن العربي وبعض متكلمي أهل الحديث، وكثير من المعتزلة كأبي هذيل والجبائي، وأبي هاشم، وأتباعهم (انظر: البخاري الحنفي، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ١٨/٤). وهو ظاهر قول مالك وأبي حنيفة (انظر: الشيرازي؛ أبو إسحاق، اللمع في أصول الفقه، ١٣٠/١). وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن طائفة من أصحابه منهم ابن

عقيل و أبو بكر الدينوري ذكروا رواية عن أحمد أن كل مجتهد مصيب بناء على إذنه لبعض من استفتاه أن يقلّد غيره من المفتين إذا أفتاه بخلاف قوله (ابن تيمية، ١٤١٨، ٥٦٧/١).
ب- ذهب قوم من المصوبة إلى أن لله تعالى في هذه الحادثة حكماً، لو نصّ عليه وبَيَّنّه لم ينصّ إلا عليه، لكن لم يكلف المجتهد إصابته. أو بعبارة أخرى: إن لله تعالى في كل حادثة حكماً معيناً، يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يُكَلّف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً، وإن أخطأ ذلك الحكم الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أتى ما كَلّف به فأصاب ما عليه.

فعلى هذا: كل مجتهد مصيب في اجتهاده، لكن أحدهما مصيب في الحكم عند الله، والثاني مخطئ فيه. ويسمى هذا القول بالأشبه، وهذا مذهب بعض أصحاب أبي حنيفة (انظر: الغزالي، ١٤١٣، ٣٦١-٣٦٢؛ البردوي، المصدر نفسه، ١٨/٤؛ الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ٣/٣٨٢).

٢- مذهب المخطئة: وهم يرون أن المصيب واحد والحق من ذلك كله في واحد، وما عداه باطل، ثم هؤلاء اختلفوا إلى فرقتين:

أ- المخطئة غير المؤثمة: حيث يرون أن المصيب واحد، إلا أن الإثم موضوع عن المخطئ فيه، وأن المجتهد يخطئ أو يصيب، وبعبارة أخرى: «فإذا أريد بالخطأ الإثم، فليس المجتهد بمخطئ، بل كل مجتهد مصيب، مطيع لله، فاعل ما أمره الله به، وإذا أريد به عدم العلم بالحق في نفس الأمر، فالمصيب واحد، وله أجران» (ابن تيمية - مجموع الفتاوى ١٢٤/١٣) وهؤلاء مثل: عامة أصحاب الشافعي، وبعض متكلمي أهل الحديث؛ كعبد الله بن سعد، والحاتر المحاسبي، وعبد القاهر البغدادي وغيرهم.

ب- المخطئة المؤثمة: وهم يرون أن الحق واحد، والمخالف له مخطئ آثم، ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم، فقد يكون كبيرة، وقد يكون صغيرة، ومن القائلين بهذا القول الأصمّ والمريسي وابن علية (الشوكاني، ١٤١٩، ٢٣٢/٢).

أدلة المصوبة: استدلل المصوبة على مذهبهم بالأدلة الآتية:

أ- "لو كان في الواقعة لله حكم، لكان إما أن يكون عليه دليل؛ وأعني بالدليل القدر المشترك بين ما يفيد الظن وبين ما يفيد اليقين أو لا يكون؛ والقسمان باطلان، فبطل القول بثبوت الحكم، أما الملازمة فظاهرة، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن

يكون عليه دليل، لأنه لو كان عليه دليل لكان المكلف متمكناً من تحصيل العلم أو الظن به، فكان الحاكم بغيره حاكماً بغير ما أنزل الله تعالى فيلزم تكفيره.

وإنما قلنا إنه لا يجوز أن لا يكون عليه دليل، لأنه لو كان كذلك، لكان التكليف به تكليفاً بما لا يطاق، وأنه غير جائز، فثبت بما ذكرنا فساد القسمين، ويلزم من فسادهما القطع بأنه لا حكم في الواقعة ألّبتة.

ب- أن الأمة مجمعة على أن المجتهد مأمور بأن يعمل على وفق ظنه، ولا معنى لحكم الله إلا ما أمر به، وإذا كان مأموراً بالعمل بمقتضى ظنه، فإذا عمل به كان مصيباً، لأنه يقطع بأنه عمل بما أمره الله به فوجب أن يكون كل مجتهد مصيباً.

ت- لو وُجِدَ الحكم، لُوْجِدَ عليه دليل قاطع، لكن لم يوجد عليه دليل قاطع، فوجب أن لا يوجد الحكم ألّبتة، بيان الملازمة هو: أن بتقدير وجود الحكم؛ إما أن يوجد عليه دليل، أو لا يوجد عليه دليل؛ فإن لم يوجد عليه دليل ألّبتة، كان التكليف بذلك الحكم، تكليف ما لا يطاق، وإن وجد عليه دليل، فذلك الدليل إما أن يكون مستلزماً لذلك المذكور قطعاً أو ظاهراً، أو لا قطعاً ولا ظاهراً، والقسمان الأخيران باطلان.

ث- لو حصل في الواقعة حكم معين لكان ما عداه باطلاً، ولو كان كذلك يلزم أن لا يجوز لأحد من الصحابة أن يولي بعضهم بعضاً، مع علمهم بكونهم مخالفين لهم في مذاهبهم، ويلزم أن لا يمكنه من الفتوى، وقد كانوا يفعلون ذلك، ويلزم أن ينقضوا أحكام مخالفيهم، وأن ينقض الواحد منهم حكم نفسه الذي رجع عنه" (الرازي، ١٤١٨، ٤٩/٦).

ج- "ليس لله تعالى في الوقائع المظنونة حكم معين عام على جميع الخلائق، إذ الحكم توجيه الخطاب، ويستحيل توجيه الخطاب على التعيين مع انشعاب مسالك الظنون، ولو كان معيّنًا لدلت عليه أمانة، ولو دلت الأمانة، لعلّمت وانقلب مقطوعاً به (الغزالي، ١٤١٩، ٥٦٥/١)

أدلة المخطئة: استدلال المخطئة على مذهبيهم بالقرآن والسنة والإجماع والعقل:

۱- قوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ۚ ۷۸ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّأْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا... الآية﴾ [الأنبياء: ۷۹-۷۸] قالوا: فلو كنا مُصَيِّبِينَ، لما خَصَّ الله سُلَيْمَانَ بِأَنَّهُ قَدْ فَهَّمَهُ الْحُكْمَ، إِذْ كَانَ دَاوُدَ قَدْ فَهَمَهُ مِنَ الصَّوَابِ مِثْلَ مَا فَهِمَ سُلَيْمَانَ (أبو الحسين البَصْرِيُّ المَعْتَزَلِيُّ، ۱۴۰۳، ۳۸۱/۲). ولما كان التخصيص مفيداً، وهو دليل اتحاد حكم الله في الواقعة، وأن المصيب واحد.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ (النساء: ۸۳) وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ۷) ولولا أن في محل الاستنباط حكماً معيناً، لما كان كذلك.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تَفْرَقُوا فِيهِ﴾ (الشورى: ۱۳) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا﴾ (الأنفال: ۴۶) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا﴾ (آل عمران: ۱۰۵) وذلك أيضاً يدل على اتحاد الحق في كل واقعة (الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ۱۸۴/۴).

۲- ثبت في الحديث المتفق على صحته من أن «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ» فهذا الحديث يفيد أن الحق واحد، وأن بعض المجتهدين يوافقه، فيقال له مصيب، ويستحق أجرين، وبعض المجتهدين يخالفه، ويقال له مخطئ، - ويستحق أجراً واحداً- فإن النبي جعل المجتهدين قسمين: قسماً مصيباً، وقسماً مخطئاً، ولو كان كل منهم مصيباً، لم يكن لهذا التقسيم معنى (الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ۲۳۳/۲).

۳- من جهة الإجماع أن الصحابة أجمعوا على إطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد: فمن ذلك ما روى عن ابن مسعود أنه سُئِلَ عَنِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجَهَا، وَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا، وَلَمْ يَفْرَضْ لَهَا صَدَاقاً: فَقَالَ: "سَأَقُولُ فِيمَا يَجْهَدُ رَأْيِي، فَإِنْ يَكْ صَوَابًا، فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ يَكُنْ خَطَأً فَمِنِّي وَمِنْ الشَّيْطَانِ، وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ بَرِيئَانِ".

۴- إذا كان كل مجتهد مصيباً؛ فما فائدة التناظر والحجاج؟ وما زال العلماء من عهد الرسول إلى عصرنا يتحاجون، ومطلب كل واحد من المتناظرين دعاء خصمه إلى ما ينصره من المذاهب، فلو كان كل مجتهد مصيباً، مأموراً بملزمة اجتهاده، وهو الحق عند الله، لما كان في طرق الحجاج والنظر فائدة، وفي إجماع العلماء على التناظر دليل فساد هذا الأصل.

٥- إن النازلة إذا وقعت، وقال أحد المجتهدين؛ هي حلال، وقال الآخر؛ هي حرام، فلا يجوز أن يكونا مصيبين، لأن ذلك يؤدي إلى محال، وهو اجتماع التحليل والتحريم في عين واحدة.

تحرير محل النزاع بين المخطئة والمصوبة

يري الباحث أن تحرير محل النزاع هو العنصر الغائب في هذا الاختلاف، حيث لم يتعرض الفريقان إلى تحرير محل النزاع في مسألة التخطئة والتصويب، وبعبارة أخرى؛ لم يُبين المخطئة والمصوبة أن المجتهد متى وأين يكون مخطئاً؟ ومتى وأين يكون مصيباً؟ قلنا أن الإجهاد سائغ في الظنيات؛ سواء كانت ظنية في الثبوت أو كانت ظنية في الدلالة، ويختلف طبيعة الظنيات باختلاف الزمان والمكان والأشخاص، وبهذا الاعتبار يمكننا أن نقسم الظنيات إلى قسمين:

١- الظنيات المطلقة

٢- الظنيات النسبية

وأعني بالظنيات المطلقة ما اتفقت عليه كلمة المجتهدين في القول بظنيتها، ولا ترتفع عنها الظنية باختلاف الزمان والمكان والأشخاص، بحيث تبقى ظنية إلى يوم القيامة. مثال: الاختلاف في مدلول كلمة "القرء" التي تعدُّ من الكلمات الأضداد، حيث تتردد دلالتها بين الحيض والطهر، فدلالها ظنية، ويتفق في ظنيتها جميع الفقهاء، ولا ترتفع عنها الظنية إلى يوم القيامة، والأمثلة كثيرة.

وأما الظنيات النسبية فهي ما يختلف ظنيته باختلاف الزمان والمكان والأشخاص، بحيث يكون ظنياً بالنسبة لشخص دون آخر أو لزمان دون آخر، أو لمكان دون آخر. مثال: من التبس عليه جهة القبلة في مكان ما، فله أن يجتهد، وصلاته صحيحة، وجهة القبلة ظني بالنسبة له، ولكن هذه الجهة قطعي بالنسبة لآلاف من المسلمين الذين يعرفون جهة القبلة، وليسوا في ظروفه، فالأمر بات نسبياً.

مثال آخر: قد يخفى نص قطعي عن المجتهد بسبب عدم بلوغه ذلك النص، فيجتهد في غياب النص، فالحكم بالنسبة له ظني، ولكن هذا الحكم يكون قطعياً بالنسبة لمن بلغه ذلك النص.

مثال آخر: قد يختلف المجتهدان في نص، فيقول أحدهما بقطعيته والآخر بظنيته، فالنص قطعي بالنسبة للأول وظني بالنسبة للآخر.

فالمسألة - كما يلاحظ - نسبية بتفاوت الزمان والمكان والأشخاص.

التخطنة والتصويب في الظنيات المطلقة والنسبية

يرى الباحث أن كل مجتهد مصيب في الظنيات المطلقة: أي مصيب في الحكم، ومصيب فيما عند الله، وله الأجر في إجهاده إن شاء الله، لأنه لا يجد سبيلاً إلى اليقين مهما استفرغ وسعه، فهو كما قال الإمام الأمدي: «إنه غير بعيد أن يكون الله تعالى ورسوله قد علم أن في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص، وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلباً لزيادة الثواب، حتى تبقى الشريعة مستمرة غضة طريّة». وهذا ما عبّر عنه الحديث النبوي الذي سبق ذكره "بالعافية".

والخطأ والصواب لا يتصوران في الظنيات المطلقة، ولو تصورنا وقلنا أن الصواب عند الله واحد، فلا يترتب عليه شيء، لأنه لا سبيل لنا إلى بلوغ ذلك الصواب يقيناً بعد انقطاع الوحي وختم النبوة.

وأما بالنسبة للظنيات النسبية فيرى الباحث أن المصيب واحد كما هو معلوم، والآخر مخطئ قطعاً، لأن المخطئ له سبيل إلى وصول الحق في العاجل أو الآجل، ولكن الإثم مرفوع عنه قطعاً، لأنه استفرغ وسعه في طلب الحق.

وبهذا يمكن أن يُجمع بين القولين؛ ويرتفع الاختلاف بين المخطئة والمصوبة، ليصبح بعد ذلك كل ما استدل به المخطئة والمصوبة في تأييد مذهبهم في غير محله للأدلة الآتية:

١- أما الآيات التي استدلت بها المخطئة على تأييد مذهبهم، استدلت بها المصوبة أيضاً، ولكن هذه الآيات لا يدل على مرادها لأن غاية ما فيها تخصيص سليمان بالفهم، ولا دلالة له على عدم ذلك في حق (داود) إلا بطريق المفهوم، وليس بحجة، وإن سلمنا أنه حجة، غير أنه قد روي أنهما حكما في تلك القضية بالنص حكماً واحداً، ثم نسخ الله الحكم في مثل تلك القضية في المستقبل، وعلم سليمان بالنص الناسخ دون داود فكان هذا هو الفهم الذي أضيف إليه. والذي يدل على هذا قوله تعالى: (وَكَلَّا أَتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا) ولو كان أحدهما مخطئاً لما كان قد أتى في تلك الواقعة حكماً وعلماً.

وإن سلمنا أن حكمهما كان مختلفاً، لكن يحتمل أنهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه، وكانا محقين في الحكم، إلا أنه نزل الوحي على وفق ما حكم به سليمان، فصار ما حكم به حقا متعيناً بنزول الوحي به، ونسب التفهيم إلى سليمان بسبب ذلك.

وإن سلمنا أن داود كان مخطئاً في تلك الواقعة، غير أنه يحتمل أنه كان فيها نص اطلع عليه سليمان دون داود، ونحن نسلم الخطأ في مثل هذه الصورة، وإنما النزاع فيما إذا حكما بالاجتهاد، وليس في الواقعة نص (الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١٨٤/٤).

٢- أما الحديث الذي استدلووا به وهو حديث: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ» فهذا الحديث لا يدل على مرادهم ولا يؤيده، لأن الحديث ينص على خطأ الحاكم وليس المجتهد والفقهاء، فالحاكم ينصرف معناه عند إطلاقه إلى القاضي أو الإمام، ولا أدري كيف عمم الفقهاء هذا الحديث على كل عالم وفقهه ومجتهده؟!

يبدو أن الحديث جاء جواباً لإشكالية مقدرة وهي: كثيراً ما يحدث أن القاضي يخطئ في الحكم بين المتخاصمين، فيخطئ البرئ ويبرئ المجرم، وذلك بناء على ما يسمع من المتخاصمين من أقوال، وما يظهر له من قرائن وشواهد وبيانات، حتى الرسول لم يُستثنَ من ذلك، لقوله في الحديث المتفق عليه: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَلْحَنَ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، وَأَقْضَى لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا أَسْمَعُ، فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا فَلَا يَأْخُذْ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ» (البخارى، ٦٩/٩، رقم: ٧١٦٨).

فإذا قلنا بتأثير القاضي في هذه الحالة، فسيؤدي هذا إلى إغراض الناس وإحجامهم- وخاصة الصالحين منهم- عن تولي منصب القضاء في المجتمع، وهذا يؤدي بدوره إلى خلل جسيم وفساد كبير.

فالحديث ورد تطبيقياً لخاطر المؤمنين الصالحين الأكفاء وطمأنهً لهم، لئلا يُعرضوا عن تولي منصب القضاء والحكم، وحتى لا يتعطل القضاء، فيتقلده الفساق والفجار في غياب أهل التقوى والورع.

وأما ما استدلووا به من حديث ابن مسعود فهو في غير محله أيضاً، لأنه الرواية توحى بأن ابن مسعود كان لديه تصور بأن هناك في القضية نصاً ظاهراً من كتاب أو سنة لم يبلغه بعد، فاجتهد برأيه بعد استفراغ وسعه، وبرأ ذمته بقوله: «وَاللَّهِ وَرَسُولُهُ بَرِيَّانٌ»، والخطأ هنا يتصور فيما إذا كان في المسألة نص أو إجماع أو قياس جلي، وخفي علينا بعد البحث التام عنه، وذلك غير متحقق في محل النزاع (انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ١٨٦/٤).

وأما قولهم بأنه إذا كان كل مجتهد مصيباً؛ فما فائدة التناظر والحجاج؟

فنقول: لا نسلم عموماً أن العلماء إنما يناظرون ليدعَوْ كل واحد منهم خصمه الى مذهبه، وانما فائدة التناظر والحجاج تكون في التَّوَصُّلِ إِلَى التَّدْرُبِ فِي طَرُقِ الاجْتِهَادِ، والعثور على مَا يَقْطَعُ بِهِ، والبحث عَنِ النُّصُوصِ، وَعَمَّا يَحِلُّ مُحَلَّهَا كما يقول الإمام الجويني (انظر: الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ٣/٣٥٥).

ولو سلمنا جدلاً أن العلماء يناظرون ليدعَوْ كل واحد منهم خصمه الى مذهبه، فليس في ذلك دليل على أن المصيب واحد عند الله، لأن كلاً من المتناظرين يحاول في مناظرته أن يُقْنِعَ صاحبه بما يظنه حقاً، فما يظنُّه المتناظرين حقاً فلا يعني أنه الحق المتعين وأنه الحق عندالله، لأن الحق يمكن أن يكون متعدداً عندالله، فلو كان الحق متعيناً، لبيَّنه الله لنا وسدَّ باب الخلاف والحجاج، فكل من المتناظرين ينطلق من منظوره الخاص لعدم قطعية الدليل وعدم يقينه بما هو الحق عندالله.

وأما ما استدلوا به من أن القول بتصويب المجتهدين يؤدي إلى اجتماع التحليل والتحريم في عين واحدة، فلايقوم دليلاً على ما ذهبوا إليه؛ إذ أن العين الواحدة لا تُحَلَّلُ ولا تُحَرِّمُ، إذ التحليل والتحريم لا يتعلقان بالأعيان، وانما يتعلقان بأفعال المكلفين، فالمحرَّم فعل المكلف في العين، والمحلَّل فعله فيه، فهما إذن شيئان؛ حُرِّمَ أحدهما وحُلِّلَ الثاني (انظر: الجويني، المصدر نفسه، ٣/٣٤٥).

وأما أدلة المصوبة فيصح الاستدلال بها في الظنيات المطلقة ولايجوز الاستدلال بها في الظنيات النسبية لما سبق.

ما يترتب على القول بإصابة المجتهد في الظنيات المطلقة

فإذا تبين أنَّ كل مجتهد مصيب في الظنيات المطلقة؛ أي مصيب في الحكم، ومصيب فيما عند الله، فيترتب على هذه الإصابة الأمور الآتية:

أ- أنه لا يجوز الإنكار على المخالف، فضلاً عن تفسيقه أو تأثيمه أو تكفيره.

ب- أن سبيل الإنكار إنما يكون ببيان الحجة وإيضاح المحجَّة.

ج- أن المجتهد ليس له إلزام الناس باتِّباع قوله.

د- أن غير المجتهد يجوز له اتِّباع أحد القولين إذا تبينت له صحته، ثم يجوز له تركه إلى القول الآخر اتباعاً للدليل.

هـ- لا يصح للمجتهد أن يقطع بصواب قوله وخطأ من خالفه فيما إذا كانت المسألة محتملة.

و- أن الاختلاف في المسائل الاجتهادية لا يخرج المختلفين من دائرة الإيمان إذا ردُّوا ما تنازعوا فيه إلى الله ورسوله ﷺ.

ز- أن المجتهد يجب عليه اتباع ما أداه إليه اجتهاده، ولا يجوز له ترك ذلك إلا إذا تبين له خطأ ما ذهب إليه أولاً، فيصح أن يردَّ عن المجتهد قولان متناقضان في وقتين مختلفين لا في وقت واحد.

ح- أن المجتهد في مسائل الاجتهاد بين الأجر والأجرين، وذلك إذا اتقى الله في اجتهاده.
ط- أن المسائل الاجتهادية ظنية في الغالب، بمعنى أنه لا يقطع فيها بصحة هذا القول أو خطئه، لكن قد توجد مسائل يسوغ فيها الاجتهاد وهي قطعية يقينية، يجزم فيها بالصواب، وذلك أن المجتهد قد يخالف الصواب دون تعمد، إما لتعارض الأدلة أو خفاءها، فلا طعن على من خالف في مثل ذلك» (الجزباني، ١٤٢٧، ص ٤٨٦)

ضرورة التفريق بين القطعيات المنصوصة والظنيات الاجتهادية في التحليل والتحرير

فمن هذا المنطلق يجب التفريق بين ما هو ظني وما هو قطعي، فالقطعي -كما سبق- ما نقطع بصدوره عن الله، ونقطع بدلالته في المعنى، ويترتب عليه الولاء والبراء، ويخرج منكره من الملة، بينما لا نقطع بنسبة الظني إلى الله، فلا يجوز لمجتهد أن ينسب ما توصل إليه اجتهاده إلى الله، فضلاً أن يرتب عليه الولاء والبراء، أو يعتقد بخروج من أنكره من الملة. وهذا مسلك دقيق وخطير، قد تزلُّ فيه الأقدام، لأن من يأخذ الظنيات الاجتهادية مأخذ القطعيات اليقينية، فكأنه يدعي لنفسه أو لإمامه العصمة في الاجتهاد، ويعتبر نفسه أو إمامه شريكاً لله عزوجل في التشريع (تعالى الله عن ذلك)، ويُقْجَم نفسه من حيث لا يدري في دائرة شرك التشريع.

قال ابن تيمية: "والأصل في هذا أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه كما لا يشرع لهم من العبادات التي يتقربون بها إلى الله إلا ما دل الكتاب والسنة على شرعه؛ إذ الدين ما شرعه الله والحرام ما حرمه الله؛ بخلاف الذين ذمهم الله حيث حرموا من دين الله ما لم يحرمه الله وأشركوا به ما لم ينزل به سلطاناً وشرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله» (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٨٦/٢٨)

ويقول تلميذه ابن القيم: «لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحل كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه إلا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك، مما نص الله ورسوله على إباحته أو تحريمه أو إيجابه أو كراهته، وأما ما وجدته في كتابه الذي تلقاه عن قلدّه دينه فليس له أن يشهد على الله ورسوله به، ويغير الناس بذلك، ولا علم له بحكم الله ورسوله.

قال غير واحد من السلف: ليحذر أحدكم أن يقول: «أحل الله كذا، أو حرم الله كذا، فيقول الله له: كذبت، لم أحل كذا، ولم أحرمه» وهذا ما أكد عليه سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦]

أي: لا تقولوا الكذب لأجل وصف ألسنتكم، ومعناه: لا تحرموا ولا تحللوا لأجل قول تنطق به ألسنتكم من غير حجة (الشوكاني، ١٤١٤، ٢٣٩/٣). وفي هذا دليل أن التحليل و التحريم من اختصاصات الله عزوجل، وتحذير من التساهل فيه، فمن توصل باجتهاده إلى تحريم شيء أو تحليل شيء، فليعزّه إلى نفسه، فليس من حقه أن يعزّوه إلى الله تعالى، فهو بعزوه قد يكذب ويفترى على الله الكذب، لأنه لا يعرف حكم الله فيه بالقطع.

وثبت في صحيح مسلم من حديث بريدة بن الحصيب أن رسول الله ﷺ قال: «وَإِذَا حَاصِرَتْ حِصْنًا فَسَأَلُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَلَا تُنْزِلُهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، فَإِنَّكَ لَا تَذَرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا. وَلَكِنْ أَنْزِلُهُمْ عَلَى حُكْمِكَ وَحُكْمِ أَصْحَابِكَ» (مسلم، دت، ١٣٥٧/٣، رقم: ١٧٣١؛ ابن ماجه، دت، ٩٥٣/٢، رقم: ٢٨٥٨).

وسمعت شيخ الإسلام يقول: حضرت مجلسا فيه القضاة وغيرهم، فجرت حكومة حكم فيها أحدهم بقول زفر، فقلت له: ما هذه الحكومة؟ فقال: هذا حكم الله، فقلت له: صار قول زفر هو حكم الله الذي حكم به وألزم به الأمة؟ قل: هذا حكم زفر، ولا تقل هذا حكم الله، أو نحو هذا من الكلام (ابن قيم الجوزية، ١٤١١، ١٣٤/٤).

ويقول في موضع آخر: «فتأمل كيف فرّق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد، ونهى أن يسمى حكم المجتهدين حكم الله؟ ومن هذا لما كتب الكاتب بين يدي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب حكما حكم به فقال: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر، فقال: لا تقل هكذا ولكن قل: هذا ما رأى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب» (المصدر نفسه، ٣١/١-٣٢).

بل إن السلف كانوا يتورعون عن استعمال لفظ الحلال والحرام في اجتهاداتهم وفتاواهم، ويستبدلونهما بألفاظ أخرى.

"قال ابن وهب: سمعت مالكا يقول: لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا، ولا أدركت أحدا أقتدي به يقول في شيء: هذا حلال، وهذا حرام، وما كانوا يجترئون على ذلك، وإنما كانوا يقولون: نكره كذا، ونرى هذا حسنا؛ فينبغي هذا، ولا نرى هذا، ورواه عنه عتيق بن يعقوب، وزاد: ولا يقولون حلال ولا حرام، أما سمعت قول الله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يونس: ٥٩] (المصدر نفسه، ٣٢/١).

كما لا يجوز تخطئة آراء الآخرين واجتهاداتهم مطلقاً، فليس هناك اجتهاد أولى من اجتهاد مادام الكل يعمل في دائرة الاجتهاد ويبحث عن الحق.

يقول الإمام الشافعي: «لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا إن كان ممن له الاجتهاد وذهب مذهبا محتملا أن يقال له أخطأ مطلقا، ولكن يقال لكل واحد منهم قد أطاق فيما كلف وأصاب فيه، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد» (الشافعي، ١٤١٠، ٣١٧/٧). وروي عنه أنه قال: "مَذْهَبُنَا صَوَابٌ يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ وَمَذْهَبُ مُخَالِفِنَا خَطَأٌ يَحْتَمِلُ الصَّوَابَ" فهذا هو المنهج السلف الذي ندين به، ونسير عليه، وندعو إليه.

ويقول الإمام الجصاص: «وسبيل المجتهدين إذا اختلفوا سبيل المتعبدين بالأحكام المختلفة من جهة النصوص والاتفاق، لأن كلا منهم متعبد بما أداه إليه اجتهاده، وغير جائز له تخطئة غيره في مخالفته إياه، وإن كان ما تعبد به خلاف ما تعبد به غيره، كما لا يجوز للمسافر تخطئة المقيم في مخالفة حكمه لحكمه، ولا يجوز للحائض تخطئة الطاهرة فيما تعبد به كل منهما من الحكم، كان كذلك حكم المجتهدين إذا اختلفوا على هذا الوجه وهم جميعا مصيبون» (الجصاص، ١٤١٤، ٣٢٧/٣).

ضرورة التفريق بين المسائل الاجتهادية والمسائل الاختلافية

هنا يجب التنبيه إلى نقطة مهمة وهي: ضرورة التفريق بين المسائل الاجتهادية والمسائل الاختلافية، حيث يلبس هذا الأمر على بعض الناس، فيزعمون أن كل مسألة اختلافية تندرج تحت المسائل الاجتهادية، وليس الأمر كذلك، لأن كل مسألة اجتهادية، مسألة اختلافية، وليس العكس، ويتربط على هذا التفريق أن المسائل الاجتهادية لا انكار فيها، وأما المسائل الاختلافية إذا كان المقصود منها المسائل الاجتهادية، فلا يجوز فيها الإنكار أيضاً، وأما إذا كان المقصود منها الاختلاف غير المساع، فيجوز فيه الإنكار.

يقول الإمام ابن القيم: «وقولهم إن مسائل الاختلاف لا إنكار فيها ليس بصحيح، فإن الإنكار إما أن يتوجه الى القول والفتوى أو العمل؛ أما الاول فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً شائعاً وجب إنكاره اتفاقاً، إن لم يكن كذلك، فإن بيان ضعفه ومخالفته للدليل إنكار مثله، وأما العمل فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره بحسب درجات الإنكار، وأما إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع، وللإجتهد فيها مساع، لم تنكر على من عمل بها مجتهداً أو مقلداً. وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الاختلاف هي مسائل الاجتهاد، كما اعتقد ذلك طوائف من الناس ممن ليس لهم تحقيق في العلم» (ابن قيم الجوزية، ١٤١١، ٢٤٤/٣).

أنواع الاختلاف

لقد شاع بين الناس أن الاختلاف مذموم بكافة أشكاله، ولذلك وجب أن نقضي على الاختلاف مهما كانت صورته، لأن الخلاف شرٌّ، والشر لا يأتي بخير. والأمر ليس على إطلاقه، لأن الاختلاف سنة من سنن الله في خلقه، فالأصل في المخلوق التنوع والاختلاف، والأصل في الخالق الوحدة والاتحاد. والاختلاف عند الإمام ابن تيمية على نوعين: اختلاف تنوع واختلاف تضاد. واختلاف التنوع عنده على وجوه:

- منه: ما يكون كل واحد من القولين أو الفعلين حقاً مشروعاً، كما في القراءات التي اختلف فيها الصحابة، حتى زجرهم ﷺ، وقال: «كلاهما محسن»، ومثله اختلاف الأنواع في صفة الأذان، والإقامة، والاستفتاح، والتشهدات، وصلاة الخوف، وتكبيرات العيد، وتكبيرات الجنائز، إلى غير ذلك مما قد شرع جميعه، وإن كان قد يقال إن بعض أنواعه أفضل.
- ومنه: ما يكون كل من القولين هو في معنى قول الآخر؛ لكن العبارتان مختلفتان، كما قد يختلف كثير من الناس في ألفاظ الحدود، وصيغ الأدلة، والتعبير عن المسميات، وتقسيم الأحكام، وغير ذلك.
- ومنه ما يكون المعنيان غيرين، لكن لا يتنافيان؛ فهذا قول صحيح، وهذا قول صحيح، وإن لم يكن معنى أحدهما هو معنى الآخر، وهذا كثير في المنازعات جداً.

• ومنه ما يكون طريقتان مشروعتان، ورجل أو قوم قد سلكوا هذه الطريق، وآخرون قد سلكوا الأخرى، وكلاهما حسن في الدين.

وأما اختلاف التضاد فهو: القولان المتنافيان: إما في الأصول وإما في الفروع (ابن تيمية، ١٤١٩، ١٤٨/١-١٥١)، والفرق بين اختلاف التنوع واختلاف التضاد: أن اختلاف التضاد لا يمكن الجمع فيه بين القولين؛ لأن الضدين لا يجتمعان، واختلاف التنوع يمكن الجمع فيه بين القولين المختلفين؛ لأن كل واحد منهما ذكر نوعاً، والنوع داخل في الجنس، وإذا اتفقا في الجنس فلا اختلاف.

وعلى ذلك فاختلاف التضاد معناه أنه لا يمكن الجمع بين القولين لا بجنس ولا بنوع، ولا بفرد من باب أولى، واختلاف التنوع معناه أنه يجمع بين القولين في الجنس ويختلفان في النوع، فيكون الجنس اتفق عليه القائلان ولكن النوع يختلف، وحينئذ لا يكون هذا اختلافاً؛ لأن كل واحد منهما ذكر نوعاً كأنه على سبيل التمثيل (ابن العثيمين، ١٤١٥، ٢٩/١).

بطبيعة الحال هذا التقسيم يستقيم عند من يقول: "المصيب واحد"، وإلا فمن قال: "كل مجتهد مصيب" فكل أنواع الاختلاف في المسائل الاجتهادية عنده من باب اختلاف التنوع، لا اختلاف التضاد، واختلاف التضاد عندهم ما لم يكن في المسائل الاجتهادية.

لايجوز إلزام الناس على الأقوال الاجتهادية

ومن هذا المنطلق نص غير واحد من العلماء أنه لا ينبغي للفقهاء أن يحمل الناس على مذهبه، ولو كان يعتقد أنهم على خطأ، لما دلّ عليهم، وأمر بالاستفتاء لهم.

ولهذا قال العلماء المصنفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصحاب الشافعي وغيره: «إن مثل هذه المسائل الاجتهادية لا تنكر باليد، وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها؛ ولكن يتكلم فيها بالحجج العلمية، فمن تبين له صحة أحد القولين تبعه، ومن قلد أهل القول الآخر فلا إنكار عليه» (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨٠/٣).

يقول الإمام ابن تيمية: «حكى لي الشيخ محمد بن يحيى عن القاضي أبي يعلى أنه قصده فقيه ليقراً عليه مذهب أحمد، فسأله عن بلده، فأخبره، فقال له: إن أهل بلدك كلهم يقرأون مذهب الشافعي، فلماذا عدلت أنت عنه إلى مذهبنا؟ فقال له: إنما عدلت عن المذهب رغبة فيك أنت! فقال: إن هذا لا يصلح؛ فإنك إذا كنت في بلدك على مذهب أحمد وباقي أهل البلد على مذهب الشافعي، لم تجد أحداً يعبد معك ولا يدارسك، وكنت خليفاً أن تثير خصومة

وتوقع نزاعاً، بل كونك على مذهب الشافعي حيث أهل بلدك على مذهبه أولى، ودله على الشيخ أبي إسحاق، وذهب به إليه، فقال: سمعا وطاعة أقدّمه على الفقهاء وألتفت إليه» (ابن تيمية، د.ت، ص ٥٤٢)

الاختلاف في المسائل الاجتهادية رحمة بالأمة

إن الاختلاف في المسائل الاجتهادية فيه رحمة بالأمة، إذا التزم في هذا الاختلاف بالشرع، لكن الذم واقع على من بغى فيه على الآخر، وقد دل القرآن على حمد كل واحد من الطائفتين في مثل ذلك، إذا لم يحصل بغى، كما في قوله: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِيَنَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الحشر: ٥] وقد كانوا اختلفوا في قطع الأشجار، فقطع قوم وترك آخرون (انظر: ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ١/١٥٢).

قال ابن تيمية: «والنزاع في الأحكام قد يكون رحمةً إذا لم يُفْضَ إلى شر عظيم من خفاء الحكم، رحم الله الإمام أحمد فإن تلميذه إسحاق بن بهلول الأنباري سعى كتابه: "الاختلاف" فقال له أحمد: سَمِّهِ: "كتاب السعة"، وأن الحق في نفس الأمر واحد، وقد يكون من رحمة الله ببعض الناس خفاؤه لما في ظهوره من الشدة عليه، ويكون من باب قوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١]» (انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٤/١٥٩).

ولهذا كان بعض العلماء يقول: «إجماعهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة». وجاء في ترجمة طلحة بن مُصَرِّفٍ قال عنه موسى الجهنّي: «كان طلحة إذا ذكر عنده الاختلاف، قال: لا تقولوا: الاختلاف، ولكن قولوا: السعة» (الأصبهاني، ١٣٩٤).

وقال ابن قدامة: «فإن الله برحمته وطوله وقوته وحوله، ضمن بقاء طائفة من هذه الأمة على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله، وهم على ذلك، وجعل السبب في بقائهم بقاء علمائهم، واقتداءهم بأئمتهم وفقهائهم، وجعل هذه الأمة مع علمائها كالأُمم الخالية مع أنبيائها، وأظهر في كل طبقة من فقهاء أئمة يُقتدى بها، ويُنتهى إلى رأيها، وجعل في سلف هذه الأمة أئمة من الأعلام، مهتد بهم قواعد الإسلام، وأوضح بهم مشكلات الأحكام، اتفاهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة» (ابن قدامة المقدسي، ١٣٨٨، ٣/١).

مراعاة أدب الاختلاف

من المعروف أن المسائل الظنية كانت دائما مثار الاختلاف بين المسلمين من لدن عهد صحابة ﷺ إلى يومنا هذا، ولكن السلف كانوا يتزلون المسائل منزلتها، وكانوا يفرقون بين ما هو قطعي معلوم من الدين بالضرورة، وما هو ظني يسوغ فيه الخلاف، ورغم اختلافهم في المسائل الاجتهادية؛ كانوا يعيشون في جوٍّ وديٍّ تكتنفه المحبة والاحترام المتبادل، فلا تبديع ولا تفسيق ولا تكفير.

كان الشافعي يكثر من زيارة أحمد بن حنبل، [وهو الذي خالف الشافعي في كثير من المسائل الاجتهادية] وكان أحمد يُقِلُّ من زيارته هيبه له، فقليل للشافعي ع: إنك لتزوره أكثر وهو المحتاج إليك! فأندش:

قالوا يزورك أحمد وتزوره.....قلت الفضائل لا تفارق منزله

إن زارني فبفضله أو زرته..... فلفضله فالفضل في الحالين له (القنَّوجي،

١٣٣٨، ص ١٠٣)

فخلف من بعدهم خلف أخذوا هذه القضايا الاجتهادية مأخذ المسائل القطعية، ودافعوا عنها وتعصبوا لها وكأنها حي منزل من عند الله، وتفرقوا فيه، وبنوا عليها الولاء والبراء، وكان لسان حالهم يقول: «الحق ما نحن عليه والباطل ما عليه خصومنا» حتى أن المسلمين في فترة من الفترات بنوا أربعة محاريب في المسجد الواحد - كالمسجد الأموي في دمشق - كانت تقام فيه أربع جماعات في وقت واحد على تعداد المذاهب الفقهية الأربعة: جماعة للشافعية وجماعة للمالكية وجماعة للحنبلية وجماعة للحنفية كل على حدة، وكأنهم أمم متناحرة.

النتائج

وبعد هذه الجولة في قضية التخطئة والتصويب وصل الباحث إلى النتائج الآتية:

- ١- النصوص الشرعية على أربعة أقسام: ١- إما قطعي الثبوت قطعي الدلالة ٢- وإما قطعي الثبوت ظني الدلالة ٣- وإما ظني الثبوت قطعي الدلالة ٤- وإما ظني الثبوت ظني الدلالة

فأما النصوص القطعية من جهة الثبوت؛ فهي النصوص التي نقطع بإسنادها إلى مصدرها، لأنها وردت إلينا بطريق التواتر. فنجد مطلقاً هذه النصوص إما في القرآن الكريم وإما في الأحاديث المتواترة.

فأما النصوص القطعية من جهة الدلالة؛ فهي النصوص التي نقطع بدلالاتها؛ لأنها دلّت على معناها دلالة قطعية، بحيث لا يمكن أن تحتل دلالتها وجوهاً متعددة. وأما النصوص الظنية من جهة الثبوت؛ فهي النصوص التي لانقطع بإسنادها إلى مصدرها، لأنها وردت إلينا بطريق الآحاد. فأما النصوص الظنية من جهة الدلالة؛ فهي النصوص التي لانقطع بدلالاتها؛ لأنها دلّت على معناها دلالة ظنية، بحيث يمكن أن تحتل دلالتها أكثر من معنى، فيجوز فيه الاجتهاد، ولكل مجتهد نصيبه من الأجر. فالقسم الثاني والثالث والرابع فنجد مظانها في جميع النصوص؛ سواء في القرآن الكريم أو في الأحاديث المتواترة أو أحاديث الآحاد، وهذا ما أعني بالمنطقة الرمادية.

٢- يرجع أسباب حدوث المنطقة الرمادية إلى العوامل الآتية:

أ- سكوت الشارع عن الحكم أو عدم وجود النص

ب- الاختلاف في تطبيقات النص

ت- عدم قطعية النص سواء في الثبوت أو في الدلالة.

٣- ينقسم العلماء في المنطقة الرمادية أو ما يسمى بالمسائل الاجتهادية إلى مذهبين:

الأول: مذهب المصوّبة؛ وهم يرون أن "كل مجتهد مصيب". ولهم في ذلك مذهبان:

أ- ذهب محققو المصوّبة أنه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد، بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد، حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده، فهو مصيب فيما عند الله، ومصيب في الحكم.

ب- ذهب قوم من المصوّبة إلى أن الله تعالى في هذه الحادثة حكماً، لو نصّ عليه وبَيَّنّه لم ينصّ إلا عليه، لكن لم يكلف المجتهد إصابته. فعلى هذا؛ كل مجتهد مصيب في اجتهاده، لكن أحدهما مصيب في الحكم عند الله، والثاني مخطئ فيه. ويسمى هذا القول بالأشبه.

الثاني: مذهب المخطئة؛ وهم يرون أن المصيب واحد والحق من ذلك كله في واحد، وما عداه باطل، ثم هؤلاء افترقوا إلى فرقتين:

أ- المخطئة غير المؤثمة: حيث يرون أن المصيب واحد، إلا أن الإثم موضوع عن المخطئ فيه.

ب- المخطئة المؤثمة: وهم يرون أن الحق واحد، والمخالف له مخطئ آثم، ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم.

٤- يرى الباحث أن تحرير محل النزاع هو العنصر الغائب في مسألة التخطئة والتصويب، وبعبارة أخرى؛ لم يُبين المخطئة والمصوبة أن المجتهد متى وأين يكون مخطئاً ومتى وأين يكون مصيباً؟

إن طبيعة الظنيات تختلف باختلاف الزمان والمكان والأشخاص، وهذا الاعتبار يمكننا أن نقسم الظنيات إلى قسمين: ١- الظنيات المطلقة ٢- الظنيات النسبية

وأعني بالظنيات المطلقة ما اتفقت عليه كلمة المجتهدين في القول بظنيتها، ولا ترتفع عنها الظنية باختلاف الزمان والمكان والأشخاص، بحيث تبقى ظنية إلى يوم القيامة. وأما الظنيات النسبية فهي ما يختلف ظنيته باختلاف الزمان والمكان والأشخاص، بحيث يكون ظنياً بالنسبة لشخص دون آخر أو لزمان دون آخر، أو لمكان دون آخر.

٥- يرى الباحث أن كل مجتهد مصيب في الظنيات المطلقة؛ أي مصيب في الحكم، ومصيب فيما عند الله، وله الأجر في إجهاده إن شاء الله، لأنه لا يجد سبيلاً إلى اليقين مهما استفرغ وسعه، والخطأ والصواب لا يتصوران في الظنيات المطلقة، ولو تصورنا وقلنا أن الصواب عند الله واحد، فلا يترتب عليه شيء، لأنه لا سبيل لنا إلى بلوغ ذلك الصواب يقيناً بعد انقطاع الوحي وختم النبوة. وأما بالنسبة للظنيات النسبية فيرى الباحث أن المصيب واحد كما هو معلوم، والآخر مخطئ قطعاً، لأن المخطئ له سبيل إلى وصول الحق في العاجل أو الأجل، ولكن الإثم مرفوع عنه قطعاً، لأنه استفرغ وسعه في طلب الحق.

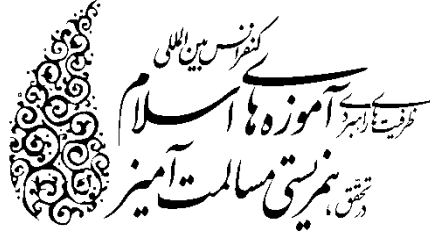
٦- يجب التفريق بين ما هو ظني وما هو قطعي، فالقطعي ما نقطع بصدوره عن الله، ونقطع بدلالته في المعنى، ويترتب عليه الولاء والبراء، ويخرج منكره من الملة، بينما لا نقطع بنسبة الظني إلى الله، فلا يجوز لمجتهد أن ينسب ما توصل إليه اجتهاده إلى الله، فضلاً أن يترتب عليه الولاء والبراء، أو يعتقد بخروج من أنكره من الملة.

المصادر

۱. القرآن الكريم.
۲. ابن العثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت ۱۴۲۱هـ)، شرح (مقدمة التفسير) لابن تيمية، إعداد وتقديم: عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، (الرياض: دار الوطن، ط ۱/، ۱۴۱۵هـ/ ۱۹۹۵م)
۳. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ۷۲۸هـ)، (۱۴۱۶هـ/ ۱۹۹۵م)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المملكة العربية السعودية، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د. ط.
۴. ابن تيمية؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ۷۲۸هـ) (۱۴۱۸هـ/ ۱۹۹۷م)، شرح عمدة الفقه، تحقيق: خالد بن علي بن محمد المشيقي (الرياض، المملكة العربية السعودية، دار العاصمة، ط ۱/).
۵. ابن تيمية؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ۷۲۸هـ)، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، (بيروت، لبنان: دار عالم الكتب، ط ۷/، ۱۴۱۹هـ/ ۱۹۹۹م).
۶. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت ۵۹۵هـ) (۱۴۲۵هـ/ ۲۰۰۴م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: دار الحديث، د. ط.
۷. ابن عبد البر؛ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: ۴۶۳هـ)، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري (دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط ۱، ۱۴۱۴هـ/ ۱۹۹۴م).
۸. ابن قدامة المقدسي؛ أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي (ت ۶۲۰هـ) /مغني، مصر، القاهرة، مكتبة القاهرة، د. ط، ۱۳۸۸هـ/ ۱۹۶۸م.
۹. ابن قيم الجوزية؛ محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين (ت ۷۵۱هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت، دار الكتب العلمية، ط ۱/، ۱۴۱۱هـ/ ۱۹۹۱م).
۱۰. أبو الحسين البصري المعتزلي؛ محمد بن علي الطيب (ت ۴۳۶هـ)، (۱۴۰۳هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ۱/.

١١. الأصبهاني: أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران (ت ٤٣٠هـ)، *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، السعادة، بجوار محافظة مصر، د.ط، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
١٢. الأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا، الأصل السابع.
١٣. الأمدي: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الأمدي الثعلبي (ت ٦٣١هـ)، *الإحكام في أصول الأحكام*، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٢هـ).
١٤. البخاري: محمد بن اسماعيل (ت ٢٥٦هـ ق)، *صحيح البخاري*، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر (الرياض، دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢هـ).
١٥. البخاري الحنفي: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري الحنفي (ت ٧٣٠هـ) (د.ت)، *كشف الأسرار شرح أصول التزوي*، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ط.
١٦. بن تيمية: عبد السلام (ت ٦٥٢هـ) وعبد الحلیم (ت ٦٨٢هـ) وأحمد (ت ٧٢٨هـ) *المسودة في أصول الفقه*، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)
١٧. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة السلمي (ت ٢٧٩هـ)، (١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، *الجامع الصحيح سنن الترمذي*، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط ٢.
١٨. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، (د.ت) *التلخيص في أصول الفقه*، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، د.ط.
١٩. الجيزاني: محمّد بن حسّين بن حسن، *معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة* (الدمام، دار ابن الجوزي، ط ٥، ١٤٢٧هـ ق).
٢٠. الحاكم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت ٤٠٥هـ)، (١٤١١هـ/١٩٩٠م)، *المستدرک علی الصحیحین*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١.
٢١. الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت ٣٨٥هـ) (١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م) *سنن الدارقطني*، تحقيق: شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، بيروت، لبنان: مؤسسة الرسالة، ط ١.

٢٢. الدارمي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي (ت ٢٥٥هـ)، *مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي*، تحقيق: نبيل هاشم الغمري، (دار البشائر، بيروت، ط/١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م).
٢٣. الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الملقب بفخر الدين (ت ٦٠٦هـ ق)، (١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، *المحصل*، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، دمشق، مؤسسة الرسالة، ط/٣.
٢٤. الزركشي: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، بدر الدين (ت ٧٩٤هـ ق)، (١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، *المنثور في القواعد*، وزارة الأوقاف الكويتية، ط/٢.
٢٥. الشاطبي، أبوالسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت ٧٩٠هـ)، (١٤١٧هـ=١٩٩٧م) *الموافقات في أصول الشريعة*، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، السعودية، دار ابن عفان، ط/١.
٢٦. الشافعي: محمد بن إدريس أبو عبد الله (ت ٢٠٤هـ)، *الأم*، (بيروت، دار المعرفة، د.ط، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م).
٢٧. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، (١٤١٩هـ/١٩٩٩م) *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، بيروت، دار الكتاب العربي، ط/١.
٢٨. الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، (ت ٤٧٦هـ ق)، (٢٠٠٣م/١٤٢٤هـ) *اللمع في أصول الفقه*، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/٢.
٢٩. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ) (١٤١٣هـ/١٩٩٣م) *المستصفى*، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط/١.
٣٠. الغزالي، محمد بن محمد بن محمد الطوسي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ ق) (١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، *المنحول*، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ط/٣.
٣١. القنّوجي، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري (ت ١٣٠٧هـ)، *نشوة السكران من صهباة تذكّار الغزلان*، (مصر، المطبعة الرحمانية، ط/١، ١٣٣٨هـ/١٩٢٠م).
٣٢. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، *الجامع الصحيح*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

من فقه الخلاف إلى حق الاختلاف في تعاليم الاسلام و ميثاق حقوق الانسان

محمد آزاد اميني^١

ملخص البحث

ينصرف مفهوم فقه الخلاف و حق الاختلاف إلى الحياد الإيجابي بين الأفراد و الحكومات في عدم الانحياز لمذهب أو رأي أو جماعة دينية و غيرها، مما يعد أهم مرتكزات المهمة في تحقيق التعايش السلي في المجتمع. فالانتماء الانسان لطائفة أو مذهب أو دين معين لا يمكنه الانعزال عن الآخرين في سائر مكونات الحياة و لما يسود غالبية المجتمعات التنوع الديني و المذهبي و الطائفي فإن ذلك كان و لا زال سببا لاحتقان و معاناة المجتمع في الدول العالم بشكل مباشر أو غير مباشر بدلا من تلاق و نشر الثقافة الاختلاف لرفع درجة التحضر المجتمعات تلك و جعلها أكثر قدرة على الاندماج السريع. ان منهجية المعرفية الاسلامية يتمثل في قدرة الاسلام الفائقة على استيعاب و بناء قواعد العالمية في فقه الخلاف و ترسيخها للانتماءات و التعدديات لتكوين حق الاختلاف في المجتمع الحضارى و في كل مظاهر الحياة الانسانية من حكم و اقتصاد و اجتماع و عمران لإنتاج الافكار و المفاهيم و النظريات الابداعية و الاجتهادية لمواجهة متطلبات الواقع الحضارى و المشروع الاسلامي المبشر و جاء ميثاق حقوق الانسان سعياً دولياً لترسيخ حق الاختلاف رأياً و عقيدة. لذلك يأتي هذا البحث لترابط بين مسافة فقه الخلاف إلى حق الاختلاف في تعاليم الاسلام و مذكرا بميثاق حقوق الانسان العالمية في اطار وصفى و تحليلي مبينين ماهية فقه الخلاف و ما هو حق الاختلاف بجانب الأسس الخلاف و انواعه و استخلاص قواعد فقهية في هذا الجانب مقارنة حق الاختلاف في ميثاق الدولي لحقوق الانسان.

الكلمات المفتاحية: فقه الخلاف، حق الاختلاف، التعايش السلي، حرية الرأي، حقوق الانسان.

^١. أستاذ مساعد بجامعة المذاهب الإسلامية (فرع سنجندج). azadamini@gmail.com

مقدمة

إن الاختلاف طبيعة بشرية وظاهرة من الظواهر العادية بين الناس؛ نظراً لاختلاف القدرات والتوجهات الفكرية والعقلية بين الناس، وقد اقتضت تلك الطبيعة أن يكون الاختلاف والتنوع بين الناس، وقد جاءت شريعة الاسلام راعية لهذا الاختلاف ومحققاً تعايش الناس فيه كحق مكفول للجميع طالما أن لا يلحق هذا الحق تصادماً بالصالح العام أو مصلحة الفردية أو الشخصية للآخرين.

وتحقيقاً لذلك جعل الإسلام مبادئ وأطر وقواعد للعناية والصيانة لحق الاختلاف في أشكاله العديدة، محققاً الوصول للتعايش السلمي نحو آفاق بلا حدود في المجتمع الإنساني، وجانب ذلك أيضاً ميثاق العالمي لحقوق الإنسان كخطوة بشرية متعددة و موازية مع تعاليم الإسلام في بعض جوانب حق الاختلاف.

١- ماهية حق الخلاف والاختلاف

بما أن الخلاف والاختلاف من المصطلحات الاساسية في هذا البحث فإن تعريفهما من الأهمية بمكان لغة و اصطلاحاً.

١-١- الخلاف والاختلاف لغة واصطلاحاً:

فالاختلاف لغة: عدم الاتفاق على شيء فيأخذ كل واحد طريقاً آخر بمعنى التضاد وعدم الموافقة، الخلاف وتخالف الأمران واختلفا، لم يتفقا، وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف، قال سبحانه: ﴿مُخْتَلِفًا أَلْوَنًا﴾ [الأنعام: ١٤١]، (ابن منظور، ١٤١٤ هـ، ص٤/ ١٨١- ١٩٢) أي: حال كونه مختلفاً أكله في الطعم والجودة والرداءة (الشوكاني، ١٤١٤ هـ، ١٩٢/٢)، وفي "خلف" قال ابن فارس: الخاء، والام، والفاء، أصول ثلاثة:

أحدها: أن يعي شيء بعد شيء يقوم مقامه. والثاني: خلاف قدام. والثالث: التغيير (ابن فارس، ١٣٩٩ هـ، ٣٩٥).

وقال الجوهرى: "الخلف: الردى من القول. والخلفة: نبت ينبت بعد النبات الذي تهشم، وخلق الشجر: ثمر يخرج بعد الثمر الكثير. ورجل كثير الخلاف (الجوهرى، ١٤٠٧ هـ، ٤/ ١٣٥٤). الخلاف: المخالفة، تقول: خالفت فلاناً أخالفه مخالفة وخلافاً، وتخالف القوم، واختلفوا إذا ذهب كل واحد إلى خلاف ماذهب إليه الآخر، فالخلاف ضدّ الوفاق (ابن منظور، ١٤١٤ هـ،

ص ١٩٣/١). أو هو: «منازعة تجري بين المتعارضين: لتحقيق حق أو لإبطال باطل» (الجرجاني، ١٤٠٣هـ، ص ١٣٥).

والخلاف من مصدر خالف، وهو: المضادة، والمضادة تدل على ما يدل عليه لفظ الاختلاف وإن كانت أخص منه، إذ هي من الضد لأنه لا يلزم من كل مختلفين أن يكونا ضدين وإن كل ضدين مختلفين (الاصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٢٤٩).

أما صاحب اللسان يفرق بين الخلاف والاختلاف؛ فالخلاف فيه المضادة، والاختلاف مجرد التفاوت وعدم التساوي والاتفاق، ما يقرب منه تعريف الفيومي في المصباح المنير (الفيومي، ١٩٨٧م، ص ١٩٣/١).

أما في الاصطلاح: عرفه الجرجاني في كتاب التعريفات بأنه: «منازعة تجري بين المتعارضين: لتحقيق حق أو لإبطال باطل» (الجرجاني، ١٤٠٣هـ، ١٠١/١).

الاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو قوله، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع، استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، قال تعالى: ﴿فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِنْ بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [مریم: ٣٧] فاختلف المختلفون في عيسى، فصاروا أحزاباً متفرقين من بين قومه (الطبري، ١٤٢٢هـ، ص ١٨/١٩٧)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود: ١١٨] (الاصفهاني، ١٤١٢هـ، ص ٢٩٤)، اختلف أهل التأويل في "الاختلاف" الذي وصف الله الناس أنهم لا يزالون به. فقال بعضهم: هو الاختلاف في الأديان، فتأويل ذلك على مذهب هؤلاء: ولا يزال الناس مختلفين على أديان شتى، من بين يهودي نصراني، ومجوسي، وقال قائلو هذه المقالة: استثنى الله من ذلك من رحمهم، وهم أهل الإيمان (الطبري، ١٤٢٢هـ، ص ١٥/٥٣١).

أما في المسائل الاجتهادية فهو مالم يتفق عليه الفقهاء بصرف النظر عن الخطأ والصواب، غير أن هذا يجب أن يكون ناشئاً عن دليل. أما الخلاف الناشئ عن هوى دون اعتماد إلى دليل، فلا يدخل في هذا الاصطلاح، فهو ينحصر فيما صدر عن المجتهدين في المسائل الاجتهادية، التي لا يوجد بها نص قطعي فهي تحتل أكثر من معنى، فالاختلاف يكون في مسائل تقع بين طرفين واضحين يتعارضان في أنظار المجتهدين بسبب خفاء الأدلة وعدم الاطلاع عليها (الشاطبي، ١٤١٧هـ، ص ٤/١١٠).

لذلك يمكن تعريف الخلاف والاختلاف بمطلق المغايرة، في القول، أو الرأي، أو الحالة، أو الموقف.

إن معنى اللغوي و المعنى الاصطلاحي للخلاف مرتبطان، ولكن في المقابل يوجد التباين و التفاوت بالمعنى العام المطلق في المعنى اللغوي و الاصطلاحي؛ إذ أن الخلاف عند الفقهاء أو في اصطلاحهم هو: تغاير الأحكام الفقهية المتعلقة بالمسائل الفروعية (شعبان، ١٩٩٧م، ص ١٥). سواء كان على سبيل التقابل، فيحكم بعضهم في مسألة بالجواز و الآخر بالمنع^١. فيكون الموضوع في جانبيين:

١- التعريف الذي عمل به الجمهور من الفقهاء بأن لا يفرق بين الخلاف والاختلاف في الاصطلاح، و يوافق في معنى الخلاف في المفردات، حيث يستعمل في مصنفاتهم كل من اللفظين في مواضيع عدة. (المرجع نفسه).

٢- من جانب آخر ذهب بعض المتأخرين والمعاصرين إلى أن بينهما فرقاً حيث يرى هؤلاء أن الاختلاف ما استعمل في قول بني على دليل؛ والخلاف ما وقع في ما لا دليل عليه (التهانوي، ١٩٩٦م، ص ٢٢٠/٢).

بمعنى آخر أن "الاختلاف هو أن يكون الطريق مختلفاً والمقصود واحداً. هو من آثار الرحمة. أما الخلاف هو أن يكون كلاهما مختلفاً، ويقع في محل لا يجوز فيه الاختلاف وهو من آثار البدعة" (الصاعدي، ٢٠١١م، ص ٢٥).

والذي يبدو أن ذلك التفريق لا وجه له، و أنه مجرد اصطلاح منهم، أوقعهم فيه ما كان عليه واقع البحث الخلافي في زمانهم (الفندلاوي، ٢٠٠٩م، ١/١٠٥). لأن الخلاف لو كانت حقيقته كما ذكروا لما جاز مراعاته من أحد.

لكن المعلوم لدى كافة العلماء و المشهور بينهم أن مراعاة الخلاف واجبة، و انه أحد أصول المذهب المالكي، فكيف يراعي عند القائل قائم على غير دليل، أو واقع لا يجوز الاجتهاد فيه كالنصوص القطعية؟ (المرجع نفسه).

ولعله أن الذي "يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة مما يقوي أو يضعف" (الشاطبي، ١٤١٧هـ، ص ١٧٢/٤). ثم إن مصطلح الخلاف يختلف بحسب ما يراد منه، فقد يرد فيذهب الواحد فيعبر عنه بالخلاف المذهبي أو الصغير، وقد يقع بين المذاهب

^١. مثل قول الأحناف في جواز شرب النبيذ غير المسكر، وقول غيرهم بمنع ذلك.

المتعددة فيقال له: الخلاف العالي أو الكبير، أو الفقه المقارن لتمييزه عن الخلاف في المذهب (الفندلاوي، ٢٠٠٩م، ص ١٠٦/١).

٢-١ الفرق بين الخلاف والاختلاف:

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: يرى جمهور العلماء أنه لا فرق بين اللفظين وأن الخلاف والاختلاف معناهما واحد، واستدلوا لذلك بأمرين:

أحدهما: اتفاق معاجم اللغة على جعل مادة (خَلَفَ) الثلاثية أصلاً؛ لمجردها ومزيدها، وأنهما من المشترك اللفظي.

ثانيهما: استخدام علماء الشريعة- فقهاء ومحدثين و غيرهم- للفظين في المعنى نفسه دون تنبيه على عدم وجود فرق بينهما، لو كان هناك فرق بينهما عندهم لذكروه، والأصل العدم، مما يدل على أن اللفظين عندهم مترادفان (زيدان، ١٩٨٨، ص ٢٧٤ و ٢٧٥).

القول الثاني: يرى بعض علماء الحنفية (ابن عابدين، ١٩٩٢م، ص ٣٣١/٤) أن هناك فرقاً بين اللفظين، فالخلاف عندهم: يستعمل فيما لا دليل عليه، بينما الاختلاف: يستعمل في قول بني على دليل، ومثاله عندهم: أن مخالفة الإجماع تسمى خلافاً لا اختلافاً. وهذا التفريق إنما هو تفريق عرفي كما ذكر ابن عابدين في حاشيته (نفس المرجع، ٣٣١/٤)، و قال العيني: "والفرق بينهما أن الاختلاف أن يكون الطريق مختلفاً والمقصد واحداً، كخلاف الشافعي، والخلاف هو أن يكون الطريق مختلفاً والمقصد مختلفاً فافهم فإنه دقيق (الفرفور، ١٩٩٨م، ص ٢٣).

يجعل القرآن الكريم أمراً مقصوداً و سنة من سنن الله في الكون، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ] [هود: ١١٨-١١٩] ويقول تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَدْخُلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾ [الشورى: ٨]: إذن فإن احترام التنوع احترام لمشئته الله تعالى، لذا قانون الطبيعي للحياة هو التنوع وليس الوحدة التي تلغي التنوع.

ثم إن هذا الاختلاف هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، والتنوع دائماً مصدر إثراء و خصوبة، ونلاحظ جلياً في حياتنا كيف يختلف الناس في كل شيء حتى لا نكاد نجد أمراً

یتفق علیه الجميع، وقد يتفاوت أفراد العائلة الواحدة في توجهاتهم وأذواقهم (الاصفار، ۱۴۱۰، ص ۷۲)، وهذا التنوع مؤسس على تميز وخصوصية (عمارة، ۱۹۹۷، ص ۱۱).
وانطلاقاً من حتمية هذا كحقيقة إنسانية وحاجة طبيعية لايمكن قمعها نستدل على الاختلاف كحق للتعدد والتنوع لأنه لا يحصل هذه الخصوبة والإثراء إلا سلمنا بهذا الحق في سبيل مفهوم التعايش و النهضة الأمة نحو المعالي.

۲- فقه الخلاف:

تبدأ فقه الخلاف بالتعرف على أنواعها على ما يلي:

۲-۱ أنواع الخلاف:

بالنظر في الاختلافات المتعلقة في المسائل الشرعية الموجودة في فقه الإسلامي نجد أن لها على مستوى واحد: بل هناك قدراً كبيراً من تفاوت فيها، وذلك لأسباب كنوع المسألة المختلف فيها والشخص الناظر في تلك المسألة لذلك قال الشافعي في معرض محاوره بينه وبين سائل: "إني أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض الأمور، فهل تسعهم ذلك؟ قال: فقلت له: الاختلاف على وجهين: أحدهما محرم، ولا أقول ذلك في الآخر" (الشافعي، ۱۳۵۸هـ، ص ۵۶۰/۱).

تبين الشافعي أن من الاختلاف ما هو محرم لا يجوز الإقدام عليه، ومنه ما هو جائز مباح، وكذلك من الاختلاف ما يوجب البراءة والعداوة ويحرم الولوج فيه، وذلك لكون الدليل عليه قائماً بارزاً، ومنه ما لا يوجب ذلك بحيث تبقى معه مودة الايمان و أخوة الإسلام، لذلك انقسم الخلاف في المجتمع الإسلامي إلى اختلاف التنوع واختلاف التضاد.

أ- اختلاف التنوع:

وهو ما لا يكون فيه أحد الأقوال مناقضاً للأقوال الأخرى، بل كل الأقوال صحيحة مثل: وجوه القراءات وأنواع التشهدات، والأذكار. وهذا النوع في غاية الأهمية لأن هم العباد متنوعة وقدراتهم وأفهامهم مختلفة واستعداد كل منهم لنوع معين من العمل أمر فطري فيهم، لذلك فإن هذه الاعمال المتنوعة مطلوبة كلها وتأتي النتائج في تكامل المسلمين فيها، فأهل العلم أنفسهم تنوعت همهم فمنهم قضى عمره في طلب الحديث ومعرفة طرقه ورجاله ومنهم من كان مشغله الاستنباط والفهم والفقه في الكتاب والسنة، وغيرهم اجتهد في تفسير والبعض في التجويد والقراءات وغيرها والأخرى كانوا العباد والزهاد الذين تركوا لنا الثروة

العظيمة في تهذيب النفوس واصلاحها، وكان فهم المحتسبون القائمون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من الفروض والواجبات والمستحبات فكان المجتمع الذي ينشده المسلمون (الروكي، ١٩٩٤ م، ص ١٩٧).

والجماعات الاسلامية المعاصرة فيها شيء من هذا النوع من اختلاف التنوع، فكل واحد منهم اهتمامه الأكبر في جانب من الجوانب الركائز والعمل الإسلامي في المجتمع من العلم بأنواعه والتبليغ والدعوة والجهاد والحضور والعمل في النقابات والمواقع الاقتصادية والعمل السياسي بما لا شك أن هذا التنوع مطلوب وليس بمذموم بل تحقيق التحصيل أكبر الفائدة من هذا النوع من الاختلاف والاجتناب من محاذير و أمراض الظاهرة في العمل الاسلامي المعاصر (برهامي، ٢٠٠٠ م، ص ١٥).

ب- اختلاف التضاد:

وهو أن يكون كل قول من أقوال المختلفين يضاد الآخر ويحكم بخطئه أو بطلانه، وهو يكون في الشيء الواحد ويقول البعض بحرمة والبعض بحله - من جهة الحكم لا من جهة الفتوى. وتقع هذا النوع من الاختلاف في الملل والعقائد والأديان من العلوم بالضرورة والمجمع عليه بين المسلمين. وأما وقوع اختلاف التضاد بين المسلمين وأن الحق واحد في قول أحد المجتهدين ومن خالفه مخطئ في الأصول والفروع قال تعالى: ﴿وَذَاوُدَّ وَسَلَيْمَنُ إِذْ يَخْكُمَانِ فِي آلْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ آلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَنُ وَكُلَّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٨-٧٩] فلو استويا في إصابة الحكم لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى الآية تدل على أن المجتهد الذي بذل وسعه في البحث عن الحق فأخطأه أن الإثم عنه مرفوع، بل يثاب علي اجتهاده، لأنه سبحانه مدح كلا منهما و أثنى عليه بقوله: ﴿آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] وقال النبي: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر (رواه مسلم، ١٩٩٦ م، ص ٣٧٨). أما الاجماع الصحابة فقال ابن قدامة: أما الاجماع فإن الصحابة حدث عنهم في وقائع لا تحصى إطلاق الخطأ على المجتهدين (برهامي، ٢٠٠٠ م، ص ٢٣).

وهذا النوع من الاختلاف ينقسم إلى نوعين: الأول: اختلاف سائغ غير مذموم والثاني:

اختلاف غير سائغ مذموم

الأول: اختلاف سائغ غير مذموم:

وهو الخلاف في الفروع أي في الأمور العلمية لا اعتقادية؛ أي مالا يخالف نصاً من كتاب أوسنة صحيحة أو إجماعاً قديماً أو قياساً جلياً، سواء في الامور العملية الاعتقادية أو في الأحكام بين الفقهاء (الروكي، ۱۹۹۴ م، ص ۲۱۰).

قال ابن تيمية يقصد بها كثير من مسائل العلم الفروع القطعية أو ظنية (ابن تيمية، ۲۰۰۴ م، ص ۳۴۶/۲۳ و ۳۴۷) وأن كان يرى تلميذه ابن قيم بأن ذلك ليس خلافاً وإن كان صورته صورة اختلاف فهو اتفاق في الحقيقة (ابن قيم، ۱۴۰۸ هـ، ص ۵۱۸/۲ و ۵۱۹) وكذلك الشاطبي يرى أنه لا خلاف في الحقيقة وإن كان الظاهر يشعر بوجود الخلاف، يقول: "ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك، فإن نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح" (الشاطبي، ۱۴۱۷ هـ، ص ۲۱۰/۵).

الثاني: الخلاف غير السانغ مذموم:

هو الخلاف الذي يصدر عن اجتهاد غير مأذون فيه شرعاً، فالمعنى أن الخلاف فيه مذموم أصالة لا عرضاً، دافعه الهوى أو مورثاً للعداوة وقد يكون في أصله مذموماً، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلَذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِّنَ الْأَجْنَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ۱۱۸-۱۱۹] وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَفُضِّي بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ۱۹].

ومن خلال هذه الآيات يبين لنا أن الاختلاف الأمور الدينية قدر جارٍ على الخلق، لا بد من وقوعه، وأن هؤلاء المختلفين مذمومون بسبب مخالفتهم للحق الواضح في الدين من الأمور الجائر السانعة لما احتاج المؤمنون إلى هداية الله وتوفيقه فيما يختلفون فيه، ولم يحتج أيضاً إنزال الكتاب الحق ليفصل بين الناس فيما اختلفوا.

قال ابن تيمية: "لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء (ابن تيمية، ۱۴۱۱ هـ، ص ۱۴۷/۱).

يقول ابن كثير في شأن قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: ۱۰] أي: مهما اختلفتم فيه من الأمور، وهذا عام على جميع الأشياء (ابن كثير، ۱۴۲۰ هـ، ص ۱۹۳/۷) ويقول ابن قيم: وهذا نص صريح في أن حكم جميع ماتنازعنا مردود إلى الله وحده، هو الحاكم فيه على لسان رسوله (ابن قيم، ۱۴۰۸ هـ، ص ۸۲۸/۳) ويقول ابن حزم: "وقد نص الله تعالى الاختلاف في غير موضع من كتابه قال تعالى: (البقرة: ۱۷۶) (ابن حزم، ۱۴۰۳ هـ، ص ۱۶۵/۵).

٢-٣- الضوابط الاختلاف:

الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند الاختلاف نوعان:

أ- الضوابط الأخلاقية

ب- الضوابط المنهجية

أ- الضوابط الأخلاقية:

الإخلاص وصدق التوجه إليه سبحانه:

إن تحقيق الإخلاص والتوجه إلى الله سبحانه أعظم الأصول المهمة في دين الإسلام، والابتعاد والحذر عن كل ما يضاد الإخلاص وينافيه، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ الإمام مسلم في صحيحه - بسنده - عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ﴿إِنَّ أَوَّلَ النَّاسِ يُقْضَىٰ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَيْهِ رَجُلٌ اسْتَشْهَدَ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتُ فِيهَا؟ قَالَ: قَاتَلْتُ فِيكَ حَتَّى اسْتَشْهَدْتُ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ قَاتَلْتَ لِأَنْ يُقَالَ جَرِيٌّ، فَقَدْ قِيلَ ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُجِبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ تَعَلَّمَ الْعِلْمَ وَعَلَّمَهُ وَقَرَأَ الْقُرْآنَ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتُ فِيهَا؟ قَالَ: تَعَلَّمْتُ الْعِلْمَ وَعَلَّمْتُهُ وَقَرَأْتُ فِيكَ الْقُرْآنَ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ تَعَلَّمْتَ الْعِلْمَ لِيُقَالَ لِيُقَالَ هُوَ قَارِئٌ، فَقَدْ قِيلَ ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُجِبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَعْطَاهُ مِنْ أَصْنَافِ الْمَالِ كُلِّهِ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتُ فِيهَا؟ قَالَ: مَا تَرَكْتُ مِنْ سَبِيلٍ تُحِبُّ أَنْ يُنْفَقَ فِيهَا إِلَّا أَنْفَقْتُ فِيهَا لَكَ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ فَعَلْتَ لِيُقَالَ هُوَ جَوَادٌ، فَقَدْ قِيلَ ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُجِبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ ثُمَّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ﴾ (مسلم، ١٤١٦هـ، ١٩٠٥)، قال العز بن عبد السلام: "الإخلاص أن يفعل المكلف الطاعة خالصة لله وحده، لا يريد بها تعظيماً من الناس ولا توقيراً، ولا جلب نفع ديني، ولا دفع ضرر دنيوي" (الأشقر، ١٩٨١م، ص ٣٥٨).

ولهذا كان من الضوابط الأخلاقية لإرساء أدب الاختلاف بين الفقهاء - علي اختلاف مذاهبهم - وبين العاملين في حقل الدعوة الإسلامية - علي اختلاف مدارسهم الإخلاص لله، وصدق التوجه إليه ، فإذا عرض المجتهد، أو المفتي، أو الداعي رأيه في مسألة ما أو قضية من القضايا التي تشغل الرأي العام، فليكن عرضه لذلك الرأي متحلياً بالإخلاص لله، والتجرد عن الهوى والرياء، وحضور قلبه مع الله في عرضه رأيه أو دعوته، لا يعنيه من وافقه في رأيه، أو خالفه فيه بعد أن بذل وسعه في استنباط الحكم الشرعي في المسألة المستفتي فيها من خلال أدوات الاجتهاد التي يمتلكها، والتي ذكرها الأصوليون في كتبهم .
تقديم حسن الظن علي سوء الظن خاصة بأهل العلم:

إن الإسلام دين يدعو إلى حسن الظن بالناس والابتعاد كل البعد عن سوء الظن بهم: لأن سرائر الناس ودواخلهم لا يعلمها إلا الله تعالى وحده، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بََعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ [الحجرات: ۱۲].

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: ﴿إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ، وَلَا تَحَسَّسُوا، وَلَا تَجَسَّسُوا، وَلَا تَخَاسَدُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا﴾. (أخرجه أحمد ۳۱۲/۲ و"البخاري" ۶۰۶۴ وفي "الأدب المفرد" ۴۱۰).

قال علي بن أبي طالب (عليه السلام): «إذا استولى الصلاح على الزمان وأهله، ثم أساء رجل الظن برجل لم تظهر منه خزية فقد ظلم» (الزمخشري، ۱۴۱۲ هـ، ص ۳/ ۲۵۷).

إن إحسان الظن بالناس يحتاج إلى كثير من مجاهدة النفس لحملها على ذلك خاصة وأن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم ولا يكاد يفر عن التفريق بين المؤمنين والتحريش بينهم وأعظم أسباب قطع الطريق على الشيطان هو إحسان الظن بالمسلمين، وخاصة أهل العلم لأنه مامن عالم إلا وله مسائل انفرد بها، بدأ من الصحابة و مروراً بالأئمة الأربعة، وانتهاء بكبار أصحابهم وأتباعهم، والفقهاء والمفتين والمجتهدين من غيرهم، فكل له مفردات انفرد بها عن المذاهب الأخرى (العودة، ۱۴۲۹ هـ، ص ۱۰۷).

لذا ينبغي حسن الظن بهم وحمل أقوالهم على أحسن المحامل ما وجدنا إلى ذلك سبيلاً.

* اجتناب التطاول على العلماء والخوض في أعراضهم:

إن الجناية على العلماء خرقٌ في الدين، قال ابن المبارك: "من استخفَّ بالعلماء ذهبَ آخرُته، ومن استخفَّ بالأمرء ذهبَ دنياه، ومن استخفَّ بالإخوان ذهبَ مروءته" (الذهبي، ۱۴۲۲ هـ، ص ۱۷/ ۲۵۱)، لذا يجب أن يوفيهم الناسُ حقَّهم من التعظيم والتقدير والإجلال، وحفظ الحرمات. وما يوجد من بعض الناس في بعض المجالس أو المنتديات، أو بعض وسائل الإعلام من انتقاصٍ أو ازدراء لأهل العلم؛ بسبب خلافهم، أو قولهم الحق والصدق به- يجب إنكاره والردُّ على قائله ونصحته؛ لأن الوقوع في العلماء إسقاطٌ لهم، وحرمانٌ للناس من الاستفادة من علمهم، وحينئذٍ يتخذ الناسُ رؤوساً جهالاً، فيفتون بغير علم فيضلون؛ فعن عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ

انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ ، وَلَكِنْ يَفْضِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهَالًا ، فَسْتُلُوا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا البخاري، ١٤٢٢هـ، ص ٣١/١).

فالواجب على أهل الحق والإيمان الذبُّ عن العلم والعلماء، ومعرفة قدرهم، وحفظ مكانتهم، والصدورُ عن أقوالهم؛ فإنهم أقرب الناس إلى الحق، وأنصَحهم للخلق؛ لأنهم ورثة الأنبياء، ولا أحد في البشر أعلم من الأنبياء، ولا أكثر نصْحًا منهم، وقد قال الله تعالى فيهم: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا غُيُوبِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٣]، كما قال في العلماء: ﴿بَلْ هُوَ آيَتٌ بَيِّنَةٌ فِي صُورِ الَّذِينَ أُوتُوا أَلْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٩] فواجبنا الذبُّ عن العلماء: ذبًّا عن الشريعة، والانتصارُ لهم؛ انتصارًا للملة.

٢-٣- الضوابط المنهجية:

إذا كان إنزال الوحي من مقاصد رفع الخلاف بين الناس فيما اختلفوا فيه، وبيان الصواب من الخطأ فيه؛ لكي يجتمع الناس على الحق وتتألف قلوبهم عليه، وتجتمع كلمتهم عليه، ولو كان الخلاف بين الناس في الأمور الشرعية مقبولاً لما كان من إنزال الوحي من فائدة.

أما الخلاف يأتي من بعد مجيء البينات قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

والخلاف بمعنى التفرق كأهل الملل والنحل والاهواء والضلالات لأن الله قد برأ رسول الله مما هم فيه (ابن كثير، ١٤٢٠هـ، ص ٣٧٧/٣).

أما في السنة ما ورد في الأحاديث النبوية جاء بإخبار من النبي بوقوع الاختلاف والافتراق في هذه الأمة وجاء هذا الإخبار منه في سياق الذم لهذه الاختلافات، إلا فرقة واحدة قال تعالى: (آل عمران: ١٠٥)، هذا الاختلاف الذي دلت عليه هذه الأحاديث مما نبى عنه (ابن تيمية، ١٤١٩هـ، ص ١٤٨/١).

ويذكر النووي أن الأمر بالقيام عند الاختلاف في القرآن على الاختلاف المذموم لا الاختلاف السائغ، فيقول: "والأمر بالقيام عند الاختلاف في القرآن محمول عند العلماء إلى اختلاف لا يجوز أو اختلاف يوقع في شك أو شبهة، أو فتنة وخصومة أو شجار ونحو ذلك، أما الاختلاف في استنباط فروع الدين منه، ومناظرة أهل العلم في ذلك فليس منهياً عنه، بل هو مأمور به،

وفضيلة ظاهرة، وقد أجمع المسلمون على هذا من عهد الصحابة إلى الآن، والله أعلم" (النووي، ١٣٩٢هـ، ١٦/٢١٨ و ٢١٩).

ويقول العيني: "فإن الاختلاف يورث الاختلال" (العيني، ١٤٢١هـ، ص ١٤/٢٨١). ولا مشاحة في أن الاختلاف المذموم غير جائز لأنه يبتعد الإنسان عن دينه وجماعة المسلمين وعامتهم.

٣ - حق الاختلاف:

٣-١ - مفهوم حق الاختلاف:

يلهم هذا الحق من اختلاف طبيعة البشر كظاهرة من الظواهر العادية بين أجناسه، حيث تختلف القدرات والتوجهات الفكرية والعقلية، واقتضت مشيئة الله أن يكون الاختلاف والتنوع بين الناس، وإذا كنا نؤمن بأن العالم للجميع أو إنشاء عالم واحد يسع الجميع، فعلينا مساهمة فعالة في تحقيق ذلك، لاسيما وأن التعاليم الاسلام جاءت راعية لهذا الاختلاف كحق مكفول للجميع طالما أن لا يلحق تصادماً بالصالح العام أو مصلحة الفردية أو الشخصية للآخرين.

ويقصد بحق الاختلاف هو اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد، لأن التنوع دائماً مصدر إثراء و خصوبة، وهذا التنوع مؤسس على التمييز وخصوصية" (عمارة، ١٩٩٧م)، وقد شاع هذا الحق في حياتنا بحيث يختلف الناس في كل شيء حتى لا نكاد نجد أمراً يتفق عليه الجميع، وقد يتفاوت أفراد العائلة الواحدة في توجهاتهم وأذواقهم (الصفار، ١٤١٠هـ، ص ٩٩).

وانطلاقاً من حتمية الاختلاف كحقيقة إنسانية وحاجة طبيعية لا يمكن قمعها نعول الاختلاف كحق للتعدد والتنوع، لأنه لا تتأتى الخصوبة والإثراء هذه إلا سلمنا به.

وحيث إن فلسفة والمذاهب والعقائد الاجتماعية والسياسية أولت أهمية لقضايا الحقوق الانسان، بل لا نكاد نتصور فلسفة أو مذهباً من غير نظرية في الحقوق تؤسس عليها مشروعاتها الاجتماعية (الميلاد، ١٩٩٤م، ص ٦٧).

٣-٢ - تأصيل حق الاختلاف :

تأتي هذه المشروعات من نفس الأدلة التي يستدل في موضوع الخلاف المحمود أو الاختلاف التنوع و السائق غير مذموم، لأنه ما جاءت المشروعات إلا له مقصد لتكامل العقل و عمارة

الأرض بثقافة و فقه و أسلوب لمواجهة ما يفكك و يبدد اجتماع الإنساني و التعايش السلي
بأنزال الكتب و بعث الرسل. فإن هذا الحق له ما يكلفه من نصوص شرعية و أدلة عقلية و
حماية قانونية.

ولكن الانشغال الفكري لدى المسلمين لا يزال متوقفاً عند مرحلة الصراع حول إثبات حق
الاختلاف و التنوع، ولم يتمكن من الانتقال نحو تعميق هذا الحق و ثقافته لخدمة الأغراض
الأساسية في مفهوم حق الاختلاف.

وما يبرر هذا الحق فإن الله تعالى أراد أن نكون أمماً مختلفة وليس أمة واحدة بالإجبار و
الإكراه قال تعالى: (الشورى:٨) و هكذا فإن الاختلاف حق لكل بشر لأن سنة الله تعالى
قائمة على التعددية لا الأحادية، و أي إلغاء للمعارضة هو إلغاء للتطور و تجميد للحياة، و أي
محاولة لكبت هذا الحق سيؤدي إلى المشاكل المعقدة ذلك لأن الاختلاف في الآراء والمفاهيم
والأفكار والمصالح والعادات شيء لا يمكن إلغاؤه أبداً ومن ثم لا يمكن إنكاره (اليوسف،
٢٠٠٥م، ٣٥).

وبناء على ذلك نجد أدلة واضحة في القرآن والسنة والفقه و التاريخ و العقل و المنطق على
مشروعية حق الاختلاف للناس من إبداء آرائهم في مختلف شؤون الحياة الفكرية والعقدية
والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والاعلامية و الادارية و.... إلخ.

٤- تأصل الفقهي والأصولي:

القران الكريم: ورد في القران الكريم آيات بينات صريحة تدل بحق الاختلاف في فروع
الشرعية منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ
فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ
تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

يقول ابن عاشور في القصد من هذا الرد مراقبة الله تعالى في طلب انجلاء الحق في مواقع
النزاع تعظيماً لله تعالى (ابن عاشور، ١٩٨٤م، ص ١٠٠/٥)، والاختلاف الذي يكون بهذه المنزلة
من تعظيم الله تعالى واستشعار سلطانه وابتغاء مرضاته، لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يرتفع
و يزول بهذا الرد، وإما أن يبقى قائماً فيكون حينئذ اختلاف رحمة و توسعة، فقد نقل عن
الحسن البصري أنه قال: أما أهل رحمة فإنهم لا يختلفون اختلافاً يضرهم (الشاطبي،
١٤٢٩هـ، ٢/١٤٥).

ويقول ابن عاشور أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَكَلَّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ بأن هذه الآية أصل في اختلاف الاجتهاد وفي العمل بالراجح، وفي مراتب الترجيح، وفي عند المجتهد إذا أخطأ الاجتهاد أو لم يهتد إلى المعارض لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ في معرض الثناء عليها (ابن عاشور، ١٩٨٤ م، ص ١٧/١١٨).

والاجتهاد يعد من أكبر معالم حق الاختلاف في الفقه الإسلامي، حيث يعتبر من الخلاف السائغ ومصدر الرابع في التشريع الإسلامي بعد الكتاب والسنة والإجماع، وبه يتقدم الإسلام بكل حرية و يتوافق مقتضيات العصر ومتطلباته، فيما يصلح الشريعة لكل الزمان والمكان. والسنة النبوية: فقد ورد ما يفيد امكانية وقوع اختلاف الفقهاء في فروع الدين وجوازه على التالي:

عن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: ﴿إِذَا حُكِمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ، وَإِذَا حُكِمَ فَاجْتَهَدَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ﴾ (الدارقطني، الرقم: ٤٤٧٨) فالحديث صريح الدلالة على جواز الاجتهاد و حق الاختلاف للحكام والقضاة فيما يصلون من نتائج اجتهاداتهم لتفاوت مداركهم واختلاف مناحيمهم في الاجتهاد وإعمال الرأي.

يقول الشوكاني معلقاً على هذا الحديث بأنه يفيد أن الحق واحد، وأن بعض المجتهدين يوافق، فيقال له مصيب، ويستحق أجرين، وبعض المجتهدين يخالفه، ويقال له مخطئ، واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيباً، واطلاق اسم الخطأ عليه لا يستلزم أن لا يكون له أجر... إلى أن قال: "فالحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن الحق واحد" (الشوكاني، ١٤١٩ هـ، ص ٢٣٢).

والإقرار بشرعية الاجتهاد بمثابة الاقرار بشرعية الاختلاف، فمن حق كل مجتهد جامع لشروط الاجتهاد أن يعبر عما توصل إليه من فتاوى والآراء الاجتهادية، ولا يحق لأحد أن ينكر على مجتهد رأيه، مادام هذا الرأي ضمن الأطر الشرعية، لأنه لا إنكار من أحد على أحد في المسائل الاجتهادية (الصفار، ١٤١٠ هـ، ص ٧٢).

وقد صرح ابن الهمام الحنفي بالاتفاق على أن المجتهد بعد اجتهاده في حكم ممنوع من التقليد فيه اتفاقاً (شمس الدين، ١٩٩٠ م، ص ٢٤).

ولكن هناك نوعان من الاختلاف كما سبقنا فيه، نوع في الأصول وهو مذموم لأنه يسبب الفرقة في الدين والملة، أما الآخر في الفروع مما لم يرد فيه نص قطعي وهو السائغ ومحمود،

بمعنى أن الشريعة فتح للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه، لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، "لأن مجال الاجتهاد ومجالات الطنون لا تتفق عادة كما تقدم، فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم بإتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين بإتباع خلافهم، وهو نوع من تكليف مالا يطاق، وذلك من أعظم الضيق، فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعى فيهم، فكان فتح باب للأمة للدخول في هذه الرحمة، فكيف لا يدخلون في قسم؛ إلا من رحم ربك؟ فاختلفا في الفروع كإتفاقهم فيها (الشاطبي، ١٤١٧هـ، ص ١٦٨/٢-١٧١).

لذا يجب الاعتراف بتعدد الاجتهادات، وتنوع الأساليب، بناء على تعدد زوايا الرؤية والاختلاف في ترتيب الاهداف و فاعلية الوسائل، وتقدير الأولويات و إلى غير ذلك مما يتغير فيه الاجتهاد أو الفتوى بتغير الزمان والمكان والحال والملابسات، ولكل مجتهد نصيب، ولكل امرئ ما نوى، ومادام من حق الإنسان أن يجتهد فمن الأولى من حقه أن يختلف، لأنه ثمرة العقول وإحياء للفكر وتوسع في آفاق الاستدلال، إذ لا ولاية لعق أو مذهب أو جماعة أو فكر على عقول الآخرين ولا سلطان لأحد على أحد مادام أن من حقي أن اختلف في الاجتهاد والفكر والرأي وحتى التقليد (القرضاوي، ١٩٩٣م، ص ٤٠).

أما اغلاق باب الاجتهاد هو إلغاء للعقل، والفكر، والبحث، والنظر، ومحاصرة الإسلام الخالد عن الامتداد، و إن أول مظاهره: إلغاء الانسانية الإنسان، وغياب الشورى، وإهدار حقوق الإنسان، واستحكام الأزمة الفكرية التي جرت علينا كل المحن والبلايا، حتى أصبحنا نعيش في أجواء من الإرهاب الفكري، تجعلنا نخاف من التفكير، وإبداء الرأي، لأن قائمة العقوبات والاثامات بانتظارنا، وسوف تطاردنا باسم الخوف على الشريعة والدين، أمكننا القول: إن كل الإصابات الأخرى التي لحقت بالعقل المسلم لهذه المرض الأصلي (حسنة، ١٩٩٤م، ص ١٠٣).

٥- تأصيل القانوني لحق الاختلاف (الحرية الشخصية):

الحرية تعتبر مفهوماً ومعنى من المعاني السامية والمثالية، التي تنشدها المجتمعات وشعوب العالم، وهي ضرورة حياتية للإنسان، وتعنى أن يشعر الإنسان بكرامته وحقه في الحياة وممارسة الحرية بمختلف أشكالها وأنواعها، سواء في المجال السياسي أو الفكري أو الاقتصادي من دون قيد أو ضغط صادر من النظام الحاكم أو المجتمع. والدعوة إلى الحرية

ناتجة قبل كل شيء من حاجة متولدة في المجتمع، شعر بها من أفراد المجتمع ونادوا بها لتحقيقها.

فحرية الإنسان مقدس كحياته، سواء بسواء، وهي حالة الطبيعية يولد بها الإنسان، وتأكيداً لقول عمر بن الخطاب: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟" و"إن كل الآيات والأحاديث التي تحرم القتل وتنهي التعذيب الإنسان تصب في مفهوم حق الإنسان في الحرية، فالأدلة المذكورة تشمل المسلم وغير المسلم" (أحمد، ٢٠٠٥ م، ص ١٤٧).

وقد جاء ذلك في المادة ٦ من اعلان العالمي لحقوق الإنسان حق الحرية علي مايلي:
"لكل فرد الحق في الحياة والحرية وفي الأمان على شخصه"

أما المقصود بتأصيل القانوني هو الحرية الشخصية أو حق الاختلاف أو الاختيار الذي يعكس واقع ومصادقية الحرية في المجتمع، يراد به "أن يكون الشخص قادراً على التصرف في شؤون نفسه، وفي كل مايتعلق بذاته، آمناً من الاتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو مأوى أو أي حق من حقوقه، على ألا يكون في تصرفه عدوان على غيره" (متولي، ١٩٧٧ م، ص ٢٧٨).

و يقول محمد أبوزهرة: "إن أول مظهر من مظاهر الحرية هو الحرية الشخصية، وهي تتضمن حرية الشخص في أن يعتقد مايراه حقاً، وأن يتصرف في دائرة شخصه بما يعود عليه بالخير في نظره من غير تدخل من أحد، ولا تحكم ذي سلطان في إرادته، وأن يكون له الحق في إبداء رأيه في كل ما يتصل بالمجتمع الذي يعيش فيه، ومن ثم فإن الحرية الشخصية تتناول حرية الاعتقاد أو التدين، وحرية الرأي وحرية العمل والقول والتصرف والحرية السياسية والاجتماعية" (موسي، ٢٠٠٢ م، ص ٤٠) والتي تعتبر من الحريات الأساسية التي تعتبر الجوهر والعمود الفقري لمبادئ العالمي لحقوق الإنسان، ومتضمناً بما جاء به التشريع الإسلامي.

١-٥- حق حرية الاعتقاد (الاختلاف في المعتقد):

يعتبر (الدين ظاهرة اجتماعية) أصيلة رافقت البشرية أول نشأتها، فلم تخل جماعة من دين، وكان التوحيد هو منطلق العقيدة، ثم يلبث الإنسان أن انحرف عنه، وعبد الأوثان، وتوالى الرسالات السماوية، لتخرجه من الظلمات إلى النور (الجندي، ١٩٨١ م، ص ٤٦).

فالدين بالنسبة إلى كل إنسان ضرورة من ضروراته، ولا بد منه للإنسان، حيث تسمو معانيه عند مقارنته بالمخلوقات الأخرى، يقول آرنولد توينبي: "إن الدين مؤسسة اجتماعية لا يستغنى

عنها أي مجتمع بشري، و إن فكرة الدين متأصلة في نفوس البشر بحيث لم يقيم مجتمع بشري في العالم، إلا و هو مشبع بفكرة الدين" (أحمد، ٢٠٠٥م، ص ١٥١).

ومن هنا نجد أن تعاليم الإسلام يؤكد على حماية الإنسان و إرشاده عن مواقع الخطر والاتجاه نحو الطريق الصحيح، ويبحث على كيفية التعامل عبر الوسائل والكرق السلمية لإقناع الآخرين بالمعتقد الذي يريد أن يدعو إليه، أي: أن للإنسان الحرية في اختيار العقيدة التي يؤمن بها دون أي ضغط خارجي، يقول الله سبحانه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢] و: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ [الكهف: ٢٩].

وأرسلت الشريعة مبدأ الحرية المعتقد في الدين والفكر بإعلان موقف واضح من حرية الاعتقاد واختيار الدين في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦] لذلك فإن حرية الاعتقاد أو حق الاختلاف في المعتقد هي أول حقوق الإنسان التي تثبت له بها وصف الإنسان، فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد، إنما يسلب إنسانية ابتداء، والتعبير في صورة النفي المطلق كما يقول النحويون، أي: نفس جنس الإكراه، نفي كونه ابتداء وليس مجرد نهي عن مزاولته والنهي في صورة النفي- والنفي الجنس- أعمق إيقاعاً وأكد دلالة (قطب، ١٤٠٢هـ، ص ٢٩١).

هذا وإن كانت لغير المسلمين و أصحاب الديانات الأخرى فإن موقف الإسلام من باب الأولى متجه نحو الإنصاف و حسن المعاملة تجاههم، إلى أن جاز الفقهاء في زمنهم استشارة أهل الذمة فيما يتعلق بالنظام الديني والقانون ناهيك عن حرية المعتقد لديهم، و ثم تعيين مستشارين منهم للحاكم المسلم، وإعطاء حقوقهم في إحياء شعائهم المقدسة واحترام حرياتهم.

وجعل الإسلام في تعاليمه نصوصاً لصيانة والتمسك أهل الكتاب وأهل الذمة في حق الاختلاف، وتشمل الحماية حماية حرية الدين والأنفس والعقول والأموال والأعراض. حتى يظلوا متعايشين وأمنين عند المسلمين، منها:

قال رسول الله ﷺ: ﴿أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا، أَوْ انتَقَصَهُ، أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ، أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طِبِّ نَفْسٍ، فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (أبو داود، الرقم: ۳۰۵۲). ويقول ﷺ: ﴿أَنْ قَتَلَ مُعَاهِدًا لَمْ يَرِحْ رَاحَةَ الْجَنَّةِ، وَإِنَّ رِيحَهَا لِيُوجَدُ مِنْ مَسِيرَةِ أَرْبَعِينَ عَامًا﴾ (البخاري، الرقم: ۳۱۶۶).
يقول ابن حزم: «إن من كان في الذمة وجاء أهل الحرب إلى بلادنا يقصدونه وجب علينا أن نخرج لقتالهم. و نموت دون ذلك صوناً لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله (القرافي، ۱۴۱۶ هـ، ۱۵-۱۴/۳).

و يقول الدكتور القرضاوي عن حق التدين والمعتقد لغير المسلمين: "ويحيي الإسلام فيما يحميهم من حق أهل الذمة: حق الحرية" (القرضاوي، ۱۹۸۳ م، ص ۱۷).

أما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقد قرر في المادة الثامنة عشر بأن: لكل شخص حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرية في تغيير دينه أو معتقده، وحرية في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.

وتميز المادة ۱۸ حرية الفكر والوجدان والدين أو العقيدة عن حرية المجاهرة بالدين أو بالعقيدة. وهي لا تسمح بأي قيود أياً كانت على حرية الفكر والوجدان أو على حرية اعتناق دين أو عقيدة يختارها الشخص. فهذه الحريات تتمتع بالحماية دون قيد أو شرط شأنها شأن حق كل إنسان في اعتناق الآراء دون تدخل من غيره، حسبما هو منصوص عليه في المادة ۱۹-۱. و وفقاً للمادتين ۱۸-۲ و ۱۷، لا يجوز إجبار أي شخص على الكشف عن أفكاره أو عن انتمائه إلى دين أو عقيدة.

ويذهب الإسلام إلى أبعد ما في حرية المعتقد لدرجة اعترافه بـ(الآخر الديني) في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ۶]، ذلك أن شرعية الآخرين ليست مبنية على اعتقادهم حقاً كان أم باطلاً، بل مبنية على كونهم بشر لهم حقهم في الحصانة والكرامة و الحماية (الصفار، ۱۴۱۰ هـ، ص ۱۴۵).

ولا ينبغي في المفهوم الإسلامي إلغاء شرعية الطرف الآخر، ولا ينبغي أن ندفع المسلمين إلى انتهاك حدود الحصانة التي قررها القرآن للإنسان، ذلك أن حرية الاختيار - حتى في الدين - هو حق يكلفه الإسلام للإنسان (هويدي، ۱۹۹۰ م، ص ۹۰).

۲-۵ حرية حق الرأي والتعبير (حق الاختلاف في الرأي والتعبير):

إن حرية الرأي والتعبير، أو ما يطلق عليه حق الكلام والتعبير والنشر، من الحريات الأساسية في المجتمع، حيث إن أي تقدم في المجتمع مرتبط بمدى ومستوى ممارسة هذا الحق (حق الاختلاف في الرأي والتعبير).

وقد دخلت حرية التعبير منذ الأيام الأولى من العهد الإسلامي، فالرسول كان يعود أصحابه على مناقشة آرائه وتقاريره، ففي يوم بدر قان بتحديد ميدان المعركة في المكان الذي ظهر له الأنسب لذلك، ولكن أحد الانصار اقترح مكاناً غيره قد ظهر أصح بالنسبة إلى موضوع الحرب، وحسب الروي لهذا الحديث فإن الرسول عدل رأيه طبقاً لوجهة نظره صاحب (نبي، ١٩٨١م، ص ٨١).

وكان ذلك إقراراً للإسلام بهذا الحق وحث عليه والرسول ﷺ يقول: «أَلَا لَا يَمْنَعَنَّ أَحَدُكُمْ هَيْبَةُ النَّاسِ أَنْ يَقُولَ بِحَقٍّ إِذَا رَأَاهُ أَوْ شَهِدَهُ، فَإِنَّهُ لَا يُقَرَّبُ مِنْ أَجَلٍ وَلَا يُبَاعَدُ مِنْ رِزْقٍ، أَنْ يُقَالَ بِحَقٍّ أَوْ يُذَكَّرَ بِعَظِيمٍ» (الترمذي، ١٤١٧هـ، ص ٢٧١/١).

و "أناط الإسلام بهذه الوظيفة مهمة التقرير في أخطر القضايا المصيرية، مثل مسألة المعتقد وما يتعلق به من مسالك و أعمال و مصائر. ولذلك لا تملأ آيات الكتاب تبدأ وتعيد في التحريض على التفكير وترشيد العقل وتحريضه عن عدم اتباع الأوهام، والسير مع عامة الناس، واتباع الآباء والأجداد، و حجزه عن مذاهب العقل مثل المسكرات والمفترات، ومنعه من الوقوع أو الخضوع إلى مختلف ضروب الاستبداد والتسلط" (الغنوشي، ١٩٩٣م، ص ٥٤).

ولابد أن يكون وسائل ممارسة هذا الحق في المجتمع بصورة سليمة، وليس عن طريق العنف والإرهاب بكافة أشكاله، ومن هنا ضرورة الأمر و استمراريتها تستدعي توجيه ذلك في إطارها الصحيح الذي يعقده القرآن الكريم في مراتب التالية (موسي، ٢٠٠٢م، ص ١١٥):
أ- التوجيه الحسن:

وذلك من قوله تعالى ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الإسراء: ٥٣] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [الأحزاب: ٧٠].

ب- الموازنة والأمر الوسط: في قوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (الفصلت: ١٣٤).

ج- الترغيب والابتعاد عن مواقع المحظورات واللغو: قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ١-٣]

وجانب الشريعة الإسلامية في هذا الباب المادة ١٩ عهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، فنصت على:

١. لكل إنسان حق في اعتناق آراء دون مضايقة.
٢. لكل إنسان حق في حرية التعبير. ويشمل هذا الحق حرية في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى آخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فني أو بأية وسيلة أخرى يختارها.
٣. تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة ٢ من هذه المادة واجبات ومسؤوليات خاصة. وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود ولكن شريطة أن تكون محددة بنص القانون وأن تكون ضرورية:

(أ) لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم،

(ب) لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.

ويشير بأن هذا حق لا يسمح العهد بأي استثناء له أو قيد عليه، ولكن لم يوجه إلا القليل من الانتباه حتى الآن إلى أنه، نظراً لتطور وسائل الإعلام الجماهيرية الحديثة، يلزم اتخاذ التدابير الفعالة لمنع هذه الرقابة على وسائل الإعلام بشكل يتعارض مع حق كل فرد في حرية التعبير والتفاعل بين مبدأ حرية التعبير، وهذه الحدود والقيود هو الذي يحدد النطاق الفعلي لحق الفرد، وأن ممارسة الحق في حرية التعبير تستتبع واجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى هذا، يجوز إخضاع هذا الحق لبعض القيود، قد تتصل إما بمصالح أشخاص آخرين أو بمصالح المجتمع ككل. إلا أنه، عندما تفرض دولة بعض القيود على ممارسة حرية التعبير، لا يجوز أن تعرض هذه القيود الحق نفسه للخطر.

٣-٥ حرية السياسية (حق الاختلاف السياسي):

تنبع فكرة الحرية السياسية من قاعدة حرية الرأي المستمدة من الحرية الفردية، التي تجعل للفرد حرية تبني ما شاء من آراء ومعتقدات سياسية، وحرية تكوين الجماعات والأحزاب، حول الأفكار التي يعتنقها الأفراد.

أكد الشريعة الإسلامية على ضمان حق الرعاية السياسية في المجتمع و في إبداء آرائهم بناء على قواعد المنظورة في هذا الشأن، "إن الشريعة الإسلامية اعترفت منذ ظهورها بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وكان ذلك في وقت لم يكن للإنسان فيه حق أو حرية تجاه

السلطة، ذلك لأن مبدأ الحرية وثيق الارتباط بالعقيدة نفسها، ويستمد مكانته من مكان الإنسان وتكريم الله له. ولم تكتف الشريعة الإسلامية بالعمل على التحرر من العبودية لغيره وحفظ حرية الناس والمنع من عدوان على بعضهم البعض، وإنما أيضاً تحقيق العدالة الاجتماعية" (غزوي، ١٩٧٧م، ص ١٤٢) بناء على ذلك أن العدالة الاجتماعية هي الأساس والضامن لحقوق وحرى الإنسان، ومنها حقوقه وحرىاته السياسية.

أما الحرية السياسية عرفه الفكر الغربي بأنها:

"قدرة الفرد على التعبير عن آرائه وأفكاره بحرية تامة، بغض النظر عن الوسيلة التي يسلكها، سواء كان ذلك بالاتصال المباشر بالناس، أو الكتابة، أو بواسطة الرسائل البريدية أو البرقية، أو الإذاعة، أو المسرح، أو عن طريق الأفلام السينمائية، أو التلفزيونية، أو الصحف (حلي، ١٩٧٥م، ص ٣٧٥).

أما الإسلام يرى بأن السياسة و ممارستها كحق للأفراد والمجتمع تنبع من عدة مصادر فيما يلي:

أ- الأمة:

تختلف الأمة عن مفهومها الغربي كونها الأغلبية في مفهومها الإسلامي حيث أنها مصدر السيادة ومطالبة بإقامة الحكم الإسلامي، ومخاطبة ومكلفة للشريعة.

إن الحرية العباد ومجموع المكلفين مصدر السلطة، بمعنى أنه لا طريق لإيجاد السلطة إلا عبر الحرية، ونزع السلطة ممن يشاء بحريته. إذن فإن الحرية قيد على السلطة ومهماتهما، وليست السلطة قيد على الحرية ومقتضياتها، وإذا كانت السلطة تأتي عن طريق الاختيار من الأمة" (الجويني، ١٤٠١هـ، ص ٤٣) فالسلطة ناتجة من نواتج الحرية الإنسانية التي أنتجت نشاطاً إنسانياً منظماً، وليست الحرية ناتجة من منتوجات السلطة ولا أثراً من آثارها.

وقد أجمعت فرق الأمة وأهل الملة على أن طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار من الأمة (البغدادى، ١٩٨١م، ص ٢٧٩)، فالاختيار قائم على إرادة مطلقة للمكلفين، ولا الاختيار إذا صحب بالإكراه.

وفي المصطلح الدستوري تعد الأمة مصدر السلطات، وصاحبة السيادة العليا في شؤون الحكم، سواء عن طريق اختيارها الحاكم ومراقبته ومحاسبته ومشاركته أو في عزله (الوافي، ١٩٦٧م، ص ١٤٦).

وفي العصر الحديث جاءت الديمقراطية لتحل السلطة الأمة وارادتها التي تصون الإرادة و تصفح مجالاً لممارستها عبر الانتخابات و الاستفتاء وحرى التعبير والصحافة والاحتجاج و تكوين الجمعيات السياسية والمهنية وغيرها،ومن ضماناتها فصل السلطات، واستقلال القضاء، و حرية الصحافة والاجتماع (الغنوشي، ١٩٩٣م، ص ٧١).

ب- البيعة:

وقد تجلت ارادة الأمة بالبيعة وهي العهد والمعاقدة بين الإمام و الأمة، وللأمة أن تشرط على الإمام ما تراه، وهو تأييد لترشيح المرشح للإمامة، فلا شك أن سلطة الإمام فرع من الأمة، ولا يجوز للإمام الخروج عن الصلاحيات المشروعة و الممنوحة له بواسطة الأمة (عمر، ٢٠٠٤م، ص ٨١).

والبيعة بين الأمة و الإمام "علاقة تعاقد سياسي تضع فيه الأمة ما تشاء من الشروط على من يحكمونها، فإن قبلوا بذلك ابتداء فإن العقد شريعة المتعاقدين، فإذا اشترطت الأمة مراجعة أجهزة بعينها قبل إصدار سياسات أو قرارات ذات أهمية خاصة، أصبح ذلك واجباً على الإمام أن يلتزم به" (المرجع نفسه).

وأن من يقول بحث الأمة في الاختيار سيقول بحقها في الاشتراط، لأنه حق لمن يختار أن يشترط، مالم يخالف نصاً شرعياً صريحاً، لأن المسلمين على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً (الترمذي، ١٤١٧هـ، ص: ١٢٧٣).

إذن تقضي هذه الحرية أن لا تكون تصرفات الإمام خارج الصلاحيات المشروعة الممنوحة له بواسطة الأمة، ولذلك يجوز الطعن فيها و الخروج عليها.

ج- الشورى

إن الشورى من أهم قواعد وآليات التعبير السياسي في الإسلام، وهي واجب مؤكدمن واجبات الإمام، كما أن لها حق من حقوق الأمة، قال تعالى: ﴿فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] وعرفها الراغب: "هي استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض" (الاصفهانى، ١٩٨٧م، ص ٢٧٠).

إذن فإن الشورى "في حقيقتها عبارة عن مداولة الآراء بين أهل الرأي والخبرة والحكم في مشورة الأمة ومصالحها العامة. لذلك نجد أن الشورى لا تتحقق إلا بتوفير الحرية، بحيث يستطيع أن يعبر كل عضو من أعضاء مجلس الشورى عن رأيه بحرية تامة، ولو انعدمت

الحرية لأهل الشورى فيعدم الاستطاعة عن التعبير في رأيهم بأمان، لانتفى معنى الشورى ومقصودها، فلا شوري بدون الحرية تمكن أهل الشورى من إبداء رأيهم، وما يعتقدون صوابه دون خوف أو وجل، أو رغبة أو رهبة (غرايبة، ٢٠٠٢م، ص ١٠٩).

وإن من واجباته وحرياته حق انتخاب الحاكم، و مساءلة و التقويم عمل الحكام قال تعالى: (هود:١١٣) و عن أبي بكرٍ الصِّدِّيقِ رضيَ اللهَ عنه سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ فَلَمْ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ تَعَالَى بِعَذَابٍ مِنْهُ" (المقدس، ١٤١٩هـ، ص: ١٩٣/١) وحسب تعبير أباالاعلى المودودي هم من يحصلون على ثقة الشعب ويفوزون بتمثيله من دون ضغط أو إكراه أو تزوير أو شراء ضمائر، و محمد عماره: "إن القرآن لم يتحدث عن "ولي الأمر بصيغة المفرد وإنما تحدث عن" أولى الأمر" بصيغة الجمع و في ذلك توكية للجماعية وللقيادة الشورية" (المتوكل، ٢٠٠٥م، ص ١١٤).

ويقول الدكتور القرضاوي: "إن الديمقراطية، هي بلغة التعبير العصري تطلق على ما نسميه بلغة الثقافة الإسلامية بالشورى. والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها، ونحن كمسلمين نرحب بالديمقراطية ونؤيدها، ونرى أن الإسلام يعتبرها جزءاً منه. لأنه كل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" (القرضاوي: ١٩٩٣م، ص ٨٩).

وقد ردد التاريخ الإسلامي العديد من القضايا التي مثل فيها الخليفة أمام القضاء ليدافع عن قرار اتخذه أو سياسة اختطها، فالأعمال الخلفاء سواء كانت متعلقة بشؤونهم الخاصة أو بسياساتهم العامة تخضع للمساءلة القانونية. وقد عبر عن هذا المبدأ عمر بن الخطاب في خطبته للناس "ألا إني والله ما أرسل عمالي إليكم ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وسننكم فمن فعل به سوى ذلك فليرفعه إلي، فوالذي نفسي بيده إذا لأقصنه منه، فوثب عمرو بن العاص، فقال يا أمير المؤمنين "إن كان رجل من المسلمين على رعية فأدب رعيته، أنك لتقصه منه؟ قال: إني والذي نفس محمد بيده إذا لأقصنه منه، أنى لا أقصه، وقد رأيت رسول الله ﷺ يقص من نفسه؟ ألا لا تضربوا المسلمين فتذلّوهم ولا تمنعوهم حقوقهم فتكفروهم" رواه الإمام أحمد وغيره. (ابن تيمية، ١٤١٨هـ، ص ٢١٤).

كذلك يجوز وفقاً للتعاقد السياسي الدستوري أن تفرض رقابة البرلمانية على أعمال السلطان بناء على المعادلة التي يوضحها الدستور، إلا أن الرقابة البرلمانية تطرح بعض

القضايا الخلافية في ظل النظام الإسلامي هو أقرب النظام الرئاسي إلى البرلماني، ومن ناحية أخرى تخضع أعمال الإمام للرقابة القضائية وإذا كان الفقه قد أعطي الحق لعامة المواطنين في الحسبة على أعمال الدولة، فلا شك أنه يجوز لأفراد القضاة أو الهيئة القضائية أن تمارس الحسبة على أعمال الدولة (عمر، ٢٠٠٤ م، ص ٨٨).

وجاء المادة ٢١ من الاعلان العالمي لحقوق الانسان مؤيداً لما بيناه:

د- الامر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يعتبر هذا الأصل من أعظم أصول الفكر السياسي في الإسلام، حيث ينطلق من قاعدة التكليف في إقامة أحكام الإسلام، وليس معارضة دائمة في وجه نظام الحكم، داعية إلى الإصلاح، وليس العزل والخيانة والفسق المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧] وقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠] ونهى النبي في الحديث عَنْ حَذِيفَةَ بْنِ الِيمَانِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ، ثُمَّ تَدْعُوهُ فَلَا يَسْتَجِيبُ لَكُمْ" (الترمذي، ١٤١٧ هـ، الرقم: ٢١٦٩) والصياغة المؤسسية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد تمثلت في مؤسسة الحسبة [٢٠] التي نشأت عن هذا الأصل ويعرفها ابن خلدون بقوله: «هي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وقال عنها أبو يعلى: «هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله»، (حنفي، ٢٠٠٢ م، ص ٤٨) فهي في أصلها واجب عام على المسلمين جميعاً، أفراداً وسلطة، يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَطِيعُوا قَرِيبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كُفْرِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٠].

ويمكن تعريف الحسبة بناء على ذلك بما يلي: «فعالية المجتمع المسلم في القيام بأعمال البر والخير، وتغيير المنكر وفق السياسة الشرعية، حماية لمقاصد الشريعة الإسلامية». فالأفراد في المجتمع الإسلامي يتصفون بالإيجابية والفعالية والمبادرة إلى القيام بالأعمال ابتغاء وجه الله، وطلباً للأجر والثواب في الآخرة. ولا يتوقف قيامهم بها على تحصيل الأجرة الدنيوية. فهم يحتسبون عملهم عند الله تعالى سواء حصلوا على أجر دنيوي، بأن كانوا معينين من قبل رئيس الدولة، أم لم يحصلوا، بأن كانوا متطوعين. وهم يراعون في قيامهم بأعمال الحسبة الحدود الشرعية المرسومة، والسياسة الشرعية الحكيمة، فيوازنون بين المصالح والمفاسد

التي تترتب على القيام بالأعمال، ولا يقدمون عليها إلا بعد حساب دقيق للنتائج والمآلات. وهم يقصدون من القيام بتلك الأعمال حماية مقاصد الشريعة الإسلامية من ضروريات وحاجيات وتحسينيات، فيعملون على حماية الدين والنفس والعقل والعرض والمال وغير ذلك (الريسوني وآخرون، ١٤٢٣هـ).

ولا تقتصر هذه الفعالية على الفرد، وإنما تتعدى إلى الجماعة والدولة، فإذا كان الأمر بالمعروف واجب على الفرد المسلم، فإنه واجب على الجماعة، حيث يتعاون عليه الأفراد في الجماعات ويتشاورون فيه لقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤] وقال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

وقد نظر الدكتور صلاح الصاوي في النصوص والأحاديث التي أمر بالصدع بقول الحق، والأخذ على يد الظالم... ثم قال: "ولا شك أن إقامة هذا الواجب على وجهه يقتضي قيام تكتلات شعبية تتولى هذه المهمة، لاسيما وقد أثبتت وقائع التاريخ تسلط أصحاب السلطان واستطالهم على الذين يأمرهم بالقسط من الناس، فالمعارضة الفردية لا جدوى لها أمام جيروت الطغاة، وقد انتهت التجارب السياسية المعاصرة إلى أن الأحزاب أكثر فعالية وأعمق أثراً وأجدي في باب التغيير واستصلاح الأحوال من المعارضات الفردية المتناثرة لا سيما وأن المتأمل في أحاديث الحسبة يجد صيغة الخطاب فيها تتوجه إلى المجموع لا إلى الآحاد"

وعلى خطى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن النظام الحزبي هو تجسيد عصري الذي يتيح للأقلية أن تعبر عن رأيها وأن تدافع من مصالحها، ويحقق مشكلة كيفية التوفيق بين النبي عن الخروج على الحاكم- خوف الفتنة- وبين وجوب كلمة الحق "وهو نظام يوفر الانتقال السلمي للسلطة، وما على المواطن المحكوم إذا شعر بالجور والانحراف إلا أن يتحول بمشاعره وتأييده إلى حزب المعارض للسلطة" (المتوكل، ٢٠٠٥م، ص ١١٩).

و- تشكيل الجمعيات والأحزاب (التعددية):

إن مبدأ التعددية منبعث من حرية التعبير والرأي وحق الاختلاف مع الآخر الذي وجدت لمآلات عدة بصورة جماعية خصوصاً وأن البشر في هذا العصر لم يعد يطمئن في انكاء على أنظمة الديمقراطية لتحقيق إرادته وسوق المجتمع نحو أفضل، لذلك لجأ إلى تكوين هذه

التشكلات و الجمعيات أو الأحزاب بأهداف ومقاصد واضحة في هيئة منظمة التي يمارس فيها عنصر إرادة.

ولتعددية فلسفة كونية حيث أن الحياة البشر مبنية على التعددية و السياسية منها جزءاً من إجمالي النشاط الانساني في حياته، وتاريخياً فإنها نشأت منذ هجرة الرسول إلى المدينة و جعل الحقوق لجميع الكيانات من المسلمين واليهود والمشركون في الدولة المقيمة آنذاك (ثاميدي، ٢٠١٤، ص ٤٧).

وعندما فتح المسلمون على عهد عمر بن الخطاب العراق والشام ومصر، حدثت معارضة كبيرة من جمهور كبير من الجند الفاتحين، وفيهم نفر من كبار الصحابة، لسياسة عمر الجديدة في الأرض المفتوحة، حتى لقد كان عمر يستجير بالله من شدة المعارضة وقسوتها عليه.. ثم حسم الخلاف - بعد أن تأزم- بالشورى والتحكيم (الصفار، ٢٠٠٤م، ص ١٥٧).

يقول الدكتور السليم العوا: "إن فقه القواعد الأصولية الإسلامية يقوم بين ما يقوم عليه، على قاعدة عظيمة" ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" فهل يمكن أن تقوم قائمة لنظام سياسي إسلامي في العصر الحاضر و هو ينكر على الناس اختلاف الرأي - وهو فطرة- أو ينكر على الناس حرية التعبير عن الرأي - وهو حق أزلي- أو هو ينكر على الناس التجمع لبيان ما يرونه حقاً أو يعتقدونه باطلاً و هو أمر رباني؟

إن الصحيح هو الجواب بالنفي عن كل هذه الأسئلة ويكون منطلق المصلحة السياسية، ومنطق القواعد الفقهية، والقراءة الصحيحة للنصوص وللتاريخ، يكون ذلك كله شاهداً لضرورة التعددية السياسية من المنظور الإسلامي" (العوا، ٢٠٠٦م، ص ٧٥).

يقول الدكتور القرضاوي عن الموقف الشرعي من تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي: لا يوجد مانع شرعي في وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية، لأن مانع شرعي يحتاج إلى نص و لا نص، بل إن ذلك التعدد قد يكون ضرورة في هذا العصر لأنه صمام أمان من استبداد فرد أو فئة بالحكم وتسليطها على سائر الناس و تحكمها في رقاب الآخرين وفقدان أي قوة تستطيع له: لا أو: لم؟ كما دل على ذلك قراءة التاريخ واستقراء الواقع، والعمل المزمع أقدر و أقوى في تحقيق قول الرسول في تغيير المنكر باليد واللسان والقلب من خطر الاستبداد و أهمية مواجهته بعمل منظم لأن "أشد أنواع الاستبداد خطراً ما كان باسم الدين" (المتوكل، ٢٠٠٥م، ص ١١٩).

الخاتمة:

ويأتي خاتمة هذا البحث من أهم النتائج على ما يلي:

١. اعتنى الإسلام فهم الاخلاف وحق الاختلاف بجانبيه الفقهي والقانوني من حرية المعتقد والرأي والتعبير، والسياسية بمختلف مجالاتها أكثر وأشمل من ميثاق الحقوق الإنسان منذ قرون متمادية.
٢. يعتبر القرآن الاختلاف حقيقة إنسانية وحاجة طبيعية لا يمكن قمعها، وحق الاختلاف مكفول في الاسلام بغية تحقيق التعايش السلمي بكافة أشكاله في المجتمع.
٣. إن الاختلاف في القراءات، والمقاربات، والاجتهاد، يزيد الإسلام حيوية و تأصيلاً.
٤. إن عامة ما جاء في ميثاق حقوق الإنسان في موضوع حق الاختلاف يتفق مع تعاليم الإسلام بهذا الخصوص.
٥. إن مصدر سلطات في الاسلام هو سيادة الأمة، والشورى، و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والذي يقابلها في مفهوم الحضاري الحديث: الانتخابات، والبرلمان النيابية، والتعددية.
٦. إن معرفة فقه الخلاف و ممارسة حق الاختلاف أصبحت من الضروريات الملحة في مجتمعنا، مكلفين بالدعوة لتمكين هذه الفقه في كل مناحي الحياة مع الأسرة والأولاد و في المدرسة و المجتمع.
٧. إذا كان رأي المجتهد في أمور الفقهية قابلاً للصواب والخطأ، فإن الاجتهاد و الاختلاف في الأمور الفكرية والسياسية و الاقتصادية و الاجتماعية ضمن إطار الضوابط و الثوابت الشرعية ومطابقاً لما تفتضيه اجتهادات المفكرين والباحثين والعلماء قابل كذلك للخطأ و الصواب.
٨. لا يجوز شريعاً أو قانوناً أو حكماً بأي وصف مصادرة حق الآخر في رأي لمجرد مخالفة الرأي، ولا عصمة ولا قداسة للرأي تمنع من القدر فيه.
٩. يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الأصول في الفكر السياسي في الإسلام ، وقاعدة من قواعد المعارضة للأخطاء في السياسات.

۱۰. أن التعددية تعني في جوهرها التسليم بالاختلاف، والتنوع مؤسس على تمييز وخصوصية.

المصادر

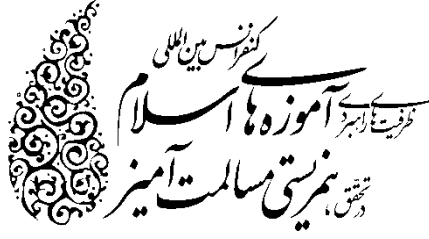
۱. القرآن الكريم.
۲. البخاري، محمد (١٤٢٢هـ)، صحيح البخاري، بيروت، دار طوق النجاة، ط ١.
۳. الترمذي، محمد (١٤١٧هـ)، صحيح الترمذي، حققه الألباني، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط ١.
۴. أبوداود، سليمان (١٤١٩هـ)، صحيح سنن أبي داود - ضعيف سنن أبي داود، بيروت، مكتبة المعارف، ط ١.
۵. الدارلقطني، علي (١٤٢٢هـ)، سنن الدارلقطني، بيروت، دارالمعرفة، ط ١.
۶. ابن تيمية، تقي الدين (١٤١١هـ)، درء التعارض العقل والنقل، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية، ط ٢.
۷. ابن تيمية، تقي الدين (١٤١٨هـ)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط ١.
۸. ابن تيمية، نقي الدين (١٤١٩هـ)، اقتضاء صراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، بيروت، دارالمكتب، ط ٧.
۹. ابن تيمية، نقي الدين (٢٠٠٤م)، مجموع الفتاوى، مدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط ١.
۱۰. ابن حزم (١٤٠٣هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دارالافتاء الجديدة، ط ٢.
۱۱. ابن عابدين (١٩٩٢م)، رد المختار على الدر المختار، بيروت، دارالفكر، ط ٢.
۱۲. ابن عاشور، محمد طاهر (١٩٨٤م)، التحرير والتنوير، تونس، دارالتونسية للنشر، ط ١.
۱۳. ابن فارس، أحمد (١٣٩٩هـ)، مقاييس اللغة، بيروت، دارالفكر.
۱۴. ابن قيم (١٤٠٨هـ)، صواعق المرسلات على الجهمية والمعطلة، الرياض، دارالعاصمة، ط ١.
۱۵. ابن كثير (١٤٢٠هـ)، تفسير ابن كثير، الرياض، دارطبية، ط ٢.
۱۶. ابن منظور (١٤١٤هـ)، لسان العرب، بيروت، دار صار، ط ٣.
۱۷. أبوزيد، حبيبة (٢٠١٠م)، اجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١.

١٨. أحمد، مهدي رزق الله (٢٠٠٥م)، *حقوق الإنسان في السنة والسيرة النبوية*، الخرطوم، إصدارات المركز العالمي للدراسات والبحوث، ط١.
١٩. الأشقر، عمر بن سليمان (١٩٨١م)، *مقاصد المكلفين فيما يتعبد به لرب العالمين*، الكويت، مكتبة الفلاح، ط١.
٢٠. الاصفهاني، الراغب (١٤١٢هـ)، *المفردات في غريب القرآن*، بيروت، الدار الشامية، ط١.
٢١. برهامي، ياسر (٢٠٠٠م)، *فقه الخلاف بين المسلمين*، القاهرة، دار العقيدة، ط٢.
٢٢. التهانوي، محمد (١٩٩٦م)، *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط١.
٢٣. الجرجاني، علي بن محمد (١٤٠٣هـ)، *التعريفات*، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١.
٢٤. الجندي، أنور (١٩٨١م)، *قضايا العصر والمشكلات الفكرية تحت ضوء الإسلام*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١.
٢٥. الجوهري الفارابي، أبونصر (١٤٠٧هـ)، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، بيروت، دار العلم للملايين، ط٤.
٢٦. الجويني، عبد الملك (١٤٠١هـ)، *غياث الأمم في التياث الظلم*، مكتبة إمام الحرمين، ط١.
٢٧. حسنة، عمر عبيد (١٩٩٤م)، *مراجعات في الفكر والدعوة والحركة*، هيرندن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢.
٢٨. حلبي، محمد (١٩٧٥م)، *المبادئ الدستورية العامة*، بيروت، دار الفكر العربي، ط١.
٢٩. حنفي، حسن (٢٠٠٢م) *الديمقراطية والشورى بين التصور الاسلامي والمفهوم الغربي*، جريدة (الزمان) العدد ١٣٠٢.
٣٠. الخلاف، عبد الوهاب (٢٠٠٠م)، *السياسة الشرعية أو النظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١.
٣١. الذهبي (١٤٢٢هـ)، *سير أعلام النبلاء*، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٣٢. الرواحنة، علي جمعة (٢٠١٥م)، *مركزات المعارضة السياسية وأحكامها في الفقه الإسلامي*، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجلد ٤٢، العدد ٣.
٣٣. الروكي، محمد (١٩٩٤م)، *نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء*، الرباط، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط١.
٣٤. الريسوني، أحمد وآخرون (الزحيلي محمد وشبير محمد عثمان (١٤٢٣هـ) *حقوق الإنسان محور مقاصد الشريعة سلسلة كتاب الأمة*، العدد ٨٧ - السنة الثانية والعشرون.
٣٥. الزمخشري (١٤١٢هـ)، *ربيع الأبرار ونصوص الأخيار*، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ط١.

٣٦. زيدان، عبدالكريم (١٩٨٨م)، *الخلافة في الشريعة الإسلامية*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢.
٣٧. الشاطبي (١٤١٧هـ)، *الموافقات*، دارين عفان، القاهرة، ط١.
٣٨. الشاطبي (١٤٢٩هـ)، *الاعتصام*، المملكة العربية السعودية، دارين الجوزي، ط١.
٣٩. شعبان، عبدالله (١٩٩٧م)، *ضوابط الاختلاف في ميزان السنة*، القاهرة، دارالحديث، ط١.
٤٠. شمس الدين، محمد مهدي (١٩٩٠م)، *الاجتهاد في الإسلام*، مجلة الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، العدد التاسع، السنة الثالثة.
٤١. الشوكاني (١٤١٤هـ) *فتح القدير*، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.
٤٢. الشوكاني (١٤١٩هـ)، *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*، دارالكتاب العربي، ط١.
٤٣. الصاعدي، حمد (٢٠١١م)، *أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية*، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط١.
٤٤. صالح، أماني (٢٠٠٦م)، *الشرعية بين فقه الخلافة الإسلامية وواقعها*، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١.
٤٥. الصفار، حسن (١٤١٠هـ)، *التعددية والحرية في الإسلام*، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، ط١.
٤٦. الطبري (١٤٢٢ هـ)، *جامع البيان عن تأويل أي القرآن* (تفسير الطبري)، الجيزة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١.
٤٧. عمارة، محمد (١٩٩٧م)، *التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية*، القاهرة، دار النهضة، ط١.
٤٨. عمر، أمين حسن (٢٠٠٤م)، *أصول السياسات*، الخرطوم، هيئة الأعمال الفكرية، ط١.
٤٩. العوا، محمد سليم (٢٠٠٦م)، *في النظام السياسي للدولة الإسلامية*، القاهرة، دارالشروق، ط٢.
٥٠. العودة، سلمان (١٤٢٩هـ)، *ولايزالون مختلفين*، الرياض، مؤسسة الاسلام اليوم، ط١.
٥١. العيني (١٤٢١هـ)، *عمدة القاري شرح البخاري*، بيروت، دارالكتب العلمية، ط١.
٥٢. غرايبة، رحيل محمد (٢٠٠٢م)، *مسألة الحرية فب النظام السياسي*، الفرجينيا، مجلة الإسلامية المعرفة، السنة الثامنة، العدد ٣١-٣٢.
٥٣. غزوي محمد سليم (١٩٧٧م)، *الحرية العامة في الإسلام مع مقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية*، عمان، مؤسسة شباب الجامعة، ط١.

٥٤. الغنوشي، راشد (١٩٩٣م)، *الحريات العامة في الدولة الإسلامية*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١.
٥٥. الفرفور، محمد، (١٩٨٨م)، *أصول الخلاف العلمي*، عمان، دارالمأمون للتراث، ط١.
٥٦. الفندلاوي، يوسف (٢٠٠٩م)، *تهذيب المسالك في نصره مذهب مالك*، تونس، دار العرب الإسلامي، ط١.
٥٧. الفيومي، أحمد بن محمد (١٩٨٧م)، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*، بيروت، المكتبة العلمية، ط١.
٥٨. القرافي شهاب الدين (١٤١٦هـ)، *الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام*، بيروت، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢.
٥٩. القرضاوي، يوسف (١٩٨٣م)، *غيرالمسلمين في المجتمع الإسلامي*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢.
٦٠. القرضاوي، يوسف (١٩٩٣م)، *أين الخلل*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١.
٦١. قطب، سيد (١٤٠٢هـ)، *في ظلال القرآن*، بيروت، دار الشروق، ط١٠.
٦٢. المتوكل، محمد عبد الملك (٢٠٠٥م)، *حقوق الإنسان الرؤى العالمية و الإسلامية والعربية*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١.
٦٣. متولي عبد الحميد (١٩٧٧م)، *مبادئ نظام الحكم في الإسلام*، الاسكندرية، منشأة المعارف، ط٣.
٦٤. المقدسي، عبدالله (١٤١٩هـ)، *الأداب الشرعية*، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣.
٦٥. موسى أمير (٢٠٠٢م)، *حقوق الإنسان مدخل إلى وعي حقوقي*، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢.
٦٦. الميلاد، زكي (١٩٩٤م)، *الوحدة والتعددية والحوار في الخطاب الاسلامي المعاصر*، الاسكندرية، دارالصفوة، ط١.
٦٧. نبي مالك (١٩٨١م)، *تأملات في المجتمع العربي - مشكلات الحضارة -*، دمشق، دارالفكر، ط١.
٦٨. النووي (١٣٩٢هـ)، *شرح النووي على مسلم*، بيروت، داراحياء التراث العربي، ط٢.
٦٩. النووي، يحيى بن شرف (١٩٩٦م)، *شرح النووي على المسلم*، القاهرة، دارالسلام، ط١.
٧٠. هويدي، فهي (١٩٩٠م)، *مواطنون لا ذميون*، القاهرة، دار الشروق، ط٢.
٧١. الوافي، علي عبد الواحد (١٩٦٧م)، *حقوق الإنسان في الإسلام*، القاهرة، دارالنهضة، ط٤.
٧٢. ثاميدي، صهيب (٢٠١٤م)، *التعددية السياسية في الفكر الإسلامي المعاصر*، مجلة جامعة التنمية البشرية، العدد ٢.

۷۳. اليوسف، عبدالله احمد (۲۰۰۵م)، *شرعية الاختلاف*، بيروت، دارالمحجة البيضاء، ط ۲.



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتأليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

مسائل أصولية وأثرها في توحيد الكلمة

أميد نجم الدين جميل المفتي^١

ملخص البحث

وحدة الكلمة طريق توحيد الصف وإبراز الجواهر المكنونة من وراء التعدد في التفكير والاختلاف في الرأي، ولقد وقفت أمامها منذ العهود الأولى للإسلام عوائق متعددة، إلا أنه في المقابل حاول أهل الفكر والعلم وبشتى الوسائل تحقيق هذا الهدف النبيل، فوضعوا الضوابط والقواعد والأسس في علوم مختلفة لتحقيقه، ومن بين هذه العلوم علم أصول الفقه الإسلامي الذي ينظم العلاقة بين الوحي وفي مقابله الفكر الذي يريد فهمه على الوجه السليم. والبحث هذا يريد تحت عنوانه أن يقدم مسائل مختلفة في علم أصول الفقه، ويبين كيف أثرت هذه المسائل والطروح في تحقيق وحدة الكلمة والصف والتقريب بين المختلفين على الرغم من التعددية في التفكير والاختلاف في المنهج. ومباحث البحث يمكن تقسيمها مبدئياً إلى ثلاثة يسبقها مقدمة، الأول منها عن الاتجاه المصوبة والمخطئة وأثر الترجيح بينهما في توحيد الكلمة، والثاني يخص بحث النص والاجتهاد وأثر التعامل الصحيح معهما في توحيد الكلمة ووحدة الصف، والثالث عن أثر الورع والتقوى في المجتهد المفتي على مسألة توحيد الكلمة والتقريب بين المختلفين. ويختم البحث بالخاتمة وما توصل إليه من النتائج. على أمل أن ينال القبول والرضى من الله سبحانه وتعالى وأهل العلم والدارسين.

الكلمات المفتاحية: وحدة، الاختلاف في الرأي، علم أصول الفقه الإسلامي.

^١. رئيس قسم مقارنة الأديان / كلية القلعة الجامعة للدراسات الدينية، أربيل، omedmufty@gmail.com

مقدمة

المجتمع البشري كثيراً ما يشوبه الصراع بسبب الاختلاف بأنواعه الفكرية والجسدية، الاختلاف الذي هو آية من آيات الله بين المخلوقات، والذي يمكن أن يستعمل كأداة خدمة وترقية وتعاون، يصير بدافع الأهواء النفسية وحب الاستعلاء والتمايز والتعصب أداة شؤم ونقمة. فضبط الاختلاف وتوحيد الكلمة من الأمور المحتمة في الأديان المختلفة والأفكار المستقيمة، إذ هناك اتفاق على أن الذي يخدم الفكر والحياة المادية والمعنوية هو التوحيد وغيض الطرف عن التباين الذي خلق الله الناس عليه، والتقليل من حدة البون الشاسع بين الاتجاهات والتصورات التي تحملها البشرية على اختلاف العصور.

والدين الإسلامي الحنيف من الأديان السماوية التي كافح منذ أول انطلاقه على توحيد الناس وجمع الهمم لخدمة البشرية، وأنه لا يرى بأساً بالاختلاف، بينما المحذور لديه هو التفرق وعدم التعاون والعنف بسبب الاختلاف واتباع الهوى لحسم المسائل، ومن المنطلق قرر أن النبي المرسل محمد ﷺ هو المرسل رحمة للعالمين، يقول سبحانه: «وما ارسلناك إلا رحمة للعالمين» (الأنبياء/١٠٧)، وقال مبيناً لهذا الأساس المتين: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...» (آل عمران/١٠٣). فالاختلاف في القرآن سنة مطردة بين الناس وحتى المخلوقات غير المكلفة، فلا يمكن الوقوف أمامه إلا بتوظيفه والتعامل معه التعامل الصحيح كي يكون مدخلاً للتوسعة على الناس وخدمتهم.

وعلم أصول الفقه الإسلامي، العلم الذي ينظم العلاقة بين الوحي والفكر البشري، أدرك هذا الأساس المتين، وحاول بمسائل متعددة بيان أن توحيد الكلمة هو الأهم، وإن الاختلاف يمكن أن يوظف ويضبط، وأن وحدة الكلمة مقصد من المقاصد ينبغي الالتفات والالتفاف حوله، وإن نراعيه في الترجيحات ونبحث عنه في ثنايا المباحث الأصولية والفقهية.

والبحث هذا يريد أن يقدم من خلال مباحثه الثلاثة بيان اهتمام هذا العلم بتوحيد الكلمة وفي مسائل أصولية متعددة، فالمبحث الأول خصصه لـ (المصوبة والمخطئة وأثر الترجيح بينهما في وحدة الكلمة)، والمبحث الثاني بين البحث فيه مكانة توحيد الكلمة في مبحث العلاقة بين الاجتهاد والوحي أو النص، والمبحث الأخير وضع من بين شروط الاجتهاد والإفتاء شرطي الورع والتقوى واثريهما على توحيد الكلمة. وختم البحث بالخاتمة وقد تم فيها إبراز أهم النتائج المستحصلة من البحث.

نسأله تعالى أن يلهمنا الصواب في القول والعمل، وأن يتقبل منا هذا الجهد، ويوفق هذا المؤتمر الموقر على النجاح وتحقيق غاياته السامية. آمين.

المبحث الأول

المُصَوِّبَةُ والمُخْطِئَةُ وأثر الترجيح بينهما في وحدة الكلمة

المُصَوِّبَةُ والمُخْطِئَةُ اتجاهاً في الفكر الأصولي، أشبع الكلام حولهما وحول أدلتها في الكتب الأصولية، لا نطيل الكلام عنهما، وإنما نقف وقفة بيانية سريعة حول أمور تخدم موضوع البحث.

فالمُصَوِّبَةُ . على سبيل التلخيص هم القائلون بأن كلَّ مجتهد مصيب في فروع الشريعة. وهذا هو أساس فكرتهم، ولكن مع هذا اختلفوا فيما بينهم . كما يلاحظ من تعابيرهم . حول دقائق من هذا الأساس. فمما هو موضع نقاش بينهم مثلاً: أن التصويب في الحكم بالاجتهاد لا في نفس الأمر، أو حكم الله في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده وغلب على ظنه، أو كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، ومعنى هذا أنه مصيب في حق عمله وإن كان مخطئاً للحق عند الله، فعمله يقع صحيحاً شرعاً كأنه أصاب الحق عند الله تعالى، فالمقصود بالصواب إذاً على هذا هو صواب العمل الذي يصلح لتأسيس التصرفات عليه، لا صواب مضمون الحكم باعتبار ما عند الله تعالى، فإنه أمر عسير جداً (ينظر للتفصيل على سبيل المثال: البرهان: ٢ / ١٣١٩، والمستصفى: ٤ / ٥٠، والبحر المحيط: ٦ / ٢٤٠. وما بعدها، وتشنيف المسامع: ٤ / ٢٧، وإرشاد الفحول: ٢ / ٢٣١، وتنبيه الأصدقاء: ١٨٠. وما بعدها).

وممن ينسب إلى المُصَوِّبَةِ من العلماء: أبو الهذيل العلاف (ت٣٣٥هـ)، وأبو علي الجبائي (ت٣٠٣هـ)، وابنه أبو هاشم (ت٣٢١هـ) وأتباعهم المعتزلة، وجمهور المتكلمين كأبي الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ)، والقاضي أبي بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ)، وهو ظاهر اختيار الغزالي (ت٥٠٥هـ) في المستصفى (ينظر: الفصول في الأصول: ٣ / ٣٢٩. وما بعدها، و٤ / ٢٩٨، وإرشاد الفحول: ٢ / ٢٣١، وتنبيه الأصدقاء: ١٨٠. وما بعدها).

وأما المخطئة فهم القائلون بأنه: ليس كلَّ مجتهد مصيباً، بل قد يصيب وقد يخطئ. وهذا هو الأساس عندهم، ولكن يبقى للكلام تكملة وبيان، فلذلك يمكن التساؤل آنذاك: هل الحق واحد أم متعدد؟ ثم هل المخطأ مأجور؟ ثم ثم إلى غير ذلك من التساؤلات، وهذا

المذهب هو مذهب الجماهير: المالكية، والشافعية، والحنابلة، والحنفية في الحق من مذهبهم، وهو مذهب ابن حزم الظاهري خلافاً لداود وأتباعه (ينظر: البرهان في أصول الفقه: ١٣١٩/٢، والتبصرة في أصول الفقه: ٤٩٦، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: ٢٤٩/١، والبحر المحيط في أصول الفقه: ٢٤٠/٦. وما بعدها، وتشنيف المسامع: ٤ / ٢٧، وتنبيه الأصدقاء: ١٨٣)

وهؤلاء يقولون: إن الحق من قول المجتهدين في الفروع واحد، وعليه أمارات وعلى المجتهد طلبه، فإن أصابه فمصيب مأجور بأجرين، وإن أخطأ فمعذور ومأجور بأجر، إذا لم يُقَصِّر ولم يُقَصِّر، أي إذا اكتملت له آلات الاجتهاد، ولم يُقَصِّر في الطلب.

وهناك من حاول التوفيق بين الرأيين وجعل الخلاف غير حقيقي كالإمام المحقق أبو إسحاق الشاطبي "رحمه الله" إذ رأى أن الإصابة عند المصوبة إضافية لا حقيقية، فقال: (وإن قيل: إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قلده، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به، لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقة) (الموافقات: ٥ / ٧٢. ٧٣، و ينظر: إرشاد الفحول: ٢ / ٢٣١) ومعنى هذا أن المجتهد مصيب من حيث إطاعة الله تعالى في الاجتهاد الذي تعبدنا به، والله عز وجل تعبدنا بالظاهر بعد بذل الوسع، ولم يكلفنا إصابة الحق الذي عنده، فلو أخطأ المجتهد فهو معذور بل مأجور.

فنستطيع أن نقول أن المنطلق عند المصوبة عندما يقولون: أن كل مجتهد مصيب، هو: أن الاجتهاد بالرأي حق شائع مشترك بين أهله، وهو في نفس الأمر واجب في حقهم، ومن ثم كان كل مجتهد مكلفاً بما يؤديه إليه اجتهاده، وذلك هو الصواب في نظره، وإن لم يكن صواباً في واقع الأمر، أو في نظر غيره من المجتهدين. ويتضح من هذا أن القول بالتصويب كان منطلقه ردة فعل على تلك الدعوى الغالية، التي تضيق من حرية الفقيه وتقضيه عن التوسع في البحث الاجتهادي، وتضع على فكره قيوداً من التحرج والخوف من الإثم، مما ينجر عنه تعطيل الاجتهاد أو إضعاف حركته. فإذا رُفِع الإعلان بأن كل مجتهد مصيب - ولو من حيث أحييته بالاجتهاد- كان ذلك خدمة لجملة من الأهداف، منها: التوسعة على الفقهاء في الاجتهاد بالرأي، وتشجيع المحاولات الاجتهادية، والنأي بها عن التخطئة المستعجلة، مما ينافي الحرية الفكرية التي كان عليها السلف الأوائل، إذ تواتر اختلافهم بلا تأثيم واحد منهم للآخر بسبب

الاختلاف في الرأي (ينظر: استثمار الخلاف الأصولي، مسألة الإصابة والخطأ أنموذجاً: الذوايدي بن بخوش قوميدي، من موقع الألوكة WWW.Aluka.net، تأريخ الزيارة: ٢٨/٥/٢٠١٩) ومن الأمثلة التي توضح هذه الحقيقة حديث أبي سعيد الخدري "رضي الله عنه": «كُنَّا نَغْزُو مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ، فَمِنَّا الصَّائِمُ وَمِنَّا الْمُفْطِرُ، فَلَا يَجِدُ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ، وَلَا الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ، يَرَوْنَ أَنَّ مَنْ وَجَدَ قُوَّةَ فَصَامَ، فَإِنَّ ذَلِكَ حَسَنٌ وَيَرَوْنَ أَنَّ مَنْ وَجَدَ ضَعْفًا، فَأَفْطَرَ فَإِنَّ ذَلِكَ حَسَنٌ» (أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: ٢ / ٧٨٧ برقم ١١١٦، باب: جواز الفطر والصوم في شهر رمضان).

فلنا بعد هذا أن نستخلص من خلاف المصوبة والمخطئة عبرة، ما دما قد عرفنا أن محور نقاشهم ومقصود خلافهم كان حرصهم على ضبط المنهج الاجتهادي، والتأصيل للرأي الفقهي الجاد والمثمر، الذي ينطلق من وفور الأهلية وكمال الطلب، وينتهي إلى التحرر من التهييب الناتج من حصار التأثيم، دون الإفراط في الثقة بالرأي الذي يؤدي إلى التقصير في بذل الوسع. ومما نأخذه من نقاشهم كذلك هو أن نحذر من التأثيم لذي الرأي، أو المبالغة في التخطئة، مما يضيّق الخناق على أبقار الأفكار، ويندها في المهّد، وقد يكون في إحيائها حياة للاجتهاد وحركة للفقه. فعلى هذا فاستثمار الخلاف الأصولي يفيد في التقريب بين وجهات النظر، والتهوين من حدّة الخلاف الذي يعظم في عين من لا يتأمل مقاصده. كما يفيد في استنباط قواعد عامة تحكم الوسائل التنظيمية والخطط الآتية (ينظر: استثمار الخلاف الأصولي، مسألة الإصابة والخطأ أنموذجاً: الذوايدي بن بخوش قوميدي، من موقع الألوكة WWW.Aluka.net، تأريخ الزيارة: ٢٨/٥/٢٠١٩).

ولا بأس هنا أن نشير إلى رأي أحد عمالقة الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وهو الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي (ت ١٩٦٠ م) الذي يرجح في رسائل النور رأي المصوّبة من بين الرأيين في التعامل مع اجتهادات المجتهدين واختلافاتهم، أي: الرأي الذي يرى تعدد الحق، وكثرة المصيبين له. في مقابل الرأي القائل: بأن الحق والمصيب واحد. ويقرر بديع الزمان هذا المذهب ويمثل له بقوله: "فإن قلت: إن الحق واحد، فكيف يمكن أن تكون الأحكام المختلفة للمذاهب الأربعة والإثني عشر حقاً؟ الجواب: يأخذ الماء أحكاماً خمسة مختلفة حسب أذواق المرضى المختلفة وحالاتهم: فهو دواء لمريض على حسب مزاجه، أي: تناوله واجب عليه طباً. وقد يسبب ضرراً لمريض آخر فهو كالسم له، أي: يحرم عليه طباً، وقد يولد ضرراً اقل لمريض آخر، فهو إذن مكروه له طباً، وقد يكون نافعاً لآخر من دون أن يضره، فيسنّ له طباً،

وقد لا يضر آخر ولا ينفعه، فهو له مباح طبياً فليهنأ بشربه. فنرى من الأمثلة السابقة: إن الحق قد تعدد هنا، فالأقسام الخمسة كلها حق، فهل لك أن تقول: إن الماء علاج لا غير، أو واجب فحسب، وليس له حكم آخر؟ وهكذا. بمثل ما سبق - تتغير الأحكام الإلهية بسؤق من الحكمة الإلهية وحسب التابعين لها. فهي تتبدل حقاً، وتبقى حقاً، ويكون كل حكم منها حقاً، ويصبح مصلحة " (الكلمات: ٥٦٩. ٥٧٠).

فتبين أن قول المصوبة في تعدد الحق يعني تعدد الأعراض المرتبطة بهذا الحق. فالحق واحد، والحقيقة واحدة، ولكن العوامل الخارجية متعددة، وهذه العوامل تتضافر لتحدث للحق الواحد أعراضاً مختلفة ومتعددة، تؤدي في النهاية إلى القول بتعدد الحق، ولكن مجازاً. وبالتالي فإن بالإمكان القول بأن البون غير شاسع بين الرأيين، وإنما مرده الحقيقة والمجاز في قبول تعدد الحق أو عدم القبول.

ويمكن أن ترجح رأي المصوبة على غيرهم في تحقيق غاية توحيد القلوب: وذلك بأن من ترجح لديه حسب الأدلة أنه على حق، ورأى غيره. في الوقت نفسه. على منواله، فقد أبعد عن نفسه وعمّن جعلوه قدوة لهم، الانحياز والأنانية وحب الذات وترجيحه، ويغلق على نفسه ومن حوله إغلاقاً محكماً باب سوء الظن، وضيق الفكر، وانحصار الذهن، وحب النفس، واتباع الهوى (ينظر: الاجتهاد: ٧٨. ٧٩)، وقد وضع هذا الإمام الجليل. النورسي. هنا قاعدة ذهبية، يقول فيها: "يحق لكل امرئ أن يقول في مذهبه: هو حق، هو حسن، ولكن لا يحق له القول: هو الحق هو الحسن" (المكتوبات: ٦٠٩).

ومن خلال هذه الأقوال نرى أن ترجيح رأي المصوبة أقرب ما يكون إلى وحدة الصف ونبذ التعصب، وهذا لا يعني أن الرأي المقابل المسمى بالمخطئة يلزم منه التفرقة والتعصب، ولكن الكلام هنا عن القريب والأقرب. هذا إذا لم نسلم أمر لفظية الخلاف بين الرأيين.. لأن هذا المذهب (المخطئة) ينتهي إليه جمهور الفقهاء والأصوليين. كما سبق. (ينظر: تشنيف المسامح : ٢٧ / ٤، وتنبيه الأصدقاء: ١٨٣).

ومن الأدلة على ترجيح المصوبة، أنهم يرون أن الحكم الاجتهادي الذي توصل إليه المجتهد باجتهاده ليس ملزماً لأحد من الناس، بل يصحّ لغيره أن يتوصل إلى حكم مغاير لحكمه مع أنه حق، فيكون كلا الحكمين على الحق والصواب. ولكن على رأي المخطئة فإن ما انتهى إليه هذا الاتجاه يعتبر إلزاماً غير مباشر بالحكم الذي يتوصل إليه المجتهد، إذ الحكم الذي ترجّح لديه

هو حكم الله المُعَيَّن الذي لا يصح لامريء مخالفته في نهاية المطاف (ينظر: الاجتهاد: ٧٨، وقراءة تحليلية: ١٧). وهناك قواعد تساعدنا على هذا الرأي، وهي ترسم لنا التعامل الصحيح مع الخلاف، ولا نصل إليها إلا بعد فهم دقيق وبعد تتبع موارد الشرع الشريف وتأمل مقاصده الكلية، وبعد صياغة منهج واع وأدب جم عند التعامل مع المسائل الخلافية، وهذه القواعد الجامعة، هي: أولاً: أن الخروج من الخلاف مستحب. وثانياً: إنما ينكر المتفق عليه ولا ينكر المختلف فيه. وثالثاً: من ابتلى بشيء من المختلف فيه فله أن يقلد من أجاز (ينظر: مذهب «المصوّبة» إبداع فكري وتوسعة تشريعية: د. شوقي علام، مقال منشور في موقع جريدة الأهرام المصرية <http://www.ahram.org.eg/News/> ٢٠٢٢١٣/٤/٥٨٥٠٠٥، تأريخ الزيارة: ٢٠١٩/٥/٢٨).

المبحث الثاني

مكانة النص من الاجتهاد وأثرها في توحيد الكلمة

الاجتهاد لا يكون إلا في المسائل الجزئية الفرعية، مسائل لم يرد النص حولها، أو ورد حولها ولكنه ظني الثبوت أو الدلالة أو كليهما. فلا اجتهاد في الضروريات الدينية التي لا مجال للاجتهاد فيها لقطعيتها في الثبوت والدلالة^(١). والاجتهاد مهما كان، لا ينبغي ترجيحه على النص، ولا تقديسه كتقديس النصوص التشريعية، وإلا نقع حينذاك في الخلط بين الفقه والشرعية، أو بين القول بالتساوي بين فهم النص والنص نفسه. فالإنسان عندما يعتبر نفسه مُشرِّعاً، يؤدي اعتقاده إلى المزج بين الضروريات الدينية المحتممة، وبين الجزئيات الفرعية الخلافية، وبالتالي تظهر منه تخطئة غيره وبروز حبّ الجاه والذات والأنانية المقبته لديه، إلى حدّ إخراجهم عن حدود الدين والشرعية. فالمجتهد "... لا يستطيع أن يشرّع ويدعو الأمة إلى مفهومه. إذ فهمه يُعدّ من فقه الشريعة، ولكن ليس الشريعة نفسها ..." (الكلمات: ٨٤٨).

١. وللإكلام تفصيله في كتب القدامى والمعاصرين، فقد يرد أنواع من الاجتهاد على النص القطعي، كالاجتهاد التعليلي الذي يراد منه بذل الجهد لإيجاد علة الحكم. وكذا الاجتهاد البياني الذي يدور حول القطعيات لبيان الصلة بين نصوصها، كصلة التقييد والإطلاق، أو العموم والخصوص. وهذا الذي نقصده بنفي الاجتهاد فيه هو ترك النص وإحلال الرأي محله. ينظر للتفصيل: الإحكام للأمدى: ٤ / ٢٠٠، وتشنيف المسامح: ٤ / ٦٠٥، والاجتهاد في مورد النص: ٣٧.٣٦، وقاعدة: لا مسأغ للاجتهاد مع النص: ٤٥.٤٤، وتنبيه الأصدقاء: ١٤٥.١٤٤.

فنى أن البقاء مع روح الإسلام والوحدة الإسلامية الإيمانية، يستدعي توجيه الناس وتذكيرهم بالحاجة إلى القرآن مباشرة، ومحاولة ربط أفكارهم وقلوبهم بالمصدرين التشريعيين، القرآن والسنة قبل كل رأي أو فهم لهما، وهذا ما يمنع التشتت والتشرد، وبالتالي يولد الرغبة والتوجه نحو كتاب الله وسنة الرسول ﷺ، فضلاً عن إرجاع الهيمنة والقدسية لهذا الكتاب على النفوس، ويخرجه عن كونه يتلى لمجرد التبرك بالتلاوة والاستماع له (ينظر: توحيد القلوب في رسائل النور، العدد ٢٩، سنة ٢٠١٣، ٢٦٨ - ٢٦٩).

ومن هذا المنطلق فالطريق مسدود أمام التعصب لرأي دون آخر، أو ما يسمى بالتعصب المذهبي الذي فيه اتباع الهوى والبخس لما عند الناس من الفهم والرأي، أو " الميل مع الهوى لأجل نصرته المذهب، ومعاملة الإمام الآخر ومقلديه بما يحطُّ عنهم " (القول السديد: ٤٦)، فهذا النمط من التفكير فيه اتباع الهوى، وإلزام الناس برأي دون آخر بدافع بعيد عن البرهان والدليل، ومعاملة الرأي المخالف وصاحبه معاملة تنقيص وتحقير، لأن الغاية الأسى عند كل مسلم هي: اتباع الشرع، ونصرته بالبرهان والدليل، وانتشار روح الإخلاص والتعاون والتساند بين جميع الناس، ومعلوم أن التعصب ينتج عنه التشاحن والتباغض والحقد والحسد المذموم المحرم، والابتعاد عن المصدر وعدم الارتباط به والنظر إليه أو التذكير بأهميته ومكانته، مما يورث هذا، بل نحن عندما نقلب صفحات التاريخ نراها طافحة بمثل هذه المواقف المؤلمة الناتجة عن الجهل، أو الغلو والتطرف، أو تناسي العبودية لله (ينظر على سبيل المثال: الدر المختار: ٦ / ١٣٢، و ٨ / ٢٠٠، والتعصب المذهبي: ٧. وما بعدها، و ٦٥. وما بعدها، و ٩٤. وما بعدها، والانسلاخ من المذاهب الفقهية: ١٥٠. وما بعدها، وتوحيد القلوب في رسائل النور: ٢٧٨. ٢٧٩). ومعلوم أن التعصب يحول الاختلاف الجائر المشروع إلى الخلاف والتفرق الممقوت، بل يمكن القول بأن سبب التأخر والتدني وسوء حال المسلمين اليوم من أسبابه هذا التعصب، من عالم جاهل، أو جاهل عالم (صيقل الإسلام: المحكمة العسكرية العرفية، ٤٧١). ولابد هنا أن نفرق بين الصلابة في التمسك بالدين وبين التعصب، لأن التعصب ناشئ عن الجهل وعدم المحاكمة العقلية والابتعاد عن توجيه النظر إلى المصدر، ولكن التمسك بالدين والصلابة فيه هو المتانة والثبات والتمسك بالحق وقبوله، وشأن ما بينهما (ينظر: صيقل الإسلام: المناظرات، ٤٣٠، وتوحيد القلوب: ٢٧٩).

وهناك قواعد متعددة تساعدنا في منع التعصب وإبعاده عن فكر المؤمن، بعد أن علمنا أن مصدره الغرور بالرأي، وحب الذات والنفس، وتفضيل النفس والرأي والمذهب على الآخرين (ينظر: صيقل الإسلام: الخطبة الشامية، ٥٠٩)، وكلها تنافي روح التعاون والأخوة وحب الناس ونشر المحبة بينهم والبحث عن الروابط بينهم، حتى بين المؤمن منهم وغير المؤمن، ومن هذه القواعد: "يحق لكل امريء أن يقول في مذهبه: هو حق، هو حسن، ولكن لا يحق له القول: هو الحق، هو الحسن" (المكتوبات: ٦٠٠). فهناك متسع لاختيار ألفاظ: حسنٌ، أو: الأحسن. لرأيك ومعتقدك، بينما الممنوع الذي لا يسمح به هو قولك: هو الحسن، أي حصراً، ومما مفاده أن غيره مردود. "فالأدوية تتعدد حسب تعدد الإدواء، ويكون تعددها حقاً. وهكذا الحق يتعدد. والحاجات والأغذية تتنوع، وتنوعها حق. وهكذا الحق يتنوع. والاستعدادات ووسائل التربية تتشعب، وتشعبها حق. وهكذا الحق يتشعب. فالمادة الواحدة قد تكون داءً ودواءً حسب مزاجين اثنين. إذ تعطى نسبية مركبة وفق أمزجة المكلفين، وهكذا تتحقق وتتركب. إن صاحب كل مذهب يحكم حكماً مطلقاً مهماً من دون أن يعين حدود مذهبه، إذ يدعه لاختلاف الأمزجة، ولكن التعصب المذهبي هو الذي يولد التعميم ولدى الالتزام بالتعميم ينشأ النزاع" (الكلمات: ٨٦٤).

فتوحيد الكلمة محقق إذا قام المصلحون والعلماء. على اختلاف آرائهم وتوجهاتهم. بتوجيه الناس وتذكيرهم بين الحين والآخر بأن النص يقدم على رأيه، والقدسية للنص لا الرأي، وأن التمسك بالحق أولى من التمسك برأي فلان وعلان، وما التقليد إلا طريق الوصول إلى الحق، وقلوب العلماء وآرائهم مرآة أمام شمس الشريعة، لا الشمس نفسها وفي نفس الوقت لا غيرها، فينبغي عدم التعصب.

المبحث الثالث

المجتهد والتحلي بالورع والتقوى

المجتهد هو الشخص الذي يتوسط بين النص وبين العامي غير المؤهل، بغية الوصول إلى المطلوب وهو حكم الله فيما يرد على المكلف. وهو يفهم دقائق النصوص وأبعادها، ويعتمد على آلية ويسير على طريق مرسوم، ويشغل فكره وما له من الروي والاطلاع والخلفية العلمية ليبيدي رأياً يعبر عن مدلول النص وما طلبه من الحكم الشرعي.

وقد وضع العلماء جملة من الشروط له، كي يستساغ له الكلام في هذه الصنعة ويؤهله لهذا العمل (ينظر للتفصيل: المستصفى: ٤ / ١٢. وما بعدها، والمحصل: ٦ / ٢٥. وما بعدها، وجمع الجوامع مع شرحه للمحلي: ٢ / ٣٨٢. وما بعدها، وتنبيه الأصدقاء: ٢١٨. وما بعدها)، ومن جملة ما بحثه العلماء والأصوليون شرطي الورع والتقوى كشرط قبول الفتوى من المجتهد لا من شروط الاجتهاد، لأن العلم والاجتهاد لا يمكن تخصيصه بأهل العدالة والتقوى، ولكن المفتي لا يكون إلا متقياً وعادلاً، وقلما يوفق المجتهد إلى الصواب وهو لا يتقي الله، وعليه فالفاسق لا تؤخذ منه الفتوى ولا يجوز استفتاءه، ولكن يصح منه الاجتهاد (ينظر: البرهان: ٢ / ١٣٣٣، والمستصفى: ٤ / ٥، ونفائس الأصول: ٩ / ٣٨٣٩).

فالمجتهد إذاً لكي يكون مسموع القول لا بد أن يكون له ارتباطين، أرضي وسماوي، فالأرضي يمكن تحصيله بما له من العلم والاطلاع والادراك لطبيعة النصوص ومدلولاتها فضلاً عما يحيط به من أعراف الناس وأحوالهم، أما الربط السمائي فهو المتمثل بالجانب المعنوي للمجتهد وما عليه قلبه وعمله من الورع والتقوى والخوف من الجليل سبحانه. وباجتماع الجناحين يمكنه السير سيراً سوياً، وإلا فكطائر يطير بجناح واحد، ومعلوم أنه غير ممكن. فهذا الجانب المعنوي أو الخلقي للمجتهد مما يدفعه أن يعمل لله ويربط قلبه به سبحانه، وكذلك يوفر له الإخلاص والثبات فيما يبدي من الرأي وما يقوله من القول حول الشريعة، فكم ممن له العلم ولكن لنقصه في هذا الجانب صاركلاً على الناس والعلم والعلماء، بل ألعوبة بيد أهل الدنيا ويفتي بفتاوى مضلة وحسب أهوائهم. يقول بديع الزمان: "إن ميل الجسم إلى التوسع لأجل النمو، إن كان داخلياً فهو دليل التكامل. بينما إن كان من الخارج فهو سبب تمزق الغلاف والجلد، أي: أنه سبب الهدم والتخريب لا النمو والتوسع. وهكذا، فإن وجود إرادة الاجتهاد والرغبة في التوسع في الدين عند الذين يدورون في فلك الإسلام، ويأتون إليه من باب التقوى والورع الكاملين، وعن طريق الامتثال بالضروريات الدينية، فهو دليل الكمال والتكامل. وخير شاهد عليه السلف الصالح. أما التطلع إلى الاجتهاد والرغبة في التوسع في الدين، إن كان ناشئاً لدى الذين تركوا الضروريات الدينية، واستحبوا الحياة الدنيا، وتلوّثوا بالفلسفة المادية، فهو وسيلة إلى تخريب الوجود الإسلامي، وحل ربقة الإسلام من الأعناق" (الكلمات: ٥٦٤، ٥٦٥، والاجتهاد: ١٢).

وعندما تكلم العلماء عن الاجتهاد وفتح بابه لأهله، هناك في المقابل من لم يقبل بذلك وقالوا بالمنع، لما لاحظوه من التمزق والتوسع الخارجي ودخول باب الاجتهاد لكل من هبّ ودبّ من الناس، فمسداً للذريعة وإشفاقاً للأمة وغلقاً لباب التقول على الله خصوصاً في عصر تنافس الناس على الدنيا وملذاتها بمن فيهم بعض من العلماء، وهناك من وضعوا له الموانع، العلمية، وأخرى معرفية وخلقية. ومن بين الموانع الخلقية والمعرفية للاجتهاد في هذا العصر تخلف شرطي العدالة والورع والتقوى (ينظر للتفصيل: المحصول: ٦ / ٧١ . ٧٢، والبحر المحيط: ٦/ ٢٠٩، والمواقفات: ٥ / ١٨. وما بعدها، وتنبيه الأصدقاء: ٢٥٤ وما بعدها، والاجتهاد: ٧. وما بعدها، وقراءة تحليلية: ٥٢ . وما بعدها)، نظراً إلى أن فتوى واجتهاد غير أهل التقوى والعدالة، لا يصب في مصلحة الدين والإنماء وتوحيد صف المؤمنين، بل يؤدي إلى التمزق والتخريب وإبعاد الناس عن الدين وحصول البلبلة بين المؤمنين، ومعلوم أن الدين والعقيدة والإيمان من أهم العوامل للتوحيد، ولكن الاجتهاد الذي أخذ صبغة الفتوى . كما عليه الحال اليوم في أغلب الأحيان . إذا أصدره غير أهل العدل والتقوى فإنه يحصل به الإرباك والفوضى. وما يدور حولي في بعض من وسائل الإعلام بإقليم كردستان العراق عندما أكتب هذه العبارة وفي هذا الشهر الفضيل . رمضان المبارك لسنة ١٤٤٠ هـ . خير شاهد لإثبات هذه الحقيقة، فقد أثّرت في هذا الشهر المبارك مسائل بين عوام الناس وعلى الإعلام علناً لا تمت بصلة بما يوافق الجانب الروحي وما عليه أغلب الناس في رمضان من الاهتمام بالرقائق، فهناك من يقول بعدم وجوب صلاة الجمعة وحضورها، ثم في ليلة ثانية هناك من يثير عدم وجوب الحجاب على المرأة، وغيرها، وقد سبق أن أثّرت في سنوات سبقت مسألة جهنم وكونها مجازاً لا حقيقة، وكذلك الحور العين، وعذاب القبر ونعيمه، وما إلى ذلك من مسائل. وقد لاحظنا مباشرة حدوث الاضطراب بين الناس. والملاحظ في كل هذا أن الذي يثير هذا الموضوع ليس أهلاً للاجتهاد أولاً، ثم لا تشم منه رائحة التقوى والعدل والورع.

وقد حصل مثل هذا سابقاً إبان سقوط الخلافة العثمانية في تركيا، إذ الملاحدة استعانوا ببعض ممن ينتمون إلى العلم، وأصدروا فتوى جواز قراءة ترجمة سورة الفاتحة في الصلاة بدل القرآن المنزل وباللغة العربية، وما كان وراء هذا القول إلا تلبية دعوى العنصريين الذين يحاربون الدين الإسلامي الحنيف بكل ما أوتوا من قوة، رغبة أو رهبة، جهلاً منهم أو علماء بذلك، وإذا سألوهم يقولون: بأن المذهب الحنفي يجيز الأمر هذا. مع أن النصوص الواردة عن

الأحناف لا تقول بذلك قطعاً، بينما الفتوى هذه، مع أن ها تخالف ما عليه رأي الجمهور. تخص حالات معينة وأناس مخصوصين (ينظر للتفصيل: المغني: ٥٦٢/١، والمجموع: ٣٩٧/٣. وما بعدها، ومجمع الأنهر: ١٣٩/١. وما بعدها، والرد المحتار: ١ / ٥٣٢، والكلمات: ٥٣٨، والمكتوبات: ٥٠٥، و ٥٥٥، و ٥٥٩. ٥٦٠)، المهم أن هذا أحدث الفوضى بين الناس، وسبب شماتة الأعداء، والسبب الوحيد هو أن الاجتهاد هذا والفتوى هذه أصدهما من لا ينتسبون إلى الصلاح والزهد والتقوى.

الخاتمة

يمكننا أن نلخص ونستنتج من البحث جملة من الأمور، أهمها:

١. هناك ميل فطري عند كثير من الناس إلى التمايز عن غيرهم، بل يظهر بشدة حرص بعضهم على بذور التفرد، وهذا الأمر يتعامل معه بشكل طبيعي إذا لم يؤد إلى التشرذم والتفرق والتعصب وترجيح الذات على الغير إعجاباً بالنفس واتباعاً للهوى، في حين أن الأمة أحوج ما تكون إلى التماس الجذور المشتركة التي يتحقق بها المحافظة على الوحدة والتكاتف، وإن احترام الاختلاف ومراعاة التنوع في الأفكار والأشياء والأشخاص والأحوال هو ما جرى عليه عمل الأمة عبر تاريخها؛ حيث انطلق من فهم دقيق وعمل مستقيم مؤسس على مقاصد الإسلام الجليلة وأهدافه العليا، والتعاون دستور الحياة بين جميع المخلوقات في الكون، المكلفة منهم وغير المكلفة، وما يخرج عن هذه القاعدة الكونية إلا شرذمة من الحيوانات المفترسة.
٢. لتوحيد القلوب متطلبات، كونه مهمة صعبة نظراً لما عليه المجتمع الإنساني من التشتت في التفكير والتعدد في الرأي والتعامل، فهو يستدعي الاعتماد على الوحي السماوي قبل القانون والفكر الإنساني، ويتطلب الصبر قلباً والاطلاع الواسع فكراً والعمل الدؤوب فعلاً.
٣. علم أصول الفقه الإسلامي، العلم الذي يضبط العلاقة بين الوحي والعقل الإنساني، علم اهتم في طياته بتوحيد القلب بين الناس عموماً وبين أهل العلم على سبيل الخصوص، ويلاحظ هذا الاهتمام في مسائل متعددة في هذا العلم، منها: مسألة

التصويب والتخطئة الاجتهادية، ومسألة مكانة النص من الاجتهاد، ومسألة الورع والعدل والتقوى واشراطهما للمجتهد، وغيرها.

٤. الاختلافات الواردة في الآراء من أهل العلم والإدراك في الشريعة الإسلامية لا تنافي تعدد الحق، أو: أن الجميع على حق في آرائهم، المهم في الموضوع أنهم ساروا في المجرى الصحيح، وتأهلوا للقيام بمهمة الاجتهاد علمياً وذهنياً، بل الاختلافات إذا ما وظفت التوظيف السليم، تكون دليلاً على خلود الشريعة، وعمومية الرسالة المحمدية "على صاحبها الصلاة والسلام"، وإمكان مواكبة التطور المعيشي، وتلبية الحاجات البشرية المتعددة المختلفة، وتتيح الفرصة أمام العيش السعيد وبقاء الود والمحبة على الرغم من الاختلاف والتنوع الفكري.

٥. البحث أوضح أهمية إرجاع الهيمنة إلى الوحي الإلهي بين المسلمين، ونبذ حب الذات والأنانية، وانتشار روح الأخوة والإخلاص، وغلق باب النقد على الآخرين والأخذ بمزاياهم دون الالتفات إلى النقص، وبين كيف يعمل هذا الأساس على توحيد القول والقلب، ولا تكون المذاهب الفقهية إلا كمرآة نرى من خلالها الشريعة وتعكس لنا أنوارها، فلا يمكن الخلط بين الفقه والشريعة في التعامل، لما بينهما من الفروق الجوهرية، من حيث العصمة والمصدر والتعبد. وما المذاهب الفقهية واتباعها إلا وسيلة الوصول إلى الله لا الغاية، فلا يمكن الخلط بين الوسيلة والغاية قصداً أو سهواً.

٦. الاجتهاد والفهم الصحيح من العلماء للنصوص يتوقف على أمور ذاتية وموضوعية، وبما أن علماء الشريعة يتكلمون عن الواقع وما حولهم في الحياة ومن الطرف الثاني يحاولون الوصول إلى الحكم السماوي لهذه الوقائع، فعلمهم الربط بين الأمرين، ولا يكون الاجتهاد والفتوى ناجعةً وسليمةً ومؤثرةً ومقبولةً إلا بعد أن تلاحظ فيها الجانب المادي والمعنوي، أو مراعات التوفيق فيما بين الأرض والسما، ومن الشروط التي تبين هذه الحقيقة السامية مسألة توفر شرط الورع والعدالة والتقوى في المفتي. على سبيل الخصوص،، والفتاوى الصادرة عن من لم تتوفر فيه هذا الشرط تؤدي إلى الفوضى والارتباك والإرباك وتكدير صفو القلوب ووحدة الصفوف، فوحدة الكلمة بحاجة إلى الورع والعدل والتقوى وتوفرها فيمن يتصدى للاجتهاد والفتوى.

۷. التعامل مع الاختلاف يكون في جميع الظروف بالحكمة والموعظة الحسنة، والالتفاف حول المكارم والخلق السنية من الأدوية الناجعة للتوحيد بين المختلفين، بغض النظر عن الدين والزمن والمكان واللغة والقومية وغيرها التي تستعمل في هذا العصر كأداة للتمييز بين الناس، وبث الحقد من خلالها.

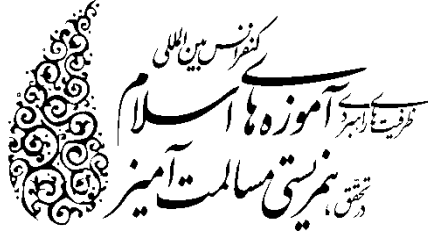
المصادر

القرآن الكريم.

١. *الاجتهاد في العصر الحاضر*: بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، تخريج الأحاديث: فلاح عبد الرحمن عبد الله، ط ١، مطبعة الخلود، بغداد ١٤٠٨ هـ. ١٩٨٧ م.
٢. *الاجتهاد في مورد النص*. دراسة أصولية مقارنة: د. نجم الدين قادر كريم الزنكي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان، ١٤٢٧ هـ. ٢٠٠٦ م.
٣. *الإحكام في أصول الأحكام*: سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١ هـ)، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، ط ١، دار الصميعي، السعودية ٢٠٠٣ م.
٤. *إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول*: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، ط ١، دار الكتاب العربي، بيروت. لبنان ١٩٩٩ م.
٥. *استثمار الخلاف الأصولي، مسألة الإصباة والخطأ أنموذجاً*: الذوايدي بن بخوش قوميدي، من موقع الألوكة WWW.Aluka.net، تأريخ الزيارة، ٢٨/٥/٢٠١٩.
٦. *الانسلاخ من المذاهب الفقهية* (حقيقته، أسبابه وآثاره في الفقه الإسلامي): مليكة صوالح، مذكرة مقدمة من الطالبة إلى كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية بجامعة الحاج لخضر باتنة. الجزائر، قسم الشريعة، لنيل شهادة الماجستير في الفقه وأصوله بإشراف الأستاذ الدكتور رضوان بن غربية، سنة ١٤٢٦. ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٥. ٢٠٠٦ م.
٧. *البحر المحيط في أصول الفقه*: بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ)، المحقق: محمد محمد تامر، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٢١ هـ. ٢٠٠٠ م.
٨. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧ هـ)، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦ م.
٩. *البرهان في أصول الفقه*: لإمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، تحقيق و تقديم: د. عبد العظيم الديب، ط ١، مطابع الدوحة الحديثة، قطر ١٣٩٩ هـ.

١٠. **التبصرة في أصول الفقه**: الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط ١، دار الفكر - دمشق، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
١١. **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي**: الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، دراسة وتحقيق: د. سيد عبد العزيز، ود. عبد الله ربيع، ط ٢، مؤسسة قرطبة، القاهرة. مصر ٢٠٠٦ م
١٢. **التعصب المذهبي في التأريخ الإسلامي خلال العصر الإسلامي** (مظاهره . آثاره، أسبابه، علاجه): د. خالد كبير علال، دار المحتسب، الجزائر ١٤٢٩هـ. ٢٠٠٨ م.
١٣. **تنبيه الأصدقاء في بيان التقليد والاجتهاد والاستفتاء والإفتاء**، لابن الخياط القره داغي (ت ١٣٣٥هـ). دراسة وتحقيق: . أميد نجم الدين جميل مصطفى المفتي، أطروحة الدكتوراه، مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية، جامعة صلاح الدين. أربيل، إقليم كردستان العراق، بإشراف: د. محمد صابر مصطفى الهموندي، سنة ١٤٣١هـ. ٢٠١٠ م.
١٤. **توحيد القلوب في رسائل النور**. رؤية أصولية فقهية: د. أميد نجم الدين جميل المفتي، بحث منشور في مجلة جامعة كوية. قسم الدراسات الإنسانية. مجلة أكاديمية صادرة عن جامعة كوية بإقليم كردستان العراق، العدد ٢٩، سنة ٢٠١٣م.
١٥. **الدر المختار شرح تنوير الأبصار**: علاء الدين محمد بن علي بن محمد بن عبد الرحيم الحصفى الحنفي المفتي (ت ١٠٨٨هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان ١٩٩٤م.
١٦. **رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**: محمد أمين الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان ١٩٩٤م.
١٧. **صحيح الإمام مسلم المسعى ب: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت. لبنان.
١٨. **صيقل الإسلام**: بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط ٣، دار إخلاص نور نشریات، أنقرة ١٤٢١هـ. ٢٠٠٠ م.
١٩. **الفصول في الأصول المسمى بأصول الجصاص**: الإمام أحمد بن علي، أبوبكر الجصاص الرازي (ت ٣٧٠هـ)، ط ٢، وزارة الأوقاف الكويتية ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.
٢٠. **قاعدة: لا مساع للاجتهاد مع النص وعلاقتها بمحل الاجتهاد الفقهي**: د. حمد بن حمدي الصاعدي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان ١٤٢٨هـ. ٢٠٠٧م.

۲۱. *قراءة تحليلية لرسالة الاجتهاد للإمام بديع الزمان سعيد النورسي*: أ.د. قطب مصطفى سانو، ط ۱، شركة سوزلر للنشر، القاهرة ۲۰۰۴ م.
۲۲. *القول السديد في بعض مسائل الاجتهاد والتقليد*: محمد بن عبد العظيم المكي الحنفي الرومي الموروي (ت ۱۰۶۱ هـ)، تحقيق: جاسم بن محمد بن مهلهل الياسين، وعدنان بن سالم بن محمد الرومي، ط ۲، دار الدعوة. الكويت، ودار الوفاء. مصر ۱۴۱۲ هـ. ۱۹۹۲ م.
۲۳. *الكلمات: بديع الزمان سعيد النورسي*. ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط ۳، دار إخلاص نور نشریات، أنقرة ۱۴۲۱ هـ. ۲۰۰۰ م.
۲۴. *مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر*: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي الحنفي المدعو بشيخي زاده (ت ۱۰۷۸ هـ)، تحقيق وتخریج: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان ۱۴۱۹ هـ- ۱۹۹۸ م.
۲۵. *المجموع شرح المذهب*: أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ۶۷۶ هـ)، حققه وعلق عليه وأكمل نقصانه: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة. المملكة العربية السعودية.
۲۶. *مذهب «المصوبة» إبداع فكري وتوسعة تشريعية*: د. شوقي علام، مقال منشور في موقع جريدة الأهرام / ۲۰۲۲۱۳/۴/۵۸۵۰۰۵ <http://www.ahram.org.eg/News/> تأريخ الزيارة: ۲۰۱۹/۵/۲۸.
۲۷. *المستصفى من علم الأصول*: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ۵۰۵ هـ)، دراسة وتحقيق: د. حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة ۱۴۱۳ هـ.
۲۸. *المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني*: موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي (ت ۶۲۰ هـ)، ط ۱، دار الفكر، بيروت. لبنان ۱۴۰۵ هـ.
۲۹. *المكتوبات: بديع الزمان سعيد النورسي*، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، ط ۳، دار إخلاص نور نشریات، أنقرة ۱۴۲۱ هـ. ۲۰۰۰ م.
۳۰. *الموافقات*: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخعي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ۷۹۰ هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط ۱، دار ابن عفان ۱۴۱۷ هـ. ۱۹۹۷ م.
۳۱. *نفائس الأصول في شرح المحصول*: شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرافي (ت ۶۸۴ هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ط ۱، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة ۱۹۹۵ م.



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

المؤتمر الدولي الأول
للقدرة الإستراتيجية لتعاليم الإسلام
في تحقيق التعايش السلمي

التأصيل الإسلامي للتسامح بين المذاهب الإسلامية

أبوبكر ديوانه حمد البالي^١

ملخص البحث

تناول البحث موضوعاً من أهم الموضوعات التي شغلت العلماء والمؤرخين الدينيين عبر العصور وهو التسامح بين المذاهب الإسلامية ومظاهره، وقد تناول البحث أهمية التسامح لدى الافراد والأمم والشعوب، وأن البحث يتكون من ثلاثة مباحث: خصص المبحث الأول لتعريف التسامح ومظاهره، ومظاهر التسامح بين المذاهب الإسلامية والتأصيل الإسلامي له حيث دلت آيات قرآنية وأحاديث نبوية على وحدة المسلمين واخوتهم وتمثيلهم بالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحسنى والسهر، ومن منطلق كلنا نعيد الهأ واحداً وأن نبينا وكتابنا وقبلتنا واحدة، وان معيار الفرق والتفضيل بين هذا وذاك هو التقوى ليس الا، وهناك ممارسات عملية لقبول قبول رأي المخالفين ومحاربتهم بغية اقناعهم وخير مثال على ذلك تعامل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام مع فئة الخوارج، ومن ثم تطرقنا الى مفهوم التسامح في الحضارات، وخصص المبحث الثاني لبحث مظاهر التسامح عند أئمة السنة تجاه الشيعة وأيضاً مظاهر تسامح أئمة الشيعة تجاه أهل السنة ممثلاً بأعلام من المذهبيين كأبي حنيفة وابن تيمية والماوردي، والسجاد وأبو سعد أبي، كما تناول المبحث الثالث ظاهرة التسامح المذهبي عند الخلفاء الأمويين والخلفاء العباسيين، وأشهر الفلاسفة المسلمين وفكرة التسامح المذهبي لديهم وأرائهم حول التسامح المذهبي، ومحولات التقريب بين المذاهب الإسلامية على الصعيد الدولي والفردى والجامعات والجمعيات الإسلامية في الدول الإسلامية وغيرها، وفي ختام البحث تم التعرف على سمات الشخصية المسامحة وأهم الصفات التي تتسم بها، وأهمية حوار المسلمين مع المسلمين تم توضيح أهم النتائج والتوصيات التي تم التوصل إليها.

الكلمات المفتاحية: التسامح، المذاهب، التاريخ، الأئمة، الحضارات، السنة، الشيعة.

^١. فاكلي التربية/ جامعة سوران، abubakir.dewane@soran.edu.iq

مقدمة

التَّسامح يعدُّ خُلُق من أهمِّ القيمِ الإنسانيَّة والعالميَّة والحياتيَّة؛ لهذا يتصف التَّسامح على صعيد الفرد كمُكتسبٍ قِيَمِيٍّ يُعزِّز احترام الفرد لذاته وارتباطه بالآخرين، كما يتسم التَّسامح مجتمعياً على أنَّه تشريعٌ يضمن الحصول على الحقوق وأداء الواجبات ليخلق مجتمعاً مترابطاً مُتراحماً، والتَّسامح يشكِّل نُظرة سياساً وكياناً قيميّاً، يفرض على الجميع احترامه والالتزام بأخلاقيَّاته.

والعديد من البيانات والإشعارات والتَّقارير الأمميَّة الحديثة نصَّت على أهمية نشر التَّسامح كسمة جماهيريَّة عالميَّة؛ لذا ينتج من هذا حفظ الحريات والحقوق والأرواح، وحفظ العالم لهيب الحروب والتفكك، والتَّركيز على الإنجاز، والسعي إلى تطوير الشعوب.

ودل على ذلك ماتضمَّنهُ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في بنده الأوَّل مؤكداً على حرِّيَّة الأفراد منذ ولادتهم، وحقِّهم في حفظ كرامتهم وحياتهم (بسطاوسي، ٢٠١٨م، ص ١٠-١١).

كما أوضح في مادَّته (٢٦) إلى أنَّ غرز التَّسامح لدى الأفراد كلَّهم على اختلاف دياناتهم وجنسيَّاتهم وأعراقهم هو أحد أهداف التَّربية (مجموعة من المؤلفين، ٢٠٠٩م، ص ٧٥).

للتسامح أثره في حياة الفرد والمجتمعات؛ لذا أهميَّة التَّسامح وقيمته لا تتوقَّف على المعاملات الفرديَّة البسيطة والعلاقات بين الأفراد، لأن التَّسامح أساسٌ تقومُ عليه جميع المجتمعات البشريَّة، فسمات التَّسامح الأخلاقيَّة والواقعيَّة تنعكس على جميع المجتمعات والأنظمة ويعمل على تقديمها.

ولهذا إذا لم يتسم المجتمع بسمت التَّسامح ستنتشر مفاهيم التطرُّف والعنف والتعصُّب، وتظهر سيادة الآراء المفروضة والمصالح، وتهدم الحضارات وتترزع عوامل أمنها واستقرارها.

المبحث الأوَّل: التَّسامح سمة إسلاميه المفهوم لغة واصطلاح

١-١- تعريف التَّسامح في اللغة والاصطلاح

لفظ التَّسامح يُشيرُ إلى المُشتقَّ من الفعل تسامَحَ الخماسيُّ اللازم المعتديُّ: أي اللين والتهاون التَّساهل.

والتَّسامح لغة: الحلم، واللين في القول، والمساهلة، والسلاسة، والتهاون، وحسن المعاملة.

ومدلولات التسامح اللغويّة: هي العفو والمسامحة الجِلْمُ: أي العفو عن الأخطاء، وغُفْرانُ الحقوق، والسعي إلى الصّفْح.

التسامح في اصطلاح العلوم واللغة فأهل اللغة والاجتماع والفلاسفة اجمعوا على وصف التّسامح بأنّه:

" السُّهولة في المعاملات وإنفاذ الأمور وتيسيرها والرفقة واللين والتلطّف في القول والعطاء والبذل المُتفضِّل الذي لا إيجابار فيه ولا واجب عليه (الزبياري، ٢٠١٧م، ص ٦١).

وأما الفلسفيّة العالمية تنظر إلى التسامح على أنّه احترامٌ تبادليٌّ بين الأفراد والآراء، وإظهار الأدب واللطف فيما يُعبّر عنه الآخرون فعلاً وقولاً حتى لو كان مستواه خاطئاً أم صحيحاً (عبوش، ٢٠١٢م، ص ٣٦).

٢- مفهوم التسامح في الحضارات

مفهوم التّسامح عند الغرب يتعلق برُكنين أساسيين هما الحقوق والواجبات؛ إذن يجب على الإنسان أن يفهم حقوقه ومبرّرات الحصول عليها من جهة، ويعرف واجباته ودوافعه تجاه تحقيقها من جهة أخرى، ويتسم تعريف التّسامح بناءً على هذه المرتكزات إلى تأسيس المعاملات بما يتناسب مع الاختلافات والأجناس (بسطاوسي، ٢٠١٨م، ص ٤٤).

لهذا يتصف التّسامح بأنه نوعٌ من القدرات التي تلزم على الإنسان العيش مع التصرفات والمتغيّرات، والتكيف مع كافّة الاختلافات والتداخلات وتعميم ثقافة احترام تلك الآراء والاختلافات، ويثمر من ذلك بيئةً تكامليةً من التعاملات البشرية القائمة على مبادئ واحترام الآخر والمساواة بين أفراد المجتمع، ويجعل أفرادهم يشعرون بالمثل والعدل؛ إذن التّسامح يضمّن لجميع المجتمعات الأمن والسلام.

٣-١ التّسامح سمة إسلاميّة

التّسامح في المفهوم الإسلاميّ قيمةٌ مخصصة ومرغوبة؛ إذ لا يتوقف التّسامح في المفهوم الإسلامي إلى مبادئ الحقوق والواجبات، ولا الحدود والشرائع والمحرمات، ولا القوانين والقضاء، ولكنه يتضمن العلاقات بين النّاس ومعاملاتهم وحسن معاشرتهم؛ بحيث أن يترك السلطة والقوي حقه وتزوّهاً بكرمه، على تحصيل حقه، ثم يتركه عفواً وصفحاً.

وتتضح قيمة التّسامح في الإسلام من خلال ترويج النّظرة الإنسانيّة والأخلاقيّة التي تهدف إلى تعميم مبادئ الأخلاق والمساواة والعدل بين جميع البشر دون وجود أي تمييز عنصر.

ومن سمات التسامح التي تُرسخها مبادئ واحترام المناهج والأفكار والاعتراف بالآخر والاختلافات مهما تنوعت وتعددت أتباعها، وينتج من ذلك كله إنسانيّة البشر وتكافلهم، والإسلام يرسخ من خلال التسامح مبادئ الإخاء والإنسانيّة (بسطاوسي، ٢٠١٨ م، ص ٦٨). والفلسفة الإسلاميّة أكّدت على تلك المفاهيم وارتباطها بالتسامح كقيمة في المقدمات التي أبرزها فلاسفة الإسلام ومن طلفاتهم التي فسرُوا بها معنى التسامح. ضمانُ التقدّم وأساسُ بنائه التسامح، ولا يمكن لرجل واحد أن يحيط بالحقيقة، والوصول إلى الحقيقة يستوجب المشاركة بين أفراد المجتمع حتى لو اختلفوا وتنوعوا، وهذا يظهر ضرورة أن يسلك الفرد مسلك التسامح ويتتوج به كخلق. ولإسلام قد ضمن حقوق النَّاس وأكّدت على تمامها وعدم الانتقاص من حقوقهم مهما كانت درجاتهم ومستوياتهم بالنسب والشرف والمال والشرف ونحو ذلك. إنّ التسامح الإسلامي منَح النَّاس من أصحاب الديانات الذين يعيشون في بلاد الإسلام حقوقهم كاملةً.

فمنحهم حق اختيار الدين والأمن على اختياره. والإسلام بصفته دين السماحة يسعى إلى تحقيق السلام ونشر التعاطف والإحسان بين أفراد المجتمع جميعاً. والإسلام قد تميّز بقيمة التسامح حتّى جعلها سِمته من سماته، هذه القيمة نظّمها بما يتوافق مع معناها الشموليّ (مير آقاي، ٢٠٠٧ م، ص ٧٥).

ويتضح من هذا أن الإسلام هو دين الرحمة، والتسامح بين الناس والاستقامة، ورحمة الإسلام كانت شاملة، حيث يهدف الإسلام على حشد الطاقات، وتجنب هدر القدرات في الكراهية والتباغض، وتتصف المقتضيات العقدية بالرحمة؛ ولذا لم تقتصر سماحة الإسلام ورحمته على عالم الإنسان فحسب، بل آتت شمولية وشاملة لكل العوالم في الحياة، لرفعة المسلمين والإسلام، بدليل قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ﴾ (البقرة/١٥٩). وتظهر الرحمة كوعاء اشتمل لتلك العوالم بطريق الهداية إلى توحيد الله في العبادة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام/١٥٣) أو أنها تستم بأسلوب تحقيق العدالة بين الناس في الأرض وسماحة الإسلام تجاوزت تلك الحدود إلى الرأفة بكل ما يدب على الأرض من مخلوقات؛ الإسلام ويكون بهذا

الوصف الرشيد بيئةً تسامحيه حقيقية، للتعايش بين العالمين، بعيداً عن كل منحرف عن طريق التسامح تحت أي ذريعة، والتي لا تؤدي بالطبع نحو التطرف، والغلو، والكراهية، التي ينتج عنها الفُرقة والضلال، وهي التداعيات التي أشار إليه القانون الإلهي الذي ينهى عن الوقوع في الفساد (الزبياري، ٢٠١٧م ص ٩٤).

- ويتضح اليوم أن بعض من الفقهاء والبعض من الدعاة، وعوام المسلمين؛ أصبحوا يتجاوزون هذا المنهج القويم، من أجل نزعات الكراهية، والحقد، والفرقة بين المسلمين وبترويج الطائفية والمذهبية؛ من خلال نفخهم في كثير من العصبية المذهبية، عن طريق إثارتهم المستمرة لخلق الاختلاف المذهبية الإسلامية، والمعارضات الهامشية، فيثيرون مشاعر الكراهية، ويؤجججون الأحقاد بين المسلمين عندما يقومون بمهمة وعظ الناس في أي مناسبة، ولا سيما عندما يتعاطون مع التاريخ بأفكار متطرفة، تركز على مسائل خلاف لا حقيقة لها في خطابهم الديني الموجه لعامة المسلمين، والذي ينتمي للماضي حدثاً ورؤية، سواء عندما يسعون لعلاج قضية معاصرة، دون أن يحرسوا على أن ينتهي خطابهم للحاضر، أو عندما يتناولون قضية خلاف ماضية، إلا من خلال رفض ذلك الماضي بكل تداعياته عليه، بعيداً عن أية مراعاة للظروف، وما يحصل من تغيرات بين المرحلتين بعامل الزمن، ويتمسكون بالخلافات المذهبية والدينية بإصرار وتعصب يلهب الفتنة، ويشغل المجتمع المسلم بما يهدمه ويضره ولا ينفعه (بشارة، ٢٠١٨م، ص ٧٨)

وهذا الأمر يؤدي إلى إثارة الرأي العام الإسلامي، وبذلك المسلك فهم يسعون بدعواهم تلك إلى غرز الفتنة بين أفراد المجتمع، ويزرعوا بذرو الغل والتطرف، ويصبحوا بلا رصيد عاطفي؛ فيحرمونهم من فرصة الانجذاب نحو مودة وحب أخيم الآخر، حيث يفترض بأبناء المجتمع المسلم الواحد أن يعيش بعضهم مع بعض كنسيج واحد، بغض النظر عن المذهب، أو الملة، أو الطائفة أخذاً من قوله «مثل المؤمنين في توادهم وتراحيمهم وتعاطفهم مثل الجسد اذا اشتكى منهم شيء تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» (أخرجه أحمد برقم ١٨٣٧٣، مج ٣٠، ص ٣)؛ وبذلك فهم يتحملون الوزر الأكبر لأنهم مسؤولون عن شق وحدة الصف بين المسلمين، وتبديد طاقات الأمة، وإلحاق الضرر بها، رغم حث الدين الحنيف على نبذ كل أسباب التشردم والفرقة، التي لا تؤدي إلا إلى الوهن الضعف والضياع، وبالتالي فهم يمعطون أعداء الأمة فرصة الطعن في الإسلام، والنيل من المسلمين مجاناً، وبهذا يخالفوا شرع الله الذي يدعوا إلي الاعتصام ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران/ ١٠٣). - وفي

الآونة الأخيرة لُحِظَ أن الكثير من القنوات الفضائية، ومواقع التواصل الاجتماعي على شبكة الدولية (الإنترنت) تروج وتتبنى تلك التوجهات المتطرفة في عوالمها الافتراضية؛ لإثارة الفتنة المذهبية، وبث الكراهية بين أفراد العالم الإسلامي عن عمد، وتصعيد الصراع بين أبناء المجتمع الواحد، وبشكل مقصود، لا سيما وأن التراكبات الفكرية، والموروث الحضاري، والتاريخية الإسلامية، والصراع المذهبي؛ أصبحت أحد الأسباب الرئيسة التي تقف وراء بيئة التعصب المذهبي الراهن، والذي يتم توريثه جيل من بعد جيل، عن طريق هؤلاء الدعاة والفقهاء، ومواقع التواصل الاجتماعي في واقعها الافتراضي الماكر؛ حيث تبدأ الفتنة بالتفاعل السلبي، من قلب القضايا الإسلامية، ومحافله العامة، لتغذيها بعض الفضائيات المشبوهة، والوسائل الإعلامية عن عمد، قبل أن تنقض عليها عواصف التعصب من الخارج، التي لا تزال حتى الآن تسعى في هذا" وعملاً بقاعدة فَرَّقَ تَسُدَّ" الأمر من أجل إلحاق الضرر بالإسلام والمسلمين (بشارة، ٢٠١٨م، ص ١٢١).

وفي عصرنا الحالي ظهر البعض من المفكرين والكتاب والأدباء المحسوبين على الثقافة الإسلامية، فهم يسعون لتقديم البحوث والدراسات المثيرة للكراهية تحت غطاء التخصص، والحاجة إلى التثقيف في الملل والمذاهب، وهي في حقيقتها أغطية ثقافية خصبة هدفها التعصب المذهبي الذي نهى عنه الله عز وجل في كتابه العزيز ولم يكن النهى خاصاً بفئة بعينها وإنما اشتمل جميع الشرائع الأخرى بدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ [المائدة/ ٧٧].

وأن التعصب المذهبي لم يكن وليد اللحظة؛ بل حقيقة قائمة في واقعنا الإسلامي، إلا أن الحوار بين المذاهب الإسلامية مختلفا، وصار البعض مقتنعا بأن الحقيقة الدينية المطلقة تتمثل في رأيه وحده فقط، وأن غيره على باطل يقيناً، لذلك فإن الحوار يظل ضرورة ملحة، وحاجة قائمة تفتضيها مصلحة الأمة، تمشياً مع التوجيه الإلهي في إشارته الواضحة إلى تقرير حقيقة واقع هذا العصر في قول الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة/ ٤٨].

وهذا يعني بياننا صريحاً واضحاً لحقيقة حياتية، مفسراً: أن الأصل في طبع المجتمع البشري، هو الاختلاف والتباين و، وأن السعي لصبغه بلون واحد أو رأي واحد-هو ضرب من المستحيل صعب المنال.

فالتنازع والاختلاف البشري طبيعة إنسانية، وظاهرة اجتماعية متأصلة في المجتمع لا مفر منها، لذلك فإن من يحاول حمل الناس على رأي واحد، هو في الحقيقة كمان يرسم قصوراً في الهواء.

وسوف يظل الاختلاف والتنازع من صميم طبيعة البشر التي فطر الله الناس عليها؛ فإن كل طرف من هذا الفرق يرى أن الحق بجانبه (الزبياري، ٢٠١٧م، ص ٧٤)، ولهذا فإنه لا يستسيغ أن يشكك في مذهبه أحد من المذهب الآخر، ولا يتقبل أن يسيء إليه الآخرون، ويجب علينا ابتداء أن نعترف بحقيقة هذا الواقع بدون تردد، وأن نؤمن أن الآخرين يغضبون عندما تُمس معتقداتهم، كما نغضب نحن إذا أحد مس معتقداتنا ومبادئنا، ولذا كل مذهب يعسى في طرح الأدلة أو البراهين يريد إقناع الآخر بها -مهما كانت منطقتها وعقلايتها- لا يتقبل أن يقتنع بأي مذهب غير مذهبه الذي ينتمي إليه، وإنما الذي ينبغي أن يكون عليه منطلق الحوار والتقارب في ساحة الأمة؛ تقبل الآراء واحترام، وينبغي أن يقوم على قاعدة تناول نقاط الخلاف والتي هي أحسن في كل الأحوال، فقال ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل/ ١٢٥]؛ فهذا يدل على تبادل الحوار وتقبل الرأي الآخر بالحسنة، وحرصاً على صيانة وحدة الأمة الإسلامية، والبعد عن الطائفية المزمنة، ومزقته المذهبية المتزمنة، التي فرضت عليها مغادرة ساحة التأثير، منذ أن فقدت خيريتها بين الناس، بعدما تخلت عن وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنه بلا أدنى شك التعصب لمذهب بعينه، والتشردم يشق وحدة صف المسلم (آقاي، ٢٠٠٧م، ص ١١٢).

فإذا أيقينا حقيقة أن الاختلاف بين الناس أمر طبيعي، ولا مفر منه، فعند إذ يجب أن تكون هناك بيئة اجتماعية إسلامية عامة، تعترف بهذا الاختلاف بشكل جلي، وتتقبله بمعايير قياسية وتستلهم بصده الأصول والثوابت في الدين، وتتمسك بمبدأ تقبل آراء الآخرين، وترفض المغالاة في التأويل المغرض، وتستنكر التطرف من أي طرف كان، وتحت أي ذريعة، وقال المولى عز من قال ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة/ ١٤٣]. فأصبح المسلم بحاجة ماسة اليوم إلى تبني فكرة: "أن الناس ليسوا أبناء تاريخ الصراع المذهبي المسقط على حاضرهم" بل هم أبناء الحاضر؛ مما ينبغي معه أن تكون هدف الاستراتيجية لِمَ الشمل المسلم فوق أي اعتبارات ذاتية أو مذهبية؛ من أجل تحقيق ما جاءت به الآيات القرآنية لتي تصف حالنا هذا وتضع له الحلول، وحصرت المسؤولية بما كسبه كل حال، على قاع.

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة/۱۳۴].

كما يعتبر جمعُ الناس على مذهب واحد من المستحيل، لذا من المهم أن نحرص جميعاً على أن تكون هناك أهداف واستراتيجيات عامة، تهدف إلى مواجهة التعصب الذي بدأ يتشعب في ثنايا المجتمع المسلم مؤخراً، ويفتك جسده؛ وذلك بقصد الحد من التطرف، ومحاصرته ما أمكن ذلك، بحيث لا يسبب التعصب ضرراً للمجتمعات الإسلامية التي بدأ يشعب فيها، والعمل على تركيز النظر الجمعي المسلم على المصالح والتسامح والمشاركة في معرض الاجتهاد، والمبادرة إلى التوعية بمخاطر مثل هذه الظواهر المتطرفة، ويجب أن يكون ذلك عن طريق مؤسساتية فقهية رصينة، ومراكز دينية متخصصة، مثل مركز البحوث الشرعية، ومراكز الحوار بين المذاهب، ومجالس الإفتاء الإسلامية، والمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية وغيرها، فنتجاوز بذلك سلبيات الفتاوى الفردية، والاجتهادات الشخصية، وهو ما تطلبه على نحو عاجل لصعوبة الوضع الراهن المثلث بالتحديات، وتستوجب ضرورات آفاق الأمة وتطورها مستقبلاً؛ لتصب نتائجها في اتجاه رفعة الأمة الإسلامية، ومن مبدأ ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة/۱۴۸]؛ وذلك حرصاً على صيانة وحدة الصف الإسلامي والارتقاء بالحوال نحو الأفضل، وتوفير الفرصة على كل من يترصد بالمسلمين والإسلام والأوطان.

إن التراث الإسلامي ذاخراً بصفة التسامح على المستوى النظري والعملي ولا نحتاج لبحث في التراث لإبراز ذلك لأن التسامح في صورته المثلي كان نبزاً لواقع عاش فيه أجدادنا باستثناء الفترات التي تراجع فيه هذا المفهوم والذي لا يلبث أن يعود مرة أخرى وذلك لأن ثقافتنا الإسلامية في أسس مصادرها الكتاب والسنة كنهراً للتسامح ليست في صورتها النظرية فقط بل العملية للرسول ﷺ وصحابته الكرام مع من يختلفون معهم أو يعارضونهم وما أوجبنا أن يتسم عالمنا بتلك الصورة في واقع الذي يشهد سيلاً من العداء والأحقاد وكرهية كل منا تجاه الآخر لعلنا نصل إلى الامتثال لقول نبينا ﷺ فيما معناه: «ألا أدلكم بأعلى من درجة الصلاة والسلام قالوا بلي يا رسول الله قال إصلاح ذات البين» (المنذري، ۱۹۸۵، ص ۵۹)

المبحث الثاني: التسامح المذهبي عند أئمة الإسلام

۱-۲- التسامح المذهبي عند السنة

التسامح عند ابن تيمية

«ابن تيمية وضع قاعدة للتسامح في حياته السلوكية والعملية، هذه القاعدة هي مقولته المشهورة: "أحلت كل مسلم عن إيدائه لي وأنا أريد لكل مؤمن الخير ما أحبه لنفسه، وأتمنى الخير لكل المسلمين» (ابن تيمية، ١٩٩٥ م، مج ٢٨/ص ٥٥)، فحينما تناول ابن تيمية شيخ الإسلام طائفة الشيعة بالنقد والتحليل، لم يمنعه العداء والنقض أن ينصف (السمهري، ٢٠١٢ م، ص ١٣٥).

ويعني التسامح أننا نتعامل مع الناس على أسس إنسانية ولين القول، على أسس خيرة لكن هذا لا يقابل تدمير وتخريب، فإذا ما وقع بهذا الاعتداء فالتسامح يقتضي أن نرد الاعتداء بمثله، وأن نرد القتال بالقتل أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا (الحج: ٣٩). وشيخ الإسلام قد عاب على الإمام ابن فورك الأشعري تكفيره للمعتزلة وتأليب الحكام عليهم، وكان ابن تيمية رحمه الله يتحرج كثيراً من تكفير الأشخاص، وكان يقول: "أنا لا أكفر أحداً من الأمة" (الذهبي، ٢٠٠٦ م، مج ١١/ص ٣٩٣).

التسامح عند الإمام أبي حنيفة

أبو حنيفة كان واسع الصدر ويتصف بأعلى درجات التسامح وكان يقول: (من يطلب الفقه ولا يتفقه مثل الصيدلاني يجمع الأدوية ولا يدري لأي داء هي، كذلك طالب الحديث لا يفرق وجه حديثه حتى يجيء الفقيه) (مراد، ٢٠٠٣ م، ص ١٢٠) ومما اشتهر عنه قوله: "هذا رأي وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاء بأحسن من قولنا فهو أولى بالصواب منا" (البغدادي، ٢٠٠٢ م، مج ١٥/ص ٤٧٣).

والخطيب البغدادي جمع في تاريخ بغداد نحو سبعين صفحة من هجوم خصوم أبي حنيفة عليه، وهي اتهامات كثيرة قام فيها معاصرون له بتكفيره وإصدار البيانات بحقه، ولكنه لم يرد عليهم أو يسئ إليهم (البغدادي، مصدر سابق، والجندي، ١٩٦٦ م، ص ٦٩).

التسامح عند الماوردي

الماوردي قدم معالجة أخلاقية واسعة للتسامح في كتابه "أدب الدنيا والدين". فالنفس كما يقول: "مجبولة على شيم مهملة وأخلاق مرسلّة لا يستغني محمودها عن التأديب عند الماوردي ترتبط بالمروءة التي هي زينة النفوس.

أولاً: شروط المروءة في نفسه.

ثانياً: شروط المروءة في غيره.

يذكر الماوردي أن شروط المروءة في النفس هي: العفة والصيانة والتزاهة. فالمرءة: الإفضال والمياسرة والمؤزرة، والمياسرة نوعان أحدهما العفو عن الهفوات. والثاني: المسامحة في الحقوق. .
أولاً: العفو عن الهفوة:

يقول الماوردي في هذا: "فأما العفو عن الهفوات؛ فلأنه لا مبرأ من سهو وزلل، ولا سليم من نقص أو خلل، ومن رام سليماً من هفوة والتمس بريئاً من نبوة فقد تعدى على الدهر بشططه، وخادع نفسه، وكان من الملزم بغيته، وصار باقتراحه فرد. الشكل الثاني من أشكال المياسرة هو المسامحة في الحقوق.

وتعني التسامح في الأحوال وهي ترك أي منازعة في الرتب وترك أي منافسة فإن السمو بالنفس فيها أكبر وأعظم وإن التسامح فيها وعدم المنافسة من شيم الأخلاق وأن يستعمل كأفضل الآداب أهم من التمرغيب بالأموال بل هو أعلى في المنزلة وفي الرتبة والذي يتشاحن ويتنازع فيه يكون من مساوئ الأخلاق والعمل به ضد الأخلاق يؤثر على النفس تأثيراً بالغاً" (الماوردي، ١٩٧٨ م، ص ٩٦-١٠٩).

٢-٢: التسامح المذهبي عند الشيعة

لقد تعايش الشيعة مع أهل السنة وتسامحاً فيما بينهما، وهذا التسامح كان له دور كبير في الحفاظ عليهم، وبالرغم من أن الشيعة والسنة يعيشون مع بعضهم إلا أنهم يختلفون في بعض الثقافات والعقائد الدينية وهذا ما جعلهم يتجنبون أي مسائل دينية قد تؤدي إلى الخلاف بينهما، وكان أهل الشيعة يقيمون في وسط أهل السنة ومشايخهم وعلمائهم فكانوا يتصرفون معهم طبيعياً بالتسامح فيما بينهم (موقع عرفان).^١

التسامح المذهبي عند السجادة

كان السجادة علي بن الحسين عليه السلام يولي المستضعفين اهتماماً كبيراً حيث يقال عنه أنه في بداية شهر رمضان كان لا يضر بأمة ولا عبد، وإذا فعل العبد أو الأمة ذنباً في شهر رمضان يكتب لهما هذا الذنب ولا يؤذيها ويجمعهم جميعاً حوله في آخر يوم من هذا الشهر الكريم ويعتقهم لوجه الله، فهذا اللون من التسامح في المعاملة يشكل إدانة للأمويين وحكمهم، حيث كانوا يعاملون غير العرب بمعاملة غير متساوية مع غيرهم من العرب، والمتبع للسجادة ونهضته

^١ -<http://www.erfan.ir/arabic/9138.html>

الدينية والفكرية والسياسية يلاحظ صعوبة المهمة التي كان يقوم به الإمام السجاد (عليه السلام) في ظل ظروف صعبة وحرارة كانخلاله أو إلى وفاته مرصودا، وقد وضع الإمام علي السجاد (عليه السلام) عدة أهداف لقيام دولة الإسلام الحقيقية وذلك باتباع منهج الرسول الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم)، ورفع الكثير من الغشاوة التي كانت مطموسة في عهد بني أمية ونشر التسامح بين العربي والأعجمي وغيرهم فالكل أمام الله متساوون (الساعدي، ١٩٥٥ م، ص ١١٥).

التسامح عبد الجليل القزويني الرازي

وهناك العديد من الأدلة ومن الكتب الذي تبين وتوضح روح التسامح بين الشيعة والسنة، فوضح عبد الجليل القزويني الرازي في كتابه عن التسامح الشيعي كما انه أنكر ما تم ادعاءه بسب الشيعة للصحابة ولأزواج النبي كما انه ألف كتابا قام فيه بتطهير وإبعاد الشبهات عن السيدة عائشة (عليها السلام) (مجموعة مؤلفين، ٢٠٠٩ م، ص ٨٣).

التسامح عند أبوسعدي

كما قام الكاتب أبو سعد أبي وزير مجد الدولة البويهية بتأليف كتابه نثر الدر الذي أكد فيه على التسامح بين الشيعة والسنة ونبذ التعصب بينهما، ونجد في كتاباته أن هناك أدلة كثيرة على التسامح بين السنة والشيعة والحث على ترك الخلاف والتعصب فيما بينهما (موقع العرفان).^١

المبحث الثالث: التسامح المذهبي في الإسلام عبر العصور

قبل التطرق الى هذه المسألة نتساءل هل نكون سلفية أكثر من السلف؟ للإجابة نقف عند موقف أمير المؤمنين والخليفة الراشدي علي عليه السلام مع الخوارج مع أنهم اعتبروا مرتكبي كبائر الذنوب كفاراً مخلصين في النار، ويردّون الأحاديث الواردة عن طريق عثمان وعلي ومن شايعهما، وأنهم كفروا الصحابة المشهود لهم بالجنة كعثمان وعلي وطلحة والزبير، وكفروا أصحاب الجمل، والحكمين ومن رضي بحكمهما وكثيراً من الصحابة، وعلى رغم كل هذه الانحرافات الفكرية والسلوكية لم يكفرهم الخليفة علي عليه السلام ولا جمهور الصحابة، فقد كان أوعى وأدرى بأحكام التكفير، فهذا الرجل الذي عاقب الذين غلوا في حبه، بل حاربهم لا على اعتبار أنهم كفار بل لما سئل: أكفار هم؟ قال: "من الكفر فروا" ولما سئل: أمانفون

^١ -<http://www.erfan.ir/arabic/٩١٣٨.html>

هم قال؟ قال: "المنافقون لا يذكرون الله الا قليلاً" ولما قيل له اذن من هم؟ قال: "اخواننا بغوا علينا" (البيهقي، ٢٠٠٣ م، ص ٣٠٠)، ولذلك حاور معهم وأرسل نوابه كعبد الله ابن عباس اليهم للتشاور والتصالح معهم، فناقشهم واقتنع كثير منهم بحجته فرجعوا عن رأيهم (حسن، ١٩٦٤ م، مج ١/ص ٣٧٧)، دستور الدولة الاسلامية كما نمذجه علي بن أبي طالب يعترف بكل فئة موجودة في الساحة، حتى الذين لا يعترفون به يعترف بهم، وهذا يدل على سعة الاسلام وسماحته تجاه أهل البدع وأنه لا يجوز النيل من أجسادهم ولا أعراضهم ولا أموالهم (الصفار، ٢٠١٨ م، ص ٨١-٨٢).

٣-١- التسامح المذهبي عند خلفاء المسلمين (الأمويين والعباسيين)

ويعد التسامح من السمات التي ارتبطت بالدولة الإسلامية منذ بداية تكوينها حيث ظهرت علامات التسامح بين المسلمين المهاجرين والأنصار، وتالت الأحداث التي أظهرت مدى تأصيل التسامح كونه من أهم السمات التي تميز الدين الإسلامي، وتجلى ذلك في فتح مكة ومسامحة الرسول لأهل مكة، واستمرت الأحداث واستمر التسامح يزين دائماً المواقف الجليلة في الدولة الإسلامية، وبعد أن وصل الأمويين إلى الحكم وظهر تعدد المذاهب الإسلامية تباينت مواقف الخلفاء تجاه أصحاب المذاهب الدينية المختلفة، ولكن ظل التسامح دائماً يحدد العلاقات الإنسانية ومن أهم الخلفاء الذين أظهروا التسامح تجاه المذاهب الأخرى:

الخلافة الأموي عمر بن عبد العزيز

وقد شهد العديد من المؤرخين الدينين للخليفة عمر بن عبد العزيز بالحكمة والتسامح وكان عصره من أكثر العصور الإسلامية ازدهاراً نتيجة لانتشار العدل والمساواة بين الناس وعن التسامح وابتعد عن التميز والتفرقة بين الناس وفقاً لمذاهبهم، وكان من أهم مظاهر التسامح المذهبي الذي ظهر في عصر الخلافة الأموي عمر بن عبد العزيز هو إلغاء مرسوم معاوية بلعن على بن أبي طالب بصلاة الجمعة، ويعد هذا من أهم مظاهر التسامح التي أكدها الخليفة عمر بن عبد العزيز حيث تلاشت الخلافات المذهبية وكان الاتجاه الرئيسي هو نشر التسامح والعدل في جميعه أنحاء الدولة الإسلامية (المجلسي، د ت، مج ٢٩/ص ٢٠٨).

الخلافة العباسي المأمون

أُتسم الخليفة المأمون بالحكمة والنزاهة والقوة وكان عصره من أكثر عصور الدولة العباسية مجداً وازدهاراً وقد أمتد حكمه لما يقرب من ٢٠ عاماً كخليفة وحاكماً لأقاليم

المشرق الاسلامي قبل ذلك لأكثر من سنوات ويعد هذا من أكثر فترات الخلافة والتي لم يأتي بها أحداً مثله، وكان أهم ما تميز به حنكته السياسية وبراعته في إدارة شؤون الدولة وتدابير أمورها، وأتسم عصره بالتسامح المذهبي والبعد عن الخلافات الداخلية حيث قام المأمون عام (٢٠١ هـ) بتولية الإمام على الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق وتنصيبه أميراً وقام بمبايعته ليكون ولياً للعهد، ومن المعروف أن الإمام علي الرضا عليه السلام هو الإمام الثامن، وقد لقب بالرضا من آل محمد، كما قام الخليفة المأمون بتزويج الإمام علي الرضا عليه السلام لابنته أم الحبيب وقد أمر جميع الجنود بطرح شعار العباسيين (السواد)، ولبس شعار الشيعة الثياب الخضراء، وقام بكتابة ذلك إلى جميع أنحاء المملكة (العبادي، ١٩٧٢م، ص ١٠٣).

الخليفة العباسي الناصر

يعد الخليفة الناصر لدين الله هو الخليفة العباسي الأول الذي استوزر الوزير العلوي نصير الدين ناصر بن مهدي (العلوي الرازي)، وكان الخليفة الناصر يتبع للمذهب الشافعي ومع ذلك سمح للحنابلة والعلوين (الشيعة) بالدخول إلى الحكم العباسي وتشاركاً في بناء الدولة والعمل على ازدهارها وترك النزاع والخلاف جانباً، وهكذا تم القضاء على للتعصب المذهبي، وعمل على نشر العدل والمساواة بين جميع طوائف الدولة وكان الخليفة الناصر خير القدوة لجميع أفراد الدولة في التسامح ورفض التعصب المذهبي بكافة أشكاله، وهكذا تمكنت الدولة من تخطي كافة الخلافات الطائفية (جواد، ١٩٣٢م، ص ١٩٦).

٢-٣- التسامح المذهبي عند الفلاسفة المسلمون

أبو الحسن العامري

وهو من أشهر فلاسفة العرب الذين ناقشوا مسألة التسامح الديني بصورة فاضلة (المتوفي سنة ٣٨١ هجرية) وهو يقول (إنني متشفع لكل من ينظر فيه وتتبع حقائقه أن يقوم بتصحيح مواضع الخلل فيه ويجدني من الصواب فيما أجده ويدعولي عندما يجد ما يراه سديداً" فهو عمل ليس بالهين لما يسيطر علينا من النقص والضعف ومن يجتهد سيحالفه التوفيق) (العامري، د ت، ص ٨٩).

وهو لم يقبل محاكمة العلماء لأن خطأهم في الإجتهد ليس من باب الكفر ولكن يجب أن يتم التسامح معهم لما بذلوه من مجهود وذلك جملة قوله (عندما نجد أن العلماء قد أخطأوا وأقبحوا عقولهم لإستخلاص الأصول في الدين فإنما يجب أن نوجه إليهم الشكر وليس إشهار السلاح عليهم) وكذلك دافع عن علماء الفقه فقال بوجوب توجيه الشكر إليهم أيضاً" وليس

ذمهم والنقصان منهم لأن أبحاثهم ساعدت على إستخلاص العلوم ولكي نصل إلى الصواب يجب أن يكون هناك خطأ، وإنما الفساد في العقيدة يأتي من أخطاء العلماء وحياد الحكام وفساد الرؤساء ويدعوا إلى إعمال العقل في كل شيء (عبوش، ٢٠١٢ م، ص ٩١).

وقد تعرض إلى الشبه التي تعرض إليها الدين الإسلامي ومنها المعادة والكراهية وعدم توحيد الكلمة بين أبناء المسلمين حتى وصل الأمر إلى إراقة الدماء نتيجة الاختلاف في العقيدة إلى أن أصبح كل منهم يهاب من الآخر أكثر من خوفه من عدوه وهو يرى أن هناك أسباباً تؤدي إلى الإختلافات المذهبية وخاصة بين شديد التدين، وهي:

١. غرور المتهدين بذكائه وب عقله فيقوم بإستعمال مقاييس فاسدة تؤدي إلى نتائج غير صحيحة وهو يظنها صحيحة فيدعو الناس إليها على جهالة.

٢. أن يظن الإنسان أنه متعمق في أصول الدين وهو ليس كذلك لكي يعلو بنفسه ويظن أنه قدوة يحتذى بها.

٣. المعادة والعناد في جميع ما يبين له من أقوال ومذاهب تنطوي على الصدق ويبدلها بآراء أخرى لخداع العامة.

وهو يؤكد أن جميع هذه الآراء ليست فقط في الدين الإسلامي بل تشمل كل الأديان فهو يقول (أنها الآفات التي تصيب جميع الأديان) (العامري، د ت، ص ١٢١).

التسامح عند ابن مسكويه

من فلاسفة المسلمين الذين ناقشوا مسألة التسامح وهو يرى ان التسامح من المسائل الأخلاقية فيقول: (أن يجب أن نحافظ على الخيرات التي تؤدي بنا إلى الكمال والتي خلقنا الله سبحانه وتعالى من أجلها ويجب أن يتم الإجتهد للوصول إليها ونبعد عن الوقوع في الشرور التي تمنعنا من ذلك) (عواد، ٢٠٠٠ م، موقع google).^١

التسامح عند ابن رشد

ويصل التسامح أعلى مراتبه عند ابن رشد في رأيه من المخالفين ويظهر ذلك عندما لام الغزالي على موقفه من عدم قبول رأي الخصم فهو يقول إنه لا يحاول أن يتفهم موقف المعتزلة والفلاسفة فهو أقام الحجة بدلا " عنهم ولم يترك لهم المجال لإبداء حجتهم ونتيجة لذلك حكم عليهم بالخطأ دون التحقق والتثبت.

^١ - محمد أحمد عواد، منطلقات التفاهم عند الفلاسفة المسلمين، ١٤، مجلة التسامح العمانية، ٢٠٠٠ م. موقع Google.

فهو يقول إن من أعلى مراتب التسامح هو العدل فمن العدل أن الذي يحكم يجب أي يتأكد من تحقق العدل كما يجب أن يتم ذلك معه هو فعندما يتم بطلان قول دون إحقاق مبدأ العدل يجب أن يتم التحقق من خطأ المدعي عليه ومراعاة الزمان والترتيب.

قلما نجد مثل ابن رشد في مسألة إحترام وقبول الرأي الآخر كما فعل ابن رشد فقد تعدى بها أعلى مراتب التسامح فهو يعلو بها إلى مستوى العدل وذلك في أعماله وهي (فصل المقال)، (بداية المجتهد)، (مناهج الأدلة) أنه يرى أن جوهر الإسلام أن الدين يُسر وليس عُسر فهو يدعو إلى الرفق بالإنسان (ابن رشد، دت، ص ٢١١)

فمنهج التسامح نجده عند الكثير من علماء العرب مثل (الكندي وابن رشد الذي كما ذكرنا عرف بإيثاره للتسامح وكذلك من الفلاسفة المتقدمين في بلاد الإغريق حتى ولو كان الرأي المخالف مخالفاً له في العقيدة والمذهب ويجدر الإشارة في ذلك إلى الصوفيين والذين دعوا أيضاً إلى التسامح مثل (الحسن البصري) و(الكندي) و (التوحيدي) و(المعري)، (الجاحظ).

ومن التراث والمقولات التي تدعو إلى التسامح ما يلي:
(لو سمعت كلمة تؤذيك فطأطئ لها حتى تتخطاك) عمر بن الخطاب(موقع طريق الاسلام).^١

(الذي يعاشر الناس بالمسامحة دام إستمتاعه بهم) أبو حيان التوحيدي.
(إن لذة التسامح أطيب من لذة التشفي، فالأولي يلحق بها حمد العاطفة والثانية يلحقها الندم) أحد الحكماء.

(رأيت أقواماً لم يكن لديهم عيوب فتكلموا عن عيوب الناس فأحدث الله لهم عيوباً" ورأيت أقواماً كانت لهم عيوب فسكتوا عن عيوب الناس فستر الله عيوبهم) الحسن البصري.(السلي، ٢٠٠٩م، ص ١٦)

٣-٣ التسامح بين المذاهب والطوائف الإسلامية في العصر الحديث:

وعند التمعن في حال المسلمين اليوم ومنذ عصور قديمة يتضح لنا أن علماء المسلمين فيما بينهم تعددت مذاهبهم وطوائفهم الإسلامية فمنهم السني ومنهم الشيعي وكل طائفة تضمن العديد من المذاهب الفرعية ولكي تتمكن كل هؤلاء الطوائف من التعايش السلي

^١-<https://ar.islamway.net/article/٢١١١/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D9%81>

والمحافظة على الكيان الإسلامي كان لابد من نشر فكرة التسامح وتدعيم مفاهيمها والعمل على ترسيخ الفكر السمو بين أصحاب المذاهب المختلفة وإن كانت جميعها تنبع من منبع واحد إلا أن ها اختلفت في كيفية تطبيق هذا الفكر على الواقع الإسلامي:

وهناك العديد من النداءات التي تباها مشايخ الإسلام لضرورة التسامح بين المذاهب الإسلامية المختلفة ومن بين تلك النداءات محاولات العلامة الجليل الشيخ محمود شلتوت أحد أهم منابر الإسلام الذي دعي كثير للمحاولات التقريب بين المذاهب الإسلامية والتعايش السلمي وفقاً لفكرة السماحة ومنع الفكر التطرفية أو التحيز والتطرف الفكري في معادة الآخر، ومحاولات القضاء عليه، وأكد الشيخ (محمود شلتوت) أن الإسلام في المقام الأول والأخير يسعى لنشر تعاليم التسامح والمحبة والمؤاخاة بين الناس وان الاختلاف في كفية تطبيق هذا المنهج العظيم لا يجب أن يتضمن الأفكار الهدامة التي تسيء للإسلام والمسلمين فالتطرف الفكري والتحيز والتعنصر المذهبي كل هؤلاء في حد ذاتهم أفكار تضر بالإسلام والمسلمين، وقد أصدر الشيخ شلتوت فتوى عام ١٩٥٨م (رأي ديني غير ملزم) أكد فيها الشيخ (أن المدرسة الجعفرية الدينية شريعة في الإسلام)، وقد جمعت بين الشيخ شلتوت علاقات طيبة مع أية الله محمد طاعي غومي الإيراني وهذا دليل قطعي على مدى التسامح والترابط بين الشيعة والسنة في فترة الستينات.

ومن أشهر العلماء الذين تبنا محاولات التقريب بين المذهب السني والمذهب الشيعي كان الطبرسي، وأبو جعفر الطوسي، والشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية والذي تأثر بشدة بتعاليم الشيخ جمال الدين الأفغاني، والشيخ رشيد رضا صاحب مجلة المنار وهو احد تلاميذ محمد عبده وقد الف الشيخ رشيد رضا كتابه السنة والشيعة، وقد تبني الدكتور مصطفى السباعي فكرة التقريب بين المذاهب وعمل على انعقاد المؤتمر الإسلامي بين السنة والشيعة مع عبد الحسين شرف الدين الموسوي والذي فاجأ الدكتور السباعي فيما بعد بتغير موقفه من محاولات التقريب.

وقد عمل الشيخ يوسف القرضاوي كثير بهدف التقارب بين المذاهب الإسلامية ونادى بالتعايش والتسامح ومحاولات التقارب والاحترام بين الأفكار المذهبية المختلفة، وبالإضافة إلى

محاولات كل من محمد الخالص و أحمد الكسروي وغيرهم من أئمة الدين الإسلامي.(موقع قنطرة)^١.

وتظهر أهمية التسامح على الحالة النفسية للفرد المسلم فيما يأتي:

١. التسامح قوة

لكي يصل الرجل الى أن يكون شخصية متسامحة يجب أن يعلم أن التسامح قوة والتسامح يحتاج إلى شخصية قوية فالشخصية الضعيفة لا تستطيع التسامح فالقوة في التسامح هي السيطرة على الغضب والتسامح يكون عند الرجل القادر وغير القادر لا يستطيع أن يتسامح.(الزبياري، ٢٠١٧م، ص ١٢٥).

٢. التسامح مع النفس

فالرجل الذي يريد أن يكون شخصية متسامحة يجب أن يكون متصالحاً مع نفسه من البداية ومع الصفات ومواطن الضعف التي يجدها في نفسه ويركز على الصفات الحسنة وهي أول خطوة للحصول على شخصية متسامحة فلا يمكن أن يكون الرجل متسامحاً مع الآخرين ما لم يكن متسامحاً مع نفسه.(الانصاري، ٢٠٠٠م، ص ٩٤).

٣. تذكر المواقف الطيبة

فهو عليه تذكر المواقف الطيبة للآخرين للحصول على شخصية متسامحة فلا يمكن محاسبة الشخص لمجرد موقف عارض أو موقف سيء ويتم نسيان ما لهذا الشخص من مواقف أخرى حميدة ولذلك يجب أن يمتاز بالعفو والتسامح فهو يجب أن يحتكم إلى العدل ويرى المواقف الجيدة أيضاً" فيجب أن ينتصر لطاقة الخير الموجودة بداخله.

٤. تذكر عيوب النفس

لا يوجد إنسان ليس له عيوب وهذا ما يجب أن يتذكره الرجل دائماً" فالرغبة في الوصول إلى الوصول الى شخصية متسامحة يجب أن تجعل الرجل يرى عيوبه أولاً "ويعلم أنه مجرد بشر به عيوب ومزايا مثل باقي الناس وهو يفعل أخطاء أيضاً" ويرجو أن يسامحه الناس عليها فلماذا لا يسامحهم إذا أخطأوا في حقه فعند تذكر عيوب النفس يجعل التسامح مع الآخرين أسهل بكثير.

^١ - قنطرة - <https://ar.qantara.de/content/llq-byn-lmslmyn-lsn-wlshy-ltslh-lsny-lshyymfth-llstqrr-llmy>

فالتسامح صفة من صفات العظماء والرجل العظيم فقط هو القادر عليها وهو ليس منحة يعطيها الرجل للآخرين ولكنه أيضا "ضرورة لأن الله سبحانه وتعالى يغفر الذنوب فمن تكون أنت حتى تظن أنك تمنح التسامح بل ترجوا أن يسامحك الله على أخطائك كما تسامح الآخرين.

ولو اعتمد علماء المسلمين قيم التسامح وابتعدوا عن الحكم والوصاية على عقول الآخرين لوجدوا أنهم في نهضة ثقافية بالغة فالتكفير والنظرة الفوقية لا تتيح الحصول على أي مميزات بل تؤثر على النهضة الثقافية (العامري، دت، ص ۱۲۳).

فالتسامح ليس ضعفا فالتعسف والتعصب والعنف مخالف للقيم الإسلامية وهي التي تعتبر دليل على الضعف وليس القوة فالعلاقات يجب أن تكون قائمة على المحبة حتى مع اختلاف الأفكار بل بالعكس في هذه الحالة يجب أن تمسك بالقيم أكثر وخاصة قيمة التسامح فالمجتمع اليوم بحاجة إلى وجود التسامح فهو يعزز موضوع الوحدة الوطنية فإن الشريعة الإسلامية قد دلت عليه وإن لم تأت بالألفاظ المبينة لذلك ولكنها أنت بما يدل على معناه فقد دعا القرآن إلى التآخي والمساواة والمودة والتشاور والتراحم وهي من صفات التسامح ونحن بحاجة إليه خصوصا" في الحياة السياسية التي تحتوي على الكثير من الخلافات فيجب أن يتم السماح للأقليات والأحزاب والطوائف و التنظيمات بحرية التعبير عن رأيها فيجب عدم مصادرة أي رأي مخالف لنا.

فالتعددية في الإسلام هي من فلسفة التسامح والمواطنة المبنية على احترام حقوق الآخرين وتداول السلطة ونبد الاستبداد وهذا يدعو إلى تغيير الفساد الموجود في مؤسسات الدولة وتكريس مبادئ حقوق الإنسان التي دعا إليها الإسلام منذ أكثر من ۱۴ قرنا" والآن يدعوا إليها الغرب (بسطاوسي، ۲۰۱۸م، ص ۱۱۳)

وقد عمل الكثير من علماء وفلاسفة الغرب في عصر النهضة مثل (محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وخير الدين التونسي، والطهطاوي، ولطفي السيد) على العمل بالمفاهيم المختلفة كالتسامح والحرية والتي تتكلم عنها الحضارة الغربية الحديثة وذلك في المراجع الإسلامية المختلفة؛ وذلك من خلال سياق المفاهيم الأخرى كالعدل والمساواة والمفكر الإسلامي محمد علي الجابري يؤكد مفهوم التسامح في التراث الإسلامي من خلال العدل و

الإجتهد، وهو يستند إليها من مفهوم التسامح عند ابن رشد والفرق الإسلامية التي تدعو إلى التسامح والعدل.

أثر التسامح على الإنسان من الناحية الطبية

لقد أشار علماء النفس في (دراسات السعادة) إلى أهمية الرضا على النفس وأهمية ذلك في علاج المشاكل النفسية وهناك علاقة وطيدة بين التسامح والغفران من ناحية وبين السعادة والرضا من ناحية أخرى.

فقد قاموا بدراسة على بعض الأشخاص ودرسوا فيها حياتهم الإجتماعية وأحوالهم المادية دراسة وثيقة وسألوهم بعض الأسئلة التي تعطي اتجاه على مدى سعادتهم في الحياة ووجدوا أن الناس التي تتسامح هم الأعلى في السعادة من غيرهم وهم أقل الأشخاص في الإنفعال وبالتالي هم لا يعانون من مشاكل القلب وضغط الدم وكذلك أعمارهم تكون أطول عن غيرهم لأن الذي يعتاد على التسامح فإنه مهما تعرض لمواقف فإنها لا تؤثر على صحته وعدم التعرض لمشاكل القلب والضغط المرتفع ويتجنب فكرة الثأر ممن سبب له الإساءة.

وقد أمرنا الله سبحانه وتعالى بالتسامح في قوله «وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (البقرة/٢١٩) فهو جعل من التسامح صدقة نتصدق بها وجعل من ذلك آية تدعونا إلى التدبر في أهمية التسامح.

ومن أهمية التسامح أن الله سبحانه وتعالى لقب نفسه بالعفو أي الذي يعفو ويتسامح وذلك في قوله تعالى «إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تُغْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًا قَبِيرًا» (النساء/١٤٩).

وأفضل رسالة يتم توجيهها إلى الطفل هو التسامح لكي ينشأ على التسامح مع الآخرين ويا ليت شبابنا يتعلمون التسامح لما له من فائدة عظيمة لهم فالمتسامح ينشأ بنفسه عن الجبهة كما قال تعالى «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (الأعراف/١٩٩).

فاحترام حقوق الآخرين وآرائهم يمثل التسامح في جوهره فيجب التعامل مع بعضنا البعض كبشر ومراعاة قاعدة الوحدة البشرية بغض النظر عن معتقداتنا أو أعراقنا أو انتمائيتنا المختلفة (السقاف، ١٤٣٦، ص ٢٢٥٣)، ويقصد الرحمة العامة بكل الناس وليس كما فهم أحد الصحابة وأعطانا النبي درساً في ذلك عندما كان يصفح عن المشركين كما رواه أبي هريرة «لاتحاسدوا، ولاتناجشوا، ولاتباغضوا، ولا تدابروا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاثة أيام» (البخاري، ١٤٢٢، مج ٨، ص ١٩).

فالتسامح قد عرف في التراث الإسلامي قبل أن يعرفه العالم الغربي وذلك في قوله تعالى «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (الأنبياء/١٠٧).

وأخيراً أختتم البحث بكلمة للباحث في بحث له تحت عنوان "التعايش السلمي للأديان في العصور الإسلامية الوسطى وحاجتنا في الاقتداء بهم"،^١ منشورة في مجلة كلية الآداب/ جامعة بغداد، وهي «وبدلاً من أن يتساءل العالم الإسلامي عن واقع التعايش الديني بين أهل الديانات وحوار الحضارات، لكان الأولى لهم أن يسألوا عن حوار المسلمين مع المسلمين، لأن مشاكل العالم الإسلامي اليوم هي في الحقيقة ليست مشاكل بين المسلمين وأهل الذمة والتي لا نتمناها، بل هي مشاكل بين فرق وطوائف إسلامية وعلى رأسها الصراع والحروب بين القطبين السني والشيوعي والتي تجاوزت الصراع المذهبي اليوم ووصلت الى حالة الاحتراب وإراقة الدماء وصراع، وأن إخماد نارها أصبح حلاً، وبات من الصعب أن نرى نهايتها، والأخطر من ذلك أن لها وصلت الى حد أن نيرانها اشتعلت بين دول إسلامية كما يحدث اليوم في العراق، والسعودية، وايران، واليمن، وسورية، وأفغانستان، والصومال، وليبيا، ولبنان، وغيرها، فنرى يومياً يقتل منهم على الهوية، أو من غير الهوية حين يقتلون بشكل جماعي، ونسمع يومياً أخباراً عن عشرات القتلى بين الفريقين، دون أن نضمن دخول أحد الفريقين الى الجنة أو النار.

وأصبحت الدول الإسلامية ومناطقها مسرحاً للدول الكبرى لتصفية حساباتهم وتسوية مصالحهم السياسية والإقتصادية، وأنها المنطقة الوحيدة التي صارت سوقاً لبيع أسلحتهم، مع أن عيوننا على الغربيين من الأمريكيين والأوروبيين لمساعدتنا بالسلاح لكي يقتل بها اخوتهم من المذهب الشيعي أو السني وبأموال المسلمين، وباليات لو صرفت هذه المبالغ الضخمة والميزانيات الكبيرة من ترليونات الدولارات لشراء الأسلحة من الدول الغربية للتقدم العلمي والبحث العلمي الرصين والجامعات لخدمة طلابهم، وخدمة المجتمع وتقديم الخدمات العامة لهم.

أو ننتظر من منظمات المجتمع المدني الدولي، والهلال الأحمر الدولي، والأمم المتحدة مساعدة اللاجئين الذين فروا وهربوا خوفاً من سلطة دولهم وحكامهم المسلمين أو من الحروب المذهبية كالتي قامت بها داعش الى حدود الدول أو المخيمات أو محاولة الهجرة الى

^١. رابط البحث (<https://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&ald=13080>).

الدول الأوروبية بين الوصول والبقاء على الحدود والغرق في البحار التي صارت مقبرة باردة لأمل حارّ، وأحسن ما قيل: أنه في الدول الأوروبية يعيش السني والشيعي جنباً إلى جنب وبدون مشاكل ولكن حكاهم هم الذين أجبروهم على التناحر والتقاتل في بلدانهم، والهجرة إلى الديار الغربية.

ومن هذا المنطلق نرجع مرة أخرى إلى ضرورة تعايش المسلمين بكافة فرقهم العقدية والمذهبية بينهم بأمن وسلام ووثام وأخوة ومحبة، وأن يحافظوا على أماكن عباداتهم من مساجد، وحسينيات، ولكن نرى اليوم أن المساجد، والحسينيات، والمواقع الأثرية والدينية كمرقد الأنبياء والصالحين والأولياء تفجر وتحدث فيها أعمال إرهابية وأحياناً في وقت إلقاء خطبة الجمعة)) (ديوانه، ٢٠١٦م، ص ٢٠١-٢٠٢).

الخاتمة

وفي الختام يتضح مدى أهمية التسامح المذهبي وضرورة التلاقي الفكري بين المذاهب الإسلامية بمختلف انتماءاتهم حيث أن التسامح هو أحد أهم الأساليب التي تساعد المجتمع الإسلامي بكامله على الاستمرار والتوصل في ظل التحديات المجتمعية الحديثة وفي ظل كافة التغيرات الاجتماعية والسياسية التي يعيش بها المجتمع الإسلامي في العصر الحالي.

ومن خلال البحث السابق يمكننا التوصل إلى مجموعة من النتائج الهامة، ومنها:

- ١- إن التسامح سمة أساسية من سمات الدين الإسلامي الحنيف.
- ٢- تعتبر الاختلافات المذهبية سمة طبيعية في الفكر الإنساني فالاختلاف والتباين من أهم السمات البشرية.
- ٣- هناك العديد من النداءات التي نادى بها الفقهاء المسلمون لمحاولات التقريب بين المذاهب الإسلامية وجميعها ترفض التعصب وتنادي بالتسامح.
- ٤- إن التسامح بين المذاهب الإسلامية فكر جوهري من أهم الأفكار التي يتضمنها الفكر الإسلامي وهناك العديد من الأدلة لوجود هذا التسامح من أهمها أن العديد لأمة المذاهب تعلموا على يد العلماء والفقهاء ينتمون للمذاهب الأخرى.

ومن أهم التوصيات:

- ١- علينا أن نعي جيدا كمسلمون موحدون مدى أهمية التسامح في حياتنا وفي كافة تصرفاتنا اليومية.
- ٢- ضرورة ترسيخ فكرة التسامح لدى الأجيال القادمة والعمل على توكيد الفكر السمع والبعد عن التعصب وتطرف الفكر.
- ٣- علينا تدعيم فكرة التسامح والعمل على توسيعها وتوكيدها لتصل إلى كافة المجتمعات الإسلامية، كما علينا توفير بيئة الساحة التي تساعد على العمل على تطور المجتمعات وتدعيمها.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وتهافت التهافت، (د.ت).
٣. مسكويه، أبوعلي، تهذيب الأخلاق، تحقيق: قسطنطين زريق، بيروت، ١٩٦٦م.
٤. العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، دار الكتب العلمية، (د.ت).
٥. السلمي، محمد بن الحسين، كتاب الفتوة ويلييه مناهج العارفين، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.
٦. ابن قيم الجوزي، محمد بن أبي بكر، السياسة الشرعية: أحكام أهل الذمة، رمادي للنشر- المؤتمر للتوزيع، ١٩٩٧م.
٧. ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة، ١٩٩٥م.
٨. البالكي، ابوبكر ديوانه حمد حسن، «التعايش السلمي للأديان في العصور الإسلامية الوسطى وحاجتنا في الاقتداء بهم»، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد ١١٩، ٢٠١٦م.
٩. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.
١٠. ابن حنبل، أحمد بن حنبل بن هلال، مسند الامام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وغيره، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
١١. العبادي، أحمد مختار، في التاريخ العباسي والأندلسي، بيروت، دار النهضة المصرية، ١٩٧٢م.

١٢. الزبياري، إباد كامل إبراهيم، *سياسة التدرج في تطبيق الأحكام الشرعية*، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م.
١٣. البخاري، محمد بن اسماعيل، *صحيح البخاري*، دار طوق النجاة، ١٤٢٢.
١٤. البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، *تاريخ بغداد*، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢م.
١٥. حسن، حسن إبراهيم، *تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي*، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م.
١٦. الجميلي، حسن سهيل، *التعايش بين أئمة المذاهب الفقهية الإمام الشافعي نموذجاً*، الألوكة للنشر والتوزيع، ٢٠١٣م.
١٧. الصفار، حسن موسى، *التسامح وثقافة الاختلاف رؤى في بناء المجتمع وتنمية العلاقات*، مركز عين، النجف الأشرف، ٢٠١٨م.
١٨. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، *سير أعلام النبلاء*، القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٦م.
١٩. بسطاوي، رمضان، *مفاهيم فلسفية التسامح*، المصرية اللبنانية، ٢٠١٨.
٢٠. السهموري، رائد، *نقد الخطاب السلفي: ابن تيمية نموذجاً*، دار مدارك للنشر، ٢٠١٢.
٢١. المنذري، زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي، «*ربيعون حديثاً في اصطناع المعروف*» وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، ١٩٨٥م.
٢٢. ميرآقاي، سيد جلال الدين، *التعددية المذهبية في الإسلام وآراء العلماء فيها*، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠٠٧م.
٢٣. الجندي، عبد الحليم، *أبو حنيفة، بطل الحرية والسلام*، دار المعارف، ١٩٦٦.
٢٤. بشارة، عزمي، *الطائفة الطائفية الطوائف المتخيلة*، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨.
٢٥. العلامة المجلسي، *بحار الأنوار*، دار الكتب الإسلامية، (د.ت).
٢٦. السقاف، علوي بن عبد القادر، *الدرر السننية الحديثية*، الدرر السننية، ١٤٣٦هـ.
٢٧. الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، *أدب الدنيا والدين*، ط١، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م.
٢٨. الأنصاري، فاضل، *الإسلام بين المذهبية والطائفية: قصة الطوائف*، دمشق، دار الأهالي للطباعة، ٢٠٠٠م.
٢٩. الساعدي، كاظم جواد، *حياة الإمام علي السجاد عليه السلام*، مطبعة العربي الحديثية، ١٩٥٥م.
٣٠. مجموعة مؤلفين، *التسامح: فصلية، فطرية، إسلامية*، ع٢٥، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ٢٠٠٩م.

۳۱. نايف، عبوش، *المنهجية الإسلامية: إشكاليات التعصب*، وضורות التسامح، مقالات متعلقة، ۲۰۱۲م.
۳۲. عواد، محمد أحمد، *منطلقات التفاهم عند الفلاسفة المسلمين*، ۱۶، مجلة التسامح العماني، ۲۰۰۰م.
۳۳. زغلول، محمد السعيد بن بسيوني، *موسوعة أطراف الحديث النبوي الشريف*، دار الكتب العلمية، ۲۰۰۴م.
۳۴. جواد، مصطفى، *الناصر لدين الله أحمد الخليفة العباسي*، «أطروحة دكتوراه من جامعة السوربون الفرنسية»، سنة ۱۹۳۲م.
۳۵. مراد، يحيى حسن علي، *آداب العالم والمتعلم عند المفكرين المسلمين من منتصف القرن الثاني الهجري وحتى نهاية القرن السابع*، دار الكتب العلمية، ۲۰۰۳م.
- المراجع الإلكترونية:
المكتبة الشاملة

إسلام أون لاين -

<https://ar.islamway.net/article/۲۱۱۱/%D۸%A۷%D۹%۸۴%D۸%B۳%D۹%۸۴%D۹%۸۱-%D۹%۸۸%D۸%A۷%D۹%۸۴%D۸%AA%D۸%B۳%D۸%A۷%D۹%۸۵%D۸%AD>

تسامح الشيعة في مذاهبهم مع السنة

<http://www.erfan.ir/arabic/۹۱۳۸.html>

قنطرة

<https://ar.qantara.de/content/llq-byn-lmslmyn-lsn-wlshy-ltslh-lsny-lshyymfth-llstqrr-llmy>

