

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بیداری اسلامی؛ چشم انداز آینده و هدایت آن

مجموعه مقالات هفدهمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی

جلد دوم

(محور چهارم: برنامه ریزی راهبردی جهت رویارویی با چالش‌ها)

تهیه و تنظیم

معاونت فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

۱۳۸۴

کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی (هفدهمین: ۱۳۸۳: تهران).
بیداری اسلامی، چشم انداز آینده و هدایت آن (مجموعه مقالات هفدهمین کنفرانس
بین المللی وحدت اسلامی / تهیه و تنظیم معاونت فرهنگی مجمع جهانی تقریب
مذاهب اسلامی. - تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۳.

ISBN: 964-7994-73-7: (دوره)
ISBN: 964-7994-71-0: (ج ۱)
ISBN: 964-7994-72-9: (ج ۲) ۳۰۰۰۰ ریال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیذا.

کتابنامه: به صورت زیر نویس.

۱. وحدت اسلامی -- کنگره ها، ۲. وحدت اسلامی -- مقاله ها و خطابه ها، ۳. اسلام
-- آینده نگری -- کنگره ها، الف. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت
فرهنگی.

۲۹۷/۲۸۲

BP ۲۳۳/۵/ ۷۸۲

۱۳۸۳

۲۰۶۶۲ - ۸۳

کتابخانه ملی ایران



مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

نام کتاب: بیداری اسلامی؛ چشم انداز آینده و هدایت آن، ج ۲

(مجموعه مقالات)

نویسندگان:

جمعی از اندیشمندان

تهیه و تنظیم:

معاونت فرهنگی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

ناشر:

مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی - معاونت فرهنگی

نمونه خوانی و ویرایش فنی:

عثمان یوسفی

نوبت چاپ:

اول، ۱۳۸۲ هـ ش

شمارگان:

۱۰۰۰ نسخه

شابک:

ISBN: 964-7994-72-9 ۹۶۲-۷۹۹۲-۷۲-۹

شابک دوره دو جلدی:

ISBN(vol set 1&2):964-7994-73-7 ۹۶۲-۷۹۹۲-۷۳-۷

چاپخانه:

فجر اسلام

قیمت:

۳۰،۰۰۰ ریال

آدرس:

تهران - ص. پ: ۶۹۹۵ - ۱۵۸۷۵ تلفکس: ۸۸۲۲۵۳۲

حق چاپ و نشر محفوظ

فهرست مطالب

ص	عنوان مقاله
۷	پیشگفتار
	بخش چهارم: برنامه ریزی راهبردی جهت رویارویی با چالش ها
۱۱	خیزش اسلامی و گفت و گوی فرهنگ و ادیان / عبدالستار ابراهیم الهینی
۳۵	نظریه وحدت آفرینی دشمن مشترک و کشورهای مسلمان نشین / ابراهیم بزرگر
۶۹	(مصلحت) و نقش آن در تقریب مذاهب اسلامی / خالد زهری
۱۱۳	وحدت فعالیت های اسلامی، تنها راه وحدت اسلامی / محمد بن ناصر العبودی
۱۳۳	حقوق سیاسی زن در پرتو اسلام / محمد فؤاد بربازی
۱۶۱	ضرورت تدوین استراتژی آموزشی کشورهای اسلامی / سید مسعود نوری
۱۷۷	به سوی پیشرفت در فعالیت های آموزشی اسلامی... / عزت جرادات
۱۹۱	اسلام و تقویت فرهنگ گفت و گو در دوران خیزش اسلامی / حسن عزوزی
۲۱۷	همزیستی مسالمت آمیز در اسلام واقعی و نظری / صدر الدین القبانچی
۲۲۹	تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی / مهدی مظهرنیا
۲۸۷	تلاش برای دست یابی به کلیات مشترک قانون اساسی ... / سید سجاد میرموسوی
۳۱۱	علما و نقش مورد انتظار / عبدالناصر جبری
۳۳۱	مباحثات آموزشی / علی عادل الامیر
۳۳۷	توسعه فرهنگی در جوامع اسلامی / سید هاشم محمد سلمان

- ۳۵۳ وحدت و تبلیغات اسلامی در لبنان / هانی فحص
- ۳۷۷ بلوک اسلامی: امکانات آینده و روش به دست آوردن آن / مولانا فضل الرحمان
- ۳۸۹ مشارکت مطلوب در روند تمدنی جهانی ... / سید محمد رضا مصطفایی
- ۴۱۵ دلایل فقهی ضرورت تشکیل بازار مشترک اسلامی / احمد مبلتی
- ۴۲۵ وحدت اسلامی: مشکلات و راه حل های آن / محمد عبدالحق انصاری
- ۴۳۳ مشارکت مطلوب در روند تمدنی جهانی ... / سید ابو الفضل موسویان
- ۴۵۹ مذاهب فقهی جهان اسلام در رویارویی با چالش فتر / محمد اسماعیل توسلی
- ۵۰۱ برنامه ریزی راهبردی در جهت رویارویی با چالش های ... / سید محمد تبار
- ۵۱۹ بیانیه‌ی پایانی

پیشگفتار

حرکت «بیداری اسلامی» یا «خیزش اسلامی» پدیده‌ای عظیم و فراگیر است که حدود دو قرن از پیدایش آن می‌گذرد. در این دو قرن فرازونشیب‌های فراوان فراوی این حرکت بوده و با ضعف و قوت‌هایی همراه شده است. در برخی از مقاطع زمانی پیروزی‌های عظیم نصیب آن گشته و گاه نیز در برخی مناطق ناکام مانده یا با شکست روبه‌رو شده است. به سخن دیگر، این حرکت در ابتدا در مناطق جغرافیایی خاص و محدودی ظهور یافته سپس در طول دهه‌های گذشته دامنه‌ی آن گسترده شده و به تدریج سراسر دنیای اسلام از شرق آسیا تا جنوب و غرب آفریقا - حتی در بین اقلیت‌های مسلمان در سایر کشورها - گسترش یافته است. در آغاز، فعالان آن جمعی از علمای دین و نخبه‌گان و اندیشمندان بوده‌اند و امروز توده‌های مسلمان، اعم از عالم و عامی، در سرتاسر جهان به حرکت درآمده‌اند.

در این پویه، جریان‌های فکری فقهی، کلامی و سیاسی متعدد شکل گرفته بدان سان که از تنوع و تکثر فراوان برخوردارند، گاه به هم نزدیک، و گاه در تضاد شدید، به افراط و تفریط گرائیده‌اند.

با پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی ایران، جنبش بیداری، وارد مرحله‌ی جدیدی شد و جهش توأم با امید و دلگرمی سراسر جهان اسلام را فراگرفت، به‌گونه‌ای که بیداری اسلامی به مرحله‌ی جدیدی رسیده که سایر نظام‌های سیاسی جهان اسلام را نیز تحت تأثیر قرار داده و حتی در سایر کشورها نیز آثار خود را در زندگی مسلمان‌ها و نوع رابطه‌ی آن‌ها با حکومت‌های موجود برجای گذاشته است. واکتون حضور قدرتمند این حرکت در معادلات سیاسی جهان به

گونه‌ای شکل گرفته است که به وضوح قدرت‌های بزرگ را به وحشت انداخته، زیرا «اسلام سیاسی» به مثابه‌ی بزرگترین چالش پس از جنگ سرد در مقابل آنان قد برافراشته است.

شناخت این حرکت میمون و مبارک، مسیر پیموده شده، چشم‌انداز آینده، رهبران و فعالان گذشته و حال، جریان‌های فکری، ضعف‌ها و قوت‌ها، افراط‌ها، تفریط‌ها و احیاناً انحرافات فکری، فرهنگی و سیاسی آن ضرورت مبرمی در راه تکامل، انسجام و موفقیت‌های آینده این حرکت است.

برپایه‌ی این جریان موضوع هفدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی «بیداری اسلامی، چشم‌اندازهای آینده و هدایت آن» نام گرفته است.

امسال نیز این کنفرانس همانند سال‌های پیش به مناسبت میلاد با سعادت پیامبر رحمت(ص) و امام جعفر صادق(ع) از ۱۷ الی ۱۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۳ در تهران برگزار شد. مجموعه‌ی حاضر، مقالات منتخب این همایش عظیم علمی و فرهنگی است که فراروی خوانندگان گرامی قرار می‌گیرد.

فصل چهارم

برنامه ریزی راهبردی جهت

رویارویی با چالش‌ها

خیزش اسلامی و گفت و گوی فرهنگها و ادیان

عبدالستار ابراهیم الهیاتی

رئیس بخش مطالعات اسلامی — دانشکده علوم تربیتی صحار — سلطان نشین عمان

بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار

الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام على سيدنا محمد سيدالاولين و الاخرين و على آله الطاهرين و صحابه الغر الميامين.

به دنبال طرح مباحث نظم نوین جهانی - چه در سطح فرهنگ و ارزش‌ها یا در سطح سیاست و اقتصاد - توجه به گفت‌وگو فزونی گرفت و پذیرش آن و اذعان به نقشی که می‌تواند در تحقق همبستگی میان فرزندان یک امت و تفاهم و همدلی مشترک میان ملل گوناگون براساس شرافت انسانی، عدالت و برابری داشته باشد، ژرفای بیشتری یافت به طوری که کاربرد گفتگو در سطوح مختلف و در عرصه‌های گوناگون فرهنگی، فکری و تمدنی رواج یافت و به صورت یکی از نمودهای مهم دوران کنونی یا ویژگی انقلاب اطلاعات و ارتباطات - که خود از نتایج و ثمرات دانش متراکم مربوط به آن است - درآمد و بدین ترتیب، پیوند و ارتباط میان افراد بشر تقویت شد و محدوده‌ی گفتگو گسترش بیشتری یافت و آن‌چنان تنوعی یافت که تا پیش از آن برای بشریت، سابقه نداشت.

با چنین روندی، نقش گفت‌وگو برجستگی بیشتری می‌یابد و اهمیت آن در پی‌ریزی معادله معرفتی مبتنی بر هم پیوندی اندیشه‌ها و مبادله‌ی دیدگاه‌ها و داد و ستد اندیشه‌ها - از طریق گوش سپردن به نظریات یکدیگر و توجه به آنها به منظور تحقق پیشرفت علمی و معرفتی و فاصله گرفتن از خودمحوری و انزوایی که امروزه جایی برای آن نمانده است - روشنی بیشتری پیدا می‌کند.

در اینجا باید به تنوع گفتگوها و تعدد موضوع‌های آن متناسب با تنوع اهداف و آماج‌هایی که دارد برای همگامی با نیازهای فطری انسان، اشاره کرد؛ برخی از گفت‌وگوها بیشتر به جنبه‌های تربیتی - آموزشی می‌پردازند و برخی دیگر جنبه‌های

فرهنگی - معرفتی (شناختی) را مورد توجه قرار می دهند و برخی به تنظیم روابط ملت‌ها و خلقها همت می‌گمارند و سرانجام برخی نیز شیوه‌ها و روش‌های تبلیغ را مدنظر قرار می‌دهند. تردیدی نیست که جوامع اسلامی امروزه بیش از هر زمان نیازمند در پیش گرفتن گفتگو به گونه‌ای هماهنگ با نیازهای زمان و چشم‌انداز گسترده‌ی آن‌اند که این امر نیز جز با موارد زیر، تحقق یافتنی نیست:

- ۱- مصونیت بخشیدن به خود از راه اصلاح فرد و جامعه.
- ۲- به‌کارگیری زبان و شیوه‌های روز برای بهره‌گیری از گفتگو به‌مثابه پیش‌درآمد برخورد با توان، امکانات و فرصت‌های بیشتر با پدیده‌های نوظهور.

هم از اینروست که گفتگو باید عوامل نابسامانی اوضاع اجتماعی و اقتصادی را شناسایی کند و از روی اخلاص و با منطقی سازنده و هدفمند به کنترل و سپس درمان آنها پردازد؛ همچنانکه هدف گفتگو باید تحکیم راههای ثبات و توسعه باشد تا بتوان از آن گفتگوها، به عنوان نقطه عطف و پرشگاهی به چشم‌اندازهای نوین اجتماعی و سیاسی در همه عرصه‌های زندگی، بهره گرفت.

گفتگو باید دربرگیرنده‌ی همه‌ی موضوع‌ها و مسایل فرهنگی، فکری و سیاسی باشد که بکار فرد یا جامعه می‌آید زیرا موفقیت گفتگو و اثرگذاری آن در همه‌جانبگی و برآوردن نیازهای همگان است و چنین گفتگوی پیشرفته‌ای، اینک به یکی از ضرورت‌های زندگی و از جمله نیازمندی‌های طبیعت پیوندهای بشری تبدیل شده است؛ گفتگو حرکتی پیگیر و قدرتی پیش‌رونده و نیروی خلاق بشمار می‌رود که باید بر شالوده‌ی مستحکمی استوار باشد تا بقا و تداوم آن تضمین گردد. اسلام در همه این مسائل، دیدگاه‌های روشن و مواضع اصولی مبتنی بر آموزه‌هایی دارد که همکاری و همیاری در همه‌ی عرصه‌های سعادت بشری را تشویق و ترغیب می‌کنند.

کسی که اوضاع جهان اسلام را پیگیری می‌کند و در جریان رویدادهای پیچیده و متنوع آن است، درمی‌یابد که در برابر مسلمانان برای اصلاح امور و مواضع خویش و شکوفایی زندگی خود، وظایف بزرگ و عمده‌ای وجود دارد و به همین دلیل امروزه موظفند بیش از هر زمان دیگر با منطقی انعطاف‌پذیر و اندیشه‌ای پخته با آن حوادث برخورد کنند تا بتوانند دریچه‌ای به چشم‌اندازهای روز و پدیده‌های نوین آن بگشایند و به گفتگوهای جدی و هدفمند با طرفهای متعدد و در سطوح مختلف پردازند تا

شایستگی و استعداد‌های خود در مشارکت برای شکل‌دهی به تمدن بشری مآمال از خیر و حق و فضیلت و سرشار از همکاری و همیاری و تسامح را ثابت نمایند. در پرتو آن چه بیان شد ما طی سه محور زیر به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت:

۱- پیش‌درآمد: خیزش اسلامی و اهمیت گفتگو با دیگران.

۲- محور نخست - هم‌پیوندی تمدنی ملت‌ها.

۳- محور دوم - تمدنها: برخورد یا گفتگو؟

۴- محور سوم - تاثیر فرهنگ گفتگو بر موفقیت‌های مکتبی.

سعی کرده‌ام این موضوع را با بی‌طرفی علمی، انصاف فکری و براساس شیوه‌ای روشن و طرحی انعطاف‌پذیر و بیانی روان و دقت در نقل قول‌ها و به‌دور از تعصب و خشکاندیشی، مورد بررسی قرار دهم تا روش گفتگوی اسلامی متناسب با عصر ارتباطات و انفجار اطلاعات و با دیدگاه یک مسلمان غیرتمند و روشنفکر را ارایه داده باشم.

بهرحال نمی‌توان ادعای کمال کرد؛ اینکار می‌تواند تنها کوششی برای آگاهی از شالوده‌های گفتگو در اسلام و شیوه‌های علمی گفتگو با خود و با دیگران از راه هم‌پیوندی تمدنی با ملت‌های دیگر به‌منظور نیل به دست آورده‌های مورد انتظار در عرصه‌های تربیتی، فرهنگی و تبلیغی، تلقی گردد که اگر راه بجایی برد آن را توفیقی الهی می‌دانم و در غیر این‌صورت می‌دانم که در این راه و برای نیل به حقیقت و ابراز دیدگاه اسلام در این مآله مهم و حیاتی، از هیچ کوششی دریغ نورزیده‌ام.

پیش‌درآمد

خیزش اسلامی و اهمیت گفتگو با دیگران

گفتگوی تمدنها، گفتگوی شمال و جنوب، گفتگوی عربی - اروپایی، گفتگوی اسلام و مسیحیت و گفتگوی شرق و غرب همه و همه تعبیر و عناوین موضوع یگانه یعنی گفتگوی ادیان و فرهنگهای مختلفی است که دارای دیدگاهها و جهان‌بینی‌های متفاوتی هستند و خود سزاوار توجه، بررسی و پیگیری جدی است تا مگر بتوان از مرحله فهم و قناعت ذهنی، به مرحله‌ی همکاری و فعالیت مشترک میان همه‌ی دست‌اندرکارانی رسید که در پی کندن ریشه‌های کینه و نفرت میان ملت‌ها هستند.

در تنوری، مراد از گفتگو با دیگران، شناخت اهداف و ارتباط با آنها و ترسیم آینده روشن‌تر برای همه‌ی ملل جهان در چهارچوب تفاهم مشترک و عدم تجاوز به ویژگی‌های مذهبی و اخلاقی یکدیگر یعنی آن چیزی است که امروزه به عنوان پاسداری از هویت فرهنگی ملت‌ها از آن یاد می‌شود.

این نوع گفتگو اگرچه نامهای جدیدی بخود گرفته، به اندازه عمر ملت‌های دارای تمدن همجوار، قدمت دارد؛ در آن زمان نیز ملت‌ها به مبادله دانش و آگاهی‌های خود و شیوه‌های مختلف زندگی شامل ارزش‌ها، رفتار و سنت‌ها از طریق برخوردهای طبیعی و حتی ناآگاهانه، می‌پرداختند بطوریکه بر اثر دادوستدی که طی دوره‌های پیاپی با یکدیگر داشتند این در هم آمیختگی به بخشی از بافت اجتماعی آنها تبدیل شده بود.^(۱) که در حقیقت بیانگر بخشی از مفهومی است که در قرآن کریم بدان اشاره شده است: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا» (سوره حجرات - ۱۳) (ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید). بطوری که حکمت خداوندی بر آن قرار گرفت که مردمان را متفاوت و مختلف آفریند و در این تفاوت باشند تا مگر آدمیان به آشنایی و شناخت و گفتگوی با یکدیگر بپردازند: «ولو شاء ربک لجعل الناس امّة واحدة ولا یزالون مختلفین ، الا من رحم ربک و لذلك خلقهم» (سوره هود - ۱۱۸ و ۱۱۹) (و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً همه مردم را امت واحدی قرار می‌داد، در حالی که پیوسته در اختلاف‌اند، مگر کسانی که پروردگار تو به آنها رحم کرده، و برای همین آنان را آفریده است.) و بدینگونه روابط میان ملت‌ها و خلق‌ها بر روی این زمین با قرازی و نشیب‌هایی که داشته تداوم یافت و در این گیرودار امید به برقراری روابط حسنه براساس تفاهم و احترام متقابل، همواره وجود داشته است.

به‌دنبال ضرورت داد و ستد، گفتگو و آمد و شد میان ملت‌های مختلف جهان، طی پنج دهه آخر قرن گذشته، اجتماعات، کنفرانس‌ها و سمینارهای علمی و فرهنگی متعددی برای ایجاد زمینه مشترک همکاری و گفتگو میان ادیان و تمدن‌ها به مثابه برترین نوع گفتگو با دیگران در عصر پیشرفت و مدنیت، برگزاشده است.^(۲)

گفتگو در میراث فرهنگی ما دارای جایگاه والایی که بیانگر مجموعه‌ای از ارزش‌ها و اصول بمثابة بخش اساسی تمدن و فرهنگ اسلامی است. این معنا در قرآن کریم در

آیاتی با کاربرد گفتگو، مورد تأکید قرار گرفته است: «وكان له ثمر فقال لصاحبه وهو يحاوره» (سوره كهف - ۳۴) (و برای او میوه فراوان بود. پس به رفیقش - در حالی که با او گفت و گو می‌کرد - گفت:) «قال له صاحبه وهو يحاوره» (سوره كهف - ۳۷) (رفیقش - در حالی که با او گفت و گو می‌کرد - به او گفت:) «قد سمع الله قول التي تجادلک فی زوجها و تشتکی الی الله و الله یسمع محاوركما» (سوره مجادله - ۱) (خدا گفتار (زنی) را که درباره شوهرش با تو گفتگو و به خدا شکایت می‌کرد شنید؛ و خدا گفتگوی شما را می‌شنود.) که ثابت می‌کند گفتگو یکی از اصول ثابت تمدن عربی - اسلامی و برگرفته از رسالت اسلام، طبیعت فرهنگ و جوهر تمدن آن است.

در بخش اعظم متون شرعی، گفتگو همراه با عقل و شرع گشته و بدین ترتیب مضمون والایی به آن بخشیده شده است چرا که گفتگوی خردمندانه، گفتگویی است که بر پایه استواری صورت می‌گیرد و هدف از آن پذیرش اصل بازنگری و تجدیدنظر نه تنها در حالت تحقق خطا بلکه در صورت اقتضای امر برای نیل به حقیقت و روشتر شدن موضوع است.

بنابراین گفتگو از ارزش‌های تمدن اسلامی و متکی به اصول دین و آموزه‌های آسان آن به مثابه نمودی از بارزترین ویژگی‌های متعادل شخصیت اسلامی یعنی تسامح و انعطاف در اندیشه است. گفتگو جز با روش‌های برتر و شیوه‌های مناسبتر و بهتر، نباید صورت گیرد.

بدین معنا، گفتگو، سلاحی در مناقشه‌های فرهنگی و وسیله موفقی در دفاع از کیان و عقیده و آیین امت به قصد تبلیغ رسالت در میان حقیقت و شنیدن صدای آن و جلب پیروان و یارانی برای این امت طبق روشی که است قرآن بدان فرامی‌خواند: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هی احسن» (سوره نحل - ۱۲۵) (با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگات دعوت کن و با آنان به (شیوه‌ای) که نیکوتر است مجادله نمای.)

بنابر آن چه گفته شد، گفتگویی که اسلام بدان فرامی‌خواند لاجرم باید مبتنی بر بنیادها و خاستگاههای زیر باشد^(۳):

۱- احترام متقابل

۲- انصاف و عدل

۳- نفی تعصّب و نفرت

بدین ترتیب احترام متقابل میان طرفهای گفتگو، نخستین شالوده‌ای است که طبق رهنمودهای قرآنی، گفتگو باید بر پایه آن استوار گردد: «ولا تسبوا الذین یدعون من دون الله فیسبوا الله عدواً بغير علم» (سوره انعام - ۱۰۸) (و آنهايي را که جز خدا می‌خوانند دشنام مدهید که آنان از روی دشمنی (و) به نادانی، خدا را دشنام خواهند داد.) که با اینکار ممانع از آن می‌شویم که گفتگو عرصه‌ای برای جری بحث‌های بی‌نتیجه و بی‌توجهی به منزلت مردم و توهین به آنها گردد.

احترام متقابل باید با عدل و انصاف نیز توأم باشد؛ در قرآن آمده است: «الا یحرفنکم شأن قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی» (سوره مائده - ۸) (و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید.) عدل پایه و اساس گفتگوی هدفمند و مفید بحال مردم است. با وجود احترام متقابل و عدل، عنصر و قاعده سوم یعنی نفی تعصّب مطرح می‌شود؛ در قرآن نیز داریم: «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلواکم فی الدین و لم ینحروکم من دینارکم ان تروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین» (سوره ممتحنه - ۸) (اما) خدا شما را از کسانی که در (کار) دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد.)

در جوامع عربی و اسلامی ما، گفتگو از اصول ثابت تمدن اسلام و به استناد آیه زیر یکی از پایه‌های شرع مقدس بشمار می‌رود: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئاً و لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» (سوره آل عمران - ۶۴)

(بگو: «ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم، و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد.»)

از همین رو است که می‌توان ادعا کرد گفتگویی که بدان فرامی‌خوانیم برگرفته از روح اسلام و آموزه‌های آن است. جهان اسلام امروزه بیش از هر زمان دیگر نیازمند گشایش به سوی جهانیان و ورود به گفتگوهای جدی و هدفمند با طرفهای متعدد و درسطوح متنوع فرهنگی، فکری و سیاسی است تا بتواند شایستگی خود را برای

مشارکت در شکل‌دهی به تمدنی انسانی با چیرگی ارزش‌حق و فضیلت، و با هدف گسترش دانش و فرهنگ میان ملت‌ها و توسعه روابط مسالمت‌آمیز میان آنها و امکان‌دهی به تحصیل دانش و معرفت و مشارکت در پیشرفت‌های علمی روز، ثابت کند.

محور نخست: هم‌پیوندی تمدنی ملت‌ها

مراد از این عنوان، آن است که تمدن معاصر، برآیند حتمی فشردگی و تراکم دانسته‌های علمی، شناختی و اجتماعی بهم پیوسته‌ای از آغاز آفرینش تا به امروز است و با تأمل در تمدن اسلامی، می‌بینیم این تمدن براساس هم‌پیوندی تمدنی پی‌ریزی شده و با در پیش گرفتن فرهنگ گفتگو و ارتباط، از تمدنهای پیشین و نیز فرهنگ ملل و خلقهایی که با آنها در تماس بوده، گرفته و همه گرفته‌ها را در خود ذوب کرده و تمدن انسانی تازه‌ای را به ارمغان آورده که تأثیر بسزایی در انتقال روح مدنیت به همه ملت‌ها، ایفا کرده است؛ اغلب نویسندگان و اندیشمندان اروپایی منصف و بدور از تعصب، به این نکته معترف‌اند و به نظر آنها اسلام از اوایل قرون وسطی نه تنها در شرق بلکه در خود غرب نیز، مقام صدارت خود را حفظ کرد. و از آن مهتر، تمدن غرب در پرتو و زیر سایه تمدن اسلامی که از آن پیشرفته‌تر بود، رشد و توسعه پیدا کرد.^(۴)

تردیدی نیست این قاعده تسامح بوده که راه برخورد و تماس و پیوند با ملت‌های دیگر را در برابر امت اسلامی گشود و مسلمانان را به هم پیوندی با تمدن‌ها و فرهنگهای دیگر، تشویق کرد و چنان شد که اسلام تبدیل به برترین ادیان در تحقق اصل تسامح و مدارایی شد که خود شالوده اصلی هرگونه هم‌پیوندی تمدنی است.^(۵)

هم‌پیوندی تمدنی در مفهوم اسلام، متکی به اصل دفاع و نه نبرد تمدنی است؛ این نکته با استناد به آیه زیر یک اصل قرآنی است: «ولو لا دفع الله الناس بعضهم بعضا لفسدت الارض» (سوره بقره - ۲۵۱) (و اگر خداوند برخی از مردم را به وسیله برخی دیگر دفع نمی‌کرد، قطعاً زمین تباه می‌گردید.) و: «لا تستوي الحسنة و لا السينة ادفع بطنی هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم» (سوره فصلت - ۳۴) (و نیکی با بدی یکسان نیست. (بدی را) به آن چه خود بهتر است دفع کن؛ آنگاه کسی که میان تو و میان او دشمنی است، گویی دوستی یکدل می‌گردد.)

بنابراین هم‌پیوندی و ارتباط تمدنی در اسلام به معنای برخورد و درگیری نیست، رقابت است و هر یک، دیگری را به سوی داده‌ها و داشته‌های بهتر و برتر خود، فرامی‌خواند و بدین ترتیب هم‌پیوندی و ارتباط تمدنی به صورت گفتگوی دائمی است که صرف‌نظر از گرایش‌های فکری و عقیدتی، خیر و حق و عدالت و تسامح را برای بشریت به ارمغان می‌آورد.^(۶)

هدف از گفتگو نیز باید برقراری ارزش‌های تسامح و تقویت روحیه شناخت متقابل فرهنگی و علمی باشد چرا که شناخت متقابل به معنای قرآنی آن، اساس دادوستد ملت‌ها با یکدیگر است: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا» (سوره حجرات - ۱۳) (ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید.) هم‌پیوندی که در آن از امت خواسته می‌شود از هویت و ویژگی‌های ذاتی و دیدگاه‌های فکری خود، عدول کند هرگز نمی‌تواند هم‌پیوندی سازنده و موفقی باشد زیرا به معنای نوعی دنباله‌روی فرهنگی و فکری بشمار می‌رود و چنان می‌شود که امت، در واقع اندیشه و دیدگاه وارداتی دیگران را بپذیرد و در آنصورت کیان و هستی‌اش در معرض خطر قرار می‌گیرد و خود قربانی یک تجاوز عقیدتی، فکری و فرهنگی یعنی بدترین نوع تجاوز و بالاترین مرحله نفی فرهنگی، واقع می‌شود.^(۷) امت اسلامی هرگز تن‌بدان نخواهد داد که هم‌پیوندی و ارتباط‌های تمدنی آن، تبدیل به تجاوز و یورش فرهنگی یا منجر به محو تمدن آن و ذوب گشتن در فرهنگها و تمدنهای دیگر به بهانه گفتگو و ارتباط تمدنی، گردد. جهان عرب و اسلام که پل‌های دوستی و همکاری و همراهی با پیروان ادیان آسمانی و فرهنگها و تمدنهای دیگر برقرار می‌کند هرگز راضی به قربانی شدن در روند غربی شدن جهان و سمت و سوی یک جانبه هم‌پیوندی تمدنی و بدون نفع متقابل، نخواهد شد.

مرزهای گفتگوی مسلمانان و غرب

مسلمانان مجموعه بشری بزرگی را شامل می‌شوند که به اسلام گرویده و به عقیده، تمدن و فرهنگ آن - که عامل وحدت‌بخش این مجموعه بشری و امت واحده را تشکیل می‌دهند - وابسته هستند.

ولی غرب شامل مناطق جغرافیایی با ساکنانی با عقاید پراکنده و مشرب‌های تمدنی گوناگونی می‌شود که خود منظومه‌ای از ارزش و اندیشه‌ها و مذهب‌ها و سیاستها را نمایندگی می‌کند.

غرب، شامل مللی است که دنبال منافع خود هستند و این منافع را به هنگام برخورد با جهانیان در شمار نخستین اولویت خود قرار می‌دهند و سعی دارند به هر وسیله ممکن آن را حفظ کنند و گسترش دهند و از آن بهره‌برداری نمایند.^(۸)

در نتیجه، گفتگوی مسلمانان با غرب باید خاستگاهی مبتنی بر این پایه‌ها و مفاهیم روشن - به منظور تحقق هدفهای مورد نظر - داشته باشد ولی ظاهراً غربی که به مدتهای طولانی نسبت به امت اسلامی ما دشمنی ورزیده است و زمین‌های او را اشغال کرده و منابع آن را به یغما برده و به منافع او لطمه وارد آورده و با او گناه نبردهای سیاسی و اقتصادی و گاهی نیز درگیریهایی نظامی داشته است باید بداند که چنان نیست که در برخورد و تعامل با آن، از مرور این صحنه‌ها و وقایع در ضمیر خود، رها باشیم ولی در عین حال اراده نیرومند، به همکاری و همراهی با ملل دیگر باعث شده تا امت برای ورود به مرحله تازه‌ای از تفاهم و همزیستی و هم‌پیوندی تمدنی به گفتگوی با دیگران همت گمارد که خود نشانگر چیرگی مسلمانان بر رسوبات گذشته با رهنمون گرفتن از دین خود و برای تحکیم نقش امت در غنی‌سازی روابط بین‌المللی و اعطای جان تازه‌ای به کالبد ارتباطات ملل با یکدیگر است ولی آیا غرب نیز بر گذشته‌های تاریخی خود فایز آمده و آیا بر عقده‌های متراکمش غالب آمده است؟!

امروزه مسلمانان بر فراتر رفتن از رسوبات گذشته و عقده‌های آن و روحیه‌ای سرشار از خلوص و تسامح و با منطقی انعطاف‌پذیر و در نظر گرفتن منافع امت، تأکید دارند زیرا برآنند که گفتگو با دیگران (غرب) تبدیل به ضرورتی شده که حکم واجب کفایی را پیدا کرده است ولی البته این گفتگو دارای مرزها و ضابطه‌هایی است که حتماً باید آنها را رعایت کرد و بدانها پای‌بند بود که بدین قراراند:^(۹)

- ۱- گفتگو باید برابر، با شرایط مساوی و اراده مشترک و در سطوح مختلف باشد.
- ۲- هدف از آن تحقق منافع مشترک طرفین در پیوند با پیشرفتهای علمی در همه عرصه‌های زندگی فکری، فرهنگی و اقتصاد باشد.
- ۳- گفتگو باید امروزی و فراتر از ویژگی‌های عقیدتی و اخلاقی - که ای بسا

ممکن است به توقف یا بی‌اثری گفتگوها منجر شود - باشد.

۴- گفتگو باید طبق برنامه‌ریزی قبلی و با هدف پیگیری و تفاهم برای تحقق هم‌پیوندی تمدنی و بدور از ایده برخورد و درگیری‌های مرگبار باشد. کسانی که موضوع گفتگوهای تمدنی را پیگیری می‌کنند می‌دانند که طی نیمه دوم قرن بیستم، حدود سی دور گفتگو میان مسلمانان با غرب به صورت کنفرانس‌ها و سمینارها و میزگردهای علمی انجام یافته ولی مسایل و موضوع‌های مطرح شده در آن نشستها تنها از سوی طرف غربی برگزیده و برنامه‌ریزی می‌شده که نشان از نابرابری فرصت‌ها برای طرفین دارد و نیازمند بازنگری انتقادی نسبت به همه موضوع‌ها و فرمولهای مطرح شده در این گفتگوها و تحقق برابری میان طرفین و نیل به نتایج مورد نظر و اهداف مشترک و خدمت به منافع آنها است.

گفتگوی جهانی گرایی و جهانی‌سازی

میان دو اصطلاح یعنی جهانی‌گرایی و جهانی‌سازی، تفاوت‌های بزرگی است. اصطلاح نخست بدین معنا است که، قبایل، خنق‌ها و ملت‌های گوناگونی در این جهان زندگی می‌کنند که ناگزیر باید با همدیگر تفاهم و همدلی و از آنجا همکاری مستمر و مفید داشته باشند؛ اینکه از همدیگر چیزهایی بیاموزند هیچ اشکالی ندارد ولی هیچکدام نمی‌توانند زبان، دین، اصول و ارزش‌های خود را بر دیگران تحمیل کنند؛ اختلاف در این چارچوب کاملاً طبیعی و همکاری و همیاری نیز برای پیشگیری از جنگ و تجاوز و برخورد، همواره ضروری است.

جهانی‌گرایی با این مفهوم، چیزی است که اسلام با السهام از رهنمودهای قرآنی با گفتگوی نیکو و زبان خوش و بدون اجبار و اکراه، بدان فرامی‌خواند: «ولو شاء الله لجعلکم امة واحدة ولكن لیلوکم فی ما اناکم فاستبقوا الخیرات الی الله مرجعکم جمیعاً فینبکم بما کنتم فیہ تختلفون» (سوره مائده - ۴۸) (و اگر خدا می‌خواست شما را یک امت قرار می‌داد، ولی (خواست) تا شما را از آن چه به شما داده است بیازماید. پس در کارهای نیک بر یکدیگر سبقت گیرید. بازگشت همه شما به سوی خداست؛ آنگاه درباره آن چه در آن اختلاف می‌کردید آگاهتان خواهد کرد.) و: «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (سوره بقره - ۲۵۶) (در دین هیچ اجباری نیست. و راه از بیراهه بخوبی آشکار

شده است.) و: «قل للذين اتوا الكتاب و الاميين اسلمتم فان اسلموا فقد اهدوا و ان تولوا فاما عليك البلاغ» (سوره آل عمران - ۲۰) (و به کسانی که اهل کتابند و به مشرکان بگو: «آیا اسلام آورده‌اید؟» پس اگر اسلام آوردند، قطعاً هدایت یافته‌اند، و اگر روی برتافتند، فقط رساندن پیام برعهده تو است.) و بالاخره آیه: «لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم ینجروکم من دیارکم ان یروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین» (سوره ممتحنه - ۸) ((اِنَا) خدا شما را از کسانی که در (کار) دین با شما نجنبیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد.)

کسی که حوادث و جریانهای تاریخ و به‌ویژه تاریخ اسلام را از نظر گذرانده باشد اذعان می‌کند که هیچ دلیل و شاهدی مبنی بر اینکه مسلمانان راه و روش و حکومت و نظام و جهان و رهبری واحدی را به اجبار و اکراه برای بشریت در نظر گرفته‌اند نمی‌یابد؛ آنها یعنی مسلمانان، ادیان و زبانها و ملت‌های گوناگون را به رسمیت شناخته و با آنها برخوردی مثبت، مناسب، جوانمردانه و بدون نیرنگ و فریبکاری داشته‌اند و به همین دلیل یهودی و مسیحی و زرتشتی و صابئی در جامعه اسلامی، و مشرکان در کمال امنیت و اطمینان، زیسته‌اند.^(۱۰)

ولی جهانی‌سازی که برگردان واژه انگلیسی Globalization است، در پی یکسان ساختن جهان با جهت‌گیری و چارچوب تمدن واحد است. "روژه گارودی" فیلسوف فرانسوی درباره جهانی‌سازی می‌گوید: «نظامی است که به قدرتمندان امکان می‌دهد دیکتاتوری‌های غیرانسانی خود را که اجازه می‌دهد به بهانه بازار آزاد، مستضعفان و ضعیفان را طعمه خود سازند بر دیگران تحمیل کنند.»^(۱۱) و "هانس پیترمان" و "هارولد شومان" نویسندگان کتاب "دام جهانی‌سازی" برآن اند که جهانی‌سازی، عبارت از رسیدن بشریت به الگوی واحدی از خورد و خوراک و پوشاک و عاداتها و سنت‌ها است.^(۱۲) و دکتر سیار جمیل برآن است که جهانی‌سازی تجاوزی بزرگ به انسان و اندیشه او، ذهنیت‌ها و ترکیب آنها، جوامع و روند آنها، کشورها و موجودیت آنها، جغرافیا و عرصه‌های آن، مسایل اقتصادی و حرکت‌های آنها، فرهنگها و هویت‌هایی که دارند و سرانجام به رسانه‌ها و مسایل مربوط به آنهاست.^(۱۳)

و دکتر "مصطفی محمود" معتقد است: جهانی‌سازی، اصطلاحی است که برای

تهی سازی میهن از میهن پرستی و ناسیونالیسم و وابستگی های دینی، اجتماعی و سیاسی خود، مطرح شده تا تماماً در خدمت قدرتهای بزرگ قرار گیرد.^(۱۴)

با توجه به آن چه گفته شد می توان نتیجه گرفت که جهانی گرایی اسلام نه تنها هیچ منافات و تضادی با اصل گفتگو ندارد بلکه، با همه جنبه های آن همخوانی کامل دارد زیرا هم ادیان و تمدنها و فرهنگهای مختلف را به رسمیت می شناسد و هم راه را برای همکاری و همیاری مردمان براساس هم پیوندی تمدنی هموار می سازد و در عین حال فرهنگ و باورهای خود را به دیگران تحمیل نمی کند؛ گفتگویی است که به هویت و ویژگی های فرهنگی ملت ها احترام می گذارد و مانع از برخورد و خصومت میان آنها می شود. ولی جهانی سازی، دارای نتایج وحشتناکی است که همه پژوهشگران علوم انسانی بر آن اتفاق نظر دارند؛ در این پروسه، زبان مشترکی که تمدنها و فرهنگهای مختلف انسانی را در خود گرد آورد وجود ندارد زیرا در عرف جهانی سازی، جوامع فقیر و ضعیف سزاوار بقا و دوام نیستند و در سطح روابط بین المللی معاصر نیز نباید حساسی بر ایشان باز کرد. از سوی دیگر جهانی سازی به مفهوم بازگشت مجدد اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی از راه انگشت گذاردن بر اقتصاد آزاد و موافقتنامه "گات" و دنباله روی های سیاسی و گسترش مصرف گرایی، سکس و خشونت و جنایات سازمان یافته به گونه ای است که جهان برخاسته از آن، جهانی بدون دولت، بدون ملت و بدون وطن گشته و کل جهان تبدیل به دو بخش یکی شامل مؤسسات و شبکه ها و کارفرمایان و گردانندگان و دیگری شامل مصرف کنندگان خورد و خوراکی ها و تصاویر و اطلاعات تحمیلی بر آنها، می گردد.^(۱۵)

"ماهاتیر محمد" نخست وزیر (سابق) مالزی که کشورش در سالهای اخیر از پیامدهای منفی جهانی سازی برکنار نمانده بود، می گوید: «دنیای جهانی شده، از عدالت و برابری بیشتری برخوردار نیست بلکه بیشتر از گذشته تابع قدرتهای سلطه گر است و همچنانکه فروپاشی جنگ سرد منجر به مرگ و ویرانی بسیاری از مردم شد، جهانی سازی نیز می تواند همین پی آمدها و حتی بدتر از آنها را داشته باشد؛ در دنیای جهانی شده، کشورهای ثروتمند می توانند اراده خود را بر آنهایی که بهر حال وضعی بهتر از زمان مستعمره بودن از سوی همان ثروتمندان ندارند، تحمیل نمایند.»^(۱۶)

اقلیت‌های اسلامی و گفتگو با دیگران

اقلیت‌های اسلامی در کشورهای گوناگون جهان، بخش معتاب‌هی از مسلمانان را تشکیل می‌دهند که متدین به دین اسلام هستند و لذا پاره‌ای از این امت به‌شمار می‌روند که خود را ناگزیر در تعامل و دادوستد با جوامعی می‌یابند که به لحاظ اعتقادات و تمدن و اندیشه، و رفتار و کردار با آنها متفاوت‌اند و همین امر آنها را با بیش از دیگرانسی که در محیط و جامعه همسو با خود زندگی می‌کنند، نیازمند هم‌پیوندی تمدنی و گفتگوی با دیگران می‌گرداند.

در اینجا باید به یک سری حقایق اشاره کرد که با پیدایش پدیده‌ای بنام اقلیت‌های اسلامی در دوران معاصر، همراه شده‌اند که مهمترینشان عبارتند از:

۱- علت اساسی پیدایش این پدیده، مربوط به مهاجرت از کشورهای اسلامی به مناطق مختلف جهان و بویژه اروپا و آمریکا و کانادا و استرالیا یعنی جاهایی است که مسلمانان مهاجر با فرهنگ و تمدن و عاداتها و سنت‌هایی که داشتند وارد آنجاها شدند و خود را در میان جوامعی یافتند که دین و فرهنگ و زبان خود را داشتند و شیوه زندگی و روش‌های معیشتی متفاوتی را دنبال می‌کردند.

۲- موج اول مهاجران مسلمان، بیشتر اقشار مردمی و معمولی را دربرمی‌گرفت چرا که بدست آوردن کار و روزی، انگیزه اصلی آنان را برای مهاجرت تشکیل می‌داد به همین دلیل آنها در جوامع میزبان "حل" شدند ولی به مرور زمان و بر اثر تحولات نوین بین‌المللی، نوع مهاجران از کشورهای اسلامی به غرب نیز دگرگونی‌های ریشه‌ای یافت بطوریکه گروه‌هایی از تحصیل کرده‌ها، فارغ‌التحصیلان و صاحبان تخصص و مدارک علمی و فرهنگی و مهارت‌های حرفه‌ای، چهره اصلی مهاجران را تشکیل دادند و این امر به نوبه خود اوضاع نوین و مشکلات متنوعی را در پی آورد و طی آن مسلمانان مهاجر متوجه مشکلات و ددرسرهای مهاجرت و زندگی در غربت و در جوامع بیگانه شدند و بدنبال راه‌حلی‌هایی برای این مشکلات برآمدند تا بتوانند میان هویت و فرهنگ

خود با محیط اجتماعی و محیط فرهنگی و جوّ عمومی محیطی که در آن زندگی می‌کردند، رابطه برقرار کنند.

۳- گسترش اسلام در کشورهای غیراسلامی از راه اقبال پیروان ادیان دیگر به آن در پی وصول گروههای مهاجر مسلمان، علت دیگر پیدایش اقلیتهای اسلامی و افزایش شمار آنها، بشمار می‌رود که به سهم خود ضرورت در نظر گرفتن برنامه‌های جدیدی برای رسیدگی به اوضاع مسلمانان تازه و نوع روابط آنها با جوامعی که در آن رشد یافته بودند را مطرح ساخت.

به‌رحال کسانی که امروزه اقلیت‌های اسلامی را نمایندگی می‌کنند نیازمند توجه به وضع عمومی خویش به عنوان بخشی از حرکت بیدارگرانه‌ای هستند که سرتاسر جهان را فراگرفته و افزایش مستمر و پیگیر شمار مسلمانان و کسانی که به این دین می‌گروند و پای‌بند احکام و شریعت آن می‌شوند را در پی داشته است.

در اینجا ناگزیر باید اشاره کنیم که شماری از اقلیتهای مسلمان در برخی کشورهای اروپایی و آمریکایی، موفق به کسب موقعیت حقوقی و امکان ادغام در جوامع میزبان - بدون از دست دادن ویژگی‌های فرهنگی یا ساختار اجتماعی خود - شده‌اند و این امر به آنان امکان همزیستی و گفتگو با گروههای مختلف اجتماعی و فرصتهای برابر برای برخورد با شرایط پیرامونی خود را می‌دهد که البته در مورد بخش اعظم اقلیتهایی که در کشورهای مختلف اقامت دارند و هویت فرهنگی آنها دستخوش مجموعه‌ای از مشکلات و فشارهای ناشی از طبیعت متضاد اعتقادات و اندیشه و تفکر آنها با جوامعشان است، این وضع صدق نمی‌کند؛ حفظ هویت فرهنگی - اسلامی این گروهها مستلزم یکسری اقدامات و فعالیت‌ها به این شرح است:

۱- اقلیتهای اسلامی مقیم در کشورهای مختلف نیازمند مراقبت کامل تربیتی، فرهنگی، اخلاقی و فکری برای دور ماندن از عواملی است که وجود معنوی و مصونیت فرهنگی و اخلاقی آنها را مورد تهدید قرار می‌دهد و آنان را قربانی گمراهی و انحراف و تباهی می‌سازد.

۲- این اقلیتها باید از سلامت اعتقادی و فکری و قدرت پای‌بندی به اخلاق و ارزش‌ها برخوردار باشند زیرا هر چه این گروه‌های اسلامی خارج از جهان اسلام - به لحاظ عقیدتی و اخلاقی - پای‌بندی بیشتری داشته باشند، دارای تأثیر مثبت‌تر و سازنده‌تری بر محیط زندگی خود خواهند بود در غیر این صورت، به فاصله گرفتن آنها از عرصه دادوستد فرهنگی - تمدنی و عدم توانایی اثرگذاری بر محیط پیرامون، می‌انجامد.

۳- رابطه میان اقلیت‌های اسلامی و جوامع پیرامون باید براساس ارزش‌های فردی و جمعی اسلامی یعنی ارزش‌هایی باشد که فرد مسلمان را عضوی فعال و مؤثر در محیط خود و در پیوند با اندیشه و مواضع اجتماعی و مسلط به حوادث و جریان‌ات پیرامونی، بار آورد.

تردیدی نیست که چنانچه اقلیت‌های اسلامی موفق به برقراری روابط فرهنگی سازنده و ثمربخشی با جوامع محل اقامت خود شوند و همزیستی خوبی با آنها داشته باشند، برای خود و دینشان فواید بسیاری را کسب می‌کنند از جمله تقویت روابط انسانی که خود به استحکام بیشتر حضور اسلام در کشورهای غیراسلامی می‌انجامد و تصویری حقیقی از اسلام ارایه می‌دهد و افتراها و سوءتفاهم‌های موجود میان ملل غیرمسلمان در مورد اسلام و مسلمانان را رفع می‌کند و در عین حال راه تبلیغ رسالت اسلام برای جهانیان را به زبانی گویا و منطقی قانع‌کننده و شیوه‌ای جذاب، هموار می‌سازد. که البته مستلزم فعالیت حساب شده و درک درستی از مقتضیات کار فرهنگی در کانال‌های متعدد آن است. بار اصلی این مسؤولیت نیز برعهده سازمانها و نهادهای تبلیغی و فرهنگی جهان اسلام است زیرا اقلیت‌های اسلامی شدیداً نیازمند آنند که سازمان‌های یاد شده در کنار آنها باشند و از آنها حمایت و پشتیبانی به‌عمل آورند و خدمات تربیتی، علمی و فرهنگی برای آنان فراهم آورند و در همه عرصه‌ها، آنان را در کف حمایت خود گیرند زیرا موفقیت اقلیت‌های اسلامی در حمایت از هویت و حفظ عقاید خود، در آخرین تحلیل به سود منافع عالی‌امت اسلامی است.

با توجه به آن چه بیان شد، شکل و طبیعت گفتگو میان اقلیتهای اسلامی و بخش‌های گوناگون اجتماعی و فکری و سیاسی که با آنها در تعامل و پیوند هستند و در کنار آنها زندگی می‌کنند، باید بگونه‌ای باشد که این اقلیتها وجود خود را درون جوامع مزبور، هرچه بیشتر تثبیت کنند تا از فرصتهایی که گفتگو و هم‌پیوندی و دادوستد، پیش می‌آورد برای خدمت به منافع خود و تحقق زندگی بهتر بهره‌برداری کنند.

محور دوم - تمدنها: برخورد یا گفتگو؟

ملت‌ها از زمانهای دور به مبادلهٔ دآن استه‌ها، اطلاعات و شیوه‌های زندگی خود پرداختند و این خود منجر به شکل‌گیری، رشد و شکوفایی فرهنگها و تفاهم و هم‌پیوندی میان تمدنهای مختلف گردید؛ در اینجا بحث در مورد رابطهٔ تمدن اسلام و تمدن غرب به مثابهٔ برجسته‌ترین تمدنهایی که در جهان امروز منافع، امیدها و دردهای مشترکی آنها را به هم پیوند می‌دهد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، که برای آشنایی با نوع این رابطه می‌توان از گرایش‌ها و برنامه‌های هرکدام از این تمدن‌ها، بهره گرفت؛ در مورد تمدن اسلام، کسانی‌که دورهٔ شکوفایی آن و برخوردش با ملل مختلف و نژادهای متنوع را از نظر گذرانده‌اند می‌بینند که رابطهٔ مسلمانان با دیگران، رابطه‌ای احترام‌آمیز و توأم با تفاهم بوده و تاریخ هرگز بیاد ندارد که مسلمانان سعی در لگدمال ساختن فرهنگ دیگران یا تحمیل فرهنگ خود بر آنها داشته‌اند؛ آنها چنین برخوردی با دیگران را بنابر اصول و رهنمودهای قرآنی خود، داشته‌اند از جمله اینکه در قرآن کریم آمده است: «لاینهاکم الله عن الدین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان یروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین * انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخرجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون» (سورهٔ متحنه آیه ۹-۸) (اتنا) خدا شما را از کسانی که در (کار) دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد. فقط خدا شما را از دوستی با کسانی بسازمی‌دارد که در (کار) دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون رانده و در بیرون راندنتان با

یکدیگر همپشتی کرده‌اند. و هر کس آنان را به دوستی گیرد، آنان همان ستمگرانند.)
 و نیز آیه: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبایل لتعارفوا ان
 اکرکم عندالله اتقاکم ان الله علیم خیر» (سوره حجرات - ۱۳) (ای مردم، ما شما را از
 مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی
 متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.
 بی‌تردید، خدا دانای آگاه است.)

که ثابت می‌کند اسلام، خواهان رابطه‌ای مبتنی بر گفتگو، تفاهم و هم‌پیوندی و نه
 برخورد و درگیری و نفرت میان تمدنهاست.

اما در مورد تمدن غرب، می‌توان دو گرایش را در آن تشخیص داد:

گرایش نخست: بر آن است که رابطه میان تمدنها باید رابطه برخورد و درگیری
 باشد؛ در این خصوص نیز در محافل غربی، مقالات و کتابهای متعددی نگاشته و منتشر
 شده است که از جمله می‌توان به مقاله "ژاک شاهین" مشاور خاور میانه‌ای شبکه
 تلویزیونی سی‌بی‌اس و مؤلف کتاب: "اعراب آنچه‌آنکه تلویزیون نشان می‌دهد" اشاره
 کرد؛ در این کتاب، نگاهی گذرا به فیلم‌های سینمایی و سریالهای تلویزیونی تولیدی
 هالیوود از سال ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۶ شده که طی آن اعراب و مسلمانان در تصویری
 کاریکاتوری و خدشه‌دار، غالباً به صورت افرادی تروریست، ارایه شده‌اند؛ فیلم و
 سریالهای یاد شده اینگونه القا می‌کنند که گویا خشونت، بخش جدایی‌ناپذیر دین اسلام
 و قرآن کریم است.^(۱۷) دیگری، مقاله "سامرئل هانتینگتون" استاد علوم سیاسی دانشگاه
 هاروارد با عنوان "برخورد تمدنها" است که در سال ۱۹۹۶ به صورت کتابی مستقل و با
 تفصیل بیشتر منتشر گردید؛ این مقاله، ملتها را از فرهنگ ملل دیگر برحذر می‌دارد و
 بر آن است که فرهنگ و تمدن اسلام، سرچشمه خطر و عامل تهدیدی برای فرهنگ و
 تمدن غرب و در واقع دشمنی است که باید با آن جنگید و بر آن فائق آمد. نامبرده در
 این باره می‌گوید: «هم‌پیوندی میان اسلام و غرب خود نوعی برخورد تمدنهاست زیرا
 برخورد بعدی حتماً از سوی جهان اسلام خواهد بود و این موج فراگیر، سرتاسر ملل
 اسلامی از مراکش گرفته تا پاکستان را دربرمی‌گیرد.»^(۱۸) این مقاله از زمان انتشار تاکنون
 انعکاس وسیعی داشته و گفته می‌شود برنامه راه بردی ایالات متحده آمریکا در برخورد
 با چالش‌های آینده را تشکیل داده است.

گرایش دوم: برآن است که رابطه میان تمدنها باید رابطه‌ای مبتنی بر تفاهم و همکاری و از آنجا گفتگو و هم‌پیوندی باشد؛ در این راستا فراخوانها و مواضع سازنده‌ای برای برقراری روابط فرهنگی میان تمدنهای گوناگون، مطرح شده است، از جمله:

موضعی که واتیکان در سال ۱۹۶۹ با انتشار کتابی با عنوان: "راهنمای گفتگو میان مسلمانان و مسیحیان" اتخاذ کرد که برخی اصول اسلام را به صورت فشرده مطرح ساخته بود. از جمله نکات مهم ذکر شده در این کتاب: لزوم شناخت ارزش‌های اسلامی از سوی مسیحیان، اعتراف به ستم‌هایی که در گذشته روا شده و لزوم رهایی از گرایشهای یک‌جانبه و سرانجام آشنایی با اندیشه مسلمانان نسبت به مسیحیت است.^(۱۹)

از محتویات این کتاب چنین برمی‌آید که فهم درست گذشته، حال و فرهنگ طرف دیگر، اساس تفاهم را تشکیل می‌دهد و در صورتی که با عدالت و انصاف و منطق همراه نباشد، فهم و برداشت درستی از کار در نمی‌آید.

از دیگر مواضعی که می‌توان آن را در این شمار ذکر کرد، موضع "شاهزاده چارلز" ولیعهد انگلستان به‌نگام سخنرانی در مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه آکسفورد با عنوان "اسلام و غرب" است که گفت: «سوء تفاهم میان اسلام و غرب همچنان ادامه دارد و تشدید هم می‌شود و به دلیل عدم فهم و نیز احساسات و عواطف تند که بر اثر سوء تفاهم و ترس و عدم اعتماد میان طرفین جریان دارد، بیم درگیری هم می‌رود ... آن چه دو جهان ما را به هم پیوند می‌دهد بسی نیرومندتر از عوامل جدایی‌افکن است. ما نسبت به اسلام تحریف‌های زیادی را روا داشته‌ایم، لطفاً به یاد آورید کشورهای اسلامی، همان زمانی که اروپا به زنان خود حق رأی بخشید، و حتی خیلی پیش از آنکه سوئیس این گام را بردارد، به زنان خود حق رأی دادند، همچنانکه قرآن کریم، چهارده قرن پیش حق زنان مسلمان در مالکیت و ارث و برخی حمایت‌ها در حالت طلاق و نیز در فعالیتهای تجاری را تصریح کرده و حال آنکه در بریتانیا برخی از این حقوق حتی نسبت به نسل مادر بزرگم، ناآشنا به نظرمی‌رسید بنابراین افراط‌گرایی تنها به اسلام مربوط نمی‌شود، شامل ادیان دیگر از جمله مسیحیت هم می‌گردد؛ اگر در غرب نسبت به اسلام سوء تفاهم‌هایی وجود دارد، نسبت به تمدن و فرهنگ و پیشگامی ما نیز سوء تفاهم‌هایی در جهان اسلام وجود دارد، این دو جهان یعنی اسلام و غرب در مورد

روابط خود اکنون بر سر دو راهی قرار گرفته‌اند و ما نباید آنها را به فاصله گرفتن بیشتر سوق دهیم. من با این سخن که آنها به نوعی برخورد و خصومت و دشمنی در دوران جدید گرایش دارند موافقت ندارم بلکه برعکس کاملاً معتقدم که هر دو جهان، چیزهای زیادی برای تقدیم به یکدیگر دارند»^(۲۰)

در اینجا ناگزیر باید بدین نکته اشاره کرد که علاوه بر وجود گرایش‌های مختلف و مفاهیم متضاد در تنظیم رابطه میان تمدن اسلام و تمدن غرب، بیم و هراس‌ها و اتهام‌های متقابل میان طرفین وجود دارد که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت؛ مسلمانان در برابر غرب، نگرانی‌هایی دارند و معتقدند که پیامدهای برخی، همچنان پیش روی آنهاست این نگرانی‌ها بدین قراراند:

- ۱- زمینه‌ی جنگهای صلیبی و عوارض آن بر مسلمانان.
- ۲- استعمار اروپا به شکل‌های قدیم و جدید.
- ۳- حمایت غرب از قدرت‌های متجاوز و اشغال‌گر و دخالت در امور داخلی کشورهای اسلامی.

۴- چشم‌داشت به منابع و ثروت‌های امت اسلام و حفظ منافع کشورهای غربی. غربی‌ها نیز بیم و هراس و نگرانی‌های خود را دارند؛ آنها وسایل تبلیغی - رسانه‌ای، مراکز مطالعاتی و سیاستمدارانی دارند که این نگرانی‌ها را در بوق و کرنا می‌کنند و به ترویجشان می‌پردازند و برای مقابله با آنها، برنامه‌هایی ارائه می‌دهند که به عنوان راهبرد، اساس کار کشورهاشان نیز قرار می‌گیرد؛ عمده این نگرانی‌ها، بدین قرار است:

- ۱- مهاجرت شمار بسیاری از شهروندان جهان سوم به کشورهای غربی و به‌ویژه کشورهای اتحادیه‌ی اروپا.

۲- تهدید کشورهای یاد شده از سوی آن چه که آن را "بنیادگرایی اسلامی" می‌نامند.

داده‌ها حکایت از آن دارند که کنفرانس‌های گفتگو و سمینارهای مختلف از پیش از سی سال گذشته بدین سو که به قصد برقراری روابط فرهنگی میان طرفین برگزار شده‌اند، هیچ دستاورد قابل ذکر و نتایج ملموسی در پی نداشته‌اند؛ این گفتگوها بیشتر به گروه افراد محدودی چون: "مرکز پژوهش‌ها و مطالعات" و در اطاقهای در بسته، منحصر بوده است زیرا گفتگو تنها زمانی معنا و مفهوم پیدا می‌کند که میان طرفین،

منافع متقابلی وجود داشته و این منافع تحقق تعادل میان آنها را تضمین کند. نیرویی نیز باید وجود داشته باشد که از این تعادل حمایت به عمل آورد که یگانه قدرت مسلمانان در حال حاضر، همبستگی و وحدت کلمه و صف بهم فشرده و متحد آنها است تا بدین ترتیب گفتگو قدرت و حرارتی داشته و سخن از همکاری‌های فرهنگی، سخنی هدفمند و تحقق‌بخش آماج‌های مشخصی باشد.

گفتگوی موفق میان ملت‌ها و تمدن‌ها زمانی صورت خواهد گرفت که فرهنگها -

اعم از بزرگ و کوچک - برابر باشند چرا که جملگی آنها، حاصل تاریخ و دستاورد بشریت به‌شمار می‌روند و اگر ملت‌ها صرفنظر از رنگ و نژاد آنها برابری، فرهنگهای آنان نیز باید برابر باشند. ولی اگر رابطه میان تمدنها به مراکز تصمیم‌گیری‌های سیاسی و طراحان برنامه‌های استراتژیک، انتقال یافت، لاجرم تبدیل به رابطه درگیری، برخورد و سلطه و از آنجا فاصله گرفتن از گفتگوی آرام و سازنده، می‌گردد.

گفتگوی تمدن‌ها یک ضرورت انسانی است

طی آن چه گذشت، از هم پیوندی تمدنی میان ملت‌ها و خلق‌ها و از چند و چون رابطه و عرصه‌های گفتگوی مسلمانان با غرب و نیز درباره اقلیتهای اسلامی و نیاز آنها به گفتگو با جوامعی که در میان آنها زندگی می‌کنند، سخن گفتیم. هنگامی که ضرورت گفتگوی فرهنگها و تمدنهای مختلف مطرح می‌شود این امر زاییده طبیعت دوران و افزایش عوامل پیوند میان ملت‌هاست که خود حاصل انقلاب اطلاعات و سرعت انتقال اخبار و اطلاعات و گسترش آن در سرتاسر جهان بوده و گفتگو را تبدیل به یک ضرورت ساخته است. امروزه اندیشمندان متفق‌القول‌اند که به دلیل برافتادن دیوارهای موجود میان مردم که ناشی از اختراعات انقلاب صنعتی به این سو و انقلاب جدید رسانه‌ای و از میان برداشته شدن آخرین عوامل انزوا است، نمی‌توان ملت‌ها را در انزوای از یکدیگر قرار داد؛ امروزه زمان به سرعت در پی هم‌پیوندی با دیگران است و کسانی که از قافله تمدن عقب می‌مانند خود را تباه می‌سازند. خطرناک‌ترین موضوعی که به این نسل ازایه می‌شود سخن گفتن از انزواگزیسی و در لاک خود فرورفتن به دعوی آماده شدن برای ایجاد یک تمدن متفاوت و بدون آمیزه‌ای از جنبه‌های منفی تمدن امروزی است زیرا چنین اندیشه‌ای، طرفداران و پیروان خود را منزوی می‌گرداند

و آنان را خارج از عرصه حرکت و درگیری جهان معاصر، قرار می‌دهد. از اینجااست که نیاز به گفتگویی هدفمند میان تمدنها و فرهنگها، نیاز و ویژگی دورانی است که درگیری میان کشورها و ملت‌ها تشدید یافته و جنگ بر سر منافع و مواضع و سیاستها، گسترش یافته و برخورد مردمان با یکدیگر جنبه خشن و شدیدی بخود گرفته و در عین حال ارزش‌های والای انسانی کم‌رنگ شده است. به همان میزان که نیاز به گفتگوی جدید برای برقراری پلهای تفاهم میان ملت‌ها و خلق‌ها، تشدید می‌شود، نیاز مشابهی برای تدارک فضای مناسب اجرای چنین گفتگوهایی با قصد جهت‌گیری‌های درستی که منجر به تحقق هدفها و آماج‌های مورد نظر می‌شود احساس می‌گردد؛ مهمترین شرایط و ضوابط تحقق این اهداف، فعال ساختن اصل احترام متقابل و تضمین کافی در جهت منطقی و جدی بودن عناصر گفتگو است؛ درحالی‌که عدالت و حق و برابری میان مردم، از جمله خاستگاه‌های اصلی قواعد حقوق بین‌الملل به‌شمار می‌روند؛ این مفاهیم جزء اصول ثابت و مسلم اسلامی است که خداوند متعال برای جهانیان در نظر گرفته و به برقراری موازین عدل و قسط میان تمامی مردم، فراخوانده است. در این راستا قرآن کریم اشاره می‌کند که هدف رسالت‌های آسمانی مورد نظر پیامبران، تحقق عدل و قسط در میان مردم است: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط» (سوره حدید ۲۵) (به راستی ما) پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند. چنان‌چه گفتگوی تمدنها و فرهنگها، متکی به این قاعده و هدف از آن، تقویت چنین مفاهیمی باشد، گفتگو، نعمتی برای حال و آینده بشریت به‌شمار می‌رود و کار نیک و شیوه خردمندانه‌ای است که اسلام آن را مقرر می‌دارد و امت را به سمت آن، سوق می‌دهد.

با اینحال، با نگاهی به گفتگوهای در حال انجام میان تمدنها و فرهنگها، این نتیجه گرفته می‌شود که چنین روش مطلوبی، غالباً و در سطوح مختلف به دلیل چیرگی روحیه سلطه‌گری در برخی طرفها و اندیشیدن به منافع زودگذر مادی، به زیان ارزش‌ها و اصول والای اخلاقی، نادیده انگاشته می‌شود و برخی طرفهای گفتگو در غرب، در پی تحمیل فرهنگ و تمدن غرب بر فرهنگها و تمدنهای دیگر برمی‌آیند. در برابر، ما می‌گوییم: مسلمانان طی تاریخ طولانی گذشته و اکنون خود، ثابت کرده‌اند که آنها نمایان گفتگو و تفاهم و همکاری میان افراد بشراند و در این راه از اصول و آموزه‌های

دین خود و ارزش‌های تمدن اسلام - که بیشتر ملت‌ها و پیروان تمدن‌ها و فرهنگ‌های مختلف همزیستی برادرانه و به‌دور از تعصب و تحمیل سلطه‌ای در سایه آن داشته‌اند - پیروی می‌کنند.

در همان زمان که اسلام، ایده تقلید از عادات و رفتار ملت‌ها و پدیده‌های تمدنی مخالف با ارزش‌های اسلامی در پوشاک و شیوه زندگی و ... را نفی می‌کند، اجازه اقتباس و دادوستد از آن فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را در دیگر عرصه‌های زندگی - مشروط بر آنکه از اصول و ارزش‌های اسلامی و اصول ثابت و اساسی آن عدول نکند - می‌دهد چرا که تمدن اسلام، تمدن یک ملت یا یک منطقه جغرافیایی نیست، تمدنی انسانی و متعلق به همه بشریت است و توآن استه که تمامی جنبه‌های تابناک تمدن‌های جهان را در خود هضم کند و به بهترین شکل ممکن، از آنها استفاده نماید.

اگر گفتگو با دیگران (گفتگوی تمدن‌ها و ادیان)، یک ضرورت انسانی است که طبیعت زندگی کنونی، آن را ایجاب کرده است، در اسلام این گفتگو، یک وظیفه شرعی و تکلیف دینی است که خداوند در راستای گسترش ارزش‌های همکاری و تسامح در چارچوب وحدت بشریت، مسلمانان را بدان ملزم ساخته است.

محور سوم: تأثیر فرهنگ گفتگو بر موفقیت‌های مکتبی

کسانیکه با شیوه‌ها و روش‌های فراخوانی و تبلیغ اسلام آشنایی دارند می‌دانند که از جمله این شیوه‌ها، شیوه عاطفی و تحریک وجدان و عواطف و نیز شیوه عقلی و خردورانه‌ای است که انسان را به اندیشه و تأمل و عبرت‌آموزی می‌خواند. بهترین بیان شیوه دوم، گفتگویی است که قرآن کریم در این آیه از آن یاد می‌کند: «ادع الی سبیل ربك بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي احسن» (سوره نحل ۱۲۵) (با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به (شیوه‌ای) که نیکوتر است مجادله نمای). واقعیت آن است که گفتگو، آیین جامع و کاملی از تمام آن مواردی است که در آیه فوق مطرح شده است. اهمیت گفتگو در این میان به دلایل چندی از این قرار است:

۱- گفتگو امری فطری است که خداوند در سرشت انسان بودیعه نهاده و مردم به وسیله‌ی آن به مبادله اندیشه و برنامه‌ها می‌پردازند، این خصلت‌های فطری حتماً باید مورد توجه یک مبلغ و دعوتگر اسلامی قرار گیرند.

۲- خداوند متعال نیز در ابلاغ پیام خود از آن بهره گرفته است: «ادع الی سبیل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن» یا «ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن» (سوره عنکبوت ۴۶) (و با اهل کتاب، جز به (شبهه‌ای)، که بهتر است، مجادله نکنید). پیامبران نیز در دعوت و فراخوان مردم به دین خود، از آن بهره گرفته‌اند.

۳- مبلغان، مربیان و راهبران دینی از آغاز این دعوت تا به امروز، در تبلیغ و بحث و جدل با معاندان و حمایت از امت، از گفتگو بهره گرفته‌اند؛ آن چه از آنان در مذمت بحث و جدل مطرح شده مربوط به جدال بیهوده و جر و بحث‌های بی‌ثمر و در واقع درگیری‌های لفظی است.

آثار و پیامدهای گفتگو در عرصه تبلیغ دین را می‌توان از میان عناصر و داده‌های زیر، درک کرد:

گفتگو، زبان بی‌طرفی

هدف از فراخواندن به خدا، ارجاع انسان به فطرت خویش است زیرا اسلام دین فطرت است: «فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» (سوره روم ۳۰) (پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست.) و از آنجا که هدف از دعوت به اسلام، تهذیب انسان و توجه به اندیشه اوست قرآن کریم ما را به استفاده از گفتگو با وی، رهنمون ساخته است. ما نباید ابتدا باورها و تصورات او را مورد یورش قرار دهیم بلکه با برانگیختن شک، با او به گفت‌وگو بنشینیم تا بتواند با گفت و شنود، درست و نادرست را از هم تمییز دهد و به لحاظ روانی آمادگی پذیرش اسلام یا شنیدن و پذیرفتن آن را پیدا کند. تردیدی نیست که

گفتگو، باعث چیرگی روحیه بی طرفی فکری در عرصه جدالهای عقیدتی می شود و نفی گفتگو نیز، هر کدام از طرفها را با خشم و درگیری، بر خطاهای خود مصرتر می سازد و به کارزاری می انجامد که در آن از منطق و خردورزی کمتر خبری هست و در این صورت هدف از دعوت و تبلیغ اسلام، به عکس خود تبدیل می گردد.

از سوی دیگر، اصرار بر باطل نیز ناپسند و ناپذیرفتنی است؛ برای ایجاد جوی بدون تعصب و عناد و درگیری های عقیدتی راهی بهتر از گفتگو وجود ندارد. در قرآن می خوانیم: «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرك به شیئاً و لا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فان تولوا اشهدوا باکما مسلمون» (سوره آل عمران - ۶۴) (بگو: «ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم، و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد.» پس اگر (از این پیشنهاد) اعراض کردند، بگویید: «شاهد باشید که ما مسلمانیم (نه شما).» توجه می شود که قرآن، نه بر موارد اختلاف بلکه بر نقاط مشترک انگشت می گذارد؛ جوهر و اساس گفتگو نیز همین است. این شیوه خردمندانه ای است که در پی گردآوردن مردم به دور اصول کلی و از آنجا احساس نزدیکی به یکدیگر و سپس بحث در جزئیات و (احتمالاً موارد اختلافی) با روحیه ای سازنده و انعطاف پذیر است زیرا بحث در موارد اختلاف، به جوی پر از تعصب و کینه می انجامد و جایی برای ادامه گفتگو، باقی نمی گذارد.

گفتگو، شیوه ای عقلی و عاطفی

اسلام در تبلیغ عقاید و احکام خود و نیز در پاسخ به معاندان و رد دلایل آنان، از دو شیوه اساسی یعنی شیوه عقلی و عاطفی - هر دو - بهره می گیرد، شیوه عقلی و منطقی در مورد کسانی بکار می رود که امور ظاهری و مسلمات عقلی را نفی می کنند و سخت به افکار و دیدگاهها و منطق خود چسبیده اند؛ با اینان جز با زبان گفتگو و مجادله عقلی نمی توان سخن گفت به ویژه که اکنون با ادعای پای بندی به شیوه های علمی، گروهی از مردم یافت شده اند که می گویند: ما تنها آن چه را دلایل علمی ثابت کرده اند، می پذیریم؛ لذا مبلغ، ناگزیر باید مسلح به گفتگوی عقلی و منطقی برای اقامه دلیل در برابر استدلالهای طرف باشد. همین شیوه عقلی و منطقی با آندسته از مردم با

انصاف و بدور از تعصب نیز به‌کار می‌رود چرا که به دلیل نبود عامل تعصب و لجبازی، نیاز به گفتگوهای پیچیده‌ای با آنها نیست؛ کافی است اسلام را به شیوه‌ای عقلی و منطقی و با روشی دوستانه با آنان در میان بگذاریم. گفتگوهای عاطفی نیز با افراد کم‌اطلاع که بیش از دیگران، نیازمند نرمش و مدارا هستند و گروهی که از قوت و ضعف ایمان آنها اطلاعی نداریم و نیز با کسانی چون زنان و کودکان و بیماران که دارای دل‌هایی نازک و عواطف سرشاری هستند، بکار می‌رود. گفتگوهای عاطفی همچنین زبان مناسبی برای گفتگوی پدران و فرزندان با یکدیگر برای فراخوانی آنها به اسلام به شمار می‌رود.

گفتگو و عشق به حق و نفرت از باطل

گفتگو، با بهره گرفتن از استدلال‌های محکم باعث عشق به حق و جستجوی صواب و مایه نفرت از باطل و نفی شرک و الحاد می‌گردد. با نگاهی به نمونه گفتگوهایی که به بخشی از آنها اشاره کردیم، می‌توان دریافت که این گفتگوها، احساسات حق‌پرستی را - که گفتگوکننده در پی اثبات آنهاست - تقویت می‌کند و در جهت نفی باطل و عدم پای‌بندی به آن سوق می‌دهد. بهترین مثال نیز گفتگوی حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) با قوم خود پس از درهم شکستن بتها و با علم به شکنجه و آزار شدن از سوی قوم خود است؛ او از آنان خواست که در این باره از بت بزرگ بپرسند تا به گونه‌ای عملی و منطقی برایشان ثابت کند که آن چه را جز خدا می‌پرستند قادر به انجام کاری نیست و شایستگی پرستش و تقدیس را ندارد.

گفتگو و تثبیت اعتقادات درست

گفتگو به تثبیت و تحکیم عقاید درست و بیان بی‌پایه‌گی عقاید واهی می‌انجامد. این امر در گفتگوهای بسیاری از پیامبران با قوم خود، مطرح شده است. در گفتگوی پیامبرانی چون نوح و هود و صالح و شعیب، برهانها و استدلال‌هایی به شیوه گفتگوی آرام و متناسب با شرایط هر یک در جهت بهبود بخشیدن به اوضاع آنان و فراخواندنشان به پذیرش عقیده توحید و ترک شرک و بت‌پرستی و در پیش گرفتن تقوا و تقویت ایمان درونی مطرح می‌گردید. از جمله دلایل مطرح شده در قرآن در گفتگو با

مردم، استدلال در تردیدناپذیری رستاخیز و اینکه خداوند آنان را پس از مرگ هم چنان که آفرید، مجدداً زنده می‌کند، است. «یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانما خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة و غیر مخلقة لنبین لکم و نقر فی الارحام ما نشاء الی اجل مسمی ثم نخرجکم طفلاً ثم لنبلغوا اشدکم و منکم من یتوفی و منکم من یرد الی اردل العمر لکی لا یعلم من بعد علم شیئاً و تروی الارض هامدة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربث و انبت من کل زوج هبج» (سورة حج - ۵) (ای مردم، اگر درباره برانگیخته شدن در شکاید، پس بدانید) که ما شما را از خاک آفریده‌ایم، سپس از نطفه، سپس از علقه، آنگاه از مضغه، دارای خلقت کامل و (احیاناً) خلقت ناقص، تا (قدرت خود را) بر شما روشن گردانیم. و آن چه را اراده می‌کنیم تا مدتی معین در رحمها قرار می‌دهیم، آنگاه شما را (به صورت) کودک برون می‌آوریم، سپس (حیات شما را ادامه می‌دهیم) تا به حد رشدتان برسید، و برخی از شما (زودرس) می‌میرد، و برخی از شما به غایت پیری می‌رسد به گونه‌ای که پس از دآن استن (بسی چیزها) چیزی نمی‌داند. و زمین را خشکیده می‌بینی (ولی) چون آب بر آن فرود آوریم به جنبش درمی‌آید و نمو می‌کند و از هر نوع (رستنیهای) نیکو می‌رویانند. این گفتگوی قرآنی، جهش بزرگی بشمار می‌رود که خود گواهی قدرتی است که توانایی رستاخیز را نیز دارد! و این همان قدرتی که اولین بار نیز انسان را از خاک آفرید؛ دلالت مراحل یاد شده در این آیه به رستاخیز، از نوع تحصیل حاصل است زیرا خداوند متعالی که قادر به آفرینش (انسان) از عدم است بطریق اولی می‌تواند او را مجدداً بیافریند. با چنین آیاتی، خداوند متعال در پی تثبیت عقیده درست و ایمان به روز جزا است که اینها همه از راه گفتگویی صورت گرفته که از جمله برجسته‌ترین ابزار دعوت و نزدیکترین آنها به دلها، به‌شمار می‌رود. حاصل این گفتگو، بیان این سخن به مردم است که اگر می‌دانید خداوند شما و آدمیان پیش از شما را آفریده و به این نعمت خداوندی اقرار دارید، چگونه برای او همتیانی می‌تراشید و آنان را ارج می‌نهدید و می‌پرستید و شریعت و حکم الهی را رها می‌کنید؟ یا برای او شرکایی قایل می‌شوید و مانند خدا از آنان نیز می‌ترسید؟ «یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم و الذین من قبلکم لعلکم تتقون * الذی جعل لکم الارض فراشاً و السماء بناء و انزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لکم فلا تجعلوا لله انداداً و انتم تعلمون» (سوره بقره - ۲۲-۲۱) (ای مردم، پروردگارتان را که شما، و کسانی را که

پیش از شما بوده‌اند آفریده است، پرستش کنید؛ باشد که به تقوا گرایید. همان (خدایسی) که زمین را برای شما فرشی (گسترده) قرار داد؛ و آسمان را بنایی (افراشته) قرار داد؛ و از آسمان آبی فرود آورد؛ و بدان از میوه‌ها رزقی برای شما بیرون آورد؛ پس برای خدا همتیانی قرار ندهید، درحالی که خود می‌دانید.)

گفتگو و ایجاد جامعه اسلامی

از جمله اهدافی که گفتگو در بسیاری از موارد تبلیغی دنبال می‌کند، ایجاد جامعه اسلامی و برقراری گروه مسلمانانی با ایمان و تقوا و همراه با رهنمودهای الهی مرتبط با تشکیل و پاسداری از آن و دوری جستن از اخلاق جوامع جاهلی و فاصله گرفتن از تمامی جریان‌های سرکوبگر ارزش‌های والا و ضد روابط سالم اجتماعی است؛ «یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا و انتم مسلمون» (سوره آل عمران - ۱۰۲) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا آن گونه که حق پرور کردن از او است، پروا کنید؛ و زنده‌ای، جز مسلمان نمیرید.)؛ ثبات بر ایمان و پای‌بندی به تقوا و پذیرش احکام الهی، اولین بنیادی است که گروه مسلمان برای تحقق وجودی خود، بر آن شکل می‌گیرد؛ این تسلیم شدن در برابر خدا و فرمان‌های او، نیازمند ضوابط و معیارهایی است که همه روابط و اعمال آدمی را دربرمی‌گیرد: «واعصموا بحبل الله جمعیاً و لا تفرقوا و اذکروا نعمه الله علیکم اذکتتم اعداء فآلف بین قلوبکم فأصبحتم بنعمته اخواناً» (سوره آل عمران - ۱۰۳) (و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید، و پراکنده نشوید؛ و نعمت خدا را بسر خود یاد کنید: آنگاه که دشمنان (یکدیگر) بودید، پس میان دلهای شما الفت انداخت، تا به لطف او برادران هم شدید.) که دومین بنیاد تشکیل دهنده گروه مسلمان است و خداوند متعال به شیوه گفتگو میان خود و گروهی که مأموریت انجام آن را دارند، برای امت مطرح ساخته است.

گفتگو و نهی از دوستی با یهودیان و مسیحیان

قرآن مجید طی گفتگوهای متعددی، مسلمانان را از دوستی با یهودیان و مسیحیان به قصد پروراندن آنان به دوستی با خدا و پیامبر و گروه‌های مسلمان و زنده‌یابش به آنان از خصومت پیروان ادیان دیگر با آنان، نهی کرده است از جمله آیه: «یا ایها الذین آمنوا لا

تتخذوا اليهود و النصارى اولياء بعضهم اولياء بعض و من يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين» (سورة مائدة - ۵۱) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را دوستان (خود) مگیرید (که) بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند. و هر کس از شما آنها را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود. آری، خدا گروه ستمگران را راه نمی‌نماید.) و اگر در شأن نزول این آیه و مشکلات داخلی و خارجی گریبانگیر دعوت اسلامی در مدینه منوره آن زمان تأمل کنیم، عظمت حکمت الهی در این فراخوان را درمی‌یابیم؛ یهودیان از آنچنان قدرت و نفوذی برخوردار بودند که بیم از توطئه‌ها و نیرنگهای آنان کاملاً بجا بود. دوستی و ولایتی که برقراری آن میان مسلمانان و یهودیان و مسیحیان، نهی شده، در واقع همیاری و هم‌پیمانی با آنهاست و هیچ منافاتی با حسن معامله با آنان ندارد. از مسلمانان همواره خواسته شده که با اهل کتاب، با تسامح برخورد کنند.

گفتگو و فراخوان به صلح

قرآن کریم مسلمانان را پس از بیان دو نوع از مردم، به تحقق صلح فراخوانده است. نوع اول مردم نمایانگر نفاق کاملی هستند که هیچ جایی برای ایمان در قلب آنان وجود ندارد و نوع دوم، بیانگر ایمان کاملی می‌باشند که باعث می‌شود برای رها شدن از کفر و کمراهی، از بذل تمام دارایی و هستی خود نیز دریغ نورزند.

در قرآن این نوع مردم چنین تصویر شده‌اند: «و من الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه و هو ألدّ الخصام * واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث و النسل و الله لا يحب الفساد» (سورة بقره - ۵-۲۰۴) (و از میان مردم کسی است که در زندگی این دنیا سخنش تو را به تعجب وامی‌دارد، و خدا را بر آن چه در دل دارد گواه می‌گیرد، و حال آنکه او سخت‌ترین دشمنان است. و چون برگردد (پس ریاستی یابد) کوشش می‌کند که در زمین فساد نماید و کشت و نسل را نابود سازد، و خداوند تباہکاری را دوست ندارد.) این نمونه نفاقی است که در عین حال خود را سرآمد اخلاص و خوبی و عشق تصور می‌کند. در قرآن به نوع دوم نیز اشاره شده است: «و من الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله و الله رؤوف بالعباد» (سورة بقره - ۲۰۷) (و از میان مردم کسی است که جان خود را برای طلب خشنودی خدا می‌فروشد، و خدا نسبت به (این) بندگان مهربان است.) که در واقع توصیف مؤمنان با ایمان

خالص و محو در خدای متعال هستند. خداوند پس از آرایه این دو نوع از مردم، خطاب به مؤمنان می‌گوید: «یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم كافة و لا تتبعوا خطوات الشیطان انه لکم عدو مبین» (سوره بقره - ۲۰۸) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی به اطاعت (خدا) درآیید، و گامهای شیطان را دنبال نکنید که او برای شما دشمنی آشکار است.) تا انسان مسلمان را از الگوی شر و نفاق دور گرداند و به الگوپذیری از نمونه ایمان خالص، و از آنجا، تسلیم در برابر خدا و راضی به رضای او و رهرو راه و فرمان‌های او، سوق دهد و بدین ترتیب یکایک مسلمانان در زندگی و جامعه، وارد جهانی تماماً صلح و امنیت و صفا گردند.

مفاهیم والای "صلح" و "امنیتی" که گفتگوی قرآنی، مؤمنان را بدان فرامی‌خواند در حقیقت بخشی از رابطه آفریدگار و هستی و نیز پیوند هستی با انسانی است که قرار است جانشین خدا بر روی زمین باشد، و همچنین برای تحقق امنیت و صلح در جامعه مؤمنان و نیز میان آنان و دیگر جوامع بشری بر پایه برابری و بسی فراتر از تفاوت‌های طبقاتی یا جنسیتی است: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم ان الله علیم خبیر» (سوره حجرات - ۱۳) (ای مردم، ما شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شما است. بی‌تردید، خداوند دانای آگاه است.)

بخش پایانی

در پایان این بررسی به مهمترین نکات مطرح در آن طی نتایج زیر، اشاره می‌کنیم:

- ۱- وظیفه کسانی که گفتگوها را برعهده می‌گیرند آن است که به موضوع گفتگو و مسایل مربوط به آن، کاملاً مسلط باشند و در عین حال از فرهنگ عمومی بالایی برخوردار باشند تا در برابر دیگران بتوانند به‌خوبی از عهده بیان مطالب خود برآیند همچنانکه باید نسبت به فرهنگ طرف دیگر و نقاط ضعف و قوت آن نیز کاملاً آگاه باشند.

- ۲- کسانی که اوضاع کنونی جهان اسلام و حوادث و جریانهای پیچیده و متنوع

آن را پیگیری می‌کنند متوجه می‌شوند که مسلمانان وظایف بسیار سترگی برای خودسازی، اصلاح مواضع و شکوفایی زندگی پیش رو دارند و بنابراین پیش از هر زمان دیگر، نیازمند برخورد خردمندانه و با اندیشه‌ای پخته و انعطاف‌پذیر برای چشم‌گشایی به جهان نو و ورود به گفتگوهای جدی و هدفمند با طرفهای متعدد و در سطوح گوناگون برای اثبات شایستگی‌های خود و مشارکت در فراهم آوردن تمدنی سرشار از ارزش‌های والا و براساس همیاری و تسامح هستند.

۳- مسلمانان طی تاریخ گذشته و معاصر خود ثابت کرده‌اند که آنها فراخوانان به گفتگو، تفاهم و همکاری میان افراد بشرند و در این مسیر، اصول و آموزه‌های دین آنان و ارزش‌های تمدن اسلام را پشتوانه خود داشته‌اند.

۴- گفتگویی که قرار است طی آن هویت، ویژگی‌ها و دیدگاههای فکری امت، در معرض خدشه قرار گیرد، نمی‌تواند گفتگوی سازنده و هدفمندی تلقی گردد زیرا در حقیقت نوعی دنباله‌روی فرهنگی و فکری است و باعث می‌شود امت دریافت‌کننده اندیشه‌های جدید و دیدگاه‌های وارداتی و از آنجا مورد شیخون فرهنگی و به صورت قربانی تجاوز عقیدتی و فکری و فرهنگی درآید.

۵- جهانی‌گرایی مورد ادعای اسلام نه تنها هیچگونه منافاتی با اصل گفتگو ندارد بلکه کاملاً با آن همخوان است زیرا ادیان، تمدنها و فرهنگهای گوناگون را به رسمیت می‌شناسد و راه را برای همکاری و همیاری بشریت، هموار می‌سازد و در عین حال هویت و ویژگی‌های فرهنگی ملت‌ها را نیز محترم می‌دارد و مانع از درگیری و دشمنی و برخورد آنان با یکدیگر می‌گردد. حال آنکه حاصل جهانی‌سازی، جهانی است که هرگز نمی‌تواند شاهد گفتگویی براساس هم‌پیوندی تمدنی میان فرهنگها و تمدنهای مختلف باشد؛ گفتگو در فضای جهانی‌سازی، گفتگوی سلطه و چیرگی و تحمیل‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی است که اسلام قویاً آن را رد می‌کند.

۶- گفتگو، امری فطری است که خداوند انسان را بر آن سرشته و مردمان برای مبادله اندیشه و ایده‌های خود از آن بهره می‌گیرند؛ خداوند نیز طی آیاتی از قرآن مجید فرمان استفاده از آن را صادر کرده است.

پاورقی‌ها

- ۱- "نحن و الاخر: صراع و حوار" (ما و ديگران: برخورد و گفتگو) دکتر ناصرالدین الاسد- بیروت ۱۹۹۷، صفحه ۶۹.
- ۲- برای تفصیل بیشتر، نگاه کنید به: "الحوار بين الاديان" (گفتگوی ادیان) دکتر ولیم سلیمان - قاهرة ۱۹۷۶ - صفحات ۲۳-۴۵.
- ۳- "الحوار من اجل التعايش" (گفتگو برای همزیستی)، دکتر عبدالعزیز بن عثمان التویجری- قاهرة - ۱۹۹۸ - صفحات ۱۸-۱۷.
- ۴- "تكوين اروبا" (پیدایش اروپا)، کریستوفر دوسن، ترجمه دکتر سعید عبدالفتاح عاشور و دکتر محمد مصطفی زیاده - قاهرة - ۱۹۶۷ - صفحات ۲۰۲-۲۰۳.
- ۵- "يوم الاسلام" دکتر احمد امین - بیروت ۱۹۵۲ - صفحات ۱۸۱-۱۸۰.
- ۶- "الحوار من اجل التعايش" همان، صفحه ۲۳.
- ۷- "تغريب العالم" (غربی کردن جهان)، "سیرگ لاتوش" ترجمه خلیل کلفت - قاهرة ۱۹۸۹، صفحه ۵۹.
- ۸- "الحوار من اجل التعايش" همان، صفحات ۴۷-۴۸.
- ۹- همان منبع، صفحات ۵۱-۵۰.
- ۱۰- برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به: "الحضارة الاسلامية نسي القرن الرابع الهجري" (تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری) "آدام متز" و "الدعوة الى الاسلام" (دعوت به اسلام) "آرنولد توبین" و "مذهبية الحضارة الاسلامية" (دینی بودن تمدن اسلامی) "دکتر محسن عبدالحمید"
- ۱۱- "العولمة المزعومة" (الواقع، الجذور - البدائل) (جهانی‌سازی ادعایی: واقعیت‌ها، ریشه‌ها و آلترناتیوها) "روزه گارودی"، ترجمه عربی: "دکتر محمد السبیطلی" - صنعاء (یمن) ۱۹۹۸، صفحه ۱۷.
- ۱۲- "فتح العولمة" (دام جهانی‌سازی)، "هانس پیتر مارتین" - "هارالد شومان" ترجمه عربی "عدنان عباس" - مجله عالم المعرفة شماره ۲۳۸، صفحات ۵۵-۵۸.
- ۱۳- "العولمة والمستقبل: استراتيجية تفكير" - "سیار جمیل" - عمان - صفحه ۳۲.
- ۱۴- "اعلام العولمة و تأثيره في المستهلك" (تبلیغات جهانی‌سازی و اثر آن بر مصرف‌کننده) -

احمد مصطفی عمر، "مجله: المستقبل العربي" - ص ۷۲.

۱۵- "قضايا في الفكر العربي المعاصر" (مسایلی چند در اندیشه عربی معاصر) "دکتر محمد عابد الجابري"، بیروت ۱۹۹۷، صفحه ۱۴۸.

۱۶- سایت اینترنتی: **Islam on Line. net** (الاسلام و قضايا المعصر - النقاشة و الفكر)، (سخنرانی "ماهاتیر محمد" در کوالالامپور - ۱۹۹۶/۷/۲۴).

۱۷- "نحن و الآخر"، همان منبع - ص ۸۳

۱۸- سایت اینترنتی: **Islam on Line. Net** (اسلام و الغرب ... صراع أم حوار)

۱۹- "نحن و الآخر" همان منبع - صفحات ۷۸-۷۷.

نگاه کنید به متن این سخنرانی در نشریه عربی منتشره از سوی مرکز مطالعاتی آکسفورد. چاپ: شرکت یونیس کیل انشام آکسفورد.

نظریه‌ی وحدت آفرینی دشمن مشترک و کشورهای مسلمان نشین

دکتر ابراهیم برزگر

استادیار دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

بسم الله الرحمن الرحيم

چکیده

دشمن، رقیب، مخالف و مزاحم یا تهدیدات، مخاطرات و نگرانی‌ها یکی از ارکان هر تصمیم‌گیری سیاسی و تجزیه و تحلیل سیاسی را تشکیل می‌دهد. دگرگونی و جابه‌جایی مصداق این دشمن مشترک در گذر ایام و تحول دوران موجبات دگرگونی در معادلات قدرت و تغییر مهره‌ها در صفحه‌ی شطرنج سیاست ملی، منطقه و جهان می‌شود. درصد بسیاری بالایی از وقت، انرژی، تفکر و عمل ما به طرحها، توطئه‌ها و رفتار سیاسی دشمنان و رقبا اختصاص دارد. به رغم پدیدی منفی دشمن و رقابت، این پدیده تبعات مثبتی نیز دارد؛ از جمله آنکه دشمن مشترک برای یک ملت، گروه، حزب و یا تمدن و فرهنگ، همراهی، وحدت و همدلی به دنبال می‌آورد. تهدیدات دشمن که متوجه همه‌ی عناصر یک کشور، و حوزه تمدنی می‌شود موجب انسجام و تقویت هم‌بستگی درونی و در نتیجه «وحدت» آنان می‌شود. بنابراین دشمن به‌طور ناخواسته وحدت‌آفرینی می‌کند. هویت و ضدیت می‌آفریند، معنابخشی و هدف‌بخشی می‌کند و موجب تولید انرژی برای ادامه‌ی حرکت می‌شود و احساس در راه بودن را القاء می‌کند و فراموشی اختلافات در جبهه‌ی درونی تحت تأثیر دشمنی و تهدیدات بیرونی از دیگر تبعات خیر این دشمنی است. تبعات روان‌شناختی آن چنان مفید است که گاه با غیبت یک دشمن واقعی، استراتژیست‌ها برای تداوم انسجام، یک دشمن فرضی و خیالی می‌سازند و آن را به جامعه القاء می‌کنند. همان کاری که نظریه‌پردازان آمریکایی برای پر کردن خلأ قدرت متعاقب فروپاشی شوروی، پیوسته به صورت مختلف در دستور کار خود قرار داده‌اند. جهان اسلام با توجه به حضور دشمنی استعمار در دو سه قرن گذشته و با توجه به پدیده‌هایی چون اسرائیل و اخیراً هجوم آمریکا به افغانستان و عراق و

اعلام آغاز جنگ صلیبی جدید از سوی بوش عملاً از چنین موهبت دشمن مشترک بالفعل برخوردار گردیده و شایسته است نخبه‌گان جهان اسلام این عنصر را در ضمیر ناخودآگاه مسلمانان فعال کنند تا با انسجام و وحدت و اتصال قطره‌ها، قدرت جدیدی شکل گیرد.

مقدمه

در یک تجزیه و تحلیل سیاسی برای فهم رفتارهای سیاسی و وضعیت پدیده‌های سیاسی در سطوح مختلف ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی، نقش موضوعی، به نام دشمن، رقیب، مخالف، خصم، که البته در مقوله‌شناسی آن با واژگان خطرات، تهدیدات، دغدغه‌ها، دل‌مشغولی‌ها، نگرانی‌ها، انحرافات، مشکلات، موانع و پرسش‌های زمانه شناخته می‌شود، چگونه ارزیابی می‌شود؟ پیامدهای عملی این قطب مقابل چه در قالب شخصیت‌های انسانی و چه در قالب جریانی معطوف به ضدیت با ما چگونه و چیست؟ دگرگونی این شخصیت‌ها، جریانه‌ها یا رژیم‌ها و بلوک‌های ضد در سطوح مختلف تا چه میزان موجب دگرگونی وضعیت‌ها و صحنه‌ی سیاست می‌شود؟ حد افراط و تفریط در این نگاه به دشمن یا رقیب چیست؟ این مسأله، موضوع قلمی کردن این نوشتار است.

۱. اولین نکته، شناخت حد و مرزهای ناصواب در تلقی دشمن است. در این باب افراط و تفریط‌های زیادی مشاهده می‌شود. از یک سو برخی چنان به متغیرات دشمن به‌ویژه بیگانه، قدرت‌های استعماری گذشته و ابرقدرت زمان موجود وزن و اعتبار می‌دهند که به کلی مسؤولیت و تعهدات خود را از یاد می‌برند. بنابراین علت‌العلل همه سری ناپسامانی‌ها و مشکلات و کاستی‌ها را در شاه‌کلیدی به نام دشمنان خارجی می‌جویند و چون در وضعیتی آن را ساختاری می‌بینند و ساختار نیز سکه‌ای نیست که یک شبه ضرب و دگرگون شود، بنابراین لاجرم چاره‌ای جز تسلیم و رضا نمی‌بینند و به قول روان‌شناسان دست به «برون‌فکنی» می‌زنند و علل ناکامی‌ها را نه در خود که در مزاحمت و کارشکنی‌ها و توطئه‌های دشمنان می‌یابند و به قولی در تئوریزه شدن آن دچار «توهم توطئه»‌اند. هر چند این درک و تلقی دور از واقع نیست؛ ضمن این‌که حقیقتی را دربر دارد. شواهد و مؤیدات تاریخی در سطوح مختلف ایران و جهان اسلام

و جهان سوم دال بر آن وجود دارد؛ ولی همه‌ی حقیقت را در خود نمی‌پروراند. پاره‌ای از حقیقت و واقعیت را نباید به منابه‌ی کل حقیقت در نظر گرفت. این خود کژنمایی واقعیت هاست.

۲. در مقابل دیدگاه دیگری است که اصولاً هرگونه اشارتی به نقش دشمن، رقیب و توطئه‌ها و برنامه‌های آنان علیه خود را زاییده‌ی «توهمات توطئه‌انگارانه» می‌داند. از جمله آن‌که می‌گویند. ایرانیان در پس هر رفتار، تصمیم و حادثه‌ای، یک دست انگلیسی را مفروض گرفته و می‌گیرند و به قول معروف می‌گویند «کار، کار انگلیسی‌ها است». آنان نیز برای اثبات مدعای خود شواهد، دلایل تاریخی، علمی و روان‌شناختی ارائه می‌کنند.^۱ زین سبب جهت‌گیری اصولی جستجوی کاسنی‌ها را در داخل می‌جویند. «از ماست که بر ما است». آنان اصولاً به واژگان دشمن، توطئه، نقشه، نوعی آلرژی و حساسیت دارند و نویسندگان، خطبا و به‌کاربرندگان آن را به شدت مورد طعن و سرزنش قرار می‌دهند که تحلیل خود را بر بستری نادرست بنیاد نهاده‌اید و این مسیر تحلیل شما را به شاه‌راه حقیقت و واقعیت آن‌گونه که هست، نمی‌رساند. این دیدگاه و هواداران آن نیز بخشی از واقعیت روان‌شناختی مردمان جهان اسلام و حافظه‌ی تاریخی تلخ دوران استعمار را به منابه‌ی کل حقیقت انگاشته‌اند و همان نقد متدولوژیک دسته‌ی اول بر این دسته دوم نیز صدق می‌کند. شگفتا آنان چگونه واقعیتی عظیم به نام رقیب، مخالف، دشمن را به یک‌باره انکار می‌کنند و قائلان به نقش آن را به سخره می‌گیرند؟ آنان سرشت رفتار سیاسی را که رفتاری است معطوف به دیگری و غیریت را درک نمی‌کنند. رفتار سیاسی، رفتاری است که دست کم پنجاه درصد آن معطوف به دیگری است. این دیگری گاه رقیب، گاه مخالف، گاه دشمن داخلی و گاه دشمن خارجی است. اگر قرار بود اصولاً مقوله و واقعیتی به نام دشمن و رقیب وجود خارجی نداشت و آنچه هست، ساخته و پرداخته ذهنیت‌ها و تخیلات انتزاعی ما است، که می‌بایست، هر آن که کشوری اراده‌ی تحقق هدف و کسب منفعتی می‌کرد، بدون کوچکترین تراحم با منافع دیگری تحقق می‌یافت. اصولاً هیچگونه جنگی رخ نمی‌داد. هیچ‌گونه چالشی در جوامع و نظام بین‌المللی مشاهده نمی‌شد. آن دسته از قائلان توهم توطئه که انکار واقعیت دشمن می‌کنند، همانند فلاسفه‌ی، ایده‌آلیستی می‌مانند که در کنار دریا و استخری از آب، ادله بر انکار واقعیتی به نام «آب» می‌نمایند و آن را زاییده‌ی تخیل و

تصورات ایده‌آلیستی قائل می‌انگارند! با تحلیل رفتارهای سیاسی یک سیاست‌مدار و یا تحلیل محتوای گفتار و نوشتارهای وی به خوبی می‌توان به این واقعیت رسید که درصد بسیار بالایی و حدود پنجاه درصد آن را موضوع، دشمن تشکیل می‌دهد و برنامه‌هایی که وی می‌کوشد در قبال او به اجرا درآورد تا بتواند منافع ملی کشور خود را پیش ببرد. برژینسکی استراتژیست آمریکایی، صحنه‌ی سیاست و نظام بین‌المللی را به صفحه‌ی شطرنج تشبیه می‌کند و این‌که رفتار سیاستمداران باید همانند رفتار یک شطرنج‌باز باشد که هم حرکات احتمالی رقیب را باید حدس بزند و پیش‌بینی کند و هم راجع به حرکت‌های بعدی خود بیندیشد. «باید در درجه‌ی اول به گونه‌ای با قدرتهای منطقه‌ای برخورد کرد که برتری آمریکا در جهان به مخاطره نیفتد. درست مانند بازی شطرنج، استراتژیست‌های آمریکایی باید راجع به حرکت‌های بعدی خویش از قبل بیندیشند حرکت‌های احتمالی رقیب را نیز حدس بزنند.»^۲

۳. رفتار سیاسی چنان با موضوع دشمن و دشمنان و کنش و واکنش آنان عجین و سرشته شده است که غیبت دشمن و حذف فیزیکی آن همه‌ی نظم فکری و رفتاری و حتی گرایش جبهه‌ی خودی را به‌طور استراتژیک به هم می‌ریزد. دشمن و رقیب بخشی از «هویت و کبستی» هریک از طرف‌های درگیر را تشکیل می‌دهد. «هویت» با «ضدیت» معنادار می‌شود. بخشی از پرسش کیستی ما مرهون آن است که ما چه کسی هستیم. چه کسانی با ما متفاوت‌اند. چه کسانی با ما مغایرت و «غیریت» را تشکیل می‌دهند. چه کسانی ضد ما می‌باشند، منافع ما با منافع آنان در یک جوی حرکت نمی‌کند و بر رفتارها و آنان «حاصل جمع جبری صفر» حکومت می‌کنند. تقسیم کیک ارزشها میان ما و آنان به گونه‌ای است که سهم بیشتر وی متضمن سهم کم‌تر ما است. بنابراین «اصل هویت» پیوسته با «اصل ضدیت» مقارن است.^۴ دشمن، هویت‌آفرین است و به تعریف و تعیین افراد و کشورهایی می‌پردازد که در یک جناح و بلوک قرار می‌گیرند و گاه نیز می‌گوید: «هر کس با ما نیست، علیه ماست». حتی اگر جبهه‌ی ثالثی هم وجود داشته باشد باز هم از این قاعده خارج نیست، بلکه به معنای آن است که آن جبهه‌ی ثالث، منافع دشمنان خود را به گونه‌ای متفاوت تعریف و هویت‌یابی کرده است. رقیب مشترک، دشمن مشترک در هر وضعیتی وجود داشته و دارد. هر چند حالتی پویا دارد و با دگرگونی اوضاع و احوال دست‌خوش تحول می‌شود و نیاز به باز تعریف و بازسازی

مجدد تنوریک و مصداقی دارد.

۴. هویت‌یابی جمع‌ها بر مبنای «دشمن مشترک آن جمع» موضوعی است که با حیات اجتماعی بشر سرشته است. این غیریت و ضدیت از «خانواده» شروع و به سطوح قبیله ارتقا می‌یابد. قبیله‌ای که خود اجتماعی متشکل از چند خانواده بود و به یک دودمان مشخص برمی‌گشت که معمولاً در عربی به «آل» یا «بنی» نامگذاری می‌شد، مثلاً «بنی‌امیه» که تبار مشترک آنان را «امیه» تشکیل داده است. در نظام قبیله‌ای همه افراد یک قبیله «خودی» و یک کل یک‌پارچه را تشکیل می‌دادند و با عنوان «آخ» یا «اخوان» نام‌گذاری می‌شدند و در مقابل افراد سایر قبایل به عنوان «غیر» یا «رقیب» یا دشمن تلقی می‌شدند. هر فرد قبیله‌ای بر مبنای این دشمن مشترک دیدن افراد سایر قبایل موظف بود که به یاری افراد هم‌قبیله‌ای خود (آخ) بشتابد، بدون ملاحظه‌ای این که ظالم است یا مظلوم. چون معیار موضع‌گیری و رفتار سیاسی، در نظر گرفتن دشمن یا دشمنان مشترک قبیله‌ی رقیب بود: «انصر أخاک ظالماً أو مظلوماً» رفتار سیاسی افراد قبایل، رفتار معطوف به دیگری و دشمن مشترک بود. بر این مبنا هر فرد از قبیله‌های رقیب، و دشمن، یک هدف برای شکار تلقی می‌شدند و در منازعه‌ی یک فرد از قبیله‌ی خودی با فردی از قبیله‌ی دشمن، هر چند حق با «غیر» باشد، باید به نفع فرد ظالم هم‌قبیله‌ای جبهه‌گیری کرد.^۱

رفتار قبیله‌ای، رفتار سیاسی معطوف به دشمنان مشترک بود. و دشمنان مشترک، قبایل رقیب و مقابل قبیله‌ی وی تعریف می‌شدند. همین ساخت قبیله‌ای مانع شکل‌گیری ساخت دولت می‌شد. چون ساخت قبیله‌ای همه‌ی نیازهای افراد قبیله‌ای را پاسخ‌گو بود^۲ بویژه که دشمن مشترک نیز در حد سایر قبایل تعریف می‌شد. اما از دوره‌ای به بعد مصداق «دشمن مشترک» دگرگون شد. مثلاً قبایل هفت‌گانه مستقر در سرزمین جزیره‌ای انگلستان با موضوع مبتلابه‌ای به نام دزدان دریایی مواجه می‌شوند و این دزدان دریایی برای همه‌ی قبایل به صورت خطر و تهدید مشترکی درمی‌آید که راه حیاتی ارتباطی صادراتی و وارداتی این سرزمین جزیره‌ای را ناامن ساخته بودند. همین دگرگونی در وضعیت دشمن مشترک، رفتار سیاسی متفاوتی را ایجاد می‌کند و موجب شکل‌گیری ائتلاف قبایل و نگرش فراقبیله‌ای و اتحادیه‌ی پادشاهی^۳ شد که متشکل رؤسای قبایل هفت‌گانه و مهم‌ترین آنها آنگله و ساکسون بود. آنچه در بنیاد این اجتماع

جدید نقش آفرین می‌شود، همین مقوله‌ی دشمن مشترکی است که تهدید مشترکی برای زندگی این قبایل درآمده بود.

در شبه جزیره‌ی عربستان نیز چنین فرآیند شکل‌گیری دولت و یا بقا و استمرار آن بر مبنای فرضیه‌ی دشمن مشترک مشاهده می‌شود. هر چند حلقه‌ها و هم‌بستگی‌های مذهبی و ایمانی، انقلابی در جهان نگرش اعراب ایجاد می‌کند و بنیان رفتار قبیله‌ای آنان را دست‌کم به‌طور موقت درهم می‌ریزد و هم‌بستگی‌ها و پیوستگی‌های مذهبی نقش اساسی‌تری در شکل‌گیری اجتماع جدید به نام «امت» و «دولت» داشته و دارد. با این همه دشمن مشترک در قالب قبیله‌ای آن مجدداً در دوره‌ی بعد از رسول(ص) احیاء می‌شود و در بسیاری از جدال‌ها بر سر جانشینی آن حضرت، بازسازی می‌شود. به‌طور مثال یکی از دلایل عدم تحقق ولایت علی(ع)، همین دشمن مشترک شدن قبیله‌ی بنی‌هاشم در نزد سایر قبایل بود. از نظر قبایل شبه جزیره، قبیله‌ی بنی‌هاشم موفق شده بود، افتخار «نبوت» را از آن خود کند؛ لذا با اجتماع نبوت و امامت در یک قبیله آن هم بنی‌هاشم مخالف بودند؛ قبیله‌ای که بسیاری از بزرگان قبیله قریش به دست قبیله‌ی بنی‌هاشم و بویژه امام علی(ع) به هلاکت رسیده بودند. در مراحل بعدی این فرضیه‌ی دشمن مشترک باز نقش آفرینی می‌کند و قبایل و جماعت مرتدین و نیز کشورهای ایران و روم در قالب مصداق دشمن مشترک، عامل انسجام درونی اعراب مسلمان و به فراموش سپردن اختلافات جناحی بر سر خلافت می‌شود. همین دشمن مشترک درون جزیره‌ای و برون‌جزیره‌ای موجبات تحکیم پایه‌های اقتدار خلافت ابوبکر را فراهم می‌کند.^۷ بسیاری قتل عثمان را خالی از وجه دشمن مشترک شدن قبیله‌ی قریش از سوی سایر قبایل شبه جزیره نمی‌دانند و قتل وی را نوعی اعتراض به تمرکزگرایی قبیله‌ی قریش و خدشه‌دار شدن غرور قبیله‌ای سایر قبایل پس از چند دهه حکومت قریش ارزیابی می‌کنند. این فرضیه قابل تسری به دوران دولت امویان و عباسیان است. به‌طور مثال عباسیان با شعار «الرضا من آل محمد(ص)» موفق شدند علویان، عباسیان، ایرانیان و حتی مخالفان عرب دولت بنی‌امیه را بسیج کنند؛ زیرا «بنی‌امیه» به صورت دشمن مشترک همگی این طرفها درآمده بود.^۸ سیل مشترکی شده بود که همگی به طرف آن شلیک می‌کردند؛ اما بعد از نیل به این هدف سلبی و حذف بنی‌امیه و نفی سلطه‌ی آن، در مرحله‌ی ایجابی و نظام جایگزین دچار اختلاف و چنددستگی شدند و هر یک به

راهی رفت؛ زیرا آن‌چه آنان را به یک‌دیگر متصل می‌کرد، دشمن مشترک بود. با حذف دشمن مشترک یعنی بنی‌امیه، رشته‌های هم‌بستگی و ائتلاف آنان نیز پاره گشت. این مقوله یکی از کارکردهای دشمن مشترک قبل از پیروزی و بعد از پیروزی را نشان می‌دهد.

۵. در فروپاشی و روی کار آمدن سلسله‌ها و دودمان‌ها، فرضیه‌ی دشمن مشترک در شکل‌های متفاوت و مصداق‌های گوناگون نقش‌آفرین می‌شود. ابن‌خلدون به خوبی نشان می‌دهد که میان تدارم عصبیت و هم‌بستگی خویشاوندی و قبیلگی با رفتار منسجم تشکیلاتی از یک سو و حضور مقتدر یک دشمن مشترک رابطه‌ای اثبات شده وجود دارد. بنابراین قدرت‌ها و عصبیت‌های نوظهور تا زمانی که در حال تاختن و مبارزه علیه دشمن مشترک و رژیم مستقر هستند، منسجم‌اند؛ اما بعد از تحکیم قدرت و سلسله و فروپاشی قطعی دولت پیشین، شکاف‌های خفته دهان باز می‌کند و این بار جنگ قدرت میان رقیقان و همراهان دیروز و رقبای دشمنان امروز درمی‌گیرد. ابن‌خلدون این قصه‌ی مکرر تاریخ سلسله‌ها را با تیزبینی هر چه تمام‌تر به تصویر می‌کشد و این قانون‌مندی تاریخی را افشا می‌کند.^۴ بنابراین ابومسلم به دست کسانی به قتل می‌رسد که آنان را به قدرت رسانده است. وی در نامه‌ی خود به منصور خلیفه‌ی عباسی همین نکته را متذکر می‌شود که در دوران غروب دشمن، وزیران و بازوان دولت نویناد، اولین قربانیان هستند: «آنچه را که ما از اندرزه‌های ایرانیان به یاد سپرده‌ایم این است که خطرناک‌ترین مواقع برای وزیران هنگامی است که غوغای خلق فرونشیند و کشور در آرامش باشد.»^۵ بسیاری از سلسله‌ها برای تحکیم قدرت خود دست به ائتلاف‌های زودگذر می‌زنند و با این کار یکی را دشمن مشترک می‌کنند و با انهدام آن آنگاه سراغ دیگری می‌روند. شواهد و مؤیدات انبوهی می‌توان بر این قاعده ذکر کرد. به‌طور مثال در دوره‌های بعدی امپراتوری‌های صفویه شیعی و عثمانی سنی هر یک به صورت دشمنان مشترک یک‌دیگر درآمده بودند. در مقاطعی هم دولت عثمانی به عنوان دشمن مشترک صفویه و اروپاییان درمی‌آید و به مثابه‌ی دشمن مشترک هر دو جلوه‌گر می‌شود و امپراتوری صفوی از این ناحیه سود فراوانی می‌برد.

۶. در قرن نوزدهم و بیستم نیز فرضیه‌ی قدیمی دشمن مشترک خط کلی تحلیل سیاسی وضعیت‌های پیچیده را رقم می‌زند. از سیاست‌های بیسمارک گرفته تا اتحادهای

انگلیس سرمایه‌داری و شوروی سوسیالیستی علیه دشمن مشترک یعنی آلمان فاشیستی و هیتلری در جنگ جهانی دوم همگی شکلی از آن‌اند.

یکی از نمونه‌های صدق این فرضیه در کشورهای مسلمان‌نشین، تجاوز و اشغال نظامی افغانستان توسط اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی بود. شوروی با این اقدام خود را به دشمن مشترک همه‌ی کشورهای مسلمان عرب و غیرعرب، کشورهای غربی، آمریکا تبدیل کرد. به این ترتیب همه علیه شوروی به اتحاد رسیدند و به شدت منزوی شد. گروه‌ها، سازمان‌ها و جنبش‌های جهادی افغانی با سلیقه‌ها، حلقه‌های مذهبی، فرقه‌ای و قومی و نژادی مختلف همگی علیه این هدف سلبی یعنی حذف «دشمن مشترک» به انسجام و وحدت رسیده بودند. دشمنی شوروی متجاوز و اشغال‌گر همه‌ی این تشکلهای را به یک‌دیگر پیوند داده بود؛ اما به محض بیرون رفتن ارتش سرخ، نیروهای مبارزین افغانی دچار تفرقه، تشتت و چندراهی شدند. هر یک طرح بدیل خود را برای کسب قدرت ارائه کرد و عملاً اجرا کرد. گروه‌ها و سازمان‌های شش‌گانه‌ی مستقر در پاکستان با پیشاورنشینان بدون مشورت و هماهنگی با گروه‌ها و احزاب هشت‌گانه‌ی شیعی مستقر در ایران و یا سایر مجاهدان افغانی اقدام به تشکیل دولت موقت کردند. حتی میان خود گروه‌های سنی مذهب یعنی جمعیت اسلامی ناجیک‌نژاد به رهبری احمدشاه مسعود و حزب اسلامی به رهبری حکمت‌یار پشتون‌نژاد اختلاف نظر جدی به وجود آمد و هر یک راهی مستقل در پیش گرفتند. پس از حدود یک دهه مبارزه علیه اشغال شوروی، پس از یک دهه اتحاد این احزاب جهادی بر مبنای دشمن مشترک، با خروج دشمن مشترک، موزائیک انسجام و پیوستگی‌های سازمانهای جهادی افغانی از بین رفت و این بار این گروه‌ها برای کسب قدرت و اجرای طرح جایگزین خود به جان یک‌دیگر افتادند و این درگیری‌ها نیز حدود یک دهه ادامه داشت و یکی از ملموس‌ترین کارکردهای معاصر دشمن مشترک در این نمونه به نمایش گذاشته شد. غیبت دشمن مشترک، «هویت» واحد آنان را متزلزل کرد و بحران هویت ناشی از این امر آنان را به چالش عملی کشاند. اقدام صدام‌حسین در اشغال کویت از دیگر مصادیق بازر قابل ذکر در دشمن مشترک شدن وی توسط جامعه‌ی جهانی بود به نحوی که کشوری نبود که از این اقدام حمایت کند و یک ائتلاف جهانی علیه این اقدام ایجاد شد.^{۱۱} همان‌سان که طالبان و صدام‌حسین به مثابه‌ی دشمن مشترک

ایران و آمریکا تلقی می‌شدند و در دو سال ۱۳۸۱ و ۱۳۸۲ یکی پس از دیگری از میان برداشته شدند و با غیبت آنان دشمنی یا روابط آمریکا و ایران وارد مرحله‌ی جدیدی شد.

۷. در سطح تحلیل نظام بین‌الملل نیز فرضیه‌ی «دشمن مشترک» به قوی‌ترین وجه در رفتار سیاسی ایالات متحده‌ی آمریکا مشاهده می‌شود. سیاست خارجی آمریکا در دوران حدود چهار دهه جنگ سرد در جهت مهار شوروی و متحدان آن و گسترش کمونیسم در جهان بود. در چنین وضعیتی، آمریکا فروش تسلیحات کارخانه‌ها، برنامه‌ی کمک‌های خارجی، ورود و خروج از اتحادها و ائتلاف‌های بین‌المللی، سیاست‌های امنیتی و منافع ملی خود را توجیه می‌کرد. فراتر از آن وجود شوروی و بلوک شرق به مثابه‌ی یک تهدید و دشمن مشترک، فرصتی را برای آمریکا به وجود آورد تا حضور خود را در اقصی نقاط جهان منطقی جلوه دهد و نفوذ خود در جهان سوم را گسترش دهد. اما بعد از فروپاشی شوروی، بحران در سیاست خارجی آمریکا ظاهر می‌شود، علت اصلی این بحران حذف شوروی به عنوان دشمن شماره یک این کشور می‌باشد. غیبت شوروی از صحنه‌ی نظام بین‌المللی و سیستم دو قطبی، آمریکا را از وجود یک دشمن قوی که باعث ایجاد «معنا» در سیاست‌گذاری داخلی و خارجی این کشور می‌شد، محروم کرد. تعریفی که آمریکا از منافع ملی، امنیت، اتحاد و ائتلاف، خلع سلاح و توسعه ارائه می‌کرد همگی برخاسته از دشمنی و رقابت با شوروی و منطبق بر فضای حاکم بر نظام بین‌الملل و سیستم دو قطبی و جنگ سرد میان شوروی و آمریکا بود. با فروپاشی دشمن مشترک همه مفاهیم امنیت، استراتژی، ائتلاف معنای خود را از دست دادند و از اینجا آمریکا با بحران بی‌معنایی و بی‌هدفی در سیاست خارجی مواجه می‌شود. به‌طور مثال آمریکا نیروی نظامی پرهزینه‌ای داشت، ولی نمی‌دانست که با این نیروی نظامی چه باید کند. نمی‌توانست برای این نیرو هدف تعیین کند. هدف و معنا از بین رفته بودند. تحلیل محتوای سخنان بوش (پدر) و کلینتون و وزیرای خارجه‌ی آنان مؤید این نظر بود که سیاست خارجی آمریکا هیچ هدف مشخصی را تعقیب نمی‌کند.^{۱۲}

یکی از کارکردهای دشمن مشترک، ایجاد انسجام و یک‌پارچگی در بلوک منطبقه‌ای و بین‌المللی و نیز در سطح تحلیل ملی است. بنابراین نه تنها حذف دشمن مشترک (شوروی) موجب تغییر و تحولاتی در سیاست خارجی آمریکا در مقیاس بین‌المللی شد

بلکه تبعاتی در سطح تحلیل منطقه‌ای و ملی آمریکا داشت. دشمن مشترک موجب می‌شود که در پرتو آن اختلافات جبهه‌ی داخلی تا اطلاع ثانوی در سایه و حاشیه قرار گیرد و همه‌ی انرژی‌ها بر ضد دشمن متمرکز شود؛ اما با غیبت آن، اختلافات خفته، بیدار می‌شود و به صورت حاد جلوه‌گر می‌شود. بنابراین هم شاهد بروز اختلافاتی میان آمریکا و اروپا در مقیاس منطقه‌ای و درون بلوکی می‌باشیم و هم فعال شدن شکاف‌های درونی امپراتوری آمریکا طبیعی می‌نمود. به‌طور مثال بودجه‌ی عظیم نظامی آمریکا در دوران جنگ سرد با شوروی حدود ۲۰۰ میلیارد دلار در سال بود، با از میان رفتن دشمن، مردم آمریکا می‌پرسیدند، این همه هزینه‌های نظامی برای مبارزه با چه کشوری است؟^{۱۳} بنابراین غیبت دشمن، موجب بروز سستی در جبهه‌ی داخلی، موجب رو به ضعف گذاردن انسجام درونی و فعال شدن شکاف‌ها و اختلاف‌هایی می‌شود که به دلیل تهدیدات دشمن مشترک، امکان عرض اندام پیدا نکرده بودند. بنابراین دشمن مشترک علی‌رغم دشمنی‌اش دارای چنین کارکردهای مثبتی است. با از بین رفتن شوروی، آمریکائیان گویی دریافتند که وجود این دشمن مزاحم، چه نعمتی و فرصتی بوده و چه توجیحات قوی در اختیار سیاست‌مداران قرار می‌داده است. بیان یک واقعیت مشابه تاریخی ما را به مقصد نزدیک‌تر می‌کند. روم در سال ۱۴۶ ق.م. آخرین دشمن خود کارتاژ^{۱۴} را مغلوب کرد و آن را آتش زد. از آن پس روم در مقابل بقیه‌ی دنیا یعنی مشتی مردم بی‌تمدن و ضعیف و بی‌خطر تنها ماند. وضعیتی نظیر آنچه که غرب پس از شکست شرق سوسیالیستی پیش چشم خود به تصویر می‌کشید. سپیون^{۱۵} مأمور آتش زدن کارتاژ شد. هنگام فرمان آتش گفت نمی‌دانم چرا نگرانی عظیمی مرا فرا گرفته است. یک تمدن نمی‌تواند برای مدتی طولانی خلأ اطراف خود را ببیند و به مرگ خود نیندیشد. پاسخ و راه‌حل پللیب^{۱۶} یافتن دشمن تازه برای روم یعنی بربرها بود.^{۱۷} به این مطلب یعنی یافتن دشمن جدید برای جلوگیری از زوال عصیبت ابن‌خلدون نزدیک می‌شود.

۸. همان‌سان که دشمن دارای واقعیت خارجی دارای کارکردهای متعددی نظیر تداوم‌بخشی به عصیبت به عنوان عصاره‌ی حیات‌بخش نظام سیاسی، تمرکزبخشی به فعالیت‌های ضد، هویت‌بخشی به جمع درونی و تقویت انسجام و همراهی داخلی است و در سیاست داخلی و سیاست منطقه‌ای و بین‌المللی دارای پیامدهای مثبتی است

و در مجموع محور تحلیل رفتارهای سیاسی است، همین کارکردهای «دشمن واقعی» را یک «دشمن فرضی» نیز می‌تواند انجام دهد. زیرا انسان بر اساس «تصور از واقعیت» و نه خود «واقعیت» تصمیم‌گیری می‌کند.^{۱۸} بنابراین از زاویه‌ای دیگر نیز می‌توان این نظریه را پروراند و آن روان‌شناسی سیاسی موضوع است. این خود «واقعیت» دشمن، فی‌نفسه نیست که موجب انسجام درونی در میان یک ملت یا تمدن می‌شود، بلکه «تصور» دشمنی و رقابت و تهدید کننده است که می‌تواند خالق چنین احساس هم‌دلانه و وحدت‌بخش باشد. به همین دلیل از دیرباز توصیه‌هایی از سوی فلاسفه‌ی کلاسیک به سیاست‌مداران شده است که برای تقویت وحدت و انسجام داخلی ملت، گاه‌گاهی آنان را از خطر در کمین و نزدیک دشمن خارجی بهراسانند.^{۱۹} بنابراین در دورانی که دشمن مشترک، از بین می‌رود، با یک دشمن خیالی، فرضی و ساختگی و یا دشمن کوچکی که بزرگش ساخته‌اند، نیز می‌توان همچنان انرژی تولید کرد و زوال عصبیت را به تأخیر انداخت و انسجام را تداوم بخشید.

استراتژی «دشمن‌سازی»، «دشمن‌یابی» و یا «بزرگ‌سازی دشمنان کوتوله» در گوشه و کنار جهان یکی از خط‌مشی‌هایی است که بر مبنای آن می‌توان جوهره‌ی پنهان نظریه‌پردازان آمریکایی نظیر «فوکویاما» یا «هانتینگتون» و یا استراتژیست‌ها و سیاستمداران را تجزیه و تحلیل و افشا کرد. بر اساس نظریه‌ی «دشمن‌یابی» یک قدرت سیاسی برای احراز هویت وجودی و اتحاد و یک‌پارچگی سیاسی داخلی نیازمند دشمنی است که بتواند در تقابل با آن چنین کار ویژه‌ای را در درون نظام سیاسی محقق سازد.^{۲۰} هانتینگتون استاد دانشگاه هاروارد با نقل قولی از نویسنده‌ی داستان‌های «جان آیدایک» می‌نویسد: «ژرف‌ترین پرسش درباره‌ی نقش آمریکا در دنیای پس از جنگ سرد این است که بدون جنگ سرد (با دشمن شوروی) آمریکایی بودن به چه درد می‌خورد؟ اگر آمریکایی بودن به معنای متعهد بودن به اصول آزادی، مردم‌سالاری، فردگرایی و مالکیت خصوصی است و اگر هیچ امپراتوری شوروی برای تهدید کردن این اصول خارجی وجود نداشته باشد، به واقع آمریکایی بودن چه معنایی می‌تواند داشته باشد و بر سر منافع ملی آمریکا چه خواهد آمد؟»^{۲۱}

هویت ملی آمریکائیان همواره در تقابل با کشور دیگر یا دشمن مشترک معنا پیدا کرده است. جامعه‌ی آمریکایی از نژادها، قومیت‌ها، کشورها و مذاهب متنوعی تشکیل

شده است. به این جهت و به لحاظ تاریخی و فرهنگی، پیوسته هویت خود را در تقابل با «دیگری نامطلوب» بنا کرده‌اند. تا پایان قرن نوزدهم ایالات متحده‌ی آمریکا خود را در مخالفت با اروپا تعریف می‌کرد. اروپا متعلق به گذشته بود و دارای ویژگی‌هایی چون عقب‌ماندگی، غیرآزاد، نابرابر، فئودالیسم (تیول‌داری) سلطنت‌طلبی و توسعه‌طلبی از نوع امپریالیستی بود؛ در حالی آمریکا در آن زمان چنین نبود. در نیمه‌ی اول قرن بیستم آمریکا خود را به عنوان رهبر تمدن اروپایی و آمریکایی علیه آلمان نازی معرفی می‌کرد و پس از جنگ جهانی دوم خود را رهبر دنیای آزاد و لیبرال دموکراسی در مقابل اتحاد شوروی و کمونیسم جهانی نامید و جنگ سرد، توجیه‌گر بسیاری از برنامه‌ها و اقدام‌های جهانی این کشور برای تأمین منافع ملی‌اش بود. جنگ سرد یک هویت مشترک میان مردم آمریکا و دولت به وجود آورد اما پایان آن و غیبت دشمن واقعی و مشترک، آمریکا را دچار سردرگمی، بی‌هویتی و بی‌معنایی کرد. مشاجراتی در میان نخبگان علمی و دانشگاهی و نیز میان سیاست‌مداران آمریکا برای توجیه وضعیت موجود برانگیخت. پیدایش نظریه‌های «پایان تاریخ» فوکویاما و یا «برخورد تمدن‌ها» از سوی هانتینگتون از همین روست. اما در میان دولت‌مردان نیز این مباحث ادامه داشت. «کاندولیزا رایس» مشاور امنیت ملی بوش می‌گوید: «ایالات متحده‌ی آمریکا در غیاب قدرت اتحاد شوروی، در تعریف منافع ملی، خود را در وضعیتی دشوار دید، ما نمی‌دانیم چگونه میان دوران رویارویی با شوروی و دوران پس از جنگ سرد، تمایز قائل شویم. هنوز هم این دوره‌ی انتقالی مهم است. زیرا فرصت‌های راهبردی را در اختیار ما قرار می‌دهد. سقوط اتحاد شوروی با انقلاب بزرگ فناوری اطلاعات و رشد صنایع دانش پایه، هم‌زمان شد که به نوبه‌ی خود روند اقتصادی جهان را دگرگون کرد؛ اما سیاست خارجی آمریکا نتوانسته است، همه‌ی اینها را پوشش دهد.»^{۲۲}

تلاش‌ها در باب جستجوی «دشمن فرضی» در دهه‌ی ۹۰ و بعد از آن همچنان ادامه داشته و دارد. بسیاری از نظریه‌پردازان، استراتژیست‌ها و سیاستمداران کوشیده‌اند تا این دشمن مشترک را در عصر جدید و در غروب شوروی باز تعریف کنند. برخی بنیادگرایی اسلامی، برخی وجود چین و روسیه، دیگران دولتهای شرور از جمله عراق، ایران، کره‌ی شمالی و کوبا و برخی تروریسم و صاحبان سلاحهای کشتار جمعی را دشمنان آمریکا در عصر جدید تعریف کردند؛ اما این تلاش‌ها برای یافتن «دشمن

فرضی «قانع کننده نبود؛ به نظر هانتینگتون رژیم صدام در حد و اندازه‌ی یک دشمن برای آمریکا نبود. بنیادگرایی اسلامی، نیز بسیار پراکنده و از نظر جغرافیایی بسیار دور است. چین بسیار مسأله‌انگیز و خطرات بالقوه‌ی آن در آینده دور امکان‌پذیر است. بنابراین از این مخاطرات نمی‌توان به‌عنوان دشمنان مشترک جامعه‌ی آمریکان نام برد. هانتینگتون دشمن جدید را در قالب جنگ تمدنی علیه تمدن دیگر بازشناسی می‌کند و آن را در نظریه‌ی «برخورد تمدن‌ها» سازمان‌دهی نظری می‌کند.^{۲۳} هانتینگتون پیش‌تر در مقاله‌ای با عنوان «منافع استراتژیک در حال تغییر آمریکا» نگرانی آشکار خود را از تحولات در شرف وقوع پس از فروپاشی شوروی ابراز داشته بود. این می‌رساند که دغدغه‌ی اصلی وی پیدا کردن دشمن جدیدی برای تنظیم استراتژی جدید آمریکا بوده است.^{۲۴}

بنیادگرایی اسلامی متعاقب انقلاب اسلامی ایران به مثابه‌ی یک تهدید مطرح بود؛ اما پس از فروپاشی شوروی، این خطر به عنوان تهدید اصلی برای غرب و آمریکا درآمد. ژان دانیال در مقاله‌ای خطر اسلام سیاسی و بویژه افراطیون مسلمان را به عنوان خطری که هم‌سنگ خطر کمونیسم است، طرح می‌کند. وی به ذکر مشابهت‌های این دو نیز می‌پردازد؛ از جمله این که بنیادگرایان اسلامی و مارکسیست - لنینیست‌ها هر دو «جهان غرب» را به عنوان دشمن اصلی، فاسد و متجاوز معرفی می‌کنند.^{۲۵} ریچارد نیکسون نیز اسلام سیاسی ملهم از ایران انقلابی را «رقیب» سکولاریسم غربی می‌داند و بنابراین بنیادگرایی اسلامی تحت تأثیر انقلاب اسلامی ایران را به عنوان جانشین تهدید کمونیسم ذکر می‌کند.^{۲۶} از توجیهاتی که برای دوام «ناتو» متعاقب فروپاشی شوروی اقامه شده است نیز همین بنیادگرایی اسلامی است. به نظر آنان این بنیادگرایی و اسلام انقلابی عمده‌ترین تهدید برای امنیت خاورمیانه، وجود اسرائیل و حتی دنیای غیرمذهبی غرب است.^{۲۷}

ابراهیم یزدی نیز رشد بیداری اسلامی در کشورهای مسلمان‌نشین را مرهون دو حادثه‌ی بزرگ می‌داند. حادثه‌ی اول، انقلاب اسلامی ایران است که منجر به سیاسی شدن همه‌ی جنبش‌های اسلامی شده است. تا آن زمان کسی گمان نمی‌کرد اسلام می‌تواند ایدئولوژی یک انقلاب باشد. پدیده‌ی مهم دیگر فروپاشی شوروی بود. این حادثه نیز اثر مهمی بر کشورهای اسلامی داشت و موجب تغییر روش و تعدیل

گروه‌های چپ و مارکسیستی در کشورهای مسلمان شد و رنگ مارکسیستی و ضددینی خود را تقلیل دادند و به جنبش‌های اسلامی نزدیک شدند. وی در ادامه به همین دو دلیل، معتقد است که آمریکا در فرایند جستجوی دشمن جدید، به «اسلام» توجه می‌کند. زیرا اولاً «اسلام» را جایگزین دشمن قبلی «مارکسیسم» می‌کند و می‌کوشد تا افکار عمومی آمریکا را از این طریق تحت‌تأثیر قرار دهد و ثانیاً رشد و توسعه‌ی جنبش سیاسی اسلامی، خواه ناخواه با بیدایش گروه‌های افراطی و خطر «مسلمانان افراطی» هم‌راه است.^{۲۸}

۹. در چنین وضعیتی که آمریکا دچار خلأ قدرت بی‌رقیبی و بی‌دشمنی شده بود و از داخل و خارج در تنگ‌نای شدید بود، در خارج زیر فشار افکار عمومی بود که نیروهایش را از اروپا و «ناتو» خارج کند و نیز از حضور در اقصی نقاط دنیا به بهانه‌ی مبارزه با نفوذ شوروی خودداری ورزد؛ زیرا دیگر چنین سوژه‌ای وجود خارجی ندارد. هم‌زمان از داخل نیز با مشکلات جدی روبرو بود؛ توجیهی برای بودجه‌ی سالانه ۲۰۰ تا ۲۷۰ میلیارد دلاری هزینه‌های نظامی پرتاگون نداشت و شکاف‌ها و اختلاف‌های غیرفعال در حال فعال شدن بودند و مواجهه با پدیده‌ی زوال تدریجی عصیبت به روایت ابن‌خلدون آن شده بودند و شمارش معکوس آغاز شده بود؛ «ناگهان اقدام احمقانه و ناسنجیده‌ی صدام در اشغال کویت و سپس واقعه‌ی یازده سپتامبر و انفجار ساختمان‌های تجارت جهانی، فرصتی استثنایی برای خروج آمریکا از بن‌بست فراهم کرد». ^{۲۹} اقداماتی که در صفحه‌ی پیچیده‌ی شطرنج سیاست، به جای ضرر رسانی به آمریکا، نفع و فرصت رساند. آمریکائیان نیز حداکثر بهره‌برداری را از این اقدام به عمل آوردند تا با بزرگ‌نمایی ارتش عراق را تا رده‌ی ارتش چهارم دنیا ارتقاء دهند و تهدید سلاح‌های کشتار جمعی عراق را تهدیدی برای صلح جهان نشان دهند و یا واقعه‌ی سپتامبر و سازمان القاعده را چنان برجسته سازند که «تروریسم» را جای «کمونیسم» به مثابه‌ی دشمن جدید بنشانند ^{۳۰} و هم‌چنان «احساس در راه بودن» را به مردم آمریکا و هم‌پیمانان سابق خود القاء کنند. متأسفانه اقدامات نابخردانه‌ی القاعده و سازمانهای مشابه آن در چین و مالزی و اندونزی هم‌چنان ادامه دارد و این اقدامات هم‌چنان ضرورت حضور آمریکا در کشورهای دنیا و مداخله در مناطق گوناگون را برای آمریکا توجیه می‌کند. همچنان این اقدامات پدیده‌ «اسلام‌ترسی» ^{۳۱} را در نزد افکار عمومی دنیا

دامن می‌زند و به وجهی عمومی مسلمانان جهان لطمه وارد و آن را خدشه‌دار می‌کند.^{۳۲} در صورت صحت انتساب عملیات انفجار قطار در اسپانیا در فروردین ماه ۱۳۸۳ باز هم این‌گونه اقدامات سوخت لازم برای موتور مداخلات و تجاوزات بلامنازع آمریکا فراهم می‌کند. حتی مواضع اروپاییان را به آمریکا نزدیک می‌سازد؛ زیرا مکانیسم دشمن مشترک چنین امری را پیش‌بینی می‌کند که القاعده به مثابه‌ی دشمن مشترک عملاً اروپا و آمریکا را به هم نزدیک و هم‌پیمان می‌کند و شکاف و اختلاف اروپا و آمریکا به فراموشی سپرده می‌شود.

۱۰. در وضعیت جنگ سرد دو دشمن آمریکا و شوروی و اعمار دوگانه‌ی آنان هریک از دو قدرت و اعمارش مزاحمتی برای قطب و رقیب مقابل ایجاد می‌کرد. در هر اقدام و تصمیمی باید برآوردی از واکنش رقیب می‌داشت. بنابراین هر یک از دو ابرقدرت در راه ترک‌تازی خود با مانع بزرگی به نام مزاحمت قطب رقیب مواجه بود. در واقع هر یک از دو ابرقدرت و اعمارشان به مثابه‌ی دشمن مشترک دیگری درآمده بود و انرژی متراکم خود را علیه دیگری تخلیه می‌کرد. در چنین وضعیتی گویی دو دشمن مشترک وجود داشتند و هریک سعی در محدود کردن حوزه‌ی قدرت دیگری داشت و بر مبنای قواعد «تئوری بازی‌ها» با یک‌دیگر در حال رقابت بودند. امام سجاد(ع) در قالب‌لسان دعا و در یک متن عرفانی چنین وضعیتی را به تصویر کشیده است. امام(ع) در باب معطوف شدن انرژی و توان دشمنان و مشرکان به یک‌دیگر و اشتغال خاطر و رفتار آنان به یک‌دیگر موجب انصراف توجه و رفتار آنان نسبت به مسلمانان می‌شود. امام سجاد(ع) مشابه تعبیر «اللهم اشغل الظالمین بالظالمین» در این جا می‌فرماید:

«اللهم اشغل المشركين بالمشركين عن تساول اطراف المسلمين، و خذهم بالنقص تنقصهم و تظهم بالفرقة عن الاحتشاد عليهم»^{۳۳} «خداوندا! مشرکان را از دست‌اندازی به مرزهای مسلمانان با مشغول داشتن آنان به یک‌دیگر، به خودشان واگذار و با کاستن از تعدادشان از به هلاکت رساندن و کاستن مسلمانان جلوگیری کن و با پراکنده‌سازی از اجتماع و وحدت، از محاصره شدن مسلمانان بازدار.»

امام در جای دیگر در موضوع تعامل با دشمن می‌فرماید: «اللهم... واجعل لهُ سغلاً فيما يلية و عَجْزاً عما يُناويه»^{۳۴} «خداوندا... مشغولیتی برای او ایجاد کن که با درگیر شدن

در آن، از فکر دشمنی با ما ناتوان شود.»

اگر بخواهیم وضعیت جهان سوم و جهان اسلام را در دوران جنگ سرد و نظام دوقطبی آمریکا و شوروی بررسی کنیم با توجه به مشغول بودن ظالم اول (آمریکا) به ظالم دوم (شوروی)، فضایی و فرصتی برای تنفس و آسودگی خاطر مسلمانان ایجاد می‌شود. با فروپاشی شوروی، منافع ملی و اسلامی کشورهای مسلمان‌نشین بیشتر در مخاطره قرار گرفت. این بار آمریکائیان برای دوام و بقا و هویت خود در صدد شناسایی دشمن مشترک دیگری بودند و امام سجاد(ع) از خداوند می‌خواهد که چنین وضعیتی رخ ندهد که دشمنان به جای آن‌که یکی دیگری را دشمن مشترک قرار دهد، مسلمانان را دشمن مشترک خود قرار دهند. امام از خداوند می‌خواهد که ما دشمن مشترک دشمنان نشویم. بلکه دشمنان از درون از باب اللهم اشغل الظالمین بالظالمین به یک‌دیگر مشغول شوند و با تقسیم انرژی و توجه، از دشمنی با مسلمانان انصراف پیدا کنند. از همان فردای فروپاشی شوروی کاملاً آشکار بود که کشورهای مسلمان‌نشین با وضعیت دشوارتری روبرو خواهند شد؛ آیا آنان درک روشنی از سطح تحلیل نظام بین‌الملل داشته‌اند؟ آیا تبعات آن را در تهاجم به دو کشور مسلمان افغانستان و عراق ندیده‌اند؛ تا آنجا که آمریکا بدون توجه به مصوبات شورای امنیت و مخالفت همه قدرتهای منطقه‌ای به عراق حمله کرد. آیا سرکوب قهرآمیزتر فلسطینیان توسط اسرائیل را مشاهده نمی‌کنند؟ همه‌ی این‌ها نتیجه‌ی فروپاشی شوروی به مثابه‌ی دشمن مشترک و جابه‌جایی کشورهای مسلمان‌نشین به جای شوروی سابق است. آمریکا اقدامات خود را در زیر نام زیبای «اصلاحات در طرح خاورمیانه‌ی بزرگ» دنبال می‌کند.^{۳۵} اقدامی که آشکارا خشم کشورهای عربی و اسلامی را برانگیخته است.^{۳۶} اولین دست‌آورد دشمن مشترک شدن جهان اسلام برای آمریکا، اتحاد و تقویت همبستگی کشورهای مسلمان‌نشین است. درصدی از این اتحاد ناخواسته محقق شده و خواهد شد. اما مهم آن است که این احساس «نهادینه» شود و متکی به یک استراتژی از سوی استراتژیست‌های جهان اسلام شود.

اقدامات بی‌ملاحظه و قلدرمآبانه و لوتیان‌گونه‌ی دولتمردان آمریکایی چندی است که در نزد سایر قدرت‌های منطقه‌ای تولید هراس کرده است. آمریکائیان با اقداماتی چون اشغال عراق می‌خواهند این احساس را حفظ کنند که مرکز جهان هستند؛ اما

هراس، آفریننده‌ی وزن متقابل دیپلماتیک و سیاسی است.^{۳۷} یعنی هراس ایجاد شده، خود به خود قدرت‌های منطقه‌ای را به یک‌دیگر متصل می‌کند تا با ائتلاف خود بتوانند وزن مقابلی ایجاد کنند. اقداماتی که باید در میان قدرت‌های منطقه‌ای جهان اسلام بر اساس رفتار رفلکسی و احساس خطر از مخاطرات بالفعل ایجاد شود.^{۳۸}

نتیجه‌گیری

۱. دشمن، رقیب، مخالف و مزاحم یا تهدیدات، مخاطرات و نگرانی‌ها یکی از ارکان هر تصمیم‌گیری سیاسی و تجزیه و تحلیل سیاسی را تشکیل می‌دهد. دگرگونی و جابجایی مصداق این دشمن مشترک در گذر ایام و تحول دوران موجبات دگرگونی در معادلات قدرت و تغییر مهره‌ها در صحنه‌ی شطرنج سیاست ملی، منطقه و جهان می‌شود. درصد بسیار بالایی از وقت، انرژی و تفکر و عمل ما به طرح‌ها، توطئه‌ها و رفتار سیاسی دشمنان و رقبا اختصاص دارد.

۲. به رغم پدیده‌ی منفی دشمنی و رقابت، این پدیده تبعات مثبتی نیز دارد. از جمله، آن‌که دشمن مشترک برای یک ملت، گروه، حزب، یا تمدن و فرهنگ، هم‌راهی، وحدت و هم‌دلی به دنبال می‌آورد. تهدیدات دشمن که متوجه همه‌ی عناصر یک کشور، حوزه‌ی تمدنی می‌شود موجب انسجام و تقویت هم‌بستگی درونی و در نتیجه «وحدت» آنان می‌شود. بنابراین دشمن به‌طور ناخواسته وحدت‌آفرینی می‌کند. هویت و ضدیت می‌آفریند، معنابخشی و هدف‌بخشی می‌کند و تولید انرژی برای ادامه‌ی حرکت و احساس در راه بودن القاء می‌کند و فراموشی اختلافات در جبهه‌ی درونی تحت تأثیر دشمنی و تهدیدات بیرون از دیگر تبعات خیر این دشمن است.

۳. تبعات روان‌شناختی آن‌چنان مفید است که گاه با غیبت یک دشمن واقعی، استراتژیست‌ها برای تداوم انسجام یک دشمن فرضی، دشمن خیالی می‌سازند و آن را به جامعه القاء می‌کنند. همان کاری که نظریه‌پردازان آمریکایی برای پر کردن خلأ قدرت متعاقب فروپاشی شوروی پیوسته به صور مختلف در دستور کار خود قرار داده‌اند. جهان اسلام با توجه به حضور دشمنی استعمار در دو سه قرن گذشته و با توجه به پدیده‌هایی چون اسرائیل و اخیراً هجوم آمریکا به افغانستان و عراق و اعلام آغاز جنگ صلیبی جدید از سوی بوش عملاً از چنین موهبت دشمن مشترک بالفعل برخوردار

گردیده است. با فعال کردن این عنصر در ضمیر ناخودآگاه، مسلمانان می‌توانند به انسجام و وحدت دست یابند و با اتصال قطره‌ها، قدرت جدیدی شکل گیرد.

۴. دشمن مشترک در عین حال، انگیزه‌ای برای تلاش و احساس در راه بودن و زنده نگه داشتن عصیت که خود عامل تمدن‌سازی، غلبه و کشورگشایی و پیشرفت هر فرهنگ، تمدن و سلسله و دولتی است. شاید عدم توجه به همین ضرورت از سوی مسلمانان موجبات رکود آنان پس از پیروزی در جنگ‌های صلیبی و شکست دادن آنان بود. زیرا از آن لحظه به بعد مسیحیان صلیبی، به دنبال رفع و تسلی احساسات جریحه‌دار شده‌ی خود با قدرت‌مند شدن بودند. در حالی که برای مسلمانان پیروز غروب دشمن مشترک و از بین رفتن آن، آغاز دوران در جا زدن و رخوت و سستی ورزیدن شد. دشمن مشترک می‌تواند فرضیه‌ای برای عقب‌ماندگی باشد.

۵. وحدت مبتنی بر واقعیت‌های بیرونی، یک وحدت استراتژیکی است. وحدت بر سر آن چیزی است که نباید باشد و موضوعی سلبی است؛ این وحدت می‌تواند مقدمه‌ای باشد تا در توالی منطقی به وحدت غایی و وحدت در اهداف ایجابی بینجامد. مسأله‌ی اساسی، وحدت علیه دشمن مشترک است که بالفعل به دو کشور مسلمان تهاجم کرده است و کشورهای بیست‌گانه‌ی دیگری در فهرست‌اند.

۶. مسلمانان باید با درک درست وضعیت نظام بین‌الملل به‌ویژه بر مبنای معیار دشمن مشترک و جابه‌جایی‌هایی که در آن صورت گرفته است و جستجوی دشمنان فرضی و خیالی، از دشمن مشترک شدن آمریکا اجتناب ورزند. از دست زدن به اقداماتی که بدون محاسبات پیچیده باشد و موجب سود بردن حریف در صفحه‌ی شطرنج بزرگ سیاست می‌شود، اجتناب ورزد. اقدامات صدام و القاعده و سایر افراط‌کاری‌ها همگی در نهایت به سود آمریکاییان تمام می‌شود.

۷. کشورهای مسلمان‌نشین باید ضمن توجه به تبعات روان‌شناختی سیاسی مقوله‌ی «دشمن مشترک»، از واقعیت و تهدیدات بالقوه و بالفعل دشمنان در غیبت شوروی سابق بهره‌مند و ضریب هم‌بستگی‌های خود را افزایش دهند و در عین حال بکوشند تا از دشمن مشترک شدن بپرهیزانند و ملهم از دعای امام سجاد(ع) جبهه‌های درونی آنان را از باب مشغول کردن ظالم به ظالم، به یک‌دیگر مشغول سازند و دشمن مشترک نشوند و بلکه دیگرانی از جنس ظالمان را دشمن مشترک قرار دهند. بنابراین از یک سو

وضعیت لوتیان‌گونه در سطح نظام بین‌الملل را دریاباند. احساس این مخاطرات، آنان را به یک‌دیگر نزدیک‌تر می‌کند.

۸. نظریه‌ی «دشمن مشترک»، توجیه‌گر عدم وحدت جهان اسلام و جهان عرب هم هست. اگر کشورهای مسلمان‌نشین بر مبنای دشمن مشترک بخواهند به اتحاد یا ائتلاف برسند، باید واقعاً چنین تهدید یا احساس تهدیدی نسبت به جریان برون‌تمدنی و غیراسلامی وجود داشته باشد. اما واقعیت این است که در دنیای مسلمان‌نشین، بیشتر نگرانی‌های امنیتی کشورها از ناحیه‌ی دیگر کشورهای مسلمان‌نشین است. چه در میان اعراب و چه در میان ایران و ترکیه و اعراب.^{۳۹} کشورهای حوزه‌ی خلیج فارس در گذشته از ایران انقلابی و پس از جنگ ایران و عراق، از عراق پیش از اسرائیل نگران بوده‌اند. ترکیه بیشتر نگران جنبش‌های خودمختاری اکراد، عراق و سوریه بوده است تا اروپا و اسرائیل. بسیاری از کشورهای اسلامی با یک‌دیگر اختلافات مرزی دارند. موضوع قومیت‌ها یک منبع مهم تنش و اختلاف در میان آنها است.^{۴۰}

به رغم این نکات به نظر می‌رسد اقدامات نابخردانه‌ی جورج دبلیو بوش در حمله به دو کشور مسلمان افغانستان و بویژه عراق و نیز تهدید سایر کشورهای اسلامی تحت عنوان برنامه‌ی اصلاحات در خاورمیانه‌ی بزرگ و نیز عدم واکنش نسبت به تندروی‌های بی‌سابقه‌ی شارون در سرکوب فلسطینی‌ها، آمریکا را در نقش یک تهدید مشترک برای کشورهای مسلمان جلوه‌گر ساخته است و کشورهای مسلمان حتی منهای هویت مسلمانی خود برای دفاع از تعامیت ارضی و هویت و سرنوشت خود چاره‌ای ندارند جز این که به یک‌دیگر نزدیک شوند و در قالب یک ائتلاف به مقابله با تهدیدات مشترک به پردازند.

پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید به مقالات احمد اشرف و مجید محمدی در باب «توهم توطئه» در فرهنگ ایرانیان.
 ۲. زیگنور برژینسکی؛ شطرنج بزرگ؛ ابرقدرت آمریکا و ملازمتات ژنواستراتژیک، گزیده‌ی کتاب در جام‌جم، ۱۳۸۲/۱/۱۹، شماره‌ی ۸۳۳، ص ۸، ترجمه‌ی عباس فتاح‌زاده.
 ۳. گی‌روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه‌ی منوچهر وثوقی، تهران، نشر نی، ص ۱۳.
 ۴. زین‌العابدین قربانی، علل پیشرفت اسلام و انحطاط مسلمین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱، ص ۹۸. عبدالعزیز سالم، تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه‌ی باقر حیدری‌نسا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۱.
 ۵. بارنزویکر، تاریخ اندیشه‌ی اجتماعی، از جامعه‌ی ابتدایی تا جامعه‌ی جدید، ترجمه و اقتباس جواد یوسفیان، علی‌اصغر مجیدی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸، ص ۳۲۰
- 6. United Kingdom**
۷. حسین مؤنس، تاریخ قریش، العصر الحدیث، النشر و التوزیع، ۱۴۲۳ق. / ۲۰۰۲م.
 ۸. احمدرضا خضری؛ تاریخ خلافت عباسیان؛ از آغاز تا پایان آل‌بویه، تهران، سمت، ۱۳۷۹، ص ۴.
 ۹. ابن‌خلدون؛ مقدمه‌ی ابن‌خلدون، جلد اول، ترجمه‌ی پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۴.
 ۱۰. همان، ص ۴۹۱-۴۹۲.
 ۱۱. برای بررسی بیش‌تر بنگرید به: استانلی‌ای رنسون؛ روان‌شناسی سیاسی جنگ خلیج فارس؛ ترجمه‌ی جلیل روشندل؛ تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، مقاله‌ی زونیس، ص ۳۹۷-۹۱.
 ۱۲. عبدالعلی قوام، گفت‌وگو با جام‌جم، ۱۳۸۱/۵/۲۷، ص ۸، ش ۶۵۶.
 ۱۳. ابراهیم یزدی، نیاز به دشمن؛ روزنامه‌ی شرق، ۱۳۸۲/۷/۵، شماره‌ی ۲۶، ص ۵.

14. Carthage

15. Scipion

16. Polybe

۱۷. ژان کریستف‌روفن، امپراتوری و بربرهای جدید، احمد نقیب‌زاده، مجله‌ی حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۲۸، آذر ماه ۱۳۷۰.
۱۸. بنگرید: ابراهیم برزگر؛ ره‌یافتی روان‌شناختی سیاسی به نقش رسانه‌ها در صلح، کنگره‌ی

اتلاف خبرگزاری ها در صلح، ۱۳۸۰.

۱۹. ارسطو، سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران، ۱۳۶۴، کتاب پنجم، بند ۵، ص ۲۲۹.

۲۰. سیدمهدی حسینی: نگاهی به اهداف و برنامه‌ی استراتژیک آمریکا در فرایند تحول نظام

بین‌المللی؛ دوازدهمین کنگره‌ی بین‌المللی خلیج فارس، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و

بین‌المللی، اسفند ۱۳۸۱، به نقل از جام‌جم، ۸۲/۱/۲۱، ص ۸

۲۱. همان.

۲۲. همان

۲۳. ساموئل هانتینگتون: رویارویی تمدن‌ها؛ ترجمه‌ی مجتبی امیری، تهران، مرکز چاپ و انتشارات

امور خارجه، ۱۳۸۱.

24. Samuel P. Huntington; K. American Changing Strategic; Interestsk

Survial, 33, Jan- Feb, pp. 12-13.

۲۵. ژان دانیال؛ اسلام‌گرایی جانشین کمونیسم؛ ترجمه‌ی زهرا رهبانی؛ بولتن شماره‌ی ۶۹، دفتر

مطالعات سیاسی و بین‌المللی، سال هفتم، فروردین ۱۳۷۲، ص ۶۹.

۲۶. ریچارد نیکسون، فراسوی صلح، روزنامه‌ی اطلاعات، یکشنبه ۱۳۷۴/۳/۲۱، ص ۱۲.

۲۷. نیکی کندی، مارک گازبوروسکی؛ نه شرقی نه غربی (روابط خارجی ایران با آمریکا و شوروی)؛ ترجمه‌ی

ابراهیم منقی و الهه کولایی، تهران، نشر مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶.

۲۸. ابراهیم یزدی، نیاز به دشمن؛ روزنامه‌ی شرق، شماره‌ی ۲۶، ۱۳۸۲/۷/۵، ص ۵.

۲۹. همان.

۳۰. عبدالعلی قوام؛ تروریسم به جای کمونیسم؛ استراتژی دشمن‌سازی در آمریکا، جام‌جم،

۱۳۸۱/۵/۲۷، ش ۶۵۶، ص ۸

31. Islamphobia

۳۲. فادی اسماعی؛ پدیده‌ی اسلام‌ترسی، ترجمه‌ی پرویز شریفی، بولتن ماهانه‌ی اسلام و غرب،

وزارت خارجه، سال اول، پیش‌شماره‌ی دوم، مرداد ماه ۱۳۷۶، صص ۳۳-۴۰. به نقل از مجله‌ی

«الدیلوماسی»، سال دوم، شماره‌ی ۵، ژوئن ۱۹۹۷.

۳۳. امام سجاد(ع)؛ صحیفه‌ی سجادیه، ترجمه و شرح علینقی فیض‌الاسلام، تهران، ۱۳۷۵ق. دعای

۱۴، فراز ۶، ص ۱۰۶.

۳۴. همان، دعای ۱۷، فراز ۱۰، ص ۱۸۴.

۳۵. متن کامل طرح خاورمیانه‌ی بزرگ در شرق، ویژه‌نامه‌ی نوروز ۱۳۸۳، ص ۲۰.

۶۸ بیداری اسلامی؛ چشم انداز آینده و هدایت آن

۳۶. مانند اعتراض کشورهای عربی در اجلاس سران کشورهای اتحادیه عرب در قاهره، اسفند ماه ۱۳۸۲.

۳۷. گفت‌وگوی اشیگل با امانول تود تاریخ دان فرانسوی مندرج در روزنامه‌ی ایران، شماره‌ی ۲۴۲۶، مورخ ۱۳۸۲/۱/۱۶، ص ۱۵.

۳۸. اشاره به نطق جرج دبیلو. بوش پس از حمله به نیویورک و واشینگتن در سپتامبر ۲۰۰۱.

۳۹. محمود سریع‌القلم؛ سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران؛ بازبینی نظری و پارادایم‌انتسلاف؛ تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳-۱۱۲.

۴۰. همان، ص ۱۱۵.

مصلحت و نقش آن در تقریب مذاهب اسلامی

دکتر خالد زهری

اندیشمند و متفکر مسلمان مراکشی

بسم الله الرحمن الرحيم

اختلاف‌های موجود میان مذاهب اسلامی باید در پرتو اصول و بنیادهای شرعی و فقهی همان مذاهب، مورد بحث و بررسی قرار گیرد زیرا کاستن از شکاف و اختلاف میان مذاهب وظیفه‌ای شرعی و ضرورتی ناگزیر است و به همین دلیل مهمترین پروژه‌ای است که نیازمند دیدگاهی شرعی در مورد آن ایم.

بی‌تردید چنین اقدام شرعی و تمدنی، مستلزم بررسی علمی اصول و شالوده‌های اختلافی و نیز اتفافی مذاهب است و از آنجا که تحقیق‌های نظری و برخورد صرفاً اندیشه‌ای در اصول مورد اتفاق راهکاری حقیقی برای تقریب مذاهب به‌شمار نمی‌رود چون بیانگر واقعیتی عینی و ملموس همچون وجود اختلاف میان مذاهب اسلامی نیست، بحث و بررسی تنها در صورتی متمرکز خواهد بود که با اصول مورد اختلاف نیز قابل توجه باشند.

از این دیدگاه، زمینه تحقق نزدیکی و تقریب مذاهب باید براساس مباحثه کافی و مطالعه ژرف اصولی مورد اختلاف و مبانی مورد بحث و جنبه‌های اختلاف‌انگیز و نیز تجدیدنظر در این اختلافها و اینکه آیا حقیقی هستند یا توهمی، اصلی است یا فرعی، صورت گیرد.

پیشتر در مطالعاتی که انجام داده‌ام به این اصول پرداخته و بر وجود اختلاف موجود در برخی از آنها از جمله «قیاس» انگشت گذاردم و مثلاً در کتاب‌های «تعلیل الشریعه بین السنة والشیعة» و «تذلیل العقبات فی طریق التقریب بین اهل السنة والشیعة الامامیه» توضیح داده‌ام که این اصل (یعنی قیاس) در همه مذاهب اسلامی، معمول است و تفاوت آنها در این مورد، گستره اجرایی به لحاظ وسعت یا تنگی عرصه آنست و به این قطعیت رسیدم که اثبات یا ابطال «قیاس» نمود حقیقی تمییز مذاهب از یکدیگر نیست.

همچنانکه در کتاب نخست، اصل «استحسان» را مورد بحث و بررسی قرار دادم و پس از پرداختن به وجوه اختلاف انگیز در مورد آن، و «تحریر محل نزاع» (تشخیص موضوع اختلاف)، به این نتیجه رسیدم که خود تنها یکی از وجوه عمل به قاعده «تزام» است و نتیجه گرفتم که با این برداشت هیچ یک از اهل سنت و شیعه، با آن مخالفتی ندارند. بنابراین تقریب و نزدیک‌سازی مذاهب اسلامی، مستلزم تجدیدنظر در ادعای اختلاف درباره بویژه آندسته اصولی است که همچون مانع عمده‌ای در راه تقریب، قرار گرفته‌اند. هیچ خردمندی نیز تردید ندارد که نزدیک ساختن قواعد اصولی، و شالوده‌های شرعی، در ایجاد شیوه علمی مشترک برای مطالعه مسایل مختلف فقهی و فکری، سهم به‌سزایی ایفا خواهد کرد همچنانکه تداوم این شیوه، ممکن است به تأسیس شیوه اصولی نوینی با دربرگیری اختلافهای مذهبی جزئی و در مورد تعبیر منجر شود که پیش از آن بنظر می‌رسید اختلاف‌ها جوهری و عمده است. پوشیده نیست که بیان درست اصول مورد اختلاف و شالوده‌های مورد مناقشه، تأثیر بسزایی در عرصه‌های تدوین قوانین و تحقق همزیستی بر زمامداران بجای می‌گذارد زیرا بدین ترتیب، تنگناهای تصمیم‌گیری ناشی از اختلاف در اصول کلی و شالوده‌های اساسی را متفی می‌سازد؛ در ادامه چنین شیوه‌ای - که آنرا برای تحقق تقریب و زمینه‌سازی برای آن مفید و ضروری می‌دانم - ترجیح دادم یکی از مهمترین اصول اختلافی یعنی «مصلحت مرسله»^{*} را مورد بررسی و مطالعه قرار دهم و حقیقت امر در این اختلاف نظرها را کشف کنم و وجوه اختلاف را نیز مشخص سازم و در ادعاهای نزاع و اختلاف در این باره تحقیق کنم و این نکته را روشن سازم که این اصل - که به اعتقاد بسیاری یکی از اختلافهای اصولی و فکری مذاهب اسلامی است - چه بسا بتواند پایه‌ای برای تحقق تقریب و کاستن از فاصله‌های موجود، در نظر گرفته شود. در راستای تأکید بر آنچه نسبت به اهمیت این روش در تشریح و قانونگذاری زمامداران، اشاره شد صورتهایی از اقدامات مبتنی بر «مصلحت» از نظر حاکم و نیز از نظر مرجع دینی را مطرح خواهم ساخت. و بدین ترتیب این بحث به دو بخش تقسیم خواهد شد:

بخش اول عهده‌دار سخن از «مصلحت»، تحریر محل نزاع و آرایه دلایل کسانی که آنرا پذیرفته و مناقشه‌ی دلایل آنها را که آنرا نفی کرده‌اند و شرایط عمل به اقتضای آن

و سرانجام اجتهاد مصلحتی ولی امر است. و از آنجا که قاعده‌ی تراحم یکی از مهمترین موارد عملی «مصلحت» بشمار می‌رود، بخش دوم را بدان اختصاص دادم تا طی آن بر این مفهوم، «حجیت» (شرعی) و «مصلحت مرسله» در بیان ساده، به مفهوم مواردی است که شرح درباره‌ی آنها نظر خاصی نداشته و مثلاً انجام و تحقق آنها را توصیه یا نهی نکرده است. (م)

پیوند تراحم با عقل همراه با برخی مصداقهای عملی مندرج در عرصه‌ی اهم و مهم، مطالبی را مطرح سازم.

بخش اول: مصلحت

تحریر محل نزاع

«مصلحت» علاوه بر نوع پذیرفته شده‌ی آن از سوی شرع، بر سه گونه است: معتبر، لغو شده و مرسل (بی تفاوت). نوع نخست آنست که شرع آنرا پذیرفته و علما باتفاق بر توجه به آن نظر داده‌اند. از جمله مثال آن نیز حرمت مستی برای حفظ مصلحت عقل است.

نوع دوم مصلحتی است که شرع آنرا باطل کرده و علما در مردود بودن آن، متفق‌القول‌اند. علما برای مثال این مورد به فتوای یحیی بن یحیی اللیثی فقیه اندلس برای یکی از شاهان اندلس - که در یکی از روزهای رمضان با همسرش همبستر شده بود - اشاره می‌کنند، حکم او (منحصراً) دو ماه روزه پیاپی بود که در حالت عادی اگر روزه برایش دشوار بود می‌توانست یکی از بردگان فراوانش را آزاد کند - و برای او کار بسیار ساده‌ای بود که در این صورت احتمال بازگشت به این گناه و ارتکاب مجدد آن همچنان برجا بود و بنابراین کفاره روزه برای او مناسبتر است - ولی این «مصلحت» (اندیشی) باطل است و با نصی که به او اجازه آزادی برده را هم می‌دهد، مخالفت می‌کند. ولی نوع سوم، مصلحتی است که هیچ دلیل شرعی بر اعتبار یا لغو آن وجود ندارد که آنرا «مصلحت مرسل» می‌گویند.^(۱) که دیدگاههای علمی و گفته‌های آنان چه به لحاظ تعبیر و چه به لحاظ پذیرش و عمل به آن، دچار آشفتگی‌های فراوانی است.

غزالی از آن به «استصلاح»^(۲)، «مصلحت مرسله»^(۳) و «مصلحت مناسبه»^(۴) یاد کرده و ابن‌الحاجب آنرا «مناسب المرسل»^(۵) نامیده و «امام الحرمین الجوینی»^(۶) و «ابن السمعانی»

آنرا با «استدلال» مرادف دانسته‌اند^(۷) و گروهی از اصولی‌ها آنرا «استدلال مرسل» نامیده^(۸) و «ابن تیمیة» از آن به «لاستدلال بالمصالح» تعبیر کرده است.^(۹)

«محمدتقی الحکیم» یادآور شده که مرادف دانستن «مصلحت مرسل» با «استصلاح» و «استدلال»، وجهی ندارد زیرا از مدلول این الفاظ نزد آنها، فاصله دارد؛ «استصلاح» بنا به سخن صریح آنها، بنای حکم بر اساس مصلحت مرسل و نه عین آنست همچنانکه استدلال نیز بدان صورت می‌گیرد و نه آنکه عین آنست.^(۱۰) «محمدسعید رمضان البوطی» با اشاره به این اختلافهای اصطلاحی، می‌گوید: این تعبیرها هرچند به دلیل وحدت مقصود از آنها، مترادف به نظر می‌رسند، هرکدام از آنها ناظر به همین مقصود از یک نقطه نظر است زیرا می‌توان هر حکم مبتنی بر مصلحت را از سه جنبه در نظر گرفت: جنبه نخست مصلحت مترتب بر آن، جنبه دوم وصف مناسبی که مستوجب تحقق آن مصلحت و مترتب کردن حکم بر آن باشد و جنبه سوم بنای حکم بر پایه توصیف مناسب یا مصلحت یعنی جنبه مصدری. بنابراین کسی که به جنبه نخست بنگرد آنرا «المصالح المرسله» می‌نامد که نامگذاری رایجی است و کسی که به جنبه دوم توجه کند آنرا «المناسب المرسل» می‌خواند همچنانکه ابن‌الحاجب «الوصف المناسب» را اصل قرار داده و «المؤثر»، «الملائم»، «الغریب» و «المرسل» را متشعب از آن دانسته و همان کاری که غزالی در کتاب خود «شفاء الغلیل» انجام داده است. و سرانجام کسی که به جنبه سوم پرداخته از آن به «استصلاح» یا «استدلال» یاد کرده است. غزالی در «المستصفی» استصلاح را بکار برده و آنرا عنوان بحث خود قرار داده و امام الحرمین در کتاب خود «البرهان»، تعبیر دومی یعنی «لاستدلال» را بکار برده است.^(۱۱)

حال که مفهوم «مصلحت مرسل» روشن شد و حقیقت آن عیان گشت باید دید که موضع علمی نسبت به استدلال به آن و «حجیت» آن چیست؟

موضع علما نسبت به «مصلحت»

علمای اهل سنت نسبت به احتجاج به «مصلحت مرسل» دچار اختلافند اکثریت آنها از جمله «مالک» آنرا منع کرده ولی از «مالک»، مطلق جواز آنرا نیز، نقل کرده‌اند. شافعی و بیشتر پیروان ابوحنیفه، - به شرط همسویی با یک اصل کلی یا جزئی از اصول

شرع - قائل به جواز آن اند و «غزالی» و «بیضاوی» نیز (جواز) آنرا مشروط به ضروری، قطعی و کلی بودن آن، دانسته‌اند.^(۱۲)

من وارد بحث و جدل در این دیدگاهها نمی‌شوم بلکه به طور کلی راجع به دلایل کسانی که آنرا پذیرفته‌اند، سخن خواهم گفت و آنرا در کنار سخن مخالفان و نفی کنندگان آن - که مهمترین آنان «ابن حزم» است که در نفی استدلال با مصلحت از شیعه‌ی امامیه نیز سرسخت‌تر است - خواهم گذاشت و بدین ترتیب، این مبحث با دو مطلب زیر، پیگیری می‌شود:

دلایل کسانی که «مصلحت» را قبول دارند:

که دلایل بسیاری است و خلاصه و چکیده آنها را نقل می‌کنم زیرا در جای خود از جمله کتابهای «شفاء العلیل» و «ارواء الظمان»^(۱۳) به تفصیل آمده و در آنها به قرآن، سنت یا عقل، استناد شده است:

الف - قرآن کریم:

«و ما ارسلناک الا رحمة للعالمین» (سوره انبیاء - ۱۰۷) (ما تو را جز رحمت برای جهانیان نفرستادیم) در این آیه آشکارا به علت بعثت نبوی اشاره شده و به عنوان رحمت دنیا و آخرت ذکر شده است.

«لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان ليقوم الناس بالقسط» (سوره حدید - ۲۵) (به راستی ما) پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند. در این آیه، تصریح شده هدف کلی از بعثت پیامبران (ص) آنست که مردم در هر چیز، به قسط و عدل پردازند. در دنباله همین آیه نیز آمده است: «وانزلنا الحدید فیه بأس شدید و منافع للناس» (و آهن را که در آن برای مردم خطری سخت و سودهایی است، پدید آوردیم). در این قسمت از آیه، تصریح شده که یکی از اهداف آفرینش، جلب منافع دنیوی برای خلق خدا است. «هو الذي بعث في الامم رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكهم و يعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين» (سوره جمعه - ۲) (او است آن کس که در میان بی‌سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت، تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و

کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد، و (آنان) قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند. پیامبر اکرم (ص) برای یک منظور کلی یعنی تزکیه و تعلیم مردم، مبعوث شده است.^(۱۴)

ب - از سنت نبوی:

«چنانچه از خواب بیدار شدید پیش از آنکه دستان خود را در ظرفی نهد، آنرا سه بار بشویید زیرا کسی نمی‌داند شب هنگام، دستانش در کجا بوده است.»^(۱۵) می‌بینیم که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وسلم) بدین علت خواسته که پس از بیدار شدن از خواب، دستها سه بار شسته شوند که: «کسی نمی‌داند این دستها شب هنگام در کجا بوده است.»

- رسول خدا (ص) فرمود: (چنانچه دو مسلمان بر یکدیگر شمشیر کشیدند و یکی، دیگری را کشت قاتل و مقتول هر دو به دوزخ می‌روند. پرسیدند: ای رسول خدا، در مورد قاتل درست ولی مقتول چرا؟ فرمود: چون او نیز در پی کشتن آن یک بود.)^(۱۶) پیامبر اکرم (ص) خاطر نشان کرده که آنها به دلیل یکسان بودن قصد جنایتکارانه و اراده قتل و کوشش در جهت اجرای جنایت قتل استحقاق مجازات واحدی دارند.

- «من شما را از خوردن گوشت‌های قربانی بیش از سه روز، نهی کرده بودم تا توانمندان فرصتی به ناتوانان داده باشند (ولی اکنون می‌گویم) هر قدر می‌خواهید بخورید و اطعام کنید و ذخیره نمایید.»^(۱۷) در نتیجه علت نهی آن حضرت (ص) از ذخیره کردن گوشت قربانی بیش از سه روز، فرصت دادن به ناتوانان (مستمندان) از سوی ثروتمندان بوده و حکم مزبور متناسب با علت آن، معتبر یا نامعتبر می‌گردد.

ج - از معقولات:

خداوند متعال بندگان خود را یا بدون دلیل و یا بنا بر حکمتی، امر و نهی فرموده است؛ کسانی که معتقدند خداوند بدون دلیل، امر و نهی می‌کند، نسبت بیهودگی به خداوند داده و احکام را نادیده و بی‌مورد دانسته است و بنابراین شقّ دوم مسأله (وجود حکمت و مصلحت) ثابت می‌گردد.^(۱۸)

این دلیل عقلی آنچنان متین و مستحکم است که نمی‌توان با آن مخالفت کرد لذا همچنانکه اندکی بعد خواهیم دید، مهمترین دلیلی است که «ابن حزم» آنرا مورد نقد و

نقض قرار داده است.

«ابن قیم الجوزیه» می‌گوید: «وجود تخصیص‌های متنوع در مفعولات، دلیل بر اراده فاعل است و اینکه فعل او از روی عادت نیست و مصالح و حکمت‌ها و هدفهای نیکویی که در هر حکمی وجود دارد، دلیل بر حکمت خداوندی است.»^(۱۹) چرا که «افعال او، جمله خیر و حکمت و مصلحت است.»^(۲۰)

شیعه نیز - که به استصلاح اعتقادی ندارد - در این حقیقت تردیدی روا نمی‌دارند چرا که «ابن بابویه قمی» در اذعان به همین حقیقت، روایتی را از فضل بن شاذان نیشابوری نقل کرده که در آن آمده است: «اگر کسی پرسد که آیا می‌شود خداوند حکیم بنده‌اش را به کارهای بی‌معنی فرمان دهد؟ چه پاسخی گوئیم؟ فرمود: این کار جایز نیست زیرا او (یعنی خداوند)، حکیم است و کار بیهوده‌ای نمی‌کند.»^(۲۱)

لذاست که «محمد عبده» با قطعیت اعلام می‌کند: «از جمله قواعد صحیح و مسلم نزد همه عقلا آنست که افعال و کارهای عاقل، مصون از بیهودگی است» و مرادشان از عاقل نیز کسی است که می‌داند و بر آنچه به اراده وی صادر می‌شود، آگاه است و منظورشان از مصونیت در برابر بیهودگی نیز آنست که برای هر موضوعی حتماً هدفی در نظر گرفته شده است. اگر در مورد عاقل حادث چنین بگویند، پس درباره سرچشمه همه عقول و منتهای کمال در علم و حکمت (یعنی خدا)، چه باید گفت؟! اینها همه از مسلماتی است که هیچ کس بحثی در آنها ندارد.^(۲۲)

با توجه به قوت دلایل پذیرفتگان استصلاح، آنها جلب مصلحت و دفع مفسدت را به عنوان علت تشریح احکام شرعی، دلیل متفق‌القولی می‌دانند^(۲۳) و «ابواسحاق شاطبی» آنرا به دلیل اثبات استقرایی آن، از قاعده‌های قطعی مقاصد شریعت تلقی می‌کند^(۲۴) و «لدهلوی» مقرر می‌دارد که همه علوم در مرتبه‌ای فروتر از اصول فن علم مقاصد^(۲۵) قرار دارند و به بیان دیگر، علت‌گذاری مصلحت‌آمیز، ملاک هر حکم خرد و کلان شرعی است.

علت‌گذاری‌های مصلحت‌آمیز از نظر اهل سنت:

از جمله موارد تطبیقی مصلحت‌آمیز (از نظر اهل سنت)، وجوب انتصاب امام برای مردم است؛ «حکمت خداوندی اقتضا کرده که بهترین آنان را واسطه میان خود و ایشان

قرار دهد تا با توانایی ابلاغ به مردم آنچه را که امور معاش و معاد آنانرا سروسامان می‌بخشد از خداوند دریافت و به مردم منتقل نماید؛ این توان و آن الهام خداوندی، می‌تواند راه یک دعوتگر الهی را هموار سازد.^(۳۶) «ابن ابوالربیع» می‌گوید: از اینجهت جهان به سیاستمدار و مدبر و مدیر نیاز پیدا کرد تا آزاری را که به یکدیگر روا می‌دارند از آنان دور سازد و هرکدام به نفع خود و به نفع دیگرانی که بدان نیاز دارند به کاری بپردازد و مانعی در برابر نداشته باشد تا بدین ترتیب همبستگی و همیاری آنان در جهت منافع زندگی و سامان‌یابی اوضاعشان، تحقق یابد.^(۳۷)

در مورد علت‌گذاری غریزه خوردن و آشامیدن و دوستی زنان - که خداوند در نهاد بشری بودیعه نهاده - می‌گویند: با این غرایز، احوال بنی‌آدم سامان می‌گیرد و اگر نبودند نسل‌ها به خطر می‌افتاد و دودمانی وجود نمی‌داشت.

«ابن تیمیه» نیز بر آن است که: «مقصود از جهاد، نیل به آنچه خدا دوست دارد و دفع آنچه که او بدش می‌آید است.»^(۳۸)

علت حرمت (گوشت) خوک و مردار و خون نیز، زبانی است که به بدن و حتی عقل، وارد می‌کند. در «لنوازل الصغری» آمده است: «الزیاتی در شرح سر بریدن می‌گوید: پیش از این گفتیم که خوک و مردار و خون؛ حرام است در مورد علت آن نیز برخی می‌گویند: در مورد مردار، دلیلش فساد است که در اخلاط مرکبه آن حاصل شده و این خود تغییر حالت مرده را برخلاف حیوان سربریده، شتاب می‌بخشد و اگر انسان از آن تغذیه کند، پسندیده نخواهد بود و زیان‌ها و بیماری‌های چندی را برای خورنده - اگر جان سالم بدر برده باشد - در پی دارد. و در مورد خون، علت (تحريم) آن، تغییر و فساد سریع است و ماده غذایی مفیدی از آن حاصل نمی‌شود و لذاست که برخی پزشکان قدیم، خون برخی حیوانات را در شمار سم، ذکر کرده‌اند. و در مورد خوک، بدان علت است که اگر گوشت آن خورده شود به کاستی عقل می‌انجامد زیرا ذهن را کند و طبع را خشن و قلب را سنگی می‌سازد و نور عقل را کاهش می‌دهد. و هر چند ممکن است باعث فربهی و ستبری تن گردد ولی اعراب این خصوصیت را ناپسند می‌شمرند. علاوه بر همه اینها، خوردن گوشت خوک، اثر وحشتناک دیگری هم دارد و آن از میان بردن غیرت است که در دین به عنوان بخشی از ایمان بشمار آمده و به همین علت است که مسیحیان از این خصلت پرخوردار نیستند.»

و «یوسف» می‌گوید: «اختلاف است که آیا تحریم آن (گوشت خوک) تعبدی است یا ناشی از تأثیر آن بر قساوت قلب و کاهش غیرت است.»^(۳۱)

دلایل نفی‌کنندگان و مناقشه با آنها:

یکم - از جمله کسانی که به شدت به آنها که مصلحت را به‌عنوان علت تشریح احکام تلقی می‌کنند تاخته و در رد آن، به تفصیل سخن رانده‌اند «ظاهری‌ها» و به‌ویژه «ابن حزم» هستند^(۳۲) که این یک در باب سی‌ونهم از کتاب «الاحکام» خود فصلی گشوده و آنرا «الحکیم لا لعله» نامیده و طی آن مفصلاً در نفی و ردّ قائل شدن به علت و مصلحت، سخن گفته و در این مورد، بر مهمترین دلیل کسانی که آنرا می‌پذیرند یعنی: «خداوند هر امر و نهی بندگان را بر حکمتی نهاده است» انگشت گذارده و آنرا دلیل فاسد و حجت بی‌پایه و در اصل متعلق به قول «دهری‌ها» برشمرده است و از جمله نتایجی که گرفته اینکه دلیل یاد شده ثابت‌کننده مقایسه‌ی خداوند متعال با مردم است زیرا این مردمند که کاری را بدون حکمت، انجام نمی‌دهند و به همین دلیل باطل است.^(۳۳)

ولی با تأملی در استدلالهای «ابن حزم» و بحث در اعتراض‌های او، درمی‌یابیم که این استدلالها و اعتراض‌ها، غیرقابل بحث و بیگانه با موضوع مبتلا به هستند چرا که از سخنانش چنین برمی‌آید که او همه‌ی «مصالح» را - اعم از آنکه لغو شده یا مرسل باشند - در یک کفه قرار می‌دهد و حکم واحدی برای آنها صادر می‌کند حال آنکه موضوع مورد اختلاف، تنها مصالح مرسله هستند و در مورد مصالح لغو شده، کسی در نفی و ردّ آنها، بحثی ندارد.

علاوه بر این «ابن حزم» در مورد خود مصلحت نیز دچار پریشانی گفتار شده است چه در کتاب «طوق الحمامة» خود یادآور می‌شود که به علت هواها و طغیان شهوتهاست که امر و نهی (الهی)، خشن یافته^(۳۴) و حسن نیز جز بنا به مصلحت، معنا ندارد و ایندو لازم و ملزوم یکدیگرند و نمی‌توان یکی را بدون دیگری، تصور کرد؛ حسن (نیکو) همراه با مصلحت و قبیح (زشت) همراه با مفسدت است و در این مورد هیچ خردمندی، تردید بخود راه نمی‌دهد و لذا «ابن تیمیة» نافع، صالح و حسن را نامهای برابر و با یک مسمی دانسته است، هرچند صفات گوناگونی داشته باشند.^(۳۵) و

امامی‌ها نیز در تکلیف، شرایطی در نظر گرفته‌اند که برابری اسمی یاد شده را القا می‌کند، از جمله: «متنفی بودن مفسدت بدلیل زشتی آنست»^(۳۴) و سخن آنها در حسن و قبح نیز همین نکته را باز می‌گوید: «محمد سند» می‌گوید: «قبح و منع شده در شمار موضوع‌ها و افعال زیان‌آوری است که با مصلحت و کمال زیبا و حسن، در تضاد قرار دارد»^(۳۵).

«بوالحسن البصری» نیز در ملازمت یاد شده، سخنانی دارد و محمد عبده با روشنی بیشتری بر همین نظر است: «مردم اتفاق نظر دارند که در میان کارها، برخی سودمند و برخی زیان‌آور است و بعبارت دیگر برخی خوب و برخی بد (قبح) است»^(۳۶). بنابراین حسن و حسن دانستن، مترادف با مصلحت و جلب آنست همچنان که قبح و زشت دانستن نیز مترادف با مفسدت و جلب آنست.

تناقض‌گویی «بن حزم» زمانی آشکار می‌شود که در کتاب خود «لناسخ و المنسوخ» با موضع مخالفت‌آمیز خویش با علت‌گذاری‌های مصلحتی، از در مخالفت درآمده است چه مقرر می‌دارد که نسخ احکام در پی اقتضای مصلحت‌بندگان خداست^(۳۷)، عین عبارت وی از این قرار است: «... و از جمله شرایط نسخ، آنست که ناسخ نسبت به منسوخ، نرمتر باشد و بیان (علت) نسخ، نیز منتهای حکمت است زیرا مصلحت متناسب با اختلاف زمان، تغییر می‌کند مانند پزشکی که چیزی را در تابستان منع می‌کند ولی در زمستان، آنرا تجویز می‌کند»^(۳۸) و نمی‌توان منکر شد که همه افعال خداوند متعال، عدل و حکمت است^(۳۹) و حکمت نیز معنایی ندارد جز آنکه مصلحتی مادی یا معنوی را جلب یا مفسدتی مادی یا معنوی را دفع کند.

دوم - شیعه‌ی امامی: می‌دانیم از جمله قویترین شعارهای شیعه امامی در عالم دروس فقهی، عدم ایمان به حجیت اجتهاد به رأی و عدم جواز عمل به آن و نیز به هر یک از اصولی که از اجتهاد به رأی نتیجه شود مانند قیاس، استحسان و استصلاح است.^(۴۰) و اگر «مصلحت مرسل» چیزی است که هیچ شاهد شرعی، اعتبار یا لغو آنرا مقرر نمی‌دارد، شیعه امامی این تعریف را مطلقاً رد می‌کند؛ و «محمدتقی حکیم» این موضع را چنین بیان می‌کند: «و به این مفهوم، شیعه نه تنها آنرا بر دلایل اولیه ترجیح نمی‌دهند حتی به جواز توجه به آن نیز قائل نیستند زیرا در حرمت تشریح اتفاق نظر دارند و تشریح را وارد کردن چیزهایی خارج از شرع در شرع می‌دانند که این امر،

بهترین مظهر آن بشمار می‌رود.^(۱۱)

همین موضع را یکی دیگر از بزرگان معاصر شیعه یعنی «عبدالحسین شرف‌الدین الموسوی الحسینی» نیز بیان می‌کند و از اجماع امامیه بر نفي مصلحت‌هایی که در شرع هیچ نصی در تأیید آن وجود ندارد، سخن می‌گوید؛ عین سخن وی چنین است: «ما امامی‌ها (شیعیان) اجماعاً و یک سخن برای مصلحت مرسل نه در تخصیص عام و نه در مقید ساختن مطلق، اعتباری قائل نیستیم مگر آنکه در شرع، نص ویژه‌ای در تأیید یا نفي آن به عنوان شاهد، وجود داشته باشد و اگر در شرع چنین شاهی وجود نداشت از نظر ما غیرقابل اعتنا است و بود و نبود مصلحت مرسل در دیدگاه ما، یکسان است.»^(۱۲)

از اینجا روشن می‌شود که مصلحت نزد امامیه، نمی‌تواند مدرک یا سندی برای تشریح احکام باشد؛ احکام شرعی از نظر آنان، هر چند لطفی از جانب خداوند متعال است که مصلحت‌هایی را برای آنها در پی دارد ولی این منافع و مصلحت‌ها، آنچنان پیوسته و پیاپی نیست که همیشه و همواره برای همگان قابل درک باشد همچنانکه از نوع علت و معلول‌هایی که حتماً و بی‌نیاز به توجیه شرعی باید دارای مسببی باشند، نیست. و احکام با توجیه شرعی از سوی شارع، مشروعیت می‌یابند ولی در حکمی که یک مجتهد با اجتهاد خود آنرا مناسب با مصلحت می‌داند، احتمال لغزش و خطا می‌رود زیرا گناه، وجه زیان و فساد، و خیر و صلاح - به دلیل عدم عصمت انسانها - بر عقل نیز پنهان می‌ماند. علاوه بر اینها، خداوند متعال بر همه مصلحت‌ها و مفسدت‌ها احاطه دارد و در مورد احکامی که برای بندگان خود در نظر گرفته (تشریح کرده)، مقصود شرع از نظر جلب مصلحت و دفع مفسدت را گاه عیان کرده و گاهی نیز از در لطف و رحمت بر آنها سکوت گذارده است و همچنانکه در حدیث نبوی آمده، آنانرا از بحث و بررسی و تکلف در کشف این مصلحت‌ها یا مفسدت‌ها، نهی فرموده است: «خداوند در مورد چیزهایی به شما امر کرده و در مواردی، شما را نهی فرموده و در خصوص برخی نیز سکوت اختیار کرده است، شما (برای دانستن علت آنها) خود را به تکلف میندازید.»^(۱۳)

ولی در برابر این نفي و رد سرسختانه «مصلحت»، اظهارات و نقل قول‌هایی از آنان می‌بینیم که حکایت از علت‌گذاری برای احکام شرع دارد که پیش از آن آنها باید به این

اشکال کلامی پاسخ گویند: آیا افعال خداوند، به علت وجود اغراضی است؟ اشاعره برآنند که خداوند متعال، برای غرض و قصد معینی، کاری را انجام نمی‌دهد زیرا در غیر این صورت او باید ناقص باشد که با نبیل به آن هدف، کامل گردد. معتزله و امامی‌ها نیز برآنند که افعال خداوند، جملگی به علت وجود اغراض و مقاصدی است و گرنه عبث و بیهوده خواهند بود و خداوند نیز منزله از بیهودگی و عبث است؛ عبث قبیح است و خدا مرتکب قبیح نمی‌شود چون حکیم و دانا است. و در مورد دلایل اشاعره باید گفت آنها معتقدند «غرض» (هدف) دانستن مستلزم نقص و کمال‌یابی از راه تحقق آنست و در پاسخ آنها می‌گویند این سخن درست است مشروط بر آنکه (هدف) مربوط به خداوند متعال باشد حال آنکه این هدف، مربوط به سودی برای بندگان یا به اقتضای نظام هستی است. آنچه بیان شد در مورد دلایل عقلی بود و در مورد دلایل نقلی از جمله می‌توان به این آیه اشاره کرد: «افحسبتم انما خلقناکم عبثاً وانکم الینا لا ترجعون» (سوره مومنون - ۱۱۵) (آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟) و نیز: «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» (سوره الذاریات - ۵۶) (و جنّ و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا بپرستند.) و آیه: «وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلاً ذلك ظن الذين کفروا» (سوره ص - ۲۷) (و آسمان و زمین و آنچه را که میان این دو است به باطل نیافریدیم، این گمان کسی است که کافر شده و (حق پوشی کرده) اند.) و نیز آیه: «وما خلقنا السماء والارض وما بینهما لالعین» (سوره انبیاء - ۱۶) (و آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازیچه نیافریدیم.) و جز آنها.^(۴۴)

اینکه (امامی‌ها) می‌گویند افعال خدا به علت اغراض و مقاصد است، بر این اصل استوار است که خداوند، حکیم و دانا است؛ حکمت نیز مستلزم در نظر گرفتن قصد و مصلحت و در واقع به معنای جلب مصلحت و دفع مفاسد^(۴۵) است و مصالح و مفاسد، نهفته در متعلقات احکام است و به همین دلیل است که می‌بینیم محدث اخباری امامی همچون «محمدبن محسن حرّ عاملی» در کتاب خود موسوم به «الفصول المهمة فی اصول الائمة»، بابتی با عنوان «افعال خداوند سبحان به علت هدفها و اغراض مرتبط با مصلحت بندگان است و اینکه باید آنچه را صلاح آنهاست تکلیف کند» و بساب دیگری با نام: «آنچه خداوند حلال ساخته متضمن مصلحت بندگان و آنچه را حرام دانسته ناشی از

مفسدت آنست»، گشوده است.^(۶۶) و «احمدبن زین‌الدین احسائی» بر آنست که: «حکمت و خردورزی، اقتضای اراده و فعل خداوند سبحان است»^(۶۷) مراد ما آنست که هر خیر و نیکی، از فضل و فعل بزرگوارانه خدا است و او همه چیز را طبق حکمت و نه آنچنانکه برخی مدعی‌اند براساس بیهودگی و عبث، در جای خود قرار می‌دهد، همچنانکه در سخن از «لطف» و حکمت بیان شد که او هر چیز را آنچنانکه باید در جای خود قرار می‌دهد درست آنگونه که یک مدبّر حکیم و دانا و آگاه انجام می‌دهد.^(۶۸) و (امام) خمینی^(۶۹) بر آنست که انکار مصالح و مفاسد، قائل شدن به اراده بی‌حساب و کتاب است^(۷۰) و (شیعه امامی) مقرر داشته‌اند که دین اسلام برای سعادت و خوشبختی انسان و نه شقاوت و بدبختی او آمده است و همین است که آنرا با چرخش زمان، همسو ساخته و نیازهای بشریت در نظم بخشیدن به دنیا و آخرت آن و جلب صلاح و دفع فسادش را برآورده می‌سازد.^(۷۱) و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله سلم) همواره مردم را به آنچه دین و دنیای آنانرا سعادت‌مندانه سازد، فراخوانده است.^(۷۲) (استاد شهید) مرتضی مطهری می‌گوید: «ما تردیدی نداریم که اسلام در پی تحقق هر آنچه‌ای که آنرا صالح و نیکو می‌داند و نیز ممانعت از تحقق هر آنچه‌ای است که صلاح و نفعی در آن نیست».^(۷۳) و تأکید می‌کند فقها بر آنند که در آنسوی احکام و قوانین شریعت یک سلسله مصالح و منافع مطرح است که به منزله (تحقق) عدل و روح شریعت است و تنها وسیله نیل به این مصالح، عمل به شریعت است؛^(۷۴) و اسلام بیانگر کلیاتی مبنی بر اینکه طبیات (پاکی‌ها) حلالند زیرا پاک و دارای مصدحت‌اند و خبیثات (ناپاکی‌ها) حرامند و به دلیل مفسدت با انسان سازگاری ندارند.^(۷۵) و «محمدباقر مجلسی» انجام شدن یا نشدن کارها - از طریق توسل و استخاره - را به مصالح و مفاسد ربط می‌دهد^(۷۶) و (شهید) محمدباقر صدر^(۷۷) نیز با اطمینان بر آنست که از آنجا که خداوند متعال بر همه مصالح و مفاسدی که در عرصه‌های مختلف حیاتی در پیوند با زندگی انسان است، از لطف بر خاسته از رحمت او است که بر پایه آن مصالح و مفاسد، بهترین شریعت را برای انسان در نظر گیرد و این نکته در احادیث بسیاری که از انعم‌های اهل بیت (علیهم السلام) وارد شده و فشرده آنها از این قرار است که هر واقعه‌ای را حکمی است، مورد تأکید قرار گرفته است.^(۷۸) او تأکید کرده که احکام شرعی، تابعی از مصالح و مفاسد و ملاک و معیارهایی است که خداوند متعال

طبق حکمت و بنده‌نوازی خود و نه از روی هوس و بی‌برنامگی، برای بندگانش در نظر گرفته است.^(۹۷) و «محمدتقی فقیه» خاطر نشان می‌سازد: «پس از پذیرش تبعیت احکام از مصالح و مفاسد (می‌توان نتیجه گرفت که) هر حکمی، منوط به یک مصلحت یا مفسدتی است که باید آنرا طلب کرد یا از آن فاصله گرفت.»^(۹۸) و «محمدحسین آل کاشف الغطاء» بر این باور است که پیامبران به هر آنچه که آسایش و سعادت دنیا و آخرت انسان است، فرمان داده شده‌اند.^(۹۹) و «محمدجواد مغنیه» در مطلبی نزدیک به همین مضمون، می‌گوید: «هدف نهایی هر آنچه که شارع مقدس بدان امر یا از آن نهی فرموده، زندگی خداپسندانه و مورد رضایت بندگان شایسته خدا است؛ اسلام به چیزهایی که خیر و صلاح مردم در آنست، فرمان داده و از هر آنچه که مایه‌ی شر و فساد برای آنهاست، نهی فرموده است.»^(۱۰۰) و با قطعیت اعلام می‌کند که اصول و شالوده‌های تشریح در اسلام همواره سمت و سوی مصلحت انسان و دفع زیان از او را دارد؛ هر واجب یا حرامی که برای وی در نظر گرفته دلالت بر آن دارد که واجبات شریعت اسلام برای انجام‌دهنده آنها مایه زندگی پربرکت و نیکو و محرمات آن مایه زیان و بدبختی است.^(۱۰۱) هاشم معروف الحسینی می‌نویسد: «تکلیف شرعی، تابعی از مصلحت عملی است که بدان مکلف شده‌ایم و اگر این (مصلحت) نبود شارع مقدس، آنرا واجب نمی‌ساخت. از واجب بودن شرعی، وجود مصلحت در فعل آن عیان می‌گردد و اگر وجود افعال، بخاطر مصلحت‌های موجود مرتبط به آنهاست همانگونه که می‌توان این مصلحت را مستمر و دائمی و فرازمانی، در نظر گرفت، می‌توان آنرا بسته به زمان دانست.^(۱۰۲) معنای این سخن آنست که هر یک از احکام تکلیفی، دارای اصول و شالوده‌هایی است که با طبیعت آنها، همخوانی دارد و اصول و شالوده‌های (احکام) واجب، اراده‌ای قوی مبتنی بر مصلحتی نیرومند و غیرقابل اغماض است و اصول (احکام) حرمت، نفرت و کراهیت شدید و مبتنی بر مفسدت قوی است. استحباب نیز براساس مصلحت است منتهی این مصلحت، نسبت به واجب، ضعیف‌تر است. مکروه نیز براساس مفسدتی است ولی این مفسدت نسبت به حرام، ضعیف‌تر است و مباح بودن، ناشی از هرگونه مصلحت و صلاحی در فعل مباح، در الزام یا ترک آن فعل است.^(۱۰۳) و در یک کلام، در آنسوی هر حکمی - اعم از آنکه واقعی یا ظاهری باشد^(۱۰۴) - یک سری مصلحت قرار دارد. البته آنها (شیعه) وقوع تعارض میان حکم واقعی و

حکم ظاهری را اصولاً مطرح نمی‌سازند زیرا: به فرض اگر حکم ظاهری با حکم واقعی مخالف بود، اصول حکم واقعی بحکم قاعده اشتراک، بجای خود باقی است و همین امر، ما را ملزم می‌سازد که حکم ظاهری را در حالت عدم تطابق با واقع، با جواز نادیده گرفتن آن از سوی مکلف، نقیض غرض واقعی خدا، تلقی کنیم و این به معنای انداختن مکلف به مفسده و نفی مصلحت‌های واقعی و مهمی نسبت به او است.^(۶۵)

شرایط اعتنای امامیه به مصلحت:

شیعه امامی برای عمل به مصلحت مرسل، این شرط را در نظر گرفته‌اند که مقصود شرع را حفظ کرده و با نص کتاب و سنت، منافاتی نداشته باشد و در این صورت عمل به آن اشکالی از نظر آنها ندارد زیرا خطری برای دین ایجاد نمی‌کند.^(۶۶) «محمدتقی حکیم» پس از ارایه تعریفی از استصلاح که «دوایی» آنرا ذکر کرده و به صورت «استصلاح در حقیقت نوعی حکم به رأی مبنی بر مصلحت در هر مسأله‌ای است که در شرع نصی برای آن وارد نشده و موارد مشابهی برای قیاس نیز وجود نداشته باشد» است، مقرر می‌دارد که حکم شرعی در این خصوص، براساس قواعد عامی است که ثابت می‌کند هر مسأله‌ای که خارج از مصلحت قرار گرفت، در شمار شریعت نیست، از جمله این قواعد عام می‌توان به آیه: «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» (سوره نحل - ۹۰) (خداوند به عدالت و نیکی فرمان می‌دهد) و نیز این فرموده پیامبر (ص): «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» (در اسلام زیان دیدن و زیان رساندن، وجود ندارد.) (قاعده لاضرر) اشاره کرد. (محمدتقی حکیم) در تفسیری بر این سخن می‌گوید: اگر به این شرح، برای برقراری تناسب میان فرازهای آن و رفع تناقض میان آنها، کلمه‌ی «خاص» را به کلمه‌ی «نص» اضافه کنیم و بگوییم که مراد آنها (یعنی اهل سنت) از مصالح مرسله یا استصلاح، این است، مادام که مستند به قواعد عام وارد در شرع است، شیعه هیچ مانعی برای پذیرش آن ندارند.^(۶۷)

ولی امامیه (شیعه) با توجه به محتوای سخن محمدتقی حکیم ترجیح می‌دهند که این نوع مصالح، مصالح مرسله یا استصلاح نامیده نشود: «رجوع به قواعد شرعی و تطبیق آنها بر مصادیقی که دارند، در شمار عمل به مصالح مرسل یا اعمال نوعی تشریح نیست بلکه عمل به کتاب خدا و سنت نبوی است»^(۶۸) برای توضیح بیشتر، سخنان

هاشم معروف الحسینی را نیز مطرح می‌سازیم که خلاصه‌اش از این قرار است: «مصلحی که با اهداف شارع و مقاصد شریعت و نیز با متون کتاب و سنت همخوانی دارند، باید در مقام (صدور حکم) شرعی مورد توجه قرار گیرند، فقه شیعه نیز این نوع مصالح را نادیده نمی‌گذارد و همچنانکه در پیگیری نظریات و فتوای فقهای معلوم می‌گردد در تطبیق برخی احکام بر جزئیات گوناگون و تعیین مراد از ظواهر متون قرآنی و نبوی و نیز در موارد «قصاص و تأدیب» و توجه به «حکم آسانتر» و «زیان کمتر» و جز آن، آنها را رعایت کرده است. متون شرعی نیز در بسیاری موارد دلالت بر رعایت آنها دارد ولی اینکه آنها را همچون کتاب و سنت - در جاهایی که نصی وجود ندارد - آنچنانکه حنفی‌ها و مالکی‌ها و حنبلی‌ها ادعا می‌کنند، تلقی کنیم به معنای دست‌درازی به تشریح و عمل به رأی و پیروی از هواهای نفسانی است.»^(۶۹)

از جمله مصداقهای مصلحت مندرج در قواعد عام، می‌توان به مصلحت حفظ ناموس، اشاره کرد؛ «عبدالاعلی موسوی سبزواری» ضرر هتک ناموس را یادآور شده و در تفسیری بر آن، می‌گوید: «این خود زیان رسانی است و چه زیانی بالاتر از آن؟ که در زیرمجموعه قاعده ضرر (لاضرر و لا ضرار) در نظر گرفته شده است.»^(۷۰) از همین شمار است مصلحت حفظ جان و دور ساختن مفسدت و زیان به آن که می‌گوید: در اسلام زیان رساندن به جان خود و دیگران، حرام است. مصلحت حفظ اموال و خودداری از زیان رساندن به عقل از طریق تحریم مسکرات نیز در همین راستا است.^(۷۱) و در مورد مصلحت حفظ دین با دور ساختن فساد کفر و اعتقادات باطل از آن، نیاز به هیچگونه استدلالی از سوی آنان ندارد.

در مورد این شرایط، اهل سنت هیچ مخالفتی با آنان (شیعه) ندارند؛ این شرطها، جزو بدیهیات و مسلمات است. آنچه به نقل از شافعی گفته شده، رد استصلاح از سوی او است. در مورد مالک نیز همین مطلب را گفته‌اند ولی «شاطبی» به آگاهی ما می‌رساند که آندو (شافعی و مالک) «استدلال مرسل» را در صورتیکه آنرا در چارچوب یک اصل کلی یافته باشند، پذیرفته و بکار گرفته‌اند.^(۷۲) در مورد غزالی نیز چنین است؛ او منکر آنست که استصلاح را مستقلاً به عنوان اصل پنجم، تلقی کند بلکه بر آنست که هرکس استصلاح کرد، تشریح کرده است^(۷۳) و در توضیح آن می‌گوید: گفتیم که استصلاح در شمار اصول موهوم است و کسی که گمان برده اصل پنجم است برخطا

است زیرا ما مصلحت را به حفظ مقاصد شرع مشروط کرده‌ایم؛ مقاصد شرع نیز با کتاب خدا و سنت پیامبر و اجماع، قابل شناسایی است و هر مصلحتی که در بردارنده حفظ مقصودی وارد در کتاب و سنت و اجماع، نبوده و جزو مصلحت‌های بیگانه‌ای باشد که تناسبی با احکام شرعی ندارند، باطل و غیرقابل اعتناست و هر کس نیز بدان روی آورد، در واقع دست به تشریح زده است و هر مصلحتی که به حفظ یکی از مقاصد و اغراض شرعی وارد در کتاب و سنت و اجماع، بازگردد، خارج از این اصول نبوده ولی نمی‌توان آنرا قیاس‌ناמיד بلکه از آن به «مصلحت مرسل» یاد می‌کنند. و از آنجا که این مفاهیم نه با یک دلیل بلکه با دلایل بسیار و غیرقابل شماری از کتاب و سنت و قرائن احوال، شناخته شده هستند، آنها را مصلحت مرسل می‌نامند. لذاست که ما مصلحت را به حفظ مقصود شرع، معنا کردیم و بنابراین اختلاف در پیروی از آن، وجهی ندارد و حجت بودنش قطعی است. ولی برای معتبر دانستن آن سه وصف یعنی: ضروری، قطعی و کلی بودن، شرط شده است.^(۷۴)

آنچه که از هاشم معروف الحسینی در مورد تلقی حنفی‌ها و مالکی‌ها و حنبلی‌ها از مصلحت مرسل به عنوان دلیل قائم به ذات، نقل قول کردیم پایه و اساسی ندارد. پیروان ابوحنیفه تنها شرط پذیرفتن آنرا، همسویی با یکی از اصول کلی یا جزئی شرع و اینکه ضروری، قطعی و کلی باشد، دانسته‌اند و در غیر این صورت برایش اعتباری قائل نیستند؛^(۷۵) «سیف‌الدین آمدی» می‌گوید: فقهای شافعی و حنفی و دیگران در مورد خودداری از پای‌بندی به آن، اتفاق نظر دارند که حق هم همین است جز آنچه از قول مالک در قائل شدن به آن نقل شده که البته بارانش آنرا انکار کرده‌اند.^(۷۶)

و با احتمال قائل شدن «مالک» به آن، «آمدی» مقرر داشته که: درست‌تر آنست که او در مورد هر مصلحتی، قائل به پذیرش نیست بلکه مصلحت‌های ضروری، کلی و قطعی را می‌پذیرد. و به عبارت روشتر مصلحت از نظر او باید:

الف: همسو و متناسب با مقاصد ضروری شرع در تحقق مصالح مردم یعنی حفظ دین، حفظ جان، عقل، نسل و مال باشد.

ب: به خودی خود معقول باشد و مورد پسند عقلا قرار گیرد.

ج: و پای‌بندی به آن به منزله‌ی حفظ یک امر ضروری یا دفع زیان یا برطرف ساختن مشقت و حرجی باشد.^(۷۷)

بدین ترتیب، اوصافی که مالکی‌ها (در مورد اعتبار مصلحت مرسله) در نظر گرفته‌اند، همانهایی است که غزالی، شافعی‌ها و حنفی‌ها و شیعه امامی، معتبر دانسته‌اند. و ادعای هاشم معروف الحسینی در مورد مصلحت از نظر حنبلی‌ها نیز وجهی (از صحت) ندارد و با توجه به نوشته «ابن اللحام حنبلی» مبنی بر صحیح نبودن پای‌بندی به آن بدون وجود یک اصل (شرعی)، ادعای خدشه‌داری است.^(۷۸)

شگفت آنکه شیعه امامی‌ها، حنبلی‌ها را نسبت به پای‌بندی به حدیث، بسیار خشک می‌دانند و آنانرا دارای پای‌بندی تحجرآمیز به کتاب و سنت قلمداد می‌کنند و نفی قیاس و طعن و آن و فتوادهندگان به آن را به ایشان نسبت می‌دهند^(۷۹) و حال باید پرسید که چنین کسانی چگونه می‌توانند قائل به مصلحت مرسله به عنوان اصل قائم به ذات باشند؟!۱

علاوه بر این، با مراجعه به کتابهای حنبلی‌ها برای نتیجه‌گیری اصول مذهب آنان، مطمئنا چیزی حاوی اشاره آنها به این مطلب، نخواهیم یافت. مثلا با رجوع به کتاب «ایفاظ همم اولی الابصار» نوشته «شیخ صالح الفولانی الحنبلی» فتوهای امام احمدبن حنبل را می‌بینیم که بر پنج اصل زیر استوار گشته‌اند:

- ۱- متون کتاب و سنت.
- ۲- فتوهای صحابه.
- ۳- نزدیکترین گفته‌های صحابه به کتاب و سنت در صورت وجود اختلاف و در غیر این صورت عدم توجه به آنها.
- ۴- پای‌بندی به حدیث مرسل و حدیث ضعیف.^(۸۰)
- ۵- «قیاس» در صورت ضرورت.^(۸۱)

آنگاه در تفسیری بر آنها، می‌گوید: این اصول پنجگانه در شمار اصول و محور فتوهای او است^(۸۲) از جمله مثالهای مصالح متناسب با مقاصد شرع و موافق با متون شرعی که تحقق مصلحت عام و رعایت مصلحت فرد و جماعت را دربردارد، اداره امور دولتی است که به امام یا نایب امام واگذار شده، توزیع پست‌ها و اموال عمومی و حفظ مرزها و مجازاتهایی که شارع مقدس در مورد چندوچون آنها، سکوت کرده، و نیز ترجیح مهمتر بر مهم و توجه به زیان کمتر (از میان دو ضرر) و دیگتر قواعد کلی برگرفته از مصلحت‌هایی که کار معاش و امور زندگی بندگان خدا را سامان می‌دهد و

به حاکم شرع برای تحقق بخشیدن به مقاصد شرع و کنترل معاملات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی براساس آنها، یاری می‌رساند.

نمونه‌هایی از علت‌گذاری‌های مصلحتی نزد امامی‌ها (شیعه):

الف - مسایل فقهی:

از جمله مسایل فقهی که نزد امامی‌ها، شامل علت‌گذاری‌های مصلحتی شده، مسأله ازدواج در اسلام است. «محمدحسین آل کاشف الغطاء» برآنست که: «مهمترین فصد از آن، اتفاق و الفت (زن و شوهر) است».^(۸۳)

و مثال دیگر، جواز آنان مبنی بر تصرف در اموال فرزند براساس قاعده جلب مصلحت و دور ساختن مفسدت است. از (آیه الله سید) ابوالقاسم خویی پرسیده شد: آیا والدین می‌توانند در مال فرزند نابالغ خود، تصرفی کنند که مصلحتی برای وی در پی ندارد؟ یا وظیفه آنها حفظ اموال برای او و تحویل به وی پس از بلوغ است؟ پاسخ داد: تصرف آنان در مال فرزند در صورت وجود مفسدت، جایز نیست؛ آنها باید آنرا حفظ کنند چرا که تصرف تنها در صورت وجود مصلحت یا نبود مفسدتی برای او جایز است و الله العالم».^(۸۴)

و از مسایل فقهی معاصر در این پیوند، جواز کشت اندام زنده پس از بریدن از مرده بنا به مصلحت حفظ جان است. از (آیه الله سید) ابوالقاسم خویی پرسیدند: آیا گرفتن اندام از مرده برای کشت آن در فرد زنده - در صورت توقف حیات این- یک به آن - جایز است؟ و پاسخ چنین بود: اگر ضرورت زندگی اقتضا کرد، جایز است و پرداخت دیه اندام قطع شده از سوی کسی که اقدام به اینکار می‌کند، لازم است».^(۸۵)

ب: علت‌گذاری فضیلت اعمال:

از مثالهای آن، استخاره است. محمدباقر مجلسی برآنست که از جمله حکمت‌های آن (استخاره)، درخواست مصلحت بنده از خدا و واگذاری مصلحت خویش به لطف الهی است.^(۸۶)

کلینی روایتی از امام جعفر صادق (علیه السلام) نقل کرده که فرمود: «با قرآن تفأل مکن»^(۸۷) و از جمله احکام متعلق به این نهی، دفع مفسدت ضعف اعتقاد مردم به قرآن

در صورت دلخواه نبودن فال آنهاست. حکم دیگری نیز، نزدیک به همین مضمون، در این مورد مطرح شده است: «بزرگان ما (رحمة الله عليهم) این حدیث را چنین تفسیر کرده‌اند که مراد از نهی تفأل به قرآن، برداشت اوضاع آینده در آیات مناسب است؛ همچنانکه برخی جاهلان نیز از این کار وسیله‌ای برای فریب مردم می‌سازند. و به نظر قاصر من ممکن است مراد از نهی از تفأل و پیشگویی که بیشتر مردم بهنگام دیدن یا شنیدن برخی چیزها بدان روی می‌آورند و برخی را دارای شگون و برخی را شوم می‌شمارند. از جمله شنیدن صدای کلاغ یا جغد یا دیدن برخی حیوانات و جز آن در آغاز سفر یا شروع کارهای دیگر. و در واقع به دنبال شنیدن برخی آیات قرآنی فال خوب یا بد، برداشت می‌کنند؛ ای بسا حکمت این نهی در آنست که مبدا منجر به کاهش اعتقاد مردم به قرآن در صورت عدم همسویی با تفأل صورت گرفته آنها، گردد.»^(۸۸)

ج - مسایلی در امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی:

از آن جمله فرمان پیامبر اکرم (ص) مبنی بر مشورت با دیگران به منظور آموزش مردم و طیب خاطر مؤمنان و بسیاری مصالح دیگر است.^(۸۹)

«حسابی» از جمله مقاصد عصمت را آبادانی جهان و نظام هستی می‌داند. زیرا به مفهوم عدالت مطلق و ممکن است که مستلزم حفظ نسبت ایجابی الهی میان همه موجودات است.^(۹۰) و از جمله مسایل اقتصادی، مطالبی است که (شهید) محمدباقر صدر^(د) در مورد لزوم اشراف حاکم شرع بر کل حرکت تولید در جامعه و آرایه رهنمودهای لازم برای دفع مفسدت هرج و مرج در تولید و ترسیم سیاست اقتصادی به منظور رشد درآمد ناخالص جامعه، ذکر کرده است.^(۹۱)

رابطه مصلحت با عقل:

شیعه امامی، تنها به پیروی از احکام مصلحت و مفسدت، بسنده نکرده و از درک عقلی آنها نیز سخن گفته‌اند^(۹۲) ولی آنها، مصلحت را یک دلیل مستقل قائم به ذات نمی‌دانند و بسیاری از احکام در مسایل مختلف فقهی را براین اساس که به یک اصل شرعی بازمی‌گردد یا بیانگر یک مقصود شرعی است، دانسته و نتیجه گرفته‌اند و آنها را

در شمار مسایلی که عقل می‌پذیرد، قلمداد کرده‌اند و در نتیجه به هر مصلحتی که با عقل موافقت داشت عمل می‌کنند و در صورت مخالفت، آنرا رها می‌سازند و «مصلح مرسل» را زیرمجموعه‌ی حجیت عقل و اینکه از اصول قائم به ذات نیستند، قلمداد می‌کنند.^(۹۳) «محمدتقی حکیم» در بیان این مطلب و پس از مناقشه مفصل در مورد مصلحت مرسل و عدم حجیت آن در صورت قطعی نبودن، می‌گوید: «بدین ترتیب روشن می‌شود که شیعه قائل به مصالح مرسل نیستند مگر آنچه را که عقل به طور قطع پذیرفته باشد».^(۹۴) (به اعتقاد شیعه) آنچه که عقل در همه متعلقات مصلحت، کاملاً درک می‌کند، حفظ ضروریات پنجگانه است زیرا محقق قمی می‌گوید: «مصلح در شرع یا با حکم قطعی عقل از نظر حصول مصلحتی بدون وجود مفسدت، معتبراند مانند: حفظ دین، جان، عقل، مال و نسل، ...»^(۹۵)؛ و نیز عمل به ترجیح (مهمتر نسبت به مهم) و ضرر و مفسدت کمتر در صورت وجود «تراحم» است.

بنابراین مصلحت از نظر امامیه، یا از متون (فقهی) و قواعد کلی آن برگرفته شده که مادام در شمار مفاهیم کلی آن است باید آنرا به سنت، ملحق دانست^(۹۶) و یا به وسیله عقل، قابل درک است البته به شرطی که ذاتی و در صورت ادراک هم کامل باشند؛ درک آن به وسیله عقل از پذیرش نظریه تحسین و تقبیح عقلی نتیجه شده است.^(۹۷)

ولی از نظر جمهور علمای اهل سنت بنابر پذیرش نظریه تحسین و تقبیح شرعی از سوی آنها، مصلحت، اضافی و ملاک آن نیز شرع و نه عقل است.^(۹۸)

از جمله دلایلی که جمهور علمای (اهل سنت) بدان استناد کرده‌اند، آنست که اگر قرار بود حکم شرع و مصلحت‌های آن، با عقل درک شود، شکستن روزه مقیمی که همچون مسافر در تنگنا قرار دارد - بنابر حرجی که موجب معافیت از انجام احکام می‌گردد - جایز می‌گردید. و نیز «سنت» مقرر داشته که توقف اجرای احکام شرع - در صورت صحت روایت (پیامبر (ص)) در شناخت مصالح نهفته در آن - روا نیست زیرا عقل بسیاری از مردم در شناخت بسیاری از مصلحت‌ها، بسنده نیست و اینکه پیامبر اکرم (ص) از نظر من، از عقلمان، قابل اعتمادتر است.^(۹۹) «دهلوی» می‌گوید: لذا این علم (علم به مصالح) در مظان درگیری با ناواردان است و (باید) در آن، شرط مفسران کتاب خدا (و ویژگی‌هایی که باید داشته باشند) در نظر گرفته شود و درگیر شدن با آن با رأی خالص و غیرمستند به سنت و حدیث، حرام است.^(۱۰۰) پیش از این، از غزالی

نقل کردیم که او مصلحت را در صورت عدم رجوع به اصلی از کتاب، سنت یا اجماع، باطل می‌داند. سخنان علمای اهل سنت در مقرر داشتن این اصل، بیش از آنست که بتوان برشمرد.

ولی با این حال می‌بینیم که اهل سنت در جاهای متعددی از نوشته‌های کلامی و اصولی خود، در علت‌گذاری‌های مصلحتی مبتنی بر عقل، با شیعه همراه و هم سخن شده‌اند؛ مثلاً، «المحاسبی» خاطر نشان می‌سازد که: «یکی از معانی عقل، بصیرت و معرفت در شناخت اشیای مفید و زیان‌بخش در دنیا و آخرت است»^(۱۰۱) و عاقل را چنین توصیف می‌کند: «کسی است که آیات خدا در تدبیر او و حکمتش در آفریدهایش را درک کرده است»^(۱۰۲) و سپس نتیجه می‌گیرد: کسی که بصیرت باطنی ژرفی نداشته باشد تنها به پوسته‌های دین و ظاهر آن می‌چسبید»^(۱۰۳).

بصیرت نیز تقریباً همان عقل، تعریف شده و «بالبقاء کفوی» آنرا «نیروی در قلب که معقولات بدان درک می‌شود» تعریف کرده است.^(۱۰۴)

می‌دانیم که غزالی، از جمله قائلان به تحسین و تقبیح اضافی است و پیش از این نیز تأکید کردیم که او از قائلان به ملاک شرعی مصالح است ولی نوشته‌های او در تصوف و عرفان، سرشار از علت‌گذاری‌های عقلی برای شریعت - اعم از عبادات و معاملات - است؛ او در موارد متعددی از تألیقات خود، تصریح کرده که عقل، سرچشمه استنباط علت‌ها و مصالح است. مثلاً در «مشکاة الانوار» می‌گوید: «عقل به درون اشیاء و رازهای آنها، نفوذ می‌کند و حقایق و روح آنها را درک می‌کند و اسباب و علل و حکمتشان را استنباط می‌نماید»^(۱۰۵) و در «میزان العمل» گفته است: «بدان که شرف عقل در آنست که ملاک سنجش علم و حکمت و ابزار برای آنهاست»^(۱۰۶) و سرانجام در «شرف العقل و ماهیته» می‌نویسد: «عقل سرچشمه، سرآغاز و شالوده علم است»^(۱۰۷) ما هر چند از «دهلوی» در کتاب خود «حجة الله البالغة» نقل کردیم که معیار مصالح، شرع است، می‌بینیم که در همان کتاب، مقرر می‌دارد که درک این «مصالح» با نیروی عقل و دقت فهم، امکان‌پذیر است.^(۱۰۸)

این گفته‌ها و اظهارات را این نکته مورد تأیید و تأکید قرار می‌دهد که اهل سنت، در وجوب معتبر دانستن ضروریات پنجگانه و حفظ آنها از نظر وجود و عدم^(۱۰۹)، و لزوم ترجیح مهمتر بر مهم و اصلح بر صالح و ... که در شمار بدیهیات عقلی است و هر کس

که به شرع ایمان داشته یا نداشته باشد نیز در آن تردیدی ندارد، اتفاق نظر دارند. بنابراین نتیجه می‌گیریم که ملاک مصلحت از نظر اهل سنت، شرع و عقل به یک میزان است. در تقریر همین نکته است که «ابن القیم» می‌گوید: «خردمند باید بداند که عقل و شرع، حکم به تحصیل مصلحت و بهبود آن و نابودی مفاسد و کاهش آن، می‌دهد. و اگر بر عاقل و خردمند موردی مطرح شد که در آن مصلحت و مفسدت هر دو وجود داشته باشد، دو کار بر وی واجب می‌گردد: یکی کار علمی و دیگری کار عملی. علمی آنست که در پی شناخت کفۀ برتر مصلحت نسبت به مفسدت باشد و زمانی که رجحان آنها را دریافت ترجیح امر برتر، بر وی واجب می‌گردد.»^(۱۱۰) «محمدعبد» سعی کرد که گفته‌های قائلان به علت‌گذاری عقلی و قائلان به علت‌گذاری شرعی را تلفیق کند و دومی (علت‌گذاری شرعی) را به آنچه که فایده و سود آن در این دنیا و پس از آن شناخته نشده، همچون شکل عبادات و راه محاسبه اعمال آدمی و اوکی (علت‌گذاری عقلی) را به درک (دلیل) حرمت برخی موارد نهی شده از جمله به دنبال شهوت رفتن - که بر سلامت آدمی و عقل و مال وی تأثیر بدی می‌گذارد و باعث ناتوانی و خواری وی می‌گردد - و ... اختصاص دهد.^(۱۱۱) ولسی این تلاش وی با علت‌گذاری‌های بسیاری از علمای اهل سنت در مورد عبادات و نحوه آنها که به لحاظ معنایی نامعقول است انجام داده و شامل کسانی چون: غزالی در «الاحیاء» و «حکیم ترمذی» در «اثبات العلیل» و «الصلاه و مقاصدها» و جز آن و نیز «ابوعبدالله بخاری حنفی» در «محاسن الاسلام» و «ابن قیم الجوزیه» در «شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمة والتعلیل» و ... می‌شود، در تقابل قرار می‌گیرد.

و در سوی دیگر، می‌بینیم که امامیه (شیعه) قائل به تحسین و تقیح عقلی هستند و با وجودیکه درک اسرار عبادات و حکم آنها به وسیله عقل را نفی می‌کنند.^(۱۱۲) علل بسیاری از عبارات را برشمرده‌اند.^(۱۱۳)

بهرحال به اعتقاد من برای حفظ این اختلاف در جنبه نظری و نگاه داشتن آن در حیطه لفظ و نه معنا، باید این را پذیرفت که در میان علمای اسلام - اعم از شیعه یا سنی - بر این نکته اتفاق نظر است که احکام شریعت، جملگی علل مصلحتی دارند و اینکه خداوند در کتاب خود، رازهای پنهان زیادی را بودیعه سپرده^(۱۱۴) و برای هر یک از پیامبران خود در کمال حکمت، شریعت امر و نهی (به بندگانش) را مقرر داشته

است^(۱۱۵) و احکام دینی براساس مصلحت پندگان در همان اعمال و افعال، در نظر گرفته شده‌اند و آنها که دارای مصلحت الزامی است واجب و آنچه دارای مفسدت حتمی است حرام و نهی شده و آنچه در برگیرنده مصلحت ترجیحی است در حکم مستحب و به همین ترتیب در سایر احکام، در نظر گرفته شده است.^(۱۱۶) و اینکه در میان این علما، در این باره که خداوند متعال، سرچشمه و منبع احکام شرعی تمامی افعال مکلفین است نیز اختلافی وجود ندارد؛ اختلاف آنها در امکان شناخت احکام خدا به وسیله عقل و بدون میانجیگری شرع است و به قول «عبدالوهاب خلاف» در اینکه حاکم خداوند است اختلافی نیست بلکه اختلاف در شیوه شناخت احکام خداست.^(۱۱۷) «محب‌الله بن عبدالشکور» می‌گوید: «بنابر اجماع امت، همه احکام از سوی خداوند متعال است برخلاف آنچه در برخی کتاب شیوخ آمده که می‌گوید: «این از نظر ماست ولی به نظر معتزله حاکم، عقل است»؛ صدور این سخن از سوی مدعی اسلام، ناممکن است. (مسلمانان) می‌گویند: «عقل وسیله شناخت برخی احکام الهی است که ممکن است در شرع آمده یا نیامده باشد؛ این مطلب نیز از سوی بزرگان ما نقل شده است».^(۱۱۸)

اجتهاد مصلحت‌آمیز مرجع نزد شیعه:

از نظر شیعه مرجع دینی و ولی فقیه هنگامی که از جستجوی دلیل لفظی ناامید شوند، نقش تعیین کننده‌ای در اجتهاد مصلحتی ایفا می‌کنند چرا که وظیفه تشریحی صدور احکام شرعی پس از تشخیص مصلحت در موضوع‌های مورد نظر عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، بهداشتی، اداری، امنیتی و نظامی^(۱۱۹) و ... از جمله مثلاً مالیات‌ها و عوارض اضافی، منع واردات یا صادرات برخی کالاها و مواد یا ارزها، تعیین قیمت‌ها در صورت ضرورت اقتصادی و نیز الزام (مردم به پای‌بندی به) مقررات راهنمایی و رانندگی، تجارت، آموزش، شهرداری‌ها و ... همه و همه برعهده او است.^(۱۲۰) (استاد شهید) مرتضی مطهری (ره) می‌گوید: «... ولی برخی مجازات‌ها در دیدگاه شارع مقدس، با توجه به علل و شرایط و موجبات مخففه یا مشدده، بستگی به نظر حاکم شرع دارد و تعزیرات نامیده می‌شوند»^(۱۲۱) و می‌افزاید: همچنانکه در سخن از مجازات‌های خاص که تعیین نشده‌اند، بیان کردیم، حکومت اسلامی می‌تواند هرگونه که مصلحت می‌داند،

تعیین مجازات کند؛ این مجازات‌ها را تعزیرات می‌نامند.^(۱۲۲) و (علامه) «محمدحسین طباطبایی» می‌گوید: در مورد احکام جزایی مربوط به حوادث جاری که متناسب با زمان اتفاق می‌افتند و دگرگونی پذیرند مانند احکام مالی، انتظامی و دفاعی، شیوه‌های ارتباطی، فعالیت‌های شهرداری‌ها و ... اینها همه به «ولی» و متصدی امر حکومت (حاکم شرع)، سپرده شده است. نسبت والی یا حاکم شرع به گستره ولایتش، مانند نسبت مرد به خانه است؛ او (یعنی ولی امر) همچون مرد خانه، می‌تواند در حوزه ولایتش دخل و تصرف کند. ولی امر می‌تواند در همه امور داخلی و خارجی جامعه، جنگ و صلح، امور مالی و غیرمالی ضمن رعایت صلاح جامعه و پس از مشاورت با مسلمانان، تصمیم‌گیری کند. خداوند متعال می‌فرماید: «وشاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله» (سوره آل عمران - ۱۵۹) (با آنان مشورت کن و چون قصد کاری کنی بر خدای توکل کن). اینها همه در امور عمومی و کلی است که شامل احکام جزایی و تابع تغییرات مصالح و علل و اسبابی است که همواره در معرض دگرگونی و ایجاد و زوال قرار دارند جز آن احکام الهی مشتمل بر کتاب خدا و سنت که هیچ راهی برای نسخ (یا تبدیل) آنها وجود ندارد.^(۱۲۳)

از جمله دلایلی که می‌تواند در مصلحت‌جویی مرجع دینی مورد استناد قرار گیرد، مسأله‌ای است که علامه حلی درباره (کسی که با دست خود به استمنا می‌پردازد) نقل کرده و حکم آنرا - که تعزیر باشد - ذکر کرده و یادآور شده که این منوط به نظر امام (یا ولی امر) است و خود روایتی را مطرح کرده که در این حالت، امام آنچنان بر دست استمنا کننده زده که سرخ گردید و از بیت‌المال، همسرش داد، سپس در تفسیری بر این روایت می‌گوید: «این تدبیر نه به عنوان یک حکم لازم بلکه بنا به مصلحت‌اندیشی حاکم شرع، در نظر گرفته شده است.»^(۱۲۴) بدین ترتیب نقش مصلحت‌جویی در اجتهاد و تشریح و نیز مسؤلیت ولی فقیه (ولی امر) در رعایت پدیده‌های نوظهور در پرتو مصلحت مبتنی بر فقه واقعی و شرعی، از نظر امامی‌ها (شیعه) روشن می‌گردد.

ولی باید گفت که اجتهاد مصلحت‌آمیز آنچنانکه ممکن است از مطلب نقل شده از (علامه) طباطبایی استنباط گردد، مطلق نیست بلکه مراد از آن اجتهاد براساس ضوابط و ملاکهای یاد شده است؛ اجتهادهای مبتنی بر حدس و گمان، مذموم و فاقد جایگاه در عرصه‌های تشریح و اجتهاد امامی‌هاست. در تقریر همین مطلب است که (امام)

خمينی^(د) می‌فرماید: «و از جمله قوانین اسلامی که به سود و مصلحت توده‌های مردم در نظر گرفته شده، قوانین «حرج»، «ضرر»، «و «اضرار» و «اکراه» و جز آنست که جملگی به مثابه قوانین و قواعد ناظر بر دیگر قوانین، در راستای خدمت به مردم در نظر گرفته شده‌اند؛ اسلام در وضع چنین قوانین و قواعدی، مقتضیات زمان و مکان و نیازهای مردم را رعایت کرده و چنانچه چنین شرایطی برای کشور یا فردی مطرح شود تغییراتی در قوانین و احکام موجود نیز مطرح خواهد شد.^(۱۲۵)»

دخالت امام از نظر آنها (شیعه)، در چارچوبی است که آنرا «منطقة الفراغ» (گستره آزاد شرع) می‌نامند.^(۱۲۶) که ولی فقیه وظیفه دارد متناسب با شرایط، به این گستره، جنبه تشریحی ثانوی دهد.^(۱۲۷) بدین معنا که او (ولی فقیه) دارای اختیارات تشریحی محدودی در چارچوب تشخیص مصالح و مفاسد یعنی منطقة الفراغ یا «مصالح مرسل» است؛ این اختیارات براساس جلب مصلحت یا دفع مفسدت، متغیرند؛^(۱۲۸) (شهید) محمدباقر صدر^(د) نزدیک به همین مضمون می‌گوید: «حدود منطقة الفراغی که اختیارات ولی امر در چارچوب آن قرار می‌گیرد، بنا بر آیه: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم» (سوره نساء - ۵۹) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را (نیز) اطاعت کنید). شامل هر امر مباح شرعی می‌گردد. نسبت به هر عمل و فعلیتی که در مورد آن نص شرعی مبنی بر تحریم یا وجوب وارد نشده باشد، ولی فقیه می‌تواند با منع یا امر، صفت ثانوی به آن دهد. وقتی امام (ولی فقیه) فعل مباحی را منع کند، صورت حرام بخود می‌گیرد و اگر فرمان به انجام آن دهد در شمار افعال واجب قرار می‌گیرد؛ ولی او حق امر به افعال و اعمالی که حرام بودن کلی آنها همچون ربا، ثابت شده، ندارد. همچنانکه حق منع افعالی چون خراج زن از سوی مرد (نفقه) که شریعت حکم به وجوب آن داده، ندارد. زیرا اطاعت از ولی امر تنها در چارچوب احکام کلی و به شرط عدم مخالفت با طاعت پروردگار، تعریف می‌شود.^(۱۲۹)»

بنابراین گاه مصلحت امت اقتضا می‌کند ولی امر، طبیعت حکمی را از چارچوب احکام اولیه به چارچوب احکام ثانویه، تغییر دهد. این همان چیزی است که نزد امامیه، موسوم به «احکام ولایی» است و به مفهوم احکامی است که ولی امر در راستای پرکردن منطقه الفراغ یا منطقه مباحات شرعی، صادر می‌کند و آنها را تبدیل به احکام

الزامی می‌نماید.^(۱۳۰) و مادام که احکام ولی فقیه، الزامی است، اطاعت از او نیز در چارچوب حفظ مصلحت یا دفع مفسدت، صورت وجوب بخود می‌گیرد؛ (آیه الله) محمدعلی تسخیری می‌گوید: «تردید نیست که وجوب اطاعت از احکام ولی امر، خود در شمار احکام اولیه است ولی متعلقات این مسأله، جنبه احکام ثانویه‌ای بخود می‌گیرد که براساس مصلحت‌های مورد نظر ولی امر در روند اداره جامعه، استوار می‌گردند.»^(۱۳۱)

اجتهاد مصلحت‌آمیز نزد اهل سنت:

اهل سنت در لزوم تصرف مصلحت‌آمیز امام (مرجع یا حاکم شرع) در راستای اداره معاش و معاد مردم، هیچ مخالفتی با شیعه ندارند و مثلاً کسی چون «ابن نجیم» در کتاب خود: «الاشباه و النظائر» قاعده‌ای متضمن وظایف مصلحتی امام در قبال مردم به عنوان «قاعده پنجم» در نظر می‌گیرد: «قاعده پنجم»، تصرف امام در مورد رعیت (مردم) منوط به مصلحت است.^(۱۳۲) همچنانکه بسیاری از علمای اهل سنت در موضوع سیاست‌های مصلحت‌آمیز امام (حاکم شرع یا ولی فقیه) تألیف‌هایی دارند و طی آنها، ضوابط و معیارهای شرعی و عقلی برای مصون نگاه داشتن اجتهاد مصلحت‌آمیز از انحراف از مقصود شارع و تطبیق شرع خدا و تلفیق واقعیت و فقه و مدیریت امور امت براساس شرع و عقل را تدوین کرده‌اند. از جمله این تألیفها می‌توان به: «السیاسة الشرعية فی اصلاح الراعی و الرعية» (ابن تیمیه حنبلی)، «الحسبة فی الاسلام او وظيفة الحكومة الاسلامية» (ابن تیمیه حنبلی) و «الاحکام السلطانية» (ابوعلی محمدبن الحسین بن القراء حنبلی) و «الاحکام السلطانية و الولايات الدينية» (ابوالحسن المارودی شافعی) و «التقسیم والتبیین فی حکم اموال المستغرقین من الظلمه والغاصین» زکریا الشبلی مالکی) و غیره، اشاره کرد که اینها همه علاوه بر کتابهای بیشماری هستند که به موضوع «نظام الحسبة» (کنترل و محاسبه) در اسلام، اختصاص یافته‌اند. آنچه از وظایف مصلحت‌آمیز ولی امر از دیدگاه امامیه و شیوه‌های پر کردن منقصة الفراغ شرعی بیان کردیم، عیناً در مورد اهل سنت نیز صدق می‌کند و بنابراین نیازی به تکرار نیست.

چکیده بخش نخست:

مصلحت به معنای ذکر شده و شرایط بیان شده مورد توافق، اهل سنت و شیعه امامی، است و این نکته از سوی شماری از بزرگان از جمله «شهاب‌الدین قراقسی» نیز اذعان شده است، او می‌گوید: «در مورد «مصلحت مرسل» نقل شده که تنها ویژه ما (مالکی‌ها) است ولی اگر در مذاهب دیگر به جستجو پردازیم می‌بینیم که آنها دو مسأله را تفریق، تلفیق یا مقایسه کرده‌اند و برای اینکار خود در پی ارایه شاهدهی نیز برنیامده‌اند و تنها به مطلق مناسبت، بسنده کرده‌اند و این همان «مصلحت مرسل» است که در این صورت، در همه مذاهب وجود دارد.^(۱۳۳) پیش از این گفتیم که «مصلحت» از سوی شارع مقدس یا معتبر، یا ملغی و یا بیناین این دو است که در این صورت «مرسل» است ولی «سیف‌الدین آمدی» این قسمت اخیر را مادام متصف به اوصاف یاد شده است، در شمار مصلحت معتبر، تلقی می‌کند^(۱۳۴) و «غزالی» طی آنچه از وی نقل کردیم، به طور قطع بر آنست که تصور خلاف در آن نمی‌رود و «شوکانی» نیز از «قرطبی» نقل کرده که گفته است: «دیگر شایسته نیست که با چنین مقیداتی، در اعتبار آن (مصلحت)، اختلافی مطرح باشد.^(۱۳۵) و در مورد شیعه امامی نیز، از برخی بزرگان ایشان، اتفاق نظر این مذهب بر عمل به آن و بنای احکام براساس آنرا - در صورت وجود شرایط یاد شده - ذکر کردیم.

بخش دوم: قاعده تزاحم

قاعده «تزاحم» در شمار زیرمجموعه مصلحتی است که عقل به طور قطع آنرا درک و اصول شریعت آنرا تأکید می‌کنند. سخن همه جانبه در مورد آن با بیان مفهوم و حجیت شرعی و عقلی آن از نظر شیعه و اهل سنت همراه با توضیحات تطبیقی آن، تحقق می‌یابد.

مفهوم تزاحم و حجیت آن از نظر شیعه:

از نظر فقهای شیعه، قاعده «تزاحم» به مثابه ارزش عملی مصلحت است و ضابطه آن نیز: وجود دو تکلیف عملی بدون جایگزین و مورد خطاب یک نفر با عدم توانایی بر انجام هر دوی آنها است، و در صورتی که مکلف قادر به انجام نباشد دو یا بیشتر

بودن تکالیف و نیز علم وی به آن تکالیف البته با علم به اقتضاهای هر کدام، تفاوتی در مسأله بوجود نمی‌آورد و جعلگی در شمار «تزامم» قلمداد می‌شوند.^(۱۳۶) (آیه ا...) سید ابوالقاسم خوئی «تزامم» را اینگونه تعریف می‌کند: «تزامم» منافات داشتن انجام دو حکم بدون منافات در مطرح گشتن اصل آنهاست.^(۱۳۷) و به عبارت روشتر: «تزامم، حالت منافات داشتن انجام دو کار ضمن عدم تباین (اصل اعتبار) آنهاست». و در یک سخن: «در حالت «تزامم»، فعل مهمتر بر فعل با اهمیت کمتر، مقدم است.»^(۱۳۸)؛ در فرازی از سخنان (استاد شهید) مرتضی مطهری، همه این تعریف‌ها، گنجانده شده است: «در اسلام، اعلام گردیده که احکام (شرعی) تابع مجموعه‌ای از مصلحت‌ها و مفسده‌های حقیقی است و تأکید شده که این مصلحت‌ها و مفاسد به یک درجه از اهمیت نیستند، این امر، منجر به گشایش بابی در فقه اسلامی بنام «تزامم» یا «لاهم و المهم» (مهمتر و مهم) شده تا فقها و کارشناسان اسلامی در گزینش مواضع متضاد، و در حالت وجود مصالح و مفاسد گوناگون، دچار مشکل نشوند؛ اسلام در اینگونه مواقع به علمای امت اجازه داده که خود میزان اهمیت مصلحت‌ها را با توجه به رهنمودهای ویژه اسلامی، بسنجند و مصالح مهمتر را بر آنچه اهمیت کمتری دارند، ترجیح دهند و از بن بست‌هایی یابند.»^(۱۳۹) بنابراین، قاعده «تزامم» مبتنی بر ترجیح مهمتر بر مهم - به اعتبار تغییرات مصالح و مفاسد متصل به حکم به لحاظ وجود یا عدم و گستردگی یا تنگی - است. مثلاً در صورت درگیری با حالتی شامل مفسدتی در یک کار که حرمت آنرا اقتضا می‌کند و مصلحت دیگری در کار دیگری که وجوب آنرا مقتضی است و از قضا، عدم امکان انجام هر دو حکم و در واقع توان انجام تنها یکی از آنها مطرح باشد، در این صورت عقل حکم به ترجیح ملاک مهمتر بر ملاک مهم می‌دهد.^(۱۴۰) «محمد جواد مغنیه» در مطلبی نزدیک به همین مضمون می‌گوید: «این قاعده (قاعده التزامم) از مهمترین مدارک فقهی است که مسایل چندی در زیرمجموعه آن قرار می‌گیرند؛ (این قاعده) فطری، عقلی، عرفی و شرعی و در عین حال یک ضرورت دینی است که قرآن کریم در آیات متعددی آنرا ثبت کرده است که از جمله می‌توان به این آیات اشاره کرد: «وَلَا تُلْهُم حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كَلَّةَ اللَّهِ» (سوره انفال - ۳۹) (و با آنان بجنگید تا فتنه‌ای بر جای نماند و دین یکسره از آن خدا گردد.) و «الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» (سوره بقره - ۱۹۱) (چرا که (فتنه) = شرک) از قتل بدتر است.) و «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالِ

فیه قل قتال فیه کبیر و صدعن سبیل الله و کفر به و المسجد الحرام و اخراج اهله منه اکبر عند الله و الفتنه اکبر من القتل» (سوره بقره - ۲۱۷) (از تو درباره کارزار در ماه حرام می پرسند. بگو: «کارزار در آن، گناهی بزرگ و (بازداشتن از) راه خدا و کفر و ورزیدن به او و بازداشتن از مسجد الحرام (= حج)، و بیرون راندن اهل آن از آنجا، نزد خدا (گاهی) بزرگتر، و فتنه (= شرک) از کشتار بزرگتر است.») و «لمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه» (سوره بقره - ۱۷۳) ((ولی) کسی که (برای حفظ جان خود به خوردن آنها) ناچار شود، در صورتی که ستمگر و متجاوز نباشد بر او گناهی نیست.^(۱۴۱)) که تردید بجای نمی گذارند که اصل ترجیح و برترگزینی، عین حق و عدالت و نیز امری فطری و بدیهی است.^(۱۴۲)

برای توضیح بیشتر به نمونه هایی از تطبیق عملی قاعده تراحم نزد امامیه (شیعه) اشاره می کنیم.

نمونه های تراحم نزد شیعه:

دانستیم که قاعده «تراحم» حالت تضاد مصالح متعدد یا وجود مصلحت و مفسدت در یک چیز که منجر به غلبه مصلحت یا مفسدت قوی تر بر حسب طبیعت اختلاف آنها می گردد، نقش داور را بازی می کند.^(۱۴۳) و به عنوان مثال می توان به: دروغ مصلحت آمیز، دروغ در حالت تقیه و جواز یا وجوب قتل مؤمن یا مؤمنانی که دشمن برای ممانعت از حرکت جهادی مسلمانان، آنانرا به گروگان گرفته^(۱۴۴) و واجب بودن گذر از زمین غصبی برای نجات غریق^(۱۴۵) و جز آن، اشاره کرد. (علامه) «محمدحسین فضل الله» می گوید: «در پی آنیم که این دیدگاه کلی را مطرح سازیم که هرگونه حکم شرعی در زندگی، نمی تواند در همه حالات، مثبت یا منفی باشد. هر تشریحی دارای جنبه های مثبت و منفی ویژه خویش است و می تواند در صورتی که جنبه های منفی آن بر جنبه های مثبت بچربد، حرام گردد؛ همچنانکه خداوند متعال درباره شراب و قمار گفته است: «یسألونک عن الخمر والمیسر قل فیهما اثم کبیر و منافع للناس و اثمهما اکبر من نفعهما» (سوره بقره - ۲۱۹) (تو را از شراب و قمار می پرسند، بگو: در آن دو، گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است و گناهشان از سودشان بیشتر است.) ولی اگر جنبه های مثبت آن بیشتر از منفی هایش باشد، ممکن است شرع نسبت به آن امر، حکم

حلال و یا وجوب و الزام دهد. و می‌گوید: «زیرا ما در ارزیابی هر یک از احکام شرع، سعی می‌کنیم حساب مصالح و مفاسد و سود و زیان آنها را مورد مطالعه قرار دهیم و اگر مصلحت‌ها و منفعت‌ها بر مفسدت‌ها و زیانها غلبه کند، قرار بر آنست که آنها را در خط وجوب در نظر گیریم و چنانچه برعکس، مفسدت و زیان آنها بر مصلحت و سودشان بچربد، لازم است که حکم شرعی نسبت به آنها منفی (و به صورت نهی) باشد چرا که به اعتقاد ما، احکام غالباً تابعی از مصالح و مفاسدند و برای منفی بودن یک حکم تنها وجود نقطه ضعف کافی نیست بلکه باید این نقطه ضعف بگونه‌ای باشد که بر نقطه قوت آن، فایق آید»^(۱۴۷) و از جمله مصداقهای قاعده «مهمتر و مهم»، تضاد میان تسریع در غسل و دفن مرده و احترام به جنازه وی از یک سو و مصلحت تشریح جسد مرده به منظور تحقیقات و آموزش‌های پزشکی از سوی دیگر است که در اینجا، به موجب قاعده یاد شده، مصلحت تحقیقات و آموزش‌های پزشکی، اولویت می‌یابد.^(۱۴۸)

و از نتایج «قاعده تراحم»، تقدم احکام شرعی برحسب اهمیت آنهاست و در این راستا، نیاز بر ترجیح و ضرورت بر هر دو، مقدم است.^(۱۴۹) و به عنوان نمونه عملی، از (آیه ...) سیدابوالقاسم خوئی پرسیدند: «در دانشکده‌های پزشکی، دانشجو مجبور به معاینه زن اجنبی و مرد اجنبی می‌شود و ممکن است شامل شرمگاه نیز شود و دانشجویان پزشکی طی درس‌های عمومی خود حتماً باید واحدهای مربوط به آنرا بگذرانند؛ آیا دانشجوی پزشکی می‌تواند طی دوره تحصیل خود اینکار را انجام دهد؟ و آیا حکم دانشجو در مورد پزشک نیز صدق می‌کند؟ پاسخ: «کار یاد شده فی نفسه جایز نیست ولی اگر حفظ جانی که محترم دانسته شد، - هرچند در آینده - بدان بستگی داشته باشد، جایز است و همین حکم در مورد پزشک نیز صدق می‌کند.»^(۱۵۰) و سؤال شد: برخی دانشجویان فیزیوتراپی، ناگزیر به گذراندن واحد درسی «ماساژ» هستند که منجر به لمس بدن زن یا مرد اجنبی می‌شود؛ در دانشگاه، کاری به جنبه شرعی آن ندارند به طوریکه در صورت عدم انجام اینکار از سوی دانشجو، ممکن است به رد شدن وی در امتحان و در نتیجه، وارد آمدن زیان به وی گردد؛ آیا انجام این کارها، جایز است؟ و در پاسخ می‌گوید «اگر بداند یا مطمئن گردد که با اینکار در حرفه‌ی

خود خبرگی پیدا می‌کند و باعث درمان زنان مؤمن و حفظ جان آنها می‌گردد، در صورت عدم تحریک، اشکالی ندارد.^(۱۵۱) این ترجیح‌ها همچنانکه در فقره زیر روشن شده، از بدیهیات عقلی است:

رابطه تراحم و عقل نزد امامی‌ها:

تقدم مصحلت مهمتر و ارجح - در باب تراحم - از جمله، کبراهای کلی عقلی است چرا که عقل خود حکم به لزوم تقدم مهمتر بر مهم، می‌کند. محمدتقی حکیم بر آنست که روند مقدم دانستن دو مرجح - بنا به اهمیت ذاتی یا عرضی یکی از آنها - چیزی بیش از مصداق صفراهای ادراک عقلی نیست.^(۱۵۲)

از این خاستگاه است که شیعه، به طور قطع بر آن‌اند که مرجع ترجیح یکی از دو «متراحم»، عقل است زیرا ترجیح مهمتر یا دارای اهمیت بیشتر از امور مربوط به طاعت است و آنچه در این باب، حاکم است، عقل می‌باشد و عقل اذعان دارد که لزوم کمال بندگی، در نظر گرفتن خواست‌های مولی (پروردگار) است و ترک (امر) مهمتر و توجه به مهم متضمن خشم احتمالی پروردگار است و عقل لزوم دفع ضرر احتمالی در این باب را مقرر می‌دارد. و در مورد شارع، باید گفت که این یک در باب «تراحم»، مرجع تشخیص مرجحات نیست بلکه تنها مرجع انتقال خواسته‌ی پروردگار به بندگان است.^(۱۵۳)

پس از این نگاه فشرده به تراحم از نظر شیعه امامی، اینک به مسأله تراحم از نظر اهل سنت می‌پردازیم.

«تراحم» نزد اهل سنت: حجیت و چند مثال

طبیعی است که اهل سنت در حجیت داشتن و نتایج حاصل از قاعده «تراحم» مخالفتی با شیعه جعفری ندارند هرچند این اصطلاح در عرف اصولیون آنان، وارد نشده است و بنابراین آنها (یعنی اهل سنت) با ضابطه تراحمی که از امامیه نقل کردیم، مخالفتی ندارند.

اهل سنت بر آن‌اند که موضع شریعت در خصوص تعارض مصالح و مفاسد، ترجیح

مصلحت بزرگتر به کوچکتر، (مصلحت) بیشتر بر کمتر و (مصلحت) عام بر خاص و ... است و در صورت تعارض مفسدتها، آنرا که دربرگیرنده زیان کمتری است برمی‌گزینند و دفع مفسدت را بر جلب مصلحت، مقدم می‌دانند زیرا توجه شرع به موارد نهی شده، بیش از اعتنای آن به موارد امر شده است. آنها، نیاز را - چه عام و چه خاص - در سطح ضرورت می‌دانند و برای نیل به رأی نزدیکتر به صواب و اولی به تحقق مقاصد شرع، به مقایسه و ترجیح می‌پردازند.^(۱۵۵) «الحارث المحاسنی» می‌گوید: «چه بسیار نیکویی که از نیکوی دیگر، نیکوتر و چه بسیار زشتی که از زشتیهای دیگر، زشت‌تر و فریضه‌ای که از دیگری واجب‌تر و فضیلتی که از فضیلت دیگر برتر است.^(۱۵۶) نمونه آن نیز، حرام بودن قتل کودک، پیرمرد و زن است ولی در صورتی که کنار و همراه با کفار به جنگ با مسلمانان بپردازند، قتل آنان جایز خواهد شد^(۱۵۷) زیرا در آنصورت، مصلحت حفظ دین بر مصلحت حفظ جان آنان، ترجیح داده می‌شود؛ مثلاً در این مورد بویژه در عرصه فقه معاملات و سیاستهای شرعی، فراوان‌اند.^(۱۵۸)

اهل سنت در خصوص حجیت قاعده مزبور، به نقل و عقل، استناد کرده‌اند و دلایل نقلی آنها، همانهایی است که امامیه بدان استناد کرده و ما برخی از آنها را یادآور شدیم؛^(۱۵۹) در مورد دلایل عقلی، آنها را ذیل عنوان زیر، از نظر می‌گذرانیم:

رابطه تراحم و عقل نزد اهل سنت:

اهل سنت در لزوم ترجیح یکی از دو «متراحم» تردیدی روا نمی‌دارند؛ از نظر آنها، این اقتضای فطرت و از جمله بدیهیات است و همچنانکه «ابن القیم» نزدیک به همین مضمون می‌گوید: «از جمله ویژگی عقل، کسب منفعت بیشتر با در گذشتن از منفعت کمتر و تحمل درد کمتر برای دفع درد بیشتر است و این نیاز به علم اسباب و مقتضیات آن و نیز به عقلی که موارد مقدم و سودمندتر را برگزیند، دارد؛ آنکس که از عقل و علم بهره‌ای برده باشد، برتر را برمی‌گزیند و آنرا ترجیح می‌دهد و چنانچه کسی از یک یا هر دوی آنها بهره‌اندکی داشت، گزینش مخالفی می‌کند و آنکس که به دنیا و آخرت اندیشه کند بداند که جز با مشقت و دشواری، به یکی از آنها دست نخواهد یافت پس دشواری و مشقت را برای نیل به بهترین و پایدارترین آنها، بر خود هموار سازد.^(۱۶۰)

به‌رحال عقل و شرع کسب مصالح و افزایش آنها و از میان برداشتن و کاستن از

مفاسد را واجب دانسته‌اند و چنانچه عاقلی، در معرض امری متضمن مصلحت و مفسدت، قرار گرفت، دو راه پیش رو خواهد داشت: یکی عملی و دیگری علمی. راه علمی، شناخت کفۀ مصلحت و مفسدت است که وقتی کفۀ برتر را شناخت باید اصلح را برگزیند...»^(۱۶۳)

چکیده بخش دوم:

قاعده‌ی تراحمی که در فقه اهل سنت و شیعه مطرح است، بیانگر تطبیق عملی اجتهاد مصلحتی است.

در پایان، به این نتیجه می‌رسیم که اختلاف شیعه و اهل سنت در مورد «مصلحت» بیشتر اختلافی اصطلاحی و جزئی است و بنابراین نکته‌ای که در ابتدای بحث بدان اشاره کردیم، صورت واقع به‌خود می‌گیرد یعنی اینکه امکان ایجاد شیوه اصولی جدیدی که حالت‌های خلاف‌انگیز را مشخص و مورد مناقشه قرار دهد و در راستای گسترش عرصه اصول اتفاقی (مورد توافق) در آنها تجدیدنظر نماید تا سرانجام بتوان همه اصول ظاهرا مورد اختلاف را در آن گنجانده، وجود دارد.

پاورقی‌ها

- ۱- المستصفي: ۲۸۴/۱-۲۸۶، الاعتصام: ۷۸/۲-۹۴، التوضيح: ۱۶۲/۲-۱۶۳، المختصر في اصول الفقه: ۲۳۲، مفتاح الوصول: ۱۴۹-۱۵۰، احكام الامدي: ۳۹۴/۴-۳۹۵، شرح تنقيح القصول: ۳۹۴، جمع الجوامع مع شرحه لابن السبكي: ۳۲۷/۲، ارشاد الفحول: ۳۲۲-۳۲۴، نيراس العقوال: ۲۹۸، تعليل الاحكام: ۲۸۱-۲۸۲، مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها: ۱۳۸-۱۴۳، الاصول العامة للفقه المقارن: ۴۰۰-۴۰۴، الاجتهاد: اصوله و احكامه: ۱۰۵.
- ۲- المستصفي: ۲۸۴/۱.
- ۳- اساس القياس: ۹۹.
- ۴- همان منبع صفحه ۹۸.
- ۵- منتهى الوصول و الامل: ۱۸۳-۱۸۴.
- ۶- البرهان: ۱۶۱/۲، ارشاد الفحول: ۳۵۸.
- ۷- ارشاد الفحول: ۳۵۸.
- ۸- ارشاد الفحول: ۳۵۸، الموافقات: المقدمة الثالثة من القسم الاول: ۲۷/۱.
- ۹- قاعدة في الحجة: ۱۸.
- ۱۰- الاصول العامة للفقه المقارن: ۳۸۲.
- ۱۱- ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية: ۲۸۷.
- ۱۲- المستصفي: ۲۹۵/۱-۲۹۶، البرهان: ۱۶۱/۲-۱۶۲، احكام الامدي: ۱۶۲/۲-۱۶۳، ارشاد الفحول: ۳۵۸-۳۶۰.
- ۱۳- از جمله اين كتابها: «الموافقات» (شاطبي)، «شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» (ابن القيم)، «ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية» (البوطي) و غيره است.
- ۱۴- در مورد اين دلايل قرآنی نگاه كنيد به: «شفاء العليل» صفحات ۴۸۱ به بعد، اعلام الموقعين: ۱۵۱/۱، تعليل الاحكام ۱۴-۲۲.
- ۱۵- مالك و شافعي و احمد بن حنبل در سند خود و بخاري و مسلم و صاحبان سنن اربعة به نقل از ابوهريرة روايت كرده‌اند و سيوطي نيز آنها را به صحت و نيكي، ياد کرده است (حديث ۴۳۵ از الجامع الصغير: ۳۲/۱).
- ۱۶- احمد در سند خود و بخاري و مسلم و ابوداود و النسائي به نقل از ابن بكرة و ابن ماجه به

۱۰۶ بیداری اسلامی؛ چشم انداز آینده و هدایت آن

نقل از ابوموسی، روایت کرده و سیوطی آنرا صحیح دانسته است (حدیث ۴۸۵ از الجامع الصغیر: در ۳۶/۱)

۱۷- ترمذی از بریده روایت کرده و سیوطی آنرا صحیح دانسته است (نگاه کنید به: حدیث ۶۴۲۹ از الجامع الصغیر ۴۰۰/۲)

۱۸- شفاء العلیل: ۴۸۳، ۵۱۷-۵۱۸، ۵۲۳-۵۲۶، احکام الامدی: ۴۷۳/۴.

۱۹- الفوائد: ۲۸.

۲۰- الروح: ۲۳۶، و نیز نگاه کنید به مناظره وی با نفی کنندگان حکمت در کتاب خود: «شفا العلیل» (باب‌های ۲۲، ۲۳ صفحات ۶۶۲-۵۲۳) که به تفصیل در صحت گفته پذیرندگان و بطلان مدعی نفی کنندگان، استدلال کرده و بخوبی از عهده برآمده است.

۲۱- علل الشرایع: باب ۱۸۲ علل الشرایع و اصول الاحکام: ۲۵۱/۱.

۲۲- رسالة التوحید: ۷۱.

۲۳- احکام الامدی: ۲۵۰/۳، تعلیل الاحکام: ۹۶.

۲۴- الموائقات: کتاب المقاصد: ۴/۲-۵.

۲۵- حجة الله البالغة: ۳۵/۱.

۲۶- سلوک المالك فی تدبیر الممالک: ۹۰-۹۱.

۲۷- همان منبع صفحه ۱۷۶.

۲۸- قاعدة فی اخبة: ۱۷.

۲۹- النوازل الصغری: ۳۱۹/۱.

۳۰- از جمله گفته‌ی وی در این باره: «این درست است که قائل شدن به قیاس و علت‌گذاری، باطل و دروغ است.» النیلة الکافیة: ۶۶.

۳۱- الاحکام: ۶۲۱/۸-۶۲۸.

۳۲- طوق الحمامة: ۱۱۹.

۳۳- قاعدة فی اخبة: ۱۷.

۳۴- النافع يوم الحشر: ۷۲.

۳۵- «العقل العملى»: ۲۰۶ و نیز نگاه کنید «بدهیات الاخلاق» (ترجمه‌ی عربی) (شهید) مرتضی مطهری، صفحات: ۶۳-۵۵.

۳۶- رسالة التوحید: ۸۵.

۳۷- علمای امامیه نیز این حکمت را قبول دارند؛ شیخ طوسی می‌گوید: «و بدین علت، نسخ حکم، و انتقال مکلفین به خلاف آنچه بودند، برحسب اقتضای مصلحت انسان، جایز است» «العدة»: ۷۲/۲.

- ۳۸- الناسخ و المنسوخ: ۷-۸.
- ۳۹- علم الکلام علی مذهب اهل السنة والجماعة: ۸۲.
- ۴۰- تاریخ التشريع الاسلامي: ۴۰۵.
- ۴۱- در مقدمه‌ای که بر کتاب «النص و الاجتهاد» علامه شرف‌الدین موسوی نوشته است، صفحه‌ی: ۱۸.
- ۴۲- النص و الاجتهاد: ۷۷.
- ۴۳- «المبادئ العامة للفقہ الجعفري»: ۲۰۰ و نیز نگاه کنيد به: «بدائع السدر» صفحات ۹۱-۸۷، «معالم الوصول» ۲۶۸-۲۶۷.
- ۴۴- النافع يوم الحشر: ۷۰-۷۱، کتاب العصمة: ۷۱، ۱۰۳، عقیدتنا: ۳۲۰-۳۲۱.
- ۴۵- مبایي الوصول: ۱۷۶ اصول المظفر: ۳۱۹، الاجتهاد: ۵۰.
- ۴۶- «الفصول المهمة: بأبهای کلیات مربوط به اصول فقه ۱۰۰-۹۹. و نیز نگاه کنيد به همان کتاب (باب ۶۳) صفحه‌های ۱۰۰ و ۱۰۱.
- ۴۷- کتاب العصمة: ۴۷.
- ۴۸- کتاب العصمة: ۱۳۱.
- ۴۹- التعادل و الترجيح: ۱۱۴.
- ۵۰- اصل الشيعة و اصولها: ۱۱۱.
- ۵۱- براهين اصول المعارف الالهية: ۲۱۲.
- ۵۲- احترام الحقوق و تحقير الدنيا: ۱۳.
- ۵۳- دروس فی العرفان للشهيد مرتضى مطهری: مجلة «المتنق»، بيروت، ع. ۹۰-۹۱، ص. ۱۳۰.
- ۵۴- علم الفقه: ۹۰.
- ۵۵- مفاتيح الغيب: ۱۹-۲۰.
- ۵۶- دروس فی علم الاصول: ۱۴۸/۱.
- ۵۷- همان منبع: ۳۳۶/۱.
- ۵۸- قواعد الفقيه: ۷۰-۷۱.
- ۵۹- المثل العليا فی الاسلام: ۵۳.
- ۶۰- علم اصول الفقه فی ثوبه الجديد: ۱۰۱.
- ۶۱- الاسلام بنظرة عصرية: ۴۰.
- ۶۲- عقيدة الشيعة الامامية: ۱۹۶-۱۹۷.
- ۶۳- دروس فی علم الاصول: ۱۴۶/۱-۱۴۷.
- ۶۴- حکم واقعی آنست که دلائل قطعی بر آن دلالت داشته باشند و حکم ظاهری آنست که

دلایل غیرقطعی از جمله اماراتی که حداکثر گمانی را در مورد آنها مطرح می‌سازد، بر آن دلالت کنند.

- ۶۵- «دروس فی علم الاصول»: ۱۸/۲ و نیز نگاه کنید به: ۲۵/۲ و ۲۶.
- ۶۶- الاصول العامة للفقہ المقارن: ۴۰۲-۴۰۴.
- ۶۷- النص و الاجتهاد: ۱۸-۱۹.
- ۶۸- همان منبع صفحات: ۱۹-۲۰.
- ۶۹- المبادي العامة: ۲۰۰.
- ۷۰- تهذیب الاصول: ۲۱۷/۲.
- ۷۱- قواعد الحديث: ۲۳۹.
- ۷۲- «الموافقات» مقدمه‌ی سوم از بخش اول: ۲۷/۱.
- ۷۳- المستصفي: ۳۱۵/۱.
- ۷۴- همان منبع: ۲۹۵/۱ و ۲۹۶. غزالی می‌گوید: «ما به هر «مصلحت مرسلی» باور نداریم علت هم آنستکه غالباً گمانه‌زنی است یا مواردی در مخالفت با آنها به ذهن خطور می‌کند که به آن گمان، دامن می‌زند؛ در صورتی که از چنین مخالفتی در امان بماند ما نیز آنرا می‌پذیریم: «اساس القیاس»: ۹۹.
- ۷۵- التلویح: ۱۶۱/۲-۱۶۲، التوضیح: ۱۶۲/۲، ارشاد الفحول: ۳۵۹.
- ۷۶- الاحکام: ۳۹۴/۴.
- ۷۷- المدخل الی اصول الفقہ المالکی: ۱۳۴-۱۳۵.
- ۷۸- المختصر فی اصول الفقہ علی مذهب الامام احمد بن حنبل: ۲۳۲.
- ۷۹- محمد بن مهدی واعظ خراسانی در مقدمه بر کتاب «المقنع» ابن بابویه قمی: ۱۱ و ۱۲. ادعای آنان در باطل دانستن قیاس از نظر حنبلی‌ها، نادرست است؛ آنها در حالت عدم امکان استدلال به کتاب و سنت و اجماع، عمل به آنرا واجب دانسته‌اند هر چند خود، خیلی کم و تنها از روی ضرورت، از آن استفاده کرده‌اند «ایفاظ هم اولی الابصار»: ۱۱۸، «المدخل الی مذهب الامام احمد بن حنبل»: ۴۴-۴۳. «اعلام الموقعین»: ۳۶/۱.
- ۸۰- منظور از حدیث ضعیف از نظر امام احمد بن حنبل، مفهوم رایج آن نزد متأخران نیست.
- ۸۱- ایفاظ هم اولی الابصار: ۱۱۵-۱۱۸، المدخل الی مذهب الامام احمد بن حنبل: ۴۱-۴۵، «اعلام الموقعین»: ۲۴/۱-۲۷، مناقب الامام احمد بن حنبل: ۴۹۶-۴۹۷.
- ۸۲- ایفاظ هم اولی الابصار: ۱۱۸.
- ۸۳- اصل الشیعة و اصولها: ۱۲۲.
- ۸۴- منیة السائل، ۱۹۶.

- ۸۵- همان منبع: ۲۱۰ و نیز نگاه کنید به بحث: (احکام الترقیع) در «المسائل المنتخبة» مسائل شماره ۳۹ تا ۴۲، صفحات ۴۲۸-۴۲۷.
- ۸۶- مفاتيح الغیب: ۲۰.
- ۸۷- اصول الکافی: ۶۲۹/۲.
- ۸۸- مفاتيح الغیب: ۶۷-۶۸.
- ۸۹- همان منبع: ۶۰.
- ۹۰- کتاب العصمة: ۳۳.
- ۹۱- «الاسلام يقود الحياة» ۱۰۹ و نیز «انتصادنا»: ۶۵۴.
- ۹۲- مصادر الاستنباط: ۲۰۵-۲۰۹.
- ۹۳- الاصول العامة: ۳۷۲.
- ۹۴- همان منبع: ۴۰۴.
- ۹۵- به نقل از «الاصول العامة: ۴۰۳». و نیز تأمل کنید در گفته ابن طاووس: «عقلم را چنان یافتم که به طور کلی، در پی مصلحت من است». «کشف المحجبة»: ۱/۹ و سخنان (علامه) محمدحسین طباطبایی در نقل قول مرتضی مطهری از وی: «انسان در آفرینش، همواره در جستجوی مصلحت خویش است». «ثبات الاخلاق»: ۴۴.
- ۹۶- الاصول العامة: ۴۰۲-۴۰۳.
- ۹۷- همان منبع صفحه ۴۰۴، معتزله نیز بر همین نظرند: «المعمد»: ۳۲۴/۱ و پس از آن و ۳۲۷-۳۲۹/۲.
- ۹۸- المستصفی: ۵۵/۱-۶۱، احکام الامدی: ۸۱/۱-۸۴، التمهید: ۶۱-۶۲.
- ۹۹- حجة الله البالغة: ۳۳/۱.
- ۱۰۰- حجة الله البالغة: ۳۳/۱.
- ۱۰۱- شرف العقل و ماهیته المحاسبی: ۲۴.
- ۱۰۲- همان منبع: ۳۷.
- ۱۰۳- همان منبع: صفحه ۶۵.
- ۱۰۴- کلیات: ۲۴۷.
- ۱۰۵- مشکاة الانوار: ۶.
- ۱۰۶- میزان العمل: ۱۲۴.
- ۱۰۷- شرف العقل و ماهیته للقرآنی: ۵۱.
- ۱۰۸- حجة الله البالغة: ۳۵/۱.
- ۱۰۹- حفظ آن به لحاظ وجود به معنای رعایت آن با انجام آنچه به وجود و ثبات آن منجر گردد

۱۱۰ بیداری اسلامی: چشم انداز آینده و هدایت آن

و حفظ آن به لحاظ عدم، به مفهوم آنچه که اختلال بالفعل یا بالقوه در آنرا دفع کند؛ مثال اولی، استفاده از خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، پوشاک و مسکن و ... و مثال دومی جنایات است «الموافقات» کتاب المقاصد: ۸/۲ - ۷.

۱۱۰- الجواب الکافی: ۲۳۵.

۱۱۱- رسالة التوحید: ۷۸-۸۸.

۱۱۲- النافع یوم الحشر: ۶۳ به بعد.

۱۱۳- نمونه‌هایی از این علت‌گذاری‌ها را در کتاب خویش (نویسنده) «تعلیل الشریعة بین السنة والشیعة» صفحات ۲۲۶ تا ۲۳۴، درج کرده‌ایم.

۱۱۴- محاسن الاسلام: ۳.

۱۱۵- البات العلل: ۷۸.

۱۱۶- عقائد الامامية: ۷۰-۷۱.

۱۱۷- علم اصول الفقه: ۹۷.

۱۱۸- مسلم الثبوت فی اصول الفقه: ۲۵/۱.

۱۱۹- فقیه دارای دو مقام است یکی: مقام سلطنت و ریاست و سیاست و دیگری مقام قضا و حکومت شرعی. و پیامبر (ص) علاوه بر این دو مقام دارای مقام دیگری است که عبارت از نبوت و رسالت است: «بدائع الدرر» ۱۰۵ تا ۱۲۱.

۱۲۰- سیرة رسول الله و اهل بینه: ۷۰۸/۲.

۱۲۱- علم الفقه: ۹۸.

۱۲۲- همان منبع: ۹۹.

۱۲۳- «المیزان فی تفسیر القرآن»: ۱۲۱/۴ و نیز نگاه کنید به «الفصول المهمة فی تألیف الامام»: ۱۳۴، «ختم النبوة»: ۷۳-۷۱.

۱۲۴- شرائع الاسلام: ۱۸۹/۴.

۱۲۵- کشف الاسرار: ۳۱۴-۳۱۵.

۱۲۶- المجتمع و التاريخ: ۴۲۹.

۱۲۷- اقتصادنا: ۶۸۴.

۱۲۸- سیرة رسول الله و اهل بینه: ۷۰۸/۲.

۱۲۹- اقتصادنا: ۶۸۴.

۱۳۰- التقرب بین مراتب الادلة فی الاجتهاد لمحمد علی التسخیری: اعمال الندوة الثانية للتقرب بین المذاهب الاسلامية التي عقدته «ایسکوا» فی الرباط، عام ۱۹۹۶، صفحه ۱۹.

۱۳۱- همان منبع: ۱۹.

- ۱۳۲- الاشباه و النظائر: ۱۲۳ و نیز «قواعد الاحکام» (عزیزین عبدالسلام) ۱۲۵/۲-۱۲۲.
- ۱۳۳- شرح تنقیح القصول: ۳۹۴.
- ۱۳۴- الاحکام: ۳۹۵/۴.
- ۱۳۵- ارشاد الفحول: ۳۵۹-۳۶۰.
- ۱۳۶- قواعد الفقیه: ۱۸۱ و نیز صفحه‌ی ۲۵۲، «تهدیب الاصول» ۱/۱ - ۱۶۴، «مصادر التشريع الاسلامی»: ۱۵.
- ۱۳۷- محاضرات فی اصول الفقه: ۶۵/۳.
- ۱۳۸- دروس فی علم الاصول: ۴۱۶/۱.
- ۱۳۹- «ختم النبوه»: ۷۰، (آیه‌ای...) خوبی بر آنست که «تزامم» بر دو نوع است: نوع اول التزامم میان ملاکهای واقعی است مانند التزامم میان فعلی که از یک سو و بنا بر مصلحتی بساید واجب باشد و از سوی دیگر بنا بر مقدستی باید حرام باشد یا بین جهتی با اقتضای استحباب و جهت دیگری با اقتضای مکروهی. و نوع دوم التزامم در انجام و عمل به احکام به دلیل عدم توانایی انجام هر دو کار با یکدیگر است «محاضرات فی اصول الفقه»: ۲۰۷/۳ - ۲۰۴.
- ۱۴۰- قواعد الفقیه: ۱۸۲-۱۸۳، مصادر التشريع الاسلامی: ۱۲۰.
- ۱۴۱- اصول الفقه فی ثوبه الجدید: ۴۲۹-۴۳۰.
- ۱۴۲- همان منبع: ۴۴۱.
- ۱۴۳- اصول المظفر ۴۳۹-۴۳۶.
- ۱۴۴- از جمله مثلاً قاعده: «دفع مفسدت مقدم بر جلب منفعت است» «کلیات الاصول»: ۲۱۴. گویانکه (آیه‌ای...) خوبی، این قاعده را نوهمی بیش نمی‌داند و استدلالش نیز بسیار شگفت است. «محاضرات فی اصول الفقه» ۴۲۵/۴-۴۰۸، «مصباح الفقاهه» ۱/۳۲-۳۱.
- ۱۴۵- قواعد الفقیه: ۱۸۲-۱۸۳، مصادر التشريع الاسلامی: ۱۱۷-۱۲۳.
- ۱۴۶- محاضرات فی اصول الفقه: ۴۰۹/۲.
- ۱۴۷- تأملات اسلامیه حول المرأة: ۱۳۲.
- ۱۴۸- ختم النبوة: ۷۱.
- ۱۴۹- اصول المظفر: ۴۳۹، الاصول العامة: ۳۸۴.
- ۱۵۰- مئة السائل: ۱۱۱-۱۱۲.
- ۱۵۱- مئة السائل: ۱۱۲.
- ۱۵۲- الاصول العامة: ۳۶۶.
- ۱۵۳- قواعد الفقیه: ۱۸۳-۲۰۰.
- ۱۵۴- همان منبع: ۲۱۹ و نیز نگاه کنید به صفحات ۲۵۲ و ۲۵۳ از همین منبع.

- ۱۵۵- قواعد الاحکام: ۱/۴۶-۵۳، منتهی الوصول و الامل: ۱۸۳، ایضاح المسالك، ۲۳۴-۲۳۶، ۲۱۹-۲۲۲، ۳۷۰-۳۷۲، الاشباه و النظائر: ۸۹-۹۱، ضوابط المصلحة: ۲۱۷، تعلیل الاحکام: ۳۲۸.
- ۱۵۶- شرف العقل و ماهيته: ۴۳.
- ۱۵۷- قاعدة في اخية: ۱۱۳.
- ۱۵۸- به عنوان مثال نگاه کنید به فصل: (اختیار الامثل فالأمثل) از کتاب «السیاسة الشرعية» (ابن تیمیة) صفحات ۲۲-۲۰ و فصل (معرفة الاصلح و كيفية تمامها) از همان کتاب: صفحات ۲۳-۲۸.
- ۱۵۹- نگاه کنید به گفته‌های شاطبی در مسأله پنجم از بخش دوم فصل المقاصد از کتاب: «الموافقات» ۲/۳۶۴.
- ۱۶۰- القوائد: ۷۷.
- ۱۶۱- همان منبع: ۶۷.
- ۱۶۲- همان منبع: ۲۱۴-۲۱۳. و نیز نگاه کنید به «الجواب الكافي»: ۲۲۹-۲۲۸.
- الجواب الكافي: ۲۵۳ و نیز نگاه کنید به صفحات ۲۸۴-۲۸۰.

وحدت فعالیت های اسلامی، تنها راه وحدت اسلامی

شیخ محمد بن ناصر العبودی

معاون دبیر کل رابطة العالم الاسلامیة، و از اعضای هفدهمین کنفرانس وحدت اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

ستایش خدای را که پروردگار جهانیان است و فرموده است: «إن هذه أمتکم أمة واحدة و أنا ربکم فاعبدون»^(۱)

«همانا آیین شما، یگانه آیینی بوده و من پروردگارن، پس تنها مرا پرستش کنید.»
درود و سلام بر پیامبر رحمت، خاتم پیامبران و فرستادگان، حضرت محمد(ص) که میان مسلمانان برادری برقرار نمود و فرمودند: «مسلمانان برادر یکدیگراند»، و بر اهل بیت پاک و یاران هدایت یافته و هدایت‌گر او باد.

برادران گرامی

السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

من از جوار خانه‌ی خدا در مکه‌ی مکرمه و از جانب رابطه‌ی عالم اسلامی آمده‌ام که تمام ملت‌ها و اقلیت‌های اسلامی را نمایندگی می‌کند.

از مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی در ایران بخاطر برگزاری هفدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی - کنفرانسی که به منظور ایجاد پایه‌های تنومند برای همبستگی، همکاری و هماهنگی در عمل صالح میان ملت‌های مسلمان و ایجاد زمینه‌ای مستحکم برای وحدت مسلمانان منعقد شده است - تشکر و قدردانی می‌نمایم. و بویژه از دوست عزیزمان استاد محمدعلی تسخیری که از سالها پیش وی را بعنوان عنصر فعال در این زمینه می‌شناسیم نیز سپاسگزاریم.

برادران:

اهداف ظاهری این کنفرانس دعوت به وحدت مسلمانان و تشریح عوامل وحدت و ضرورت آن است. در برهه‌ای از زمان که امت اسلامی با تهاجم فرهنگی و حشیانه‌ای بر

آیین، فرهنگ و تمدن خود مواجه شده و در ظروف و شرایطی که با دگرگونی‌ها و چالش‌هایی همه‌جانبه و طغیان نیروهای دشمن اسلام روبرو هستیم.

متأسفانه همه‌ی این‌ها درحالی رخ می‌دهد که شاهد سرفرت افس‌بار نقش رهبری و تمدنی مسلمانان هستیم. بنابراین لازم است، مسلمانان، با درنگ و تأمل وحدت گذشته و چنددستگی کنونی امت اسلامی و چشم‌انداز همبستگی و یکپارچگی آن که به مصلحت همه‌ی مسلمانان است، مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

دوران معاصر شاهد تهاجم استعماری به بخش‌های اعظم قلمرو امت اسلامی است. و استعمار تنها زمانی از سرزمین‌های اسلامی خارج شد که میراث فرهنگی، غربزدگی را به عنوان جایگزینی برای هویت اسلامی، از خود برجای گذاشت.

سپس تحولات امت اسلامی با همدستی استعمارگران غربی مسیحی و کینه‌توزی صهیونیست‌های یهودی در راستای خنثی کردن هرگونه اقدامی برای وحدت امت اسلامی، ادامه یافت.

اما، بیداری امت اسلامی، از این تحولات عقب نماند. زیرا فریادهایی مبنی بر بازگشت حاکمیت اسلام به زندگی ملل مسلمان و یکپارچگی عمل آن سر داده شد، و مکاتب فکری و فرهنگی به صحنه آمدند که وضعیت امت و عقب‌ماندگی آنرا تبیین نمودند. و بر ضرورت تلاش در راستای دو اقدام اساسی (ذیل‌الذکر) به عنوان مقدمه‌ای برای وحدت عمل اسلامی هم‌رأی شدند.

۱- رفع اختلافات بین کشورهای اسلامی یا به عبارت دقیق‌تر بین حاکمان کشورهای اسلامی؛

۲- تلاش در راستای یکسان‌سازی روش‌های حکومت‌داری با تکیه بر شریعت اسلامی.

در نتیجه‌ی این دعوت‌ها، مجموعه‌ای از سازمان‌های اسلامی مردمی و رسمی پیدا شدند، و وحدت امت اسلامی و یکپارچگی کیان آنرا بیان نمودند.

و از مهمترین سازمان‌ها در حوزه‌ی مردمی رابطه العالم الإسلامی و در حوزه‌ی بین‌المللی و رسمی سازمان کنفرانس اسلامی است.

ضروری است وحدت عمل اسلامی بر قواعد صحیح و ثابته پایه‌ریزی شود تا زمینه‌ای مستحکم برای وحدت امت اسلامی فراهم آید. و شاید مهمترین عوامل زمینه‌ساز این وحدت موارد چهارگانه زیر باشند:

۱- تمسک به قرآن کریم

از آنجایی که قرآن کریم منشأ هدایت و راهنمایی تمام جامعه‌ی بشری می‌باشد، پیامبر(ص) اولین کسی است که به پیروی از آن و تمسک جستن بدان امر شده است تا اسوه و الگویی برای دیگر افراد امتش باشد.

خدای متعال فرموده است: «اتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو و أعرض عن المشركين»^(۱)

«پیروی کن از آنچه از سوی پروردگارت به تو وحی شده است. خدایی جز او وجود ندارد و به مشرکان اعتنایی مکن.»

«فاستمسك بالذي أوحى إليك إنك على صراط مستقيم»^(۲)

«بدان چیزی که به تو وحی شده تمسک جو چرا که تو قطعاً بر راه راست قرار داری.»

«ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها و لا تتبع أهواء الذين لا يعلمون»^(۳)

«سپس تو را بر آیین و راه روشنی از دین قرار دادیم. پس از این آیین پیروی کن و از هوا و هوس‌های کسانی که از [حق] آگاهی ندارند، پیروی مکن.»

آنچه که پیامبر(ص) بدان امر شده است، در مورد همه‌ی مسلمانان نیز صدق می‌کند. همچنین خدای بلندمرتبه، مؤمنان را به پیروی از آنچه برایشان نازل شده دستور داده و فرموده است: «اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلاً ما تذكرون»^(۴)

«از آنچه که از سوی پروردگارتان برای شما نازل شده پیروی کنید و جز خدا از اولیاء و سرپرستان دیگری پیروی نکنید.»

۲- پیروی کردن از پیامبر اکرم(ص) و پرهیز از مخالفت با او:

همانطور که خدا، پیامبر(ص) و مؤمنان را به اطاعت از خدا و آنچه که در کتابش

(۱) انعام، ۱۰۶.

(۲) زخرف، ۴۳.

(۳) چائیه، ۱۸.

(۴) اعراف، ۳.

نازل کرده امر کرده، آنها را به پیروی کردن از پیامبر(ص) دعوت نموده، و اطاعت از پیامبر را با اطاعت از خدا مقرون ساخته و فرموده است: «من يطع الرسول فقد اطاع الله»^(۱)

«هرکس از پیامبر(ص) اطاعت کند، در واقع از خدا اطاعت کرده است.»
 «و من يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً.»^(۲)

«و هرکس که از خدا و پیغمبر اطاعت کند، پس آنان همنشین کسانی خواهند بود که خدا بدیشان نعمت داده است از پیغمبران و صدیقان و شهیدان و صالحان و آنان چه نیک دوستانی هستند.»

«يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحببكم»^(۳)
 «ای کسانی که ایمان آورده‌اید فرمان خدا را بپذیرید و دستور پیامبر او را قبول کنید هنگامی که شما را به چیزی دعوت کند که به شما زندگی بخشد.»
 «قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله و يغفر لكم ذنوبكم و الله غفور رحيم»^(۴)
 «بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببخشد و خدا آمرزنده و مهربان است.» و در این مورد، آیات زیادی در قرآن وجود دارند.

قرآن کریم ایمان را از کسانی که به مخالفت با پیامبر(ص) برمی‌خیزند نفی کرده و آنها را از اینکه به فتنه‌یی یا عذاب دردناکی گرفتار آیند و حتی از اینکه ملالی نسبت به پیامبر(ص) به دل بگیرند، برحذر داشته و فرموده است: «فلا و ربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدون في أنفسهم حرجاً مما قضيت و يتلموا تسليماً»^(۵)
 «نه، به پروردگارت سوگند که آنان مؤمن به شمار نمی‌آیند تا تو را در اختلافات و درگیری‌های خود به داوری نطلبند و سپس ملالی در دل خود از داوری تو نداشته و

(۱) نساء، ۸۰

(۲) نساء، ۶۹

(۳) انفال، ۲۴

(۴) آل‌عمران، ۳۱

(۵) نساء، ۶۵

کاملاً تسلیم باشند.»

«فليحذر الذين يخالفون عن امره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم»^(۱)

«آنان که با فرمان او مخالفت می‌کنند، باید از این بترسند که بلائی گریبانگیرشان گردد یا اینکه به عذاب دردناکی دچار شوند.»

«و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً»^(۲)

«کسی که با پیامبر دشمنی ورزد بعد از آنکه هدایت برایش روشن شده است و جز راه مؤمنان در پیش گیرد، او را به همان جهتی که دوست داشته، رهنمود می‌گردانیم و وارد دوزخ می‌کنیم و می‌سوزانیم و دوزخ چه بد جایگاهی است.»

«إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئاً وسيحط أفعالهم»^(۳)

«براستی کسانی که کافر می‌شوند و مردم را از راه خدا باز می‌دارند و بعد از آنکه هدایت برایشان شناخته و روشن گردید، با پیامبر به مخالفت و دشمنی می‌پردازند. هرگز کمترین زیانی به خدا نمی‌رسانند و خدا کارهای [نیکوی] ایشان را باطل می‌گرداند.»

این آیات و آیاتی دیگر دربردارنده‌ی تهدید شدیدی برای کسانی است که جرأت مخالفت با فرامین و نواهی الهی و سنت‌های نبوی را به خود می‌دهند. پس بر ما، مسلمانان است که خویشتن را از ابتلای به این تهدیدات کاملاً برحذر داریم.

احادیث زیادی از پیامبر(ص) وارد شده‌اند که انسان را از مخالفت با سنت‌هایش برحذر می‌دارند و از آن جمله است فرمایش آنحضرت که فرمودند: «كل أمي يدخلون الجنة إلا من أبي قالوا مؤمن بأبي؟ قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبي»^(۴)

«تمام افراد امت من وارد بهشت می‌شوند مگر کسی که خودداری می‌کند. گفتند: آیا

(۱) نور، ۶۳.

(۲) نساء، ۱۱۵.

(۳) محمد، ۳۲.

(۴) تجاری آن را روایت کرده است.

انسان مؤمن خودداری می‌کند؟ پیامبر(ص) فرمود: کسی که از من پیروی می‌کند وارد بهشت می‌شود، و کسی که از من نافرمانی کند در واقع خودداری کرده است [و در نتیجه از وارد شدن به بهشت محروم می‌گردد].»

۳- ترویج مهر و محبت میان مسلمانان

از بارزترین اصول مکتب اسلام این است که مردم را به اخوت اسلامی همگانی و ترک فخر فروشی و بیزاری جستن از همدیگر براساس نسب، نژاد، جنسیت، زبان، قبیله و غیره دعوت می‌کند.

اخوت اسلامی از اصول بسیار مهم جامعه‌ی اسلامی است، و قرآن کریم و سنت نبوی تأکید فراوانی بر آن دارند.

خدا در این زمینه می‌فرماید: «إِثْمًا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَاصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»^(۱)

«مؤمنان تنها برادران یکدیگرند، پس میان برادران خود صلح برپا کنید و تقوای خدا پیشه کنید باشد که مورد رحمت [خدا] قرار گیرید.»

«وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبِرْتُمْ بِنِعْمَةِ إِخْوَانِكُمْ وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»^(۲)

«و نعمت خدا را بر خود یاد آورید آنگاه که دشمنانی [برای همدیگر] بودید و خدا میان دلهایتان انس و آلفت برقرار کرد. پس در پرتو نعمت او برادرانی [برای همدیگر] شدید. و زمانی که بر لبه‌ی گودالی از آتش بودید، ولی شما را از آن رهانید. خدا این چنین آیات خود را برایتان آشکار می‌سازد باشد که هدایت شوید.»

پس اختلافات زبانی، نژادی و قبیله‌ی تنها برای شناختن یکدیگر است نه فخر فروشی و بیزاری جستن از هم. و یگانه ملاک برتری تقواست، همانطور که خدا می‌فرماید: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ»^(۳) «بی‌گمان گرامی‌ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست.»

(۱) حجرات، ۱۰.

(۲) آل‌عمران، ۱۰۳.

(۳) حجرات، ۱۳.

پیامبر (ص) نیز می‌فرماید: «لا تباغضوا و لا تحاسدوا و لا تدابروا و کونوا عبادالله إخواناً»^(۱)

«کینه‌ی همدیگر را به دل مگیرید، و نسبت به هم حسد نوزید، و با هم قطع رابطه نکنید و ای بندگان خدا! برادران یکدیگر باشید.»

پیامبر (ص) خطاب به قریش چنین فرمودند: «إن الله قد أذهب عنكم عصية الجاهلية و فخرها بالآباء، إنما هو مؤمن تقي أو فاجر شقي، الناس بنو آدم و آدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى ليدعن أقوام فخرهم بأقوام إنما هم من فحم جهنم أو ليكونن أهون على الله من الجعل الذي يدهده الخراء بأنفه»^(۲)

«خدا نخوت و غرور جاهلی و افتخار به پدران را از شما دور کرده است. [انسانها دو گروه بیشتر نیستند] یا مؤمن تقوا پیشه‌اند و یا بزهکار سیه‌بخت. مردمان فرزندان آدمند و آدم از گل آفریده شده است. هیچ عربی بر عجمی [غیرعرب] برتری ندارد مگر به وسیله‌ی تقوا. مردم باید از افتخار به پدران خود بپرهیزند چرا که آنها [پدرانشان] خوراک آتش جهنم‌اند، وگرنه نزد خدا از سوسکی که مشغول چرخاندن سرگین است، پست‌تر خواهند بود.»

و نیز فرموده‌اند: «لیس منا من دعا إلى عصبية، و لیس منا من قاتل علی عصبية، و لیس منا من مات علی عصبية»^(۳)

«از ما نیست کسی که [مردم را] به تعصب نژادی می‌خواند، آنکه بر سر آن جنگ براه می‌اندازد و کسی که بر آن می‌میرد.»

(۱) متفق علیه.

(۲) ترمذی آنرا روایت کرده است. هرچند که نویسنده‌ی محترم سند حدیث را کتاب «سنن ترمذی» ذکر کرده است ولی عبارت صحیح آن در کتاب مذکور به صورت زیر است: «لیتتهین أقوام یفتخرون بأبائهم الذین ماتوا؛ إنما هم فحم جهنم. أو لیکونن أهون علی الله من الجعل الذي يدهده الخراء بأنفه، إن الله أذهب عنکم عیبہ الجاهلیة و فخرها بالآباء، إنما هو مؤمن تقي و فاجر شقي. الناس کلهم بنو آدم و آدم خلق من التراب» / محمد بن عیسی الترمذی، سنن الترمذی، تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان، چاپ دوم، بیروت، دارالفکر، ج ۵، ص ۳۹۰. حدیث شماره ۴۰۴۹.

(۳) ابو داوود آن را روایت کرده است.

۴- پرهیز از تعصبات مذهبی و افراط در آن

مهم‌ترین عوامل اختلاف امت اسلامی تعصبات مذهبی و افراط در آن است. و این تعصب منشأ بسیاری از آشوب‌ها و گرفتاری‌ها تاریخ امت اسلامی شده است تا جایی که همدیگر را تکفیر می‌کردند و پشت سر هم نماز نمی‌خواندند. تفرقه از مهم‌ترین عوامل نابودی و شکست ملت‌های گذشته بوده است.

خدای متعال ما را از آن [تفرقه] برحذر داشته و می‌فرماید:

«و اطیعوا الله و رسوله و لاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ربکم و اصبروا إن الله مع الصابرين»^(۱)

«و از خدا و پیامبرش پیروی نمایید، و کشمکش نکنید که درمانده و ناتوان می‌شوید و شکوه و هیبت شما از میان می‌رود. صبر پیشه کنید که خدا با صابران است.»

«ولکن منکم أمة یدعون إلى الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و أولئک هم المفلحون و لاتکونوا کالذین تفرقوا و اختلفوا من بعد ما جاءهم البینات و أولئک لهم عذاب عظیم»^(۲)

«باید از میان شما گروهی باشند که به نیکی دعوت کنند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند و آنان خود رستگارند. و مانند کسانی نشوید که پراکنده شدند و اختلاف ورزیدند بعد از آنکه نشانه‌های روشن [پروردگارشان] به آنان رسید و ایشان را عذاب بزرگی است.»

«وما تفرق الذین أوتوا الکتاب إلا من بعد ما جاءهم البینة. و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصین له الذین حنفاء و یقیموا الصلاة و یؤتوا الزکاة و ذلک دین القیمة»^(۳)

«اهل کتاب پراکنده نشدند مگر زمانی که پیامبری به سویشان آمد. درحالی که جز این به ایشان دستور داده نشده است که مخلصانه خدای را بپرستند و تنها شریعت او را آیین [خود] بدانند و نماز را بپا دارند، و زکات را بپردازند و آیین راستین و ارزشمند همین است و بس.»

«شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً و الذی أوحینا إلیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی

(۱) أنفال، ۴۶.

(۲) آل عمران، ۱۰۴ و ۱۰۵.

(۳) بینه، ۴ و ۵.

وعیسی أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي الله من يشاء. وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الذين أورثوا الكتاب من بعدهم لفي شك منه مريب.»^(۱)

«خدا آیینی را برای شما پایه‌گذاری کرده است که آن را به نوح توصیه کرده است. آیینی که ما آن را به تو وحی و به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نموده‌ایم که دین را پابرجا دارید و در آن تفرقه نکنید و اختلاف نوزید. آن چیزی که شما مشرکان را بدان می‌خوانید سخت بر آنان گران می‌آید. خدا هر که را بخواهد برای این دین برمی‌گزیند و هر که به سوی او برگردد رهنمودش می‌گرداند. [پیروان پیامبران پیشین] متفرق نشده‌اند مگر بعد از علم و آگاهی، و این تفرقه‌جویی تنها به خاطر ستمگری و کجروی در میان خودشان بوده است. اگر فرمانی از سوی پروردگارت صادر نشده بود که آنان تا سرآمد معینی باشند، میانشان داوری می‌گردید. آنانی که کتاب‌های آسمانی بعد از گذشتگان به دستشان رسیده است، درباره‌ی آن دچار شک و گمان توأم با بدبینی و سوءظن شده‌اند.»

این آیات قرآنی بیان می‌دارند که اختلاف و تفرقه امری مذموم و نکوهیده است و خدا سرگذشت امت‌های اهل کتاب گذشته را برای ما تعریف کرده است تا از آن درس عبرت بگیریم و مانند آنان نشویم. و تنها راه برون رفت از این اختلافات تمسک به قرآن و سنت است.

خدای متعال می‌فرماید: «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تهتدون»^(۲)

«و همگی به ریسمان خدا چنگ بزنید و پراکنده نشوید و نعمت خدا را بر خود به یاد آورید، زمانی که دشمنانی [برای یکدیگر] بودید و خدا میان دل‌هایتان انس و الفت برقرار کرد، پس در پرتو نعمت او برادرانی [برای یکدیگر] شدید، و بر لبه‌ی گودالی از آتش بودید ولی شما را از آن رهانید. خدا این چنین آیات خود را برایشان آشکار

(۱) شوری، ۱۳ و ۱۴.

(۲) آل عمران، ۱۰۳.

می سازد باشد که هدایت شوید.»

ائمه‌ی مذاهب اسلامی به شدت با تفرقه و کشمکش مخالف بوده و همه‌ی آنها در خدمت کتاب خدا و سنت پیامبرش بودند. و زندگی خود را در راه غنی‌سازی فقه اسلامی و ارائه‌ی راهکار برای تمام مسائلی که در دوران خود با آن مواجه بوده‌اند وقف کرده‌اند. و در عین حال مردم را از تعصب خشک و بی‌جا نسبت به بعضی گفته‌ها و فتواها برحذر داشته‌اند. امام ابوحنیفه (رح) گفته است: «اگر حدیث صحیح باشد، آن مذهب من است.»

و نیز گفته است: «برای کسی که دلیل حکمی را می‌داند، حرام است که با سخن من فتوا دهد. چرا که ما انسان هستیم و امروز چیزی را می‌گوییم و فردا از آن باز می‌گردیم. یا گفت: پس فردا آن را رها می‌کنیم.»

امام مالک گفته است: «همانا من انسانی هستم که گاه مرتکب خطا می‌شوم و گاه اصابه می‌کنم، پس به آرای من نظر کنید و هرچه موافق کتاب و سنت باشد آن را بگیرید، و هرچه مخالف آنها باشد آن را رها سازید.»

امام شافعی هم گفته است: «مسلمانان اجماع دارند بر اینکه اگر کسی یقین پیدا کرد که سخنی حدیث پیامبر (ص) است نمی‌تواند آن را به خاطر سخن دیگر ترک کند.» و نیز گفته است: «اگر حدیث صحیح باشد، آن مذهب من است.»

امام احمد (رح) هم گفته است: «از من و مالک و شافعی و اوزاعی و ثوری تقلید نکنید، بلکه [احکام را] از جایی بگیرید که آنها از آن گرفته‌اند.»

همه‌ی این سخنان و غیر اینها که از بعضی ائمه‌ی مذاهب و نیز بعضی ائمه‌ی اهل بیت وارد شده‌اند به وضوح نشان می‌دهند که آنان از تعصب خشک نسبت به سخنان و نظریات خود راضی نبوده و منهج همه‌ی آنها پیروی از کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) بوده است.

خدای متعال بر ما واجب کرده که برای رهایی از اختلافات به کتاب خدا و سنت پیامبرش (ص) مراجعه کنیم. خدا می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولى الامر منکم فان تنازعتم فی شئی فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر

ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»^(۱)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا و از پیامبر (ص) اطاعت کنید و از فرمانروایان خود فرمانبرداری نمایید، و اگر در چیزی اختلاف پیدا کردید، آن را به خدا و پیامبر (ص) ارجاع دهید. اگر به خدا و روز رستاخیز ایمان دارید، این کار برای شما بهتر و خوش فرجام‌تر است.»

زمینه‌ی مطلوب وحدت اسلامی باید مبتنی بر شاخص‌هایی باشد که قبلاً ذکر کردیم، و برای ایجاد عوامل وحدت‌آفرین باید از دین الهام بگیریم و با الهام از دین قواعد چهارگانه‌ی سابق می‌توان از عوامل زیر به عنوان عوامل وحدت‌آفرین یاد کرد:

عامل نخست: وحدت عقیده

جامعه‌شناسان مسیحی غربی، نقش دین را به عنوان یک عامل وحدت‌آفرین نفسی می‌کنند. برخی از آنها هم دین را در ذیل عوامل دیگری که جنسیت، زبان و فرهنگ در رأس آنها قرار دارند، ذکر می‌کنند.

بدین سبب غربی‌ها تأثیر دین در بنای وحدت پیروانش را منکر شده‌اند، ولی ما مسلمانان معتقد به تأثیر اسلام در بنای وحدت خود هستیم. همان‌گونه که قرآن کریم ما را بدان امر کرده است.

آنجا که می‌فرماید:

«إِنَّ هَذِهِ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون»^(۲)

«بدرستی این آیین یگانه‌ی شماست و من پروردگارتان، پس مرا پرستش کنید.» [و در آیه‌ای دیگر] به صراحت مردم را به چنگ زدن به ریسمان خدا فرا خوانده، و آنها از تفرقه و اختلاف باز می‌دارد، و می‌فرماید:

«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»^(۳)

«همگی به ریسمان خدا چنگ بزنید و با هم اختلاف نوزید.»

اسلام بزرگترین عامل وحدت و یکپارچگی امت اسلامی است، چون اسلام تمام

(۱) نساء، ۵۹.

(۲) انبیاء، ۹۲.

(۳) آل عمران، ۱۰۳.

کسانی را که شهادتین بر زبان آورند، نماز برپا دارند، زکات بپردازند، روزه‌ی ماه رمضان را بگیرند و حج خانه‌ی خدا به جای آورند، صرف‌نظر از هرگونه اختلاف، در برمی‌گیرد.

عامل دوم: وحدت تاریخ مشترک

پیگیری واقعی حوادث تاریخ بر این نکته تأکید دارد که هرگونه شکست و پیروزی که در تاریخ اسلام روی داده است همه‌ی مسلمانان، هرچقدر از هم دور بودند، با آن زیسته‌اند. و هر حادثه‌یی که اتفاق می‌افتد آثار آن بر همگان، با هر جایگاهی که داشته باشند، منعکس می‌شود. از پیروزی (بدر) و شکست (احد) در عصر پیامبر(ص) گرفته تا جنگ‌های مغول، صلیبی‌ها و حوادثی که جنبش‌های جهادی در غرب و شرق جهان اسلام با آن مواجه شده‌اند. همه‌ی این‌ها بر تاریخ، رنج‌ها و آرزوهای مشترک امت اسلامی در طول تاریخ تأکید دارند.

این تاریخ [مشترک] دارای آثار و بقایای گرانبهایی است که در ارزیابی اوضاع امت اسلامی و بررسی موضع‌گیری‌های مثبت و منفی در برنامه‌ریزی برای آینده باید مورد استفاده و توجه قرار گیرند.

عامل سوم: وحدت سرنوشت و آینده‌ی مشترک

با توجه به چالش‌های فراروی امت اسلامی و اختلاف و چند دستگی جامعه‌ی اسلامی، بر تمام ملت‌های مسلمان، اعم از حاکمان و رعایا، واجب است که در برخورد با تحولات نوظهور و چالش‌های فراروی، وحدت عمل داشته باشند. و بر مسلمانان صاحب رأی و اندیشه و اهل حل و عقد لازم و ضروری است که برای تحقق اهداف [امت اسلامی] بکوشند و نسبت به خطراتی که در آینده در کمین اسلام و مسلمانان است، هوشیار باشند.

یکی از این خطرات [نظریه‌ی برخورد تمدنها است] که ساموئل هانتینگتون فیلسوف استراتژیست آمریکایی معاصر در کتاب معروف خود (اسلام و غرب) در مورد چشم‌انداز برخوردها به آن تصریح کرده و گفته است: در قرن بیست‌ویکم برخورد، برخورد تمدنها است و برتری حتمی متعلق به تمدن غربی (تمدن سکولاریزم مادی‌گرا)

و جهان مسیحیت خواهد بود نه تمدن اسلامی.

این موضوع در غرب تنها به [حوزه‌ی] اظهارات رهبران دینی که از سیاست‌مداران خط و نشان می‌گیرند، محدود نمانده و به جایی رسید که رئیس‌جمهور اسبق آمریکا، ریچارد نیکسون، در کتاب مشهور خود تحت عنوان «فرصت دست داده» اعلام می‌دارد که بعد از پیروزی بر دشمن سرخ [اتحاد جماهیر شوروی] در مقابل غرب، به رهبری ایالات متحده آمریکا، دشمنی جز دشمن سبز (اسلام) باقی نمانده است.

پس آیا [با این وضعیت] از نظر شرعی و سیاسی امری پذیرفتنی و عقلانی است که به خود اجازه دهیم در اعلان شعار همگرایی و وحدت عمل اسلامی کوتاهی کنیم؟ شعار همگرایی اسلامی که ملک فیصل بن عبدالعزیز - خدایش رحمت کند و پادشاه دهاد - اگر چه گفتار یک رهبر بزرگ سیاسی بوده، ولی در واقع بیان مضمون این حدیث شریف نبوی است که مسلمانان را به یک جسد واحد تشبیه می‌کند. اگر عضوی از آن بدر آید، دیگر اعضای آن آرام و قراری نخواهند داشت.^(۱)

عامل چهارم: وحدت در ادای وظایف

وحدت مسلمانان جنبه‌ای جهانی و انسانی نیز دارد. آن، ناشی از خیریتی است که قرآن کریم ما را به آن توصیف کرده و فرموده است: «وکنتم حمر أمة أخرجت للناس نامرون بالمعروف وتنهون عن المنکر»^(۲)

«شما بهترین امتی هستید که برای مردم برون آورده شده است. [چرا که] به نیکی امر می‌کنید و از بدی باز می‌دارید.»

در این آیه مبنای خیریت و برتری، تبعیض نژادی، جنسیت، رنگ، ملیت و یا قبیله نیست، آن‌طور که بنی‌اسرائیل می‌پندارند ملت برگزیده‌ی خدایند بلکه ملاک، ایفای نقش تمدنی بزرگی است که اسلام بر عهده‌ی فرزندان این امت نهاده است. بدین ترتیب

(۱) همان‌گونه که شیخ اجل سعدی شیرازی نیز فرموده است:

بنی آدم اعضای یکدیگرند
 که در آفرینش ز یک گوهرند
 چو عضوی ب درد آورد روزگار
 دگر عضوها را نماند قرار. (مترجم)

(۲) آل عمران، ۱۱۰.

که امر به معروف و نهی از منکر کرده و به خدا و رسولش (ص) ایمان بیاورند. وظیفه‌ی امت اسلامی این است آنچه را که اسلام از عدالت اجتماعی و حقوق بشر در دستیابی به سهم عادلانه از ثروت‌های خدادادی بدانها ارزانی داشته بازگو کند. و نیز موضع اسلام را در قبال آرزوهای بشریت اعلام کند [و به جهانیان بگوید] که دین اسلام هرگز اجازه نمی‌دهد مال و ثروت انسان را به بندگی بگیرد، بلکه مال و ثروت باید در خدمت انسان و وسیله‌ی برای برخورداری وی از نعمت‌های خدادادی باشند. همچنین بر امت اسلامی است موضع اسلام را در مورد علم و دانش اعلام دارند. اسلامی که علم را بزرگ شمرده و علما را گرامی داشته، به شرط اینکه به علم و دانش فریفته نشوند و آنرا در جایگاه خدایی که علم را به آنها آموخته است، قرار ندهند. علاوه بر این، اسلام علم را در یک چهارچوب اخلاقی سودمند برای بشریت و شفابخش دردهایش، قرار داده است.

برادران شرکت کننده در کنفرانس:

در این برهه از زمان که دشمنان تلاش می‌کنند امت اسلامی را با شکست مواجه کنند، روح مقاومت فرهنگی در ملت‌های اسلامی به حرکت درآمده است. روحی که شکست را نمی‌پذیرد و با تمام امکانات مسلمانان را به وحدت و یکپارچگی فرا می‌خواند.

اگرچه وحدت هنوز تحقق پیدا نکرده ولی انگیزه‌ی آن هنوز پابرجاست و مادامی که همه‌ی ما در هنگام نماز و رو کردن به قبله، یعنی کعبه‌ی شریفه در مکه‌ی مکرمه به هم می‌رسیم، چرا با تمام توان تلاش نکنیم که در مصالح، اهداف و آرزوهای مشترک نیز به وحدت عمل برسیم؟

برادران گرامی!

تجارب گذشته، ما را وادار می‌دارد که ابتدا بر وحدت گفتمان اسلامی اصرار به‌ورزیم. زیرا این امر زمینه را برای وحدت عمل اسلامی و تثبیت عوامل همبستگی در درون مسلمانان، اعم از حاکمان و رعایا که قبلاً بر آن اشاره شد، فراهم می‌نماید.

تصمیمات و پیشنهادات:

۱- مسلمانان در تمام اطراف جهان اسلام اعم از گروه‌ها و افراد به موارد اتفاق بین مسلمانان ملتزم باشند و از عوامل اختلاف برانگیز دوری جویند، چرا که وجود اختلاف بین انسانها، بویژه در روزگاران گذشته که به سبب دوری مسافت، مشکلات و مخاطرات سفر امکان دسترسی اصحاب مذاهب به یکدیگر وجود نداشت، طبیعی است. ولی در این دوران که تمام این عوامل از بین رفته و وسایل ارتباطات شخصی، گروهی، خواندنی و نوشتاری فراهم شده است، بهانه‌ای وجود ندارد برای کسانی که برای فهم دستاوردهای برادران مسلمان خود در دیگر کشورها تلاش نمی‌کنند.

این کنفرانس هدف‌مند که هفدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی است، نمونه‌ی از اراده‌ی [ایجاد] روابط بین مسلمانان است که می‌خواهد با طرح افکار و تأکید بر نقاط مشترک و دوری از موارد اختلاف‌برانگیز، مسلمانان را به تفاهم برساند.

۲- اراده‌ی پیروان تمام مذاهب اسلامی در آزادی تمسک و یا عدم تمسک به مسایل درون مذهبی محترم شمرده شود. [و از حمله به آراء و نظرات یکدیگر خودداری گردد] مگر اینکه اصحاب مذاهب خود توافق کنند که به منظور رسیدن به توافق و تفاهم، مسایل مذکور را برادرانه مورد بحث و بررسی قرار دهند.

برادران شرکت‌کننده در کنفرانس!

این دوران، دوران اتفاق و همدلی بین کسانی است که در مسایل اصولی با هم اختلاف داشتند و حتی بین کسانی که اختلافات آنها به بروز جنگ‌های درازمدت ده‌ها ساله‌ی شد، مانند جنگ‌های هفتاد ساله و صدساله‌ی معروف در تاریخ که میان ملت‌های اروپایی روی داد. ولی هیچ‌یک از این جنگ‌ها و اختلافات تاریخی، مذهبی و به تعبیری دیگر دینی بین مسیحیان کاتولیک، پروتستان و ارتدوکس مانع از آن نشد که اروپائیان در اتحادیه‌ی اروپا گردهم آیند، چرا که مصلحت ملت‌هایشان چنین ایجاب می‌کند.

ما مسلمانان بیش از اروپائیان شایسته‌ی این اتحاد و همدلی هستیم، زیرا از یک طرف، یک دین با ارکان پنج‌گانه خود همه‌ی ما را گردهم آورده است. و از طرف دیگر، مورد تهاجم قدرت‌های بزرگ و سرکشی قرار گرفته‌ایم که بدون کار جمعی اسلامی نمی‌توان به مبارزه با آن برخاست.

۳- این کنفرانس تأکید کند که یکی از بارزترین وظایف علما، دعوت گران و اندیشمندان کشورهای اسلامی این است به‌طور مصرانه از سیاست‌مداران خود بخواهند که در راستای وحدت صف و عمل اسلامی گام بردارند.

۴- این کنفرانس تأکید نماید که تک‌تک افراد ملت‌های مسلمان و اقلیت‌های اسلامی برادر دینی یکدیگرند، و جایز نیست که به‌وسیله‌ی مسایلی چون نژاد و رنگ میان آن‌ها جدایی انداخته شود.

۵- تأکید شود براینکه تفرقه و جدایی از عوامل ضعف مسلمانان و ادامه‌ی آن نافرمانی از خدا است، چرا که خدای متعال [ما را] از تفرقه و جدایی بازداشته و به تمسک به ریسمان محکم خود فراخوانده و فرموده است: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»^(۱)

«همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و از هم جدا نشوید، و نعمت خدا را بر خود، بیاد آورید آن‌گاه که دشمنانی [برای همدیگر] بودید و خدا میان دل‌هایتان انس و الفت برقرار کرد. پس در پرتو نعمت او برادرانی [برای همدیگر] شدید. و زمانی که بر لبه‌ی گودالی از آتش بودید، ولی شما را از آن رهانید. خدا این چنین آیات خود را برایتان آشکار می‌سازد باشد که هدایت شوید.»

۶- مردم متوجه گردند که دعوت‌های انحرافی از قبیل سکولاریزم، ناسیونالیزم و سوسیالیزم و امثال این‌ها که در قرن گذشته میلادی بر بعضی از جوامع اسلامی حاکم بوده‌اند، امت اسلامی را از هم جدا و قوای آن را متلاشی کرده و در ضعف و زیونی آن سهم بوده‌اند. با تأکید بر اینکه وحدت امت اسلامی تنها با تکیه بر اصول و پایه‌های اسلامی امکان‌پذیر است و هر برنامه‌ی ساختگی و حزبی دیگری که منجر به تفرق و حزب‌گرایی می‌شود، اسلام از آن بدور و متنفر است.

«إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَاءً لِسِتِّ مَنَّهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ»^(۲)

(۱) آل‌عمران، ۱۰۳.

(۲) انعام، ۱۵۹.

«بی‌گمان کسانی که آیین خود را پراکنده می‌دارند و گروه گروه می‌شوند، تو به هیچ وجه از آنان نیستی و امرشان با خدا است. سپس خدا آنان را از آنچه انجام می‌دهند آگاه می‌سازد.»

۷- تشویق سازمان‌های اسلامی دولتی و مردمی به تلاش در جهت رفع اختلافات موجود در بعضی از کشورهای اسلامی و برقرار ساختن صلح و آشتی در بین گروه‌های مختلف با تکیه بر مبانی شرعی و با اذعان به فرموده‌ی خدای متعال که می‌فرماید: «و اطعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ربکم واصبروا ان الله مع الصابرين»^(۱) «و از خدا و پیامبرش اطاعت نمایید و کشمکش نکنید که در مانده و ناتوان می‌شوید و شکوه و هیبت شما از بین می‌رود. و صبر پیشه کنید، چرا که به راستی خدا با صابران است.»

۸- دعوت همه‌ی مسلمانان به همگرایی، همبستگی، تراحم و همکاری بر نیکی و تقوی در تمام مسایل زندگی. و این همان چیزی است که خدای متعال همه‌ی مسلمانان را به آن دستور داده و فرموده است:

«و تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان»^(۲)

«و بر نیکی و تقوا همدیگر را یاری نمایید و بر گناه و تجاوزکاری همدیگر را یاری نکنید.»

باید دانست که این همکاری و تراحم و همبستگی و همگرایی مقتضی وحدت مسلمانان [و پرهیز آنان از اختلاف و تفرقه] است، چرا که پیامبر(ص) مسلمانان را از اختلاف و جدا شدن از صف امت اسلامی بر حذر داشته و فرموده است: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلیة».

«کسی که از اطاعت و فرمان‌برداری [حاکم اسلامی] سرباز زند و از جماعت مسلمانان جدا شود، جاهلانه می‌میرد.»

کنفرانس وحدت اسلامی باید هشدار دهد که اگر امت اسلامی دچار اختلاف و چنددستگی شود و به گروه‌ها و طوایف و احزاب مختلف تقسیم گردد، دشمنان اسلام

(۱) انفال، ۴۶.

(۲) مانند، ۲.

به آسانی می‌تواند بر مسلمانان چیره شوند و آنان را شکست دهند.

۹- کنفرانس وحدت اسلامی باید از سازمان کنفرانس اسلامی بخواهد که تمام تصمیماتی که در کنفرانس سران و کنفرانس وزیران کشورهای اسلامی در رابطه با وحدت عمل اسلامی و همکاری و همگرایی مسلمانان گرفته شده است، اجرا کند.

۱۰- دعوت از حکومت‌های اسلامی به بررسی ایجاد یک بازار مشترک اسلامی در مقابل جهانی‌سازی بازار که فقط در جهت مصرف‌گرایی است و بر تصمیمات اقتصادی مسلمانان تأثیر می‌گذارد. و باید از علما و فقها و اقتصاددانان و دانشگاهیان و متخصصان خواسته شود که در تدوین طرح اسلامی برای بازار مشترک اسلامی که یک امر ضروری و اجتناب‌ناپذیر است، مشارکت جویند.

در پایان از خدای متعال می‌خواهم که مسلمانان را هدایت نماید و توفیق عمل صالح و مفید را به تمام جوامع اسلامی و رهبران‌شان عطا فرماید، به‌درستی خدا شنوا و نزدیک است.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

ضرورت تدوین استراتژی آموزشی کشورهای اسلامی

دکتر محمد فؤاد برازی

رئیس رابطه الاسلامیة در کشور دانمارک، عضو مجمع فقهای مذهبی و مدیر بخش

دانشگاه آمریکایی در اسکاندانیا

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع زن در تمام جوامع، بیش از اندازه، علما، ادبا و شخصیت‌های مصلح را به خود مشغول کرده است. زیرا زن تقریباً از جنبه‌ی آمار، نیمی از جامعه را تشکیل داده و نقشی را که در زمینه‌های آموزشی، اخلاقی و اجتماعی ایفا می‌کند، از اهمیت زیادی برخوردار است.

علاقه‌مندان به موضوع زن دو گروه‌اند:

یکم: گروهی عقیف و پاک که پرچم اصلاحات اجتماعی را از طریق نقش زن در تربیت نسل و اهمیت به مسئولیت خانواده و سهم دانستن وی در پیشرفت جامعه، بر دوش می‌گیرند. این گروه به این موضوع که شایسته‌ی جایگاه و رسالت زن که در جامعه نقش سازندگی دارد، اهتمام زیادی قایل هستند؛ چرا که این وجود یقین دارد که در کفایت و کارآمدی زن، شایستگی و کارآمدی جامعه نهفته است و تباهی و فساد زن، ویرانی و فساد جامعه را به دنبال دارد.

چه زیبا این شاعر سروده است:

الأم مدرسة إذا أعددتها
أعددت شعبا طيب الأعراق

«مادر مدرسه‌ای است اگر آن را درست آماده کردی»

ملتی با اصول و پایه‌های پاک مهیا کردی

همان‌طور که این گروه برای نشان دادن حقوق زن از دیدگاه اسلامی با استناد به کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم (ص) تلاش می‌نمودند، نوشته‌های زیادی در طول سالیان واصل می‌شد و تحقیقاتی جدید که بر حقوق زن تأکید می‌کرد، متعاقب آن نوشته‌ها

می‌رسید و توجه اسلام به زن را تبیین می‌کرد.

دوم: گروه دیگری که در زیردستان شرق‌شناسان آموزش می‌بینند، آن‌ها عقل خود را بر حسب خواسته‌های خود شکل داده و سلیقه و ذوق این گروه را برطبق آنچه که طرح‌ریزی کردند، تباه نمودند. آن‌ها به متلاشی کردن جامعه اسلامی از عادات، اخلاق، ارزش و رفتارهای خود مشغولند.^(۱)

به اعتقاد ما، گروه اول، شایسته‌ی رساندن زن به حقوق خود از طریق دیدگاهی اسلامی و درست و دور از غلو و تعصب و منزّه از هر نوع ابهامی می‌باشد.

زن در دوران‌های تاریخی نخست

زن در دوران‌های قدیم در معرض بسیاری از جفاکاری و محرومیت‌ها قرار گرفت تا حدی که برخی از قوانین وضعی قدیم، زن را پلیده‌ای از کار شیطان قلمداد می‌کردند و بلکه بعضی به دروغ و غلط ادعا می‌کردند که عامل فریب حضرت آدم(ع) و اخراج او از بهشت است.

زن خرید و فروش می‌شد. زن از حق تصرف در امور اداری، مالی و یا جان خود برخوردار نبود. وضعیت در روم به حدی بود که نه تنها قدرت و سلطه‌ی مرد خانه بر همسرش و همسران فرزندانش در حد فروش بود، بلکه این قدرت به تبعید، شکنجه و کشتن آن‌ها نیز منجر می‌شد.

علی‌رغم پاره‌ای از بهبودی در وضع زنان که با قانون کنستانتین به وجود آمد، ولی این قانون دختران و زنان را در برابر قدرت رئیس خانواده ضعیف و متواضع نشان می‌داد و آن‌ها را، در صورتی که بدون اجازه‌ی آقای خود بدهکار می‌شدند، از حقوق مدنی سلب می‌نمود و به همین صورت وضعیت بانوان آزاد و بالغ بود که بدون اذن وصی خود مقروض می‌شدند.

* زن در قانون حمورابی در شمار حیوان زر خرید به حساب می‌آمد.

* در هند، در قانون مانو، زن حق زندگی بعد از وفات همسرش را نداشت و بلکه لازم بود که زن روز مرگ همسرش بمیرد و با همسر مرده‌اش، درحالی که زنده است،

(۱) از کتاب ما: (حجاب المستمند بین انتحال المبطلین وتأویل الجاهلین) صفحه‌ی ۸ - ۷.

با هم بسوزند. این عادات تا قرن هفدهم ادامه داشت تا این که برخلاف میل روحانیان هندو، این رسم باطل اعلام گردید.

در قانون هندو آمده است، صبر مقدر، باد، مرگ، آتش دوزخ، زهرافعی و آتش بدتر از زن نیست.

* ولی یهود؛ آن‌ها زن را لعنتی می‌پنداشتند که حضرت آدم را فریب داد. برخی از طوایف یهود دختر را در مرتبه‌ی خدمتکار به‌شمار می‌آوردند و پدر حق داشت که دخترش را در خردسالی به فروش برساند و دختر ارث نمی‌برد مگر در صورتی که پدرش، فرزندی از پسران نداشت و یا این که پدرش در زمان حیات خود مالش را به او می‌بخشید.

* مسیحی‌ها زن را مسئول تباهی و اخلاق زشت که در جامعه بود، می‌پنداشتند و می‌گفتند: زن شرمی است که ناگزیر از او نیست و بلاپیسی است که دارای طالب زیاد است و خطری برای خانواده و خانه بوده و محبوبه‌ای خون‌آشام و مصیبتی بزرگ کرده است.

* اما غربی‌ها: اهانت و تحقیر غربی‌ها نسبت به زن و محروم کردن زنان از حقوق خود طی قرون وسطی ادامه پیدا کرد تا جایی که قانون انگلستان تا سال ۱۸۰۵ میلادی به مرد اجازه می‌داد که همسرش را به فروش برساند و قیمت همسر به شش پنی محدود می‌شد. زمانی که انقلاب فرانسه در پایان قرن هجدهم رخ داد و آزادی انسان را از بندگی و تحقیر اعلان نمود، با همه‌ی انعطاف‌پذیری، این قانون شامل زن نگردید و قانون مدنی فرانسه معین می‌کرد که زن در صورتی که ازدواج نکرده باشد، شایسته عقد قرارداد بدون رضایت ولی خود نیست. این قانون در سال ۱۹۳۸ میلادی، زمانی که در متون آن تعدیل صورت گرفت، ادامه داشت.

* اما زن از دیدگاه عرب‌های پیش از اسلام؛ زن در بسیاری از موارد از حقوق خود محروم بودند. حق ارث برای زنان وجود نداشت. حتی هم از سوی شوهرش برای او متصور نمی‌شد. تعداد طلاق محدود نبود و برای تعدد همسر، عدد مشخصی نبود. حق انتخاب همسر برای زن متصور نبود. عرب‌ها از تولد دختر نفرت داشتند و برخی قبایل

به خاطر ترس از فقر و ننگ، دختران خود را زنده به گور می‌کردند.^(۱)

جایگاه زن در اسلام

چون آفتاب اسلام از شبه‌جزیره عربستان طلوع کرد، انسانیت کامل را برای زن به ارمغان آورد و شایستگی برخوردارگی از حقوق را به او عطا نمود و او را در کنار مرد یکی از عوامل بیداری جامعه قرار داد.

تساوی در انسانیت؛ زن و مرد در انسانیت مساوی هستند. خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: «یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکر وأنثی وجعلناکم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن اکرمکم عندالله اتقاکم إن الله علیم خبیر»^(۲) «ای مردم، ما همه‌ی شما را از مرد و زنی آفریدیم و مردمان و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید. با گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست و خداوند دانا و آگاه است.»

اعلانیه‌ی اسلام مبنی بر خلقت زن از مرد:

خداوند عزوجل می‌فرماید: «یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا کثیرا ونساء»^(۳) «ای مردم از پروردگار خود بترسید آن خدایی که همه‌ی شما را از یک وجود آفرید و از آن جفت او را خلق کرد و از آن دو تن، خلق بسیار از مرد و زن برانگیخت.»
روی این اصل رسول خدا(ص) می‌فرماید: «انما النساء شقائق الرجال»^(۴) «زنان همتای مردان هستند.»

تساوی در وظایف:

زن مانند مرد موظف است و ایمان زن همانند مردان می‌باشد. خداوند می‌فرماید: «یا

(۱) زن بین فقه و قانون (صفحه‌های ۱۳-۲۲). دکتر مصطفی سیاحی.

(۲) حجرات، ۱۲.

(۳) نساء، ۱.

(۴) امام احمد و ابوداود و ترمذی از عایشه و بزار از انس، آن را نقل کرده‌اند و سند آن صحیح است.

ایها الذین امنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بایمانهن فان علمتوهن مؤمنات فلا ترجعوا بهن إلى الکفار»^(۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، زنانی که به عنوان اسلام و ایمان هجرت کرده و به سوی شما آمدند، خدا به ایمانشان دانتر است، شما از آنها تحقیق کرده و امتحانشان کنید، اگر با ایمانشان شناختید آنها را به سوی کافران برنگردانید.

تساوی در ثواب و پاداش:

خداوند می‌فرماید: «من عمل صالحاً من ذکر أو انثی وهو مؤمن فلنحینه حیاة طیبة ولنجزینهم بأحسن ما كانوا یعملون»^(۲) کسی که عمل شایسته‌یی از شما مرد و زن انجام دهد و مؤمن باشد، او را در زندگی خوب و با سعادت زنده می‌گردانیم و اجری بسیار بهتر از عمل نیکی که کرده به او عطا می‌کنیم.

همچنین می‌فرماید: «ان المسلمین والمسلمات والمؤمنین والمؤمنات والقانتین والقانتات والصادقین والصادقات والصابرین والصابرات والخاشعین والخاشعات والمتصدقین والمتصدقات والصائمین والصائمات والحافظین والحافظات والذاکرین الله کثیراً والذاکرات أعد الله لهم مغفرة وأجرأ عظیماً»^(۳) به درستی که تمام مردان و زنان مسلمان و مردان و زنان با ایمان و مردان و زنان اهل طاعت و عبادت و مردان و زنان راستگوی و مردان و زنان صابر و مردان و زنان خدا ترس خاشع و مردان و زنان خیرخواه مسکین‌نواز و مردان و زنان روزه‌دار و مردان و زنان با حفاظ خوددار از تمایلات حرام و مردان و زنانی که یاد خدا بسیار کنند. بر همه‌ی آنها خدا مغفرت و پاداش بزرگ مهیا ساخته است.

تساوی در دوستی و یاری همدیگر: خداوند می‌فرماید: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض یا مرون بالمعروف وینهون عن المنکر ویقیمون الصلوة ویؤتون الزکاة ویطیعون الله ورسوله أولئک سیرحمهم الله إن الله عزیز حکیم»^(۴) مردان و زنان

(۱) ممتحنه، ۱۰.

(۲) نحل، ۹۷.

(۳) احزاب، ۳۵.

(۴) توبه، ۷۲.

مؤمن همه یار و دوستدار یکدیگراند، مردم را به کار نیکو وادار و از کار زشت منع می‌کنند. نماز به پا می‌دارند و زکات می‌دهند و حکم خدا و رسول را اطاعت می‌کنند. آنان را البته خداوند مشمول رحمت خود خواهد گردانید. به درستی که خداوند مقتدر و حکیم است.

پس، اصل در مساوات بین مرد و زن است. از سوی خداوند، استثناهایی، در موارد اندکی، بین زن و مرد تمایز قابل شده است. خداوند ویژگیهایی را که متناسب با وظیفه‌ی اصلی زنان است و خصوصیتی را که متناسب وظیفه‌ی مرد است، وضع کرده که زندگی خانوادگی به جز با این ویژگیها، هرگز شکل نخواهد گرفت.

اسلام از زن لعنت را که ادیان پیشین به او نسبت داده، نفی می‌کند و زن را علت خروج حضرت آدم از بهشت نمی‌داند. خداوند می‌فرماید: «فازلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه»^(۱) پس شیطان هر دوی آنها (آدم و حوا) را به لغزش افکند و به دین عصیان هر دو را از آن بهشت بیرون کرد.

و خداوند در مورد حضرت آدم و حوا می‌فرماید: «فوسوس لهما الشيطان ليبيد لهما ما وري عنهما من سواتهما»^(۲) آن گاه شیطان هر دو را به وسوسه فریب داد تا زشتی‌های پوشیده‌ی آنها پدیدار شود.

در شکایت و دلتنگی تولد زن از سوی عرب‌ها، خداوند علیه نادانان این عادت زشت، افکار خود را ابراز می‌دارد: «واذا بشر أحدكم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه على هون أم يدسه في التراب ألا ساء ما يحكمون»^(۳) و چون یکی از آنها را به فرزند دختری مژده می‌دادند، از شدت غم و حسرت، رخسارش سیاه شده و سخت دلتنگ می‌شود. از این ننگ روی از قوم خود پنهان می‌دارد و به فکر می‌افتد که آیا دختر را با خواری و ذلت نگاه دارد و یا او را زنده به گور کند. آگاه باشید که آنها بسیار بد حکم می‌کردند.

در تحریم زنده به گور کردن زن، خداوند می‌فرماید: «واذا الموءدة سئلت، بأى ذنب

(۱) بقره، ۳۶.

(۲) اعراف، ۲۰.

(۳) نحل، ۵۹.

قتلت»^(۱) و زمانی که از دختران زنده به گور شده، پرسیده شود، به چه گناهی کشته شدید.

خداوند برای زن حقوقی را از مال شوهر بر شوهرش قرار داد. خداوند می‌فرماید: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجل عليهن درجة»^(۲) و زنان را نیز حقوقی است بر شوهران چنانچه شوهران را بر آنها حقوقی مشروع است ولی مردان را بر زنان افزونی خواهد بود.

خداوند دستور داد تا زن را به عنوان مادر، دختر و همسر مورد احترام قرار دهند. اما احترام زن به عنوان مادر: نصوص زیادی در این مورد وارد شده است. خداوند می‌فرماید: «ووصينا الانسان بوالديه حملته امة وهننا على وهن وفصاله في عامين ان اشكر لي ولوالديك الى المصير»^(۳) و ما به انسان سفارش کردیم که در حق پدر و مادر نیکی کن، به خصوص مادر، چون بار حمل فرزند برداشته تا مدت دو سال که طفل را از شیر باز گرفته است. شکر سرا به جای آور و آن‌گاه شکر پدر و مادر را. بازگشت خلق به سوی من خواهد بود. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «ان الله يوصيكم بامهاتكم، ثم يوصيكم بامهاتكم، ثم يوصيكم بامهاتكم، ثم يوصيكم بالاقرب فالاقرب»^(۴) خداوند شما را نسبت به مادرتان سفارش می‌کند، سپس شما را نسبت به مادرتان سفارش می‌کند، سپس نسبت به مادرتان سفارش می‌کند، سپس نسبت به مادرتان سفارش می‌کند و سپس نسبت به نزدیکان و پس نزدیکان.

احترام زن در مقام دختر: در این زمینه نیز احادیث زیادی وجود دارد. از آن جمله، سخن پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: «من عال جاريتين حتى تبلغا، جاء يوم القيامة انا وهو وضم اصابعه»^(۵) کسی که دو دختر را تا سن بلوغ سرپرستی کند، روز قیامت در حالی می‌آید که من و او با هم خواهیم بود، سپس پیامبر انگشتان خود را به هم چسبانید.

اما احترام زن در مقام همسر: روایات بسیاری در مورد: انفاق، مدارا، احسان و

(۱) تکویر، ۲۲۸.

(۲) بقره، ۲۲۸.

(۳) لقمان، ۱۴.

(۴) احمد و بخاری در الادب المفرد و ابن‌ماجه و صحیح حاکم آن را روایت کرده‌اند.

(۵) مسلم این حدیث را روایت کرده؛ و ترمذی به همان نحو روایت کرده است.

نیکویی در رفتار با زن، وارد شده است: پیامبر اکرم (ص) فرمود: «استوصوا بالنساء خیراً، فانهن خلقن من ضلع، وإن أعوج شیء فی الضلع اعلاه، فان ذببت تقیمه کسرته، وان ترکته لم یزل أعوج، فاستوصوا بالنساء خیراً»^(۱) به نیکویی به زنان سفارش کنید، زنان از دنده‌ای خلق شده‌اند. اگر چیزی از این دنده کج شود، دنده بالا می‌رود و اگر بخواهید آن را استوار و راست کنید، می‌شکند و اگر هم آن را ترک کنید، کج خواهد ماند. پس به زنان به نیکی سفارش کنید.

اسلام به آموزش زن مانند مرد تشویق می‌کند. پیامبر اکرم فرمود: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم»^(۲) کسب علم بر هر [مرد و زن] مسلمانان واجب است. علما تصریح کرده‌اند که زن در عمومیت این حدیث قرار می‌گیرد. پیامبر اکرم (ص) وقت معینی را اختصاص داده بود تا به زنان آموزش دهند.^(۳) به این صورت اسلام حقوق زن را در صحنه‌ی انسانی، اجتماعی و حقوقی مدنظر قرار می‌دهد.

حقوق سیاسی زن مسلمان

حقوق سیاسی از منظر حقوق‌دانان این است: «حقوقی یک را به اعتبار این که عضوی از یک گروه سیاسی است که آن فرد به دست می‌آورد؛ مانند حق انتخاب، نامزد شدن، متولی شدن مسئولیت عمومی در دولت»^(۴)؛ یا «حقوقی است که فردی از طریق آن در اداره‌ی امور کشور و یا در حکومت سهیم می‌گردد.»^(۵) ولی مشارکت سیاسی را برخی چنین توضیح می‌دهند: «اقدامات قانونی که شهروندی معمولی آن‌ها را انجام می‌دهد و تأثیر بر افراد دولتی و یا افعال آن‌ها می‌گذارد.»^(۶) و برخی هم معتقداند:

(۱) مسلم و بخاری نقل کرده‌اند.

(۲) ابن ماجه، ابن عدی در الکامل و بیهقی در شعب‌الایمان و طبرانی در معجم خود روایت می‌کند. المزنی می‌گوید: این حدیث از راه‌های مختلف روایت شده که به حد صحت می‌رسد.

سیوطی می‌گوید: من هم از پنجاه واسطه این حدیث را دیدم و این حدیث را در جزئی جمع کردم.

(۳) به مسند احمد ۳/۳۴ و ۷۲ و بخاری ۱/۳۶ و ۹/۱۲۴ و مسلم ۸/۳۹ مراجعه شود.

(۴) اصول قانون: دکتر سنهوری و حشمت بن شیت، صفحه‌ی ۲۶۸.

(۵) قانون فردی بین‌المللی: دکتر جابر جاد- ۱/۲۷۲.

(۶) Sidny verba al., Participation & political Equality, Cambridge

University press مراجعه شود.

«قانونی بودن شرط مشارکت نیست، چنان‌چه ممکن است قانونی یا غیرقانونی و یا عرفی و یا غیرعرفی باشد»^(۱)

دیدگاه اسلامی در امور سیاسی نسبت به زن از دیدگاه غربی متفاوت است. دیدگاه غربی از جنبه‌های تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری برای تحقق منافع متقابل گروه‌های مختلف اجتماعی در ضمن منافع زنان باید با هدف استقرار سیستمی سیاسی متمرکز باشد، درحالی‌که دیدگاه اسلامی مصلحت شرعی را شرط حرکت سیاسی قرار می‌دهد و امت، فاعل و عامل اصلی است و مؤسسه‌ها وسیله و ابزار تحقق این منافع می‌باشند؛ لذا کار سیاسی با شریعت و احکام شریعت و منافع امت هم‌گام است.

کار سیاسی در نگاه و منظر اسلامی به قانون مرتبط نیست بلکه به شریعت ارتباط دارد و در برابر هیچ ارگانی موظف و مقید نیست و تنها در برابر منافع شریعت تکلیف دارد و بر مفهوم «عمل اسلامی» ابعادی را منعکس می‌کند که با مفهوم «مشارکت سیاسی» تفاوت دارد و بعضاً فی‌نفسه، دلایل مشارکت غربی با فعالیت و آگاهی اسلامی در عمل انطباق ندارد.^(۲)

از حقوق سیاسی و موضع شریعت اسلامی در اعطای این حقوق به زن مسلمان صحبت خواهیم کرد.

حق انتخاب: انتخاب یا انتخاب شدن برای ریاست دولت و یا انتخاب عضویت مجلس شورای ملی می‌باشد.

انتخاب رئیس دولت: در اختیار ملت است که فردی را برای متولی دولت انتخاب می‌کنند. با این انتخاب، امت به یک فرد رضایت‌خاطر دارند تا امور ملت را اداره کند. این فرد قدرت خود را از طریق این رضایت و این انتخاب دریافت می‌کند.

انتخاب اعضای مجلس شورای ملی: در اختیار ملت است که نمایندگان را به نیابت از خود جهت قانون‌گذاری و نظارت بر دولت انتخاب می‌کنند.

با نگاهی به روند انتخاب، متوجه می‌شویم که امت فردی را برای نمایندگی از طرف

(۱)مرآجه شود به Samuel Huntington & Joan N. Nelson, No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries, Cambridge: Harvard University press, 1976, pp. 3, 13.

(۲) زن و کار سیاسی: صفحه‌ی ۱۱۹-۱۲۰ از هبة رنوف عزت.

خود جهت ریاست بر خود انتخاب می‌کنند و همین‌طور، نمایندگان را به نیابت از خود جهت قانون‌گذاری و نظارت بر دولت انتخاب می‌کنند تا در طرح مسائل و دفاع از حقوق آن‌ها از جانب امت عمل کنند. کسی که در بسازهی ویژگی این اقدام تأمل نماید، متوجه می‌شود که اسلام مانع دست‌یابی زن به حق نیست، زیرا زن شایستگی داشتن حقوق قانونی و مشروع خود را از هر جهت دارد و همان‌طور زن می‌تواند از نظر شرعی، مخالفت خود را با رأی دیگری ابراز نماید. این شایستگی همان است که اصولی‌ها از آن به «اهلیة الاداء» تعبیر می‌کنند.

اصولی‌ها برای صحت وظیفه‌ی شرعی مکلف دو شرط را قائل‌اند:

الف: قادر به فهم دلیل و تکلیف خود و یا با واسطه باشد.

ب: اهلیت و شایستگی به تکلیف و وظیفه خود را داشته باشد.

این دو شرط^(۱) در زن وجود دارد و در نتیجه، مانعی وجود ندارد که زن از حق انتخاب منع شود. علاوه بر این، زن بالغ شرایط کامل در سرپرستی واقعی خود دارد به نحوی که ولی او نمی‌تواند او را مجبور به ازدواج با کسی که او تمایل ندارد، بکند و به همین صورت، زن دارای حق سرپرستی بر اموال و ثروت خود است. او در مال خاص خود، بدون نیاز به موافقت ولی یا همسرش، می‌تواند تصرف کند. با وجود اختلاف نظر فقها در برخی از جزئیات، زن ولایت بر غیر خود، مانند تربیت و نگهداری و سرپرستی و قیمومیت را داراست.

چون انتخاب نوعی وکالت است، زن بالغ شایستگی آن را دارد و از اهلیت و جوب کاملاً برخوردار است و شایستگی انجام و اقدام را کاملاً دارد و از ولایت حقیقی بر جان و مال خود و سرپرستی بر دیگری (با وجود اختلاف نظر در جزئیات مورد اخیر) بهره‌مند است. زن حق استفاده و به‌کارگیری از این حقوق را داراست، زیرا دلیل شرعی بین این حق و زن که مانعی ایجاد کند، وجود ندارد. به‌ویژه که استفاده از این حق اگر از باب رضای خدا، پیامبر، پیشوایان مسلمانان و ملت باشد. از مواردی که مؤید سیاسی بودن این حق، به اعتبار اقدامی سیاسی، برای زن است، گرفتن بیعت برای وی است و این بیعت، علاوه بر این که یک تعهد دینی لازم‌الاجراست، کاری سیاسی مشابهی، از

(۱) به یادداشت ما مراجعه شود: اقتباس از علم اصول فقه، صفحه‌ی ۴۷.

برخی جنبه‌ها است. چنانکه بعضی اصولی‌ها آن را تعریف کرده‌اند «پیمان دوستی و وفاداری به نظام سیاسی اسلامی، یا خلافت اسلامی و التزام به جماعت مسلمانان و اطاعت از امام است»^(۱)

پس بیعت، میثاق و عهده‌ی انسانی است که متضمن سه وجه می‌باشد: خود خلیفه، بیعت‌کنندگان یا امت و مضمون بیعت یعنی شریعت. مسئولیت امت با انجام بیعت پایان نمی‌پذیرد بلکه مسئولیت در حفظ تبعات دین، تطبیق شریعت از طریق شورا و نظارت و پیشنهاد ادامه می‌یابد.^(۲)

اما بخاری این بیعت را از عبادة بن صامت روایت می‌کند که می‌گوید: رسول خدا(ص)، درحالی که ما در یک جا بودیم، فرمود: بر این موارد با من بیعت کنید. برای خداوند چیزی را شریک قرار ندهید. دزدی نکنید. زنا نکنید. فرزندانان را نکشید. تهمت نزنید. در امر خیر عصیان نورزید. پس کسی که از شما وفا بکند، پاداش او با خداست و کسی که از این موارد سرپیچی نماید، در دنیا مجازات خواهد شد که این کفاره‌ی عمل اوست و کسی که یکی از این موارد را انجام دهد، خداوند آن را می‌پوشاند و کار او با خدا است. اگر بخواهد، او را مجازات خواهد کرد و اگر هم بخواهد او را معاف می‌نماید. پس ما بر این موارد با پیامبر بیعت کردیم.^(۳)

ام‌عطیه می‌گوید: ما با رسول خدا(ص) بیعت کردیم. پیامبر به ما فرمود که برای خدا شریکی قایل نشویم و ما را از شیون و فغان نهی فرمود.^(۴)

پس متوجه می‌شوید که این بیعت مبتنی بر عقیده، اخلاق اجتماعی و اسلامی می‌باشد. پیامبر اکرم(ص) پیش از تأسیس دولت اسلامی و پس از آن، این بیعت را گرفته و نحوه و شکل آن اختلافی نداشت و اصطلاحاً به «بیعت بانوان» مشهور گشت. به‌خاطر وارد شدن نص این بیعت در سوره‌ی مبارکه‌ی ممتحنه و در سیاق حدیث، این بیعت، بیعت زنان با رسول خدا(ص) نامیده شد. و این همان بیعتی است که دولت اسلامی را از جامعه‌ی جاهلیت متمایز می‌سازد. برخی از این حدیث، این بیعت را دلیل

(۱) بیعت در نظام سیاسی اسلامی، ۳۵/۱ از احمد صدیق عبدالرحمن.

(۲) خلافت در تفکر اسلامی: صفحه‌ی ۱۵-۱۶ از مصطفی حلمی.

(۳) بخاری در کتاب فتح الباری ۲۰۳/۱۳ نقل می‌کند.

(۴) بخاری در کتاب فتح الباری ۲۰۳/۱۳-۲۰۴ نقل می‌کند.

و جوب نظام سیاسی جامعه اسلامی منظور دارند: «من مات و لیس فی عنقه بیعة فقد مسات مئة جاهلیة»^(۱) کسی که بمیرد و در گردنش بیعتی نباشد، مثل زمان جاهلیت مرده است.

از آن جا که اسلام به زن حق بیعت (رای) را با تمام شرایط مربوطه عطا نموده است، و از باب اولویت، اسلام حق انتخاب اهل حل و عقد را با تمام شرایط پیشنهاد، امر به معروف و نهی از منکر برای فردی که به بهترین وجه به کار می‌گیرد و در آن پرهیزکار است، عطا نموده و خداوند عزوجل می‌فرماید: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولیاء بعض یأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر»^(۲) یعنی مردان و زنان مؤمن دوست‌داران همدیگرند، به کار خیر امر می‌کنند و از بدی باز می‌دارند و خداوند می‌فرماید: «ولتکن منکم أمة یدعون إلى الخیر و یأمرون بالمعروف وینهون عن المنکر واولئک هم المفلحون»^(۳) و باید از شما، گروهی باشند که مردم را به خیر و صلاح دعوت کنند و مردم را به نیکوکاری امر و از بدکاری نهی کنند. اینان به حقیقت رستگار هستند.

اگر کناره‌گیری زن مسلمان از مشارکت در انتخابات به ضعیف شدن نامزدهای صالح و با کفایت مجلس منجر شود، بعید نیست که این حق انتخاب برای زن تا حد وجوب برسد، چون هر عملی که واجب به جز با آن انجام نگیرد، آن عمل واجب است.

دوم: حق نمایندگی

بحث پیرامون اجازه‌ی زن از استفاده‌ی این حق و یا عدم اجازه، بسیار است: برخی زن را از این حق محروم می‌دارند به دلیل این که زن از منزل خارج می‌شود و با مردان آمیزش می‌کند و در برخی موارد با مردان تنها می‌باشد و به‌علاوه زن در صورت تولیت این پست، بر مردان برتری و ولایت خواهد داشت، درحالی که خداوند

(۱) به زن و کار سیاسی صفحه‌ی ۲۲۲ از هبة رنوف عزت و حدیث منقول از مسلم ۲۴۰/۱۲ یا شرح نووی مراجعه شود.

(۲) توبة، ۷۱.

(۳) آل عمران، ۱۰۴.

ولایت مردان را بر زنان مقرر کرده است.

برخی دیگر معتقداند که زنان مانند مردان به‌طور مساوی از این حق برخوردار هستند؛ زیرا زن مانند مرد در انجام فرایض دینی و دوری از گناه، امر به معروف و نهی از منکر تکلیف دارد و پیامبر اکرم (ص) هم فرموده: «انما النساء شقائق الرجال»^(۱) «زنان همتای مردان هستند و زن از عمومیت حدیث خارج نمی‌شود مگر به دلیل تخصیص آن.

تمام سخنان شارع مقدس خطاب به هر دو جنس (مرد و زن) است مگر این که خطاب زن و مرد برحسب طبیعت و فطرت و استعداد آن دو متمایز گردد. به منظور آشنایی با مسئولیتی که در این زمینه بر دوش زن است، ناگزیریم که با وظیفه‌ی «مجلس نمایندگان» که در برخی از کشورها به «مجلس ملی» و در برخی دیگر به «مجلس شورا» معروف است، آشنا شویم.

در پاسخ این مسأله می‌گوییم: نظام دولت‌ها، همگی، بر این مورد اجماع دارند که وظیفه‌ی کلی مجلس نمایندگان به قرار زیر است:

- نظارت بر قوه‌ی مجریه

- قانون‌گذاری

اما نظارت بر قوه‌ی مجریه در برنامه‌ریزی و اجرا، از این وظیفه جز امر به معروف و نهی از منکر خارج نیست. مگر این که زن مانند مرد در این امر یکسان است. خداوند می‌فرماید: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر»^(۲).

ویژگی این جنبه در این وظیفه، نصیحت و پیشنهاد دادن است و زنان در این مورد از مردان کم ندارند. تمیم بن اوس داری (رض) از پیامبر اکرم روایت می‌کند که فرمودند: «الدین النصیحة. قلنا: لمن؟ قال: لله ولکتابه ولرسوله ولائمة المسلمین و عامتهم»^(۳) یعنی دین پند و اندرز است. پرسیدیم: برای چه کسی؟ فرمودند: برای خدا، کتاب خدا و پیامبر و پیشوایان و عامه‌ی مسلمانان.

(۱) احمد و ابوداود و ترمذی از عایشه نقل می‌کند و بزاز از انس. سند آن صحیح است.

(۲) توبه، ۷۱.

(۳) مسلم این حدیث را روایت کرده است.

کتاب‌های حدیث و سیره روایت می‌کنند که چون پیامبر اکرم (ص) از پیمان صلح حدیبیه با نماینده‌ی قریش، سهیل بن عمرو، فارغ شد و بازگشت، به مسلمانان تضمین داد که در سال آینده برای حج عمره خواهند آمد درحالی که مسلمانان چیزی با خود ندارد مگر شمشیرهای غلاف شده بعد از پیمان. رسول خدا به سوی مسلمانان برگشت و سلام داد و فرمود: «بلند شوید و شترهای خود را قربانی کنید و سپس سر خود را بترائید. راوی می‌گوید: قسم به خدا، فردی هم از آن‌ها بلند نشد تا این که پیامبر سه بار این سخن را فرمودند و چون هیچ‌یک از آن‌ها بلند نشد، پیامبر به نزد ام‌سلمه رفت و آنچه که اتفاق افتاده بود، برای او ذکر نمود. ام‌سلمه به پیامبر گفت: ای پیامبر خدا، آیا این کار را دوست داری؟ بیرون شو! و با هیچ‌کس از آن‌ها سخنی بر زبان نیاور تا خود قربانی کنی و سر خود را بتراشی. پیامبر اکرم (ص) خارج شد و با هیچ‌کس سخن نگفت. شتر خود را قربانی کرد و سر خود را تراشید. چون مسلمانان این اقدام رسول خدا را دیدند، همه بلند شدند شترها را قربانی کرده و برخی سر برخی دیگر را تراشیدند به حدی که نزدیک بود عده‌ای از آن‌ها به خاطر ازدحام جمعیت عده‌ای دیگر را بکشند.^(۱)

در رأی و نظر ام‌سلمه خیر زیادی بود که باعث شد امت از نافرمانی از رسول خدا (ص) و از خشم خداوند عزوجل رهایی یابند.

زنی با استفاده از حق پیشنهاد، زمانی که عمر بن خطاب (رض) از افزایش مهریه نهی کرد، عمر را از این کار بازداشت و عمر هم از موضوع خود برگشت. حافظ ابویعلی با استناد به مسروق روایت می‌کند که گفت: عمر بن خطاب بر روی منبر رسول خدا نشست و گفت: ای مردم! چقدر در مهریه‌ی زنان زیاده‌روی می‌کنید درحالی که مهریه در بین رسول خدا و اصحاب او چهارصد درهم بود و نه کمتر و اگر زیاده‌روی در این مورد بکنید، پرهیزکاری و کرامت است. در این مورد از آن‌ها پیشی نگیرید. ما می‌دانیم که شخصی بیش از چهارصد درهم در مهریه‌ی زن پرداخته است. سپس عمر از منبر پایین آمد. زنی از قریش به او اعتراض کرد و گفت: ای امیر مؤمنان! آیا مردم را نهی کردی که مهریه‌ی زنان را تا چهارصد درهم افزایش دهند؟ عمر (رض) گفت: آری، آن

(۱) فتح الباری شرح صحیح بخاری، ۳۳۲/۵، ابن کثیر، الہدایة والنہایة، ۱۷۶/۴.

زن گفت: آیا نشنیده‌ای آن چه را خداوند در قرآن نازل کرده است: عمر گفت: چه چیزی را؟ آن زن گفت آیا نشنیده‌ای سخن خداوند را: «وَأْتِيكُمْ إِحْدَاهُن فَنظَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً». به یکی از آن‌ها مال بسیاری مهر کرده‌اید، البته نباید چیزی از مهر او بازگیرید. عمر گفت: «خداوند مرا ببخش. تمام مردم از عمر داناتر هستند.» سپس برگشت و به منبر رفت و گفت: ای مردم من شما را نهی کردم که مهر زنان را بیش از چهارصد درهم نکنید. پس هرکسی که می‌خواهد آن چه را که از مال خود دوست دارد، بدهد. ابویعلی می‌گوید: گمان می‌کنم که عمر (رض) گفت: هرکس آن چه را می‌پسندد، انجام دهد.^(۱)

مادام که زن در بهترین دوران‌ها به پیامبر اکرم پیشنهاد می‌دهد و عمر (رض) را در فراموشی حکمی از احکام خدا، نصیحت می‌نماید و امر به معروف و نهی از منکر انجام می‌دهد تا وظیفه‌ی خود را در پیشگاه خداوند ادا کند، پس مانعی وجود ندارد که زن را از مشارکت او با جمعی از مردم که امت اسلامی آن‌ها را برای مجلس نمایندگان انتخاب کرده تا این وظیفه را انجام دهد و به خاطر رضایت خداوند نصیحت و پیشنهاد کند، باز بدارد. به ویژه این که نص شرعی هم وجود ندارد تا بین زن و بین این حق مانعی ایجاد کند.

این همان جنبه‌ی مربوط به نظارت بر قوه‌ی مجریه می‌باشد.

اما مورد مربوط به قانون‌گذاری که جنبه‌ی دیگری از وظایف مجلس نمایندگان است. دوست داریم که تأکید کنیم، قانون‌گذار حقیقی، خداوند عزوجل است و برای هیچ‌کس مجاز نیست که در این حق بر خدا تجاوز کند. حلال آن است که خداوند آن را حلال کرده و حرام آن است که خداوند آن را حرام می‌داند و تمام اصول قانون‌گذاری از نزد خداوند است.

مگر نه این است که وظیفه‌ی «نماینده» به‌کارگیری فکر و تلاش در استنباط احکام از نصوص شرعی است که این همان «اجتهاد» می‌باشد. و یا این که ارتباط موردی به مورد دیگر که نصی در حکم آن وارد نشده و رد نص به حکم آن، در حکمی که دارای

(۱) ابن‌کثیر (۵۰۸/۱) این حدیث را ذکر می‌کند. چاپ چاپخانه طيبة و می‌گوید سند آن قوی و خوب است.

نص است به خاطر تساوی هر دو مورد در علت این حکم و این همان «قیاس» است. در شریعت اسلام موردی وجود ندارد که زن را از اعمال نظر و یا نهایت سعی خود منع کند.

ام المؤمنین عایشه (رض) از مجتهدان صحابه‌ی پیامبر (ص) بود. زرکشی در اهتمام عایشه به علم روایت می‌کند: هرگز مشکلی در حدیث بر ما (صحابه‌ی پیامبر اکرم (ص)) وارد نمی‌شد، مگر این که جواب آن را از عایشه می‌پرسیدیم و دانش آن را نزد او می‌یافتیم. ترمذی این حدیث را روایت می‌کند و می‌گوید: حدیث صحیح است. ابو عمر بن عبدالبر (رض) یادآور می‌شود که عایشه یگانه فرد زمان خود در سه رشته‌ی علمی: فقه، پزشکی و شعر بود.^(۱)

البته فقط عایشه در این زمینه منحصر به فرد نبود، بلکه در طول زمان و گذشت دوران، زنان عالم و محدث زندگی می‌کردند. امام شافعی، امام بخاری، ابن خلکان و ابن حبان از برخی بانوان در زمینه‌ی علمی بهره می‌بردند و هشتاد و چندی زن در خدمت حافظ ابن عساکر، متوفی سال ۵۷۱ هجری بود که همه عالم بودند و از میان زنان استادی نیز بود.^(۲)

حافظ ذهبی، متوفی ۷۴۸ هجری، در کتاب خود (میزان الاعتدال فی نقد الرجال) می‌نویسد: «چندین هزار نفر از محدثین، متهم هستند. سپس سخن خود را ادامه می‌دهد و می‌گوید: از زنان کسی را نمی‌شناسم که متهم به دروغ باشد و یا کسی حدیث او را نپذیرفته باشد.»^(۳)

بیشتر موضوع‌هایی که در «مجلس نمایندگان» مورد مناقشه قرار می‌گیرد، موضوع‌هایی است که به زن، امور خانواده و مشارکت زن در سرمایه‌گذاری مرتبط است که مورد بحث و تبادل نظر قرار می‌گیرد و هم‌چنین به هم‌کاری در قانون‌گذاری برخی از قوانین مهم مرتبط است.

خلیفه‌ی دوم، عمر بن خطاب (رض)، از مدت صبر زن در موقعی که همسرش برای

(۱) کتاب ما: حجاب المسلمة بین التحال المبطلین و تأویل الجاهلین (ص ۱۰۱) از کتاب زرکشی به نام: الاجابة لايراد ما استدرکته عائشة علی الصحابة، صفحه‌ی ۴۵ نقل شده.
 (۲) به کتاب طبقات النساء المحدثات از عبدالعزیز سید الأهل مراجعه شود.
 (۳) میزان الاعتدال، (۶۰۴/۴) از ذهبی.

جهاد بیرون می‌رود، با حفصه مشورت کرد و جواب حفصه را پذیرفت. زنی در مورد مهریه که قبلاً به آن اشاره شد، به عمر یادآوری می‌کند و عمر هم از گفته‌ی خود عدول می‌نماید و براساس پیش‌آمدی که طرف دیگر آن، زن بود، به وجوب دادن سهم به هر مولودی که در اسلام متولد می‌شود، حکم می‌کند.

به منظور روشن کردن نقش زن در مورد قانون‌گذاری برای پیش‌آمدهایی که نصی درباره‌ی آن وارد نشده، در این زمینه ممکن است به موجب مسائل متفاوت بوده، تفویض مسؤلیت به زن شود:

در مشارکت زن در زمینه‌ی قانون‌گذاری برخوردار از دید فقهی، مانعی وجود ندارد. لذا به اجماع زن از حق اجتهاد و فتوا برخوردار است.

در مسائل هنری تخصصی مانعی نیست، پس دیدگاه در این مورد به شایستگی زن است. در زمینه‌ی مشارکت زن در امر شورا برای موضوع‌های عمومی، به اعتبار این که زن فردی از امت است، مانعی وجود ندارد.

مشارکت زن در شورای مربوط به گروه معینی با پوشش که جهت حق او تشکیل گردیده مانعی وجود ندارد.^(۱)

آری، در اسلام مولودی که ممانعت از همه‌ی این موارد بکنند، نیست مادام که در چارچوب مسائل شرعی و آداب مرسوم این مشارکت عملی شود.

«علاوه بر این موارد، زن از حق وکالت از دیگری و یا حق داشتن وکیل در رأی برخوردار است؛ زیرا زن دارای حق اظهارنظر بوده و حق وکالت در آن را نیز دارد و چون در وکالت مرد بودن شرط نیست، لذا زن از طرف دیگری می‌تواند وکیل باشد»^(۲) چه وکالت‌دهنده‌ی یک شخص باشد و چه گروهی از افراد امت. زن از طرف آن‌ها صحبت می‌کند و در قانون‌گذاری با وکالت از آن‌ها مشارکت نماید.

برطبق آن چه گذشت، به خاطر شایستگی زن، مشروعیت وکالت او از دیگری و عدم وجود نص شرعی که نهی نماید، معتقدیم که مشارکت زن در مجلس‌های نمایندگی مجاز است.

(۱) کتاب: المرأة والعمل السياسي. صفحه‌ی ۱۴۷ از هبة رنوف عزت.

(۲) کتاب: نظام الحكم في الاسلام صفحه‌ی ۲۲۷ از نفي الدين نهاني.

سوم: ولایت عامه

شیخ الاسلام ابن تیمیه می گوید: اما ولایت امر کار مردم از بزرگترین واجبات دینی است؛ حتی حرکتی در دنیا و در امور دینی واقع نمی شود مگر با موضوع. منافع مردم اعمال نمی گردد مگر با اجماع؛ زیرا برخی از مردم به برخی دیگر نیازمندند و مردم ناگزیرند که در اجماع یک نفر را در رأس خود قرار دهند. پیامبر اکرم فرمود: اگر سه نفر به سفر رفتند، یکی از آنها باید امیر و رئیس باشد. ابوداود از ابوسعید و ابوهریره این حدیث را روایت می کند. امام احمد در مسند خود از عبدالله بن عمرو روایت می کند که پیامبر اکرم (ص) فرمود: امور برای سه نفر در هر نقطه ای از زمین درست نمی شود مگر این که یکی از آنها امیر شود. بسا عنایت به این واقعیت، گروهها و اجتماعات مختلف جای خود دارند؛ چرا که خداوند تبارک و تعالی امر به معروف و نهی از منکر را واجب شمرده است و این امور عملی نمی شود مگر با نیرو و ولایت، و هم چنین در مورد موضوع های دیگری که خداوند واجب می شمارد، از قبیل: جهاد، عدل، برگزاری حج و جماعت، اعیاد، کمک به مظلوم، اقامه ی حدود و احکام، همه این موارد، بدون قدرت و ولایت و امارت عملی نیست. بنابر این، روایت شده که: «ان السلطان ظل الله فی الارض»^(۱) سلطان و حاکم، سایه ی خدا در زمین است. «نیرو با هر موضوع والایی باید مناسبت داشته باشد. نیرو در رهبری جنگ به شجاعت، تجربه و تدبیر در جنگ ارتباط دارد. جنگ تدبیر و حيله است و به نیروی مبارزات گوناگون مانند تیراندازی، شمشیرزنی، نیزه انداختن، اسب سواری، حمله و عقب نشینی و... بستگی دارد. قوت و نیرو در حکومت بین مردم با اطلاع از عدالت که کتاب خدا و سنت پیامبر بر آن دلالت می کند و به قدرت بر اجرای احکام، مرتبط است.

امانت به ترس از خداوند که آیات خدا با مبلغ ناچیزی زیر پا گذاشته نشود و عدم ترس از مردم برمی گردد. این ویژگی های سه گانه در سخن خداوند برای هر فرد حاکم بر مردم، مصداق پیدا می کند: «فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشعروا باياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»^(۲) از مردم نترسید و از من بترسید. آیات مرا با

(۱) مجموع الفتاوي الكبرى، ابن تیمیه (۳۹۰/۲۸) والسياسة الشرعية صفحہ ۱۶۱ از ابن تیمیه.

(۲) مجموع فتاوی ابن تیمیه (۲۵۳/۲۸) والسياسة الشرعية صفحہ ۱۴-۱۵ از ابن تیمیه.

مبلغ ناچیزی نفروشید. کسانی که به آن چه خدا فرستاده است، حکم نکنند، آن‌ها کافر هستند.»

منظور از واجب با ولایت، اصلاح دین مردم است که اگر در اصلاح دین تخطی صورت گیرد، مردم زیان بسیار سنگینی را خواهند دید و از نعمت‌هایی که باید در دنیا بهره‌مند شوند، بی‌نصیب خواهند ماند و در اصلاح اموری که در دنیای مردم، دین به آن قوام پیدا می‌کند، قوام نمی‌پذیرند و آن دو نوع است: تقسیم ثروت بین مستحقان و مجازات متجاوزگران. اگر کسی تجاوز نکند، دنیا و دین او اصلاح می‌شود. لذا عمر بن خطاب می‌گفت: من کارگزارانم را به سوی شما می‌فرستم تا کتاب خدا و سنت پیامبر را به شما آموزش دهند و در بین شما غنائم و حق شما را تقسیم نمایند.^(۱)

ولایت عامه، وجوه متعدد دارد که مهم‌ترین آن‌ها امامت یا ولایت عظمی است که امروزه به «رئیس دولت» معروف است و سپس وزارت، آنگاه قضاوت و بعد امور مالی و غیره است.

۱- اما «امامت عظمی» که علما آن را «امامت کبری» و «خلافت» می‌نامند، در اصطلاح ما به «ریاست دولت» معروف است. شیخ عبدالحی کتانی (رض) از این امامت چنین می‌گوید: «خلافت، ریاست عظمی و ولایت عامه‌ی جامعه است که حراست از دین و دنیا را برعهده دارد و فرد مسؤول خلافت، خلیفه نامیده می‌شود؛ زیرا او خلیفه‌ی رسول خدا (ص) و امام است؛ و امامت و خطبه در عهد رسول‌الله و در عهد خلفای راشدین غیر از این فرد کسی دیگر ملزم به انجام آن نبود مگر به نیابت از او مانند قضاوت و حکومت. این منصب، امیرالمؤمنین نامیده می‌شد. این فرد والی اعظم بود که والی و حاکمی بالاتر از او نبود، در مقام او کسی دیگر هم شریک نبود.»^(۲)

ماوردی امامت را با این سخن خود توضیح می‌دهد: «امامت منصبی است که برای خلافت پیامبری در حراست دین و سیاست دنیا وضع شده است.»^(۳)

از این تعریف به نظر می‌رسد که امامت برای خلافت از پیامبری است و موضوع

(۱) مجموع فتاوی این تیمیه (۲۶۲/۲۸) والسیاسه الشرعیه صفحه‌های ۲۴ از این تیمیه.

(۲) تراثیب الاداریه (۲/۱) از کتانی.

(۳) احکام السلطانیة (ص/۱۵) از ماوردی.

این خلافت نخست حراست از دین و سپس سیاست در دنیا است.^(۱) روی این اصل، علمای پیشین و علمای پس از آن‌ها (جز تعداد کمی از نویسندگان معاصر) بر این امر اجماع دارند که برای زن مجاز نیست، منصب امامت عظمی را برعهده گیرد. در این موضوع علما از قرآن، سنت و اجماع دلیل می‌آورند.

الف- قرآن، سخن خداوند تبارک و تعالی است: «الرجال قوامون على النساء بما فضل الله به بعضهم على بعض»^(۲) مردان را بر زنان تسلط و حق نگهبانی است به واسطه آن برتری که خدا برخی را بر برخی قرار داده است. خداوند قوام را برای مردان بر زنان قرار داد؛ چرا که مردان روی هم رفته توانا تر و با کفایت‌تر هستند و جواز تولیت زن در ریاست دولت خلاف موضوع آیه است. اگر چه آیه برای توضیح قوام مرد بر خانواده نازل شده ولی اسلوب تعبیر به عموم لفظ است نه در علت. لذا دلیل در آیه برای اثبات مقصود پابرجا است.

خلیفه معمولاً متولی امامت مسلمانان در نماز است و از نظر شرعی زن از این کار عاجز می‌باشد؛ چون اسلام امامت بر مردان را برای زنان مباح نمی‌شمارد. در صورتی که زنی امامت نماز را برعهده گیرد، نماز او و نماز دیگران باطل است.^(۳)

ابن قدامه بالفظ «عامة الفقهاء»، ابن تیمیه بالفظ «عامة العلماء» و محمد بن عبدالرحمن عثمانی شافعی و سعدی ابوجیب و دایرة المعارف فقهی بالفظ «الاتفاق» و کمال بن همام بالفظ «اجماع»، عدم جواز امامت زن برای مردان در نماز را روایت کرده‌اند.^(۴)

پس مادام که زن از نظر شرعی از انجام واجبی از واجب‌های خلافت سیاسی عاجز باشد، رهبری و تولیت زن در این ولایت، صحت ندارد.

(۱) به کتاب النظريات السياسية في الاسلام (ص ۱۱۸/۱۱۷) از دکتر محمد ضياءالريس مراجعه شود.

(۲) نساء، ۳۴.

(۳) به احکام السلطانية صفحه ۷۲ از ماوردی و النظام السياسي في الاسلام صفحه ۱۸۲ از دکتر محمد ابوقارس مراجعه شود.

(۴) به کتاب المثني صفحه ۳۴/۲ از ابن قدامه و مجموع فتاوی ابن تیمیه (۲۴۹/۲۳) و کتاب رحمة الأمة في اختلاف الأمة از عثمانی شافعی صفحه ۱۱۳ و موسوعة الاجماع في الفقه الاسلامي از ابی حبيب صفحه ۱۳۹۸ و دایرة المعارف فقهی منتشره از وزارت اوقاف کویت ۲۰۴/۶ و فتح القدیر از ابن همام صفحه ۳۶۰/۱ مراجعه شود.

همان‌طور از وظایف خلیفه تدبیر امور رعیت است و ویژگی این وظیفه به صورتی شایسته، به زن این فرصت را برای این امر نمی‌دهد.

ب- سنت، بخاری از ابی‌بکره (رض) روایت می‌کند که گفت: «... چون به پیامبر اکرم (ص) خبر رسید که دختر کسری بر مردم فارس حکومت می‌کند، فرمود: ملتی که بر امور آن‌ها زنی فرمان‌روایی کند، رستگار نخواهند شد.»^(۱)

این حدیث دلالت دارد که زن از شرایط ولایت عامه که امروزه به «ریاست دولت» معروف است، برخوردار نیست و این مسأله نقضی در کرامت و شایستگی زن نخواهد بود و بلکه به شرایط این موضوع با وضعیت زنانگی و رسالت اجتماعی زن برمی‌گردد. ریاست دولت با این ساختار ذاتی و عاطفی زن تناسب ندارد؛ زیرا رئیس دولت رهبر امت است و فردی است که اعلام جنگ و صلح می‌کند و در مورد اختلاف بین اهل حل و عقد نظر نهایی را ارائه می‌دهد.

«ولایت کبری حفظ دین و اجرای احکام بین متخصصان و پشتیبانی از اقامه‌ی حدود و احکام و حفظ مرزها، جهاد، اقدام مستقیم به امور و امامت مسلمانان در نماز است و زن چون به حکم شرع از انجام مورد اخیر معاف است، قادر به انجام آن نیست.»^(۲)

این موضوع‌ها و سایر موارد، احتیاج به ممانعت و حواس کامل، شجاعت بیش از اندازه و عقلی غالب بر عاطفه دارد. این صفات در مردان بیشتر از زنان است به ویژه در زمانی که آتش جنگ شعله‌ور است و خون ریخته می‌شود و جسد‌ها در میدان می‌افتند. در چنین موقعیتی مقاومت صورت نمی‌گیرد مگر از سوی مردان نیرومندتر...

جنگ برخوردار از بیم و خوف است و پی‌آمدهای آن مخرب و تلخ و دردناک است. شاعر عرب از جنگ چنین می‌گوید:

و ما الحرب إلا ما علمتم و ذقتم و ما هو عنها بالحدیث المرجم
فتعرككم عرك الریحی بغالها و تلقح كشافا ثم تنتج فتنتم
جنگ چیزی نیست به جز این که فهمیدید و چشیدید و آن چه که سخن از آن تیر

(۱) احمد و بخاری و ترمذی و نسائی آن را نقل می‌کنند.

(۲) احکام السلطانية صفحه‌ی ۲۷/۲۸ از فراه.

و نیزه است.

همان‌گونه که آسیاب با سنگ زیرین خود درگیر است با شما هم درگیر است و طلبه‌های را به‌بار می‌آورد و سپس نتیجه‌ای و آن‌گاه چیزی برملا می‌گردد.

البته این موضوع از شأن و مقام زن نمی‌کاهد؛ زیرا در مقابل، زن از امتیازاتی برخوردار است که مرد از آن‌ها برخوردار نیست. روی این اصل، امت نیاز به شفقت زن در کنار نیروی مرد و لطافت او در کنار سختی و شدت عمل مرد و زنانگی زن همراه با مردانگی مرد دارد. با این ویژگی‌ها زندگی تا آن جا که خدا بخواهد، تداوم می‌گیرد.

ج- اجماع: در بسیاری از مآخذ، عدم جواز اطلاق «امامت عظمی» به زن یک‌بار بالفظ اجماع و بار دیگر^(۱) بالفظ اتفاق آمده است. از جمله، سخن امام جوینی است: «اجماع بر این است که جایز نیست زن امام باشد، اگر چه اختلاف نظر در مورد قاضی بودن زن در مورد جایز بودن شهادت زن در آن، وجود دارد.»^(۲)

شعرانی می‌گوید: «پیشوایان اتفاق نظر دارند که امامت برای زن مجاز نیست.»^(۳)

ابن حزم می‌گوید: «اتفاق نظر کرده‌اند که امامت برای زن مجاز نیست.»^(۴)

و هم‌چنین می‌گوید: «در تمامی فرقه‌های مذهبی اسلام کسی وجود ندارد که امامت را برای زن مجاز بداند.»^(۵)

ولی سخن امام طبری: «جایز است که زن به‌طور مطلق در هر مورد حاکم باشد.»^(۶)

او اجماع را بی‌اعتبار نمی‌کند زیرا منظور او در این سخن که زن در هر موردی قاضی می‌تواند باشد و نه خلیفه بر مسلمانان این است که سخن مذکور او در شرط

(۱) به کتاب احکام السلطانية صفحه ۶۰ از فراه و کتاب الارشاد الی قواطع الأدلة صفحه ۴۲۷ از جوینی و کتاب بدایة المجتهد (۴۶۰/۲) و موسوعة الاجماع (۳۸۸/۱) از سعدی ابی‌حیب و دایرة المعارف فقهی منتشره از کویت (۲۱۸/۶) و کتاب مرکز المرأة فی الشریعة الاسلامیة وحق تولیتها القضاء صفحه ۴۳ و ۶۱ از عبدالحمید ابی‌سعد و کتاب النظام السیاسی فی الاسلام صفحه ۱۸۲ از دکتر محمد ابی‌فارسی مراجعه شود.

(۲) کتاب الارشاد الی قواطع الأدلة صفحه ۴۲۷ از جوینی.

(۳) کتاب المیزان الکبری (۱۵۳/۲) از شعرانی.

(۴) کتاب مراتب الاجماع صفحه ۱۲۶ از ابن‌خرم.

(۵) کتاب الفصل فی الملل و الأهواء و النحل (۱۷۹/۴).

(۶) به کتاب بدایة المجتهد (۴۶۰/۲) مراجعه شود.

جمهور برای زن در امور قضایی آمده است و سخن امام ابوحنیفه این است: جایز است که زن در امور مالی قاضی باشد.

این معنی را که بیان کردیم به صورت روشن‌تر در مآخذ دیگر، مورد عبارت او را تأیید می‌کند. در کتاب مغنی آمده است: «و از ابن جریر نقل شده که او، مرد بودن را شرط نمی‌داند؛ زیرا برای زن جایز است که فتوا دهد. پس جایز است که قاضی هم باشد.»^(۱)

حافظ ابن حجر از ابن‌تین نقل می‌کند: «... ابن جریر طبری مخالفت می‌کند و می‌گوید: جایز است که زن در موردی که شهادتش در آن قبول است، قضاوت کند.»^(۲) در کتاب «رحمة الائمة» آمده است: «ابن جریر طبری می‌گوید: درست است که زن در هر چیزی قاضی باشد.»^(۳)

برطبق آن چه که گذشت، اطلاق امامت عظمی به زن جایز نیست، زیرا این موضوع نیاز به متانت و حواس جمعی، برخورداری کامل از فراغت و حوصله برای امور دولت و غلبه‌ی منافع بر عاطفه دارد. این صفات در بیشتر زنان فراهم نیست.

قضاوت: یکی از موضوعات، ولایت عامه است. روی این اصل، علما در مورد این که برای چه کسی قضاوت جایز است، اختلاف نظر دارند.

الف- جمهور علما بر این عقیده‌اند که «مرد بودن» شرط در صحت حکم و داوری است لذا زن قضاوت را سرپرستی نمی‌کند، زیرا قضاوت، ولایت است و خداوند تبارک و تعالی فرموده: «الرجال قوامون على النساء»^(۴)، یعنی مردان بر زنان سرپرستی است. این امر وقایع و دلایل را در نظر نگیرد و حکم و قضاوت او بی‌عدالتی بشود.

و از آن جا که زن صلاحیت قضاوت را ندارد، به طریق اولی، زن برای ولایت عامه

(۱) کتاب المغنی (۳۸۱/۱۱) و الموسوعة الفقهية (۲۹۴/۳۳) از کتاب المغنی نقل می‌کند.

(۲) کتاب فتح الباری (۵۶/۱۳).

(۳) کتاب رحمة الامة في اختلاف الأئمة (ص ۵۵۶).

(۴) النساء، ۳۴.

به دلیل سخن رسول خدا(ص)، مناسب نیست: «لن یفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(۱) یعنی ملتی هرگز رستگار نخواهند شد در صورتی که زن امور آنها را برعهده بگیرد، زیرا ولایت عامه بزرگتر و وظیفه‌ی آن عظیم‌تر و خطرتر است.

ب- حنفی‌ها به جواز قضاوت زن در امور مالی حکم داده‌اند؛ زیرا شهادت زن در این امور جایز است؛ ولی در حدود و احکام، قصاص، قاضی نمی‌شود چرا که شهادت برای او در این موارد نیست و شایستگی قضا ملازم با شایستگی شهادت است.^(۲)

ج- ابن جریر طبری و ابن حزم اندلسی قضاوت زن را جایز می‌شمارند. طبری می‌گوید: «جایز است که زن به‌طور اطلاق در هر چیزی حاکم باشد».^(۳)

ابن حزم می‌گوید: «او جایز است که زن حاکم باشد و این سخن ابوحنیفه است. از عمر بن خطاب روایت شده که او زنی از قوم شفاء را در بازار متولی نمود. پس اگر گفته شود: پیامبر اکرم(ص) فرموده: «لن یفلح قوم أئسدوا امرهم إلی امرأة» یعنی قومی که زنی امور آنها را اداره کند، رستگار نخواهد شد، در جواب می‌گوییم، پیامبر اکرم(ص) این سخن را درباره‌ی امری عام که خلافت است، بیان فرموده است. مالکی‌ها مجاز دانسته‌اند که زن وصی و وکیل باشد و نصی هم در منع زن از تولیت بعضی امور وارد نشده است».^(۴)

البته ماوردی در ایراد به گفته‌ی ابن جریر می‌گوید: سخنی که اجماع با سخن خداوند را رد می‌کند، اعتباری ندارد: «الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض» یعنی در عقل و رأی؛ لذا جایز نیست که بر مردان قوام داشته باشند».^(۵) ابن‌رشد گفتار فقها را در این موضوع با زیباترین عبارت بیان می‌کند و می‌گوید: «در

(۱) کتاب فتح الباری (۱۲۸/۸ و ۵۶/۱۳) و مغنی المحتاج (۳۷۵/۴) و حاشیة الدسوقی در الشرح الکبیر (۱۲۹/۴) و الشرح الصغیر (۱۸۷/۴) و مجموع شرح المذهب (۱۵۰/۲۰) و دایرة المعارف فقهیة (۲۹۴/۳۳) و موسوعة الاجماع (۹۰۶/۲) و الفقه الاسلامی و أدلته (۶/۴۸۲ و ۷۴۵).
 (۲) به کتاب الدرالمختار (۳۵۶/۴) و الاختیار (۸۴/۲) و بدائع الصنائع (۳۷/۷) مراجعه شود.
 (۳) کتاب بداية المجتهد (۴۶۰/۲) و المجموع (۱۵۱/۲۰) و رحمة الائمة (ص ۵۵۶).
 (۴) کتاب المحلی (۴۲۹/۹-۴۳۰).
 (۵) الاحکام السلطانية (ص ۶۱) از ماوردی.

تعیین شروط مرد بودن، اختلاف نظر کردند. جمهور علما بر این عقیده هستند که مرد بودن شرط در صحت حکم و داوری است و ابوحنیفه می‌گوید: جایز است که زن در امور مالی قاضی باشد.

طبری می‌گوید: «جایز است که زن به‌طور مطلق در هر موردی حاکم باشد... و کسی که قضاوت زن را ایراد می‌گیرد، این قضاوت را به قضاوت امامت کبری تشبیه می‌نماید. و کسی که حاکمیت و داوری زن را در امور مالی جایز می‌شمارد، آن را با شهادت زن در مسائل مالی تشبیه می‌کند و کسی که حاکمیت زن را در هر چیزی جایز می‌شمارد، می‌گوید: اصل این است، هر موردی که حکمی بین مردم از آن ناشی شود، حکم آن جایز است مگر این که اجماع آن را از امامت کبری تخصیص دهد»^(۱)

بعد از این بررسی گفته‌های اهل علم، به خاطر عدم شروط دلیل صریح مبنی بر منع زن از تولیت قوه قضائیه، دیدگاه و نظر ابن جریر را می‌پذیریم به شرط این که در انتخاب زن، دین، اخلاق، علم و اصابت رأی مراعات گردد.

وزارت و امور مالی و حسابداری: در مورد این دو موضوع آن چه که در مورد قضاوت گفته شد، گفته می‌شود. تولیت زن در این وظایف جایز است، زیرا این مسؤولیت در مقوله‌ی امامت عظمی که سخن از آن رفت، قرار ندارد.

خلاصه

از آن چه که گذشت، چنین خلاصه می‌کنیم:

برای زن مسلمان جایز است که در انتخابات اعضای مجلس‌های نمایندگی و امثال آن شرکت نماید. به‌خاطر شایستگی و مشروعیت وکالت زن، و وکیل شدن او به جای شخص دیگری و عدم وجود نصی شرعی که او را از این مسؤولیت بازدارد، زن مجاز است که عضوی در هر مجلس باشد. از آن جا که امر قضاوت موضوعی اجتهادی است، سخن به جواز تولیت زن در امر قضا را می‌پذیریم و به سخن ابن جریر طبری و ابن حزم اندلسی عمل می‌کنیم و این به‌خاطر رعایت شرایط زمان و مکان است. و مادام که زن از کفایت و درایت برخوردار باشد و با استناد به عمل امیرمؤمنان عمرین

(۱) کتاب بدایة المجتهد (۲/۴۶۰).

خطاب(رض) در انتخاب شفاء به حسابرسی بازار، اعتقاد به جواز انتصاب زن در پست‌های وزارت و غیره را از ولایت عامه با قیاس به امر قضاوت، داریم. اما به جز این موارد از مسؤولیت‌های عامه و کارهای خدماتی مانند پزشکی، پرستاری، آموزش و... که جامعه به آن نیاز دارد، در مجاز بودن اقدام زن در این مشاغل، چنانچه در چهارچوب موارد شرعی که اسلام به آن دستور داده است، خلأقی نیست.

از تمامی این موارد، این امور مستثنا می‌باشد: اعطای منصب «امامت عظمی» به زن که امروز به آن منصب «ریاست دولت» می‌گویند؛ چون نص صریح و صحیح که فحوی آن به عدم جواز اعطای این ولایت عامه به زن دارد، وارد شده است. این مورد استثنا، اهانت و یا نقضی در کرامت و شایستگی زن ایجاد نمی‌کند بلکه این به‌خاطر هم‌آهنگی با وضعیت و رسالت اجتماعی زن است.

**استراتژی آموزشی کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی،
ضرورت تدوین و سن پیش نهادی**

سید مسعود نوری

عضو هیات علمی دانشگاه مفید

بسم الله الرحمن الرحيم

در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، که مواد آن « مبین تفاهم مشترک ملل جهان در زمینه‌ی حقوق غیرقابل انکار و غیر قابل نقض عموم اعضای خانواده بشری است و متضمن تعهدی برای اعضای جامعه‌ی بین‌المللی می‌باشد^(۱) » به‌روشنی از (حقوق آموزش) سخن رفته است. ماده‌ی ۲۶ با عبارتی که نسبت به متن دیگر مواد اعلامیه طولانی است، تصریح می‌کند:

۱- هر کس حق دارد که از آموزش و پرورش بهره‌مند شود. آموزش و پرورش، لااقل تا حدودی که مربوط به تعلیمات ابتدایی و اساسی است، باید مجانی باشد؛ آموزش ابتدایی اجباری است. آموزش حرفه‌ای باید عمومیت پیدا کند و آموزش عالی باید با شرایط تساوی کامل به روی همه باز باشد، تا همه بنا به استعداد خود، بتوانند از آن بهره‌مند گردند.

۲- آموزش و پرورش باید طوری هدایت شود که شخصیت انسانی هر کس را به حد کمال رشد آن برساند، و احترام حقوق و آزادی‌های بشر را تقویت کند. آموزش و پرورش باید حُسنِ تفاهم، گذشت و احترام عقاید مخالف و دوستی تمام ملل و جمعیت‌های نژادی یا مذهبی و همچنین توسعه‌ی فعالیت‌های ملل متحد را در راه صلح تسهیل نماید.

۳- پدر و مادر در انتخاب نوع آموزش و پرورش فرزندان خود نسبت به دیگران اولویت^(۲) دارند.

۱. اعلامیه‌ی مصوب کنفرانس بین‌المللی سازمان ملل برای حقوق بشر، ۲۲ آوریل - ۱۳ می ۱۹۶۸، تهران.
۲. این ترجمه، برابر متن فارسی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، منتشره از سوی مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد در تهران، سال ۱۳۷۶ می‌باشد.

بر این مسأله‌ی مهم و بنیادی در دیگر اسناد بین‌المللی (۱) و منطقه‌ای (۲) نیز تأکید شده است (۳). کشورهای اسلامی بر اساس تعالیم والای شریعت اسلام، دست‌کم از لحاظ نظری، هم‌سو و هم‌سخن، براهمیت «حق‌آموزش» صحه می‌نهند. اعضای سازمان کنفرانس اسلامی، در اعلامیه اسلامی حقوق بشر، مشهور به بیانیه‌ی قاهره، مصوب ۱۹۹۰، بر این مسأله تأکید نموده‌اند. ماده‌ی ۹ اعلامیه‌ی مذکور مقرر می‌دارد:

الف - طلب علم، یک فریضه است و آموزش، یک امر واجب است بر جامعه و دولت، و بر دولت لازم است که راه‌ها و وسایل آن را فراهم نموده، و متنوع بودن آن را، به گونه‌ای که مصلحت جامعه را برآورد، تأمین نماید، و به انسان فرصت دهد که نسبت

۱. از جمله: مواد ۱۳ و ۱۴ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی و ماده‌ی ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی.

۲. از جمله: ماده‌ی ۳۲ پروتکل اول کنوانسیون اروپایی حقوق بشر؛ ماده‌ی ۱۱ منشور اجتماعی اروپا؛ ماده‌ی ۱۲ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر؛ ماده‌ی ۱۷ منشور آفریقایی حقوق بشر و ملل.

۳. یادآوری می‌شود در مورد اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر دو دیدگاه مهم وجود دارد: برخی برآنند که این اعلامیه از لحاظ حقوق بین‌الملل، سندی الزام‌آور نیست، بلکه صرفاً سندی اخلاقی و گویای آرمان‌های مشترک بشری می‌باشد و دولت‌ها اخلاقاً - نه قانوناً - متعهد شده‌اند قوانین و رفتارهای خود را با آن هم‌آهنگ کنند. نظر دیگر آن است که پس از گذشت پنجاه و اندی سال از تصویب اعلامیه، به سبب رویه منسجم و مداوم دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی که آن را معیاری جهت تعیین حقوق بین‌المللی در حوزه‌ی حقوق بشر تلقی می‌کنند و به آن استناد می‌نمایند، اعلامیه به صورت بخشی از اصول مسلم و پذیرفته شده جهانی یا قواعد امره (Jus Cogens) در آمده است؛ لذا جزئی از حقوق بشر عرفی بوده، برای همه‌ی دولت‌ها، خواه عضو سازمان ملل باشند یا نباشند، الزام‌آور است. (ر. ک: دکتر بهمن آقایی، فرهنگ حقوق بشر، ص ۱۶ و ۱۷).

می‌توان به سود نظریه‌ی دوم به این مطلب اشاره کرد که امروزه بسیاری از مواد اعلامیه، به صورت اصول قوانین اساسی کشورها - از جمله اصول ۱۹ تا ۴۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران - در آمده است؛ و در لزوم رعایت اصول قانون اساسی کشور و تکلیف دولت در این باره تردیدی نیست. افزون بر آن، به تقریب همه‌ی حقوق ذکر شده در اعلامیه، به اضافه‌ی حقوق دیگر در دو سند الزام‌آور «میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» و «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی» تصویب شده است و بدین گونه رعایت مفاد آنها بر کشورهای امضا کننده‌ی میثاق، الزامی گردیده است.

به دین اسلام و حقایق هستی معرفت حاصل کند و آن را برای خیر بشریت به کارگیرد.
ب - حق هر انسانی است که موسسات تربیتی و توجیهی مختلف از خانواده و مدرسه و دانشگاه گرفته، تا دستگاه‌های تبلیغاتی و غیره که کوشش در جهت پرورش دینی و دنیوی انسان می‌نماید، برای تربیت کامل و متوازن او تلاش کنند، و شخصیتش را پرورش دهند، به گونه‌ای که ایمانش به خدا، و احترامش به حقوق و وظایف، و حمایت از آن فراهم شود^(۱).

مقایسه‌ی ماده ۲۶ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و ماده‌ی ۹ اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر، گویای نکات مختلفی است:

هر دو مقرر، در آغاز (حق آموزش) را به عنوان یکی از حقوق مهم بشر، به رسمیت می‌شناسند. ماده‌ی ۲۶ سپس به مراحل و انواع رایج آن، یعنی ابتدایی، و عالی آموزش حرفه‌ای اشاره دارد؛ ماده ۹ از راه‌ها و وسایل گوناگون آموزشی، و ضرورت تأمین نیازهای آموزشی جامعه یاد می‌کند. بند ۲ ماده‌ی ۲۶ از اهداف غایی آموزش و پرورش نام می‌برد: تأمین حد کمال شخصیت انسانی، تقویت احترام به حقوق و آزادی‌های بشر، تقویت حسن تفاهم و هم‌زیستی؛ ماده‌ی ۹، ایجاد فرصت برای آشنایی افراد با دین اسلام، کسب معرفت نسبت به حقایق هستی، و سرانجام رشد شخصیت افراد آدمی را اهداف فعالیت‌های آموزشی می‌داند.

سازمان ملل متحد و سازمان کنفرانس اسلامی، به عنوان متولیان این دو اعلامیه، برای نیل به اهداف مذکور در آن‌ها، نهادهایی ایجاد کرده‌اند.

سازمان آموزشی، علمی، و فرهنگی ملل متحد (یونسکو) به عنوان یکی از کارگزاری‌های تخصصی ملل متحد، مأموریت ساماندهی تلاش‌ها، از جمله تأمین آموزش همگانی، در سطوح مختلف تحصیلی را برعهده دارد^(۲).

تلاش‌های سازمان کنفرانس اسلامی در جهت تأسیس سازمانی تخصصی بین‌المللی در زمینه‌ی آموزش، علوم و فرهنگ، در یازدهمین اجلاس وزیران خارجه کشورهای عضو (اسلام‌آباد، مه ۱۹۸۰) با تصویب اساس‌نامه‌ی «سازمان اسلامی آموزشی، علمی و

۱. این متن برابر ترجمه‌ی فارسی دبیرخانه‌ی کمیسیون حقوق بشر اسلامی (تهران) است.

فرهنگی (آیسسکو^(۱)) به ثمر رسید و سازمان مذکور از سال ۱۹۸۲ رسماً کار خود را برای نیل به اهدافی، از جمله موارد ذیل آغاز کرد.

۱- تقویت و ترغیب هم‌کاری میان کشورهای عضو و تحکیم آن در زمینه‌های آموزش، علوم، فرهنگ و ارتباطات؛

۲- توسعه‌ی علوم کاربردی و استفاده از تکنولوژی پیش‌رفته در چارچوب آرمان‌ها و ارزش‌های والای اسلامی؛

۳- تحکیم درک و تفاهم میان ملل مسلمان و مشارکت در امر دست‌یابی به صلح و امنیت جهانی به شیوه‌های گوناگون، بویژه آموزش، علوم، فرهنگ، و ارتباطات؛

۴- حمایت از تکامل و ایجاد هم‌آهنگی میان مؤسسات تخصصی سازمان کنفرانس اسلامی در زمینه‌ی آموزش، علوم، فرهنگ، و ارتباطات و تحکیم هم‌بستگی و یک‌پارچگی اسلامی در کشورهای عضو سازمان اسلامی؛

۵- مطرح کردن فرهنگ اسلامی به عنوان پایه و اساس برنامه‌ریزی آموزشی در کلیه‌ی سطوح.

نیل به آرمان‌های بنیادین و مقدسی که در مواد فوق و موارد مشابه منعکس شده‌است، جز با تلاش‌های مدبرانه و همه‌جانبه ممکن نیست. یکی از شیوه‌های رایج، آن است که فعالان در زمینه‌های تخصصی با تدوین و صدور منشورها، راه‌کارهای دستیابی به آرمان‌های حرفه‌ای خود را ترسیم و اعلام می‌کنند. چنین منشورها و بیانیه‌هایی، تلاش‌ها را هدفمند و حرکت‌ها را منسجم می‌کند و حتی اگر ابتدائاً موجب تکلیف الزام‌آوری نباشند، در اثر مقبولیت در عرف خاص یا عام، به صورت قواعد عرفی درآمد، خصیصه مرجعیت پیدا می‌کنند. کارکرد دیگر این منشورها و بیانیه‌ها آن است که زمینه‌ساز تصویب قوانین و مقررات ملکی الزامی در موضوع مورد نظر، توسط قانون‌گذاران داخلی می‌شوند. چه‌بسا به دلیل همین نقش‌های چندگانه است که پیوسته بر شمار و اهمیت چنین اسنادی افزوده می‌شود.

به عنوان نمونه می‌توان به (منشور حقوق بیمار)^(۲) اشاره کرد که در سی و چهارمین

۱ . The Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO).

۲ . Patient's bill of rights

مجمع عمومی اتحادیه‌ی جهانی پزشکی^(۱)، در لیسبون پرتغال (سپتامبر ۱۹۸۱) تصویب، و در چهل و هفتمین مجمع عمومی در بالی اندونزی (سپتامبر ۱۹۹۵) اصلاح شده است^(۲).

مورد جدیدتر که با موضوع این گفتار، پیوندی استوار دارد، «معاهده‌ی تنوع فرهنگی است که در ششمین اجلاس شبکه‌ی بین‌المللی سیاست فرهنگی^(۳) به تصویب رسیده است. به منظور تأکید بر کارکرد این گونه اسناد در فراهم نمودن مقدمات لازم برای تصمیم‌گیری‌های الزام‌آور بین‌المللی، و نظر به ضرورت آشنایی فرزندان و فرهنگ-شناسان مسلمان با این سند، که در عین حال زمینه‌ساز ورود به به بخش بعدی سخن است، توضیح مختصری در این باره ارائه می‌شود.

موضوع بحث اجلاس مذکور (برگزار شده در ۱۶ الی ۱۸ اکتبر ۲۰۰۳، برابر با ۲۵ الی ۲۷ مهرماه ۱۳۸۲ در اوپاتیا^(۴) - کرواسی) کنوانسیون تنوع فرهنگی بود که بنا است در

۱. World Medical Association (WMA)

این سازمان بین‌المللی که در حقیقت کنفدراسیونی از اتحادیه‌های پزشکی آزاد در سراسر جهان است و هم اکنون ۷۰ کشور عضو آن می‌باشند نماینده‌ی پزشکان جهان به شمار می‌آید و نقش مشاوره‌ی قدرتمند برای سازمان‌های بین‌المللی مانند شورای اروپا (CE) و شورای اجتماعی اقتصادی سازمان ملل متحد (ECOSOC) را در امور پزشکی و بهداشتی و نیز تحقیقات زیستی پزشکی (Bio medical research) ایفا می‌کند.

۲. عناوین بخش‌های شش گانه‌ی این منشور، چنین است: اصول حقوق بیمار، منشور حقوق بیمار از دیدگاه اتحادیه بیمارستان‌های امریکا، حقوق بیماران بستری در آسایش‌گاه‌ها، حقوق بیماران روانی، حقوق کودکان بیمار و مسؤولیت‌ها، حقوق دارویی بیماران.

۳. INCIP) این نهاد بین‌المللی، تشکلی است که به ابتکار و دعوت خانم شیل کاپس، وزیر میراث فرهنگی کانادا، در نشست روزهای ۲۹ و ۳۰ ژوئن سال ۱۹۹۸، در اوتاوا، و با حضور وزرای ۲۰ کشور (ارمنستان، باربادوس، برزیل، کرواسی، جمهوری دومینیکن، مصر، یونان، ایسلند، ایتالیا، ساحل عاج، مکزیک، لهستان، مغرب، سنگال، سوند، آفریقای جنوبی، سوئیس، ترینیداد و توباگو، تونس، اوکراین، انگلیس) با تأکید بر ضرورت تنوع فرهنگی و مدنی، به وجود آمد. و هم اینک بیش از ۶۰ کشور عضو آن هستند. تاکنون پنج نشست وزیران آن به ترتیب زیر برگزار شده است: ۱۹۹۸ کانادا، ۲۰۰۰ یونان، ۲۰۰۱ سوئیس، ۲۰۰۲ آفریقای جنوبی، ۲۰۰۳ کرواسی.

۴. OPATIJA، شهری ییلاتی و با جاذبه‌های گردشگری که قدمت آن به سده‌ی ۱۲ میلادی می‌رسد و در مسیر خط آهن اروپا میان وین، زاگرب، و بوداپست قرار دارد.

سال ۲۰۰۵ به عنوان یکی از کنوانسیون‌های مهم و پایه‌ای سازمان ملل متحد به تصویب آن سازمان رسد. وزرای فرهنگ و هیأت‌های نمایندگی بیش از ۴۵ کشور جهان در اجلاس اوپاتیا با تصویب (معاهده‌ی تنوع فرهنگی)^(۱) به استقبال آنچه پیش‌بینی می‌شود در سال ۲۰۰۵ روی دهد، رفته‌اند و همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، از این طریق در تعیین آنچه رخ خواهد داد، پیشاپیش تأثیر خواهند گذارد. متأسفانه در این تلاش مشترک، حضور کشورهای اسلامی، چشم‌گیر و تأثیرگذار نبوده است^(۲). می‌توان پیش‌بینی کرد با تصویب نهایی متنی که این کشورها در طراح‌ی و تدوین آن حضور مؤثر نداشته‌اند، عرصه بر آنها تنگ‌تر خواهد شد.

نمونه‌ی دیگر که با موضوع این مقاله هم‌خوانی کامل دارد، «بیانیه‌ی دهلی» است. رهبران ۹ کشور از پرجمعیت‌ترین سرزمین‌های جهان (بنگلادش، برزیل، چین، هند، مصر، اندونزی، مکزیک، نیجریه، پاکستان) که پنج کشور از آن‌ها (بنگلادش، مصر،

۱. عناوین بخش‌های پنج‌گانه‌ی این معاهده ۱۴ ماده‌ای چنین است: اهداف و حیطه، تعهدات کلی، حمایت از تنوع فرهنگی، تدابیر برای حفظ و اشاعه‌ی تنوع فرهنگی، حل و فصل اختلافات.
۲. برخی نشانه‌های حضور ضعیف کشورهای عضو کنفرانس اسلامی در این تلاش مهم و تشکیل‌پُر اثر چنین است:

الف) جمهوری اسلامی ایران - که پس از انقلاب با خصلت فرهنگی، انتظار می‌رود در این میدان‌ها حضوری تأثیر گذار داشته باشد - در اجلاس ششم به عنوان ناظر، شرکت داشته است.

ب) چنانچه از مصوبات اجلاس ششم برمی‌آید هیچ کشور عضو کنفرانس اسلامی، درخواست عضویت در این نهاد را ارایه نکرده است؛ چه، کشورهای متقاضی لوکزامبورگ، پرتغال، رومانی و جمهوری آفریقای مرکزی بوده‌اند، که درخواست عضویت جملگی آنها پذیرفته شده است. این در حالی است که عضویت در شبکه بین‌المللی سیاست فرهنگی صرفاً مستلزم آن است که کشور متقاضی، اولاً عضو یونسکو باشد، ثانیاً دارای وزیر فرهنگ یا همپایه او (وزیر کابینه) باشد؛ کشورهای عضو مکلف به پرداخت حق عضویت هم نیستند و فقط موظفند هزینه‌های شرکت نمایندگی خود در نشست‌ها و فعالیت‌های INCP را بپردازند.

ج) در میان ۲۰ کشور حاضر در اجلاس اتاوا - که دو پانویشت پیش نام برده شده - فقط دو کشور از اعضای کنفرانس اسلامی (یعنی مصر، تونس) حضور داشته‌اند.

د) به رغم مقبولیت جهانی پیشنهاد رییس‌جمهور ایران درباره گفت و گوی تمدن‌ها که پایه و درونمایه آن پذیرش تنوع فرهنگ‌ها و احترام به باورهای دیگران است و با اهداف این نهاد بین‌المللی همساز و هماهنگ است، نه ایران و نه دیگر اعضای سازمان کنفرانس اسلامی، از این مسأله برای حضور مؤثر در INCP استفاده نکرده‌اند.

اندونزی، نیجریه، پاکستان) عضو کنفرانس اسلامی نیز هستند، از ۱۳ تا ۱۶ دسامبر ۱۹۹۳ در دهلی‌نو گرد آمدند تا نخستین نشست جهانی سران درباره‌ی «آموزش برای همه» را برگزار کنند. هدف از این اجلاس، بررسی راهکارهای بسیج امکانات، برای همگانی کردن آموزش ابتدایی و سوادمند کردن بزرگسالان بود. یادآور می‌شود هم اکنون نیمی از جمعیت جهان و نیز بیش از ۷۰٪ بیسوادان بزرگسال و نیمی از کودکان مدرسه نرفته، در این ۹ کشور می‌زیند. همین چشم‌انداز کلی، اهمیت دستیابی به هدف اجلاس را ترسیم می‌کند.

در بخش سوم از این بیانیه، شش راهبرد ذکر شده است، که سران آن کشورها تعهد خود نسبت پیگیری آن‌ها را اعلان داشته‌اند، از جمله: تأمین شرایط تحصیل برای کلیه کودکان، تلاش برای توسعه‌ی آموزش پایه و کاربردی، مبارزه علیه تبعیض در تخصیص امکانات آموزشی، تلاش برای بهبود جایگاه و سازمان و شرایط استخدامی معلمان و اصلاح محتوای آموزش و مطالب درسی، اقدام فراگیر برای توسعه‌ی انسانی و تخصیص فزاینده‌ی منابع ملی و اجتماعی به امر آموزش، دعوت از همه‌ی بخش‌های جامعه برای حمایت از آرمان آموزش برای همگان.

تجربه نشان داده‌است صدور این گونه بیانیه‌ها و منشورها، دستیابی به مقصود را سرعت می‌بخشد و راه پیچ در پیچ نیل به اهداف کلان را هموار می‌کند. بر همین اساس پیش‌نهاد می‌شود فرزندان حاضر در این همایش، با توجه به واقعیات و استعدادهای جهان اسلام، از «سازمان کنفرانس اسلامی»، که نهادی فراگیر و مورد احترام همه‌ی ملل مسلمان است، بخواهند با تدوین و تصویب «بیانیه‌ی استراتژی»^(۱) آموزشی کشورهای اسلامی، توجه افکار عمومی امت اسلام را به این امر حیاتی

۱. استراتژی Strategy را «هنر راه‌بردن به منظور پیروزی» تعریف، و واژه‌ی «راه‌برده» را به عنوان معادل فارسی آن پیشنهاد کرده‌اند. در اصطلاح، این واژه را بر خط‌مشی‌های نسبتاً بلند مدت نظامی، اخلاقی و اقتصادی دولت‌ها اطلاق نموده‌اند. توضیحی دیگر می‌گوید: استراتژی، هنر طرح‌ریزی و دانش ترکیب و تلفیق عملیات، کارکردها، کنش‌های مختلف برای نیل به اهدافی مشخص است، به طوری که همه‌ی امکانات انسانی، سیاسی، نظامی و معنوی و نیز وسایل، عناصر و شرایط در جهت نیل به هدف‌های معین تجهیز و فراهم آیند. ناپلئون، امپراطور فرانسه، در اوایل قرن ۱۹، استراتژی را هنر و فن هدایت جنگ، جهت رسیدن به هدف‌های آن تعریف کرده‌است. در ۱۹۶۳، مؤسسه‌ی عالی مطالعات نظامی ایالات متحده‌ی امریکا، استراتژی را این‌گونه تعریف نموده است: «دانش و فن به کاربردن و توسعه‌دادن توان سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی جهت رسیدن به حداکثر توان ملی و کاهش درجه آفت‌ها و تقلیل احتمالات نامطلوب از طریق درک سنجیده آن‌ها». (ر.ک: نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی. دکتر محمد آراسته‌خو. چاپ سوم: تهران، چاپخس، ۱۳۸۱).

جلب‌کنند. علمای حاضر در محفل که پیشوایان و نمایندگان عالی‌مقام مذاهب مختلف اسلامی هستند، توانایند با دعوت از دولتیان و برنامه‌ریزان در کشورهای خویش، پیش‌آهنگ جهادی مقدس برای جبران عقب‌ماندگی‌ها و نیل به جایگاه شایسته‌ی ملل اسلامی در حوزه‌ی علم و تمدن و پیشرفت جهانی باشند.

آن‌چه می‌تواند به عنوان بندهای این بیانیه‌ی مهم مطرح شود، پس از نیم‌نگاهی به توان‌مندی‌ها و نیز وضعیت نامناسب کنونی کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی، ارایه خواهد شد.

کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی، به دلایلی کاملاً واقعی و متنوع، توان و ظرفیت حل مشکلات فراروی را دارند. برخی از آن‌ها چنین است:

۱- **تعدد و شماره:** هم اکنون پنجاه کشور عضو سازمان هستند؛ این آمار نسبت به کشورهای جهان، درصد قابل توجهی است. نتیجه‌ی این وضعیت آن است که می‌توانند با چشم‌پوشی از برخی اختلافات (جزیی) اختلافاتی که بعضاً واقعی نیز نبوده، از بیخ و بن ساخته و پرداخته بدخواهان امت اسلامی هستند و حضوری منسجم و هم‌آهنگ در سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی که معمولاً تصمیم‌گیری‌های آن‌ها بر حسب شمار آرا است، در روند تصمیم‌گیری‌های منطقه‌ای و جهانی نقش مؤثر ایفا کنند.

۲- **وضعیت جغرافیایی:** موقعیت استراتژیک و بهم‌پیوستگی سرزمین کشورهای عضو سازمان، از خاور دور تا آسیای میانه و منطقه‌ی بالکان، و از خاور میانه تا قلب افریقا، در اختیار داشتن آبراه‌های مهم و سوق‌الجیشی، وجود معادن و منابع انرژی با کمیت و کیفیت ممتاز، از دیگر مزایای این کشورها است.

۳- **بافت جمعیتی:** در ترکیب کشورهای اسلامی، آمار جوانان، ممتاز است. اجازه‌دهید نظری افکنیم به منطقه‌ای مهم و حساس که چهار عضو سازمان کنفرانس اسلامی (آذربایجان، قزاقستان، تاجیکستان، ترکمنستان) متعلق به آن‌اند: آسیای میانه. سن حدود نیمی از جمعیت آن منطقه، زیر ۳۰ سال است. چنان‌چه از استعدادها و توانایی‌های این گروه، حسن استفاده شود، می‌توان آینده‌ای درخشان را انتظار کشید؛ البته این فرصت طلایی، می‌تواند به تهدیدی خطرناک تبدیل شود. این موقعیت دوگانه، رسالت دانشی مردان و حکم‌روایان و اصلاح‌گران را ده‌چندان می‌کند.

دردا و دریغا که اینک به‌رغم این مزیت‌ها، در همه‌ی این زمینه‌ها، مشکلاتی جدی نیز وجود دارد.

گاه در صحنه‌ها و سازمان‌های بین‌المللی، هم‌گرایی کافی میان کشورهای اسلامی مشاهده نمی‌شود؛ چه بسا برخی از این دولت‌ها پندارند منافع ملی آنان، جدا از مصالح اُمت اسلامی است، اما حقیقت آن است که حتی اگر در کوتاه‌مدت چنین باشد، که این نیز معمولاً توهم و سرایی بیش نیست، در بلندمدت یقین این‌گونه نخواهد بود و کامیابی، یا خدای ناخواسته، ناکامی مسلمانان، واقعیتی تجزیه‌ناپذیر است و صد البته (مرد آخرین مبارک بنده‌ای است).

موقعیت استراتژیک و آبراه‌های مهم و سوق‌الجیشی نیز به دلیل برخی مشکلات ساختاری و مزمن، که ریشه در دورشدن مسلمانان از جان‌مایه و روح شریعت دارد، و بعضاً معلول کین‌ورزی بدخواهان بوده است، مایه‌ی برانگیختن آزمندان شده، تهاجم آنان به این سرزمین‌ها را سبب گشته است. در دهه‌های اخیر برخی دولت‌های اسلامی، با معادن و منابع تجدید ناشونده انرژی، نیز همچون کالایی مصرفی و کم‌بها، نه چون سرمایه‌ای گران‌سنگ، نگریسته‌اند و از این داده‌های پروردگار، و ودیعت‌های طبیعت، استفاده بهینه و هوش‌مندانه نکرده‌اند.

اجازه دهید درباره‌ی مسأله سوم، با یادکردن از اوضاع آسیای میانه، سخن رود: هم‌اکنون نرخ بی‌سوادی و بیکاری و مصرف مواد افیونی و روان‌گردان در آن منطقه، به شدت نگران‌کننده است. ناهنجاری‌های اقتصادی، بسیاری از خانواده‌ها را مجبور می‌کند، کودکان را به‌جای مدرسه، روانه‌ی کارگاه و مزرعه کنند. در گزارشی با عنوان «جوانان در آسیای میانه: از دست رفتن نسل تازه» که توسط گروه بحران بین‌المللی (آی.سی.جی) در اواخر سال ۲۰۰۳ منتشر شده است^(۱)، می‌خوانیم: (در برخی نواحی تاجیکستان، تعداد دانش‌آموزان دوره‌ی متوسطه، از تقریباً ۱۰۰٪ به ۵۰٪ افت کرده است؛ و دختران نوجوان، بیش از پیش با خطر محروم‌شدن از تحصیلات مواجه هستند. هم‌اینک، نظام آموزشی کشورهای آسیای میانه، اسیر بحران‌های مالی است). از نتایج سوء این وضعیت، گرایش وسیع جوانان به کوچ از سرزمین‌های خود است. هم‌اینک، برابر پاره‌ای گزارش‌ها، حدود یک سوم جوانان، خواهان مهاجرت از آسیای میانه هستند. آثار نامطلوب این شرایط، بسیار گسترده است. با توجه به این که معمولاً کشورهای مقصد، این افراد را نمی‌پذیرند، حتی چنان‌چه آنان به ورود غیر قانونی به آن کشورها موفق

شوند، گرفتار باندهای تبه‌کاری شده، در معرض انواع خطرات و مفسد خواهند بود؛ و چنان‌چه از سر ناچاری در زادگاه خود باقی‌مانند، عضو فعال و با نشاطی برای جامعه نخواهند بود؛ هر دو گزینه‌ی این انتخاب، نامیمون و تباه است. مسأله‌ی فرار مغزها، و به تعبیر برخی مهاجرت نخبگان، از مسایل مهم ایران نیز هست.

این واقعیت‌های تلخ و جان‌گداز که در بخش‌های دیگر جهان اسلام نیز - البته با درجه‌های متفاوت - وجود دارد، جان‌های آگاه و دردمند را به برنامه‌ریزی و ترسیم استراتژی برای تحت کنترل گرفتن بحران‌ها و سپس حل نهایی مشکلات، فرا می‌خواند. ناگفته پیدا است دردها و مشکلات - چه آن‌ها که مورد اشاره قرار گرفت، و چه غیر آن‌ها - در دیگر مناطق جهان نیز وجود دارد. در بُعد مسایل آموزشی که وجهی نظر این گفتار است، یونسکو، راه‌حل‌ها و برنامه‌هایی ارائه و اجرا نموده، به موفقیت‌هایی نیز نایل آمده‌است؛ اینک، در محضر علمای مذاهب اسلامی، سخن درباره‌ی رسالت اسلامی ما است.

کشورهای عضو کنفرانس اسلامی، افزون بر آن که به عنوان بخشی از جامعه‌ی جهانی، موظف‌اند برای حل معضلات بشریت تلاش کنند، با توجه به هم‌بستگی معنوی و اتحاد ایمانی، در برابر جهان اسلام، مسؤولیتی مضاعف دارند. این کشورها، در صورت توکل بر سرچشمه لایزال قدرت و توفیق، و اعتماد بر داشته‌های ارزش‌مند خویش، و حمایت متقابل از یک‌دیگر خواهند توانست راه پُرسنگ‌لاخ پیشرفت و تعالی مادی و معنوی را بیمایند.

از مقدمات ضروری این امر خطیر، یافتن اولویت‌ها و اهداف مشترک، بیان روشن و توجه‌برانگیز آن‌ها، و سرانجام، تدوین راه‌کار نیل به آن آرمان‌ها می‌باشد. به عنوان گامی در این مسیر بلند، پیشنهاد می‌گردد بیانیه‌ی پیوست، به‌مثابه‌ی یکی از دست‌آوردهای این همایش، به دبیرخانه‌ی سازمان کنفرانس اسلامی، ارائه‌گردد و درخواست شود پس از بررسی و اصلاحات احتمالی، تصویب آن را در دستورکار سازمان قرار دهد.

متن پیشنهادی (بیانیه‌ی تدوین استراتژی آموزشی کشورهای عضو کنفرانس اسلامی)

ما امضاکنندگان این بیانیه اعلام می‌کنیم:
از آن‌جا که بر اساس تعالیم دین مقدس اسلام، «پارسایی و دانایی» والاترین فضیلت‌ها و بنیادی‌ترین ارزش‌ها هستند؛
و از آن‌جا که تعالی علم و همگانی شدن آن، زمینه‌ساز بسط تقوا و حفظ کرامت انسانی و رفاه پایدار شهروندان است؛
و از آن‌جا که بر اساس ماده‌ی ۲۶ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و ماده‌ی ۹ اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر، تعهدات و تکالیفی در تأمین «حق آموزش» برای یکایک شهروندان برعهده داریم، از هیچ کوششی برای دستیابی به این هدف والا دریغ‌نورزیده، از جمله مشخصاً بر راه‌کارهای زیر تأکید نموده، و بر اجرای هم‌آهنگ این امور توافق و تعهد داریم:

۱- تلاش برای ریشه‌کن نمودن بی‌سوادی، وظیفه‌ای انسانی و دینی است؛ از این‌رو کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی، متعهد می‌شوند با بسیج همگانی تمامی امکانات، نیروها، منابع، با استمداد از برنامه‌ریزان و کارشناسان خود، با هم‌آهنگی آیسکو، برنامه‌ی مدوئی برای محو بی‌سوادی از حوزه‌ی جغرافیایی سازمان کنفرانس اسلامی، تا سال ۲۰۱۰ تدوین و اجرا کنند. اعضای که در شرایط مطلوب‌تری هستند، متعهد می‌شوند با کمک به دیگر اعضا، در این جهاد مقدس، نقش مهم‌تری ایفا کنند. سازمان کنفرانس اسلامی، آمادگی دارد هم‌آهنگی گروهی لازم میان اعضا و نهادها و آژانس‌های منطقه‌ای و بین‌المللی فعال در زمینه‌ی سوادآموزی، بویژه یونسکو را انجام دهد. هم‌چنین از امضاکنندگان بیانیه‌ی دهلی (۱۹۹۳) درخواست داریم بر اساس تعهدی که در بند ۶ از بخش ۳ آن بیانیه اعلام کرده‌اند، ارزیابی‌های خود و تجارب به‌کف‌آمده در زمینه‌ی مبارزه با بی‌سوادی را در اختیار جامعه‌ی جهانی، از جمله این سازمان بین‌المللی اسلامی نهند. متقابلاً اعضای این سازمان نیز متعهداند تجارب خویش در این امر مهم را به خواستاران ارایه نمایند.

۲- کشورهای عضو، بر اساس اصل هم‌کاری فعال، به‌جای تلاش‌های پراکنده و رقابت ناسالم، اراده کرده‌اند. به‌منظور ایجاد هم‌دلی و تفاهم هرچه بیشتر میان نسل نو

در سرزمین‌های خود، اصولی را به عنوان قدر مشترک آموزش‌های ضروری فرهنگی و دینی در نظام آموزشی کشورهای خویش، اعلام نمایند. آیسسکو موظف است در دوره‌ی زمانی مناسبی فهرست جامع این اصول را تهیه و جهت تصویب نهایی سران، در اختیار دبیرخانه‌ی سازمان قرار دهد. پاره‌ای از مهم‌ترین این اصول، عبارت‌اند از: تقویت کردن ایمان مخاطبان به مبدأ و معاد، نبوت و قرآن کریم؛ آشنا کردن مخاطبان با «اعلامیه اسلامی حقوق بشر» به عنوان دیدگاه مشترک کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی، و ایجاد حس لزوم احترام و رعایت حقوق مندرج در آن، در آموزش‌پذیران؛ برانگیختن روحیه‌ی پرسش‌گری و اندیشه‌ورزی؛ آشنا ساختن مخاطبان با تمدن شکوهمند اسلامی و میراث ارزشمند آن؛ آگاه نمودن نسل نوظهور از موقعیت اسلام و مسلمانان در جهان معاصر؛ تقویت کردن روحیه‌ی احترام و وفاداری نسبت به فرهنگ و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی اسلام، ضمن احترام به دیگر فرهنگ‌ها و باورها؛ تقویت کردن حس احترام به صلح عادلانه و شرافت‌مندانه.

۲- کشورهای عضو، متعهد می‌شوند در برطرف کردن نیازهای آموزشی یک‌دیگر، به‌ویژه در مقاطع دانشگاهی، تلاش متقابل نمایند و در این راه به گونه‌ای برنامه‌ریزی و عمل کنند که مراکز دانشگاهی آنها در سه جهت تولید دانش (پژوهش) و انتقال دانش (آموزش) و اشاعه‌ی دانش (خدمات) رشد متوازن یابند. مبادله‌ی استاد و دانش‌جو، اعطای بورس تحصیلی به اتباع یک‌دیگر با تسهیلات و شرایط آسان، برگزاری دوره‌های آموزشی و کارگاه‌های پژوهشی مشترک برای اعضای هیأت علمی، از جمله راه‌کارهای مورد توافق در این خصوص است.

۳- کشورهای عضو، عزم خویش را در استفاده از فناوری‌های نو در حوزه‌ی آموزشی، اعلام می‌دارند. به همین مقصود آیسسکو، طرح ایجاد مرکزی برای راه‌بری و هم‌آهنگی فعالیت‌های اعضا در این باره را تهیه و به دبیرخانه‌ی سازمان ارائه خواهد کرد. آن مرکز، تأسیس دانشگاه مجازی (Virtual University) و برنامه جامع استفاده‌آموزش از راه دور (Distance Education) بویژه آموزش الکترونیکی (E-learning) را پیش‌نهاد و پس از تصویب آیسسکو اجرا خواهد کرد.

۵- کشورهای عضو، متعهد می‌شوند با هرگونه تبعیض ناشی از قومیت و جنسیت در امور آموزشی مقابله کرده، بویژه برای رفع موانع تحصیل دختران و زنان، و عموم روستاییان، مجدانه تلاش کنند. هم‌چنین نظر به رشد سریع علوم و فنون، و ضرورت به‌روز شدن آگاهی‌های تخصصی و بازآموزی مهارت‌های حرفه‌ای، دولت‌های عضو برای تأمین این نیاز آموزشی شهروندان، با هم‌آهنگی آیسسکو، اصول و مبانی و راه‌کارهای توسعه آموزش‌های غیررسمی (Nonformal Education) و آموزش‌های پیوسته (Life Long Learning) و تبدیل کشورهای خود به جامعه یاد-گیرنده (Learning Society) را تدوین و اجرا خواهند کرد.

۶- دولت‌های عضو متعهد می‌شوند برای استفاده‌ی بهینه از منابع علمی موجود در قلم‌رو خود، که در حقیقت میراث مشترک بشریت است، با برنامه‌ی مشخصی تا سال ۲۰۱۰ با ارتباط‌دادن کتابخانه‌های ملی (یا منتخب) خود، کتابخانه شبکه‌ای Digital Library عظیم، آکنده از مواد اطلاعاتی ایجادکنند. هم‌چنین با درک اهمیت سرعت و صحت در مبادله‌ی اطلاعات علمی، تدوین برنامه‌ای برای ارزیابی هوش‌مند اطلاعات درباره‌ی موزه‌های مهم و پارک‌های تحقیقاتی و آثار تاریخی سرزمین خویش را نیز بر عهده می‌گیرند.

۷- دولت‌های عضو، با توجه به پیشرفت‌های ژرف علم، و با درک ضرورت هم‌گامی ملل مسلمان با کاروان دانش و فناوری، و نقش آن در تأمین رفاه همگانی و اقتدار جهان اسلام، و تأثیر آن در بازدارندگی بدخواهان، مصمم هستند برای توسعه مطالعات، و سرمایه‌گذاری در رشته‌های جدید و استراتژیک دانش، همچون فناوری‌های زیستی، (Biotechnology) فناوری نانو (Nanotechnology)، علم ژنتیک، (Genetics) و استفاده‌ی صلح‌آمیز و متعارف از دانش هسته‌ای، با یک‌دیگر هم‌کاری منظم کنند؛ به همین جهت از آیسسکو (بویژه از مدیریت‌های آموزش، و علوم) درخواست می‌شود، بر اساس اهداف آن سازمان (علی‌الخصوص بندهای ۱و ۲ مذکور در اساس‌نامه مصوب یازدهمین اجلاس وزیران خارجه‌ی سازمان کنفرانس اسلامی - اسلام‌آباد، مه ۱۹۸۰) با تشکیل کمیته‌ای از نمایندگان وزیران علوم (یا مقامات هم‌پایه)

کشورهای عضو، برنامه‌ی منسجم و فراگیری تدوین، و برای تصویب سران، به دبیر-
خانه‌ی سازمان کنفرانس اسلامی ارایه نماید.

۸- به منظور آگاهی عمومی از وضعیت آموزشی و برنامه‌ها و فعالیت‌های
کشورهای عضو سازمان در این باره، آیسکو، کتاب‌ها و مجله‌هایی برای عموم
شهروندان، همچنین به طور تخصصی، برای استفاده‌ی کارشناسان و خبرگان مسایل
آموزشی و پژوهشی منتشر خواهد کرد. به طور مشخص، فصل‌نامه‌ای تخصصی، به دو
زبان عربی و انگلیسی نشر می‌دهد. دولت‌های دارای زبان رسمی غیر از این دو زبان،
برای اطلاع‌رسانی هرچه جامع‌تر، این فصل‌نامه را، به زبان رسمی کشور خود نیز نشر
خواهند داد.

به سوی پیشرفت در فعالیت‌های آموزشی اسلامی؛

چشم اندازهای آینده نگر

دکتر عزت جرادات

دبیر کل کنفرانس بین‌المللی بیت المقدس

بسم الله الرحمن الرحيم

الف) مقدمه:

بیانیه‌ی جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) تأکید می‌ورزد: (هر فردی در آموزش حق دارد) لکن بعد از پنج دهه، این وعده در حق میلیون‌ها تن از انسانها هنوز تحقق پیدا نکرده است. نه در مورد مردان و نه زنان و نه اطفال، و به خصوص در مورد افرادی که در سن یادگیری هستند. بلکه هر ساله میلیون‌ها کودک بر آنان اضافه می‌شود کودکانی که مدارس خود را ترک می‌کنند بدون آن که به علوم و فنونی که به آنها نیازمنداند دست یافته باشند که در نتیجه از یک سو دارای زندگی سالم و مفیدی باشند و از طرف دیگر در طرح توسعه اقتصادی - اجتماعی، در کشورهای خود مشارکت جویند.

هرگاه که بپذیریم توانایی مردم بر تشکیل زندگی خود و بهبود آن معیاری مقبول برای رشد باشد، این مسأله مورد تأکید خواهد بود که فراهم آوری آموزش همگانی در حداقل خود، یا در حدی که به عنوان آموزش ابتدایی شناخته می‌شود، شرطی لازم و ضروری برای این توسعه به حساب خواهد آمد.

تکیه بر مفهوم حقوق ایشان در این کوشش به مثابه‌ی روشی برای حل موضوع (پیشرفت در فعالیتهای آموزشی اسلامی) معتبر خواهد بود.

این بدان جهت است که ادیان آسمانی بر حفظ حقوق انسانها تأکید و ترغیب ورزیده اند، چنانکه اسلام فعالیت در جهت تحقق آن در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را خواستار است تا جامعه‌ای متمدن را پی ریزی کند و انسان متمدنی را در جهان معاصر سامان دهد. جهانی که جایی و نقشی برای جامعه عقب افتاده در آن نیست.

بنابراین، سرعتی که موجب تحولات اجتماعی و اقتصادی می‌شود و پیشرفت

سریعی که در قلمرو آگاهی وجود دارد و به‌خصوص در علوم و تکنولوژی و عملی سازی آنها و نیز پیچیدگی جوامع به شکل فزاینده و حجم مبادلات و تأثیر و تأثر میان فرهنگ ها، همه اینها موجب آن خواهد گردید که استمرار تکامل و تجدید نظر در جوامع را از وظایف اولیه‌ی نظامهای آموزشی قرار دهد و مقتضی آن است که حق آموزش را برای همگان گرداند و اهمیت نقشی که آموزش در تکامل و رشد اجتماعی دارد، دو عنصر اساسی در پیشرفت جوامع هستند.

به رغم پیشرفت کمی که برخی از مجامع در کشورهای اسلامی، در زمینه‌ی آموزش، به دست آورده اند اما مؤلفه های آموزش صادره از سازمانهای بین المللی نشان از این حقیقت دارد که آزادی آموزش برای همگان هنوز هم در بسیاری از کشورها تحقق نیافته است. در کنار تداوم بی سوادی با درصد بالایی که دارد، فرصتهای ملحف شدن به آموزش میان مردان و زنان و مناطق روستایی و پیشرفته و در بین اطفال متوسط و نیازمند و نیز میان آموزش اجباری یا گسترش دادن آموزش مجانی و نخبه گرایی در آموزش، متفاوت است.

از نظر کیفیت آموزش هم باید گفت هنوز هم در بسیاری از کشورهای اسلامی، نظامهای آموزشی دارای ویژگی سستی در محتوا و اسلوب هستند و تناسب میان نتایج آموزش آنها با نیازمندی‌های حقیقی جوامع، ضعیف است. و تمایل به سوی آموزش نظری و اهتمام به زمینه های علوم انسانی بیش از اهتمام به علوم طبیعی و ریاضیات و تکنولوژی و عملی سازی آنها است.

و چون آموزش به حکم طبیعتی که دارد به آینده می نگرند تحقق چنین آموزشی بسیار دشوار گردیده است.

این دشواری به اندازه تحول دائمی و سریع جوامع معاصر است .

امروزه پذیرش نقد شدید نظامهای آموزشی که پیوسته افراد را به زندگی جوامعی که دارای اندیشه کهنه اند دعوت می کنند امر قطعی است، نظامهایی که آنها را به جامعه ای می کشاند که از روش علمی و اندیشیدن نقدگرایانه و تحلیل و نتیجه یابی و آینده نگری به دور است. چنانکه هم اکنون از بدیهیات است که آموزش باید راه را به شکل کامل در مقابل استعدادهای دانش آموزش بگشاید، به واسطه قادر کردن او برای تسلط بر محیط خود و کمک به او برای تکامل و قدرت خلاقیتش و به واسطه‌ی

تقویت مفاهیم تسامح، عدالت، انسجام در ابعاد اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و اعطای آموزش ملی و اخلاق به شکلی که شایسته این دو باشد.

این مسأله دارای اهمیت فراوان است که باید نظامهای آموزشی در کشورهای اسلامی بر تعامل با رویکردهای جدیدی که در محیط جهانی دارای اهمیت فزاینده‌اند، توانا باشد. رویکردهایی که به طور قطع، اهداف و ثمرات آموزش را تحت تأثیر خود قرار خواهند داد.

این گرایش‌ها در تأثیرهای جهانی شدن، خود را نشان خواهند داد چنانکه در رشد فزاینده اهمیت آگاهی به مثابه محرکه اصلی ترقی، خود را مجسم خواهند ساخت. و نیز در انقلاب اطلاعات و ارتباطات که به عنوان عناصری اساسی و فعال در رقابت اولویت در هر اقتصاد ملی و در اقتصاد جهانی، مطرح است خود را می‌نمایانند.

استخدام در حال گسترش رایانه و کاهش ارزش برنامه‌ها و دستگاههای آن و پایین بودن قیمت ارتباطات بواسطه ماهواره و تأثیر این امور در غلبه بر دو مانع مسافت و دقت در رسیدن به اطلاعات و تبادل آنها مزید بر علت است که از جهتی به علت ایجاد ذخیره سازی اطلاعات در جوامع دمکراتیک که جو مثبتی را برای تولید نیروی فکری فراهم می‌آورد و از جهت دیگر به واسطه غلبه بر شکاف آگاهی میان کشورها یا داخل یک کشور و انعکاس آن بر سطح پیشرفت اجتماعی - اقتصادی فرصت تازه ای خواهد بود.

ب) نقش آموزش در بهره برداری آینده:

سازمانهای تربیتی و آموزش نقش حساس در تقویت کشورهای در حال توسعه برای تحصیل پیشرفت محسوس به سوی عینیت بخشی به اهداف توسعه یافته و مفید را دارا هستند چنانکه آموزش در تأیید توانایی های ملی و آماده سازی افراد برای دارا شدن نقش های سازنده در مسیر رشد عمومی و مستمر، بخصوص در زمینه کاهش فاصله میان گروههای جامعه، مشارکت می‌کند ممانعت از فقر و ساختن جوامع مدنی سالم و دارای فرهنگهای اجتماعی، همبستگی اجتماعی را تقویت می‌کند و مبانی عدالت و مساوات و دمکراسی و عملی کردن آن‌ها را تعمیق می‌بخشد.

این اهمیتی که برای تأثیر آموزش در ساختن جامعه آینده ذکر شد، کشورهای

اسلامی را دعوت می کند تا هرچه بیشتر، در گرایش های خود، مبادرت به بازسازی اصلاح و وضع آموزش نمایند.

تجسم نظریه روشن و دراز مدت برای نظام های آموزشی، دارای ویژگی های: کلیت، متنوع بودن و بدست دادن فرصت های یادگیری مستمر در طول زندگی است.

و چون اصلاحات گسترده دارای فعالیت بیشتری است پس اهمیت بزرگی برای اعتبار بازسازی و تحسین آموزش موجود خواهد بود و این پایه ای اساسی از ارکان سیاست ملی و مصلحت بزرگ وطنی، برای کشورهای اسلامی در چهارچوب گرایش ها و اعتبار های اساسی است که مبنای بهره برداری را در آموزش، به خاطر آینده ای بهتر، تعمیق می بخشد.

و شاید از مهمترین گرایش ها و نظریه های اساسی در این زمینه موارد ذیل باشد:

۱- ایجاد تناسب میان اهداف بازسازی آموزش و مبانی و ارزشها و الگوهای برتر برای امت و سیاست ملی

۲- اتکا بر روش شناسی (برنامه ریزی استراتژیکی) در سطح ملی

۳- تقویت توانایی های نظام منسب، با توجه به اینکه در آن نظام های ساماندهی اطلاعات و به کارگیری مواردی که اعطا شده، با فعالیت بیشتری وجود دارد.

۴- استخدام توان تحقیقات و توسعه (R&D) ملی، با شایستگی زیاد برای ایجاد شرایط منطقه ای بهتر برای محققان

۵- ایجاد نظام های تأمین مالی مستمر، برای تقویت اقدام های ابداع گرایانه و استوار، بخصوص در گستره های تکنولوژی اطلاعات و ارتباطات و توسعه ای آنها به هدف غلبه بر شکاف آماری (Digital) در سطح جهانی.

۶- تسهیل بهره وری متبادل در تجارب و آگاهی ها در سطح منطقه ای و جهانی

۷- وضع قوانین و تدبیر های مثبت در سطح ملی، برای جلوگیری از فرار مغزها و آسان سازی برگشت شایستگی ها جهت مشارکت در نهضت علمی

۸- قرار دادن نظام های فعال در زمینه ی پرسش و پاسخ و ارزیابی مقدار تحقق اهداف برنامه ها و طرح های نوگرایانه

۹- تأکید بر خودکفایی، در بازسازی و اصلاح آموزش هم از نظر اهداف و برنامه و هم عملی سازی و ارزیابی

۱۰- تکیه بر نظام (برنامه ریزی، تحقیق و تحول) به مثابه متدولوژی در تحول نظامهای آموزشی

به علت همین گرایش‌ها، و نظریه‌های اساسی، اهمیت فراهم آوری آموزش همگانی در کشورهای اسلامی روشن می‌شود.

اگر جوامع بشری معاصر، بر آنچه که در بیانیه جهانی حقوق انسان در این زمینه آمده، اعتماد ورزیده‌اند، (برای هر فردی حداقل در مرحله ابتدایی حق آموزش رایگان است، چنانکه سزاوار است که آموزش ابتدایی، الزامی باشد.

و آموزش حرفه‌ای برای همگان، مجاز شود و آموزش عالی با توجه به لیاقت افراد نیز فراهم گردد) ... اگر جوامع فعلی به این اصل برای پشتیبانی مفهوم آموزش همگانی تکیه کرده‌اند، پس امت اسلامی به پیمانی ابدی، برای اجابت به ندای آموزش که در خطاب خداوند متعال به پیامبرش (ص)، تجسم یافته تکیه دارد، آنجا که می‌فرماید:

«اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ وربك الاكرم، الذي علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم...» بخوان به نام پروردگارت که آفرید، همان کسی که انسان را از خون بسته‌ای خلق کرد، بخوان که پروردگارت بزرگتر است همان کسی که به واسطه قلم آموزش داد به آنان آنچه را نمی‌دانست یاد داد.»

ج) شواهد و بحرانهای جهانی:

هنگامی که کنفرانس جهانی پیرامون آموزش همگانی، در تایلند در سال ۱۹۹۰، تأکید کرد که هر فردی در آموزش ابتدایی، حق دارد زیرا که حقی اساسی برای انسان است، اصل آموزشی همگانی به اوج اهتمام بشری رسید.

چنانکه این کنفرانس، التزام جامعه جهانی و نظامهای آموزشی را در کشورهای مختلف جهان برای تحقق برنامه آموزش همگانی تا سال ۲۰۰۰ ثبت نمود.

و نیز گردهمایی جهانی برای آموزش در سال ۲۰۰۰ در داکار - سنگال منعقد شد و در آن بیان گردید که در این زمینه دستاوردهای کمی در کشورهای مختلف، پدید آمده است.

لکن موانع و شرایطی ناخواسته، بر این نظامهای آموزشی در سطح جهانی، سایه افکنده که از آن جمله است:

- ۱- ۱۲۰ میلیون طفل که ۶۰٪ آنان، دختر هستند از آموزش ابتدایی محروم‌اند.
- ۲- ۹۵۰ میلیون نفر از بالغین که ۶۵٪ آنان زن هستند، بی سوادند.
- ۳- هنوز هم تفاوت میان آموزش زنان و مردان، در اکثر نظامهای آموزشی، پابرجاست

۴- اهتمام به کمیت در آموزش، موجب فراموشی کیفیت آموزش در اغلب نظامهای آموزشی شده است.

۵- آموزش با کیفیت بالا و قانون مدارانه، موجب بالا رفتن ترک تحصیل در مرحله‌ی ابتدایی، در بسیاری از کشورها شده است.

گردهمایی داکار، تأکید کرد که این واقعیت، اهداف کنفرانس تایلند را بیشتر مورد پیگیری قرار می دهد و اینکه آموزش در قرن ۲۱ تنها یک حق اساسی انسانی نیست، و تنها کلیدی برای رشد و همزیستی و صلح و ثبات در داخل این کشورها و بین آنها نمی باشد، بلکه آموزش وسیله ای قطعی برای مشارکت فعال در جوامع و امور اقتصادی قرن ۲۱ است. همین گردهمایی، از دولت‌ها و نظامهای آموزشی خواست که تا سال ۲۰۱۵ آموزش همگانی، طبق سیاستهای آموزش ملی، تحقق پیدا کند.

و در این راستا، ملاحظه می شود که جهان امروز و فردا به رغم تأکیدی که بر رعایت حقوق انسان به شکل کلی و حق او در آموزش به شکل جزئی می نماید، اما در سطوح مختلف ملی، منطقه ای و جهانی پر از بحراناها است.

بیانیه‌ی هیأت بین المللی امور آموزشی، در یونسکو که در اواخر دهه نود از قرن گذشته تشکیل شد، مهمترین مظاهر این بحراناها را به شکل زیر خلاصه نمود:

۱- بحران میان جهانی و منطقه‌ای، کلی و خصوصی بدین معنا که انسان در مسیر جهانی، شریک شود بدون آن که از خاک خود و شرکت در مسیر امت خویش، جدا گردد و نیز بین اینکه انسان به مسایل جهانی مانند مشکلات محیط زیست و مسلح شدن، و مشکلات اجتماعی مانند مواد مخدر، ایدز در مناطق مختلف جهانی مشغول شود و بین اینکه به وطن و آینده‌ی خاص خود به غرض ایجاد زندگی شرافتمندانه مشغول گردد.

۲- بحران میان سنتهای قدیمی و گرایشهای نو، یعنی تناسب سازی میان تحول بدون انکار هویت شخصی خود و زبان همبستگی قومی و قوانین ثابت آن.

۳- بحران میان کوشش‌هایی که افق زمانی دراز مدتی را می‌طلبد و کوشش‌هایی که معلول نیازهای آنی و آرمانهای ملل، برای حل فعال و سریع مشکلات فعلی، می‌باشد.

۴- بحران میان گسترش عظیم علوم و معارف و قدرت انسان بر فراهم سازی آن در مراحل مختلف یا آنچه که انسان آن را خواستار است از قبیل اختیارات اساسی و تعاملات فردی

۵- بحران میان امور مادی و امور معنوی، به هدف احیای ارزشهای معنوی و اخلاقی در رویارویی با هجوم مادی بر تملک ثروت و مظاهر مصرفی شدید آن.

این بحرانها تهدیدهایی را شکل می‌دهد که موجب تشویق جوامع و نظامهای آموزشی به سوی بازسازی و اصلاح آموزش می‌شود. و شاید ساختار جهان اسلام از مناطق دیگر جهان، نیاز بیشتری دارد تا یک استراتژی نظام مندی را در میان خود قرار دهد تا آموزش همگانی را در سطح کمی در آموزش اساسی تحقق بخشد و در سطح کیفیتی در مراحل مختلف آموزش بنا نهد.

د) به سوی اهداف کمی و کیفی در آموزش:

در پرتو واقعیت موجود آموزش در سطح جهانی و منطقه‌ای و آنچه که نظامهای آموزشی در مقابل خود دارند مانند موانع و تهدیدات و آثار اجتماعی جهانی و منطقه‌ای

نظام عالم اسلامی بیشتر از هر زمان دیگری دعوت شده تا استراتژی آموزشی خود را بنا نهد، استراتژیی که بر اصل (سازمان دهی رشد و همبستگی) در میان کشورهای اسلامی باشد، تا اهداف آموزشی زیر را به عنوان حداقل در پاسخ آرمانهای ملل و نیازمندی‌های رشد بشری در جوامع خود تحقق بخشد:

۱- تحقق آموزش ابتدایی

ممکن است بگوییم که بر مفهوم کلی آموزش ابتدایی توافقی وجود دارد که این آموزش در کسب علوم و مهارت‌های پایه‌ای و اصولی تجسم می‌یابد، اموری که انسان را آماده می‌کند تا با تحولات جوامع خود هماهنگ شوند و نیز در قدرت بر تکامل این

مهارت ها و علوم و تحول آنها به شکلی که انسان بتوانند در اصلاح شرایط معیشتی خود، از آنها استفاده برند، ظاهر می گردد. چنانکه در مشارکت برای رشد جوامع خویش، نیز متمثل خواهد شد.

با اینکه اصل بر آن است که این آموزش تا سن شانزده سالگی، رایگان ادامه یابد. اما به واسطه قلت امکانات اعطایی برای هر کشوری، محکوم واقع شده است حال چه به واسطه توانایی های خودی و یا کمک های منطقه و بین المللی.

۲- نابودسازی بیسوادی در بزرگسالان

در این مسأله اختلافی نیست که بیسوادی، مشکل جهانی است و این مشکل از نظر کمی، در کشورهای در حال رشد، شدیدتر است که در میان آنها کشورهای اسلامی قرار دارد. و همین مشکل بزرگتر خواهد شد چرا که با فقر و بهره کمتر و محرومان از مشارکت در زندگی اجتماعی به شکل فعال، ارتباط دارد. چنانکه در روستاها و میان دختران جوان و زنان، گسترش بیشتری دارد.

و هرگاه که بنخواهیم برنامه‌ای برای محو بیسوادی موفق و مستمر باشد. این مسأله اهمیتی فراوان خواهد داشت که بر محو بیسوادی در حد یادگیری حروف (خواندن، نوشتن و حساب) خلاصه نشود بلکه بر فراهم سازی فرصت ها برای بزرگسالان تأکید شود به شکلی که این امکان را به آنان دهد تا در فرایند رشد و برنامه ها و طرحهای آن به واسطه تمرین و آماده سازی برای نیازهای همکاری، مشارکت فعال جویند. مشارکتی که هم فکری و هم اجرایی را شامل شود.

۳- کوشش در ارتقای کیفیت آموزش

اهتمام ورزیدن بر گسترش کمی آموزش اطفال و بزرگان نباید جای کیفیت آموزش و قیام در راستای آن و (بازسازی و تحسین آن) را به طور مدام و در مراحل مختلف آموزشی: ابتدایی، دبیرستانی و تحصیلاتی عالی پرنماید.

چنین آموزشی در ضمن امکانات هر کشوری در استخدام تکنولوژی آموزش و اطلاعاتی، میسر است چنانکه در ضمن همکاری منطقه‌ای و بین‌المللی، در این زمینه نیز

امکان پذیر است.

جهت انسجام با گرایش های آینده نگر جهانی به سوی (بازسازی آموزش و تحسین آن) نظامهای آموزشی اسلامی دعوت شده اند تا در اهتمام ورزیدن به مضمون سند مشهور یونسکو (آموزش گنجی پنهان است) پیمان بندند. سندی که ابعاد اساسی آموزش را به خاطر رشد آینده نگرانه در چهار پایه زیر، خلاصه می کند:

الف: یادگیری برای اینکه بدانیم

این عنوان، اشاره دارد به آگاهی های عمومی که دارای زمینهی وسیعی است و متضمن یادگیری برای دانستن است و مستلزم قدرت بر بهره برداری از فرصت های آموزشی که در مراحل مختلف حیات بشری، فراهم می گردد، می باشد.

ب: یادگیری برای عمل

این عنوان اشاره دارد به کسب مهارت های حرفه ای یا تخصصی و توانایی های گسترده تر برای تعامل با زمینه های متغیر جامعه

ج: یادگیری برای اینکه باشیم.

عبارت فوق اشاره دارد به قدرت فرد بر رشد شخصیتی خود دربارہ مجموعه ای از ارزشهای اساسی و کوششی بیشتر از استقلال گرایی و مسئولیت فردی.

د: یادگیری برای زندگی با هم

عنوان بالا اشاره دارد به گسترش شناخت مردم نسبت به یکدیگر در جو روحی چند حزبی و احترام نهادن به اختلافها و فرهنگ صلح و دموکراسی

۴- کوشش برای برقراری ارتباط میان برنامه های آموزش به واسطه توسعه با

دوام

توسعه مستمر، رکن اساسی در سیاستها و استراتژی های ملی و منطقه ای و جهانی گردیده است.

برای تحقق فراگیری مفهوم توسعه مستمر، از سوی مردم، اهمیت دارد که برنامه های آموزشی به احکام ارتباطات و علاقهی مابین اهداف آموزش و توسعه، توجه نماید. و برای کشورهای اسلامی این امکان است که به سه برنامهی اساسی برای جوامع

خود، اهتمام ورزند:

۱- آموزش محیطی

به شکلی که بر تغییر سلوک افراد به واسطه‌ی بیداری فهم و حواس محیطی آنان، تمرکز یابد. و آنها را بر فراگیری معارف متناسب و مثمر ثمر در مورد محیط، تقویت کند. و حرص اخلاقی را به سمت مسئولیت مشترک در حمایت محیط و تکامل آن، ظاهر نماید.

۲- آموزش سکونتی

به صورتی که بر اهمیت آگاهی افراد برای ارتباط مسایل سکونت به زندگی روزمره‌ی خود متمرکز گردد و امور رفاهی خانواده‌های خود و جوامع محلی را تحسین بخشد.

و اینکه برای هر کشوری سیاست سکونتی خاص خود را طبق ارزشهای دینی و فرهنگی و اجتماعی برقرار نماید و نیز رویکردهایش به سوی توسعه‌ی مستمر و تحسین سطح زندگی فردی و اجتماعی محفوظ ماند.

۳- آموزش بهداشتی

به شکلی که مسأله‌ی بهداشت جزئی حیاتی از نیازهای اطفال و بزرگان در قلمرو یادگیری ابتدایی، تجسم یابد چنانکه آموزش بهداشتی، به صورت یک گرایش جهانی نمود پیدا می‌کند و شامل حل عوامل تضمین کننده برای تقویت رفاه مردمان از نظر جسمی و اجتماعی می‌گردد. و نیز شامل تحول و رشد عادات و سنن برای وصول به سطح بهداشت برای افراد و جوامع خواهد بود.

۴- کوشش در نشر فرهنگ رایانه و اطلاع رسانی

معرفت علمی و اطلاع‌رسانی و آماری پایه مهمی از ارکان توسعه‌ی بشری و اجتماعی را تشکیل می‌دهد. و اکثر بیانیه‌های بین‌المللی اشاره دارند که کشورهای در حال توسعه که از آن جمله است کشورهای اسلامی، نیاز بیشتری به اهتمام ورزیدن به آگاهی دارند هم از نظر درک و هم تعامل و تولید. این کوشش خواستار تعمیم آموزش رایانه و انتشار فرهنگ رایانه‌ای به عنوان استخدام نظام معرفتی و به کارگیری در زندگی شاگردان می‌باشد.

ه) عوامل اجرای موفقیت آمیز

قرار دادن یک استراتژی خاص، برای سازماندهی آموزشی، نزد کشورهای اسلامی، امر آسانی نیست... جعل یک استراتژی با ابعاد مختلفی که دارد: از نظر اهداف، برنامه‌ها، ابزار و بودجه... می‌طلبد که بر یک متدولوژی علمی نظام مند تکیه شود. البته این فرایند در حد پایین خود شروع شده است که به عوامل ایجابی که کوشش در اجرای آن را آسان قرار می‌دهد اهمیت می‌دهد:

۱- اولویت اهداف

همان طوری که اکتفا به پنج هدف اصلی، انجام گرفت، اهدافی که دارای اهتمام مشترکی میان کشورهای اسلامی هستند و هرگز در اهمیت یا اولویت آنها اختلافی نیست، نیازهای اساسی را برای تحقق رشد و پیشرفت جوامع خود، مجسم می‌سازد.

۲- انعطاف پذیری

ویژگی این اهداف، وجود علامت و نشان انعطاف پذیری است انعطافی که به هر کشوری فرصت می‌دهد تا برنامه و استراتژی ملی خود را مطابق اولویت هایش و در ضمن مواردی که برایش فرصت است، طراحی نماید.

۳- قابلیت برای تطبیق

چون که این اهداف وجه مشترکی را میان کشورهای اسلامی تشکیل می‌دهد و این کشورها در حال حاضر بر تحقق آنها در ضمن سیاست‌ها و طرحها و برنامه‌های خود می‌کوشند اما این اهداف در مرحله تطبیق، قابلیت تفاوت و تمایز و مرغوبیت را دارا هستند و این در صورتی است که امکانات بهتر فراهم شده باشد و منابع منطقه‌ای و بین‌المللی تا حد امکان، برای آن جمع آوری شده باشد.

۴- تکامل و همبستگی برای عملی سازی

اهداف مذکور زمینه‌های برنامه‌ریزی شده برای هر کشور و حق مهمی از حقوق افراد است و مردم آن، به شمار می‌رود چنانکه به عنوان عناصری فعال در تحقق توسعه با دوام برای جوامع خود، معتبر می‌باشند... از اموری که عوامل مهمی را برای (تکامل و همبستگی) میان کشورهای جهان اسلام، فراهم می‌سازد اعم از کشورهای غنی و فقیر تا در بودجه برنامه‌ها و طرح‌ها برای هر کشوری تحت اشراف هیأتی مردمی، مشارکت نمایند، می‌باشند.

هیأتی که در آن عینیت در تعیین اولویت‌ها برای هر کشوری و نیز عدالت در مقدار پشتیبانی لازم و شفافیت در انفاق از مهمترین محورهای کارش خواهد بود.

۵- احیای مفهوم وقف اسلامی در آموزش

وقف اسلامی در جمع آوری منابع مالی و سرمایه‌ای برای انفاق در ایجاد ساختمانهای آموزشی در کشورهای اسلامی، مطابق برنامه و دستگاه روشن، مشارکت دارد. تا با نیازهای فزاینده‌ی مدارس، روبرو شود و این مدارس را در مناطقی از کشورهای اسلامی که بهره‌ی کمتری دارد، توزیع نماید. این گونه اعمال، موجب تخفیف بارهای مالی در سطح ملی و تخصیص امکانات آنها برای آموزش و توسعه‌ی آن از نظر کمی و ارتقای کیفی خواهد شد.

۶- همکاری منطقه ای و بین المللی

عامل همکاری از آن جهت مهم است که ملاحظه می شود این اهداف با گرایش های سازمانهای منطقه ای و بین المللی که در کنار مؤسسه های آموزشی برای توسعه‌ی مستمر، مأموریت دارند، متناسب هستند، امری که پشتیبانی آن سازمانها را در کشورهای مختلف اسلامی نیازمند، مسأله‌ای ممکن و میسر قرار می دهد. بخصوص آنگاه که این کشورها دری کنند که استفاده از امکانات اعطایی از ناحیه‌ی سازمانهای مربوطه، پیوسته محدود و ضعیف است به خاطر آنکه اعلام نیاز و طرحهایی که برای این سازمانها ارسال می شود اندک‌اند.

و: خاتمه

اگر پیروزی در سازماندهی و ایجاد تناسب میان کشورهای اسلامی در مجال آموزشی یا مفهوم (تکامل و همبستگی) را بخواهیم، این امکان وجود دارد که بر دو مسیر ذیل و ایجاد تناسب بین آن دو به واسطه‌ی ایجاد مجلس مشترک، تأکید گردد:

۱- مسیر مردمی یا اجتماعی که ممکن است از گروهی از کارشناسان آموزشی و اقتصاددانان و رؤسای مؤسسات جامعه‌ی مدنی تشکیل شود که یکی از کشورهای مهم، میزبان آن خواهد شد.

۲- مسیر رسمی و قانونی که از سازمانهای عربی و اسلامی که عهده‌دار امور آموزشی و فرهنگی و توسعه هستند، تشکیل می گردد.

اسلام و تقویت فرهنگ گفت و گو در دوران خیزش اسلامی

دکتر حسن عزوزی

سر دبیر مجله‌ی دانشکده‌ی شریعت — دانشگاه قزوین

بسم الله الرحمن الرحيم

پیش درآمد:

کسی تردید ندارد که فراخوان گفتگوی تمدنها، یکی از ویژگی‌های نیمه دوم قرن بیستم به شمار می‌رود، گویا جهانیان پس از نقره‌داغ شدن از جنگهای ویرانگر جهانی، متوجه این نکته شده‌اند که بشریت در پی بدبختی‌های بزرگ و گرفتاری‌های بسیاری که مشکلات اساسی و ریشه‌ای طرفهای پیروز و شکست خورده جنگ را تشدید کرد - دیگر تاب تحمل جنگهای دیگری را ندارند لذا نهادها و مقامات بسیاری در جهان، به امید گردآمدن جهانیان بر محور اصول یگانه و مشترکات موجود میان پیروان تمدنهای گوناگون، بر آن شدند که از گفتگوی تمدنها را مطرح سازند تا ضامنی برای گشایش راه تفاهم، همیاری و همزیستی در نظر گرفته شود.

از دهه شصت قرن گذشته به این سو، محافل و سازمانهای زیادی به گفتگوی تمدنها فراخوانده‌اند و گفتگوهای انجام شده نیز به صورت نوشته انعکاس یافت و در مطبوعات منتشر گردید ولی تاکنون هیچ نتایج ملموس و مشخصی در پی نداشته و زمانی که در سرتاسر جهان اندیشه و سیاست "برخورد تمدنها" متعلق به ساموئل هانتینگتون طنین‌انداز شد، جایگزین منطقی که به شتاب برای آن در نظر گرفته شد، گفتگوی تمدنهایی بود که با قدرت و قوت زیاد در همه محافل و گردهمایی‌ها مطرح شد و به قصد دور نگاه داشتن جهان از بدبختی‌های کارزار و فجایع برخوردهای تمدنی، در راستای موفقیت آن کوشش‌های فراوانی به عمل آمد و در حالیکه طرفهای غربی بسیاری، معمولاً طبق شرایط و ضوابط معینی که برخاسته از برتری‌ها و تفوق‌طلبی‌های غربی و دیکته شده آنها است، به گفتگوی تمدنها فرامی‌خوانند، اسلام و مسلمانان به‌ویژه در دوران فعلی خیزش اسلامی نیز برای تحکیم مکانیسم گفتگو و

نزدیک‌سازی فرهنگها و تمدنها، همواره ابدۀ تنظیم کنفرانس‌ها و نشست‌های بین‌المللی از سوی نهادها و سازمانهای فرهنگی خود را، مطمح نظر قرار داده زیرا باور داشته و دارند که گفتگوی تمدنها، خواسته‌ای عمیقاً اسلامی است و قرآن کریم و سنت نبوی مصرا نه به آن فراخوانده و پیگیر بوده‌اند.

به همان میزان که نیاز به گفتگوی فرهنگها و تمدنها برای برقراری پلهای تفاهم و همدلی میان ملتها و خلقها و به منظور نیل به میزان شایسته‌ای از همزیستی فرهنگی و تمدنی، جدی و زیاد است، ضرورت فراهم آوردن زمینه‌های مناسب برای برقراری این گفتگوها و ایجاد شرایط برای تضمین جهت‌گیری درست آن نیز احساس می‌گردد. مهمترین خاستگاه هرگونه پاسخ فعال به این فراخوان، از درک خود و دیگران آغاز می‌گردد پلّه اول آنست که ما خود را همچنانکه هستیم بی‌هیچ ترس، احساس حقارت یا جنجالی، بشناسیم و سپس به شناخت طرف دیگر که در اینجا غرب و تمدن اوست، پردازیم.

انزوا، گوشه‌گیری و خزیدن به‌درون لاک خود، در جهانی که امروزه و به حکم پیشرفتهای تکنولوژیک عظیم ارتباطات، تبدیل به روستای کوچکی شده است، امر ناممکنی گشته و در عین حال، دنباله‌روی از فراخوانهای تمدن جهانی واحد نیز در حدّ خود به مفهوم به رسمیت شناختن سلطۀ همه جانبه‌ی تمدن غرب و در واقع وابستگی تمدنی است که باعث می‌گردد ما ویژگی تمدنی خود را از دست بدهیم و تبدیل به حاشیه‌ای برای تمدن غرب گردیم.^(۱)

فراخوان به گفتگوی تمدنها، به صورت بیانی از تحقق شناخت خویشتن و ضامنی بر تعامل با دیگران درمی‌آید و سطح شایسته‌ای از همزیستی فرهنگی و تمدنی مورد نظر را بدنبال دارد.

مبحث نخست: اسلام و تعامل تمدنها

همسویی تمدنها یکی از نشانه‌های تاریخ تمدن بشریت است و برای پیشگیری و اجتناب از آن نیز راهی وجود ندارد و همیشه طبق همین قانون حاکم، تمییز آنچه عام و انسانی از یک سو و آنچه خصوصیت تمدنی از سوی دیگر به‌شمار می‌رود، صورت گرفته است.^(۲)

تردیدی نیست که گزینه جایگزین برخورد تمدنها، تعامل تمدنهای انسانی با یکدیگر به منظور بهره‌گیری همگانی و ثمرات ناشی از آن برای همه بشریت است. تعامل و درهم‌آمیزی تمدنها، روند برخوردآمیز و کارزاری با سمت و سوی سازنده و پاسخگوی چالش‌های تمدنی کنونی و درست برخلاف نظریه‌ی برخورد تمدنهایی است که مقوله‌ای درگیرآمیز است و غرب را بر آن می‌دارد تا با تمامی امکانات علمی و مادی خود به اعمال سلطه و نفی دیگران و مسلط گشتن بر سرنوشت و ثروت آنان به این بهانه که در درگیرهای آینده، عامل تمدن، نقش اساسی در آن ایفا خواهد کرد برآید.^(۳) گو اینکه تعامل تمدنی جز از راه گفتگوی سازنده و فعال میان ادیان، امکان تحقق نخواهد یافت. پیش از این دانشمند روحانی آلمانی "هانس کونگ" گفته است: «بدون صلح گفتگویی میان تمدنها وجود نخواهد داشت و بدون گفتگوی ادیان، صلحی نخواهد بود»^(۴). و چنانچه به گفته اندیشمند و نویسنده فرانسوی "آندره مالرو"، قرن بیست و یکم، قرن ادیان است، باید پذیرفت که دین به صورت سرچشمه و الهام‌بخش فرهنگها درآمده و بخش اعظم ویژگی‌ها و بنیادهای ملتها، از آن منشأ گرفته است. گفتگوی ادیان مختلف نیز هدفی جز آن ندارد که زندگی برادرانه و انسانی برای مردمی که در جوامعی با ادیان مختلف زندگی می‌کنند، فراهم آورده و زندگی مشترک در جهانی با ظرفیت همگان و با فرهنگ و باورها و تمدنهای متفاوت را میسر سازد.

اسلام به عنوان یک دین و یک تمدن، وقتی تعامل و درهم‌آمیزی تمدنها را مطرح می‌سازد در حقیقت منکر آن نوع مرکزیت تمدنی است که جهان را دارای تمدنی مسلط و کنترل‌کننده گروهها و جوامع تمدنی دیگر می‌خواهد^(۵). خیزش اسلامی معاصر برآنست تا جهان به صورت باشگاهی از تمدنهای گوناگون درآید و در همان حال که نمی‌خواهد این تمدنها، تعصب‌های خود را به هژمونی اجباری خود تبدیل نمایند در پی آنست که ضمن درهم‌آمیزی با یکدیگر، در تمامی مسایل مشترک انسانی، همیاری و همکاری داشته باشند^(۶).

هرچند اسلام یک دین جهانی و پایان‌بخش ادیان است، روح دعوت و جوهر رسالتش چنان نیست که در پی اعمال مرکزیت دینی و اجبار جهانیان به پای‌بندی به یک دین، برآید؛ اسلام با توجه به اینکه تعدد ادیان و چندگانگی در شریعت‌های دینی را در شمار سنت‌های الهی جهان هستی می‌داند، این تحمیل را ناپسند می‌شمارد، خداوند

متعال می‌فرماید: «لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجاً و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلوكم فيما آتاكم فاستيقوا الحيرات» (سورة مائده - ۴۸) (برای هر یک از شما امتها، شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم و اگر خدا می‌خواست شما را یک امت قرار می‌داد ولی خواست تا شما را در آنچه به شما داده است بیازماید پس در کارهای خیر بر یکدیگر سبقت گیرید.) و نیز فرموده است: «ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك و لذلك خلقهم» (سورة هود - ۱۱۸ و ۱۱۹) (و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً همه مردم را امت واحدی قرار می‌داد درحالی که پیوسته در اختلاف‌اند مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده و برای همین آنان را آفریده است.)

فراخوان اسلام به درهم‌آمیزی با ادیان و تمدنهای دیگر، برخاسته از دیدگاه آن به تعامل با غیرمسلمانانی است که به رسالتهای آسمانی ایمان دارند؛ اعتقاد فرد مسلمان، تنها هنگامی کامل است که به همه پیامبران، ایمان آورده باشد: «أمن الرسول بما أنزل اليه من ربه و المؤمنون كل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لا نفرق بین احد من رسله» (سورة بقره - ۲۸۴) (پیامبر خدا بدانچه از جانب پروردگارش بر او نازل شده، ایمان آورده است و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگانش ایمان آورده‌اند (و گفتند) میان هیچ یک از فرستادگانش فرق نمی‌گذاریم.) گو اینکه این تسامح انسانی که اسلام به عنوان شالوده مستحکم رابطه مسلمانان با غیرمسلمانان در نظر گرفته، هرگز نباید به عنوان وادادگی یا آمادگی برای حل شدن در هر یک از آیین‌های ناهمسو با جوهر این دین، تلقی گردد. این تسامح، تفاوتها و اختلافها را از میان بر نمی‌دارد ولی به ایجاد شکل‌گیری یک سری روابط انسانی که اسلام بدنبال حاکمیت آنها بر زندگی مردم است، یاری می‌رساند؛ ویژگی‌های عقیدتی، تمدنی و فرهنگی را نمی‌شود از میان برداشت ولی اسلام خواهان آنست که این ویژگی‌ها مانع از درهم‌آمیزی تمدنی ملل و خلقها و همکاری آنها با یکدیگر، نگردد.^(۷)

خیزش اسلامی معاصر براساس درهم‌آمیزی تمدنی استوار است و از این نظر در وهله نخست نوعی فرهنگ گفتگوست زیرا تمدن اسلام از همه تمدنها پیش از خود، گرفته و از فرهنگها ملتها و خلقهایی که با آنها درآمیخته و پیوند برقرار کرده، اقتباس نمود و همه این گرفته‌ها و اقتباس‌ها را در بوتة درهم‌آمیزی تمدنی، ریخت و تمدن

اسلامی را پدید آورد که همچنان مثال کم‌نظیری از تفاعل و تعامل تمدنها به شمار می‌رود. پویایی و قدرت درونی، پیش‌رونده و خلاق تمدن اسلامی، تأثیر نیرومندی در انتقال روح مدنیت به جهان غرب ایفا کرد و اغلب نویسندگان و مورخان و اندیشمندان غربی که گرفتار هوای نفسانی، غرض و تعصب نبوده‌اند به این امر اذعان کرده و منصفانه از توان درهم‌آمیزی تمدنی در اسلام، سخن گفته و نوشته‌اند.

مبالغه نیست اگر بگوییم اسلام به عنوان فراخوان همه بشریت از سوی خدا و رسالت او به تعامی جهانیان، دینی است که خود آشکارا و خیلی صریح و با قدرت به هم پیوندی و درهم‌آمیزی تمدنی فرامی‌خواند و نسبت به آن پافشاری می‌کند چرا که گفتگوی مورد نظر اسلام، خود به لحاظ طبیعت، جوهر و رسالتی که همراه دارد، نوعی هم‌جوئی تمدنی است همچنانکه نیازی به تکرار این سخن نیست که قاعده و اصل تسامحی که اسلام بر آن استوار گشته، راه برخورد گسترده امت اسلام با ملت‌ها و خلق‌های دیگر را گشود و تمدن اسلامی را به هم‌جوئی و تعامل با همه فرهنگ‌ها و تمدنها تشویق کرده است. مراد ما از تسامح دینی، بطور مشخص آن است که در جامعه‌ی اسلامی هر گروه و جمعی، از آزادی انجام شعائر دینی خود برخوردار باشد و همگان در برابر قوانین کشور اسلامی، برابر باشند. ما اگر به اصول، شالوده‌ها و آموزه‌های اصیل اسلام بنگریم خواهیم دید که این دین برترین دین در تحقق اصل تسامحی است که نخستین شالوده تعامل تمدنی شمرده می‌شود.^(۸)

در روند هم‌جوئی تمدنی مورد نظر، می‌توان از احتمال پیشرفت یک تمدن نسبت به تمدن دیگر در این یا آن جنبه - آنچنانکه در مورد تمدن غرب در جهان امروز مطرح است - سخن به میان آورده ولی سخن گفتن از برتری یک تمدن بر تمدنی دیگر، سخن بی‌پایه‌ای است؛ چه کسی می‌تواند برتری یک تمدن به لحاظ فرهنگی، انسانی، تسامح و منطق را با توجه به نبود معیار و ملاک‌های اندازه‌گیری مفاهیم یاد شده و مقایسه آنها، اثبات کند؟ از سوی دیگر چگونه می‌توان پذیرفت که رابطه تمدنها با یکدیگر محکوم به رابطه درگیری به جای هم‌جوئی و گفتگوست و پیروزی یک تمدن در این کارزار و درگیری، یک پیروزی همیشگی است؟ آیا جز ارزش‌های متعالی انسانی، ارزش‌های حق و خیر و صلح و همکاری و همیاری و تسامح و مشارکت در تمدن و احترام به دیگران و گرامی داشتن حقوق انسانها و خلق‌ها و فرهنگ‌ها و سنت‌ها

و ارزش‌های مادی و معنوی و نیز تجربیات و دستاوردهای آن، ارزش ابدی و جاودانه دیگری نیز وجود دارد^(۹)؟

شرط شکوفایی این ارزش‌ها در هر تمدنی، اساساً در پیوند با میزان توان هم‌جوشی با جنبه‌های مثبت و سازنده تمدنهای دیگر و از آنجا به رسمیت شناختن این تمدنها و گفتگوی با آنها و پذیرش اصل پلورالیسم فرهنگی و درک مفاهیم و سنت‌های دیگران و در نظر گرفتن تمدن انسانی بمثابه برآیند هم‌جوشی و درهم‌آمیزی این تمدنها و نه برخورد آنها با یکدیگر یا برتری‌جویی هر کدام بر دیگری است. تمدن اسلامی از آغاز پیدایش و شکل‌گیری، هرگز از چارچوب درهم‌آمیزی با تمدنهای دیگر و دادوستد انسانی و تأثیر و تأثرپذیری از آنها، خارج نشده است. اعراب، ارزش‌های متعالی اسلام و نموده‌های والای آنرا با خود به سرتاسر نقاط جهان بردند و گسترش دادند؛ این انتقال زمینه‌ای برای هم‌جوشی و درهم‌آمیزی تمدن اسلام با تمدنهای ایرانی، هندی، مصری، اروپایی (و بعدها غربی) فراهم آورد و با گذشت زمان و طی قرن‌ها، تمدن اسلامی نوبنی به بار آمد که دستاوردهای تمدنی ملتها و خلقهایی که به اسلام گرویده بودند که در پختگی، غنا و پرباری آن نقش بسزایی ایفا کردند. تمدن اسلام از راه تعامل، هم‌جوشی و درهم‌آمیزی با آنها، تولد تازه‌ای یافت و به نوبه خود نیز بعدها و در هنگامی که اروپا بیداری خود را شروع کرد و در پی رنسانس خود و ایجاد تمدنی پربار برآمد با علوم، ارزش‌ها و تنوع تمدنی خود، به تمدن غرب یاری رساند. در مورد تمدن غربی که آن نیز به یکباره پیدا نشد و طی قرنهای متعدد شکل گرفت و در این زمان و بر اثر تعامل و هم‌جوشی با تمدنهای یونان، روم و غیره و بنابر تراکم تاریخی مشخص و یک سلسله تأثیر و تأثرهای انسانی به اوج خود رسیده. همین سخن را می‌توان گفت.

اگر هم‌جوشی تمدنی وجود نداشت و به جای آن، ویرانی و درگیری تمدنها مطرح بود و هر تمدنی، کمر به محو و نابودی تمدنهای دیگر می‌بست، هرگز تمدن غرب به شکلی که اکنون مطرح است، وجود نمی‌داشت. "برنارد لويس" در نقدی که بر نظریه برخورد تمدنها، دارد می‌گوید: «در گذشته، تمدنهای مسلطی وجود داشته و بدون شک در آینده نیز وجود خواهند داشت. تمدنهای غربی دستاوردهای قبلی متعددی را در خود ادغام کردند و در واقع با تأثیر و تأثرپذیری‌های فرهنگی از تمدنهای پیش از خود، به غنا و پرباری رسیده و خود نیز ارثیه‌ی فرهنگی گرانقدری را برای تمدنهای بعد از

خود، بر جای خواهد گذاشت.^(۱۰)

بزرگترین دلیلی که ثابت می‌کند خیزش اسلامی - آنچنانکه صاحبان نظریه‌ی برخورد تمدن‌ها ادعا می‌کنند - هرگز در پی برخورد با تمدن غرب نبوده عبارت از آنستکه اعراب و مسلمانان هیچوقت، از میان برداشتن ویژگی‌های تمدن غرب و هویت تمدنی آنرا، آماج خود قرار نداده‌اند؛ همچنانکه اندیشه غربی و اسلامی همواره آغوش خود را با گشادگی و روی باز و به منظور بهره‌گیری و غنابخشیدن به میراث غرب، به روی آن گشوده و عملاً نیز در هم‌جوشی با تمدن غرب و تعامل با آن، پاسخ مساعد و سریعی داده چیزی که در مورد تمدن غرب که هرگز در پی بهره‌گیری از میراث و دستاوردهای تمدن‌های دیگر نبوده است، سراغ نمی‌توان گرفت.

از سوی دیگر، از آنجا که وظایف مبهم و فوتی در برابر جهان اسلام در جهت خودسازی و پیشرفت جامعه و شکوفایی زندگی وجود دارد امروزه پیش از هر زمان دیگر نیازمند پذیرش چشم‌اندازهای دوران و هم‌جوشی با تمدن‌های دیگر است. همچنانکه ورود به گفتگوهای جدی و هدفمند با طرف‌های متعدد و در سطوح گوناگون، برای جهانیان این نکته را ثابت می‌کند که سزاوار و شایسته مشارکت در شکل‌دهی به یک تمدن انسانی نوینی سرشار از حق و فضیلت و تسامح و همکاری و صلح خواهی است.

مبحث دوم: اسلام: همزیستی، نه برخورد

به رغم فروپاشی خودبخودی اردوگاه کمونیسم، غرب همواره در صدد مقابله با قدرتهای احتمالی و آنهایی بوده که امکان بازیابی قدرت جهانی خود در آینده را دارند تا بدین ترتیب مانع از تأثیر و نفوذ آنها گردد؛ مواضع ضداسلامی و علیه مسلمانان غرب و کوشش برای نشان دادن این دین و پیروان آن به صورت‌های شبهه‌آمیزی چون افراطی، متعصب و ناتوان از همزیستی با دیگران، در همین راستا قرار دارد.

سردمداران نظریه برخورد تمدن‌ها در حالی که تأکید می‌کنند تمدن اسلام خواهان برخورد با غرب است در اتهامی مستمکرانه و قضاوتی ناجوانمردانه بر عدم توانایی اسلام به همزیستی با تمدن‌های دیگر - با ادعای درون‌گر، خودمحور و متعصب بودن آن - انگشت می‌گذارند. آنهایی که چنین صفات منفی را برای اسلام ردیف می‌کنند و

برآنند که اجازه همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگران را نمی‌دهد، چیزی از عقاید، شریعت، اخلاق و دیگر جنبه‌های تسامح‌آمیز و ارزش‌های والا و پرشکوه اسلام، نمی‌دانند.

همزیستی، یکی از ویژگی‌های مهم اسلام و از شاخصه‌های فراگیری است که همه‌ی جنبه‌های شرعی و رفتاری آنرا، فرامی‌گیرد. همزیستی به عنوان یکی از ارزش‌ها و صفات برجسته این آیین، به مفهوم آزادی برای همه بشریت و برابری میان آنها بدون برتری‌های جنسی یا تبعیض نژادی است.

در این میان چیزی گویاتر و رساتر از آیه زیر برای دلالت بر اصل ریشه‌دار همزیستی در اسلام، وجود ندارد: «قل یا اهل الكتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» (سوره آل عمران - ۶۴) (بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد.) زیرا، موارد و عرصه‌های مشترک میان مسلمانان و اهل کتاب، بسیار گسترده است و اگر اسلام در دل‌های مسلمانان فضای فراخی برای همزیستی با همه افراد بشر قرار داده، به طریق اولی، نسبت به خدا باوران هم این گنجایش وجود دارد؛ تاریخ نیز گواه است که برخورد مسلمانان با دیگران در سرزمین‌هایی که فتح کردند، خود مثال شکوهمند و بی‌نظیری از تسامح دینی است و ای‌بسا بزرگترین و قویترین دلیل برپایی تمدن اسلام بر شالوده محکمی از تسامح طی قرون متمادی به صورت همزیستی مسلمانان با پیروان ادیان دیگر و ملل و صاحبان عقاید مختلف است و این خود دلالت بر آن می‌کند که همزیستی، یکی از اصولی است که تمدن اسلام بر آن استوار گشته و هدف از آن از میان برداشتن عوامل آشفته‌ساز و برهم زننده‌ی امنیت و صلح و بی‌ثباتی است. از جمله برجسته‌ترین نشانه‌های همزیستی مسالمت‌آمیزی که اسلام برای دیگران به رسمیت می‌شناسد، وجود مستقل و برخوردار از تمامی ویژگی‌های خاص گروه‌های غیرمسلمان و از همه مهمتر ساختار دینی و عادات و رفتارهای مرتبط با آن و انگشت‌گذاردن بر خصوصیت‌های عقیدتی، فرهنگی و روانی و وابستگی‌های هویتی به جوامع مربوطه است.

با دقت و تأمل در فراخوان اسلام به همزیستی مسالمت‌آمیز، معلوم می‌گردد که این

فراخوان مبتنی بر گفتگوی فعال و جدی یعنی با ویژگی برابر و با هدف تفاهم و توجه به نقاط مشترک و نه درگیریهای جدل‌آمیز و برخوردهایی است که برخی توهم آنرا دارند؛ قرآن کریم در اشاره به همین نکته است که می‌گوید: «ادع الی سبیل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ان ربك هو اعلم بمن سبيله وهو اعلم بالمهتدين» (سوره نحل - ۱۲۵) (با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله نمای. در حقیقت پروردگار تو به حال کسی که از راه او منحرف شده داناتر و او به حال راه یافته‌گان نیز داناتر است.) و نیز آیه: «ولاجتهدوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن الا الذين ظلموا منهم و قولوا آمنا بالذي انزل الينا و انزل اليكم و الهنا و الهكم واحد و نحن له مسلمون» (سوره عنكبوت - ۴۶) (و با اهل کتاب جز به شیوه‌ای که بهتر است، مجادله مکنید مگر با کسانی از آنان که ستم کرده‌اند و بگوئید: به آنچه به سوی ما نازل شده و آنچه به سوی شما نازل گردیده، ایمان آوردیم و خدای ما و خدای شما یکی است و ما تسلیم اویم).

از سوی دیگر، فراخوان اسلام به همزیستی تمدنی میان ملتها و خلقهای مختلف بر یک سری بنیادهایی به این شرح، استوار است:

۱- اسلام واداشتن دیگران به گرویدن به خود و اجبار آنان به مسلمان شدن از راه جنگ را رد می‌کند: خداوند متعال تصریح کرده که «لا اکراه فی الدین» (سوره بقره - ۲۵۶) (در دین اجباری نیست). همچنانکه از انسانها با هر عقیده و جنسی - مگر در حالت تجاوز - حمایت می‌کند و کشتن حتی یک فرد را جنایتی قلمداد می‌کند که با کشتار همه بشریت، برابری می‌کند: «من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکأنما قتل الناس جمیعاً و من احياها فکأنما احيا الناس جمیعاً» (سوره مائده - ۳۲) (هر کس، کسی را جز به قصاص قتل یا به کیفر فساد از زمین - بکشد چنان است که گویی همه مردم را کشته باشد و هر کس کسی را زنده بدارد چنان است که گویی تمام مردم را زنده داشته است).

۲- فراخوان اسلام به همزیستی و صلح، به معنای پذیرش تجاوز و طغیان و تسلیم‌پذیری در برابر ستم و فساد و از این قبیل نیست. که در این صورت توهین به حیات بشریتی است که خداوند، شریعت خود برای آنانرا براساس تسامح، همزیستی، همدلی و آشنایی با یکدیگر، قرار داده است.

۳- اسلام با این فراخوان گرانسنگ، پای‌بندی و پذیرش صلح را شالوده روابط تلقی کرده است: «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله» (سوره انفال - ۶۱) (و اگر به صلح گراییدند تو نیز بدان گرای و بر خدا توکل کن). و نیز در قرآن آمده است: «یا ایهاالذین آمنوا ادخلوا فی السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشیطان انه لکم عدو مبین» (سوره بقره - ۲۰۸) (ای کسانی که ایمان آورده‌اید همگی به اطاعت خدا درآیید و گامهای شیطان را دنبال نکنید که او برای شما دشمنی آشکار است). همچنانکه اسلام، جز به هنگام ضرورت، توسل به جنگ را تجویز نمی‌کند زیرا پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله وسلم) را از آرزوی جنگ برحذر داشته و یارانش را به پایداری در صورت ناگزیر شدن به آن، فراخوانده است: «آرزوی دیدار با دشمنان را مکنید و از خدا عافیت و آرامش طلب کنید ولی اگر (ناگزیر به) درگیری شدید پایدار باشید و خدای را فراوان یاد کنید^(۱۱)». علاوه بر آن، اسلام جنگ را استثنای بر قاعده صلح و در صورت نبود حالتی معینی که آنرا مجاز و عادلانه و مشروع سازد، شروع آنرا جنایت تلقی می‌کند.^(۱۲)

بنابراین، شگفت نیست اگر اسلام را با چنین ویژگی‌هایی، دین همزیستی مسالمت‌آمیز - و نه آنگونه که بدان متهم می‌شود: دین برخورد‌های تمدنی - بدانیم. اسلام آخرین دین خدا و کلام آخر پروردگار به شمار رفته و توانسته امتی را مطرح سازد که مسلمانان و دیگران در سایه حمایت آن در کنار یکدیگر زندگی کردند و در خارج از گستره آن نیز با دیگران روابط دوستانه و پیوندهای سازنده‌ای داشته. به طوری که می‌توان اسلام را رسالتی دانست که با توحید و یکتاپرستی آغاز می‌شود و به فراخوان وحدتی می‌انجامد که طی آن همه افراد بشر در راستای تحقق عدالت و برابری و کرامت انسانی، و بدور از هرگونه درگیری و برکنار از هر یک از نمودهای برخوردی که محال است اسلام ذره‌ای از آن را با خود داشته باشد، همزیستی شکوهمندی با یکدیگر داشته باشند.

اسلام با این ویژگی‌ها و مفاهیم والا، با یاری تسامح و سعه صدر و توان فوق‌العاده‌اش بر هضم و هم‌جوئی و فراگیری غیرمسلمانانی که در کنف حمایتش قرار دارند، از همه عوامل و فراخوانهای درگیری و برخورد، فراتر رفته است. مسلمانان به خود، دیگران و جهان پیرامون خود با نگاهی روشن و جهان‌شمولی می‌نگرند که

فرصت همزیستی در چارچوب تسامح و دادوستد سازنده و تأمین منافع متقابل را فراهم می‌آورد. این ویژگی‌ها، برخاسته از پذیرش تعدد و تنوع و پیامدهای حاصل از آنها از جمله همدلی و انسجام و مصداق برجسته "تعارف" و آشنایی متقابلی است که در مفهوم قرآن، از نمودهای زندگی مشترک بسی فراتر می‌رود.

مبحث سوم: آشنایی تمدنها، نفی درگیری و کوشش برای گفتگو

اگر فراخوان به گفتگوی تمدنها - با توجه به ابتکارها و دعوت‌های به عمل آمده از سوی طرفهای اسلامی یا غربی - کلیسایی - یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های نیمه دوم قرن بیستم به شمار می‌رود، انتظار آنست که دهه‌های نخست قرن جاری شاهد به ثمر نشستن این کوشش‌ها و تحقق نظریه‌های مرتبط با ایجاد پل‌های ارتباطی و برنامه‌های کاری مشترک همکاری و همزیستی تمدنها و فرهنگهای مختلف باشد که مسلماً چالش عمده‌ای برای مروجان و سردمداران نظریات شدیداً بدبینانه برخورد تمدنها و درگیری آنها با یکدیگر و نشان دادن تمدن اسلامی به عنوان محور اصلی این درگیری ادعایی، خواهد بود؛ فراخوان اسلام به شکل‌دهی به نهادهای تمدنی برای آشنایی با ملتها، فرهنگها و تمدنهای گوناگون با استفاده از آیات مختلف قرآنی و آموزه‌های این آیین، فراخوانی هدفمند و بسیار جدی است که در پی ردّ ادعاهایی است که تمدن اسلام را نه مبتنی بر گفتگو، بلکه تمدنی برخوردآمیز و دارای گرایش‌های درگیری، قلمداد می‌کنند. هدف دیگر این فراخوان، مطرح ساختن مفهوم آشنایی تمدنها با یکدیگر به مثابه‌ی یک اصل مهم انسانی - تمدنی با بیشترین نقش در اجتناب از درگیری از یک سو و نزدیکی اندیشه‌ها و فاصله‌های موجود و تحکیم پیوندهای دوستی و تفاهم و شناخت ملتها با یکدیگر از سوی دیگر است.

فراخوان اسلام به آشنایی تمدنها با یکدیگر به عنوان زمینه‌ای برای گفتگو و گردآمدن آنها به دور یک میز، برخاسته از این آیه قرآنی است: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقاکم» (سوره حجرات - ۱۳) (ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شما است.) این مفهوم قرآنی که گویای ضرورت آشنایی ملل و

تمدن‌ها با یکدیگر است، در پی اهداف گسترده‌تر و آماج‌های والاتری است چرا که اگر آشنایی وجود نداشته باشد، گفتگو و تفاهمی نیز مطرح نخواهد بود؛ آشنایی همواره گفتگوی آرام و همکاری‌های دائمی را در پی خواهد داشت حال آنکه گفتگویی که ناگهان و به یکباره مطرح شده باشد، ضرورتاً به معنای تحقق آشنایی میان همه طرف‌ها نیست، چه بسیار دیدارهایی که توأم با گفتگو در سطح‌های سیاسی و دینی انجام شده ولی شکست خورده است زیرا همه کسانی که به دور یک میز گرد فرار گرفته بودند موفق به تحکیم پیوندهای دوستی خود نشده و نسبت به یکدیگر، اطلاعاتی نداشته‌اند.

اصطلاحاتی چون "گفتگوی تمدن‌ها"، "دیدار تمدن‌ها" و "وحدت تمدن‌ها" در دهه‌های اخیر به شکل گسترده‌ای، رایج شده است ولی جملگی از سوی اندیشه غربی بوده که هر از گاه، در پی تحمیل اندیشه‌ها و شعارهایی است که با موقعیت استراتژیک و ایدئولوژیک غرب در چارچوب تمدن غربی - که همواره خود را در رقابت و دشمنی با تمدن‌های شرقی و بویژه تمدن اسلام می‌بیند - همخوانی دارند. قرآن کریم اصل آشنایی ملتها، خلقها و تمدن‌ها را مطرح می‌سازد (لیتعارفوا) زیرا تنوع مردم و گوناگونی آنان به صورت ملل و قبایل و طوایف و ازدیاد آنان در سرتاسر زمین به معنای گسست پیوندهای آنان و انزوای هر یک نسبت به دیگران نیست، همچنانکه به مفهوم درگیری و نزاع آنها به خاطر ثروت، قدرت و حاکمیت (سلطه‌آمیز) هم نیست بلکه برای آشنایی آنها با یکدیگر است.

آشنایی و شناخت یکدیگر، نقش بسزایی در ممانعت از درگیری و اختلاف تمدن‌ها ایفا می‌کند و در حد بالایی، موفقیت دیدارهای تفاهم‌آمیز، گفتگوها و بحث‌های جدی را تضمین می‌کند زیرا به هر آنچه که می‌تواند شالوده‌های مشترک خانواده‌ای انسانی با ریشه‌های مشترک بشری را تحکیم بخشد، یاری می‌رساند، (انا خلقناکم من ذکر و انثی) از آنجا که گفتگوی تمدن‌ها هنوز ثمرات خود را به بار نیاورده و نتایج ملموس و واقعی در همه سطوح نیز بر جای نگذاشته، پیش از هر چیز، ناشی از عدم کشف ویژگی‌ها و خصوصیات و ارزش‌های تمدن‌های دیگر بویژه از سوی تمدن غربی است که همچنان، خصومت و دشمنی و سلطه‌طلبی و رقابت با دیگر تمدن‌ها را در سر می‌پروراند؛ ای بسا همین نکته برخی استراتژیست‌های غربی از جمله "ساموئل هانتینگتون" را به ترویج برخورد تمدن‌ها و تأکید بر این ادعا واداشته که تمدن اسلامی

مهمترین گزینه درگیری با تمدن غرب در آینده نزدیک است.

در واقع این جهل مرکب آنان نسبت به آموزه‌ها و اصول تسامح‌آمیز اسلام و ارزش‌ها و مفاهیم والای آن و تأکید و تأیید کارها و اقدامات خشونت‌آمیز افراد و گروه‌های متسبب به اسلام به عنوان الگوی برتر و جوهر تمدن اسلامی و نیز پوشش وسیع تبلیغی آنها از سوی رسانه‌های گروهی غربی است که به چنین برداشت و نتیجه‌گیری‌هایی، منجر شده است. و این تصاویر استثنایی و نامتعارف به صورت تصویر مسلط بر عقل و منطق غربی درآمده و بدین ترتیب هم نسبت به اسلام و هم نسبت به اکثریت غالب مسلمانان در سرتاسر جهان که جملگی در پی صلح و امنیت، همزیستی مسالمت‌آمیز و دوستانه با دیگران و مبادله منافع و دادوستد سازنده با آنها هستند، ستم آشکار و مسلمی را روا داشته‌اند. هر گونه همزیستی تمدنی که امروزه مطرح می‌شود باید در پیوند با گشایشی باشد که با توجه به کاهش فاصله‌ها و نزدیکی تمدنها و وجود پلهای فرهنگی و تمدنی میان ملل مختلف، به صورت ویژگی این دوران درآمده است؛ هر گشایش تمدنی نیز ناگزیر باید به ضرورت ارتباط متقابل و شناخت دوسویه و چندسویه، پیوند زده شود. تمدن اسلام این انتقاد را از تمدنها دیگر و بویژه تمدن غرب دارد که بدرستی و آنگونه که باید و شاید جز از طریق برخی ظواهر گذرا، سطحی و محدود، آنرا نشناخته‌اند و این خود تأکیدی بر این نکته است که تا هنگامی که نسبت به اسلام و چند و چون تمدن آن چنین جهلی حاکم است، از میان بردن پیامدهای اتهام اسلام به گرایش‌های برخوردارآمیز و دیگر تهمت‌ها و افتراهای ناجوانمردانه، دشوار است.

ما بر این نکته تأکید داریم که اصطلاح "گفتگوی تمدنها" می‌رود تا از مضمون و محتوای درست خود تهی گردد زیرا غالباً بر شالوده متینی از آشنایی قبلی و مقدماتی که طرفهای مختلف را پذیرای یکدیگر کند، استوار نگشته است. همچنانکه بر اقدام به ویژگی‌های دینی و فرهنگی هر کدام از تمدنها و ملل و اقوام با دور ساختن هرگونه سلطه فکری یا اقتصادی از سوی طرفهایی که در پی تحمیل خود و سوء استفاده از جهانی‌سازی برای شکل‌دهی به جهانی تک‌قطبی هستند نیز مبتنی نیست. با احترام به چنین شرایط و فاکتورهایی است که می‌توان پنجره‌های آشنایی را با هدف کم کردن فاصله‌های تمدن‌های مختلف با یکدیگر و ایجاد تفاهم و همدلی و همیاری مفید و

فعال و سازنده باز کرد. و البته در کنار آن، وجود اختلاف میان همه تمدنها و ادیان و برخورداری هر یک از ویژگی‌ها و مشخصات ویژه خود و عدم اجازه به هرگونه انحلال و ادغامی نیز باید به رسمیت شناخته شود. لازم به یادآوری است که آشنایی تمدنها با یکدیگر، آنگونه که ما در نظر داریم، هرگونه فعالیت در راستای تجاوز به حریم ادیان و همگرایی آنها طبق فرمول همگرایی تمدنها - آنگونه که برخی جریانهای فکری و دینی سعی در انحلال و ذوب اصول پایه‌ای ادیان سه‌گانه‌ی آسمانی در یک بوته و در یک قالب به ادعای ارجاع آنها به میراث ابراهیمی که از آن برخاسته‌اند - را برنمی‌تابد. "روزه گارودی" در کتاب خود "برای گفتگوی تمدنها"^(۱۳) طرح پخته‌ای از مفهوم تمدنها ارائه کرده که در آن رفتار تاریخی غرب با ملتها و تمدنهای دیگر را شدیداً مورد انتقاد قرار داده و یادآور شده که غرب هرگز کوششی برای شناخت و آشنایی با آنها و تجدیدنظر در برداشتهای خود و نیز در نوع روابطی که با دیگران در خارج از محیط غرب برقرار می‌کند، به عمل نیاورده است. گارودی در این کتاب از اینکه از غرب بخواهد از تجربه‌های تمدنی دیگران و بویژه تمدن اسلام بهره‌گیری کند و از آن بیاموزد و آغوش خود را برای آن باز کند، تردیدی بخود راه نمی‌دهد زیرا راه گفتگوی تمدنها، راه دراز و نیازمند کوشش‌های فراوانی است. "شاهزاده چارلز" و "لیعهد انگلستان نیز در سخنرانی خود در مرکز مطالعات اسلامی دانشگاه آکسفورد در اکتبر ۱۹۹۳ - که یکی از پخته‌ترین و جامع‌ترین سخنرانی‌های سیاسی غرب درباره گفتگو و رابطه غرب با اسلام، به شمار می‌رود - بر همین نکته انگشت گذارد. در این سخنرانی آمده است: «ما همچنان نیازمند کوشش‌های زیاد برای درک یکدیگر و رهایی از سموم تفرقه و شیخ ترس و تردید هستیم و هر چه در این مسیر بیشتر تلاش کنیم در واقع برای کودکان و نسل‌های آینده، دنیای (بهتری) را تدارک دیده‌ایم.» نگاهی دقیقتر به شناخت غربی‌ها از جهان اسلام، این نکته را قویاً تأکید می‌کند که با کمال تأسف، غرب هنوز به طور شایسته و بایسته‌ای، با حقیقت تمدن و جوهر دین اسلام آشنایی پیدا نکرده و در ذهن وی جز یک سری برداشتهای منفی و کین‌آلود و خصمانه‌ای که اجازه آگاهی حقیقی از تمدن و رسالت جهانی اسلام و دیدگاه گشوده به همه فرهنگها و تمدنها و سرشار از صلح و امنیت‌خواهی آن نمی‌دهد، چیزی انعکاس نیافته است. غرب هرگز به خود فرصت کافی برای آشنایی با اسلام به عنوان یک دین و یک تمدن و نیز

آشنایی با ملل، خلقها و فرهنگهای مردم مسلمان در راستای شناخت حقیقی این دین و فاصله‌ای که با هرگونه قصدی برای درگیر ساختن جهان با یک برخورد و تمدنی دارد، نداده است.

در شگفتیم که چگونه غرب و محافل کلیسایی آن بدون آگاهی قبلی از اینکه طرفشان تا چه اندازه نماینده حقیقی دین اسلام و تمدن آنست، در پی برگزاری گفتگو و مناقشهی مسلمانان و مسیحیان برمی‌آیند. و همین امر موجب می‌شود بزرگان و خردمندان آنها در نشست‌های متعدد خود و هنگامی که با حقایق آشنا می‌شوند، اعتراف می‌کنند که آنها خیلی چیزها را راجع به تمدن و ارزش‌های اسلام، نمی‌دانند و به همین دلیل باید پیش از پیش با اصول و آموزه‌های صحیح معنوی و تمدن ارزشمند اسلام آشنایی پیدا کنند. غربی‌ها با ساده‌ترین اصول و کمترین ویژگی‌های تمدنی اسلام ناآشنا مانده‌اند؛ ضرورت آشنایی یک طرف با مجموعه اسلام و تمدن درخشان و تابناک آن به قصد هموار ساختن زمینه گفتگو، تفاهم و تعامل، از همین جا ناشی شده است زیرا در شمار شرایط و مستلزمات موفقیت گفتگو، آشنایی قبلی و اطلاع هر یک از اطراف بر داشته‌ها و محتویات دینی، فرهنگی و فکری تمدن دیگران به منظور درک و فهم آنها و توافق بر سر موارد مشترک و نیز گفتگو و بحث درباره موارد اختلافی است. از سوی دیگر با توجه به تصویر مشوش و کاریکاتوری اسلام که غرب در صدد ارایه آن به جوامع خود با استفاده از رسانه‌های گروهی برمی‌آید، می‌توان به عمق سوء تفاهم نسبت به اسلام و تمدن آن و کمی شناخت حقایق و اصول آن، پی برد. هرچند نمی‌توان منکر شد که غرب در این میان، کج فهمی و گاه سوء نیت را نیز چاشنی کار خود می‌کند.

فراخوان اسلام به آشنایی و دادوستد با دیگران و گشایش در برابر فرهنگها و تمدنهای دیگر و بستن پلهای ارتباطی با آنها، با هدف از میان برداشتن کینه‌ها و تعصب‌ها و محور همه گونه اشکال نژادپرستی و نفرت و کاستن از شدت درگیری‌ها و برخوردها و تضمین تحقق تفاهمی هر چه گسترده‌تر بویژه در قرنی است که قرن انقلاب اطلاعات و پیشرفت چشمگیر در وسایل ارتباطی و تبدیل جهان به یک دهکده کوچک، ویژگی عمده آنست؛ در چنین جهان بهم نزدیک و کوچک شده‌ای، آشنایی ساکنان آن با یکدیگر و گشودن دریچه‌های تفاهم و نزدیکی براساس احترام به ویژگی‌های دینی و فرهنگی هر یک از ملت‌ها و تمدنها با هدف کاستن از فاصله‌ها و پر

کردن شکاف موجود میان تمدنهای مختلف و ... کمترین چیزی است که انتظار آن می‌رود. در این میان توجه به اختلافها و به رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی و دینی، امری است که تحقق آن دور از انتظار نیست. آقای "کوفی عنان" دبیر کل سازمان ملل متحد در سخنرانی پیش گفته (۹) در ضرورت آشنایی و تفاهم جوامع مختلف با یکدیگر، می‌گوید: «این است آن منظومه‌ی اخلاقی که بدان نیاز داریم: چارچوبی از ارزش‌های مشترک و احساس انسانیت مشترک و یگانه‌ای که سنت‌های مختلف می‌توانند در آن حضور داشته باشد، مردم باید بتوانند بدون درگیری با یکدیگر، سنت‌ها و آداب خود را رعایت کنند، آنها باید از آزادی‌های کافی برای مبادله‌ی اندیشه‌های خود برخوردار باشند و باید بتوانند از یکدیگر فرابگیرند؛ در قرآن نیز آمده است: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا» که یعنی هر امتی نه تنها باید به فرهنگ و سنت‌های دیگران احترام بگذارد بلکه شهروندان خود را نیز از آزادی اندیشه‌ی مستقل بهره‌مند سازد»^(۱۱). وقتی مردم صاحب یک تمدن یا پیروان یک دین نتوانند آشنایی بیشتری با تمدنهای دیگر و درک مفاهیم و ارزش‌ها و بنیادهای آنان پیدا کنند و بدین ترتیب، برداشتهای غلط و نادرست و مبهمی را که ای بسا بر اثر شرایط و عوامل تاریخی و ایدئولوژیک معینی شکل گرفته‌اند، اصلاح کنند، سخن گفتن از گفتگوی تمدنها، فاقد هرگونه ارزشی است؛ بدین ترتیب معتقدیم که یکی از مهمترین علل ناکامی بسیاری از گفتگوهای تمدنها و ادیان - که هر از گاهی میان مسلمانان و غربی‌ها برگزار می‌شود - عبارت از آنست که غربی‌ها - به اعتراف بزرگان و منصفان آن - تاکنون ارزش‌های تمدن اسلام و الایبی اصول و آموزه‌های معنوی آنرا که همواره به صلح و امنیت و تسامح با خویش و دیگران فرامی‌خواند، درک نکرده‌اند.

اسلام پیروان تمدنها و فرهنگهای مختلف را بدان فرامی‌خواند که با یکدیگر براساس وابستگی به یک خانواده‌ی انسانی، برخورد و تعامل داشته باشند و همین توصیه، خود ضامن کاهش نفرت‌ها و تعصب‌ها و از میان رفتن کینه‌ها و دشمنی‌هایی است که تمامی بشریت را با جنگهای خانمانسوز و ویرانگری، به ستوه آورده و برخوردهای خونین و خصمانه‌ای را بدنبال داشته و بر روند نزدیکی تمدنها و ملت‌ها تأثیر منفی بر جای گذاشته و آنها را از یکدیگر دور و متفرق ساخته است.

آشنایی جوامع و مردم و پیروان تمدنها و ادیان با یکدیگر، یک اصل الایبی انسانی

است که نقش بسزایی در ممانعت از درگیری و برخورد دارد، اندیشه‌ها فاصله‌ها را نزدیک می‌سازد و تاز و بود همکاری و همیاری و تفاهم را محکم می‌کند و پایه‌های مستحکمی برای گفتگوهای سازنده، پی می‌ریزد.

اصل قرآنی - فراخواندن ملتها و تمدنها به آشنایی با یکدیگر، برآنست تا آنان از منافع مادی محصور در ابعاد و مکانیسم‌های سیاسی و اقتصادی، فراتر روند و معیارها و ملاکهای تنگ‌نظرانه قومی و برتری‌جویی‌های نژادی، نسی و زبانی به کناری نهند و البته در برابر حتماً باید شالوده‌های اجتماعی و اخلاقی مبتنی بر مجموعه‌ای از ارزش‌ها و آداب جایگزین شوند زیرا این ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی تنها ضامن تداوم و تقویت پیوندهای نزدیکی و تفاهم و سپس آشنایی به شمار می‌روند و به مثابه قواعدی در اندیشه و رفتار با حاکمیت وجدان سالم انسانی در نظر گرفته می‌شوند که با وجدانهای بیدار و افراد و گروههای متعادل و سالم، کاملاً همخوانی دارند.

مبحث چهارم: ارزش‌ها و شالوده‌های مشترک: اساس گفتگو

مسئله گفتگوی تمدنی میان اسلام و غرب، مسئله درهم‌آمیزی انسانی و فرهنگی میان وابستگان به دو تمدن و هدف از آن تغییر دیدگاههای خصمانه و رهاساختن تقسیم‌بندی‌های به جای مانده از رسوبات گذشته است.

گفتگوی تمدنی، موضوعی فرهنگی است که از درگیر شدن با مسایل صرفاً دینی مرتبط با فرضیه‌ها و اصول و مواضع ایمانی که صاحبانشان آنها را مسلمات مطلق می‌دانند، پرهیز می‌کند و در عوض به جنبه‌های دیگری از چشم‌اندازهای هم‌پیوندی انسانی می‌پردازد که شرط تحقق آنها، به رسمیت شناختن دیگری و درک و فهم مشکلات و مقاصد و تلقی برابر از او و عدم تحقیر، تبعیض یا کوشش برای حذف و نفی اوست. اگر گفتگوی تمدنها در جهان غرب به تدریج تبدیل به ره‌آوردی از پیشرفتهای فرهنگی و انسانی می‌شود که آنها را ایجاد می‌کنند، از نظر ما مسلمانان، این مفهوم یعنی گفتگوی تمدنها، نیاز توأم با نگرانی عمیقی است که با تجزیه اجتماعی، ارزشی و سیاسی، در سرزمین‌های اصلی و نقاطی از جهان که در آن پراکنده‌ایم، درآمیخته است. دگرگونی‌های حاصل در سطح جهانی و در پی تکنهای شدید سیاسی، ایدئولوژیک و انسانی در برابر چالش‌های مدرنیسم همچون دیگران، ما را نیز با

چالش‌ها و خطراتی مواجه می‌سازند که هیچکدام به تنهایی قادر به رویارویی با آنها نیستیم،^(۱۵) لذا لازم می‌آید که طرفین، در جستجوی راههای ارتباط و داد و ستد فرهنگی از طریق فراهم آوردن زمینه‌های مشترک به جای رویارویی، ارتباط با دیگران به جای انزوا، و تفاهم به جای عدم درک یکدیگر، برآیند؛ همکاری‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی میان جهان اسلام و غرب، وجود دارد ولی این کافی نیست و معمولاً هم در شمار مجموعه‌ی گفتگوی تمدنی میان طرفین تلقی نمی‌گردد، علت هم آنست که هماهنگی و همسویی منافع اقتصادی و سیاسی باید پس از فهم و درک حقیقی و دوجانبه فرهنگی، تمدنی و دینی، مطرح گردد.

بهتر آنست که عوامل منفی در تاریخ روابط اسلام و غرب، بفراموشی سپرده شود و ناآگاهی نسبت به موارد متعدد مشترک این دو تمدن، به پایان رسد. در این راستا باید اعتراف کرد که همچنان بیگانگی‌های فکری از سوی مسلمانان نسبت به تمدن غرب و بیگانگی‌های عمیق‌تر فکری از سوی غربی‌ها نسبت به اسلام، وجود دارد ولی این موانع و بیگانگی، مسلماً با افزایش دیدارهای فرهنگی و گفتگوهای تمدنی طرفین، رو به کاهش خواهد گذاشت. گفتگو درباره مسایل مشترک میان جوامع اسلامی و جوامع گوناگون غربی، می‌تواند به تحقق نوعی نزدیکی و تفاهم بویژه در سطح فکری و انسانی که همگان بدان باور دارند، منجر گردد؛ از سوی سازمانها و نهادهای بین‌المللی تلاش‌های گسترده‌ای برای نزدیکی صورت می‌گیرد که می‌تواند بعنوان شالوده مستحکمی برای همکاری‌های بیشتر و تعهدات مشترک به منظور رویارویی با گرایش‌های خصومت‌آمیز و دشمنی‌ها و نیروهای شرّ و کین‌توزانه‌ای که خانواده بشریت را تهدید می‌کنند، در نظر گرفته شود. در اینجا حتماً باید بر پویایی و نقش دین به عنوان بخش اساسی در کوشش‌های مربوط به همکاری و صلح و همدلی میان ملت‌ها و خلق‌ها، انگشت گذارد. اگر اسلام و مسیحیت هر دو، به شدت در پی ارزش‌های عدالت و برابری و تسامح هستند و این مفاهیم پایه‌های مشترکی برای همکاری و حل مشکلات حل نشده انسانی میان آنهاست، در پرتو چنین مفاهیمی می‌توان به مسایلی چون: ستم، عدالت، آزادی، استکبار و استضعاف در عرصه کارزار متنوع تمامی جهان و ... نگریست. لذا برای رویارویی با استکبار سیاسی، اقتصادی، امنیتی و فرهنگی که با قدرت هرچه تعامتر، در حال وارد آوردن فشار بر مستضعفانی که خود درگیر فقر و

جهل و تباهی و بیهودگی خود هستند، نیاز به برنامه‌ریزی‌های دقیقی است؛ استکبار بدنبال تشدید این موارد منفی و از آنجا جلوگرفی از ایستادگی پرمصلابت آنان بر روی پایهای خود و رهایی از وابستگی‌های مختلف است^(۱۶).

مسایل و موضوعاتی که در گفتگوهای اسلام و غرب باید مورد تأکید قرار گیرند و بمثابة قواعد مشترکی در راستای بهره‌گیری از آنها برای دادوستدهای تمدنی در نظر گرفته شوند، ارتباط تنگاتنگی با همکاری برای تنظیم اصول و آموزش‌های دینی مشترکی دارند که احترام به زندگی انسانی و کوشش‌های صلح‌آمیز در جهان و مقاومت در برابر خشونت و گسترش آن - که با ادعاهای گوناگون و توجیه‌های دهان پرکنی، مطرح می‌شوند - و نیز نبرد با الحاد و ردایب اخلاقی و ظلم و جور و فراهخوان مردم به درک و فهم باورهای دیگران و تحکیم صف واحد آنان بر پایه محبت و تسامح و برادری را سرلوحه خود قرار داده‌اند. اینها همه، عرصه‌های وسیع و مشترک همکاری در راه خدمت به بشریت و نجات جهان از پلشتی‌ها و زشتی‌هاست.

وقتی اسلام و مسیحیت در اینهمه ارزش‌های معنوی و انسانی، اشتراک نظر دارند و طرفهای گفتگو در برنامه‌های گفتگوی اسلام و مسیحیت، آنها را پایه‌های مشترک برای تفاهم درباره مسایل مبتلا به دینی قلمداد می‌کنند، غرب نیز در گفتگو با تمدن اسلامی باید با اهداف کلیسا و اصول آن نسبت به اسلام، همراهی و همسویی نشان دهد. اهداف و اصولی که به درک متقابل، همزیستی و تفاهم بویژه پس از صدور قطعنامه دومین مجمع واتیکانی که در سال ۱۹۶۵ و در پی گرایش‌های نوین کلیسای کاتولیک در پیوندهای خود با اسلام مطرح گردید، می‌انجامد.

غرب نیز که خود را بزرگتر از مسیحیت می‌شمارد، باید در گفتگو با اسلام، همین راه را در پیش گیرد و تمامی آنچه در آن گفتگوها مورد توافق قرار گرفت و به عنوان موارد مشترک جمع‌بندی شد، در گفتگوهای اسلام و غرب نیز به همین سرنوشت، منتهی گردد. گوا اینکه باید اعتراف کرد که هرچند تمدن اسلامی به لحاظ پس‌زمینه‌های فکری و فرهنگی، تکیه به مرجعیت دینی دارد و شالوده‌های ارزشی و اخلاقی خود را از آن الهام می‌گیرد، اشکال موجود بهنگام طرح موارد مشترک دو تمدن به مثابه تکیه‌گاهی برای تفاهم و پایه‌ای برای گفتگو، عبارت از آنست که غرب، به مرجعیت دینی خود یعنی کلیساها و مجمع‌های آن - که گفتیم در پی همزیستی و گفتگو با

مسلمانان است - تکیه نمی‌کند و می‌توان گفت گسست موجود میان غرب مادی از یک سو و کلیساهای مسیحی از سوی دیگر، مانع از انسجام مواضع و نزدیکی اقدامات آندو می‌گردد؛ همچنانکه پیامدهای فراخوان به گفتگو و بدور انداختن نفرت و کینه و تحقق صلح جهانی و برابری اجتماعی که مورد تعقیب کلیسا از بیش از سه دهه به این سو است، هیچ انعکاس و نمود روشنی در دستگاہهای مؤثر و تصمیم‌گیرندگان قدرتمند غرب - که نهادهای سیاسی، اقتصادی و فکری وحشتناکی بر آنها حاکم است که با افشاندن بذر نفرت و دشمنی و ستم و کین‌توزی میان اسلام و غرب، منافع استراتژیک خود را تحقق می‌بخشند - ندارد؛ غرب باید به ارزش‌های محبت، همزیستی، تسامح و رفع ستم و تجاوز و استکبار به منظور ایجاد جوی از اعتماد و برقراری پل‌های گفتگو با جهان اسلام، بازگردد و حال که ارزش‌ها و قواعد مشترک، خاستگاه اصلی هرگونه گفتگوی سازنده و ثمربخشی است، ارزش‌های دینی و معنوی مشترک میان اسلام و مسیحیت به عنوان دو دین، آنقدر هست که راه تفاهم و همدلی میان اسلام و غرب به عنوان دو تمدن جهانی انسانی - که انتظار می‌رود در جهت شکل‌بخشیدن به بنای انسانی مشترکی قدم بردارند که همه بشریت در امنیت و آسایش و همزیستی سازنده و فعال در آن زندگی کنند - گشوده شود. ولی باید گفت در همان زمان که از غرب خواسته می‌شود به ارزش‌های اصیل مسیحیت: ارزش‌های محبت، تسامح، عدالت و همزیستی مشترک و احترام متقابل به منظور تحقق همدلی با اسلام، بازگردد، از پیروان تمدن اسلامی نیز خواسته می‌شود در رفتار و کردار خود، در حد ارزش‌های والای دینی و فرهنگی و تمدنی اسلام، ظاهر شوند و مواضع عملی هماهنگ با این ارزش‌ها به لحاظ صلابت و پای‌بندی به اصول و توجه به تغییرات و تحقق منافع اصلی، اتخاذ کنند.

بخش پایانی:

ساختار خودآگاهی گفتگویی ما به عنوان یک تمدن با غرب در دوره خیزش اسلامی، نمی‌تواند تنها به پیامدهای نظریه برخورد تمدنها یعنی بیسم و هراس شدید و هیاہوی گوش‌خراش مبنی بر آشفتگی احتمالی روابط دو تمدن مستند باشد زیرا این امر، نگاه به ضرورت گفتگوی تمدنی و حتمی بودن آنرا چنان فشرده و گذرا می‌سازد

که تنها بخشی از موضوع را به تصویر می‌کشد و از پرداختن به سایر ابعاد آن، باز می‌ماند. بنابراین وظیفه‌ی گفتگو میان تمدنهای اسلام و غرب باید به صورت امری حتمی در نظر گرفته شود زیرا تمدنها هرچه که باشند، طبیعتی مسالمت‌آمیز دارند و عنصر برجسته‌ی فرهنگی هر یک از آنها، نمی‌تواند علنی برای درگیری و برخورد تمدنها باشد بلکه این کشورها و سیاستهای بین‌المللی حاکم بر آنها است که درگیر کارزار و برخوردهایی طبق منافع و راهبردهای سیاسی و اقتصادی خویش‌اند؛ سیاستها را نه تمدنها که کشورها و دولتهایی می‌سازند که در پی تحقق منافع مردم خود هستند.

تاکنون دو کوشش برای تعامل غرب با تمدن اسلام صورت گرفته که اولی بدنبال جذب و انحلال اسلام بوده و دومی در پی انزوای آن برآمده است. که البته هر دوی این کوشش‌ها با شکست مواجه گردید. کوشش سوم به قصد به حاشیه راندن تمدن اسلام از طریق ترساندن دیگران از آن و القای این اندیشه که تمدن اسلام سعی در برخورد با تمدن غرب و شعله‌ور ساختن آتش کارزار با آنرا دارد، مطرح شده است؛ اینک وقت آن رسیده که نظریات برخوردآمیز و خصمانه با تمدن اسلام - که در صدد ایجاد این توهم‌اند که اسلام شایستگی تعامل به عنوان یکی از جریانهای عمده‌ی مرتبط با تمدن جهان شمول بشریت را ندارد - به کناری گذاشته شود.

ما طی این بحث سعی کردیم ثابت کنیم هدف صاحبان چنین نظریات سرشار از بدبینی و کین‌توزی، تبدیل جهان به جهانی هم‌شکل، یونیفرم و یکسانی که است همه‌ی خصوصیات و ویژگی‌های هر یک از تمدنها و فرهنگ و هویت آنها، به حاشیه رانده شود؛ آنها در این هدف‌گذاری، بر این گمان باطل‌اند که تمدن اسلام را نمی‌توان رام کرد و به راه آورد و لذا چالش آن در برابر چیرگی و سلطه‌ی غرب، به یک برخورد فاجعه‌آمیز تمدنی منجر خواهد گشت.

این توهمی بیش نیست و در پی القای این شبهه است که اسلام بعنوان یک دین و یک تمدن دارای گرایش‌های برخوردآمیز با تمدن غرب است، حال آنکه متون و اصول این آیین، مآمال‌نگاهی خوشبینانه به جهان و آینده بشریت است و بنابراین، گفتگو و همزیستی با اقوام و ملل و خلقهای مختلف و هم‌جویشی و هم‌پیوندی و دادوستد فرهنگی و تمدنی با آنها، همه و همه هدفهای والا و آماج‌های شکوهمندی هستند که تمدن اسلام در پی تحقق آنها و فراخواندن بشریت به همین امر است.

گواینکه در این میان باید خاطر نشان ساخت که اگر ما در کارزار تمدن‌ها، در لاک دفاعی فروروییم و کار ما بدون توجه به مکانیسم این کارزار، تبدیل به پاسخ به تهمت‌ها گردد و بیشتر مواضع انفعالی بگیریم؛ به جای یکی از طرف‌های گفتگو، تبدیل به ابزاری برای این گفتگو و عرصه‌ای برای آن می‌شویم و با اندیشه و فعالیت خود، کنترل خویش را به دیگری می‌سپاریم؛ کافی است تهمت‌های مشخصی در زمان و مکانی که طرف تعیین می‌کند، نثارمان سازد و ما را به واکنش وادارد؛ در نتیجه زمام امور از دستان خارج و به دست او می‌افتد و همه زندگی و فکر و ذکرمان به انجام یک سری واکنش‌های ناآگاهانه و به‌دور از اقدامات حساب شده و آزادانه، تبدیل می‌گردد.

جدی و اصولی ساختن هر گفتگوی مورد نظری میان اسلام و غرب، مستلزم طرح جدیدی مبتنی بر شفافیت و ملزم به رعایت اخلاقیات و ادبیات گفتگو و تجدیدنظر در هدفها و ابزارهای مورد استفاده است؛ این امر زمانی سودمند خواهد بود که گستره این گفتگو فراگیرتر شود و شامل گفتگوهای فرهنگی و مدنی و با شرکت همه نهادها و گروهها و مجموعه‌های فرهنگی در جوامع مورد بحث گردد. آنچه مایه امیدواری و شایسته است که از سوی پیروان هر دو تمدن اسلام و غرب با دیده خوشبینی بدان نگریسته شود، عبارت از این نکته است که حتمی بودن گفتگوی تمدن‌ها، دیر یا زود مسلماً تبدیل به یک واقعیت می‌گردد چرا که سرانجام اراده‌های کوشا در پی مدیریت گفتگوی تمدنی میان طرفین و فعال‌سازی کار مشترکی که درک و آگاهی نسبت به خطراتی که بشریت را تهدید می‌کنند نیروی محرکه‌ی آنست، پیروز خواهد گشت.

پاورقی‌ها:

- ۱- "مستقبل العالم الاسلامي" (آبندة جهان اسلام) سلسله انتشارات مركز مطالعات اسلامي - مالت - شماره ۹، سال ۱۹۹۳، صفحه ۱۴۴.
- ۲- دکتر "محمد عماره"، "الغزو الفكري: وهم أم حقيقة" (شیخون فرهنگی: توهم یا حقیقت)، چاپ الازهر - ۱۹۸۸، صفحه ۲۰۵.
- ۳- دکتر "محمد محفوظ" (عماره؟)، همان منبع (؟)، صفحه ۱۳۷.
- 4- Hans Kung: Le Christianisme et les religions du monde, ed. Le Seuil, Paris, 1986-p14.
- ۵- این مطلب - با تأسف فراوان - چیزی است که بسیاری از سیاستمداران و صاحبان قدرت در کشورهای غربی بر زبان می‌آورند. بعنوان مثال "کولین پاول" (وزیر خارجه فعلی آمریکا) در حدود ده سال پیش، می‌گوید: در حال حاضر ما، ابرقدرت و بازیگر اصلی صحنه جهانی هستیم و آنچه باید درباره‌اش بیاندیشیم مسؤلیت ما نسبت به همه جهان و منافعی است که شامل همه این جهان می‌گردد. (روزنامه مصری الاهرام - ۱۹۹۲/۶/۱۹).
- ۶- دکتر "محمد عماره": "العطاء الحضاري للاسلام" (رهاورد تمدن اسلام)، دارالمعارف، قاهره ۱۹۹۷، صفحه ۱۲۱.
- ۷- دکتر "عبدالمعزین عثمان التویجری": "الإمة الاسلامية في مواجهة التحدي الحضاري" (امت اسلام در رویارویی با چالش تمدنی) سلسله انتشارات: (المعرفة للجميع) شماره ۳ - رباط ۱۹۹۹، صفحه ۷۴.
- ۸- "العالم الاسلامي" از انتشارات: "رابطة العالم الاسلامي". شماره ۱۵ فوریه ۱۹۹۹، صفحه ۳.
- ۹- مجله "التوحيد" همان شماره (۱؟)، مقاله‌ای از: "حسین عودات". صفحه ۸۱.
- ۱۰- "یرنارد لويس": "الحضارة الغربية دمج حدائث و الاسلام اول من سمي الى العالمية" (تمدن غرب ملغمه‌ای از نوآوری‌ها و اسلام، نخستین ایدئولوژی جهان شمول) روزنامه بیرونی "السفير"، ۱۹۹۷/۲/۷، ترجمه فؤاد حطیط (به نقل از مجله: Foreign Affairs، ژانویه ۱۹۹۷).
- ۱۱- این حدیث را بخاری در کتاب جهاد از ابوهریره، نقل کرده است.
- ۱۲- مجله "الاسلام اليوم" صادره از سوی ایسکو، شماره ۱۴، ۱۹۹۶ - صفحه ۳۹.
- ۱۳- "روژه گارودی": (برای گفتگوی تمدنها) (ترجمه عربی) - ۱۹۷۸، بیروت.

۲۱۶ بیداری اسلامی؛ چشم انداز آینده و هدایت آن

۱۴ - روزنامه لندن "الشرق الاوسط"، ۱۹۹۹/۶/۲۸.

۱۵ - مجله بیروتی "الاجتهاد"، شماره‌های ۳۲-۳۱، ۱۹۹۶، صفحه ۳۵.

(علامه) "محمدحسین فضل‌الله": "في آفاق الحوار الاسلامي المسيحي" (چشم‌انداز گفتگوی اسلام و

مسیحیت)، چاپ دارالملاک، لبنان - ۱۹۹۴، صفحه ۹۶.

هم‌زیستی مسالمت آمیز در اسلام واقعی و نظری

صدرالدین قبانچی

امام جمعه‌ی شهر نجف اشرف و عضو مجلس اعلای انقلاب اسلامی عراق

بسم الله الرحمن الرحيم

چکیده

بحث فقهی

بی تردید موضوع «همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام» نیاز به بحث فقهی و اجتهادی گسترده‌ای جهت کشف این نظریه دارد و به ویژه این موضوع تنها به طور پراکنده و زیر عنوان‌ها و واژه‌های دیگر درباره‌ی اجتهاد و امر به معروف و معاشرت و ازدواج و تجارت و عهود و غیره مورد بحث قرار گرفته است.

ویژگی‌های موضوع

ما در این تحقیق چکیده سعی می‌کنیم که ویژگی‌های این نظریه را ایجاد نماییم و راه را برای انجام یک مطالعه‌ی گسترده و عمیق در این زمینه بگشاییم و سپس به بررسی تاریخ اسلامی در زمینه‌ی همزیستی با دیگران خواهیم پرداخت.

زمینه‌های همزیستی

موضع اسلامی را نسبت به چندین زمینه که در این باره وجود دارد باید مشخص کرد:

زمینه‌ی نخست: امت اسلامی با همه‌ی مذاهب و گرایش‌هایی که دارند.

زمینه‌ی دوم: دوستانی که خارج از امت وجود دارند.

زمینه‌ی سوم: دشمنانی که در میان امت وجود دارند و خارج از آن.

زمینه‌ی چهارم: بی طرف‌ها

ایجاد نظریه‌ی اسلامی کامل در مسأله‌ی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به شناخت موضع اسلام نسبت به چهار زمینه‌ی مزبور نیاز دارد.

امت اسلامی

در این سطح نگرش اسلامی در اصل برادری، روشن، بلکه ولایت متقابلی که میان مسلمانان وجود دارد در معرض آسیب اختلاف‌های مذهبی و ملی فرقه‌ای مسلمانان قرار نمی‌گیرد.

و در این‌جا ما شاهد اقرار و به رسمیت شناختن شریعت اسلامی به اجتهادهای مذاهب اسلامی و ملزم نمودن پیروان این مذاهب به آن و پای‌بندی افراد ذی‌ربط به مفاد و نیازهای آن هستیم، که این مسأله به نام قاعده‌ی «الزام» معروف است که مفهوم عمیق‌تری از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز دارد و می‌توان آن را به عنوان اصل احترام قانونی به اجتهادهای متعدد دانست.

دوستان

نظریه‌ی اسلامی برای پذیرفتن دوستی و هم‌کاری جوامع غیراسلامی و برقراری روابط اقتصادی و اجتماعی و غیره با آنان برپایه‌ی منافع مشترک و برپایه‌ی معیارهای انسانی استوار است.

و در این‌جا ما خواهیم دید که نظریه‌ی اسلامی، مرزهای روابط با غیر مسلمانان را نمی‌بندد و روابط با دیگران را تنها براساس منافی که فعلاً در جهان وجود دارد برقرار نمی‌کند بلکه این روابط برپایه‌ی جنبه‌های انسانی که میان مسلمانان و دیگران وجود دارد استوار است و این مسأله در سطح علمی تا حد وجوب دفاع و نبرد برای نجات دیگران پیش می‌رود.

دشمنان

اما در برخورد با دشمنان یعنی آن‌هائی که به جامعه‌ی اسلامی تجاوز می‌کنند، اسلام در این زمینه از چند اصل پیروی می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها اصل ردّ تجاوز است و اصل پذیرش صلح و اصل عدم آغاز تجاوز و اصل دعوت به اسلام پیش از آغاز جنگ و اصل تحریم نبرد در ماه‌های حرام که چهارماه در سال می‌باشند. ما با تشریح این اصول نشان خواهیم داد که اسلام تا حد امکان تلاش می‌نماید تا به فضای صلح نزدیک شود و از فضای جنگ دوری نماید.

بی طرف‌ها

علاوه بر سه عنوان گذشته، ما در برابر زمینه‌ی دیگری قرار می‌گیریم و آن زمینه‌ی بی طرف‌ها است که نه رابطه‌ی ستیز و تجاوز به مسلمانان دارند و نه رابطه‌ی دوستی مانند ملت‌هایی که از جهان اسلام دور هستند. در این زمینه ما می‌بینیم که شریعت اسلامی آغوش باز خود را نسبت به آنان نشان می‌دهد و رفتار شایسته و احسان را در برابرشان در پیش می‌گیرد هرچند که منافع مشترکی با آن‌ها ندارد، سعی می‌کند که با آن‌ها خوش رفتاری و فضای باز انسانی را در برابرشان اعمال نماید «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم ینحروکم من دینارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم» (آیه‌ی ۸ سوره‌ی ممتحنه)

خداوند شما را از خوش رفتاری و برخورد عدالت‌آمیز با کسانی که با شما در دین نبرد نمی‌کنند و شما را از خانه‌هایتان بیرون نمی‌کنند، نهی نمی‌کند.

سطح هم‌زیستی

نگرش فراگیر به نظریه‌ی اسلامی در زمینه‌ی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به چند سطح زیر مربوط می‌شود:

هم‌زیستی در سطح افراد.

هم‌زیستی در سطح جوامع.

هم‌زیستی در سطح سیاسی.

هم‌زیستی در سطح اندیشه و فرهنگ.

سطح اول

در این سطح اسلام برای هر فرد، اتحلاق و رفتاری در نظر می‌گیرد که به او اجازه می‌دهد و یا از او دعوت می‌کند که رفتار مسالمت‌آمیز و خوش با دیگران داشته باشد به‌رغم وجود اختلاف عقیدتی با آن‌ها و به‌رغم اینکه اسلام ضوابط و مقرراتی پیرامون روابط با پیروان دیگر عقاید قرار داده است و به‌رغم سخت‌گیری در عقیده که اسلام به آن دعوت می‌نماید ولی در عین حال چارچوبی نهایی که برپایه‌ی پذیرش صاحبان عقاید دیگر است وضع می‌نماید به عنوان یک واقعیت که باید رفتار مثبتی با آن‌ها داشته باشید «قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله...» آل عمران آیه‌ی ۶۴.

از این رو اسلام بر رفتار راست‌گویی و احسان و رأفت و وفاداری و اخلاق شایسته در برخورد با دیگران تأکید می‌نماید و حرام بودن دروغ و تجاوز و فحاشی و سرقت و ناسزاگویی و پیمان‌شکنی و دیگر رفتارهای نکوهیده را گوش‌زد می‌نماید. و هم‌چنین برقراری روابط علمی و اقتصادی و اجتماعی را با دیگران علاوه بر مسلمانان تجویز می‌نماید.

سطح دوم

با همین اخلاق شایسته، اسلام خواستار تعامل با دیگر ملل و جوامع می‌باشد. از این رو اسلام بر لزوم استفاده از اصل طلب خیر برای همدی ملل و گشودن تعامل فرهنگی و بازرگانی و جهان‌گردی و صنعتی با آن‌ها شده است و هم‌چنین خواهان تحکیم روابط دوستی و ارائه‌ی کمک‌های انسانی لازم و مورد نیاز بدون چشم‌داشتی شده است.

از این رو جامعه‌ی اسلامی یک جامعه‌ی بسته و ایجادکننده‌ی حائل و دیوار آهنین با دیگران و با دیگر جوامع با دیگر ادیان و مذاهب به گونه‌ای که مارکسیست‌ها انجام داده‌اند نیست.

سطح سوم

روحیه‌ی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و تعامل انسانی که در اسلام وجود دارد در سطح سیاسی نیز وجود دارد. روابط سیاسی و دوستی با کشورهای اسلامی نیز بر همین اصل استوار است. البته مسأله در این سطح به تصمیمات رهبری سیاسی و برپایه‌ی توازن که لازم می‌داند بستگی خواهد داشت، که این مسأله برخلاف رفتار و تعامل با افراد و یا در سطح جامعه است چرا که روابط مثبت با دیگران در این سطح نیاز به تصمیم سیاسی ندارد بلکه از پیش در شریعت اسلامی تثبیت شده است و افراد و جامعه‌ی اسلامی می‌توانند خود بر آن‌ها پای‌بند باشند.

سطح چهارم

اما در سطح اندیشه‌ای و فرهنگی اسلام از تبادل اندیشه و فرهنگ در بالا ترین سطح استقبال می‌کند. و تجربه‌ی اسلامی که در تاریخ وجود دارد بزرگترین شاهد و قوی‌ترین تجسم این تعامل و تبادل میان فرهنگ‌های رومی و یونانی در جهان اسلام و بالعکس بوده است.

اصل هم‌زیستی مسالمت‌آمیز

ما برای این‌که نگرشی با موضوعیت و عمق بیشتری در این باره داشته باشیم باید به حق بر اصل «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» و «تعامل انسانی» که اسلام آن را اقرار نموده و آن را در پیش گرفته است اشاره نماییم و به نظر می‌رسد این مسأله‌ی با سه مشکل ذیل روبه‌رو خواهد شد:

- ۱- مشکل جهانی بودن اسلام
- ۲- مشکل برخورد میان اندیشه‌ها
- ۳- مشکل موضع‌گیری‌های فقهی حاد و تیز

مشکل جهانی بودن اسلام:

این مشکل به معنای این است که اسلام به اصل جهانی اسلام ایمان دارد (ویکون الدین کله لله) (سوره ی انفال / آیه ی ۸) و قرارگرفتن همه ی جهان اسلام زیر این رسالت الهی و رهبری آن در زمین را لازم می داند. و این مسأله تفسیر کننده ی فتوحات اسلامی و برقراری جزیه بر پیروان دیگر ادیان است. بنابراین، اصل چگونه می تواند با اصل همزیستی مسالمت آمیز انسانی که حضرت علی (علیه السلام) در گفته ی معروف خود بر آن اشاره داشته اند جور در می آید؟

والله لو نثیت لی الوسادة لحکمت اهل الانجیل بانجیلهم و اهل التوراة بتوراهم «به خدا سوگند چنانچه برای من میسر شود پیروان انجیل را با انجیلیشان و پیروان تورات را با توراتشان فرمانروایی می کردم».

در برخورد اولیه چنین به نظر می رسد که برخوردی و تعارضی میان این دو اصل وجود دارد. بنابراین مسأله را چگونه می توانیم در کنار هم قرار دهیم؟ در این زمینه ما به طور خلاصه به اشاره به چند مسأله ی کلی اکتفا می کنیم.

مسأله ی اول: - «جهانی بودن سیاست اسلام» به این معنی تلاش برای قراردادن جهان از نظر سیاسی زیر حاکمیت اسلام، که پروژه ی فقها آنرا مشروط به دسترسی به شرایطی در سطح عصمت می دانند یعنی در رأس رهبری اسلامی باید پیامبری وجود داشته باشد و یا یک امام معصوم و در غیر اجرای این صورت نظریه ی «جهانی بودن سیاست اسلام» متوقف می ماند و معنای آن منع جهاد آغازین بدون اجازه ی امام معصوم در همین جا است.

مسأله ی دوم: - «حاکمیت سیاسی اسلام» در برگیرنده ی همزیستی مسالمت آمیز و تعامل انسانی با دیگر ملل جهانی به شرطی که حاکمیت سیاسی از آن اسلام باشد و زیر چتر این حاکمیت همه ی گرایش ها در فضای همزیستی و مودت آمیز زندگی خواهند کرد و روابط اجتماعی و فرهنگی و گفت و گوی حاکم و آزاد میان طرفین برپایه ی منطق استوار خواهد بود: - «لا إكراه فی الدین» «ولا تجادلوا اهل الكتاب إلا بالقی هی احسن».

مسأله ی سوم: - «جهانی بودن اسلام» راه را برای برقراری معاهدات سیاسی با دیگر

ملل که استقلال سیاسی و آزادی فرهنگی و مذهبی مسلمانان را محفوظ می‌دارد می‌گشاید. در این زمینه شریعت اسلامی فصل گسترده‌ای به نام «معاهدات» قرار داده است و نمونه‌های زیادی در این باره در زمان پیامبر(ص) وجود داشته است. و پرداخت هزینه را می‌توان پایه‌ی تمهیدات مالی در برابر حق حمایت و اراده‌ی خدمات عمومی برای کسانی که در کشور اسلامی زندگی می‌کنند تفسیر کرد و این مسأله برای خود مسلمان‌ها نیز به نام‌های خمس و زکات وجود دارد.

مسأله‌ی برخورد میان اندیشه‌ها

مشکل دومی که نظریه‌ی «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» و «تعامل انسانی» در اسلام با آن روبه‌رو می‌شود مشکل برخورد اندیشه‌ای با دیگر اندیشه‌های غیراسلامی است. چرا که اندیشه‌ی اسلامی بر این باور است که هرگونه اندیشه‌ی فلسفی و عقیدتی دیگر که خارج از چهارچوب اسلامی باشد اندیشه‌ای باطل است و این مسأله همان تئوری «وحدة الحق» در برابر «تعدد الحق» می‌باشد. هنگامی که اسلام اندیشه‌ی دیگر را اندیشه‌ی باطل می‌داند در این صورت طبیعی است که خواستار حذف و یا تصحیح چنین اندیشه‌ای می‌شود و سکوت نسبت به آن‌ها را جایز نمی‌داند و این مسأله همان «دعوت به اسلام» و «امر به معروف و نهی از منکر» و «احقاق حق و ابطال باطل» است، این مسائل را چگونه می‌توان در مفهوم «هم‌زیستی مسالمت‌آمیز» قرارداد. و این مسأله می‌تواند به مفهوم «کشمکش میان تمدن‌ها» نزدیک‌تر باشد.

چگونه می‌توان با این واقعیت در نظریه‌ی اسلامی برخورد نماییم؟

ما در این زمینه می‌توانیم حقایق زیر را مقرر بداریم:

۱- جایگاه نظریه‌ی «وحدة الحق»

نظریه‌ی «وحدة الحق» در جایگاه اصول عقیدتی در اسلام در برابر دیگر عقاید و اندیشه‌ها قرار دارد. اما در چهارچوب اسلامی اسلام به نظریه‌ی «تعدد اجتهاد» ایمان دارد. و این بدین معنی است که در چهارچوب اسلامی و در چهارچوب نگرش‌های

اندیشه‌ای اسلامی با مشکلی مواجه نیستیم و چنان که مشکل وجود داشته باشد این مشکل با دیگر ادیان و فلسفه‌های دیگر که خارج از چهارچوب اسلامی است خواهد بود.

۲- آزادی عقیده

به‌رغم تعهد اندیشه‌ی مذهبی به نظریه‌ی «وحدة الحق» ولی در کنار آن باصل آزادی عقیدتی پایبند است. و هر چند که مجازات انحراف اندیشه در آخرت خواهد بود و نه در دنیا به گونه‌ای که خداوند در قرآن می‌فرماید «ومن یتبع غیر الاسلام دنیا فلن یقبّل منه وهو فی الآخرة من الخاسرین». کسانی که از دینی جز دین اسلام پیروی نمایند از آن‌ها پذیرفته نخواهد شد و در آخرت جزء زیان‌دیدگان خواهند بود.

بنابراین مشکلی نخواهد بود که مردم عقاید گوناگونی در مرز ایمان به خداوند متعال به عنوان آخرین خطی که نمی‌توان از آن فراتر رفت داشته باشند. این مسأله یکی از مسائل موجود در موضع اسلامی است که نیاز به بررسی و نظریه‌پردازی علمی دارد. چرا که هنگامی که اسلام به آزادی عقیده ایمان دارد از سوی دیگر خواهان انجام گفت و شنود علمی و موضوعی است و زمینه را به طور گسترده برای انجام این گفت‌وشنود و بحث و مناظره با آداب و اصول علمی و اخلاقی خویش فراهم کرده است و اسلام به حق، پیش‌تاز و بنیان‌گذار در این زمینه است.

۳- ایجاد مصونیت اندیشه

در راستای آزادی عقیده و اصل گفت و شنود و مناظره‌ی علمی، دعوت اسلام و ایمان او به لزوم ایجاد و شکل‌گیری مصونیت اندیشه در میان پیروان خود که این مسأله با بستن راه‌های گمراهی و جلوگیری از جریان اندیشه‌های باطل و طراحی فعالیت‌های تبلیغاتی و ادبی- هنری و عبادی که اسلام فعال نمودن آن را بر سر ایجاد و مصونیت خواستار است فراهم می‌گردد. که در این راستا اصل تحریم کتاب‌های گمراه‌کننده و در زمان ما تحریم همه‌ی کانال‌های تلویزیونی و برنامه‌های غیراخلاقی و فسادانگیز آن که

با هدف تسلط بر فضاها‌ی فرهنگی و اخلاقی مسلمانان و ایجاد فتنه میان مردم و به دام انداختن مسلمان‌ها در دام اندیشه انجام می‌گیرد، قرار دارد.

۴- مشخص نمودن فعالیت عملی

چنانچه اسلام اصل آزادی عقیده را قائل است بدین معنی است که عقیده، مربوط به شخص است و در این چهارچوب اجازه‌ی آزادی عمل را برای پیروان دیگر ادیان و آیین‌ها مگر در حدی که خارج از چهارچوب‌های پیروان آن ادیان نباشد و به وضعیت اجتماعی مسلمانان تماس نداشته باشد نمی‌دهد. در واقع این مسأله نمی‌تواند به عنوان محدود نمودن آزادی‌ها تلقی شود بلکه به مصونیت محیط‌زیست اسلامی ارتباط دارد. و این یک حق طبیعی مسلمانان است. وگرنه اسلام آن دسته از شیوه‌های عملی را محدود نمی‌کند و از انجام آن‌ها در داخل فضاها‌ی ویژه‌ی پیروان آن مذاهب نه تنها جلوگیری نمی‌کند بلکه اجازه‌ی تجاوز و تعدی به حقوق انسانی و اعمال فشار علیه آن‌ها به هر نحوی که باشد نمی‌دهد.

مشکل موضع‌گیری‌های فقهی حاد و تیز

مشکل سومی که نظریه‌ی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و اهل تعامل انسانی در اسلام با آن روبه‌رو می‌شود مسأله‌ی دشواری تفسیر برخی از موضع‌های فقهی حاد می‌باشد که به نظر می‌رسد آن‌ها مخالف روحیه‌ی هم‌زیستی و اخلاقی بودن تعامل انسانی است. نظیر حکم شرعی حرام بودن ازدواج مسلمانان با پیروان دیگر ادیان غیراسلامی و یا نجس بودن آدم‌های کافر که به وجود خداوند تبارک و تعالی ایمان نداشته باشند. این موضع‌ها موضع‌های حاد و تیز می‌باشند و با روحیه‌ی هم‌زیستی و اخلاقی بودن تعامل انسانی با دیگران که نظریه‌ی اسلامی به آن دعوت می‌نماید سازگاری ندارد. در واقع اسلام فعالیت و کار مشترک را با دیگران و پیروان دیگر ادیان و عقاید ممنوع نکرده است، بلکه چیزی که اسلام منع کرده است مربوط «آمیختگی در زندگی شخصی» در زمینه‌های خوراک و لباس و خواب و چیزهایی از این قبیل است. که

هدف از آن تحقق مصونیت شخصی مسلمانان از یک سو و متوجه نمودن دیگران به نادرست بودن روش آنها از سوی دیگر است.

واقعیت همزیستی سیاسی در عراق

در پایان این بحث به طور خلاصه باید گفت، همزیستی برادرانه‌ای میان مسلمانان و همزیستی ملی میان مسلمانان و غیرمسلمانان در عراق وجود دارد که به دلیل کم بود وقت از اطالهی کلام می‌پرهیزم.

تحقیق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی

مهدی مطهرنیا

نویسنده و پژوهش‌گر و عضو هیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی و مشاور دانشگاه عالی دفاع ملی

بسم الله الرحمن الرحيم

«زندگی بدون آگاهی، ارزش زیستن ندارد»

پُرسه نیایی:

پرسه- مقاله- حاضر، تلاشی است که در پی دعوت معاون محترم فرهنگی و پژوهشی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی برای نگارش موضوعی از مجموعه موضوع‌های فراخوان هفدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی با عنوان «بیداری اسلام، چشم‌اندازهای آینده و هدایت آن»، فراهم آمده است.

از میان مجموعه موضوع‌های فراخوان، عنوان برگزیده‌ی «تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی» از میان مجموعه مباحث موردنظر در قالب موضوع‌های مختلف به دلایلی چند برگزیده شد:

۱- بعد از گذشت بشر از دهلیزهای هزار توی قرون و آنچه که تاریخ نام نهاده‌اند، امروز بر این نکته به مثابه‌ی یک گزاره‌ی صدقی از مجموعه گزاره‌هایی که به تعبیر هوسرل، باید آنرا «بدهات یقینی» خواند، پای فشاری می‌شود که: «دانایی، قدرت است». حال اگر آگاهی را «نقطه‌ی تشابه» تمامی دانایی‌های حاصل از «خط استمرار» تلاش انسان برای توسعه و تعمیق ادراک وی در فضاها و زمانه‌های گوناگون بدانیم؛ باید بر این امر صحنه‌ی نهم که نقطه‌ی گره‌ای دانایی، آگاهی است؛ و به تبع این امر است که «کنترل آگاهی» ضامن تولید قدرت؛ توزیع آمرانه‌ی آن؛ و هدایت زیرکانه‌ی آن است. لذا، اگر به قدرت جهان اسلام می‌اندیشیم، باید به ساحت «آگاهی، دانایی و قدرت» بهایی چندین هزار برابر اختصاص دهیم.

۲- ساحت سیاست نیز به یک معنا و منطق بسیار قوی، حوزه‌ی سازماندهی و رقابت قدرتی است. آنچه که در ادبیات سیاسی به عنوان Policy؛ از آن یاد می‌شود، همان خط مشی‌ها و رویه‌های ذهنی معطوف به قدرت است، که در گستره‌ی عینی به نام Politic به سازماندهی رقابت بر سر قدرت پرداخته و با یک‌دیگر به رقابت می‌پردازند؛ و به پشتوانه‌ی دانایی موجد و سازمان بخش قدرت، در عرصه‌ی رقابت‌های «قدرتی سیاسی Politic» به مرفقیّت نایل می‌آیند. بنابراین از این دیدگاه نیز «آگاهی، دانایی و قدرت» در جایگاهی رفیع می‌نشیند.

۳- باید بر این اصل صحه نهیم که: «جامعیت بخشیدن به هر تفکری و فعلیت بخشی به هر نوع نگرشی در گرو دست‌یابی به عناصر عینی اعمال آن است؛ و لازمه‌ی دست‌یابی به این عناصر عینی، دارا بودن آگاهی و بصیرت سیاسی است. اگر به این گفته‌ی حکیمانه توجه کنیم که «عمل به جامعیت دین در گرو تشکیل حکومت دینی و لازمه‌ی آن داشتن بصیرت سیاسی است. ارتباط «آگاهی، دانایی و قدرت» و اهمیت کلیدی آنها، بیش از پیش در مرکز ثقل اهمیت قرار خواهد گرفت.

من براین اعتقادم که اگر بخواهیم تعریفی کوتاه ولی تا سرحد امکان جامع و مانع از مفاهیم «حاکمیت» و «حکومت» به دست دهیم، باید بر این گزاره‌ها تأکید نماییم که: حاکمیت «عنصر ذهنی اعمال قدرت»؛ و حکومت، «عنصر عینی اعمال قدرت» است؛ بر همین سیاق، دولت را باید «سازمان اجرایی اعمال قدرت و کابینه یا هیأت دولت را باید عنصر «مدیریت عملیات در اعمال قدرت» دانست. هرچند بر سر تعاریف حکومت و دولت از منظر سیاسی و حقوقی ناهم‌گونی‌هایی وجود دارد، اما با قبول این معانی پیوند میان دین و آگاهی، دانایی و قدرت، از اساسی‌ترین دغدغه‌های ذهنی و عینی به حساب می‌آید و در جایگاهی استعلایی چنبره می‌زند: چرا که دین به یک نهاد خداوندی اطلاق می‌شود که عاقلان را به سوی خیر هدایت می‌کند و از منظر دورکهمیم، عبارت است از: «یک مؤسسه‌ی اجتماعی که اساس آن تمایز بین امر مقدس و امر غیرمقدس است؛ و دارای دو جنبه است: یکی جنبه‌ی روحی - ذهنی، مرکب از عقاید

و دریافت‌های وجدانی و دوم جنبه‌ی مادی - عینی مرکب از مراسم و عادات^(۱). اگر این معنا را بپذیریم و بر آیه‌ی بیست‌وپنج سوره‌ی حدید در قرآن کریم احتجاج نماییم که تأکید می‌نماید: تمام رسولان از آدم(ع) تا خاتم(ص) برای گسترش عدالت بر زمین مجهز و مأمور شده‌اند، خواهیم پذیرفت که دین عنصر ذهنی اعمال قدرت را فراهم و تشکیل حکومت دینی فراهم آورنده‌ی عناصر عینی اعمال چنین قدرتی است که به تشکیل دولت‌های اسلامی در میان امت اسلام منجر و با ائتلاف و به تبع آن اتفاق ناشی از احترام متقابل دولت‌های اسلامی به یک‌دیگر و تشکیل کنفدراسیون کشورهای اسلامی و سپس تبدیل آن به فدراسیون کشورهای اسلامی، وحدت جهان اسلام مسیری واقعی را طی می‌کند.

۴- اگر این تعریف جامع و اجمالی از فرهنگ را که هرسکویتز Herskouits، در کتاب خود به نام انسان‌شناسی فرهنگی «Cultural anthropology» که می‌گوید: «فرهنگ، بخش انسان ساخته‌ی محیط است»^(۲) بپذیریم؛ فرهنگ سیاسی را باید بخش انسان ساخته‌ی ساحت سیاسی زندگی بشر بدانیم؛ ساخت هر پدیده یا پدیدار عینی و ذهنی در گرو نقطه‌ی گره‌ای آگاهی در آن حوزه‌ی مدنظر است.

تری یاندیس با قبول نگرش هرسکویتز، بر این نکته تأکید دارد که این تعریف کلی است و تلاش می‌نماید با تقسیم آن به اجزای کوچک‌تر، این نقیصه را جبران نماید. وی با جدا کردن جنبه‌های عینی و ذهنی فرهنگ از یک‌دیگر این تلاش را آغاز می‌کند. او می‌نویسد: «... با جدا کردن جنبه‌های عینی فرهنگ - ابزار، جاده‌ها و ایستگاه‌های رادیویی - از جنبه‌های ذهنی آن - طبقه‌بندی‌ها، هنجارها، قواعد و ارزش‌ها - می‌توانیم چگونگی تأثیر فرهنگ ذهنی بر رفتار را مطالعه و بررسی کنیم... با تجزیه و تحلیل فرهنگ ذهنی درمی‌یابیم که مردم چگونه موجودات محیط خود را درک، طبقه‌بندی، باور و ارزش‌گذاری می‌کنند. به‌طورکلی از این طریق راه‌های منحصر به فردی را کشف

(۱) صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه‌ی متوجه صانعی دره‌بیدی (تهران: انتشارات حکمت ۱۳۶۶) ص ۳۵۵.

(۲) تری یاندیس، هری، س، فرهنگ و رفتار اجتماعی، ترجمه‌ی نصرت فنی (تهران: نشر رساش، ۱۳۷۸) ص ۲۶.

می‌کنیم که مردم با فرهنگ‌های مختلف از طریق آن‌ها به محیط اجتماعی خود می‌نگرند».

با توجه به این معانی فرهنگ سیاسی از دو حوزه‌ی فرهنگ ذهنی سیاسی و فرهنگ عینی سیاسی در تعریف پیش گفته برخوردار خواهد شد، و با عنایت به این که دین از منظر هویت‌شناسی از جنس ذهنی برخوردار است؛ و سیاست در ساحت دینی به ویژه در شریعت محمدی متأثر از گستره‌ی فرهنگ دینی است؛ بررسی مقوله‌ی آگاهی، دانایی و قدرت در چارچوب فوق و در ذیل عنوان «تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی» از اهمیتی به‌سزا برخوردار می‌باشد.

۵- طرح دکترین «خاورمیانه‌ی بزرگ» از سوی نثو محافظه‌کاران آمریکایی؛ با تأکید بر گسترش دموکراسی!! در کشورهای خاورمیانه؛ متأثر از دوران گذار و آنارشی بین‌المللی معطوف به یک‌جانبه‌گرایی آمریکایی‌ها؛ امروز بیش از هر زمان دیگر، براهمیت کلیدی آگاهی سیاسی صحه می‌نهد. این طرح متأثر از دکترین امنیتی آمریکایی‌ها در آغاز هزاره‌ی سوم میلادی است که با عنوان دکترین «پیش‌دستی Pre-emption» مطرح شده است؛ و دکترین‌های سیاسی گسترش دموکراسی و ایجاد منطقه آزاد تجاری در خاورمیانه برخاسته از متن دکترین امنیتی آمریکایی‌ها معطوف به حفظ منافع سرمایه‌داری بین‌المللی، در «نظم نوین جهانی New order world» در قرن بیست‌ویکم میلادی است.

این درحالی است که دنیا در حال تغییر و دگرگونی است. بی‌نظمی موجود در انتظار نظم است. اگر هزاره‌ای را که در آستانه‌ی پیوستن به تاریخ است، به عنوان دورانی می‌شناسیم که بشر برای نخستین بار به فضای سیاره‌ای خود پی برد، سده‌یی که در آغاز آن قرار گرفته‌ایم - قرن ۲۱ میلادی - را می‌توان قرنی دانست که در آن انسانیت بالقوه به ارتباط کامل در زمان حقیقی دست خواهد یافت. ما شاهد آن چیزی خواهیم بود که آنرا فرانسیس کاپرانکراس، «مرگ فاصله» خوانده است^(۱).

از این‌رو آگاهی سیاسی به زمان ظهور - یعنی حال - «مستلزم دانایی متعقلانه

(۱) مطهرنیا، مهدی، فصلنامه‌ی اندیشه‌ی انقلاب اسلامی: آشوب در جهان، انقلاب اسلامی در ایران. (تهران: سال اول شماره‌ی چهارم، زمستان ۱۳۸۱).

نسبت به گذشته و پیش‌بینی عالمانه نسبت به آینده است. تا از رهگذر ساماندهی مطلوب دانایی، گفتمان متناسب با فضا و زمانه‌ی تاریخی فراهم و در پرتو آن «قدرت» حاصل استقرار پیدا کند.

۶- «قدرت یعنی حقیقت»؛ این جمله را به گورگیاس سخن‌ور مشهور سوفسطایی نسبت داده‌اند^(۱)؛ این دیدگاه در رساله‌ی گورگیاس افلاطون که به کشف درخشان ماهیت قدرت و فلسفه مربوط می‌شود بر نتیجه و اندیشه‌های او تأثیر گذاشت و فوکو اعلام کرد: قدرت منشأ حقیقت (صدق) و معرفت به‌شمار می‌رود و جامعه را محصول روابط مختلف قدرت در سطوح گوناگون تلقی کرد. از منظر فوکو هیچ رابطه‌ی قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش متصور نیست و هیچ دانشی هم نیست که متضمن روابط قدرت نباشد^(۲). از این‌رو، بحث درحوزه‌ی قدرت و سیاست؛ پیوندی عمیق با موضوع قدرت و معرفت دارد.

این درحالی است که نگاه به مفهوم «قدرت» در لایه‌های مختلف جامعه‌ی ما آغشته با خلق و خوی شرقی، برداشت سطحی از تقوای دینی و خاطرات ناخوش‌آیند تاریخی، مانند نگاه معشوق دل‌باخته‌ای است که در پرتو ترکش نگاه عاشق زیباروی و پرهیبت خود هرچه بیش‌تر از پیش دل می‌بازد و هر آن، بیش از گذشته چهره پنهان می‌کند. نوعی اخلاقیات قدرت که بازتابش شرم‌سستی - ما - در بیان قدرت‌خواهی فردی است، تأثیرپذیری شدیدی از استبداد داخلی و نظام پاتریمونال دارد و تحت تأثیر تعرض خارجی، نگرش چندش‌آوری به خود می‌گیرد، ما را که حکم آیین نبوی خویش برای گسترش عدالت به عنوان یک مأموریت محتاج «قدرت» می‌سازد؛ از منظر نگرش سیاسی در فضایی قدرت‌گریز و قدرت‌سستیز قرار می‌دهد، تا جایی که در آموزه‌های دینی بسیاری از مقاطع تاریخی تا عصر معاصر بازتاب داشته و سیاست به عنوان حوزه‌ی نبرد قدرت در حالت مورب با دیانت قرار گرفته است.

با قبول چنین برداشتی باید بپذیریم که «اخلاقیات قدرت» در میان ما، نه متکی بر اخلاق هنجاری شفافی است و نه از فلسفه‌ی اخلاق ثابتی پیروی می‌کند، بلکه تنها در

(۱) مک‌لین. ایان، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه‌ی دکتر حمید احمدی (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۱) ص ۶۰۸.

(۲) تاجیک، محمدرضا، گفتمان و تحلیل گفتمانی، (تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹) ص ۳۰۲.

چارچوب اخلاق توصیفی تعریف‌پذیر است^(۱).

از همین جهت؛ با ایجاد فضای مناسب در این زمینه در حول محور آگاهی، دانایی و قدرت باید نگرش موجود را اصلاح نمود و با سامان‌دهی مفهومی، معرفت‌شناسی عمیق و تئوری‌پردازی مستحکم در این ساحت، جهان اسلام را در موضع‌گیری‌های قدرتی-سیاسی خود، به سوی کسب اعتلای جایگاه جهان اسلام در نظام بین‌المللی ره‌نمون ساخت. اجزای فرهنگ ذهنی در این حوزه‌ی معنایی را باید به گونه‌ای شکل بخشید و سامان داد که در شکل‌گیری و سامان‌دهی فرهنگی عینی به گونه‌ای عمل کنند که کسب قدرت را در تقابل با دیانت ندانند.

وجود چنین دغدغه‌هایی گزینش عنوان «تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی» را از اهمیت برخوردار می‌نماید و نگارنده تلاش دارد، با ساماندهی و مهندسی پرسش در این زمینه، این موضوع را در حد مجال و حوصله‌ی پرسه‌ی حاضر به تعمق نشیند.

مهدی مظهرنیا

فروردین ۱۳۸۳ - تهران

(۱) مظهرنیا، مهدی، فصلنامه‌ی اندیشه‌ی انقلاب اسلامی: دیرینه‌شناسی و تبارشناسی گفت‌وگو، امنیت و ایران اسلامی (تهران: سال دوم شماره‌ی ششم، تابستان ۱۳۸۲) ص ۹.

پرسه گشایی:

من از سلاله‌ی روح درخشانم
فضای بسته‌ی عشق
هوای آلوده‌ی فکر
ملولم می‌کند.

در روزگاری که به قول «اوکتاویوپاز»، «بهداشت کلام» رعایت نمی‌شود؛ و واژه‌ها بدون توجه به عمق حقیقت آنها، در معبد واقعیتی به نام «منافع» ذبح می‌شوند؛ «آگاهی» دانش‌واژه‌ای است که در جایگاهی استعلایی می‌نشیند و بر پایگاهی چند وجهی رخ نشان می‌دهد.

این «آگاهی» است که واژگان تهی شده از معنا را در ساحت زندگی، احیاء می‌سازد. این «آگاهی» است که کوس رسوایی «فریب»ها و «تحریف»ها را بر کوی و برزن می‌نوازد؛ و همین «آگاهی» است که «قدرت» را می‌نمایاند و در مقام مبعوث قدرت، بعثت قدرت را در عصر جدید رقم می‌زند؛ همین‌جا نقطه‌ی تلاقی «آگاهی» و «سیاست» است که در ساختار «گفتمان» بروز پیدا می‌کند، همان چیزی که فوکو، آن را «محل تلاقی قدرت و دانش» می‌پندارد.^(۱)

جهان امروز، به عنوان محصول عصر جدید، بیش از هر چیز «دنیوی» است؛ و «آگاهی» را در کانون اصلی اداراک آدمی به خدمت حیات مادی بشر فرا خوانده است؛ و «آخرت‌گرایان» ناآگاه در گرگ و میش حیات برزخ گونه‌ی خویش به نام «آخرت»، «آگاهی» را در معبد «جزمیت عقلی» خویش به بهای اندک «وزن اوراق»؛ نه «فهم اوراق» فروخته‌اند؛ تا بدان سان که «قرآن بر سر نیزه‌ها» را بر «آگاهی قرآن» ترجیح می‌دهند و «قرآن آگاه» حاضر می‌شود، ده تن از این (جزم‌گرایان جاهل) را بدهد و یک تن از آن «آگاهان ناسپاس» را بازستاند؛ و عاقبت «دیو جهل» شمشیر جزمیت را بر فرق فهم در معبد عشق فرود می‌آورد و آنرا «اجرای عدالت» نام می‌نهد.

در فضای عصر جدید است، که «فرهنگ»، نیروی دنیوی پیدا می‌کند و «اقتدار در گفتمان» منزل می‌گزیند، تا جایی که فوکو معتقد می‌شود، تجسم و منشأ قدرت که در

(۱) برنز، اریک، میشل فوکو، ترجمه‌ی بابک احمدی ص ۸

دوران رنسانس در هستی «سوپرکتیو» خداوند متجلی بود، در سده‌ی نوزدهم به ساختارهای «ابزکتیو» گفتمان منتقل شد.^(۱)

از آن پس «قدرت» کارکردی مرموزتر و پیچیده‌تر یافت و خود را در لابه‌لای رفتارهای مختلف اجتماعی و در بطن کردارهای گوناگون پنهان ساخت؛ تا جاییکه آموزه‌ی کانتی که در آن علم از مفاهیم ساده شروع و به گزاره‌های ساده‌ی علمی و نظام‌های بسیط دانش ختم می‌شد، جای خود را به نگرش یاشلاری داد که معتقد بود، علم از مفاهیم پیچیده شروع می‌گردد و به نتایج پیچیده‌تر ختم می‌شود.

بدین ترتیب، اگر چه قدرت به ظاهر پخش و پراکنده شد و کوچک‌تر گردید، اما با ظهور «خرده قدرت یا Nonage power» در عمل مخرب‌تر و گسترده‌تر گردید. آن چه به اقتدار قدرت مدد کرد، دانش جدید بود. دانشی که در پرتو «عقلانیت ابزاری» ویر، انسان را به اسارت کشید و در مقام محصول قدرت در دستگاه فکری فوکو، علت اقتدار قدرت در چارچوب «گفتمان» شد.

قدرت، در زمانه‌ی ما، «دزد با چراغ» گردید؛ و تمام زوایای تاریک و روشن و همه‌ی گوشه‌های خلوت زندگی بشری را کاوید. عامل این فراگیری گسترده، اما تا حدودی پنهان و ناشناس و دزدانه و فریب‌کارانه، به‌طور کلی فرهنگ بوده است. از این‌روی کسانی مثل فوکو، دریدا، میخائیل باختین و... «مطالعات فرهنگی» را مطالعاتی دانسته‌اند که می‌توان مسایل سیاسی، آموزشی، تاریخی، ادبی و حتی جنسیتی را در آن مطرح ساخت.

پس، این آگاهی است که به عنوان یکی از پرکارترین و مناقشه‌انگیزترین واژگان قرون، مشتاقان فراوانی یافته است، مبعوث قدرت بوده است؛ و بعثت مقتدرانه‌ی قدرت را فراهم ساخته است. در دست دزد «چراغ» بوده است و برای پیرو صادق «راه».

پرسه‌ی حاضر، در اتمسفر گفتمانی حاصل از تلاقی دانش و قدرت، با توجه به هویت و کارکرد «آگاهی» در منظومه‌ی قدرت؛ در جهان امروز با عنایت به جایگاه جهان اسلام در عصر حاضر تلاش دارد، در سطح «هویت‌شناسی آگاهی»، «موقعیت‌شناسی آگاهی» و «ظرفیت‌شناسی آگاهی» به مباحثی چون «رُستن‌گاه آگاهی»،

(۱) برنر، اریک، ص ۶۳.

«رستن‌گاه آگاهی» و «آغازگاه آگاهی» عنایت نموده و شقوق برجسته‌ی آگاهی در ساخت‌های سه‌گانه‌ی نسبت به خویشتن، نسبت به جهان خویش؛ و جایگاه خویشتن؛ نقش آگاهی، و بالاخص آگاهی سیاسی و تحقق وجه مطلوب آنرا در فضا و زمانه‌ی تاریخی آینده در جوامع اسلامی باز شکافد.

پیش پرسه:

هان؛ اهل جزیره‌ی پرسشم!!

دراقیانوس دانایی

پرسش، شک، اندیشه

هستم؛ چون می‌پرسم

می‌لفزم؛ چون در شکم

می‌فهمم چون می‌اندیشم

می‌خوانم؛ چون:

به ادراک حیات بشری آمده‌ام...

انسان‌شناسان و محققین مسایل فرهنگی که امور فرهنگی را در جوامع مختلف مطالعه می‌کردند از همان ابتدا به این امر پی بردند که رفتار اجتماعی از یک جامعه تا جامعه‌ی دیگر فرق می‌کند. مثلاً ممکن است اصول ساختن یک جامعه برپایه‌ی مردسالاری بنا شده باشد؛ و در جامعه‌ی دیگری مردان نقش غیرفعال داشته و نقش عمده را زنان به عهده داشته باشند.

از این جهت محققین امور فرهنگی، نه تنها اختلافات فرهنگی در جوامع مختلف را امری نسبی می‌انگارند، بلکه به عامل دیگری هم اشاره می‌کنند که بسیار پراهمیت است. این نکته‌ی مهم آن است که الگوی رفتاری در هر جامعه در طول زمان از ثبات و تداوم قابل ملاحظه‌ای برخوردار است.

می‌دانیم! که رفتار افراد در یک جامعه براساس الگوهای انجام می‌گیرد که کم و بیش به هم شبیه‌اند و تحقیقات اجتماعی متعدد نیز این مسأله را تأیید می‌کنند. شباهت‌های رفتاری و پیروی از الگوهای معین و شناخته شده به وسیله‌ی مردم، طبیعتاً خصوصیات

و مظاهر رفتاری مردم یک جامعه را از جوامع دیگر مشخص و متمایز می‌سازد. مثلاً الگوهای رفتاری مردم انگلستان با الگوهای رفتاری مردم آلمان فرق دارد و خصوصیات رفتاری مردم سوئد یا نروژ با خصوصیات رفتاری مردم کشور اسپانیا یا ایتالیا، متفاوت است؛ و یا خصوصیات و مظاهر رفتاری مردم ایران با آنچه که مردم زلاندنو و استرالیا با آن خو گرفته‌اند و رفتار می‌کنند، تفاوت اساسی دارد.

ممکن است چنین تصور شود که الگوهای رفتاری همگانی در یک جامعه نتیجه‌ی اثرات محیطی زودگذری است که بر رفتار فرد یا گروه خاصی اثر می‌گذارد ولی با یک بررسی دقیق‌تر ملاحظه خواهد شد با وجود تغییراتی که در طول زندگی شخص حاصل می‌شود، الگوی رفتاری او در دراز مدت هم‌چنان از ثبات و تداوم خاصی برخوردار است، بدین معنا که رفتار در دراز مدت به‌طور قابل ملاحظه‌ای از تأثیرات لحظه‌ای محیط برکنار بوده است.

جامعه‌شناسان، ثبات و تداوم الگوهای رفتاری در یک جامعه را نتیجه‌ی فراگردی «جامعه‌پذیری» یا «فرهنگ‌پذیری» اجتماعی می‌دانند که به‌طور کلی عبارت از فراگردی است که شخص براساس آن از طریق مکانیسم‌های یادگیری، الگوهای رفتاری اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی جامعه‌ی خود را جذب می‌کند.

موضوع پرسه‌ی حاضر به مثابه‌ی منسی است که از «بافت موضوعی Co-text» و «بافت موقعیتی Context» خاصی برخوردار است: «تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی». در این عنوان از یک سو موضوع «آگاهی سیاسی»، در مقام یک خواست پیچیده و غیرشفاف در متن انعکاس می‌یابد- از همین رو به دنبال صفت مطلوب است- و از سوی دیگر خواهان تحقق آن در «بافت موقعیتی context of situation» گسترده‌ی متنوع؛ و پرمنزلی به نام جوامع اسلامی است. از همین رو و با عنایت به خطوط پیش آمده در ارتباط با «فرهنگ‌پذیری اجتماعی» در حوزه‌ی رفتارشناسی سیاسی و تأکید بر تأثیر آگاهی سیاسی بر رفتار سیاسی، پرسه‌ی حاضر در پی پاسخگویی به این پرسش اصلی است که:

تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی از چه آموزه‌های علمی‌ای پیروی می‌کند؟

در راستای پاسخ به این پرسش؛ نیازمند پاسخ‌گویی به دو پرسش فرعی هستیم:

۱- جامعه یا جوامع اسلامی از چه تعریف، مؤلفه‌ها و مشخصه‌هایی برخوردار است؟

۲- آگاهی سیاسی یعنی چه؟ و آگاهی سیاسی مطلوب از چه گزاره‌ی تعریفی‌ای برخوردار است؟

در چارچوب پاسخ‌گویی به پرسش‌های عینی در باب موضوع بحث پرسه‌ی حاضر در روی‌کرد پرسش اصلی و پرسش‌های فرعی پیش آمده، باید به پرسش‌های انضمامی اصلی و فرعی دیگری پاسخ‌گوییم؛ پرسش‌های انضمامی اصلی عبارت‌اند از:

۱- جامعه یا جوامع به چه معنا و مفهومی مدنظر است؟

۲- آگاهی از چه معنا و مفهومی برخوردار است؟

و در راستای پاسخ‌گویی دقیق‌تر به پرسش‌های عینی، پرسش‌های انضمامی فرعی عبارت خواهد بود از:

۱- مطلوب در ساختار شکل‌گیری پرسش اصلی از چه هویت ذهنی و عینی‌سی برخوردار است؟

۲- مطلوبیت در فضای ارتباطی میان آگاهی سیاسی تعریف شده‌ی پرسه‌ی حاضر در ساختارانه‌ی الگوی مناسب از چه مدلی تبعیت می‌کند؟

در مهندسی پرسش پرسه‌ی حاضر؛ پاسخ‌گویی به پرسش‌های انضمامی اصلی و دو پرسش فرعی حاضر اولیت منطقی دارند تا با فراهم آمدن پاسخ‌های مناسب به آن‌ها و سپس پاسخ‌گویی به دو پرسش انضمامی فرعی، مقدمات پاسخ‌گویی به پرسش اصلی در مقام اولویت موضوعی پرسه‌ی حاضر فراهم آید. این تلاش در «پرسه‌های چندگانه متن حاضر در مقام فصول مجزا، شکل خواهند گرفت.

پاسخ پرسه‌ی نخست:

جامعه و آگاهی

آنان که در بستر سپید تفکر آرمیده‌اند،

بر تاریکی شب

به نور سبز عشق،

برناییده‌اند.

با انوار نارنجی نگاه خویش،
 بلور طلایی معرفت را کاویده‌اند.
 شب را با تعمق خویش،
 ز ظلمت رهانیده‌اند...

در پاسخ پرسه‌ی نخست، با عنوان «جامعه و آگاهی» به دنبال پاسخ‌گویی به دو پرسش انضمامی اصلی مندرج در پیش پرسه خواهیم بود:
 ۱- جامعه یا جوامع به چه معنا و مفهومی مد نظر است؟
 ۲- آگاهی از چه معنا و چه مفهومی برخوردار است؟
 «رادگر»، یکی از چهارگان داستان معروف «شاه‌لیر» اثر شکسپیر Shakespeare؛ در قسمتی از پرده‌ی سوم این نمایش‌نامه می‌گوید:
 آدمیان باید رفتن از این جا را تاب آورند
 هم‌چنان که آمدن به این جا را تاب آورده‌اند
 آن چه مهم است، رسیده شدن است.^(۱)

این قطعه از «شاه‌لیر» همواره ذهن نگارنده را به این سوی جلب می‌کند که هر انسانی در وضعیتی طبیعی محصول گرایش روحی و پیوند جسمی دو انسان دیگر است که در ساحت حیات طبیعی، تولدی جبری پیدا می‌کند؛ و «نقطه‌ی تشابه» آدمیان در گرایش روحی با دیگر جان‌داران در جبر حاصل از پیوند جنسی، حاصل می‌شود؛ همگی «آمدن به اینجا را تاب آورده‌ایم»؛ «خط تداوم» این نقطه‌ی تشابه جبری از منظر طبیعی برای آدمی گذر از دهلیزهای هزار توی زندگی در بافت موقعیتی جبری دیگری است که «جامعه و اجتماع» اش خوانده‌اند؛ «آدمیان باید رفتن از این جا را تاب آورند». ولی در نهایت؛ آن چه مهم است؛ «رسیده شدن» است؛ و «رسیده شدن» آدمی در این فضای ترسیمی در گرو «آگاهی آدمی» در جمع یا جامعه‌ی انسانی است؛ از همین رو نام پرسه‌ی نخست را متناسب با پرسش‌های مطرح در آن و با نیم‌نگاهی، به این معانی «جامعه و آگاهی» برگزیده است.

(۱) گریو، جرمن، شکسپیر، ترجمه‌ی عبدالله کوثری (تهران: طرح‌نو، ۱۳۸۱) ص ۱۴۰.

لینکلن آلیسون، استاد علوم سیاسی دانشگاه War Wick، معتقد است: «کلمه‌ی انگلیسی جامعه یا (society) را می‌توان گسترش داد یا محدود کرد تا تقریباً هر نوع انجمن متشکل از اشخاص دارای هر درجه از منافع، ارزش‌ها یا اهداف مشترک را در برمی‌گیرد. «جامعه» در قرن نوزدهم به معنی طبقات بالا بود؛ اکنون می‌توان به «جامعه‌ی بین‌المللی دانشگاهی» یا «جامعه‌ی اروپایی» اشاره کرد، هرچند این کاربردها ممکن است مورد اختلاف باشد. تعبیر اولیه یا معمول‌ترین تعبیر به جامعه‌ای اشاره می‌کند که برحسب مرزهای کشور تعیین می‌شود، حتی اگر این کاربرد تناقض‌آمیز باشد و به‌طور بالقوه در بسیاری موارد که در جامعه‌ای نظیر کانادا و افریقای جنوبی بیش از یک گروه قومی یا فرهنگی بزرگ وجود دارند، همراه‌کننده از کار درآید.

وبر و فردیناند تونی (تونیس Ferdinand tonnies) جامعه‌شناسان با نفوذ آلمانی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بر آن بودند که مادامی که نفس ماهیت انجمن‌های مردمی متفاوت باشد، جوامع می‌توانند شکل‌های گوناگون به خود بگیرند، تونی شکل گمیشافت جامعه را که مردم براساس گمان، سنت و علایق خانوادگی به هم پیوسته هستند؛ از شکل گزلفشافت جامعه، که انجمن آنها براساس توافق خودآگاهی، و شبه قراردادی استوار است، متمایز می‌سازد. تمامی جوامع عناصری از هر دو شکل را در برد.

در ارتباط با منشأ زندگی جمعی بشر نیز نظریه‌ها و آراء فیلسوفان مختلفی مطرح است: گروهی از ایشان منشأ زندگی اجتماعی بشر را نیاز طبیعی دانسته‌اند؛ و او را مدنی‌الطبع خوانده‌اند. ارسطوی حکیم از این جمله است. عده‌ای دیگر رُستن‌گاه زندگی جمعی بشر را نیاز به امنیت برشمرده‌اند و گرایش او را به زندگی جمعی ناشی از ترس دانسته‌اند؛ هابس، از معروف‌ترین نظریه‌پردازان این اعتقاد است. دسته‌ای دیگر بر این امر تأکید داشته‌اند که منشأ زندگی اجتماعی بشر، منافع است؛ انسان عاقل نفع خویش را در زندگی جمعی بازیافت و به تشکیل اجتماعات گوناگون معطوف به منفعت خویش همت نهاد؛ طرف‌داران اصالت نفع و واضح آن جرمی تیتام را باید نمونه‌ای از این نگرش خواند. گروهی دیگر رستن‌گاه زندگی جمعی آدمی را در پیوندهای اخلاقی و پیوستگی‌های خانوادگی، مورد تأکید قرار دادند. نماینده، برجسته این عده را باید امیل دورکهم دانست.

مخرج مشترک تمام این نظریات در یک کلمه، خلاصه می‌شود: «نیاز»؛ انسان اگر چه اشرف مخلوقات است؛ و فلاسفه‌ی قدیم وی را جرم صغیری دانسته‌اند که عالم اکبر در آن منظوم است؛ اما زمانی به کمال می‌رسد که از دهلیزهای هزار توی جمع بگذرد؛ از نظر طبیعی، روحی؛ عقلانی و جسمی او موجودی «نیازمند» به هم‌نوعان خویش است؛ و نیازهای چند وجهی او است که وی را در چهارراه زندگی جمعی قرار می‌دهد.

جامعه در زبان پارسی، در زبان عربی «جماعت» و در زبان‌های مختلف واژگان گوناگون را به خود اختصاص داده است. در زبان لاتین Sociatio, Communitas, Societas، در زبان فرانسه Association, Communaute, Societe و در زبان انگلیسی Association, Community, Society، در این ارتباط استفاده شده است.

بنابراین، جامعه از الفاظ مشترکی است که برای چند معنی وضع شده است. جامعه دال بر گروهی از افراد است که به منظور واحدی گرد هم جمع شده باشند. اگر اجتماع آن‌ها خود به خودی باشد، صرفاً دال بر جمع شدن است. مثلاً می‌گویند: جمع شدن حیوانات اگر ارادی باشد، دال بر اجتماعی منظم است.

بدین شکل، کسانی که در خیابان جمع شدند یا در یکی از مراسم و اجتماعات شرکت کنند و یا مسافران کشتی که روی عرشه‌ی کشتی جمع شدند، این قبیل تجمعات را جامعه نمی‌گویند، بلکه این فقط گروهی از مردم را تشکیل می‌دهد. زیرا طبیعت گروه‌آبی این است که عرضی و موقت باشد نه ثابت و منظم. مثال اجتماع منظم، اجتماعات مذهبی است که در آن، هدف واحدی، افراد را گرد هم می‌آورد و در آن اجتماع اموال مشترکی وجود دارد که استفاده از آن‌ها اختصاص به افراد معینی از آن جمع ندارد. مثال دیگر، اجتماع دانش‌مندان است؛ که علاقه‌ی مشترک بین آن‌ها وجود دارد. جامعه به این معنی مترادف جمعیت یا رابطه است. یعنی گروهی که برای اجرای هدف مشترکی تشکیل شده است. مثلاً می‌گویند: جمعیت خیریه، جمعیت فلسفی، جمعیت تعاونی و رابطه‌ی فکری. اگر مقصود از اجتماع، اجتماع مردم در حکومت، یا اجتماع چند حکومت باشد، چنین اجتماعی را معمولاً مجتمع می‌گویند نه جامعه.

در اصطلاح کانت، جامعه یکی از مقولات نسبت است که مشارکت نیز نامیده می‌شود و عبارت است از تأثیر متقابل فاعل و منفعل. لفظ جامعه را به فرقه یا دسته یا

گروه نیز اطلاق می‌کنند و معادل آن در زبان فارسی *Groupe* است. مثلاً می‌گویند گروه‌های کار یعنی اجتماعات کار. در روان‌شناسی می‌گویند گروه آموزشی، این اصطلاح به افراد محدودی اطلاق می‌شود که مربی، آن‌ها را به منظور این‌که هر کدام بتوانند تغییرات لازم را کسب کنند، گردهم می‌آورد تا بتواند از طریق اکتساب این دگرگونی‌ها به مرحله‌ی افراد هم ردیف خود برسد. گروه ضربت یا گروه‌های فشار به گروه‌هایی اطلاق می‌شود که برای دفاع از منافع افراد گروه تشکیل می‌شود، مانند گروه‌های تبلیغاتی که در جهت تحقق بخشیدن به خواست‌های خود با توسل به وسایل مختلفی که می‌توان در کار حکومت دخالت کرد و یا رأی مردم را تغییر داد، عمل می‌کنند. در تعریف کوتاه از جامعه می‌توان براین جمله اشاره داشت که: جامعه عبارت است از گروه انسجام یافته‌ای از افراد که رابطه و هدف واحدی، آن‌ها را گردهم می‌آورد.^(۱)

بدین‌گونه، «جامعه‌ی انسانی» را گروه‌هایی کوچک یا بزرگ از انسان‌ها تشکیل می‌دهد که با پیوندی نادیدنی به یک‌دیگر مرتبط می‌شوند و آداب و سنن، نظامات آراء و عقاید و فرهنگ‌های گوناگونی آنان را از هم متمایز می‌سازد. انسان دارای زندگی جمعی است، به این معنا که کارهای مربوط به مراحل مختلف زندگی - کم و بیش - بین افراد جامعه، تقسیم می‌شود و نیازهای یک‌دیگر را متقابلاً رفع می‌کنند و به‌طور معمول دارای عقاید، اندیشه، خلق و خوی و احساس واحد و یا نزدیک به هم هستند. درعین حال، با تشکیل نظاماتی به عنوان «حکومت» تحت رهبری و اعمال شیوه‌های متفاوت، حداقل در برابر یورش و هجوم دشمنان به دفاع از موجودیت، سرزمین و آب و خاک و منافع مشترک خود برمی‌خیزند. این تصویری از آن چیزی است که می‌توان آن‌را «واقعیت جامعه» نامید.

با این پیش‌آگاهی به نسبت طولانی، فرصت می‌یابیم، تا به پرسش اول از پرسه‌ی حاضر پاسخ گوئیم که: در عنوان موضوعی کوشش پژوهشی حاضر، چه معنا و مفهومی از جامعه یا جوامع مدنظر است؟

واقعیت جامعه را می‌توان به صورت‌های زیر، مورد تجزیه و تحلیل قرار داد:

الف: امت‌ها، اقوام و اجتماعات، دارای شخصیتی واقعی و مستقل از افراداند و بدین‌گونه به زندگی و حرکت خود ادامه می‌دهند و این هویت فوق افراد و حاکم بر هویت فردی آنهاست. به این معنا، که افراد، شخصیت خود را از جامعه اتخاذ می‌کنند و بدون آن، شخصیتی ندارند، مانند مجموعه‌ی اندام انسان که سازمان زنده‌ای است و اعضای بدن، مثل دست، پا، چشم و گوش و... در ارتباط و انتساب به همین مجموعه، هریک دارای حیات است؛ و فی‌نفسه - بدون وابستگی به کل بدن - نمی‌تواند دارای حرکت و حیات باشد.

در این زمینه حتی تمثیل به آب - که از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده است - دقیق نیست. زیرا، هریک از دو عنصر، پس از تجزیه و جدا شدن از کل، فاقد خاصیت و بی‌معنی نیست، بلکه آثار ویژه‌ی خود را دارد. اما، اگر این فرض را درباره‌ی اعضای جامعه در نظر بگیریم، باید براین باور باشیم که هیچ عضوی پس از جدایی از کل (جامعه) نمی‌تواند دارای هویت انسانی باشد و به دیگر سخن، به شئی بی‌جان شباهت دارد و تنها هویت اجتماعی است که قابل خطاب، دارای حرکت، سکون، رشد و تعالی یا انحطاط و اضمحلال و مرگ است و مالا اگر «فرد» هم مورد خطاب قرار گیرد، به تبع واقعیات، اجتماعی و جمعی اوست.

ب: اجتماعات، اقوام و جامعه، اموری اعتباری و قراردادی هستند و حقیقتی جز حقیقت افراد ندارند و آنچه به آنها نسبت داده می‌شود. اسنادی مجازی است و خطابات در حقیقت، متوجه افراد جامعه است و افراد به خاطر خصایص، اعمال، فرهنگ، احساس، و معتقدات - کم‌و‌بیش مشترک - تحت این پوشش قرار گرفته‌اند. یعنی این مشترکات، مصحح مجازیت این خطابات و اسنادها است. به معنای دیگر، کل و جامعه، طریقی است برای اسناد افراد، به جهت داشتن این مشترکات. از عنوان «جامعه»، در حقیقت معنوی منظور است و حکمی که به جمع انسان‌ها نسبت داده شده، واقعاً متوجه افراد و مصادیق انسان می‌باشد.

ج: جامعه و جمع، بما هو جامعه، فاقد حقیقتی مستقل است، اما این‌که مفروضی پوچ و بدون «مابازاء» هم باشد، نیست. بلکه در خمیره‌ی افراد، پایه‌ها و مایه‌های اجتماعی وجود دارد و آن، جزو هویت افراد است که به هنگام قرار گرفتن فرد در

جمع و در ضمن جریانات، هیجانات، آداب و رسوم جمعی بروز می‌کند، اثر می‌گذارد و عمل می‌کند و خطابات گروهی به عنوان کلی، متوجه این مصادیق، و این خصلتی است که در درون افراد وجود دارد.

د: جامعه دارای واقعیت و هویت است، اما نه هویتی بیگانه از افراد، بلکه در ارتباط تام با افراد جامعه است، و نه با افراد خاص و معین و حتی با تمامی افرادی که دارای خصلت‌ها، سنن، آداب و احساس کم و بیش مشترک‌اند. - همانند نسبت روح به جسم و اندام انسان - بنابر قولی که روح دارای منشأ جسمانی و در نهایت ارتباط با بدن است، بلکه چهره‌ای خاص از اندام جسمانی و در عین حال مدبر بدن است.

براساس چنین فرضی، جامعه تبلور پیوندها و اشتراکات و احساسات واحد جامعه، و خود دارای واقعیت است، به گونه‌ای که خطابات و اسنادهای اجتماعی، به حقیقت متوجه این هویت جمعی است و به جهت حساسیت، آثار حیاتی و شعوری که دارد، دارای حیاتی خاص بوده و می‌توان آن‌را، «روح جمعی» نامید.

افراد جامعه واقعیت دارند و در عین حال، در این هویت جمعی مؤثراند و روح جمعی نیز به نوبه‌ی خود، تأثیرگذار بر افراد جامعه است. آن دو یک‌دیگر را می‌سازند و شکل می‌دهند و تا افرادش - نه افراد خاص و معین - با آن خصایل و فرهنگ مشترک زنده باشند، آن جامعه وجود دارد و دارای حیات است و گرنه چیزی به نام «جامعه» موجود نخواهد بود.

در نگرش حاضر، دیدگاه مورد تأیید مبتنی بر «نگرش اسلامی» مورد استقبال قرار می‌گیرد. لذا باید دید، منبع اساسی و سند قطعی فراگیر، و همه شمول مورد تأکید شریعت محمدی (ص)، یعنی «قرآن» بر کدام یک از این دیدگاه‌ها صحه می‌گذارد. بنابراین باید دید آیات قرآنی، کدام احتمال را تأیید می‌کند؟

- چنانچه فرض «ب» یعنی اعتباریت صرف و قراردادی بودن جامعه، صحیح باشد، بایستی تمام خطابات جمعی قرآن، مانند: «قرن و قرون»، «قریه و قراء»، «امة و امم»، «قبایل»، «قوم و اقوام»، «شعوب» و «رهط» که با وجود معانی مختلف با تسامح به معانی «جامعه و مجتمع» اشاره دارند و هم‌چنین آیاتی که به عنوان مثال - اعمال قوم بنی اسرائیل موجود در زمان حضرت موسی (ع) را به بهبود زمان پیامبر (ص) نسبت داده

است، بایستی مجازی و غیرحقیقی مفروض کنیم. - بقره آیات ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۳-^(۱) و نیز اوصافی که جامعه، بدان متصف شده است، مانند:
 «منهم امة مقتصدة... (مائده - ۶۶) و اسادهایی که به امت و جامعه داده شده است. مانند:

«... همت کل امة برسولهم...» (غافر - «مؤمن» ۵)، «و لكل امة اجل...» (اعراف - ۳۴)... و همانند این آیات که در قرآن کریم، کم نیست، بایستی تمامی مجاز و غیرحقیقی باشد. اما قانون سخن و ادب، آن است که هر کلام، باید به عنوان حقیقت تلقی گردد، مگر آن که قرینه‌ی لفظی یا عقلی مسلمی برای مجاز بودن آن در کلام باشد. بنابراین، چنین اوصاف و خطابات و اسنادها، حاکی از واقعی بودن جامعه است، نه اعتباری و قراردادی بودن آن و نه فرض این که جامعه دارای شخصیتی مجازی و ادعایی باشد. اگر گفته شود برای اعتباری بودن جامعه و این اطلاقات، قرینه‌ی عقلانی و وجدانی موجود است، در پاسخ می‌گوییم: بحث همین جا است! این که غیرواقعی بودن جامعه را مسلم دانستید و وجود «روح جمعی» را غیرواقعی شمردید، ادعایی بدون دلیل است و این که این خطابات اجتماعی را در بدو امر، حمل بر مجازیت می‌کنیم، بدین جهت است که با واقعیتی به نام جامعه - چون ناملموس و غیرمحسوس است - مانوس نیستیم و بدون دلیل برایتان مسلم شده که آن چه حقیقت و واقعیت دارد، فقط «فرد» است؛ و هر زمان که به امری برخلاف چنین احساس برخوردار می‌کنیم، آن را بر مجازیت و حقیقت ادعایی حمل می‌نماییم و اگر تنها دلیل ما بر واقعیت‌های سطحی و حسی باشد، بایستی تمام معنویات، مجردات و حقایق غیرمادی و غیرلملموس را منکر شویم، و حال

(۱) «و اذقلتم یا موسیٰ لن تؤمن لک حتی نری الله جهره» (بقره - ۵۵) ای موسیٰ تا خدا را آشکار نبینیم به تو ایمان نمی‌آوریم.
 «و ظللنا علیکم الغمام و انزلنا علیکم المن و السلوی» (بقره - ۵۷)... بر شما سایه افکندیم. بر شما من و سلوی نازل کردیم.
 «فبدل الذین ظلموا قولا...» (بقره - ۵۹) قول گفته شده را تبدیل کردید.
 «و اذقلتم یا موسیٰ لن نصبر علی طعام واحد...» (بقره - ۶۱) گفتید: ای موسیٰ! ما بر طعام واحد صبر نمی‌کنیم.
 «و اذخذنا میثاقکم و رفعنا فوقکم الطور...» (بقره - ۶۳) از شما میثاق و پیمان گرفتیم و کوه طور را بالای سر شما بردیم..

آن‌که در بسیاری موارد، آن‌ها دارای وجودی قوی‌تر و واقعیتی استوارتراند. به طوری که در برخی موارد، علت موجودات مادی هستند و نخستین خصیصه‌ی متقی براساس قاموس و فرهنگ قرآن کریم، ایمان به غیب است:

«... هدی للمتقین، الذین یؤمنون بالغیب...» (بقره - ۳)

... و نیز می‌بینیم که قرآن کریم، احکامی را به «جمع» نسبت می‌دهد که در «فرد» نیست. در عین حال، در خارج یا جهان واقع، مشاهده می‌کنیم که اقوام و جوامع، دارای آثار فراوانی‌اند که در افراد یافت نمی‌شود. لذا، به جای آن‌که محسوسات خود را اصل بپنداریم، و آیات را مجاز بگیریم، شایسته‌تر آن است که به واقعیت ما بازاء این آیات و حقیقی بودن آن‌ها، معتقد شویم.

ممکن است آیاتی چون ۱۰۵ سوره‌ی مائده، ۱۱۶ سوره‌ی انعام و ۸۴ سوره‌ی اسراء و همانند این‌ها که دارای چنین مضمونی است که: «ای کسانی که ایمان آوردید! بر شما باد خودتان و نفس‌هایتان، گم‌راهی گم‌راهان به هدایت ما زیان نرساند...» (۱۰۵ مائده) این توهم را ایجاد کند که مضمون آیه با وجود جامعه منافات دارد؛ این درحالی است که با اندکی تعمق در می‌یابیم که اگر چه هم و غم افراد باید متوجه نجات خود و هدایت خویش باشد، ولی این تلاش با وجود جامعه منافات ندارد. زیرا آیه نمی‌فرماید: «جامعه، واقعیت ندارد و آنچه هست افراد هستند»، بلکه می‌فرماید: «برحذر باش از آن که گم‌راهی مردم و گم‌راهان، موجب ضلالت تو نگردد و اگر نتوانستی جامعه را اصلاح کنی، حداقل گلیم خود را از منجلاب گناه و تباهی جامعه بیرون بکش». هجرت کن و جهاد نما... .

یا مضمون آیه‌ی هشتاد و چهار اسراء «بگو هرکس بر طبیعت خود، عمل می‌کند»، یعنی اعمال هر فرد، انعکاسی از سجیه و طبیعت اوست، اما آیه، ناظر به آن است که اعمال و رفتار هر انسان، بی‌منشأ و بدون پایه نیست، بلکه از ملکات و سجایای او پایه می‌گیرد. اما، این ملکات ذاتی است و یا اختیار شخص در آن نقش دارد؟ و آیا جامعه در ساختن این شاکله مؤثر است یا نه؟ آیه نسبت به آن، ساکت است و درصدد بیان این مسائل و یا حل آن‌ها نیست.

علامه طباطبایی معتقد است: «... پس این، نوعی است از ارتباط مستقر، بین اعمال و ملکات و بین ذوات و این‌جا، نوع دیگری از ارتباط، مستقر است بین اعمال و ملکات

و بین اوضاع و احوال و عوامل خارج از ذات انسانی که مستقر در ظرف حیات و جو زندگی است؛ مانند آداب و رسوم و عادات تقلیدی که آن‌ها، انسان را به موافقت با خود می‌خواند و از مخالفتش می‌راند و طولی نمی‌کشد که به صورت طبیعت جدید ثانوی در می‌آید که اعمالش بر اوضاع و احوال مجتمع ترکیب یافته، در ظرف حیات و محیط به او منطبق می‌شود.^(۱) علامه بر این اعتقاد است که آدمی از این جهت دارای دو شاکله است: شاکله‌ی طبیعی ناشی از نوع خلقت و ویژگی‌های خلقی پدید آمده از جذب و انجذاب جهازات بدنی و شاکله‌ی دیگر، شخصیت خلقیه‌ی متحصّل از وجود تأثیر عوامل خارجی در نفس انسانی.^(۲)

بنابراین، معلوم می‌شود شاکله و سجه‌ی انسانی، تنها ذات و حقیقت ارثی شخص نیست، بلکه عوامل محیطی و اجتماعی، برایش شاکله‌ی ثانوی دیگری پدید می‌آورد. گروهی بر آن‌اند که آیه‌ی شریفه‌ی:

«ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»

ناظر بر این است که تغییرات اجتماعی و قومی، ناشی از تغییرات در نفوس افراد است، و منشأ جامعه، فرد است. تغییرات درونی افراد است که به صورت جمعی منعکس می‌گردد؛ پس اصالت و حقیقت از افراد است و جامعه، اعتباری محض می‌باشد. در پاسخ باید به این نکات توجه داشت که: با توجه به سیاق و مضمون آیات که می‌فرماید: «خداوند، نعمتی را که به قومی ارزانی داشته، آن را از آن‌ها سلب نمی‌کند، تا آنان با آلوده ساختن نفوس خود در اثر گناه، آن نعمت را از خود و جامعه سلب نمایند» آیه توجه می‌دهد که این تغییر، در بد قدرت خداست؛ اما منشأش، آلودگی نفوس خود مردم است و درصدد این که بگوید جامعه، واقعیت دارد، یا فرد نیست، گرچه از آیه‌ی کریمه، تلویحاً می‌توان دریافت که در قبال «ما بانفس» - آنچه در نفوس است - ما بقوم، یعنی واقعیت اجتماعی نیز وجود دارد، که این دو واقعیت، از هم متأثر و با یکدیگر در ارتباط‌اند.

- در ارتباط با احتمال «ج» پیرامون عدم اعتباری بودن جامعه، نیز همان دلایلی که

(۱) علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، جلد ۱۳، ص ۲-۴.

(۲) ص ۲۰۵.

موجب سستی احتمال «ب» بود، پس سستی این احتمال نیز هست. چون در این فرض، هم چنان‌که وجود واقعی جامعه‌ی مستقل از فرد، نفی شده و به وجود آن در ضمن فرد توجه شده، یعنی هویت استقلالی آن، اعتباری محض است.

- اما در مورد عدم اصالت و حاکمیت تام جامعه- احتمال الف؛ شاید از نحوه‌ی استدلال‌ات اخیر به نظر رسد که این صورت صحیح است که جامعه، دارای موجودیتی مستقل و فوق «فرد» است. به طوری که اصالت از آن بوده و افراد جامعه، شخصیت خود را از او اتخاذ می‌کنند. ولی باید دانست، همانطور که آیاتی چند، دال بر موجودیت جامعه است، آیات بسیار دیگری، فرد را به عنوان شخصیتی واقعی مورد خطاب قرار می‌دهد و همان‌گونه که برای «قراء» هلاکت قایل است و اجل، در مورد افراد می‌فرماید:

«ولو یواخذ الله الناس بظلمهم ما ترك علیها من ذابۃ و لكن یوخرهم الی اجل مسمى فاذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعة و لا یستقدمون» [نحل - ۶۱]

که در آیه، از هلاکت افراد و «اجل مسمى» درباره‌ی آنها، سخن به میان آمده و به شئون فردی نیز توجه شده و به همین گونه در آیه‌ی «بكل امة اجل» از اجل جامعه سخن رفته است و در آیه‌ی شریفه‌ی:

«ذلك ان لم یكن ربك مهلك القرى بظلم و اهلها غافلون» [انعام - ۱۳۱]

که هلاکت به «قریه» نسبت داده شده و غفلت به اهل و افراد آن؛ که مشخص می‌شود این هر دو واقعی و با یک‌دیگر در ارتباط تام هستند؛ و در آیه:

«و اسئلهم عن القریه التي كانت حاضرة البحر... بما كانوا یفسقون» [اعراف - ۱۶۳]

از قریه پرسش می‌کند و سؤال در مورد قریه است که مضمحل شده و این هلاکت را به خاطر فسق آن‌ها می‌داند و مشخص است «فسق» از آن مردم و از افعال مکلفین است. پس از مجموعه‌ی آیات در می‌یابیم که فرد و جامعه، هر دو از واقعیت برخوردارند.

- اما در ارتباط با واقعیت جامعه و فرد و کناکش - تأثیر متقابل - آن‌ها: زبان آیات مربوط در مورد اقوام و امم و قراء نزدیک به لسان آیات با افراد است و یا همانند آن می‌باشد و به فرض که این خطاب‌ها و اسنادها مجاز باشد، باز هم نشانه‌ای از واقعی بودن جامعه است، چون استعمالات مجازی، هیچ‌گاه بدون مناسبت با حقیقت صورت

نمی‌گیرد. لذا، در این فرض هم جامعه باید دارای نحوه‌ای از وجود و شعور، مانند وجود و شعور فردی باشد، تا بتوان این گونه او را مورد خطاب قرار داد:

«لکل امة اجل» برای هر امت اجلی است» (اعراف: ۳۴)

«تلك امة قد دخلت لها ما كسبت»^(۱) که فعل به خود امت نسبت داده شده، و یا «لکل امة رسول»^(۲) یا «همت کل امة برسولهم»^(۳)، هر امتی می‌خواست رسولش را گرفته و هلاک کند؛ و اگر کسی امثال این آیات که به نحوی متوجه جامعه و جمع است و یا واژه‌های مختلف و نیز مفاهیمی قرآنی را که دال بر جامعه است - و برخی از آنها مورد بحث واقع شد - ملاحظه کند، متوجه می‌شود که امت و قوم که همان جامعه است، دارای واقعیاتی است که مصحح این خطابات و اسنادها و موصوفیت جامعه به آن صفات است و حداقل می‌توان گفت که این واقعیت منتزع از افراد است و به نحوی از انحاء وجود دارد: «بدین جهت، قرآن برای امت، وجود و اجل، کتاب، شعور، فهم، عمل، طاعت و معصیت اعتبار کرده است»^(۴) ^(۵) بدین جهت است که می‌بینیم قرآن به تاریخ‌های امم، همانند اعتناپس به اشخاص، اعتنا می‌کند. به گونه‌ای این روی کرد قرآنی اصالت دارد که پس از این آموزه‌ی قرآنی، مورخانی که تنها به ضبط احوال مشاهیر ملوک و عظمای پرداختند - همچون مسعودی و ابن خلدون و حتی اگوست کنت فرانسوی - سویه‌گیری بررسی در تاریخ امم را پی گرفته‌اند.^(۶) علامه طباطبایی درارتباط با این جهت‌گیری می‌نویسند: «... قوا و خواص اجتماعی قوا، خواص فردی را عندالتعارض و تضاد، مقهور می‌سازند، حس و تجربه شاهدند به آن در قوا و خواص فاعله و منفعله. پس همت جماعت و اراده‌اش در امر، همانند غوغاها و هجمه‌های اجتماعی برای فرد اراده‌ی معارضه با نیروهای جامعه باقی نمی‌گذارد. مفری برای جزء نیست، مگر تبعیت از کل، و جری و حرکت به جری و جریان جامعه، حتی آن‌که،

(۱) بقره ۱۴۱.

(۲) یونس ۴۷.

(۳) غافر ۵.

(۴) آیات اعراف ۳۴، جاثیه ۲۸، انعام ۱۰۸، مائده ۶۶، آل عمران ۱۱۳، غافر ۵، یونس ۴۷.

(۵) علامه طباطبایی. همان، جلد ۴، ص ۱۰۲.

(۶) برای مطالعه‌ی بیشتر: نجفی علمی، محمدجعفر؛ جامعه و سنن اجتماعی در قرآن (تهران: چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱) صص ۳۱-۲۸.

سلب شعور و فکر از افراد می‌نماید و هم‌چنین خوف عام. همانند موارد فرار و هزیمت و سلب امن و زلزله و قحط و وبا، و حتی مادونش، چون رسومات متعارفه، و ایذاء قومی و نحو آن، یا فرد را مضطر به اتباع می‌کند و قوه‌ی درک و فکر را از فرد می‌گیرد»^(۱) و از آیه‌ی صدو هفتادونه بقره که می‌فرماید:

«ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب لعلکم تتقون» و برای شماست، حیات در قصاص، ای صاحبان عقل، شاید شما متقی شوید».

می‌توان برداشت کرد که کشتن قاتل، ضامن حیات و زندگی جامعه است، و در صورت عدم توجه به آن، جامعه مرده و بدون حرکت و احساس خواهد بود و با قصاص روح زندگی و طراوت و بیداری در مجتمع دمیده می‌شود. در این جا اگر چه: «... در عفو از قاتل، تخفیف و رحمت است، لکن مصلحت عامه، قائم به قصاص است. پس به درستی که این حیات را جز قصاص، ضامن نیست»^(۲) به بیان دیگر: «فرد از انسان از حیث حقیقتی که مرگ و زندگی دارد، همان حقیقتی است که انسانیت دارد، فرد واحد و افراد کثیر، یکی هستند، بنابراین، قتل یک نفس، به منزله‌ی قتل نوع است»^(۳)

بنابراین چه گفته آمد، پرسه‌ی حاضر جامعه را دال بر گروهی از افراد می‌داند که به منظور واحدی گردهم جمع شده‌اند، تا در پرتو مدیریت انرژی و توان فردی به اهداف جمعی نایل آیند؛ اگر چه به‌طور طبیعی به تعبیر فردیناند تونیس به‌طور غالب جوامع کلان به شکل گم‌ینشافت و براساس گمان، سنت و علایق خانوادگی و... به هم می‌پیوندند؛ اما در پرتو آگاهی می‌توانند از جهت‌گیری خودآگاه و شبه قراردادی برخوردار گردند. هرچه این «خودآگاهی» افزایش یابد به تبع آن «روح جمعی» و «شخصیت اجتماعی» از قوام بیشتری برخوردار خواهد شد.

در این نگرش، فرد و جامعه به عنوان واقعیت پذیرفته و تأثیر و تأثر آنها در یک‌دیگر مورد تأکید قرار می‌گیرد، روی کرد درونی چنین برداشتی ناظر بر سویه‌گیری «درون‌گرای معطوف به برون» است به بیانی دیگر اگرچه به جامعه به عنوان یک

(۱) علامه طباطبایی، همان، جلد چهارم، ص ۱۰۳.

(۲) علامه طباطبایی، همان، جلد اول، ص ۴۴۲.

(۳) علامه طباطبایی همان، جلد پنجم، ص ۳۴۱.

شخصیت و واقعیت مستقل می‌نگرد، اما فرد، خودآگاهی فردی و تسری آن را به حوزه‌ی زندگی جمعی، از یک سو و بسترسازی در زمینه‌ی ایجاد خودآگاهی جمعی را مورد تأکید قرار می‌دهد. فرد و جامعه هر دو وجودی واقعی دارند که در کناکش با یک‌دیگر در محور خودآگاهی فردی و تسری آن به حوزه‌ی جمعی، و تأثیر خودآگاهی جمعی در گسترش و تعمیق خودآگاهی فردی به فضای «کنش متقابل و تغییرات متقارن» وارد می‌شوند.

با عنایت به این پاسخ پرسه‌ی اولیه در ارتباط معنا و مفهوم جامعه در جستار حاضر، به پاسخ به این پرسش کلیدی می‌پرسیم که «آگاهی» از چه معنا و مفهومی برخوردار است؟

آگاهی در قاموس لغات دانش‌واژه‌ای همگن و هم‌سنگ با «شعور» در زبان عربی است. در زبان فرانسه در مقابل واژه‌ی «آگاهی» واژگان Psychologique و Consciousness و در زبان انگلیسی Consciousness را بیان داشته‌اند که ریشه‌ی لاتین آن واژه‌ی Conscientia می‌باشد.

در معنای شعور، و آگاهی در مقام تعریف آن بیان شده است که شعور عبارت است از ادراک بدون اثبات. در چنین برداشتی آگاهی به صورت ادراک متزلزلی چهره می‌نمایاند. گفته‌اند: شعور عبارت است از اولین مرحله‌ی دست‌یابی نفس به معنی؛ و مترادف احساس یا ادراک حسی است؛ و نیز به معنای (مطلق) علم آمده است.

در اصطلاح روان‌شناسان، شعور عبارت است از ادراک مستقیم انسان از ذات یا احوال و افعال خویش و اساس هرگونه شناختی است. از این جهت و با ترسیم چنین نگاره‌ای متنوع از شعور و آگاهی، تعریف آن به مثابه‌ی بسیاری از دانش‌واژگان مشابه، فقط به نحو تقریبی ممکن می‌نماید. زیرا چنان‌که هامیلتون گفته است، شعور یکی از داده‌های اولیه‌ی فکر است، که ما آن را، بدون آن‌که قادر به تعریف آن باشیم، خود به خود، به‌طور مستقیم درک می‌کنیم. شاید بهترین توصیف شعور این باشد که: شعور چیزی است که ما هنگام انتقال از بیداری به خواب، آن را تدریجاً از دست می‌دهیم و هنگام انتقال از خواب به بیداری آن را به تدریج به دست می‌آوریم.

بدین ترتیب باید برای شعور مراتبی را نیز قبول نماییم، به بیان دیگر، شعور از لحاظ وضوح و صراحت دارای مراتب متفاوتی است که گفته‌اند: مهم‌ترین مراتب آن، شعور

خود به خودی و شعور تأملی است.

شعور خود به خودی عبارت است از آگاهی شهودی مستقیم به احوال نفس، یا ادراک ناگهانی سریع نسبت به آنچه وارد نفس می‌شود، چنان‌که گویی این ادراک تأکید در قطعیت واقعه‌ای است که اتفاق افتاده است و گویی در این واقعه شاهد و مشهود هر دو یکی است.

اما شعور تأملی از نوع اول واضح‌تر، دقیق‌تر و عمیق‌تر است، زیرا مقتضی تمایز بین شاهد و مشهود و عالم و معلوم است. هرگاه شهود به این مرحله برسد، شخص مدرک می‌تواند درون خود را بخواند و موضوع معرفت خود را تحلیل کند و آن‌را به دیگران منتقل نماید.

و نیز شعور به حقیقتی که مکشوف انسان واقع می‌شود و به مجموع احوالی که انسان به آن‌ها آگاهی می‌یابد، اطلاق می‌شود. این شعور را «شعور روانی» یا «خودآگاهی» گویند، و یا شعور به مجموع احوال نفسانی مشترک بین تعدادی افراد اطلاق می‌شود و در این مورد «شعور گروهی» نامیده می‌شود. اصطلاح «وحدت آگاهی» به اشتراک افراد جامعه در ادراک معینی اطلاق می‌شود که آن‌ها را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد. از ویژگی‌های شعور این است که دارای دو صفت زیر است:

الف : اتحاد

ب : اتصال

اتحاد آن مبتنی است بر بازگشت پراکندگی احوال نفسانی به وحدت نفس مدرک؛ و اتصال آن مبتنی است بر بقای احوال گذشته در احوال حاضر، بنابراین شعور عبارت است از «وحدت در کثرت» و «تغییر در اتصال». فلاسفه‌ی روحانی گفته‌اند: شعور چهارچوبی است محیط بر پدیده‌های نفسانی و عبارت است از معرفت نفس به خود، توسط خود.

جمیل صلیبا، معتقد است: شعور عبارت است از اولین پدیدار حیات عقلانی و یا چیزی است که توسط آن پدیدارهای نفسانی از پدیدارهای طبیعی متمایز می‌شود. شعور دارای مظاهر گوناگون است:

۱- حضور یا ادراک مستقیم

۲- تأثر مرکز اعصاب برای آگاهانیدن حسی

۳- قدرت بر اختیار

۴- درک ارتباط مدرک با عالم خارجی و قدرت او بر تأثیر در آن. حتی پیروان فلسفه‌ی گشتالت معتقداند که شعور عبارت است از ادراک کلی جامع در یک لحظه‌ی معین؛ و یا عبارت است از حالت خاص شامل و جامع تمام جنبه‌های رفتار.^(۱)

آگاهی به شکل ناپسند نیز آرایه‌ی درونی پیدا می‌کند و با وجود نگراره‌ی مثبت بیرونی؛ در واقع از انحراف درونی در رنج قرار می‌گیرد؛ و آن زمانی است که در مرحله نخست انسان به دلایلی به ادراک نادرست از حقیقت و واقعیت دست پیدا کرده و آن را حقیقت و واقعیت می‌پندارد و در مرحله‌ی دوم آن موقع است که آگاهی حاصل در حالت اضطراب و عدم تعادل به دست می‌آید و آدمی را در بهت و به تبع آن در وازدگی و سرخوردگی می‌کشاند.

مرحله‌ی نخست را می‌توان «آگاهی جعلی Flase Consciousness» خواند. آگاهی جعلی در خام‌ترین شکل آن به سوء برداشت از واقعیت و یا رابطه انسان به جهانی که خود بخشی از آن است اشاره می‌کند.

آلن آپرلی Alan Apperley استاد علوم سیاسی دانشگاه Wolverhampton معتقد است: «طبق این قرائت، افسانه‌ی غار افلاطون (جمهوری، ۷) را می‌توان نوعی از آگاهی جعلی دانست، و به این گونه شاید ادعای رسوای روسو (در قرارداد اجتماعی) نیز که می‌گفت مخالفان اراده‌ی عمومی ممکن است «به آزاد بودن مجبور شوند»، نوعی آگاهی جعلی باشد».

اگر چه مارکس، خود از اصطلاح آگاهی جعلی یا کاذب استفاده نکرد، اما به‌طور معمول آن را به وی و در نتیجه به مارکسیسم نوع مکتب فرانکفورت نسبت داده‌اند. در اندیشه‌ی مارکس، رابطه‌ی آگاهی با واقعیت که با وساطت شیوه‌ی مسلط تولید- یعنی سرمایه‌داری- صورت می‌گیرد، در محور این بحث قرار دارد. از این جاست که گفته می‌شود غلبه بر آگاهی جعلی تنها با توجه به منبع اقتصادی آن صورت می‌گیرد؛ سؤال این جا است که اطلاع از یک آگاهی جعلی چگونه ممکن است؟

خطر مفهوم آگاهی جعلی در این نکته نهفته است که این نوع آگاهی به کسانی که

(۱) صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ص ۴۱۲.

مایل و قادر به گرفتن آن هستند، چنین امکانی را می‌دهد و نیز در تحصیل یک برداشت «صحیح» به کسانی نهفته است که محترم به قرار گرفتن در چنین حالتی هستند. تنها در صورتی می‌توان از این خطر پرهیز کرد که «حقیقت» و «باطل» به خودی خود آشکار باشند. یک پاسخ به این مشکل، توسل به روش تحلیلی و استفاده از آن است. فرض بر این است که روش تحلیلی، به دلیل عینی بودن به خودی خود از آلودگی ایدئولوژیک مبرا است. این نکته تا حدی تبیین‌کننده‌ی نیاز مارکسیسم به ارائه‌ی خود به عنوان یک نظریه و روش علمی است، اما این ادعا که تحلیل‌های علمی، پوشش ایدئولوژیک ندارند، به وسیله‌ی توماس کوهن زیر سؤال رفته‌اند.^(۱)

از انواع دیگر آگاهی در ساحت ادبیات سیاسی، «آگاهی طبقاتی Class Consciousness» است. این مفهوم اساساً به آگاهی از تقسیمات اجتماعی اطلاق می‌شود. هگل میان وجود یک طبقه و آگاهی ذهنی طبقاتی تمایز قایل شد. از سوی دیگر مارکس معتقد بود که طبقه‌ای که اعضا آن نسبت به رابطه‌ی مشترک خود با وسایل تولید آگاهی ندارد؛ در واقع طبقه نیست. برای نمونه، مارکس برای دهقانان دریند نظام فئودالیسم تأکید می‌کند که «هویت منافع آن‌ها باعث هیچ‌گونه اجتماع، علاقه‌ی ملی و سازمان سیاسی میان آن‌ها نمی‌شود و آن‌ها یک طبقه را تشکیل نمی‌دهند.» از نظر مارکس، پروتاریای مدرن روشن‌ترین نمونه‌ی یک طبقه‌ی برخوردار از آگاهی طبقاتی است. با این همه، مارکس می‌دانست که طبقه‌ی کارگر همیشه براساس احساس هم‌بستگی موردنظر تحلیل او رفتار نمی‌کند، و برخی از جانشینان او متقاعد شدند که طبقه‌ی کارگر بدون کمک خارج از قلمرو اعضای خود، قادر به رسیدن به آگاهی نسبت به منافع مشترک تجلی یافته در سازمان سیاسی نیست. درحالی که لنین بر این نکته تأکید داشت و روزا لوکزامبورگ منکر آن بود. از این رو، لنین بر ضرورت یک «حزب پیش‌تاز» تأکید می‌کرد که نتایج مهمی برای توسعه‌ی سوسیالیسم در روسیه و ماورای آن در برداشت. توقع مارکس به این که طبقه‌ی کارگر احساس «سرنوشت مشترک» ایجاد می‌کند مبتنی بر این عقیده بود که منافع طبقه‌ی کارگر یکسان است، و آن‌ها به دلیل تمرکز در کارخانه‌ها و شهرها در ارتباط دائم هستند و اختلافات

(۱) برای مطالعه‌ی پیش‌تر: مکالین، ایان، همان، ص ۲۹۴.

میان آن‌ها در حال فرسایش است، در معرض فقر فزاینده قرار دارند و یک اکثریت بزرگ را در میان مردم تشکیل می‌دهند. جک گرای Jack Gray، پژوهشگر مؤسسه‌ی مطالعات توسعه‌ی دانشگاه Sussex معتقد است: به نظر می‌رسد که طبقه‌ی کارگر در حال حاضر بسیار بیشتر از زمانی که مارکس می‌نوشت از آگاهی طبقاتی دور شده است، تا کارگران هرچه بیشتر خود را در زمره‌ی افراد محروم قلمداد نکنند، و شاغلین یقه‌آبی- کارگری- در صنایع خصوصی اکنون در تمامی کشورهای پیشرفته به یک اقلیت رو به زوال تبدیل شده‌اند. این تحول در سیستم‌های کمونیستی نیز به‌وقوع پیوسته است و شاهد آن ابراز ناامیدی مانوتسه تونگ از مشاهده‌ی هرج‌ومرج حاکم بر انقلاب فرهنگی پرولتاریای کبیر خود بود که گفت: «چه کسی باور می‌کرد طبقه‌ی کارگر این همه دچار تفرقه شود؟»^(۱)

اکنون در پاسخ به این پرسش که: آگاهی از چه معنا و مفهومی برخوردار است؟ می‌توانیم بگوییم: آگاهی در معنا یعنی ادراک و در مفهوم به معنای ادراک تعریف شده‌ی آدمی است که دارای وسعت، عمق و ارتفاع است. «وسعت» آن دربرگیرنده‌ی مجموعه‌ی دانش‌های فرد یا افراد نسبت به موضوعات گوناگون است. عمق آن وابسته به میزان دانش ادراک شده خود یا افراد در ارتباط با موضوعات مختلف است و ارتفاع آن حاصل از کاربرد آن در عمل می‌باشد، که ادراک درونی را به رفتار بیرونی تبدیل و آگاهی دانش و ادراک را به «دانایی» تبدیل می‌نماید، و در پرتو سنجش انتقادی متکی بر آگاهی در فرآیند دانایی، کشف ساختار اساسی اعمال اجتماعی به عنوان یک «قدرت» بنیادی را آشکار می‌سازد. بدین ترتیب در پرتو چنین فرآیندی فرد یا افراد می‌توانند، بنیادهای تحلیلی و اخلاقی موردنیاز را با هویتی «انتقادی» برای کشف ساختار اساسی اعمال اجتماعی، سیاسی فراهم سازند و مخدوش بودن احتمالی، مستحکم بودن احتمالی و وجود نقاط مثبت و منفی احتمالی تجسم یافته در آن‌ها را آشکار سازند.

(۱) مک‌لین. ایان، همان، ص ۱۳۴.

پاسخ پرسه‌ی دوم:

جامعه‌ی اسلامی و آگاهی سیاسی

من از قبیله‌ی خورشیدم

آفتاب را در پهن دشت شعاع کلام او

عشق را در پرتو نگاه عارفانه‌اش

آزادی را در بندگی خالصانه‌اش

- فهمیدم.

در پرسه‌ی نخست در مقام پاسخ‌گویی به دو پرسش انضمامی اصلی در جستار حاضر، برآمدیم، در این تلاش، کوشش خواهیم نمود به دو پرسش فرعی پاسخ گوئیم:

۱- جامعه یا جوامع اسلامی از چه تعریف، مؤلفه‌ها و مشخصه‌هایی برخوردار است؟

۲- آگاهی سیاسی یعنی چه؟ و آگاهی سیاسی مطلوب از چه گزاره‌ای تعریفی برخوردار است؟

در پاسخ پرسه‌ی نخست در ارتباط با جامعه و مجتمع بر این نکته تأکید کردیم که: فرد و جامعه به عنوان واقعیت پذیرفته و تأثیر و تأثر «کناکش» آنها در یکدیگر مورد تأکید قرار می‌گیرد. روی کرد درونی چنین برداشتی متأثر از سویه‌گیری «درون‌گرایی معطوف به درون» دانسته شد که در آن جامعه و فرد با «محوریت» نه اصالت فرد، هرکدام به عنوان یک واقعیت مستقل مورد شناسایی قرار گرفتند. به بیان دیگر گفته آمد که: فرد و جامعه هر دو وجود واقعی دارند که در کناکش با یکدیگر در محور خودآگاهی فردی و تسری آن به حوزه‌ی جمعی، و تأثیر خودآگاهی جمعی در گسترش و تعمیق خودآگاهی فردی به فضای گفتمانی «کنش متقابل و تغییرات متقارن» وارد می‌شوند.

چنین دیدگاهی مبتنی بر تعریف مشهور از جامعه‌ی متکی بود که: «جامعه دال بر گروهی از افراد است که به منظور واحدی گرد هم آمده‌اند». جامعه یا Society یا به زبان فرانسه Societe از ریشه‌ی لاتین Societas است که در زبان عربی «مجتمع» خوانده می‌شود. جامعه در لغت به معنی «محل اجتماع» است؛ و همان‌گونه که متذکر شدیم در اصطلاح به گروهی از مردم اطلاق می‌شود که هدف واحدی آن‌ها را گرد هم

آورده است؛ و یا به جامعه‌ی انسانی از این جهت که دارای صفات ویژه‌ای است که غیر از صفات افراد است، اطلاق می‌شود.

اجتماع برای انسان، امری ضروری است. زیرا، انسان چنان‌که ارسطو گفته است، طبعاً مدنی است؛ و چنان‌که ابن خلدون بیان نموده است، در تحصیل غذا و دفاع از خود، محتاج هم‌کاری هم‌نوعان خود است. اسپیناس، در کتاب جوامع حیوانی گفته است: «مقصود از اجتماع چند چیز است: از جمله دست‌یابی به غذا، به وجود آوردن فرزندان و تربیت آنها، دفاع از خود و انس با خانواده، به این جهت اجتماعات حیوانی را به سه قسم تقسیم کرده است: جوامعی که برای تحصیل غذا تشکیل می‌شود؛ جوامعی که برای تولید نسل تشکیل می‌شود و جوامعی که به قصد معاشرت یا آمیزش و هم‌دمی تشکیل می‌شود. این نوع سوم مبتنی است بر آگاهی فرد بر روابطی که بین او و هم‌نوعان او برقرار است و بر انس و الفت او با افراد شبیه او مستقر می‌گردد.»^(۱)

این در حوزه‌ی بداهت قطعی پذیرفته شده است که نوع انسان در طول حیات خود همواره به صورت عشیره‌ای، قبیله‌ای و اجتماعی زیست کرده و از طریق ایجاد شهرهای بزرگ، کشورهای وسیع و تمدن‌های عظیم این مدنیت را توسعه بخشیده است. اگر چه در تاریخ زندگی بشر حالاتی نظیر انزواگزینی، دیرنشینی، صومعه‌نشینی، ترک قوم و قبیله و سکنی گزیدن در غار و کوه مشاهده شده است ولی چنین حالاتی غیرمعمول بوده و در تعداد قلیلی از جمعیت‌های بشری رخ داده است. قبل از پاسخ‌گویی به پرسش نخست از پاسخ پرسه‌ی حاضر، به نظر می‌رسد جواب‌گویی به این پرسش که زندگی اجتماعی انسان و مدنیت او از چه علتی ناشی شده است؟ می‌تواند فضای گفتمانی بحث را بیشتر روشن سازد. در پاسخ به این پرسش نظریات مختلف عرضه شده است:

برطبق نظریه‌ی اول: حیات اجتماعی امری طبیعی نیست و از طبیعت انسانی نشأت نیافته است، بلکه ناشی از اضطرار و اجبار عوامل آب‌وهوایی، اقلیمی، زیست محیطی و نظایر آن می‌باشد و طبعاً اجتماع و مدنیت برای انسان غایتی اصیل و اولی محسوب نمی‌گردد، بلکه هدفی است ثانوی برای رفع اضطرار و وسیله‌ای است عارضی جهت

(۱) صلیبا. همان. ص ۵۷۸.

برداشتن استیصال! لوازم این فرضیه این است که انسان‌ها هیچ‌گاه از روی میل و کشش و عاطفه و عشق به یک‌دیگر و با از روی عمد و قصد و درک و تجربه و عقل به دور هم جمع نشده‌اند، بلکه از روی ضرورتی که طبیعت برای آن‌ها فراهم آورده و یا به تعبیر دیگر از «بد حادثه» و عناد زمانه مجتمع گشته‌اند و پیوندی درونی، اتصالی و باطنی و کششی انسانی بین آن‌ها وجود ندارد. همانند چادر نشینان طوفان‌زده‌ای که به اجبار در منطقه‌ای سکونت داده شده‌اند.

مطابق نظریه‌ی دوم: اگر چه حیات اجتماعی به ظاهر امری طبیعی است و براساس طبیعت انسان شکل گرفته ولی باید متوجه بود که این طبیعت حیوانی و غریزی انسان است که موجد آن شده است، نه واقعیت فطری و انسانی او. یعنی اگر چه نیازها و ضرورت‌های اولیه‌ی بشری که از آن به سواقت فیزیولوژیک تعبیر می‌کند به عنوان انگیزه‌های درونی انسان، او را وادار به پیوستن به جامعه کرده است ولی باز هم اجتماع هدفی ثانوی می‌باشد و به منظور تأمین هر چه بیش‌تر این احتیاجات پدید آمده است. براساس این مبنا، هدف اصیل و اولی نوع انسان ارضای هر چه بیش‌تر و به‌تر جنبه‌های حیوانی او است و به همین خاطر تشکیل اجتماع‌های مختلف وسیله‌ای است برای نیل به آن هدف. پس این فرض در آن جهت با فرض اول مشترک است که فلسفه‌ی اصیل و انسانی‌ای از زندگی جمعی انسان ارائه نمی‌دهد، بلکه قائمه‌ی حیات اجتماعی را بر دوش غرایز و جنبه‌های سفلی انسان می‌نهد. تجمع گله‌های حیوانی به منظور دست یافتن به یک شکار و خوردن لاشه‌های آن نمونه‌ی خوبی برای این نظریه است.

اما، بر مبنای **نظریه‌ی سوم:** زندگی اجتماعی امری است طبیعی و متناسب با طبیعت عقلانی انسان، امری است معقول که اندیشه و تفکر و شعور فطری انسان آن‌را بر زندگی انفرادی ترجیح داده و انتخاب کرده است؛ لهذا، حیات جمعی مطابق با فطرت انسان و متناسب با موجودیت ادراکی اوست و چون از جنبه‌ی انسانی نشأت گرفته است دارای هدف و غایتی اصیل و کمالی خواهد بود. مطابق این نظر، اجتماع غایتی است که انسان‌ها نه از روی عجز و درماندگی و نه از ناحیه‌ی جبر و فشار غرایز بلکه از سر فهم و شعور انسانی خود به منظور ارتقا به کمالات انسانی آن‌را برگزیده و با تشکیل آن گامی به سمت کمال برداشته‌اند. بنابراین اجتماع، غایت اختیاری و انتخابی انسان متکامل است همانند یک شرکت سهامی و یا اتحادیه و پیمان نظامی که به منظور

دستیابی به منافعی بیشتر و درآمدی سهل تر و پرسودتر پدید آمده است. ولی، نظریه‌ی چهارم: ریشه‌های زندگی مدنی انسان را در گرایش‌ها، تمایل‌ها، جذبیه‌ها، عاطفه‌ها و عشق انسان به انسان جست‌وجو می‌کند. برطبق این فلسفه، اجتماع و تجمع، غایتی اولی و طبیعی است، بنابراین انسان به جمع پیوسته، انسانی به حقیقت خود رسیده است و انسان از جمع بریده، انسانی از خودبیگانه گشته و غیرطبیعی (غیر نرمال) است. انسان جمع را به خاطر جمع و غیر را به خاطر غیر می‌خواهد و به بشریت به خاطر بشریت عشق می‌ورزد، نه اینکه در طلب مال و منفعتی و یا در طمع خدمت و ریاستی باشد و یا از ترس طغیان طبیعت و درنده‌ای به عضویت جامعه‌ای درآید. تجربیات و وجدانات روزمره‌ی ما هم می‌تواند شاهد خوبی بر این نظریه باشد؛ مثلاً دغدغه، هیجان، ملالت و اضطراب فردی را در نظر بگیرید که به دلایل شغلی از قوم و خویشاوند و اهل خود جدا شده است و در محل دیگری به سر می‌برد، هرگاه که آن‌ها به دور هم جمع می‌شوند، حزن سراسر وجودش را فرا می‌گیرد و فکر حضور مجدد در جمع فامیل او را به تخیلی عمیق فرو می‌برد. همین حالات را در چهره‌ی اهالی یک شهر در مسابقات ورزشی اش و یا در مسیمای اهالی یک مملکت در یک مسأله‌ی مهم ملی که پای پیروزی یا شکست ملی در میان است و یا در چهره‌ی امتی می‌بینیم که اندوه جان‌کاه یا شادی روح‌بخشی به واسطه‌ی حادثه‌ی مهم یا واقعه‌ی مطلوبی در میان امت پدید آمده است. در همه‌ی این موارد احساس پیوستن و بودن با یک خود قبیله‌ای و شهری، ملی و امتی کاملاً نمایان می‌گردد.

هریک از این نظریه‌های چهارگانه، فلسفه‌ی انسانی و اجتماعی کاملاً متمایزی را ارائه می‌دهد که لوازم اخلاقی، تربیتی، حقوقی، قضایی و حکومتی آنها با هم متفاوت است. به بیان دیگر، هریک از این نظریات متناسب با نوعی سیستم اخلاقی، تعلیم و تربیت، حقوق و سیاست است.^(۱)

در میان اندیش‌مندان و فلاسفه‌ی اسلامی نیز هریک از این نظریات طرفدارانی دارد؛ در آراء ایشان، نظریه‌ی اول که شکل‌گیری حیات اجتماعی را به سبب علل و عوامل زیست‌محیطی و خارجی به صورت یک قول مستقل و یا در ضمن سایر اقوال قلمداد

(۱) هبات تحریریه‌ی بنیاد نهج البلاغه، مسائل جامعه‌شناسی (تهران: مدرسه‌ی مکاتباتی نهج البلاغه، ۱۳۷۳).

کرده، جای پای محسوس نیافته است. اما سایر نظریات در تفسیر عبارت معروف «الإنسان مدنی بالطبع» در کتب فلسفی، اخلاقی و تاریخی مسلمین مشاهده می‌شود. به عقیده‌ی فارابی، نیل به کمال و رفع احتیاجات زمينه‌هایی هستند که در درون و باطن، انسان را به سمت اجتماع سوق می‌دهند. نیل به کمال، در این جا هم می‌تواند سوبه‌گیری مادی و هم جهت‌گیری معنوی داشته باشد. در نگرش ابن‌خلدون، انسان در قالب شخص و فرد عاجز از تأمین مایحتاج ابتدایی خود است، پس به سبب این عجز و قصور، التماسی فطری، خواهشی ذاتی، میل و طلبی باطنی در او قرار داده شده است تا این کم‌بود را جبران نماید. لهذا، متعاون می‌شود و از غیر خود استعانت می‌جوید، دگر خواه می‌شود و از دسترنج آن‌ها بهره‌مند می‌گردد.

در مجموعه آثار متعدد علامه طباطبایی می‌توان دریافت که ایشان به تحلیلی از کیفیت حیات اجتماعی معتقداند که به «نظریه‌ی استخدام» مشهور شده است. بنابراین دیدگاه، طبیعت ذات اصلی و اولی انسان را «استخدام‌گری» تشکیل داده است و در نتیجه تعاون‌گری و اجتماع طلبی امری ثانوی و فرعی و یا به عبارتی تطبیعی نه طبیعی به منظور بهره‌گیری فراوانتر و یا به عبارت ایشان به منظور به خدمت‌گیری و تسخیر متقابل است.^(۱)

علامه شهید مرتضی مطهری معتقداند که از آیات کریمه‌ی قرآن استفاده می‌شود که اجتماعی بودن انسان در متن خلفت و آفرینش او پی‌ریزی شده است. به لحاظ این‌که انسان‌ها از نظر استعدادها و امکانات جسمی و روحی و عقلی و عاطفی مختلف و متفاوت آفریده شده‌اند... به این وسیله، همه را نیازمند به هم و مایل پیوستن به هم قرار داده است و به این وسیله زمینه‌ی زندگی اجتماعی را فراهم نموده است. از نظر مرتضی مطهری، زندگی اجتماعی انسان‌ها از قبیل زندگی خانوادگی زن و مرد است که هر یک از زوجین به صورت یک «جزء» از یک «کل» در متن خلقت آفریده شده‌اند و در نهاد هر کدام گرایش به پیوستن به «کل» خود وجود دارد و بنابراین اجتماعی بودن یک غایت کلی و عمومی است که طبیعت انسان بالفطره به سوی آن روان است.^(۲)

(۱) برای مطالعه‌ی بیشتر به آثار ایشان من جمله: جلد چهارم تفسیرالمیزان ص ۹۲، قرآن در اسلام صص ۷۸، ۷۹ و کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ جلد دوم ص ۱۹۳ مراجعه نماید.
(۲) مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، (تم: انتشارات اسلامی قم)، صص ۱۳، ۱۴، ۱۶.

در بخش وسیعی از تفسیرهای اجتماعی مسلمین، استدلال‌ها نوعاً بر زمینه‌های مشترک بین انسان و حیوان- غرایز، شهوات و سوانق اولیه- نهفته شده و تنها در این اواخر و در طیف محدودی به زمینه‌های اختصاصی وجود انسان- ادراکات و گرایش‌های فطری- به عنوان خاستگاه زندگی جمعی توجه شده است.

اگر به دقت بنگریم «نیاز» چه در وجه مادی و چه در نگاره‌ی معنوی آن در خاستگاه زندگی جمعی انسان مؤثر است. در هویت‌شناسی آدمی در می‌یابیم که وی متأثر از هویت ذاتی و حقیقت وجودی خود موجودی محاسبه‌گر و کاسب مسلک و تاجرپیشه است و حیات اجتماعی عرصه و گستره‌ی رفع نیازهای مادی و معنوی او به گونه‌ای است که منفعت وی را به هم‌راه دارد. این قوه‌ی عقلانی و ادراکی انسان است که وی را تحریک می‌کند تا زندگی پرمفعت جمعی را از زندگی پرخطر فردی تشخیص دهد.

بدین ترتیب جامعه‌ی اسلامی، جامعه‌ای است که از خاستگاهی عقلانی و مبتنی بر ادراک منفعت‌جوی مسلمانان- در حیطه‌ی شریعت اسلام- متکی است؛ اما هدف از گردهم‌آیی آدمیان در آن، تنها ناشی از این خاستگاه و محدود به آن نیست؛ چرا که مسلمان در پرتو ادراک عقلانی خود، باید مهم‌ترین محیط و مطمئن‌ترین گستره‌ی زندگی پرمفعت جمعی را در تعامل سازنده با دیگر مسلمانان در «جامعه‌ی بزرگ اسلامی» پیدا کند و به این یقین برسد که منفعت وی به عنوان فرد در گرو منافع و مصالح کل مسلمانان است. بنابراین تصویر، نگاره‌ی جامعه‌ی اسلامی در برگرفته‌ی اجتماع مسلمانانی است که به واسطه عقلانیت مبتنی بر پیوندهای دینی و برخاسته از خاستگاه عقل منفعت‌جوی آدمی- در وجوه مادی و معنوی- به هدف رفع حوائج ندوجهی خویش- تجارت- و سبقت‌جستن از دیگر جوامع به یک‌دیگر پیوند می‌خورند.

اکنون زمان آن است که به پرسش دوم از «پاسخ پرسه‌ی» حاضر توجه نماییم و معنای «آگاهی سیاسی» را به کاوش نهیم. «آگاهی» را ادراک تعریف شده‌ی آدمی دانستیم که دارای وسعت، عمق و ارتفاع است. آگاهی زمانی که از دهلزهای هزارتوی دانش، فهم، به کار بستن، تجزیه و تحلیل، ترکیب و ارزش‌یابی و قضاوت می‌گذرد و در پیوند با رفتار آدمی به «عمل» پیوند می‌خورد به «دانی» تبدیل می‌شود و در

گستره‌ی تلاش برای شالوده‌شکنی و بازسازی گفت‌وگوهای متعدد و ساختارهای اساسی اعمال اجتماعی و سیاسی در بستر «عقلانیت انتقادی» بنیاد قدرت را پی می‌نهد.

آگاهی دارای مراتبی است: آگاهی اولیه یا خود به خودی و این همان آگاهی شهودی مستقیم به احوال نفس، یا ادراک ناگهانی سریع نسبت به آن چیزی است که وارد نفس می‌شود، چنان‌که گویی این ادراک تأکید در قطعیت واقعه‌ای است که اتفاق افتاده است و گویی در این واقعه شاهد و مشهود هر دو یکی است. آدمی، از منظر شخصیتی سه وجهی است. آدمی یک «I» دارد؛ یک «Me» و یک «self». آگاهی اولیه‌ی انسان به موجودیت خودش در ارتباط با «دیگر» یا محیط اطرافش، موجد یک‌نوع آگاهی اولیه است که دربرگیرنده‌ی بخش «Me یا استی» منفعل او در ارتباط با «دیگر یا other» است؛ اما این آگاهی در بستر فضاها و زمانه‌های تاریخی گستره و عمق پیدا می‌کند؛ آرام آرام Me منفعل که به ارتباطات اجتماعی، شبکه‌ی تعاملات و فرآیندهای اجتماعی رجوع می‌کند به جنبه‌ی نمادین و خلاق خود یا «I من» پی می‌برد و جنبه‌های خلاق و نوآور هستی وجودی خود را ادراک می‌کند؛ این‌جا به نوعی شعور تأملی حاصل می‌آید که از نوع اول واضح‌تر، دقیق‌تر و عمیق‌تر است. اگر این آگاهی عمق و گستره یابد مقتضی تمایز میان شاهد و مشهود و عالم و معلوم خواهد بود، هرگاه شعور به این مرحله برسد، شخص مدرک می‌تواند درون خود را بخواند، موضوع معرفت خود را تحلیل کند و آنرا به دیگران منتقل سازد. مرحله‌ی آغازین این معنا «خودآگاهی» و مرحله‌ی میانی آن «خویش‌یابی» و مرحله‌ی نهایی آن «دیگر آگاهی» و «دگرسازی» است.

از وحدت «I» و «Me»؛ «من هستم» حاصل می‌شود؛ «من» اهمیت پیدا می‌کند و در پهن‌دشت تعامل و ارتباط با دیگران در ساحت حیات جمعی اعتلا پیدا می‌کند و «خویش یا self»؛ چهره نشان می‌دهد. کناکش شعور فرد بر مبنای ادراکات ناشی از I فعال در گستره‌ی ارتباطات اجتماعی، شبکه‌ی تعاملات و فرآیندهای اجتماعی «بودن» آدمی را تأثیرگذار و تأثیرپذیر مثبت نشان می‌دهد و مجموع آگاهی‌های مشترک میان هر «من» موجود در اجتماع، «شعور یا آگاهی جمعی» را به وجود می‌آورد؛ و با چهره نشان دادن اشتراک افراد جامعه در ادراکات معینی «وحدت آگاهی» میان آنها حاصل و پیوند میان آنها را مستحکم می‌سازد.

آگاهی به ابعاد سه‌گانه‌ی شخصیت «فرد مسلمان» و نسبت او با «جامعه‌ی اسلامی» در چهارچوب تأکید بر فرد و جامعه به عنوان واقعیت‌های تعریف شده و در تأثیر و تأثر متقابل و متقارن با یک‌دیگر زیرمایه و بن‌مایه‌ی آگاهی سیاسی او است. در اساس سخن؛ «آگاهی سیاسی؛ مجموعه‌ی ادراکات تعریف شده‌ی آدمی را از: انسان سیاسی و حوزه‌ی «تعاملات قدرتی» میان انسان‌ها و تشخیص جایگاه او را در حوزه‌ی رقابت‌ها و تعاملات قدرتی دربرمی‌گیرد».

بنیان آگاهی آدمی در ساحت قدرت و در حوزه‌ی سیاست مانند دیگر ساحت‌ها و حوزه‌ها منکی بر تعمیق و گسترش وجوه سه‌گانه‌ی شخصیت وی در حوزه‌های «I و self» است؛ او با آگاهی به محیط سیاسی اطراف خود، آرام‌آرام خود را در ساحت قدرت و سیاست باز می‌یابد و پی می‌برد که «هست» و هستی او در این محیط متأثر از بازی کنش‌گران دیگر است؛ با تعمیق و گسترش آگاهی‌های ناشی از مرحله‌ی نخست آدمی درمی‌یابد که باید از جنبه‌ی منفعل «Me» خارج و به وجه فعال «I» یا «من» فعال وارد شود، و با قبول ساحت قدرت و محیط سیاست نه در حد توان و با تعمیق و توسیع دانش‌های سیاسی خود و تبدیل آنها به «دانایی» به کنش‌گری تأثیرگذار تبدیل شود؛ در مرحله‌ی بعد آدمی در گستره‌ی حیات اجتماعی و پیوند با «I جمعی» یعنی «ما» که بیان‌گر «مای خلاق، نمادین و فرهنگی در جمع و برتاباننده‌ی «شعور گروهی» و به تبع آن در موارد خاص «وحدت آگاهی» است، به پردازش «خویش» فعال خود در گستره‌ی زندگی جمعی اقدام و در ساخت فعالیت‌های رقابتی و تلاش‌های سیاسی عنصری سازنده و هدایت‌کننده باشد.

در این معنا آگاهی سیاسی مطلوب، آگاهی است که انسان را از جنبه‌ی منفعل در ساحت تجارت و تسابق قدرت، خارج و به آرایه‌ی فعال-محتوایی و شکلی-در عرصه‌ی رقابت‌های قدرتی و فعالیت‌های سیاسی تبدیل و نگاره‌ای هدایت‌کننده و سازنده از فرد یا افراد در این ساحت به نمایش می‌نهد. در چنین تصویری آگاهی سیاسی مطلوب دربرگیرنده‌ی وجوه سه‌گانه‌ی «آگاهی، دانایی و قدرت» در بسترهای سه‌گانه‌ی «خودآگاهی، خویش‌شناسی و خویش‌پردازی» است.

جامعه‌ی اسلامی به آگاهی سیاسی نیاز دارد که در پرتو آن «جامعه‌ی اسلامی» به موجودیت خویش پی‌برد، «هویت‌شناسی» کند و با شکل دادن و به تصویر کشیدن

هویت جمعی خود؛ «موقعیت خود» را در ساحت رقابت‌های قدرتی - حوزه‌های تجارت و سبقت‌جویی‌های قدرتی - بازابد و با آگاهی از موقعیت سیاسی خود به «ظرفیت‌شناسی» خویش در ساحت این رقابت و «پردازش راه کارهای موفقیت» بر مبنای ظرفیت‌های موجود در جامعه اسلامی نایل آید.

پاسخ پرسه‌ی سوم:

مطلوبیت سیاسی، آگاهی سیاسی

زاویه‌ی بسته‌ی شب، بازترین پنجره‌ی دانایی است

باغ و پشت این پنجره هم آگاهی است...

زاویه‌ی بسته صبح، بازترین پنجره‌ی معرفت است

باغ این پنجره هم شیدایی است

ای جوانان وطن

پنجره را بگشاید

باغ‌ها

در طلب عطر گل نفس شماست

در پاسخ پرسه‌ی سوم براساس مهندسی پرسش انجام یافته در «پیش پرسه‌ی» جستار حاضر، برآنیم تا به دو پرسش انضمامی فرعی پاسخ گوئیم:

۱- مطلوب در ساختار شکل‌گیری پرسش اصلی از چه هویت ذهنی و عینی برخوردار است؟

۲- مطلوبیت در فضای ارتباطی میان آگاهی سیاسی تعریف شده‌ی پرسه‌ی حاضر در ساحت ارانه‌ی الگوی مناسب از چه مدلی تبعیت می‌کند؟

سیاست، چه به عنوان علم قدرت یا شیوه‌ی اداره‌ی امور دولت و جامعه، به قول دی.ا. استریکلند و آر.جانسون «علم مطالعه‌ی انسانها و رابطه‌ی آنها با اقتدار است»^(۱)؛ به بیان دیگر قبل از هرچیز یک معرفت است که در پی شناخت زوایای مبهم و ت تاریک

(۱) استریکلند، دی.ا. و دیگران. مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی. ترجمه‌ی دکتر علی معنوی (تهران: آگاه، ۱۳۸۰) ص ۱۰.

ذهن، روان، رفتار و نیت انسان در تعامل مستمر با جامعه و حکومت است. این که انسان در زندگی فردی و جمعی خود چگونه می‌اندیشد، تصمیم می‌گیرد، اطاعت می‌کند، به عصیان و خشونت کشیده می‌شود، دروغ می‌گوید، ظلم می‌کند، عشق می‌ورزد، کار خیر می‌کند، راستی و درستی پیش می‌گیرد و... همه از سلسله اموری است که مستلزم بررسی‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی، گفتمانی و مانند این‌ها است به همین دلیل ادعا می‌شود که: «معرفت سیاسی، یک دانش میان رشته‌ای یا چند بعدی است»^(۱).

سیاست به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر زندگی بشر، همواره کوشیده است در قالب معرف علمی مطرح شود. ارسطو آن را سرآمد علوم می‌دانست: «The Master science»؛ و امروز سیاست بر خلاف دیدگاهی که آنرا دو چهره‌ی ژانوس می‌پنداشت، دارای ابعاد، زوایا و چهره‌های مختلف و متنوعی است.

سیاست در مفهوم کلیدی و بنیان اساسی «قدرت» مستقر است. به یک تعبیر: «قدرت مهم‌ترین مفهوم سامان‌بخش سیاست و دانش سیاسی است. فرآیندها و اموری که در آن عنصری از قدرت و یا کوشش برای دست‌یابی بدان موجود نباشد، سیاسی به شمار نمی‌روند»^(۲). سیاست به یک معنا «استراتژی قدرت» است؛ که در پی حصول به معرفت در ابعاد علمی، فنی و هنری آن جهت سامان‌دهی به حصول یا حفظ قدرت می‌باشد. با این پیش‌زمینه‌ی بسیار کوتاه باید بپذیریم که «مطلوب» در ساحت سیاست، متکی بر نقطه‌ی گره‌ای «قدرت» است. وقتی می‌گوییم آگاهی سیاسی مطلوب، این آگاهی به فهم معادلات و مبادلات قدرت در عرصه‌ی سیاست و رفتار سیاسی معطوف به کسب قدرت در رقابت‌های سیاسی متوجه است.

اساساً زندگی بشر در حیات دنیوی وی به عرصه‌ی مسابقه و میدان داد و ستد توصیف شده است، و دو ویژگی «تسابق - سبقت جستن - و تجارت» از ویژگی‌های زندگی اجتماعی بشر محسوب گشته است. اگر براین معنا احتجاج نماییم، ساحت زندگی سیاسی بشر در عرصه‌ی حیات اجتماعی وی عرصه‌ی تسابق و تجارت قدرت

(۱) برای بررسی بیشتر: کاظمی، علی اصغر، روش‌پیش‌درسیاست، (تهران: مؤسسه‌ی نشر و چاپ وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴).

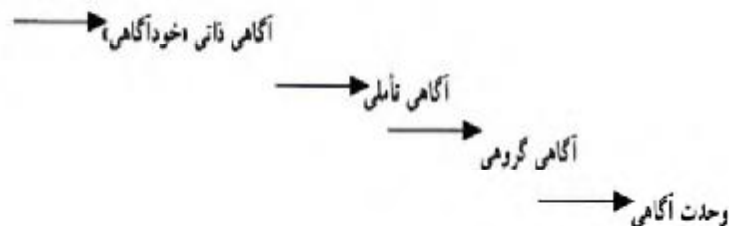
(۲) بشیریه، حسین، آموزش دانش سیاسی، چاپ دوم (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰) ص ۲۹.

است و آگاهی سیاسی فهم استراتژی قدرت در این ساحت و در عرصه‌ی حیات اجتماعی است.

در جهان اسلام، نقطه‌ی عزیمت بیداری در دوران اخیر، در چارچوب «تطبیق و مقایسه‌ی جهان اسلامی با جهان غرب» رقم خورد. شعبه‌ای از تفکرات اسلامی به رهبری سیدجمال‌الدین اسدآبادی در تطبیق و مقایسه‌ی جهان اسلام با غرب، نظریه‌ی وحدت جهان اسلام را متکی بر سویه‌گیری سیاسی مبارزه با استثمار و استبداد و پذیرش دستاوردهای مثبت غرب متکی ساخت؛ مرحوم شیخ محمدعبده، و عبدالرحمان کواکبی از پیروان مکتب او بودند. شعبه‌ای دیگر به ردّ کامل غرب در همین چارچوب نایل آمد؛ ابوالحسن ندوی و نام‌دارانی چون سیدقطب، ابوالاعلی مودودی و اصحاب اخوان‌المسلمین را باید در این گروه قرار داد. اما سویه‌گیری ناشی از تحرکات اخیر در جهان اسلام با مرکزیت تفکر معمار انقلاب اسلامی «ره»، به دنبال تشکیل قدرت اسلامی در چارچوب حکومت اسلامی و وحدت دنیایی اسلام در پیکر سامان‌دهی و سازمان‌دهی قدرت برآمد و بیش از هر حرکت دیگری، جهان قدرت مدار را رو در روی خود در مبارزه مشاهده کرد.

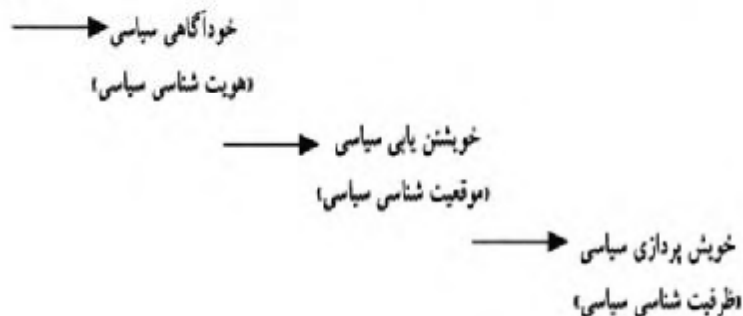
براین اساس، و بر مبنای آنچه در پاسخ پرسه‌های قبل آمد، هویت ذهنی دانش‌واژه‌ای «مطلوب» در چنین ساختاری ناظر بر «آگاهی نقادانه» و هویت عینی آن متضمن «آگاهی قدرت مدارانه» است. اگر آگاهی ذاتی یا «خودآگاهی» را مجموعه احوالی بدانیم که انسان‌ها به آن ادراک پیدا می‌کنند، مراتبی طی می‌شود تا این آگاهی از سطح فردی به سطح «وحدت آگاهی» در جمع برسد:

آگاهی خود به خودی «آگاهی اولی



و در ساحت سیاست گام های زیر قابل حصول است:

آگاهی اجتماعی- سیاسی



اگر سقراط را- به درستی- کاشف واقعی ذهن یا نفس بدانیم، شاه بیت حرکت او را در تغییر شعار معروف سوفسطائیان باید بدانیم که می گفتند: «از خود دفاع کن»؛ و اهمیت کار و زندگی سقراط در این کوتاه گفته ی اوست که: «خود را بشناس». به عقیده او او احترام به خود، داشتن از خود و مهار خود، بزرگترین آئین است. او گفت:

← احترام به خود، خوشناسی، کفّ نفس
← رهبری می کنند

← فقط این سه انسانها را به قدرت حاکم

اریک برن معتقد است در هر انسانی سه شخصیت موجود است:

شخصیت والدینی. شخصیت کودکی. شخصیت بالغی

الگوهای فردی شخصیت در دستگاه فکری اریک برن، قابل گسترش در سطح جمعی است: شخصیت والدینی، حالتی است که وقتی بر انسان مستولی می شود، شخص احساس می کند که از همه بالاتر، قوی تر و عاقل تر است. می خواهد تحکّم کند، همانطور که به طور معمول پدر و مادرها خود را محق می دانند که نسبت به بچه هایشان تحکّم نمایند.

شخصیت بالغی حالتی است که صاحبش را اهل منطق و استدلال می نماید. هر فکری و هر حرفی را با دلیل و برهان می پذیرد و با دلیل و برهان ارائه می کند. برای دیگران همان ارزش و اعتباری را قائل است که برای خود قائل می باشد، نه خود را بالاتر از دیگران و نه پائین تر می بیند.

شخصیت کودکی حالتی است که انسان را اسیر احساسات خود می نماید. خودش را

کوچک و زبون احساس می‌کند. یعنی همان حالتی که در دوران خردسالی و کودکی داشته است.

سه شخصیت یا حالت اخلاقی انسان:

Parent hood

والدینی

Adult hood

بالغی

Child hood

کودکی

این جا است که توضیح کامل آراء اریک‌برن فرصت زیادی طلب می‌کند.^(۱) اما پرسش آگاهی مطلوب در سطح فردی و جمعی آن، چه شخصیتی از این چهره‌های سه‌گانه را نگاره‌پردازی می‌کند. بی‌تردید، پاسخ به این پرسش در برگزیده‌ی سامان‌دهی شخصیت فردی براساس «شخصیت بالغی» است؛ شواهد دینی نیز در ساحت سیاست براین معنا تکیه دارد؛ همین آیه‌ی قرآنی - براساس محور فرمان‌دهی و فرمان‌بری در شخصیت‌های سه‌گانه والدینی، بالغی و کودکی - مکفی به نظر می‌رسد که: «نه ظلم کنید نه ظلم پذیرید». به بیان دیگر با قبول استدلال و منطق و به تبع آن احترام متقابل عمل می‌کند. شخصیت بالغی نه مانند شخصیت والدینی، اسیر عشق به تحکم و دستورات آمرانه و تفرق است؛ و نه مانند شخصیت کودکی، گرفتار هیجان احساسات یا ترس و زبونی و متکی بودن به دیگران. مسؤولیت را برای فرد قبول دارد. از حقایق هر قدر تلخ باشد روگردان نیست. برده‌داری، ظلم، تجاوز به حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی را تقبیح می‌کند. با استدلال و منطق، برای اعمال و فعالیت‌هایش توضیح می‌دهد؛ که اگر در برابر ظالم ولو اینکه مستقیماً ظلمش متوجه تو نیست آرام بنشین و بی‌خیال باشی، دیر یا زود اسیر دست ظالم می‌شود. تو انسانی و انسانی مسؤول، تو انسانی و خواه‌ناخواه سرنوشت تو با دیگرانی که در محیط تو هستند، هم‌بستگی و پیوستگی دارد. شخصیت بالغی این‌ها را با کمک استدلال و منطق درک کرده است.

بنابراین می‌توانیم این نکته را کامل کنیم که «مطلوبیت» در ساختار شکل‌گیری ذهنی

(۱) برای بررسی بیشتر: ایزدی، علی مصدق، نجات. (تهران: انتشارات قلم، ۱۳۶۹).

پرسش اصلی در پرسه‌ی حاضر از هویت ذهنی آگاهی نقادانه‌ی معطوف به شالوده‌ی شکی گفتمان‌های متعدد و هویت عینی آگاهی قدرت مدارانه‌ی معطوف به بازسازی و شالوده‌سازی بالغانه و مسؤولانه است.

در این جا مطلوبیت در فضای «جوامع اسلامی» از الگوی «نهضت و جنبش» فراگیری- باید- تبعیت کند که در آن حرکتی فرهنگی به صورت جمعی و به تقریب سازمان یافته با هدف حصول و رشد «بلوغ سیاسی» و با تکیه بر «خویش‌سیاسی» تک‌تک اعضا از نقطه‌ی «آگاهی ذاتی» به «وحدت آگاهی» حاصل آید. در این صورت، جامعه‌ی اسلامی با حصول معرفتی متکی بر تحلیل گفتمان منبعث از «هویت دینی» و متأثر از ارتباط مفاهیم «آگاهی، دانایی و قدرت» با اتخاذ استراتژی «پرسشمان» گفتمان‌های موجود در حوزه‌ی سیاست و ساحت تجارت و تسابق قدرت را «شالوده‌شکنی deconstruction» و با نقد منصفانه و دفاع معقولانه در تعاملی سازنده و متأثر از «شخصیت بالغ» خویش با آنها به هدف بازسازی و «شالوده‌افکنی reconstruction» آنها در ساختی هم‌گرا، شاهد حاکمیت گفتمان آزادی محور و عدالت‌مدار در مقاطع گوناگون تاریخ باشد.

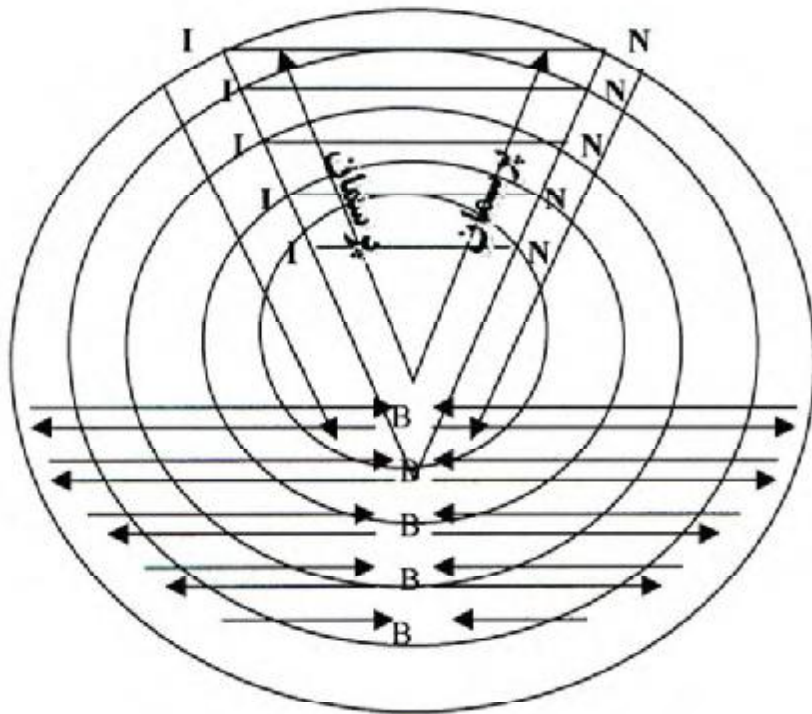
محیط فعالیت فوق در بسترهای پنج‌گانه‌ی: ۱- فروملی ۲- میان فروملی ۳- ملی ۴- میان فراملی و ۵- فراملی صورت می‌پذیرد.



و در این فضاها پنج‌گانه است که هر فرد مسلمان براساس «شخصیت بالغ» مبتنی بر «آگاهی، دانایی و قدرت» منبعث از خوردآگاهی و خودباوری، خویشتن‌یابی و خویش‌سازی، در بستر «عقلانیت انتقادی- تفاهمی»، از تمام امکانات و ابزار جهت فهم و ادراک گفتمان‌های متعدد برتافته از «نخبگان Elite» و «روشنفکران Intellectuel» برمی‌آید؛ تا با ادراک گفتمان‌های متعدد در هر سطح، رفتارهای بالغانه‌ی مبتنی بر دانایی از خود بروز داده و با موضعگیری‌های متعقلانه‌ی متکی بر نقد منصفانه، قدرت خود را مدیریت نماید، و «خویش‌سیاسی» خود را در محیط‌های مختلف گسترش و تعمیق بخشد؛ او در تمامی این محیط‌ها سرآمد broad Minded خواهد بود.

بدین‌گونه؛ به‌نظر می‌آید که پاسخ دوم از «پاسخ پرسه‌ی» حاضر نیز فراهم آمده است؛ در تمامی این محیط‌ها «مسلمان آگاه» تلاش خواهد داشت که از یک سو «فرهنگ‌سازی» در سطح عامه‌ی مردم (پائین) و با پرسش‌گری از سطوح عالی‌ی جامعه در دو حوزه‌ی «نخبگان حاکم» و «روشن‌فکران ناقد»، به رسالت خود عمل نماید و فرمول «فرهنگ‌سازی از پائین و پرسمان از بالا» را تعمیق بخشد.

ترسیم الگوی پیوست در این فضا می‌تواند یاری‌رسان فهم به‌تر و مطلوب‌تر موضوع باشد- در صفحه‌ی بعد ملاحظه فرمائید. در چنین فرآیند تمامی دستاوردهای حوزه‌ی «عینی فرهنگ» و محصولات جنبه‌ی ذهنی آن در ساحت‌های مختلف در خدمت «فرهنگ آگاهی سیاسی»- یعنی بخش انسان ساخته و سامان‌دهی شده‌ی دریافت‌های ادراکی بشر برای تغییر گفتمان‌های صحیح از ناصحیح، دارای میزان غلیظ حقیقت از گفتمان‌های آلوده به فریب و تحریف- قرار می‌گیرد.



مدل الگویی فرمول: «فرهنگ‌سازی» از پائین، پرسمان از بالا در حوزه‌ی پنج‌گانه‌ی فروملی، میان فروملی، ملی به میان فراملی، فراملی یا محوریت «عقلانیت انتقادی و تفاهمی» توسط سرآمدان یا «آگاهان سیاسی»

پاسخ پرسه‌ی چهارم: آگاهی سیاسی و جوامع اسلامی

«معرفت»

جنس غربی است که
- در قربت ما
- می‌شکند
در پرتو انوار تلاش
در بستر فهم ادراک بشر
در وسعت بی‌اندازه‌ی شب
در دشت وسیع «آگاهی» ما
- می‌روید...

با پاسخ گویی به پرسش‌های انضمامی اصلی، پرسش‌های فرعی، و پرسش‌های انضمامی فرعی، اکنون زمان آن رسیده است که با توجه به آنچه بیان شده است، به پرسش اصلی پرسه‌ی حاضر پردازیم:

* تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی از چه آموزه‌های علمی پیروی می‌کند؟

اساسی‌ترین آموزه‌های حاصل در پاسخ به پرسش‌های چند وجهی در «مهندسی پرسش» در پرسه‌ی حاضر را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

* آموزه‌های اساسی پرسش نخست؛ از پرسش‌های انضمامی اصلی:

- جامعه در مقام یک دال به گروهی از افراد که به منظور واحدی گردهم جمع شده‌اند در مقام مدلول ارجاع می‌دهد.

- جامعه عبارت است از گروه انسجام یافته‌ای از افراد که رابطه و هدف واحدی

آنها را گردهم می‌آورد.

- جامعه از افراد تشکیل می‌شود، که هر یک دارای شخصیت واقعی و مستقل‌اند؛ اما

در یک مجموعه‌ی بهم پیوسته واقعیت و استقلال «خود» را در قالب «خویش جمعی»

گسترش می‌دهند، تا در پرتو مدیریت انرژی و توان فردی در پیوستگی جمعی به

اهداف خویش نایل آیند.

- جامعه‌ی به هم پیوسته از «خویش خودآگاه»، شخصیت مستقل و واقعی دارد، و هرچه این خودآگاهی تعمیق، توسعه و ارتفاع پذیرد جامعه از حالت اولیه و «گم‌شافت» خارج و به سوی «گزشافت» و «جامعه‌ی مدنی» مبتنی بر «شعور همگانی» مستقر می‌شود.

- «فرد» و «جامعه» به عنوان هستی‌های موجودیت یافته‌ی مستقل و واقعی در «تأثیر و تأثر متقابل و متقارن» به سر می‌برند.

- «فرد» و «جامعه» در «کناکنش» با یک‌دیگر در محور خودآگاهی فردی و تسری آن به حوزه‌ی جمعی، و تأثیر خودآگاهی جمعی در گسترش و تعمیق خودآگاهی فردی به فضای «کنش متقابل و تغییرات متقارن» وارد می‌شوند.

* آموزه‌های اساسی پرسش دوم؛ از پرسش‌های انضمامی فرعی:

- آگاهی یا شعور در زبان عربی و Consciousness در زبان انگلیسی از ریشه‌ی لاتین Conscientia، معانی دانش، ادراک و فهم را برمی‌تاباند. یکی از داده‌های اولیه فکر که ما آن را، بدون آن‌که قادر به ارائه‌ی تعریف جامع و مانعی از آن باشیم، خود به خود و به‌طور مستقیم درک می‌کنیم.

- آگاهی در تعریف مفهومی برتابنده‌ی «آگاهی تعریف شده‌ی آدمی» است که دارای «وسعت»، «عمق» و «ارتفاع» است، و از اوصاف «اتحاد» و «اتصال» برخوردار می‌باشد.

- «وسعت» دربرگیرنده‌ی مجموعه‌ی دانش‌های فرد یا افراد نسبت به موضوعات گوناگون است.

- «عمق» وابسته به میزان دانش ادراک شده‌ی فرد یا افراد نسبت به موضوعات مختلف است.

- «ارتفاع» آن حاصل از کاربرد فهم به دست آمده در به‌کار بستن، ترکیب کردن، تجزیه و تحلیل، ارزشیابی و قضاوت و در نهایت بروز آن در رفتار یا عمل است.

- نقصان در اصالت وجودی هریک از مؤلفه‌های سه‌گانه‌ی «وسعت»، «عمق» و «ارتفاع» آگاهی جعلی و کاذب و نقص آگاهی را به وجود می‌آورد.

- «آگاهی» در پرتو «وسعت»، «عمق» و «ارتفاع» متناسب با فضا وزمانه‌ی تاریخی در

سویه‌گیری شخصیتی آدمی به «دانایی» و در پرتو سنجش یا ارزیابی انتقادی در فرآیند دانایی، به کشف ساختار اساسی اعمال اجتماعی به عنوان یک «قدرت» در ساحت «تجارت و تسابق قدرتی» یا حوزه‌ی سیاست وارد می‌شود. پیوند میان آگاهی، دانایی و قدرت پدید می‌آید.

- در پرتو چنین فرآیندی فرد یا افراد می‌توانند، بنیادهای تحلیلی و اخلاقی موردنیاز را با هویتی «انتقادی» برای کشف ساختار اعمال اجتماعی - سیاسی فراهم سازند، و مخدوش بودن احتمالی، مستحکم بودن احتمالی و وجود نقاط مثبت و منفی احتمالی تجسم یافته در آنها را آشکار سازند.

* آموزه‌های اساسی پرسش نخست از پرسش‌های فرعی:

- اجتماع برای انسان امری ضروری است. نقطه‌ی گره‌ای این ضرورت اصل «نیاز» آدمی است.

- زندگی اجتماعی بشر از منظر دریافت‌های تاریخی واقعیتی گریزناپذیر است.
- در تحلیل زندگی اجتماعی بشر نظریه‌های متفاوتی عرضه شده است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

الف) حیات اجتماعی آدمی ناشی از اضطرار و اجبار عوامل آب‌وهوایی، اقلیمی، زیست‌محیطی و نظایر این‌هاست.

ب) حیات اجتماعی آدمی ناشی از طبیعت حیوانی و غریزی انسان است، نه واقعیت فطری و انسانی او.

ج) زندگی اجتماعی امری است طبیعی و متناسب با طبیعت عقلانی انسانی، امری است معقول که اندیشه و تفکر و شعور فطری انسان آنرا بر زندگی انفرادی ترجیح داده و انتخاب کرده است.

د) اجتماع و تجمع غایتی اولی و طبیعی است، زندگی مدنی انسان در گرایش‌ها، تمایل‌ها، جذبه‌ها، عاطفه‌ها و عشق انسان به انسان ریشه دارد.

- زندگی اجتماعی انسان متأثر از اصل «نیاز» مبتنی بر هویت ذاتی و حقیقت وجودی محاسبه‌گر، کاسب مسلک و تاجرپیشه است که حیات اجتماعی مرتفع‌کننده‌ی «نیازهای اساسی» وی در وجوه مادی و معنوی، به‌گونه‌ای است که منفعت او را به هم‌راه دارد.

- «جامعه اسلامی»، جامعه‌ای است که از خاستگاهی عقلانی و مبتنی بر ادراک منفعت جوی مسلمانان- در حیطه‌ی شریعت اسلام- متکی است؛ اما، هدف از گردهم‌آیی آدمیان در آن، تنها ناشی از این خاستگاه و محدود به آن نیست. چرا که مسلمانان در پرتو ادراک عقلانی خود، باید مهم‌ترین محیط و مطمئن‌ترین گستره‌ی زندگی پرمفعت جمعی را در تعامل سازنده با دیگر مسلمانان در «جامعه‌ی بزرگ اسلامی» پیدا کند و به این یقین برسد که منفعت وی به عنوان «فرد» در گرو منافع و مصالح کل مسلمانان است.

- نگاره‌ی جامعه‌ی اسلامی دربرگیرنده‌ی اجتماع مسلمانانی است که به واسطه‌ی عقلانیت مبتنی بر پیوندهای دینی و برخاسته از خاستگاه عقل تمییزدهنده و منفعت جوی آدمی- در وجوه مادی و معنوی- به هدف رفع حوایج چندوجهی خویش و تجارت و تسابق، از دیگر جوامع به یکدیگر پیوند می‌خورند.

* آموزه‌های اساسی پرسش دوم از پرسش‌های فرعی:

- آگاهی دارای مراتبی است و در ساحت‌های گوناگون گستره و عمق پیدا می‌کند؛ از جمله:

۱) آگاهی خودبه‌خودی: آگاهی شهودی مستقیم به احوال نفس به گونه‌ای که در آن شاهد و مشهود هردو یکی هستند

۲) خودآگاهی شعور ذاتی: حقیقتی که مکشوف انسان واقع می‌شود

۳) آگاهی تأملی: شاهد و مشهود، عالم و معلوم از هم جدا می‌شوند، شخص مدرک می‌تواند درون خود را بخواند، موضوع معرفت خود را تحلیل کند و آن را به دیگران منتقل نماید.

۴) آگاهی گروهی: مجموع احوال نفسانی و دریافت‌های مشترک میان تعدادی از افراد.

۵) وحدت آگاهی: اشتراک افراد جامعه در ادراکاتی معین؛ که آنها را به یک‌دیگر پیوند می‌دهد.

- آگاهی انسان به هستی خود سه بعدی است، آگاهی نسبت به «خود» یا «Me»، آگاهی نسبت به «خویش» یا «I یا من» و آگاهی نسبت به «خویش یا self یا حضور من در جمع یا ما».

- آگاهی انسان نسبت به «خود»، خودبه‌خودی، نسبت به «من»، خودآگاهی و نسبت به خویش تأملی است که در گستره‌ی جمعی به «آگاهی گروهی» و «وحدت آگاهی» می‌رسد.

- آگاهی به ابعاد سه‌گانه‌ی شخصیت «فرد مسلمان» و نسبت او با «جامعه‌ی اسلامی» در چهارچوب تأکید بر «فرد و جامعه» به عنوان واقعیت‌های تعریف شده و تأثیر تأثر متقابل و متقارن آنها با یک‌دیگر زیرمایه و بن‌مایه‌ی «آگاهی سیاسی» است.

- آگاهی سیاسی، مجموعه ادراکات تعریف شده‌ی آدمی را از «انسان سیاسی» و حوزه‌ی «تعاملات قدرتی» میان انسان‌ها و تشخیص جایگاه او را در حوزه‌ی رقابت‌او در تعاملات قدرتی دربر می‌گیرد.

- آگاهی سیاسی مطلوب، آگاهی است که انسان را از جنبه‌ی منفعل در ساحت تجارت و تسابق قدرت خارج، و به آرایه‌ی فعال محتوایی و شکلی در عرصه‌ی رقابت‌های قدرتی و فعالیت‌های سیاسی تبدیل و نگاره‌ای هدایت‌کننده و سازنده از فرد یا افراد در این ساحت به نمایش نهد.

- آگاهی سیاسی مطلوب دربرگیرنده‌ی وجوه سه‌گانه‌ی «آگاهی، دانایی و قدرت» در بسترهای «خودآگاهی، خویشتن‌یابی و خویش‌پردازی» است؛ که مستلزم «هویت‌شناسی، موقعیت‌شناسی و ظرفیت‌شناسی» است.

- جامعه‌ی اسلامی به «آگاهی سیاسی» ای نیاز دارد که در پرتو آن:

۱- «جامعه‌ی اسلامی» به موجودیت تأثیرگذار خود پی برد. «هویت‌شناسی» کند.

۲- «جامعه‌ی اسلامی» با به تصویرکشیدن هویت جعلی خود در قالب «کنفدراتیو اسلامی» و سپس «فدراسیون اسلامی» با تأکید بر اهمیت و احترام «اقوام»، «ملتها»، «امت واحده‌ی اسلامی» را ایجاد کند. «موقعیت خویش» را در ساحت رقابت‌های قدرتی- حوزه‌های تجارت و تسابق قدرت- بازیابد.

۳- «جامعه‌ی اسلامی» با آگاهی از موقعیت سیاسی و قدرت خویش، به «ظرفیت‌شناسی خویش» در ساحت این رقابت نایل آید. به «پردازش» راه کارهای موفقیت بر مبنای «ظرفیت‌های» موجود در «جامعه‌ی اسلامی» عطف عنایت جدی داشته باشد.

* آموزه‌های اساسی پرسش نخست از پرسش‌های انضمامی فرعی:

- سیاست به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر زندگی بشر در حیات او ظهور و حضور جدی دارد. سیاست همواره کوشیده است در قالب معرفت علمی مطرح شود.
- سیاست در مفهوم کلیدی و بر بنیان اساسی مفهوم «قدرت» مستقر است. فرآیندها و اموری که در آن عنصری از قدرت و یا کوشش برای دستیابی بدان موجود نباشد؛ سیاسی به شمار نمی‌روند.
- سیاست به یک معنا «استراتژی قدرت» است، که در پی حصول به معرفت در ابعاد علمی، فنی و هنری- ابعاد سه‌گانه‌ی استراتژی^(۱) - آن جهت سامان‌دهی به حصول یا حفظ قدرت است.
- وقتی می‌گوییم «آگاهی سیاسی مطلوب» این آگاهی به فهم مبادلات و معادلات قدرت در عرصه‌ی سیاست و رفتار سیاسی معطوف به کسب قدرت در رقابت‌های سیاسی، متوجه است.
- نقطه‌ی عزیمت آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی با توجه به پیشینه‌ی بیداری اسلام در سده‌های اخیر محتاج فهم جای‌گاه جهان اسلام به عنوان یک موجودیت واحد در معادلات قدرت بین‌المللی است و لازمه‌ی آن شکل‌گیری «وحدت اسلامی» در قالب اتحاد اسلامی معطوف به قبول استقلال، تمامیت ارضی، حاکمیت‌ها و حکومت‌های ملی در چارچوب «فدراسیون کشورهای اسلامی» است.
- هویت ذهنی دانش‌واژه‌ی مطلوب در چنین ساختاری ناظر بر «آگاهی نقادانه» معطوف به شالوده‌شکنی گفتمان‌های متعدد و هویت عینی آن متضمن «آگاهی قدرت‌مدارانه» معطوف به بازسازی و شالوده‌سازی بالغانه و مسؤولانه است.
- محیط فعالیت این «مطلوبیت» در عرصه‌ها و بسترهای پنج‌گانه:
 - ۱- فروملی: سطح توده‌های مردم در عرصه‌ی داخلی ملت- دولت
 - ۲- میان فراملی: سطح شکل‌گیری مردم در عرصه‌های داخلی غیرحکومتی ملت- دولت
 - ۳- ملی: سطح شکل‌گیری مردم و هیأت حاکمه به عنوان یک هستی موجودیت

(۱) برای بررسی بیشتر: مطهرنیا، مهدی، درآمدی بر تحلیل پدیده‌های سیاسی. (قم: انتشارات نصر، ۱۳۷۹)، صص ۸۷-۱۱۷

یافته در نگاره‌ی شکلی و محتوایی یک «کشور»

- ۴- میان فراملی: سطح شکل‌گیری جمعی در عرصه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی غیررسمی و نیمه‌رسمی در نگاره‌ی سازمان‌ها و گروه‌های مختلف
 - ۵- فراملی: سطح شکل‌گیری جمعی در عرصه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی رسمی در قالب اتحادیه‌ها، سازمان‌ها و گروه‌های مختلف
- در تمام این سطوح آگاهی سیاسی مطلوب ناشی از عمل‌کرد «فرد مسلمان» براساس:

- ۱- «شخصیت بالغ» مبتنی بر «آگاهی، دانایی و قدرت» است.
- ۲- این شخصیت بر «آگاهی، دانایی و قدرت» مبتنی است.
- ۳- این شخصیت منبث از «خودآگاهی، خویش‌یابی و خویش‌پردازی» است.
- ۴- این شخصیت در بستر «عقلانیت انتقادی و تفاهمی» از تمام امکانات و ابزار جهت فهم و ادراک گفتمان‌های متعدد صادره از سوی «نخبگان و روشن‌فکران» سطوح پنج‌گانه برمی‌آید.

x آموزه‌های اساسی پرسش دوم از پرسه‌های انضمامی فرعی:

- شخصیت بالغ فرد مسلمان در حوزه‌ی آگاهی سیاسی مطلوب، نگاره‌ای از یک «سرآمد یا Broad Minded» است.

- «مسلمان آگاه» به فرمول:

«فرهنگ‌سازی از پائین - در سطح عامه‌ی مردم - و پرسمان از بالا - در سطح نخبگان حاکم و روشن‌فکران - در عرصه‌های پنج‌گانه عمل می‌کند».

با حصول آموزه‌های معرفتی فوق و تأکید بر واقعی بودن و استقلال فرد و جامعه و کناکنش متقابل و متقارن آنها و تصریح بر گسترش و تعمیق «خویش‌سیاسی» - اکنون زمان آن است که به تحقق «آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی» در سطح خرد اشاره شود.

هربرت مید «Mead» یکی از کارشناسان برجسته‌ی مسائل اجتماعی در یکی از آثار خود «شخصیت اجتماعی» را تحلیل کرده و خصوصیات برای آن قائل شده است.^(۱)

(1) MEAD, G.H. Mind, Self and Society (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

وی معتقد است هر فردی دارای یک شخصیت اجتماعی است. به پیروی از او می‌توان گفت که هر فرد نیز دارای یک «شخصیت سیاسی» است. یک شخصیت سیاسی مجموعه‌ای از تمام گرایش‌های پیچیده و درهم تنیده‌ای است که جهان سیاسی او را تشکیل می‌دهد و دیدگاه‌هایی را نیز که شخص درباره‌ی نقش خود در حوزه‌ی سیاست دارد، دربرمی‌گیرد. از طریق این‌گونه برقراری روابط به‌هم پیوسته و درهم آمیخته‌ی اجتماعی است که خویش سیاسی شکل می‌گیرد و رشد می‌یابد. مید «خویش اجتماعی» را چنین تعریف کرده است:

«خویش» یا «خود» پدیده‌ای است که قابل رشد و تکامل است و چیزی نیست که از بدو تولد وجود داشته باشد. بلکه به تدریج و براساس فراگرد فعالیت‌های اجتماعی و تجربیاتی که از این بابت به دست می‌آید، شکل می‌پذیرد. به عبارت دیگر «خویش» حاصل روابط فرد با کلیه «فراگردها، اشخاص و چیزهایی» است که در طول زمان در مسیر جریان آن قرار می‌گیرد و رشد می‌کند.^(۱)

با استفاده از عبارات فوق می‌توان گفت که حاصل فراگرد جامعه‌پذیری سیاسی نیز در عرصه‌ی حیات سیاسی به وجود آمدن یک «خویش سیاسی» است. محتوای خویش سیاسی را می‌توان شامل موارد زیر داشت: «وفاداری به رُستن‌گاه و پرورش‌گاه مادی و معنوی خود و تعلق خاطر نسبت به آن، وابستگی‌های عاطفی و احساسی نسبت به یک گروه اجتماعی، سیاسی، دینی، قومی و یا نژادی، دیدگاه‌ها و ارزیابی‌های فرد درباره‌ی مسایل مختلف و شخصیت‌ها، آگاهی‌ها و دارا بودن دانش‌ها و اطلاعات درباره‌ی ساخت‌های سیاسی و مقررات آن‌ها، آگاهی از حقوق و مسؤولیت‌های خویش در ارتباط با جامعه و نهادهای مختلف آن و خلاصه تصویری از موقعیت خویش در جهان سیاست.

باید توجه داشت که نگرش‌ها، عقاید، نظریات و احساسات شهروندان درباره‌ی جهان سیاست متنوع است به نحوی که نمی‌توان خصوصیات و مشخصات سیاسی همه‌ی آن‌ها را در یک گروه واحد طبقه‌بندی کرد. مثلاً، ممکن است گرایش‌های سیاسی عده‌ای از مردم جهان سیاست بر اطلاعات عمومی گسترده و جامع مبتنی باشد

(۱) پیشین، ص ۱۳۵.

و به جزئیات وقایع آگاهی داشته باشد. شخصیت‌ها و سیاست‌ها را بشناسند و تحلیل عقلایی از همه چیز به دست دهند؛ درحالی که امکان دارد بعضی از گرایش‌ها فاقد اطلاعات باشند، از طرف دیگر ممکن است برخی از مردم نسبت به بعضی از مسایل گرایش‌ها و دیدگاه‌های مثبت داشته باشند، درحالی که ممکن است گرایش‌ها و دیدگاه‌های برخی دیگر منفی و یا خنثی باشد.

علاوه بر آن ممکن است بعضی از مردم نسبت به مشارکت سیاسی گرایش شدیدی از خود بروز دهند و نسبت به بعضی از نمادهای سیاسی، احساس عاطفی قوی داشته باشند، درحالی که امکان دارد در گرایش‌های عده‌ای دیگر نسبت به چنین مسایلی درست عکس مورد پیشین باشد. بالاخره این امکان هست که توقع و انتظار افراد از دولت در زمینه‌های خدمات، تأمین اجتماعی، بازنشستگی، بهداشت، مسکن و بسیاری از مسایل دیگر در بعضی از موارد زیاد و در بعضی از موارد دیگر نزدیک به هیچ باشد. لذا، این تصور که همه‌ی مردم دارای گرایش‌های سیاسی هستند درست نیست، ولی همه‌ی مردم در شعاع تأثیرپذیری و تأثیرگذاری در حوزه‌ی سیاست هستند. به بیان دیگر اگر چه همگی حیات سیاسی دارند اما بعضی‌ها اساساً فاقد خویش سیاسی هستند، یک کودک شیرخوار نمونه‌ی بارز این حقیقت است. هیچ‌کس با آگاهی از دنیای سیاست متولد نمی‌شود و سال‌ها بعد از تولد نیز چنین آگاهی را به دست نخواهد آورد. خویش سیاسی در بسیاری از بزرگسالان نیز که به علل مختلف اجتماعی، جغرافیایی و یا روانی از جامعه منزوی می‌شوند، رشد نمی‌کند و پیشرفتی حاصل نمی‌شود. چنین افرادی ممکن است نمایی جزئی از عالم سیاست در ذهن داشته باشند ولی چنین تصویری نمی‌تواند درخور توجه باشد.

دارا بودن حداقل خویش سیاسی به معنای این است که تا زمانی که شخص از جهان سیاسی اطراف خود کمی آگاهی داشته باشد، یا اصولاً ممکن است تصویر او از جهان سیاست هیچ‌گونه رابطه‌ای با واقعیت نداشته باشد.

در اینجا، مسأله‌ی کیفیت گرایش‌های سیاسی فرد چندان مهم نیست، زیرا آنچه مهم است این است که تا زمانی که شخص درباره‌ی محسوسات سیاسی از هر نوع و کیفیتی فاقد حداقل آگاهی باشد، نمی‌توان گفت که چنین شخصی دارای گرایش‌های سیاسی یا «خویش سیاسی» است.

از این رو، «خویش سیاسی» چیزی است که ساخته می‌شود و چیزی نیست که هم‌زمان با تولد شخص در وجود او نهفته باشد. «بلوغ سیاسی» فراگردی است که از طریق آن شخصی که فاقد خویش سیاسی است به کسب گرایش‌های سیاسی می‌پردازد. این گرایش‌ها در جریان رشد پیچیده می‌شود و به تدریج و طی مراحل مختلف یادگیری‌ها و آموزش‌ها به پیچیدگی‌های آن افزوده می‌شود.

در واقع، این فراگرد بیان‌کننده و برگردانی از «جامعه‌پذیری سیاسی» است، که به روابط شهروند و جامعه‌ی سیاسی شکل می‌دهد. بخشی از این فراگرد تمایلات و گرایش‌های عمومی و غیرسیاسی کودک را در جهت عوامل سیاسی کانالیزه می‌کند. به عبارت دیگر، بسیاری از گرایش‌ها و تمایلات غیرسیاسی کودک بر دیدگاه‌های او نسبت به عوامل سیاسی اثر می‌گذارد.

بدین ترتیب، «آگاهی سیاسی» نقطه‌ی تشابه «هویت سیاسی» خویش سیاسی است؛ که در کالبد «فرهنگ سیاسی»، «جامعه‌پذیری سیاسی» و «مشارکت سیاسی»، «خط تداوم» پیدا می‌کند. تحقق آگاهی سیاسی در گرو وقوع چنین فرآیندی و «سلامت سیاسی» آن متأثر از سلامت و صحت طی این مسیر است.

«فرهنگی سیاسی Political Culture» جدای از سطح دانش و ادراک طبقات گوناگون، افشار اجتماعی و افراد از قدرت و سیاست است. به بیان دیگر، احساسات، تلقیات، باورها، آرمان‌ها، هنجارها و ارزش‌های فرهنگی یک جامعه یا نظام سیاسی را فرهنگ سیاسی گویند. این درحالی است که «فراگرد جامعه‌پذیری سیاسی Political Socialization» یا آنچه فرهنگ‌پذیری اجتماعی می‌دانند به طورکلی عبارت از فراگردی است که شخص براساس آن از طریق مکانیسم‌های یادگیری، الگوهای رفتار اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی جامعه‌ی خود را جذب می‌کند، و گرایش‌ها، نگرش‌ها، دانش‌ها و اطلاعات و خلاصه‌ی ارزش‌ها و معیارهای سیاسی خود را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کند. حال، باید عنایت داشت که در «جامعه‌ی اسلامی Islamic community»، جامعه‌ای که در آن ارزش‌ها و احکام و قوانین اسلام برهمه‌ی روابط اجتماعی حاکم باشد، این فرآیند تحت تأثیر گرایش‌ها و نگرش‌های اسلامی قرار می‌گیرد.

در واقع جامعه‌پذیری سیاسی یکی «از ابعاد فرعی فرهنگ Sub-culture» در

سطح جامعه به شمار می‌آید و از آن جدا نیست ولی در عین حال با آن تفاوت دارد. همان‌طور که جامعه‌پذیری فرهنگی در جامعه به فراگردی گفته می‌شود که براساس آن فرد یا ساخت‌های عقیدتی- نظری و الگوهای رفتاری فرهنگ در جامعه‌ی خود آشنا می‌شود و با آن‌ها ارتباط برقرار می‌کند، جامعه‌پذیری سیاسی نیز که یکی از ابعاد فرعی فرهنگ کلی جامعه است، به معنی وسیع فراگردی است که یک جامعه از طریق آن فرهنگ سیاسی خود را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌سازد.

در واقع بدون وجود چنین فرآیندی، هر نسل ناچار است که فرهنگ سیاسی جدیدی را خلق کند و به‌طورکلی همه چیز را از نو آغاز نماید و خود را با آن تطبیق دهد؛ به عبارت دیگر، چنان‌چه انتقال فرهنگ سیاسی با کلیه‌ی محتوای عقیدتی- ارزشی آن از نسلی به نسل دیگر منتقل نمی‌شود، هیچ نظامی قادر به ادامه‌ی حیات خود نبود.

در فراگردهای جامعه‌پذیری سیاسی باید به نکاتی چند عنایت داشت: عامل سن و پیشرفت خویش سیاسی؛ یادگیری سیاسی در دوران‌های کودکی، نوجوانی و بزرگسالی، در این راستا، شیوه‌های یادگیری سیاسی از اهمیت برخوردار می‌شود و می‌توان آن‌را در دو بخش:

۱- اشکال غیرمستقیم جامعه‌پذیری سیاسی

۲- اشکال مستقیم یادگیری سیاسی

تقسیم نمود. اشکال غیرمستقیم جامعه‌پذیری سیاسی عبارت‌اند از شیوه‌هایی چون:

۱- انتقال از طریق روابط متقابل.

۲- شیوه‌ی شاگردی.

۳- شیوه‌ی تعمیم گرایش‌ات و تمایلات از یک حوزه‌ی اجتماعی به حوزه‌ی دیگر.

از اشکال مستقیم یادگیری می‌توان به:

۱- تقلید

۲- جامعه‌پذیری پیش‌بینی شده

۳- آموزش سیاسی

۴- تجربیات سیاسی

اشاره کرد.

در مسیر جامعه‌پذیری سیاسی، وقفه‌هایی نیز به وجود می‌آید. علل ایجاد این وقفه‌ها را می‌توان در عواملی چون:

- ۱- پیچیدگی و ناهمگنی اجتماعی
 - ۲- تعدد و انواع نهادهای جامعه‌پذیری
 - ۳- تحرک اجتماعی و تحرک جغرافیایی
 - ۴- تحولات سیاسی
- مورد بررسی قرار داد. در این میان بذل توجه به نهادهای جامعه‌پذیری سیاسی مانند:
- ۱- گروه‌های نخستین: خانواده و نقش آن در یادگیری و جامعه‌پذیری سیاسی.
 - ۲- گروه‌های هم‌سن: بررسی ریشه‌های اثرات گروه‌های هم‌سن در یادگیری و جامعه‌پذیری سیاسی.
 - ۳- مدرسه و نظام رسمی آموزش: نقش عوامل نرم‌افزاری و سخت‌افزاری در آموزش سیاسی

۴- گروه‌های اجتماعی، گروه‌های دومین^(۱)، تجربیات سیاسی و رسانه‌های همگانی از اهمیتی ویژه برخوردار است. از این منظر عنایت ویژه‌ی جهان اسلام و جامعه‌ی اسلامی، با سویه‌گیری‌های بنیادینی که در حد فرصت پر سه‌ی حاضر فراهم آمد، به جهت‌گیری‌های مذکور از اهمیتی ویژه برخوردار است. امید دارد در فرصتی دیگر ابعاد این سویه‌گیری‌های موجود در سطح تحلیل خرد، جهت ایجاد آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی فراهم آید.^(۲)

(۱) گروه‌های دومین، گروه‌هایی هستند که غرض از تأسیس آن‌ها اهداف سیاسی نیست ولی به‌طور جنینی در مسایل سیاسی شرکت می‌جویند.

(۲) برای مطالعه و بررسی بیش‌تر در ارتباط با جامعه‌پذیری سیاسی:

بشیریه، حسین، جامعه‌شناسی سیاسی. (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)

بشیریه، حسین، آموزش سیاسی. (تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۰)

مهرداد، هرمز، جامعه‌پذیری سیاسی. (تهران: شرکت انتشاراتی پازنگ، ۱۳۷۶)

دوز، رابرت ولیست. سیمور مارتین. جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه‌ی محمدحسین فرجساده (تهران:

توس، ۱۳۷۳)

تلاش برای دستیابی به کلیات مشتری

قانون اساسی واحد اسلامی

(در قالب فدراسیون کشورهای اسلامی)

میرسجاد سید موسوی

کارشناس ارشد حقوق عمومی از دانشگاه شهید بهشتی، رئیس گروه کارشناسان

تشکیلات و بهبود روش‌های دانشگاه علوم پزشکی تبریز

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

قانون اساسی مهم‌ترین و اساسی‌ترین سند ملی و سیاسی یک جامعه است که از یک طرف حقوق و آزادی‌های عمومی ملت را تضمین و از طرف دیگر تکالیف و مسئولیت‌های دولت و روابط میان ارکان و نهادهای حاکم بر جامعه را تنظیم می‌نماید بدین‌سان تلاش در جهت تعمیق معانی و مفاهیم قانون اساسی و بررسی ابعاد و زوایای مختلف آن که والاترین مظهر حاکمیت و موجودیت سیاسی هر دولتی است سرودمند و اگر به شیوه‌ای علمی و با در نظر گرفتن واقعیات موجود اجتماعی و سیاسی جامعه طراحی و تبیین شود ارزشمند و حائز اهمیتی فراوان است.

به رغم مشکلات، موانع و عوامل بازدارنده وحدت امت اسلامی که در جای خود قابل بررسی و تعمق است تحقق آرمان جهان شمول امت واحد اسلامی و تلاش در جهت ائتلاف و وحدت ملل اسلامی وظیفه‌ای خطیر و راهی پر نشیب و فراز است که پرداختن بدان مستلزم آگاهی و اطلاع از ابعاد و زوایای مختلف موضوع دارد.

در این مقاله که در سه فصل تنظیم و ارائه می‌گردد ابتدا کلیات مربوط به قانون اساسی شامل تعریف، تاریخچه، اقسام و نحوه تدوین قانون اساسی به همراه نحوه تفسیر و بازنگری در قانون اساسی و ابعاد و ویژگی‌های نظام فدرالیسم به عنوان نمونه و شکل حقوقی و سیاسی اتحاد دول بیان می‌گردد. در فصل دوم سابقه تاریخی، آرمان جهان شمول اسلام در قالب امت واحده و امت وسط و شکل و ساخت کلی حکومت اسلامی با مروری بر مشکلات و عوامل بازدارنده اتحاد امت اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در فصل سوم کلیات مشترک قانون اساسی واحد اسلامی شامل

تئوری اتحاد کشورهای اسلامی در قالب فدراسیون، حاکمیت، شکل کلی و ساختار تشکیلاتی، خط مشی و سیاست‌های کلان، حقوق و آزادی‌های عمومی و مشترک به همراه اصول و موازین تصمیم‌گیری و تجدید نظر در قانون اساسی مشترک کشورهای اسلامی ترسیم و پیشنهاد می‌گردد. امید است حاصل این تلاش بتواند گامی هر چند کوچک و ناچیز در جهت روشن نمودن ابعاد و زوایای موضوع و اهمیت و حساسیت آن بردارد.

فصل اول: کلیات مربوط به قانون اساسی

تعریف قانون اساسی

واژه‌ی انگلیسی Constitution که ترجمه‌ی فارسی آن، قانون اساسی می‌باشد در لاتین به معنی تاسیس، تشکیل، بنیه و بنیان آمده است. این کلمه در اصطلاح حقوق عمومی به سه معنی مورد استعمال قرار گرفته است:

الف) متن نوشته‌ی قانونی که قواعد و اصول اساسی و بنیادین سازمان سیاسی کشور را تشکیل که تحت عنوان قانون اساسی از آن یاد می‌شود و برتر از قوانین عادی است.
ب) تشکیلات سیاسی یک کشور که از نوعی انسجام منطقی و عقلایی برخوردار است.

ج) رژیم آزاد و لیبرال که در برابر رژیم استبداد و خودکامه به کار برده می‌شود.^(۱)
مراد ما از کاربرد واژه‌ی Constitution در این مقاله، مفهوم مندرج در عبارت اول می‌باشد. به این ترتیب قانون اساسی عبارت از اصول و قواعد اساسی و بنیادینی است که قوانین مربوط به سازمان و تشکیلات سیاسی و قوای حاکم بر آن به همراه حدود وظایف و اختیارات آن‌ها را با یک‌دیگر و نیز در برابر ملت ترسیم و تنظیم می‌نماید.

۱ - طباطبایی، مؤتمنی، منوچهر، حقوق اساسی، نشر میزان، تهران، ۱۳۸۰، ص ۱۷۱.

تاریخچه‌ی تدوین قانون اساسی

پیدایش فکر تدوین قانون اساسی برای اولین بار در نیمه‌ی قرن هیجدهم بر اثر تألیفات سیاسی ژان ژاک روسو در کتاب مشهور قراردادهای اجتماعی این دانش‌مند بزرگ فرانسوی به وجود آمد و به تدریج در میان سیاست‌مداران، فلاسفه و حقوق‌دانان طرف‌دارانی برای خود پیدا نمود. البته جوامع و مردمان گذشته با مفهوم قوانین بنیادین ناآشنا نبودند مع‌هذا این نوع قوانین در ابتدا جنبه‌ی اخلاقی و مذهبی صرف داشت و گاهی نیز جزو حقوق فطری به شمار می‌آمد لکن با رواج نظریات دموکراتیک، جنبه‌ی حقوقی سیاسی به خود گرفت. «Constitutionnalisme» یا جنبش قانون اساسی^۱ یک نهضت و حرکت دموکراتیک است که خواستار تدوین و استقرار و تثبیت قانون اساسی در کشورهای جهان و تجدید سازمان و تشکیلات سیاسی آن‌ها می‌باشد. این جنبش در حقیقت واکنش و اعتراضی بر علیه استبداد، خودکامگی، لجام گسیختگی و بی‌قانونی است که در طول قرون هفدهم و هیجدهم میلادی به حیات خود ادامه داده و هنوز هم اعتبار و جایگاه و نقش خود را حفظ نموده است. (۱)

نحوه‌ی تدوین قانون اساسی

قانون اساسی ثمره مبارزات و نهضت‌هایی است که به دنبال انقلابات و فرم‌های سیاسی توسط ملت‌ها به وقوع می‌پیوندد. تدوین قانون اساسی جدید زمانی مطرح می‌شود که دولت جدیدی در نتیجه تجزیه، ادغام و یا جانشینی دولت‌ها به وجود آید و یا یک رژیم سیاسی بر اثر جنگ یا انقلاب ساقط شود و رژیم سیاسی جدیدی جانشین آن گردد. در این شرایط و بر اساس اصل حاکمیت ملی، نمایندگان منتخب ملت، تنها مقام صلاحیت‌داری خواهند بود که فرایند تنظیم، تدوین و تصویب قانون اساسی را به عهده می‌گیرند.

چنانچه تهیه و تصویب قانون اساسی از طرف سلاطین و حکمرانان به ملت اعطاء شود آن را قانون اساسی اعطایی می‌نامند در این صورت سلطان یا پادشاه، یک طرفه

تصمیم می‌گیرد که حکومت را از مدل سلطنت استبدادی به سلطنت مشروطه تغییر وضع دهد. ولی چنانچه تهیه و تصویب قانون اساسی توسط مردم و نمایندگان آنان صورت گیرد آن را قانون اساسی دموکراتیک می‌نامند چنین قانونی از اعتبار و مشروطیت بیش‌تر و بالاتری برخوردار می‌باشد.

در نظام‌های مبتنی بر دموکراسی، مقام صلاحیت‌دار برای تدوین و تصویب قانون اساسی ملت است که بر اساس اصول دموکراسی، صاحب حاکمیت ملی محسوب می‌شود و می‌تواند برای خود قانون اساسی تدوین نماید. بدین منظور معمولاً مجلس مؤسسان از نمایندگان قاطبه‌ی ملت و به صورت غیر مستقیم و با رأی عمومی انتخاب می‌شود و یا این‌که یک مجلس ویژه‌ی مرکب از نخبگان و متخصصان، پیش‌نویس قانون اساسی را تهیه و تنظیم نموده و آن را برای تصویب نهائی به رأی عمومی یا فراندوم می‌گذراند و گاهی نیز ممکن است مجلس نمایندگان که یک مجلس عادی است مأمور تهیه و تدوین قانون اساسی شود که در این صورت مجلس مزبور بعد از انجام ماموریت، انحلال خود را اعلام و یا این‌که بنا به تصمیم رهبران و زمام‌داران در همان دوره به جای مجلس نمایندگان، قدرت قانون‌گذاری عادی را ادامه می‌دهند.

قانون اساسی بعد از آنکه توسط مجلس مؤسسان تدوین و تصویب شد ممکن است به آراء عمومی یا فراندوم گذاشته شود تا ملت در مورد رد یا تأیید آن، اظهار نظر نماید ملت مخیر است آن را قبول یا رد نماید. بدین‌سان قانون اساسی وقتی وارد مرحله‌ی اجرایی شده و لازم‌الاجرا می‌شود که به تصویب عموم ملت برسد. و این یکی از مهم‌ترین و بارزترین نمود و جلوه‌ی دموکراسی می‌باشد.

اقسام قانون اساسی

قوانین اساسی را می‌توان از جهات مختلفی تقسیم‌بندی کرد مهم‌ترین این تقسیم‌بندی از یک طرف تقسیم آن به مدون و غیر مدون و از منظر دیگر تقسیم آن به انعطاف‌پذیر و انعطاف‌ناپذیر می‌باشد. قانون اساسی مدون یا نوشته‌ی وقتی است که اصول و قواعد مربوط به ساختار سیاسی و تشکیلاتی کشور در سند یا اسنادی به نام

قانون اساسی از طرف مقامات صلاحیت‌دار سیاسی تدوین شده باشد. قانون اساسی غیر مدون یا عرفی، وقتی است که ساختار سیاسی و تشکیلاتی کشور مبتنی بر عرف و عادات و سنت‌ها باشد همانند قانون اساسی بریتانیا که در این کشور عرف بر قانون برتری دارد.

قانون اساسی انعطاف پذیر یا نرم، زمانی است که به سهولت و با تشریفات ساده‌ای از طریق قانون عادی، بتوان آن را مورد بازنگری و تجدید نظر قرار داد مانند قوانین اساسی انگلستان و اسرائیل، قانون اساسی انعطاف ناپذیر یا سخت، زمانی است که بازنگری و تجدید نظر در آن مستلزم تشریفات پیچیده همانند تشکیل مجلس مؤسسان یا برگزاری رفراندوم باشد همانند قوانین اساسی آمریکا، فرانسه، بلژیک و ایران.^(۱)

بازنگری و تجدید نظر در قانون اساسی

از آنجائی که دستاوردهای بشری علی القاعده در معرفی تحول و دگرگونی و در نهایت تجدید نظر و تغییراند و قوانین اساسی نیز همانند سایر قواعد هنجاری از این قاعده مستثنا نمی‌باشد و چون پاسخ‌گوی نیازها و شرایط اجتماعی و سیاسی زمان معینی است با تغییر و تحول در این نیازها و شرایط، ضرورت بازنگری و تجدید نظر در قانون اساسی منطبق با نیازها و مقتضیات جدید احساس می‌شود. ترتیب و نحوه بازنگری و تجدید نظر در قانون اساسی معمولاً در خود آن پیش بینی می‌شود و لسی اگر در متن قانون مزبور پیش‌بینی‌های لازم صورت نگرفته باشد بر اساس اصل حاکمیت ملی، تجدید نظر در قانون اساسی هم‌چنان با ملت بوده، و می‌تواند به نحو مقتضی در این خصوص اقدام نماید. و هیچ مانع و رادعی نمی‌تواند و نباید این حق مسلم را از ملت سلب نماید.^(۲)

۱ - همان منبع، صص ۱۷۴ و ۱۷۶.

۲ - ماده‌ی ۲۹ اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروند فرانسه مصوب ۱۷۹۳ مقرر می‌دارد (مردم پیوسته حق دارند قانون اساسی خود را مورد تجدید نظر قرار دهند یا آن را اصلاح و یا کلاً تغییر دهند و هیچ نسلی نمی‌تواند قوانین خود را بر نسل‌های آینده تحمیل نماید).

ابتکار یا پیش‌نهاد تجدید نظر ممکن است به قوه‌ی مجریه و یا قوه‌ی مقننه و یا هر دو آن‌ها محول شود و یا این‌که این امر مهم به عهده‌ی خود ملت یعنی صاحب اصلی حق از طریق همه‌پرسی (رفراندوم) واگذار شود. هم‌چنین مقام صلاحیت‌دار برای تجدید نظر در قانون اساسی ممکن است به عهده‌ی مجلس قانون‌گذاری عادی و یا مجلس ویژه‌ای به نام مؤسسان یا کنوانسیون و یا شورای بازنگری منتخب از طرف ملت و یا خود ملت از طریق رفراندوم واگذار شود.

تفسیر قانون اساسی

تفسیر قانون اساسی را نباید با تجدید نظر در آن اشتباه کرد، تفسیر قانون اساسی هنگامی صورت می‌گیرد که احکام قانون اساسی به لحاظ نقص، ابهام یا سکوت، وضوح و روشنی لازم را نداشته باشد به طوری که واژه‌ها و سیاق جملات و عبارات، معانی و تعابیر مختلفی، را در مقام تفسیر و اجرا به ذهن متبادر سازد. در این صورت باید مشخص شود مقصود واقعی واضع قانون اساسی کدام است؟

تفسیر قانون اساسی معمولاً به وسیله‌ی دو روش قضایی و حقوقی صورت می‌گیرد. تفسیر قضایی با دادگاه‌ها است در این روش دادگاه‌ها موارد اختلاف دعاوی را با اصول قانون اساسی انطباق و بدین‌سان قانون اساسی را تفسیر می‌نمایند. از طرف دیگر دیوان عالی کشور و یا مراجع عالی ویژه موظف‌اند بر نحوه‌ی استنباط و تفسیر قوانین از طرف دادگاه‌ها دقیقاً نظارت کنند تا لغزش و اشتباهی در تفسیر و نحوه‌ی برداشت از قانون اساسی پیش نیاید. اما تفسیر حقوقی با مقامات رسمی کشورهاست بدین ترتیب که در مورد قوانین عادی معمولاً تفسیر با مجلس شورای ملی می‌باشد ولی در مورد قانون اساسی این امر به شورای ویژه‌ای مرکب از متخصصان و صاحب نظران و حقوق‌دانان سپرده می‌شود که در صورت استعلام از طرف مقامات دولتی به تفسیر آن اقدام می‌نمایند.

قانون اساسی کشورهای فدرال

در کشورهای مبتنی بر فدرالیسم، تهیه و تصویب قانون اساسی وضعیت ویژه‌ای دارد که ناشی از سیستم فدراسیون (اتحاد دول) می‌باشد در این نوع از کشورها، بعد از این که قانون اساسی به تصویب کنوانسیون رسید لازم است به تصویب هر یک از کشورهای عضو هم برسد و این بدان علت است که قانون اساسی فدرال هم‌زمان با تشکیل دولت متحده (فدرال) تحقق می‌یابد و تشکیل دولت متحده مستلزم این است که هر یک از کشورهای عضو از استقلال خود به نفع رژیم فدرال صرف نظر نمایند به عنوان مثال قانون اساسی فدرال آمریکا (قانون اساسی فیلادلفیا) در سال ۱۷۸۷ میلادی بعد از تصویب کنگره‌ی فیلادلفیا برای این که لازم الاجرا گردد به تصویب هر یک از کشورهای سیزده گانه‌ی عضو اتحاد نیز رسید.^(۱)

در این قسمت به منظور بررسی و تحلیل نظری امکان و نحوه‌ی اتحاد کشورها در یکی از قالب‌های مرسوم و قابل اعمال از نظر سیاسی و حقوقی به بیان تعریف، شکل و ویژگی‌های نظام فدرالیسم می‌پردازیم.

اتحاد دول در قالب فدرالیسم

فدراسیون در زبان لاتین به معنای جمع شدن و در فرهنگ سیاسی اتحاد چند واحد سیاسی در قالب ایالت یا کشور برای تشکیل دولت واحد می‌باشد. به صورتی که اگر چند کشور مستقل و حاکم تصمیم بگیرند بنا به ملاحظاتی سرنوشت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی و حتی ایدئولوژیکی خود را به هم پیوند دهند و با کمک و معاضدت یکدیگر قدرت بزرگ‌تر و فراگیرتری به وجود آورند و مرتبه‌ی شایسته‌تری در خانواده‌ی بین‌المللی برای خود کسب نمایند، گام اساسی در جهت ایجاد کشور فدرال برداشته میشود. در این نظام دو گرایش متضاد با هم آشتی داده می‌شود از یک طرف علاقه به حفظ خود مختاری و شخصیت حقوقی مستقل از سوی دول عضو و از طرف دیگر کشش به سوی تشکیل یک قدرت جدید سیاسی با پتانسیل‌ها و قابلیت‌های

۱ - آشوری، داریوش، فرهنگ سیاسی، انتشارات مروارید، تهران، ۱۳۵۲، ص ۱۲۸.

بیش تر. به عبارت دیگر فدرالیسم مرکب از دولت‌های کوچکی است که هم می‌خواهند خود مختار بمانند و هم در عین حال میزان قابل توجهی از حاکمیت سیاسی خود را به‌طور ارادی و برای اهداف والاتر به دولت مرکزی می‌سپارند.^(۱)

فدرالیسم نوعی گرایش به وحدت و یکپارچگی از راه ایجاد حکومتی فوق حکومت‌های محلی است. فدرالیسم تلاش می‌کند ضمن حفظ موجودیت و ویژگی‌های جوامع کوچک و مستقل، بین آنها اتحادی به وجود آورد و نیازهای مشترک آنها را تامین نماید. بنابراین فدرالیسم مخالف با روح ناسیونالیستی و یکی از مشخصه‌های قرن حاضر است که هدف آن ایجاد وحدت بین ملت‌ها می‌باشد. شکل فدرالیسم نخستین بار با تصویب قانون اساسی ۱۷۸۷ آمریکا در کنوانسیون فیلادلفیا تحقق پذیرفت و سپس کشورهای دیگر از این الگو سرمشق گرفتند. امروزه در قاره‌ی آسیا، هند و برمه، در قاره‌ی اروپا، اتریش، سوئیس، بلژیک، آلمان، روسیه، در قاره‌ی آمریکا، ایالات متحده‌ی آمریکا، کانادا، مکزیک، برزیل، آرژانتین و در قاره‌ی آفریقا، کامرون، اوگاندا، نیجریه و تانزانیا شکل فدرال دارند.

ویژگی‌های نظام فدرالیسم

۱- دولت‌های عضو فدرالیسم نسبت به یکدیگر از حقوق و موقعیت یکسان و برابری برخوردارند و روابط آنها با یکدیگر همانند دولت با دولت است نه به لحاظ بزرگی و کوچکی سرزمین و یا زیادی و کمی جمعیت.

با این وجود استثنائات عملی بر این قاعده مشاهده می‌شود از آن جمله می‌توان به برتری ایالت پروس نسبت به سایر ایالات در شورای فدرال و جمهوری وایماد و نیز برتری سیاسی دولت‌های بیلوروسی و اوکراین در اتحاد جماهیر شوروی سابق اشاره کرد.

۲- حقوق حاکم بر روابط سیاسی دول عضو از زمره‌ی حقوق داخلی است نه

۱ - قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، بایسته‌های حقوق اساسی، چاپ اول، نشر یلدا، تهران،

حقوق بین‌الملل. و مشخص‌کننده‌ی حدود و نحوه‌ی تنظیم این روابط، قانون اساسی فدرال می‌باشد. ولی دولت‌های عضو خود دارای قانون اساسی خاص و جدا از قانون اساسی دولت فدرال بوده و از تمام اقتدارات حکومتی از جمله قانون‌گذاری، قضایی و اجرایی برخوردارند.

۳- از نظر حقوق بین‌الملل، صلاحیت‌های بین‌المللی برای اعمال دیپلماتیک و انعقاد معاهدات در انحصار دولت مرکزی است زیرا دولت‌های عضو فدرال دارای موجودیت و شخصیت بین‌المللی نبوده و حق اعمال حاکمیت مستقل را ندارند به همین جهت در خارج از مرزهای سیاسی، هیأت نمایندگی سیاسی و دیپلماتیک نداشته و مجاز نیستند با کشورهای خارج معاهدات بین‌المللی منعقد نمایند چون دولت‌های عضو با پذیرش عضویت دولت فدرال از حق حاکمیت خارجی خود به نفع دولت فدرال چشم‌پوشی نموده‌اند.

۴- پارلمان دولت فدرال اصولاً مرکب از دو مجلس نمایندگان و سنا است مجلس اول نماینده تمام مردم فدراسیون و مجلس دوم نماینده و مظهر اتحاد دولت‌های عضو می‌باشد. ۵- قوه‌ی قضائیه در کشور فدرال اهمیت ویژه‌ای داشته و به دعاوی و تعارضات ناشی از اختلاف دول عضو با یک‌دیگر و یا با دولت مرکزی رسیدگی می‌کند. ضمناً هر ایالت دارای قوه‌ی قضائیه‌ی مستقلی است.

۶- قوه مجریه‌ی ایالات در اختیار فرمان‌دار هر ایالت و قوه‌ی مجریه کشور فدرال در اختیار رئیس‌جمهور می‌باشد.^(۱)

فصل دوم: مبانی و ساختار تشکیلاتی حکومت اسلامی

سابقه‌ی تاریخی اتحاد کشورهای اسلامی

تلاش برای اتحاد کشورهای اسلامی موضوعی است که فکر و اندیشه‌ی مسلمانان روشن‌فکر و صاحب‌نظران و اندیش‌مندان اسلامی را به‌خود معطوف ساخته است به طوری که بعد از فروپاشی دولت عثمانی، بسیاری از کشورهای اسلامی عدم وجود

اتحاد میان مسلمانان را احساس و به فکر تهیهی طرح اتحاد میان کشورهای اسلامی افتادند ولی متأسفانه این تلاش‌ها حاصلی نداشت تا این که در سال ۱۹۶۹، توطئه‌ی آتش سوزی در مسجد الاقصی، تفکر اتحاد و هم‌بستگی امت اسلامی را بار دیگر احیاء نمود و سران کشورهای اسلامی بنا به دعوت پادشاه مراکش در رباط گرد هم آمدند و زمینه‌ی تأسیس و بنیان‌گذاری یک سازمان بین‌المللی اسلامی را ترسیم و فراهم نمودند که اساس‌نامه‌ی این سازمان تحت عنوان «سازمان کنفرانس اسلامی» در سال ۱۹۷۲ به تصویب وزرای امور خارجه‌ی وقت کشورهای اسلامی رسید.^(۱)

تلاش‌های دیگری به منظور تدوین حقوق بشر اسلامی تحت عنوان اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر توسط اعضای سازمان کنفرانس اسلامی در سال ۱۹۹۰ میلادی در قاهره حائز اهمیت فراوانی است به این ترتیب جنبش‌هایی که در قرن نوزدهم تحت عناوین مختلف از جمله پان‌اسلامیسم و یا تشکیل کنگره‌های اسلامی در جهت تحقق وحدت و یکپارچگی جهان اسلام صورت گرفته و نیز حرکت‌های جدیدی که به منظور اتحاد کشورهای مسلمان مشاهده می‌شود با تمام نقاط قوت و ضعف‌هایی که از نظر تئوریک و پراتیک بر آن وارد است ارزش‌مند و حائز اهمیت و بررسی می‌باشد. در این قسمت قبل از ورود به بحث مبانی و شکل ساختار حکومت اسلامی مروری گذرا بر موانع و مشکلات و عوامل بازدارنده‌ی اتحاد امت اسلامی می‌نمائیم.

مروری بر عوامل بازدارنده‌ی اتحاد امت اسلامی

الف) تشتت مذهبی: اختلافات میان مسلمانان از همان روز وفات پیامبر بزرگ اسلام آغاز و جامعه‌ی اسلامی دست‌خوش تشتت و پراکندگی گردید و کش‌مکش‌های فراوانی را در خصوص مسائلی هم‌چون جانشینی آن حضرت و اختلاف در اصول عقاید به وجود آورد. و فرقه‌ها و مذاهب متعددی را پدیدار ساخت و بدین ترتیب وحدت و یکپارچگی جامعه‌ی متحد اسلامی به نفاق و اختلاف مبدل گردید.

۱ - هاشمی، سید محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد اول، نشر دادگستر، تهران،

ب) اختلافات فرهنگی: پراکندگی و استقرار مسلمانان در کشورهای گوناگون که هر یک دارای تمدن، فرهنگ، آداب، رسوم، خصایص و سلیق محلی و مخصوص به خود هستند عملاً امت واحده‌ی اسلامی را به ملل و جوامع مختلف و متفاوت از هم تبدیل و ویژگی‌های کاملاً متمایز برای آنها موجب گردیده است. که علی‌رغم اشتراک دینی، اختلاف در رفتار و منش را تقویت می‌کند.

ج) مرزبندی‌های جغرافیایی: وجود کشورها با مرزهای جغرافیایی شناخته شده و تابعیت‌های گوناگون آن‌چنان ملت‌ها را از هم جدا و مستقل نموده است که بیگانگی و افتراق بر هر گونه وجه اشتراک غلبه می‌کند ناسیونالیسم و میهن پرستی هر چند فی نفسه دارای جنبه‌های مثبت و ارزش مندی است ولی در جای خود مشکل بزرگی بر سر راه تحقق جهانی اسلام و امت اسلامی بوده است.

د) حکومت‌های غیر مردمی: با کمال تأسف اکثر کشورهای اسلامی حکومت‌های غیر مردم سالار داشته و یا فقط عنوان دموکراتیک و مردمی داشته‌اند غافل از آن‌که وجود نهادهای مدنی و مردم سالار و تحقق عملی حضور و مشارکت حقیقی مردم در سرنوشت سیاسی این کشورها، رمز اصلی ترقی و پیشرفت و اتحاد میان ملت‌ها است.

ه) سیاست‌های جهانی: جنگ‌های صلیبی، درگیری، مقاومت و مبارزات ملت‌های مسلمان با استعمارگران در دو قرن اخیر، خصومت‌های آشکار و پنهان دیرین زمام‌داران یهود و مسیحیت با مسلمانان که امروزه مجموعه‌ی سیاست‌ها و خط مشی‌های بین‌المللی را رقم می‌زنند به هم‌راه اختلافات ارضی و منطق‌های، تحریکات قومی و نژادی و تحریف و تشکیک مذهبی از جمله موانع بر سر راه اتحاد امت اسلامی است.^(۱)

آرمان جهان شمول اسلام

میان آنچه هست و آنچه باید باشد و فاصله‌ی واقعیت‌های عینی و موجود تا آرمان‌ها، مسیری طولانی با مشکلات و موانع متعدد وجود دارد. قرآن کریم به صراحت و روشنی می‌فرماید: «ما تو را بر هدایت گروه خاص و یا کشور و سرزمین محدودی

نفرستادیم، بلکه تو رسول ما بر همه‌ی انسان‌ها هستی. (۱) و در آیه‌ی دیگر از زبان خود پیامبر نیز بر این حقیقت تأکید می‌فرماید بگو مردم! من پیامبر خدا برای همه‌ی شما هستم. (۲) هم‌چنین پیامبر گرامی اسلام در نامه‌ای که به کسری پادشاه ایران می‌فرستد خود و رسالتش را این‌چنین معرفی می‌کند: «من پیامبر خدایم که به سوی همه‌ی مردم جهان فرستاده شده‌ام تا هر کس را که زنده است هشدار دهم» (۳) آرمانی که این پیام و دیدگاه جهان شمول ارائه می‌دهد.

چیزی جز تلاش برای تحقق امت واحد اسلامی و تشکیل حکومت اسلام در سراسر جهان نیست.

آرمان نهایی اسلام در خصوص روابط و مناسبات انسانی، رسیدن به امت واحد بشری و در مورد زمین، از میان رفتن مرزهای جغرافیائی و رفع قید و بندهای محصور و از لحاظ حاکمیت، ایجاد و تحقق دولت - کشور واحد جهانی تحت حاکمیت قانون واحد الهی است. و هدف رسالت پیامبر بزرگ اسلام تسهیل، تسریع و تعمیق روند حرکت تکاملی جامعه‌ی بشری برای تحقق مرحله‌ی ایده آل و مطلوب و نهایی امت واحد اسلام می‌باشد.

امت واحده

امت در لغت به معنی گروه انسانی می‌باشد و به جامعه‌ی انسانی اطلاق می‌شود که قصد و نظر مشترک داشته باشند. این عبارت در قرآن کریم ۴۹ بار به‌کار گرفته شده است. (۴) به حکم آیه‌ی شریفه‌ی «ان هذه امتکم واحده وانا ربکم فاعبدون» همه‌ی مسلمانان یک امت محسوب می‌شوند. خداوند متعال در این آیه با ذکر سلسله‌ی پیامبران، درباره‌ی سرگذشت آنان می‌فرماید: «این گروه (پیامبران و پیروان آنها) امت

۱ - «و ما ارسلناک الا کافه للناس . . .»، سوره‌ی سبأ، آیه‌ی ۲۸ .

۲ - «قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا»، سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۵۸ .

۳ - «فانزلنا رسول الله الی الناس کافه لاندرو من کان حیا»، مکتب‌الرسول، ج ۱، ص ۲۷۵ .

۴ - قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، جلد اول، دارالکتاب الاسلامیة، ۱۳۵۲، ص ۱۱۸ .

واحد هستند و من پروردگارتان می‌باشم پس مرا بپرستید (و پرهیزگار باشید)^(۱) . به این ترتیب مجموعه‌ی افراد بشر به عنوان امت واحد بوده و خدای واحد را پرستش می‌کنند.

امت وسط (امت نمونه‌ی اسلامی)

اگر چه در قرآن کریم، پیروان پیامبران الهی تحت عنوان «امت واحده» مورد اشاره قرار گرفته است اما خداوند متعال با عنایت ویژه به جامعه‌ی اسلامی می‌فرماید: «ما شما را امت میانه و معتدلی (به دور از هر گونه افراط و تفریط) قرار دادیم تا نمونه‌ای بر مردم باشید و پیامبر هم نمونه‌ای بر شما باشد.»^(۲) به این ترتیب اعتدال و میانه‌روی اصل اساسی و بنیادین جامعه اسلامی است. از دیگر شاخصه‌ای برجسته‌ی امت نمونه‌ی اسلامی، برابری میان مردم و عدم ترجیح و برتری فردی بر فرد دیگر مگر به علم و تقوا، اصالت توأمان فرد و جامعه، اخوت و هم‌بستگی اجتماعی میان مردم و مسئولین و مسئولیت همگانی در خصوص تعهدات و مسئولیت‌های مالی، سیاسی و اجتماعی می‌باشد.

شکل حکومتی اسلام

در مورد شکل حکومت اسلامی میان صاحب نظران اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای معتقداند: از آنجایی که اسلام بر نظام شورائی تأکید نموده و به آراء عمومی ارزش و احترام خاصی قائل است و هر انسانی را حاکم بر سرنوشت خود می‌داند و اصل آزادی و اختیار را از انسان غیر قابل سلب می‌شمارد و این‌که مراجعه به رأی عمومی ملت را معیار اعمال حاکمیت و محور اصلی قدرت سیاسی تلقی می‌نماید، شکل حکومت اسلامی را مبتنی بر جمهوریت قلم‌داد می‌کنند.

عده‌ای دیگر با استناد به قاعده «دفع افسد به فاسد» و ظلم کم‌تری که در این

۱- قرآن کریم، سوره‌ی انبیاء، آیه‌ی ۹۲ .

۲- قرآن کریم، سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۴۳ .

طریق نسبت به نظام سلطنتی استبدادی روا داشته می‌شود حکومت اسلامی را نوعی نظام سلطنتی مشروطه، که دستگاه قانون‌گذاری در آن به دست مردم و مطابق با شرع و موازین اسلامی باشد تلقی می‌نمایند.

برخی نیز شکل حکومت اسلامی را که در برگزیده‌ی حکومت صالحان و متقیان و حتی مستضعفان که مبین گروه ممتاز، نخبه، خاص و برگزیده در جامعه اسلامی است، منطبق با آریستوکراسی یا حکومت اشراف و نخبه‌گان می‌دانند.

جمعی دیگر نیز معتقداند اسلام شکل خاصی برای حکومت ذکر نکرده و صرفاً به تبیین اصول و قواعد بنیادین و اساسی و ضوابط اعمال حاکمیت بسنده نموده و موضوع شکل حکومت را به خود انسان و انباده است تا در شرایط و مقتضیات مختلف اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نوع مناسب آن را انتخاب و در قالب و چهار چوب اصول و قواعد سیاسی اسلام پیاده نماید.

و اکثریت قابل توجهی از متفکران و صاحب‌نظران اسلامی، نوع حکومت اسلامی را غیر منطبق با اشکال و نمونه‌های متداول سیاسی و حکومتی دانسته و آن را مبتنی بر شکل و نوع مختص به خود و در قالب خلافت و امامت معرفی می‌نمایند به طوری که علمای اهل تسنن بیش‌تر آن را به شکل خلافت و علمای شیعی آن را در شکل امامت ترسیم نموده‌اند.^(۱)

ساخت کلی حکومت اسلامی

حکومت‌ها از نظر ساخت کلی قدرت سیاسی و تمرکز و یا عدم تمرکز اعمال حاکمیت به دو نوع بسیط (یونیتری) و متحده (فدرال) تقسیم می‌شوند . در دولت‌های بسیط، قدرت سیاسی و اقتدارات ملی در دست حکومت مرکزی است و اعمال حاکمیت به‌طور جداگانه به هیچ استان یا منطقه‌ای از کشور تعویض نمی‌شود ولی در دولت‌های فدرال، قوای حکومتی میان حکومت مرکزی و واحدهای تشکیل‌دهنده تقسیم می‌شود و بخشی از حاکمیت و قدرت سیاسی واحدهای عضو به

۱ - عمید زنجانی، عباس‌علی، فقه سیاسی، جلد دوم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۳، ص ۲۲۹ و ۲۳۰ .

دولت مرکزی تعویض می‌گردد. (۲)

در حکومت اسلامی از آنجایی که اختیارات حاکم اسلامی و استقلال قضایی در حوزه نفوذ فتوا و صدور حکم نافذ و لازم‌الاجرا می‌باشد و حدود و قلمرو نفوذ آن مشخص بوده و تعلق به یکی از مناطق مربوط به سرزمین اسلام (دارالاسلام) داشته که همه‌ی مردم آن حوزه‌ها جزئی از امت بزرگ اسلامی را تشکیل می‌دهند و این‌که حفظ و اجرای اصول کلی اسلام در تمامی سرزمین اسلام تضمین و واحدهای کوچک‌تر از نوعی استقلال داخلی برخوردار می‌گردند نوعی از فدرالیسم را متبادر به ذهن می‌سازد که دول و بلاد اسلامی ضمن برخورداری از تشکیلات اداری، قضائی و تقنینی و با ارتباط و حفظ وحدت و اتحاد اسلامی به صورت جمهوری ملل اسلامی و ایالات اسلامی متحده، نوعی حکومت فدرال را تشکیل می‌دهند.

این برداشت به لحاظ عدم وجود تعدد مراکز قدرت سیاسی در نظام حکومتی اسلام مخدوش ولی با عنایت به تعدد آداب و رسوم، عرف و فرهنگ هر یک از بلاد و قوانین و مقررات اختصاصی و محلی هر کدام از آنها که در لوای وحدت اصول، قواعد و ضوابط اسلامی از نوعی خودمختاری برخوردار می‌باشند و دولت مرکزی اسلام نیز بر اساس احترام به اختیارات دول اسلامی و قوانین و مقررات داخلی این بلاد و مناطق، یک‌پارچگی و وحدت نظام سیاسی اسلام را تضمین می‌نماید قابل تصور می‌باشد.

تشکیلات و قوای حاکم در حکومت اسلامی

در تشکیلات کلان نظام‌های سیاسی معاصر، اصل تفکیک قوا به عنوان بهترین و مؤثرترین شیوه‌ی تقسیم و مهار قدرت سیاسی مورد پذیرش قرار گرفته است. که بر اساس آن وظایف و اختیارات حکومت در سه رکن اساسی شامل قوای مقننه، مجریه و قضائیه پیش‌بینی و قدرت و حاکمیت نظام سیاسی از طریق آن توزیع و اعمال می‌شود. هدف اصلی از نظام تفکیک قوا در تشکیلات حکومت‌ها ایجاد تعادل و توازن قوا و جلوگیری از تمرکز قدرت در یک واحد و فراهم آوردن زمینه‌های هم‌کاری قوا و توزیع

مناسب و مطلوب قدرت و اعمال قانون‌مند اختیارات و اقتدارات حکومتی است. در نظام سیاسی اسلام قوای حاکم بر تشکیلات حکومت اسلامی دارای شکل و عمل‌کرد ویژه‌ای است در این نظام تشخیص و اعلام قانون بر عهده‌ی فقیه جامع الشرایط و قضاوت حق اختصاصی قاضی و حکومت از طریق خلافت یا امامت پیش بینی شده است. به این ترتیب نهاد رهبری در قالب خلافت یا امامت به صورتی جداگانه و مستقل از قوای دیگر که بر تمامی قوا تسلط و اشرافیت داشته و اختلافات ناشی از آن‌ها و میان آن‌ها را رفع و برهمه‌ی آن‌ها نظارت فائقه دارد با این حال هر سه قوه به صورتی مستقل فرض شده و با مشخص نمودن وظایف و اختیارات هر یک از قوای مقننه، قضائیه و مجریه در تشکیلات سیاسی نظام اسلامی به عنوان مظهر کامل حاکمیت ملی قابل تصور و اعمال می‌باشد.

فصل سوم: کلیات مشترک قانون اساسی واحد اسلامی

طراحی و تدوین کلیات مشترک قانون اساسی واحد اسلامی

به دنبال مباحث مربوط به تعریف، اقسام و نحوه‌ی تدوین و بازنگری در قانون اساسی از یک طرف و بررسی آرمان، اهداف، شکل و ساختار تشکیلاتی حکومت اسلامی به همراه موانع، مشکلات و عوامل بازدارنده‌ی اتحاد امت اسلامی آنچه از اهمیت و اولویت خاصی در تأسیس و ایجاد تشکیلاتی جدید و نو بنیاد برخوردار می‌باشد طراحی و تدوین کلیات مشترک قانون اساسی واحد برای کشورهای اسلامی در جهت تحقق وحدت اسلامی کشورهای مسلمان می‌باشد. کلیاتی که بتواند چهارچوب و ساخت کلی و تشکیلاتی نظام واحد اسلامی را ترسیم و حقوق و تکالیف افراد، دولت‌های عضو و وظایف و مسؤولیت‌های دولت مرکزی اسلامی را بیان نماید.

حاکمیت در نظام واحد اسلامی

حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداوند است و هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب نماید، هستی تمامی موجودات جهان از ید توانای او است و

دستگاه عظیم خلقت تماما از او نظام یافته است و انسان خلیفه و جانشین او بر روی زمین است و هم او است که پیامبر گرامی اسلام را برای راهنمایی و بشارت انسان‌ها مبعوث و اولیاء الهی را برای ارشاد و هدایت مسلمانان قرار داد. حاکمیت انسان بر سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش نتیجه‌ی منطقی اصل « آزادی و اختیار انسان » است که به حکم مشیت الهی آزاد و مختار و مسؤول و حاکم بر سرنوشت خویش آفریده شده و به او شرافت و کرامت ذاتی و شایستگی خلافت الهی عطا گردیده است تا راه از چاه باز شناسد و میان حق و باطل تمییز دهد به این ترتیب مشارکت سیاسی و اجتماعی مسلمانان از طریق انتخاب نمایندگان صالح و توانمند جهت مدیریت بر جامعه اسلامی و وضع قوانین و مقررات و نیز نظارت بر حسن اجرای آن و قضاوت در میان مردم حاکی از آثار منطقی و نتایج اصل بنیادین مزبور می‌باشد که در قالب نظام مردم سالار دینی قابل تحقق و اعمال می‌باشد.

تئوری اتحاد کشورهای اسلامی در قالب فدرالیسم

علی‌رغم مشکلات داخلی، اختلافات منطقی‌ها و موانع بین المللی جهان اسلام و عوامل بازدارنده وحدت و ائتلاف کشورهای اسلامی، تئوری اتحاد در قالب فدرالیسم اسلامی حائز اهمیت و بررسی می‌باشد. بررسی سوابق تاریخی نشان می‌دهد که تلاش برای وحدت کشورهای اسلامی امری بی‌سابقه و نوظهور نمی‌باشد که از آن جمله می‌توان به سازماندهی و تشکیل «سازمان کنفرانس اسلامی» و ارگان‌های فرعی آن اشاره نمود هم‌چنین «کمیسیون حقوق بشر اسلامی» در چهارچوب قطعنامه‌ی ۴۸/۱۳۴ مجمع عمومی سازمان ملل متحد و نیز اعلامیه‌ی اسلامی حقوق بشر توسط اعضای سازمان کنفرانس اسلامی در سال ۱۹۹۰ میلادی در قاهره تنظیم گردیده است (۱)، حاکی از وجود تلاش‌ها و اراده‌ی صاحب نظران کشورهای اسلامی در جهت تحقق وحدت و ائتلاف اسلامی می‌باشد.

آنچه در این قسمت، فارغ از مشکلات و موانع موجود مد نظر می‌باشد ترسیم و

طراحی شکل کلی و زیرساخت‌های تشکیلاتی فدراسیون اسلامی است که با بهره‌گیری از سیستم‌های فدرالیسم ارائه می‌گردد.

شکل کلی و ساختار تشکیلاتی فدراسیون اسلامی

با توجه به تعریف ارائه شده فدراسیون، عبارت است از اتحاد چند واحد سیاسی در قالب ایالات یا کشورها، برای تشکیل دولت واحد می‌باشد به این ترتیب اراده‌ی کشورهای مستقل و حاکم اسلامی در جهت اعمال وحدت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی و حتی ایدئولوژیکی به منظور هم‌کاری و معاضدت یک‌دیگر جهت تشکیل قدرت بزرگ‌تر و فراگیرتر و کسب مرتبه‌ی شایسته‌تر در عرصه‌های بین‌المللی مهم‌ترین گام در جهت تحقق فدراسیون اسلامی است. در این سیستم کشورهای اسلامی ضمن حفظ شخصیت حقوقی و موجودیت و صلاحیت‌های داخلی نسبت به ایجاد قدرت سیاسی و بین‌المللی جدید با پتانسیل‌ها و قابلیت‌های بیشتر و بالاتر اقدام خواهند نمود. و اعمال این اقتدار و صلاحیت سیاسی و بین‌المللی از طریق قدرت مرکزی اسلامی صورت خواهد گرفت. در این نظام، کشورهای اسلامی عضو، نسبت به یک‌دیگر از حقوق و موقعیت برابر و یکسانی برخوردار بوده و روابط آنها با یک‌دیگر فارغ از بزرگی و کوچکی سرزمین و کمی و زیادی جمعیت، یک رابطه‌ی حقوقی برابر خواهد بود. به این ترتیب حقوق حاکم بر روابط سیاسی کشورهای اسلامی عضو، از زمره‌ی حقوق داخلی بوده و صلاحیت‌های بین‌المللی برای اعمال دیپلماتیک و انعقاد معاهدات بین‌المللی در انحصار دولت مرکزی اسلامی خواهد بود.

قانون اساسی دولت مرکزی اسلامی عهده‌دار ترسیم خطوط کلی و ساختار تشکیلاتی نظام فدراسیون اسلامی، تعیین حدود و تنظیم روابط سیاسی دول عضو با یک‌دیگر و نیز با دولت مرکزی و اعمال نظارت بر نهادها و ارگان‌های موجود و نحوه‌ی حل و فصل اختلافات میان نهادها بوده و قوانین اساسی کشورهای عضو به صورتی خاص و جدا از قانون اساسی دولت مرکزی، از نقش تعیین‌کننده و تنظیم روابط داخلی قوای حاکم در کشور مربوطه برخوردار خواهد بود.

در این سیستم، قوه‌ی مقننه، قضائیه و مجریه در قالب تشکیلاتی کلان و فدرال و در زمره‌ی نهادهای دولت مرکزی وظایف قانون‌گذاری، حل و فصل اختلافات و اجرای قوانین و مقررات مربوط به فدراسیون را بر عهده داشته و در نظام داخلی دولت‌های عضو، هر سه قوه مقننه، قضائیه، مجریه بصورتی جداگانه و خاص عهده‌دار وظایف و مسؤولیت‌ها و اختیارات مربوط خواهند بود.

خط مشی و سیاست‌های کلان فدراسیون اسلامی

مهم‌ترین بخش از سیاست‌های کلی و کلان فدراسیون اسلامی بر عهده‌ی حکومت مرکزی دولت‌های اسلامی قرار می‌گیرد بدین ترتیب نفی هر گونه سلطه جویی و سلطه پذیری، حفظ استقلال و تمامیت ارضی فدراسیون بزرگ اسلامی، عدم تعهد در برابر قدرت‌های سلطه‌گر، تنظیم روابط صلح‌آمیز، عادلانه و متقابل با دول غیر محارب و دفاع از حقوق امت یک‌پارچه اسلامی به همراه وظیفه‌ی مهم جهاد در مقابل هر گونه تجاوز، تهدید و نقض حقوق از جمله وظایف، اختیارات و مسؤولیت‌های دولت مرکزی و سیاست‌های کلان نظام اسلامی خواهد بود. همچنین دولت مرکزی اسلامی وظیفه‌ی کنترل و نظارت بر حسن اجرای قانون اساسی مشترک کشورهای اسلامی و حل و فصل اختلافات نهادهای مرکزی با یک‌دیگر و نیز رفع مشکلات مبتلابه دولت‌های عضو به همراه انطباق امور مربوط با اصول و موازین اسلامی در فدراسیون و دولت‌های عضو را بر عهده خواهد داشت.

حقوق و آزادی‌های عمومی و مشترک

این حقوق که جزو اساسی‌ترین و مهم‌ترین اصول هر قانون اساسی پیشرفته و ایده‌آلی است عبارت‌اند از حق زندگی، آزادی رفت و آمد، مصونیت زندگی خصوصی افراد و مسکن، مصونیت مکاتبات، مکالمات، مخابرات، مصونیت از بازداشت، حبس و تبعید غیر قانونی، ممنوعیت شکنجه به همراه تضمین حقوق و آزادی‌های فردی شامل آزادی فکر، عقیده، بیان، قلم، مطبوعات، آزادی اجتماعات، آموزش و پرورش، وسایل

ارتباط جمعی، شناسایی حقوق اجتماعی افراد، حقوق اقتصادی و آزادی کسب و کار و حق مالکیت خصوصی، حقوق خانواده، حقوق مادران و کودکان، تساوی افراد در برابر قانون و عدم ترجیح و اولویت افراد از حیث رنگ، زبان، مذهب، نژاد، ملیت، قومیت و ... مگر به تقوی و پرهیزکاری و رعایت اصول و موازین اسلام ناب

اصول تصمیم‌گیری و تجدید نظر در قانون اساسی مشترک

بنیان‌گذاری پایه‌ها و اصول و موازین تصمیم‌گیری از قبیل نحوه‌ی انتخاب رئیس جمهور دولت مرکزی، و نحوه‌ی توزیع قدرت سیاسی، تعادل و توازن میان ارکان و قوای حاکم، تمرکز یا عدم تمرکز سیاسی و اداری، نحوه‌ی انتخابات مجالس قانون‌گذاری و احتساب آراء مردم و نوع مشارکت سیاسی و نحوه‌ی مراجعه به آرای عمومی و شکل آن از قبیل رفراندوم یا همه‌پرسی به همراه شیوه‌ی بازنگری و تجدید نظر در قانون اساسی مشترک و ضرورت حاکمیت موازین و ارزش‌های شریعت مقدس اسلام از موارد مهم و بنیادینی است که باید در تدوین قانون اساسی مشترک کشورهای اسلامی مورد توجه قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت روشن می‌شود که قانون اساسی والاترین مظهر حاکمیت و موجودیت سیاسی جوامع، باید حاوی بلندترین مضامین و بنیادی‌ترین اصول و موازین حاکم بر جامعه بوده حقوق و آزادی‌های افراد را تضمین و حدود اختیارات زمامداران را تحدید و روابط میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان را تنظیم و قوای حاکم بر نهادهای اجتماعی و ساخت و تشکیلات سیاسی دولت را ترسیم نماید تا بدین‌سان حقوق اشخاص از تعرض مصون بماند و اختیارات و قدرت فائقه‌ی حکم‌ران‌ها تحدید و در مسیری قانون‌مند هدایت گردد. به همین منظور طراحی و تدوین این مهم‌ترین سند ملی و سیاسی مستلزم وقت و توجه ویژه‌ای است به‌گونه‌ای که تفوق در سلسله مراتب قانون اساسی بر قوانین موضوعه‌ی دیگر، نحوه‌ی تدوین اصول آن و

تشکیل مجلس مؤسسان از نمایندگان قاطبه‌ی ملت و ضرورت اخذ آرای عمومی مردم در نظام‌های دموکراسی، کیفیت تفسیر قانون اساسی و نحوه‌ی بازنگری و تجدید نظر در آن حاکی از میزان اهمیت موضوع دارد که پیش از هر اقدام و حرکتی، ضرورت اندیشه و طراحی اصول و موازین بنیادین حاکم بر جامعه‌ی اسلامی را اجتناب ناپذیر می‌سازد.

واقعیت‌های اساسی موجود در جهان اسلام و فاصله‌ی میان آنچه هست و آنچه باید باشد حائز اهمیت فراوانی است. با مروری بر موانع، مشکلات و عوامل بازدارنده‌ی اتحاد امت اسلامی از قبیل تشتت مذهبی و اختلاف و جدایی میان فرق و مذاهب اسلامی، اختلافات فرهنگی، قومی و نژادی، پراکندگی جغرافیایی و مرزبندی‌های سیاسی و اوج‌گیری ناسیونالیسم و تعصبات ملی به همراه حکومت‌های غیر مردمی و یا به ظاهر مردمی و نیز سیاست‌های جهانی آشکار و نهان مبارزه با اسلام‌گرایی، دورنمای موفقیت را کم‌رنگ می‌سازد. با این وجود آرمان جهان شمول اسلام در خصوص روابط و مناسبات انسانی، از میان بردن مرزهای جغرافیایی و تحقق امت واحده تحت حاکمیت اسلام و بررسی شکل کلی و ساختار تشکیلاتی حکومت اسلامی به همراه پتانسیل‌های بالقوه و توان‌مندی‌های بالفعل امت مسلمان، نوید موفقیت و امیدواری می‌دهد.

تلاش در جهت دست‌یابی به کلیات مشترک قانون اساسی واحد اسلامی و بررسی و تدوین اصول و موازین مشترک، علی‌رغم مشکلات و موانع موجود ارزشمند و در خور توجه و عنایت فراوانی است. کوشش برای اتحاد کشورهای اسلامی همواره مورد توجه صاحب‌نظران و روشن‌فکران جهان اسلام بوده هر چند تا کنون نتیجه‌ی قطعی به همراه نداشته ولی گام‌هایی که تاکنون در قالب تأسیس مجامع و سازمان‌های منطق‌های و بین‌المللی از جمله سازمان کنفرانس اسلامی و تهیه و تدوین اعلامیه‌ی حقوق بشر اسلامی صورت گرفته است واجد اهمیت بسیاری است.

تئوری اتحاد کشورهای اسلامی در قالب فدرالیسم که تبلور اتحاد سیاسی و حقوقی دول عضو فدراسیون می‌باشد به لحاظ خصوصیات و ویژگی‌های نظام فدرالیسم

موضوعی قابل تأمل و بررسی است در این نظام اراده‌ی کشورهای مستقل و حاکم اسلامی در جهت اعمال وحدت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، نظامی و حتی ایدئولوژیک به منظور تشکیل قدرتی بزرگ‌تر و فراگیرتر برای کسب مرتبه‌ای شایسته‌تر در عرصه‌های بین‌المللی تحقق می‌یابد مع الوصف صرف وجود تشکیلات و تشریفات ایجاد سازمان یا اتحادیه میان کشورهای اسلامی نمی‌تواند وافی به مقصود باشد بلکه ایمان و اعتقاد به وحدت و هم‌بستگی میان امت اسلامی و عزم راسخ و پایدار مسلمانان جهان به ویژه دولت‌های اسلامی برای تحقق آرمان جهان شمول اسلام از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار می‌باشد.

علماء و نقض مورد انتظار

دکتر شیخ عبدالناصر جبیری

عضو مجمع علمای اسلامی و رئیس دانشکده‌ی دعوت اسلامی دانشگاه بیروت

بسم الله الرحمن الرحيم

پیش گفتار؛

علما، رهبران امت و وارثان پیامبران هستند. آنها پاس‌داران عقیده و سرایان حق و مخاطبان امت و چراغ راهنمای حاکمان می‌باشند.

اگر علما صالح باشند، فرمان‌روایان و مردم صالح هستند و در صورتی که آنها فاسد باشند، حاکمان و مردم فاسد می‌شوند. علما پناهگاه مظلومان و مأوای فریب‌خوردگان و پایگاه مشتاقان می‌باشند.

علما محرکان حرکت امت و نیرودهندگان به زندگی ملت‌ها و عاملان نهضت جامعه‌اند. علما در پیام‌ها، مقصد و در مصیبت‌ها، پناهگاه و در بدبختی و مصائب، تکیه‌گاه امت هستند و چنان‌چه ستمی صورت گیرد و حقوقی پایمال شود و به مقدساتی توهین گردد، علما جایگاه توسل مردم هستند.

علما همان افرادی هستند که با زبان مردم سخن می‌گویند و مترجمان اندیشه‌ی عقول مردم بوده و آنچه که در وجدان ملت می‌گذرد، علما تبیین‌کننده‌ی آن هستند.

اگر مردم به خواب فرو روند، علما بیداراند و چنان‌چه مردم از سیری سنگین شوند، علما از گرسنگی سبک هستند و در صورتی که مردم به رخوت و سستی روی آورند، علما ساکن نمی‌نشینند. علما در برابر اراده‌ی زورگویان زانو خم نمی‌کنند و در مقابل خواسته‌های ستمگران تسلیم نمی‌شوند. آنها نیروی اصلاح و مصدر رضایت و میزان استقرار و عامل توازن بین حاکم و محکوم می‌باشند. هیچ تهدید و یا وعده‌ای، علما را از انجام وظایف خود باز نمی‌دارد. در بین علما افرادی بودند که در راه حق خون خود را فدا کردند و در راه خدا روح و جان خود را بخشیدند. چه‌قدر در بین آنها، افرادی بودند که بر پشت آنها تازیانه خورده، و پوست بدن آنها شکافته‌شده، و خون آنها

ریخته و جانشان گرفته شده است. ولی آنها تغییر جهت نداده و دگرگون نشدند و تن هم به خواری ندادند و همیشه در مقابل ستمگران و متجاوزان و بیدادگران، پیروزی از آن‌ها بوده است.

از علما می‌خواهیم تا در پیشاپیش صفوف قرار بگیرند و صورت‌های خود را به سوی خدا برگردانند و الگو گردند و سرمشق و نمونه‌ای شوند تا امت را راهبری کرده و مردم را به راه درست و گذرگاه نجات و پیروزی آشکار و یاری‌کننده سوق دهند. تاریخ طولانی ما مسلمانان، علمای بزرگ را به خود دیده است که از ویژگی جرأت برخوردار و علم و عمل برازنده‌ی آن‌ها بوده است.

آن‌ها با عقل مدبرانه و عمل منصفانه‌ی خود در ارائه‌ی پند و اندرز به حاکم و محکوم اخلاص ورزیدند و چراغ راهنما در تاریکی برای هدایت مردم بودند و مردم در بدبختی و گرفتاری از آن‌ها دستور می‌گرفته و از طریق آن‌ها هدایت می‌شدند. علما با صبر و شجاعت در حرکت و بیداری مردم و تقویت حق و یاری اسلام اهتمام ورزیده و در تمام این موارد هیچ‌گاه بیگانه نبودند. آن‌ها حاملان قرآن‌کریم و میراث مطهر پیامبری بوده و گروهی جدا از پیکره‌ی امت اسلامی نبودند. با روح امت، در هنگام قوت و ضعف حرکت می‌کردند و نباید تمام مسؤولیت را در مواجهه با دردها و ضربه‌هایی که بر امت اسلامی وارد می‌شود، بر آن‌ها تحمیل کرد. با علم به این که مسؤولیت بزرگ بر روی شانه‌ی آن‌ها قرار دارد و در مقابل می‌پرسیم چه اندازه همبستگی بین آن‌ها وجود دارد؟ امت به تنهایی کاری نمی‌کنند و قیامی به وجود نمی‌آورند و رهبر یگانه هم به‌ندرت کاری می‌کند، بلکه رهبران با امت قیام می‌کنند. اگر چه تاریخ فقط اسامی رهبران را ثبت می‌کرد، من دیدگاهی چند برای آمادگی نسلی از علما ارائه می‌دهم که لازم است آن‌ها را برای حرکت امت به سوی بیداری و مقاومت علیه تجاوزات معاصر به حساب بیاوریم.

برای عالم امکان ندارد که در حاشیه‌ی مسائل امت و رویدادهای روزگار قرار گیرد. در غیر این صورت، اطمینان امت و احترام جامعه و تقدس میراث نبوت از بین می‌رود. به‌همین خاطر بر علما واجب است که اقدام به اعاده‌ی اصول و پایه‌های جامعه با تمرکز بر شناخت رسالت و نقش علما در پایداری و ایفای این معرفت بنمایند. امام علی بن ابی‌طالب (رض) می‌فرماید: «قیمة کل امری ما بحسنة» یعنی ارزش هر انسانی به

کارهای نیک او است. لذا علما وارثان پیامبر می‌باشند و میراث رسالت، آن هم با تمامی وظیفه‌ی تبلیغی، اجتماعی، سیاسی و اصلاحی و غیره که بر دوش علما است و برای فرد شکست‌خورده بهره‌ای از این رسالت نیست.

بر این اساس:

یکم: ناگزیر از شناخت نقشی هستیم که بر دوش آن‌ها قرار گرفته و اجتناب‌ناپذیر است. این که علما با گفتار و کردار خود به اخلاق پیامبران متصف گردند تا نقطه‌ی اتکای آن‌ها گسترده گردد و در تنگنا گرفتار نشوند و با عقل خردمندانه، بینشی تیزبینانه، گفتار هوشیارانه و تفکری روشن‌گرایانه بر مشکلات بزرگ فایز آیند.

دوم: به‌خاطر راحتی و آسایش برای علما، فرار و شانه خالی کردن از زیربار مسؤلیت معنا ندارد.

سوم: احترام به حدود و اختیارات به منظور این که هر عالمی نسبت به وظیفه‌ی خود آگاهی یابد تا دیگران در مسائل زیربنایی نقش او را سلب نکنند. در بین ما فردی با استعداد که تمام مشکلات را چاره‌جویی کرده و شایسته برای همه‌ی موقعیت‌ها باشد، وجود ندارد. واعظ صرف غیر از عالم محقق است و محدث فقیه غیر از شخصیت سیاسی با تجربه می‌باشد و این بدان معنا نیست که ضرورت شناخت و آشنایی در اصول بسیاری از فنون نمی‌رود.

چهارم: زندگی با امت و عدم خودخواهی تا این که با دردهای امت دردمند گردد و ناهنجاری‌های امت را بدون خودبینی و جدایی، ارتقاء بخشد. و تفکر روشن‌گرانه را احیاء نموده و زندگی معنوی را برانگیزاند. در نتیجه، هیچ جنبش و بیداری برای امت با سستی و تبلی وجود ندارد.

پنجم: انتقال از عکس‌العمل به عمل آگاهانه و هدایت‌گرانه. پس باید از شک و دودلی و سرگردانی نجات یافت و از زبان در جایگاه خود استفاده نمود و در جایی که زبان سودی نمی‌بخشد، باید عمل کرد و از استعمار در زمانی که ما را می‌پذیرد، باید خلاصی یافت و به همین صورت، از اقدام انفعالی به سوی اقدامی کارآمد و تأثیرگذار گام برداشت.

هم‌چنین باید به مطالعه‌ی تاریخ با تمامی شاخه‌های فرهنگی و تمدنی آن پرداخت، و نباید در مقابل تاریخ بی‌حرکت ماند. بلکه باید پس از استفاده، برای آینده‌ای برتر

حرکت نمود.

از لابلای این مطالعه و بررسی، با شجاعت بر نارسایی‌ها تأمل کرد و تمام آنچه که در آن آمده نباید پذیرفت و حقایق آن را نباید مردود شمرد. تاریخ ما با خوبی و بدی خود همراه است. ما نمی‌توانیم با تاریخ بدرفتاری کنیم و نمی‌توانیم از آن دوری گزینیم. آن‌گاه این درس ما را به سوی عدم اعاده‌ی تجربه‌های ناموفق و ظلم وارد بر آن، می‌کشد. پس اگر به موارد منفی نظر بیندازیم، این بدان معنا نیست که اهانت و نقص است بلکه این بدان معنا است که اصلاح و برگشت با روش کنونی خود به سوی پیشرفت و راه درست نیاز دارد. و هم‌چنین مقصود این نیست که خود را از انتقاد و اصلاح کنار بکشیم. از خلال این مطالعه با عوامل بیداری و علل آن در وحدت و تمسک امت به وظایف کوچک و بزرگ شرعی آشنا می‌شویم و عوامل شکست از خلال تفرقه، پراکندگی و دوری از مکارم و فضائل اخلاق آشکار می‌گردد.

با مطالعه‌ی تاریخ معاصر و تشریح آن، باید موقعیت امت را در حال حاضر نسبت به توانایی خود برای انتقال به آینده‌ای برتر بشناسیم و پس از معرفت مسلمانان از وضعیت کنونی خود و شناخت افرادی که با آن‌ها رویرو می‌شوند، چگونه می‌توانیم پایه‌های فکر و عمل را که امکان می‌رود ما را به آینده‌ای برتر انتقال یابد، به وجود بیاوریم. به‌ویژه درحالی که دشمنان با تفکر مادی توانستند بر آن تمدن مادی محض در پنج قاره پیروز شوند و تمامی ارزش‌های انسانی را نادیده بگیرند؛ لذا بر ما لازم است که زمینه‌های فرهنگی را فرا بخوانیم که معنویات و وجدان‌ها را نادیده نگرفته و بخشی از انسان است که در کنار مادیات به‌شمار می‌آید تا این تمدن را به قلب جهان برگرداند و انسان به سوی رسالت خود برگشته و از عقده‌های کینه‌جویانه که انسان را در بر گرفته و از مفاسد مترتب بر مناطق فقر و فتنه‌انگیز، رهایی یابند.

از افتخار و پیشرفت آینده: پس از شناخت واقعیت و نگاه به تاریخ، باید نگاهی به آینده نمود و آماده شد تا در ضمن آگاهی به امکانات و استفاده‌ی بهینه از آن‌ها بهترین امتی باشیم که از بین مردم مبعوث شده‌ایم. پس پیوسته انسان باید با کوچک شروع کند و به بزرگ ختم گردد. این در صورتی است که به وجه نیکو تصرف نماید و تاریکی‌ها از بین برود و در ضمن برنامه‌ریزی دقیق و شفاف کردن هدف برحسب اولویاتی که امکان اجرای آن‌ها می‌رود، به عمل مشغول گردد.

علمای تاریخ کشور شام و حامیان در طول حمله‌ی مغول

بحران‌های کشنده و بدبختی‌های مخرب که بارزترین آن‌ها حملات و هجوم تاتار و مغول و فرانسه و استعمار جدید است، بر امت ما گذشته است. اگر هر امتی از امت‌های روی زمین دچار این بدبختی‌ها و بحران‌ها می‌شد، تاکنون ناپود می‌گردید و پایه‌های آن ویران می‌شد؛ ولی این امت که زندگی خود را از قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم (ص) اقتباس کرده، از تمامی بحران‌ها سربلند و با کرامت بیرون آمد و دشمن خود را درهم شکست و آن‌ها را تارومار نمود.

هجوم وحشیانه‌ی مغول و تاتار

در اواخر روزگار دولت عباسی، پس از این که فرزندان با عزت و شکوه اجداد خود زندگی را سپری کرده و در زندگی بی‌بندوبار و آسایش و گناه بی‌شرمانه‌ای فرو رفته و زندگی جهاد و شهادت‌خواهی را ترک گفتند درحالی که می‌دانستند، قومی جهاد را ترک نکردند مگر این که ذلیل و خوار شدند. آن‌گاه قبیله‌های وحشی مغول با تشویق غرب و با رهبری هلاکو و توطئه‌گران فرصت‌طلب داخلی، فرصت را غنیمت شمردند و بغداد بی‌در و پیکر و غرق در اختلاف و دشمنی، کشتار، ویرانی، خرابی و آتش‌سوزی به فریاد آمد تا حدی که یک مغولی عده‌ای از مردم را تهدید می‌کرد و آن‌ها را می‌کشت. خون‌ها ریخته شد، قصرها ویران گردیدند، خانه‌ها خراب شدند و رنگ آب دجله با کتاب‌هایی که در آن افکنده شد، تغییر کرد و مدارس و مساجد و پایگاه‌ها و کتابخانه‌هایی که مفاخر تمامی انسان‌ها (برطبق گفته‌ی ابن اثیر) به‌شمار می‌آمد، در آتش سوختند و جهان گمان کرد که اسلام از دنیای عراق جدا گشت ولی چه رویدادی رخ داد؟

گردباد فرو نشست و مغول‌ها بهای سرزمین‌های حاصل‌خیز و دشت‌ها را در عین جالوت پرداخت کردند و بغداد را ترک کردند و دیگر برنگشتند و اگر کسی از آن‌ها باقی ماند، به برکت اسلام باقی ماند که اسلام او را در آغوش گرفت و امت با جهاد و موضع‌گیری‌های علمای باقی ماند. این شیخ حرانی احمد [ابن تیمیه]، صاحب مبارزه‌ی طولانی علیه تاتار است که نقش رهبری را در این زمینه ایفا کرد و مردم را به مبارزه تشویق نمود و آن‌ها را از فرار نهي، و به گذشت ترغیب نمود و جهاد علیه تاتار را بر

هر مسلمان واجب شمرد و سپس به سوی مصر رهسپار گردید و بر سر مردم آن جا فریاد کشید و فرمانروایان مصر را تشویق به مقاومت و همکاری با علما در دفاع از دمشق و مردم نمود تا این که بنا به کتاب «رجال الفكر والدعوة» که از کتاب «البدایة والنهایة» نقل می‌کند، تاتارها در سال ۷۰۰ هجری شکست خوردند. فتوای امام عزالدین بن عبدالسلام صادر شد و امت آن را اطاعت کردند. امام عزالدین اعلان کرد: اگر دشمن، کشورهای اسلامی را زیر پا گذاشت، بر هر فردی واجب است که علیه آن‌ها به مبارزه برخیزد و با این سخن خود فرمانروایان را مورد خطاب قرار داد: «شما مجاز هستید از رعیت، آنچه که برای جهاد به شما کمک کند، بگیرید به شرط این که در بیت‌المال چیزی از سلاح و ساز و برگ طلا و نقره و شمشیر و اشیای دیگر نباشد. اموال خود، از طلا و نقره و اشیای با ارزش را بفروشید و هر سربازی را با سلاح و اسب مجهز کنید.» (همان‌طور که در کتاب آمده: مواضع قاطع علما).

سلطان قطر ارتش را به فرماندهی ظاهر پتروس، پس از عمل به فتوا، تجهیز نمود. علما در پیشاپیش ارتش قرار گرفتند. در بین آن‌ها امام نووی و ابوالحسن شاذلی بودند که از عمر او هشتاد سال گذشته و پیرمردی شده بود. علمای زیادی دیگر نیز بودند و شعار آن‌ها وا محمدا... و وا اسلاما بود.

جنگ با پیروزی مسلمانان در منطقه‌ی عین‌جالوت به پایان رسید و خداوند اسلام و کشورهای اسلامی مصر، شام و شهرهای عراق و مناطق دیگر را حفظ کرد.

هجوم اروپایی‌ها

با کمال تأسف، این جنگ‌ها به نام جنگ صلیب و مسیح بود. در آن زمان که پادشاهان ماجراجو در اروپا از احساسات دینی استفاده می‌کردند. آن‌ها به منطقه‌ی شرق کشورهای اسلامی عرب هجوم برد، و بر بیشتر شهرهای شام تسلط پیدا کردند. آن‌ها این شهرها را ویران و خراب کردند و مردم را آواره و بی‌خانمان نمودند. اسبان آن‌ها به خون مسلمانان آغشته شدند و برج و بارو برپا ساختند و گمان کردند، و جهان هم گمان کرد، که دیگر تغییر و تحولی صورت نمی‌گیرد و اسلام به این شهرها هرگز برنخواهد گشت و مسلمانان بر این مناطق حکومت نخواهند کرد. امت اسلامی در بدترین حالت و وضعیت خود مانند جدایی، هم‌چشمی، دشمنی و خصومت و تفرق از همدیگر قرار

داشتند. در هر شهری حاکمی بود و در هر سرزمینی پادشاهی حکومت می‌کرد و در هر منطقه‌ای دولتی برقرار بود و چنان که شاعر می‌گوید:

و تفرقوا شیعاً فكل مدينة
فيها أمير المؤمنين و منبر

امت گروه‌گروه شدند و در هر شهری امیرالمؤمنینی و منبری بود

و حتی برخی از پادشاهان و امرا با اروپایی‌ها علیه برادران مسلمان خود همکاری و به آن‌ها کمک می‌کردند. وضعیت به یأس منجر می‌شد و تفرقه به نومیدی می‌کشاند. ولی موقعیت مسلمانان این‌چنین نشد. خداوند علمای بزرگی را برای امت رسانید که درباره‌ی برخی از آن‌ها صحبت خواهیم کرد. خداوند پادشاهانی باوفا و نیرومند مانند عمادالدین و نورالدین و صلاح‌الدین را مسبب کرد تا الگوهای افتخارآفرین امت و چراغ راهنمای کرامت برای فرزندان ما گردند. آن‌ها در میدان خودسازی فرو رفتند. نخست نارسایی‌های درونی خود را تغییر دادند و اخلاق، روش و رفتار خود را در شایستگی و تقوا از پیامبر گرامی محمد(ص) برگرفتند. خداوند هم میراث رسول خدا را در پیروزی و غلبه به آن‌ها عطا فرمود. آن‌ها به قرآن و اسلام چنگ زدند و دولت خود را براساس کمال و انسانی که حلال، حلال باشد و حرام، حرام به‌شمار آید، بنا نهادند. در آن دولت، علم و فرهنگ عمومی گردید و عدل بین رعیت انتشار یافت. آن‌ها درهای خود را به روی مردم گشودند و حق مظلومان را پرداختند و اخلاق را پایه‌ریزی کردند و اهل علم و تقوا را به خود نزدیک نمودند. هرگاه به شهری وارد می‌شدند، از علمای آن‌جا بهره می‌گرفتند و در صورتی که عالمی به سوی آن‌ها نمی‌رفت، آن‌ها به سوی او می‌رفتند. و چون از صحت ساختار داخلی اطمینان حاصل کردند، پرچم جهاد را برافراشتند و در صف اول با بهترین علما مانند ابن‌شداد و فاضل و دیگران، قرار گرفتند. هرگز نماز جمعه را ترک نکردند تا این که دار دنیا را وداع گفتند در حالی که قرآن می‌خواندند و نماز شب را برپا می‌کردند و اشک روی گونه‌های آن‌ها از ترس خدا می‌ریخت. آن‌ها با بهترین علما در هفتاد و چهار نبرد، در مدت نوزده سال شرکت کردند که شهرهای شام، سوریه، اردن، فلسطین و لبنان مانند آن را به خود ندیدند. از تمام انواع سلاح‌ها: شمشیر، زره‌پوش و منجنیق با ذکاوت، اختراع و نوآوری و شجاعت استفاده کردند. تا این که جنگ در حطین پایان یافت و عده‌ی قلیل و مؤمن بر گروهی تجاوزگر بی‌شماری پیروز شدند. ارتش آن‌ها، درحالی که فریاد الله‌اکبر آن‌ها

آسمان دنیا را فرا گرفته بود و پرچم‌های لاله‌الاله، محمد رسول‌الله دیدگان را به خود مجذوب می‌کرد، به سوی مسجد اقصی پیش رفتند. پس از اشغال مسجد اقصی که نود و یک سال طول کشید، پیروزی آشکار، سر رسید. ولی آن‌ها در مقابل بدی دشمن، به بدی روی نیاوردند و ارتش اسلام خون مسیحیان را نریختند، بلکه براساس قرآن، آن‌ها را عفو کردند و از آن‌ها چشم پوشیدند. زمانی که صالح اسماعیل پادشاه دمشق، به مسیحیان دو دژ و سنگر صیدا و دیگر سنگرهای مسلمانان را تسلیم کرد، علما نقش برجسته‌ای را ایفا کردند. صالح اسماعیل به آن‌ها اجازه داد، هر وقت می‌خواهند، به دمشق وارد شوند و اسلحه و ابزار جنگی را خریداری نمایند، ولی علما با فتوای خود فروش اسلحه به اروپایی‌ها را تحریم کردند. در پیشاپیش علما، شیخ عزالدین قرار گرفت. این شیخ حاکم دمشق را در روز جمعه از روی منبر مسجد اموی مورد انتقاد قرار داد و برای او دعا نکرد و گفت: خداوندا امر این امت را محکم و استوار فرما که در آن اسلام و دوستانان اسلام قدرتمند شوند و دشمنان ذلیل و خوار گردند و مسلمانان فرمان تو را اجرا کنند و از معصیت تو نهی نمایند.

پادشاه دمشق، شیخ را از خطبه خواندن نماز جمعه عزل کرد و او را به تبعید اجباری واداشت و سپس پرچم مخالفت را شیخ ابن‌حاجب مالکی بر دوش گرفت و سپس هر دو شیخ به سوی فلسطین مهاجرت کردند و در مسیر خود به مصر وارد شدند. حاکم نابلس، شیخ عزالدین را دستگیر کرد و صالح اسماعیل تلاش کرد که او را راضی نماید، لذا یکی از پیروانش را با امان‌نامه‌ای به سوی او فرستاد تا به او بگوید: بین من و تو این است که در موقعیت خود برگردی و به‌علاوه، در برابر سلطان تسلیم شوی و دست او را ببوسی. شیخ با این جواب تاریخی خود، پاسخ منفی به او داد و گفت: قسم به خدا، راضی نمی‌شوم مگر این که او دست مرا ببوسد به جای این که من دست او را ببوسم. (مطلب عین متن کتاب تاریخ اسلام است).

دوران استعمار نو

دوره‌ی استعمار نو در نوع فرهنگی و نظامی فرا رسید:

نوع فرهنگی آن در چهره‌ای برای نابودی افکار، مفاهیم، عقیده، الگوها، زبان، مبادی و اصول و... ظاهر گشت و به صورت گروه‌های زیرزمینی در قالب امت شکل گرفت

و منشأ نیرو و قوت آن گردید. آن‌ها با توطئه و برنامه‌ریزی فریب‌کارانه و با تربیت شخصیت‌ها، تأسیس انجمن‌های سری و علنی و ایجاد احزاب و مؤسسات با عناوین و ظواهر اسلامی ولی با عقل و فکر و عواطف غربی در منطقه وارد عمل شدند و در نتیجه رهبران و بزرگان امت گردیدند و تمام نیرو و قدرت را تحت سیطره‌ی خود درآوردند و با سرانگشت خود هر نیرویی را به فرمان خود در می‌آوردند و به‌منظور متزلزل کردن اعتقاد و قرار دادن امت اسلامی در گرداب نابودی فکری و بی‌ایمان سرگردان، منبرها و مکان‌های تبلیغی ایجاد کردند. روزنامه‌ها و مجله‌ها منتشر شدند و نقش انتشارات به صحنه‌ی عمل آمد. استعمار نوری فرهنگی اقدام به نابودی نقش زن به نام آزادی و پیشرفت کرد و آنگاه زنان را از آن نقش تربیتی پیشرو و تربیت‌دهنده‌ی رهبران دنیا و بزرگان جهان خارج نمود و زنان را به سوی مراکز تجاری، رستوران‌ها، شرکت‌ها کشاند تا با سرها و تن‌های برهنه، مشتریان را استقبال نمایند. زنان پیشاپیش مردان قرار گرفتند و به‌خاطر این‌که در معرض دید علاقه‌مندان قرار گیرند، در بالا دست دیگران نشستند و به همین نحو، جوانان، این سنگربانان و پشتیبانان و امید امت را تحریک کردند و حتی از به دام انداختن جوانان به دام عشق غافل نشدند تا از آن‌ها بهره‌گیرند و مسائل جنسی را به عنوان وسیله‌ای برای دسترسی به این هدف استفاده نمودند. فحشا را ترویج کردند و فسق و فجور را فراگیر ساختند و قوانینی را برای مباح کردن آزادی جنسی وضع کردند. در نتیجه جوانان در ورطه‌ی پلیدی‌ها فرو رفتند و قوانین فرانسه، انگلیس و لاتین و غیره را به جای احکام جاویدان آسمانی بر مردم تحمیل کردند. در این فضای مناسب، استعمارگران گروه‌های دیگری از مردم را تربیت نمودند و اصول مادی تمدن خود را به این گروه‌ها انتقال، و کراهت از دین و دینداران و اسلام و مسلمانان را به خورد آن‌ها دادند و تمام عوامل ثبات و رشد این افکار را برای آن‌ها فراهم کردند و رسالت آن‌ها را برای ویرانی و نابودی پایه‌های ارزشمند امت اسلامی قرار دادند تا امت منقاد و تسلیم شود و نه راهبری نموده و از هر گردن‌کشی تبعیت کند تا مصالح و منافع امت در بازارهای بین‌المللی برده‌فروشی در معرض فروش قرار گیرد و سرنوشت امت در دهلیزهای کشورهای استعماری مقرر گردد. لذا پیوندهای امت اسلامی از هم پاشیده شد و شخصیت‌های آن پراکنده گردیدند و موانع و مشکلات خیالی در بین امت قرار گرفت و امت فرقه‌فرقه و گروه‌گروه به بیراهه رفتند

و به‌طور کامل نابود شدند و نمی‌دانستند از کدامین روش پیروی کرده تا نجات یابند و یا کدامین راه را بپیمایند تا پیشرفت نمایند.

اما نوع نظامی، امت اسلامی از شرق تا غرب و عرب و غیرعرب را هدف قرار داد. کشورهای اسلامی را اشغال و بندگان خدا را خوار کردند. منابع امت اسلامی را به غارت بردند و مرتکب فحشا شدند. به منظور نابودی امت اسلامی قتل عام‌های دسته‌جمعی به راه انداختند. اما امت تن به خواری ندادند، بلکه علما پرچم را بردوش گرفتند و در پیشاپیش صفوف با اراده‌ی قوی و جان‌های آماده‌ی شهادت قرار گرفتند. از جمله این علما، عبدالقادر جزایری، شیخ عبدالحمید بن بادیس تا عزالدین قسام و علمای الازهر، عمرمختار، سیدبدرالدین حسنی، علی دقر و هنانو در سوریه، شیخ شامل در داغستان، مهدی در سودان، سنوسی در لیبی و علمای حوزه‌ی نجف‌اشرف و انقلاب قرن بیستم و بسیاری دیگر بودند. برخی از مردم تصور می‌کنند که این انقلاب‌ها با شکست روبرو شدند چرا که به استقلال کامل دست نیافتند. اما در حقیقت هریک از این انقلاب‌ها هرچند که از محدودیتی برخوردار بود، ولی نقش خود را در غایت اهمیت ایفا کردند و هدف اصلی استعمار که از بین بردن امت اسلامی بود، حاصل نشد. اگر انقلاب‌های مکرر الجزایر نبود، در حال حاضر، کشور الجزایر، کشوری فرانسوی شده بود. و چنانچه انقلاب‌های خونین مراکش صورت نمی‌گرفت، مراکش اکنون کشوری اسپانیایی و فرانسوی می‌گردید و اگر انقلاب‌های دلیرانه لیبی نبود، لیبی هم کشوری ایتالیایی می‌شد. اندلس، جزیره‌ی سبیل و جزایر دریای مدیترانه بهترین شاهد برای فردی که عبرت گیرد، می‌باشد. نه اسلام دین خود را و نه عرب زبان خود را دوباره باز نیافت و گویی که دیروز اسلام چراغ راهنمای تمدن و تمرکز نیرو افشان برای تمام اروپا نبوده است.

با وجود تمام این موارد و با وجود این همه مقاومت، غرب توانست دولتی صهیونیستی را در قلب امت اسلامی در سال ۱۹۴۸ میلادی تأسیس کند تا این رژیم لانه‌ی شرارتی گردد که آن طرح‌ها بر طبق نقشه‌های غرب به اجرا درآید. در بین امت اسلامی شخصیت‌هایی مانند امام خمینی، بدون تخطی از سرزمین فلسطین و بیت‌المقدس، سرزمین اسراء و معراج و با رهبری علما و فضلا ظهور کردند. به همین صورت، امروز در عراق عزیز، سرزمین پیشروان، پس از اشغال از سوی آمریکای

دشمن، رخ داد. علما و فقها و فضلا فریاد مقاومت سردادند ولی در نهایت پیروزی به اذن خداوند از آن ما خواهد بود. و همان‌طور، در لبنان پس از قلع و قمع مردم فلسطین توسط اسرائیلی‌ها در سال ۱۹۸۲ میلادی، رخ داد درحالی که این رژیم به‌خاطر کوچکی و تعدد طوایف معروف است، ولی پافشاری مجاهدان و پایمردان به رهبری علمای راستین چون شهید سیدعباس موسوی، شیخ راغب حرب، شیخ محرم عارفی، شیخ سعیدشعبان و بسیاری از علمای دیگر مانند بزرگ پدر مقاومت و پایداری، سیدحسن نصرالله و رهبران وفادار، شده و شیخ‌احمد یاسین و سیاست‌مداران، توانستند مدت هجده سال با مبارزه طولانی و جهاد مداوم به اشغال لبنان پایان دهند و در نتیجه اشغال‌گر را بیرون کنند و به اذن خداوند و رهبری علما و خواست و اراده مردم، برای آزادسازی تمام فلسطین هنوز در مسیر پیروزی گام برمی‌دارند.

امام غزالی و تفکر اصلاحی او

در اواخر قرن چهارم، حمله‌های صلیبی به سوی آسیای صغیر آغاز شد و به حکومت سلجوقیان پایان داد و بر پایتخت تسلط پیدا کردند. سپس به سوی جنوب روانه شدند و بر دو حاکم حلب و دمشق مالیات تحمیل کردند و به کشتار وحشیانه‌ی کودکان، مردان و زنان در هر دهکده‌ای دست زدند. در سال ۴۹۱ هجری وارد بیت‌المقدس شدند و در سطح شهر بیش از هفتاد هزار نفر از علما، زهاد و مردم را، همان‌گونه که ابن‌خلدون اشاره می‌کند، کشتند. مسلمانان در دشمنی، اختلاف، هواها و مناقشات غرق شده بودند. ابن‌جوزی یادآور می‌شود که هیأتی از شهرهای شام جمع‌ها، موه‌ای زنان و استخوان‌های کودکان را در کیسه‌هایی جمع کردند و به سوی عراق رفتند و کیسه‌ها را در مقابل خلیفه در عراق ریختند. خلیفه به وزیرش گفت: مرا تنها بگذارید، من کاری مهم‌تر از این دارم. کبوتر سیاه و سفید خود را سه روز است که ندیدم. این کبوترآموزش دیده بود که با نوک‌زدن بر کبوترها پیروز شود و این بازی‌ای بود که برخی از ثروتمندان و فرمانروایان در آن زمان به آن مشغول بودند.

در کنار این فساد اخلاقی، فساد اجتماعی با تمام ابعاد فکری، مذهبی، اقتصادی و... نیز شایع بود. تعصب‌های ریشه‌ای، مذهبی، قبیله‌ای و منطقه‌ای به جای امت واحد و اتحاد، انتشار داشت. مردم هر روزه به خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها، لباس و هم‌چشمی در

تجارت و پاسخ به شهوات جسمانی مشغول بودند. ارزش‌ها نابود گردید و اخلاق پایمال شد. دورویی و منیت‌ها فراگیر گردید. ابوشامه اوضاع را چنین توصیف می‌کند: چون زمان جاهلیت، مردم به شکم و شهوت اهتمام می‌ورزیدند. خوبی را خوب و بدی را بد به حساب نمی‌آوردند. سخن از حال و آینده امت و از الگوی والا و اهمیت آن، مانند سخن عصر حاضر بود. شیخ عبدالقادر گیلانی با این سخن خود وضعیت آن روز را توضیح می‌دهد: سخن از الگوهای والا و مسائل کلی بود یا وسیله‌ی فرهنگی که خطبا، وعاظ و مدرسان از آن بهره می‌گرفتند و یا امتیازات و تصوراتی بود که اغلب مردم توجهی به آن‌ها نمی‌ورزیدند. مسابقه‌ی کبوتربازی شیوع داشت و زنا و می‌گساری فراگیر شد. مراکز سرگرمی و لهو و لعب و خوانندگان زن به درجه‌ای رسید که ابن‌کثیر می‌گوید: به‌خاطر این مفساد شکایت‌ها بالا گرفت و تعادل اقتصادی بین مردم مختل شد. ثروت فقط بین ثروتمندان و نه فقرا، دست به دست می‌گردید. تجار رو به احتکار آوردند و بدین‌نحو، اکثریت مسلمانان از بلای گرسنگی که تصور آن نمی‌رفت، رنج می‌بردند. مرض طاعون در شهر موصل، عربستان و عراق شیوع پیدا کرد و در همان وقت دولت‌ها، مالیات و حقوق گمرکی برقرار کردند تا حدی که حجاج هم بیشتر مالیات را می‌پرداختند. ابن‌کثیر می‌گوید: در صورتی که حجاج از پرداخت مالیات عاجز می‌شدند، حبس می‌شدند حتی اگر به مراسم حج نمی‌رسیدند. در مقابل فقر که اکثریت مردم به آن دچار بودند، ثروت در دستان طبقه‌ای از مردم قراز داشت. ارتش در ورای حاکمان و وزرا از فرصت استفاده می‌کردند و شهرها و مراکز تجاری در صورت ایجاب شرایط، غارت می‌کردند. بیشتر اوقات، فساد اقتصادی از طریق فساد سیاسی به‌وجود می‌آید. فساد سیاسی منشأ فساد اجتماعی است. این تصویر مختصر از واقعیت اجتماعی جامعه‌ی ما پیش از قلع و قمع صلیبی‌ها بود.

نقش علما در بیداری امت

اختیاری برای امت اسلامی وجود نداشت، یا ادامه به سقوط و تسلیم در برابر واقعیت تلخ برای رسیدن به مرحله‌ی نابودی و نیستی و یا خواندن آیه‌ی شریفه: «إِنَّ اللَّهَ

لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم»^(۱) یعنی خداوند قومی را تغییر نمی‌دهد مگر این که خود آن قوم تغییر یابند. تا بتوانند پس از بررسی دلایل و علل که منجر گردید که امت از سوی دشمنان غربی و صلیبی‌ها از حقوق خود محروم شوند، غبار را بزدايند و انقلابی علیه عقب‌ماندگی خود به وجود آورند.

امت اسلامی شق دوم را مجدداً با برداشتن پرچم رسالت، اعاده‌ی ساختاری برای تبلیغ عقیده و استحکام ایمان و تربیت نسل جدیدی از طریق علما اختیار کردند. مؤسسه‌های آموزشی در شهرها و دهکده‌ها از سوی دولت سلجوقی با عناوین مدارس نظامیه، منسوب به وزیر، نظام‌الملک، تأسیس گردید و کسانی که بعداً آمدند، خواسته‌ی آنها، تجدید حیات تمدنی جدید و آزادسازی بیت‌المقدس و شکست صلیبی‌ها بود. امام ابو‌حامد غزالی در کتاب «احیاء علوم‌الدین» دلایل شکست امت اسلامی و عنوان‌گذاری که از آن سخن گفته، شرح داده است.

امام محمد غزالی معتقد بود که وظیفه‌ی امت این است که گسترش رسالت اسلام در تمام جهان از طریق امر به معروف و نهی از منکر باروش‌های متفاوت و متعدد آن عملی است و اگر مسلمانان این وظیفه را ترک کنند، زمین مملو از آشوب و فساد خواهد شد و جهان قربانی این ناکامی اسلامی می‌شود. امت باید اقدام به تشخیص نارسایی‌ها نموده و این نارسایی‌ها را برطرف کرده و از استعداد امت شکست خورده و چگونگی درمان امت شروع نماید. دلایل و عواملی که امت اسلامی را به شکست می‌کشاند به موارد عدیده‌ای برمی‌گردد که مهم‌ترین آنها از قرار ذیل است:

بی‌اعتباری مأموریت علما

اختلال در نظم حاکم و سرگردانی سرمایه‌دار. دکتر ماجد گیلانی معتقد است اصول اساسی از دیدگاه امام محمد غزالی در اصلاح جامعه اسلامی و فساد آن به ارتباط بین عقیده، سیاست و جامعه برمی‌گردد. اگر عقیده‌ی درست و راستی وجود داشته باشد، همه‌ی افراد سیاسی و اجتماعی به دور محور عقیده می‌چرخند و علمایی که نماینده‌ی این عقیده می‌شوند، بر آنها لازم است که برخوردار از اخلاص و دانش، و عاری از

(۱) الرعد، آیه‌ی ۱۱.

هر نوع پیرایه باشند. ولی زمانی که عقیده بر محور سیاست قرار گیرد، علمایی که الگو عقیده هستند، توجیه‌کنندگان اقدامات سیاست‌مداران خواهند شد و نارسایی و فساد به داخل جامعه رخنه خواهد کرد و جامعه را به سقوط و ویرانی می‌کشاند. پس اگر مردم با همدیگر به نیکی و عدل رفتار می‌کردند، دشمنی‌ها پایان می‌پذیرفت و مردم با محبت به هم بسنده می‌کردند. ولی جهان، جهان شهوت و خودخواهی شده و دشمنی‌ها بروز کرده و نیاز به سوی حاکم کشیده شده تا برای مردم سیاست‌گذاری کند و حاکم نیز به قانون نیاز دارد تا با قانون مردم را اراده کند و فقیه هم همان، عالم، به قانون سیاست و عالم به راه میانجی‌گری بین مردم در صورتی که از روی هوا با هم مخالفت کنند، نیازمند می‌باشند. روی این اصل، فقیه معلم و راهنمای حاکم در اداره‌ی امور و کنترل مردم می‌باشد. اگر امور دنیای مردم سازماندهی و منظم گردد، راه حاکم به سوی آخرت هم هموار است.

ارتباط بین دنیا و آخر بدین روش است؛ زیرا دنیا کشتزار آخرت است و دین اصل و سرچشمه می‌باشد و سلطان و حاکم نگهبان آن و چیزی که اصل و ریشه‌ای برای آن نباشد، محکوم به نابودی است و چیزی که نگهبان نداشته باشد، سرگردان است. امام غزالی مانند سخن گیلانی، اضافه می‌کند که این قاعده و اصول بر دورانی نمونه در تاریخ اسلام حاکم بوده است؛ زیرا خلفای راشدین، علمای راستین و فقها در احکام اسلامی بودند. ولی علما به علوم آخرت پرداختند و از تربیت مردم کناره‌گیری کرده و از دنیا و آنچه که در دست مردم بود، روی برتافتند آن‌ها می‌گفتند: در دنیا زاهد باش تا خداوند تو را دوست بدارد و از آنچه که در دست مردم است، روی برگردان تا مردم تو را دوست بدارند.

چون دوران خلفای راشدین سپری شد و این اصل اسلامی تغییر کرد، عقیده بر محور سیاست قرار گرفت و خلافت برای مدت زمانی به گروه‌هایی منتقل گشت که نه استحقاق فتوا را داشتند و نه از آن بی‌نیاز بودند، لذا ناچار بودند. که از فقها در تمامی امور کمک بگیرند. از علما، تابعان باقی مانده بودند که به سیره و روش اصحاب پیامبر در حفظ دین عمل می‌کردند و از همکاری با حاکمان سرپیچی می‌کردند. به این مقام ظاهری که وسیله‌ای برای کسب ثروت و نزدیکی به حاکمان و دستیابی به مسؤولیت‌های بزرگ بود، افراد دیگر روی آوردند. آن‌ها به تحصیل فقه و تخصص آن

پرداختند ولی برای اهدافی مغایر با عقیده و خدمت به دین. شأن و مقام علما پایین آمد و زبان آن‌ها به طمع باز شد و نتایج و آثار منفی بر رهبریت جامعه اسلامی گذاشت. غزالی در این مورد می‌گوید: اما اکنون، طمع زبان علما را بسته است. اگر صحبت کنند، سخن آن‌ها با کار آن‌ها هم‌آهنگ نیست، لذا کار به پیش نمی‌رود. و ای کاش حرف راست می‌گفتند و حقیقت علم را در نظر می‌گرفتند، آن‌گاه کامیاب می‌شدند. مردم با فساد پادشاهان فاسد می‌شوند و فساد پادشاهان با فساد علما انجام می‌گیرد و فساد علما با نفوق حب مال و مقام در دل آن‌ها صورت می‌گیرد و کسی که حب دنیا بر او چیره شود، آن‌چنان که باید و شاید، بر اراذل تمکین نمی‌یابد. لذا وضعیت پادشاهان و بزرگان چه خواهد شد! خداوند به هر حال یاری‌دهنده است.

امام غزالی معتقد است که نارسایی‌ها، از شیوع قرائت‌های مختلف از دین در نزد علما و دین‌داران و اهل تصوف و ثروتمندان ناشی می‌شود. اما علما در کسب علوم شرعی و عقلی با تنگ‌نظری و کمبود تقوا مشغول می‌شوند و از علوم خود به عنوان نردبان ترقی و شهرت استفاده کرده و چنانچه غرور و تکبر از خود نشان دهند، این غرور را به عزت و بزرگی دین و شرف علم تعبیر می‌نمایند. ولی دین‌داران در واجبات سهل‌انگاری کردند و به مستحبات مشغول گشتند. از بارزترین صفات این گروه، این است که خود و دیگران را برای مثال، به وسوسه در وضو، مناقشه در تلفظ واژه‌ها و نیت و وقف روی حروف هنگام قرائت مشغول می‌کنند و به کسی که قرآن را شبانه‌روز و بدون تفکر در معنا و یا عمل به احکام قرائت می‌کنند، مباحات می‌ورزند. اما اهل تصوف، به ظاهر و شکل بدون اصلاح خود مغرور هستند. این گروه به لباس‌های ژنده و کهنه و خانه‌های ساده و به سخن از حالات و مقامات عرفانی بسنده می‌کنند و عمل را ترک کرده و به مراقبت دل مشغول می‌شوند.

ولی ثروتمندان! امام غزالی از غرور و تکبر این افراد صحبت می‌کنند و می‌گوید این‌ها ثروت خود را در ظواهر دین مانند ساختن مساجد و امور وقفی استفاده می‌کنند و بدون توجه به محل کسب درآمد، این ثروت را از رشوه، ظلم، و چپاول به دست می‌آورند و از همه این امور، به داشتن شهرت، القاب پرطمطراق امید می‌بندند. امام غزالی با مختصر سخنی از این گروه‌ها، در زمینه‌های اصلاحی موارد ذیل را توضیح می‌دهد:

یکم: اقدام به ایجاد نسلی جدید از علما و مربیان و تعیین ویژگی‌های آنها.

الف: علما نباید دنیا را از طریق علم طلب کنند.

ب: توجه به علم مفید و راغب‌کننده به عبادت نماید و نه به علم مجادله و قیل و قال.

ج: علما نباید تمایل به خوش‌گذرانی و تن‌آسایی در خوردن، نوشیدن، لباس و مسکن داشته باشند.

د: علما در برابر پادشاهان و حکام باید سخت و نافرمان بوده و از هم‌نشینی با آنها احتراز کنند.

هـ: علما باید به توبه‌ی راستین عنایت خاص نمایند.

و: علما باید بر علم توأم با عمل و به آن چه که برای امت اسلامی مفید است، حریص باشند.

دوم: علما باید روش علمی تربیتی نوینی را وضع کرده و به‌طور مفصل در این مورد سخن بگویند.

سوم: علما باید رسالت امر به معروف و نهی از منکر را احیا نمایند.

چهارم: علما باید پادشاهان و حکام ظالم را مورد انتقاد قرار داده و از همه جنبه‌ها، داد و ستد را با آنها حرام بشمارند.

پنجم: علما باید با مادی‌گری دینی و منفی و ویرانگر مبارزه کرده و تصور و برداشت موجود از دنیا و آخرت را تصحیح کنند.

ششم: علما باید به عدالت اجتماعی دعوت کنند.

هفتم: علما باید علیه جریان‌ها و احزاب فکری منحرف مبارزه کنند.

در پی روش اصلاحی که امام غزالی آن را ارائه می‌دهد، جمعیت مدارس نظامیه روش‌های خود را تعدیل کردند. در نتیجه، روش جدیدی از مدارس و مؤسسات آموزشی و تربیتی خاصی به وجود آمد که از روح پیشنهادی که غزالی آن را ارائه داده بود، الهام می‌گرفت. زمینه‌های فقهی، عقیدتی و اخلاقی تکامل یافت و مهم‌تر از این مدارس، مدرسه‌ی مرکزی، مدرسه‌ی شیخ عبدالقادر گیلانی بود که زبان از توصیف این مدرسه مهم قاصر است؛ زیرا مدارس مهم دیگر مانند مدرسه‌ی عدویه، بیانیه، شیخ رسلان جعیری، حرانی، عقیل منجسی، شیخ هیتسی، جوسکی و غیره، از آن مدرسه‌ی مرکزی، پیروی می‌کردند. بین این مدارس ارتباط و نظم برقرار بود. رؤسای این مدارس

در طول مراسم حج، حاضر می‌شدند و ریاست آن‌ها را شیخ عبدالقادر گیلانی برعهده داشت که در این اجتماع موارد بسیار زیادی از جمله موارد مهم ذیل بررسی می‌شد:

- ۱- اتحاد و هم‌آهنگی علما و اصلاح از طریق مدارس؛
- ۲- اتفاق نظر علما در مدارس و سایر موقوفات در اعزام علاقه‌مندان فاضل به مدرسه قادریه و آماده کردن آن‌ها برای ریاست مدارس در آینده؛
- ۳- تقویت ارتباط بین فقه و اخلاق که به علم تجدید حیات بخشد؛
- ۴- خارج شدن زهد از عزلت و اعاده‌ی آن به مفهوم صحیح این حرکت علمی با همان روشی که امام غزالی آن را ترسیم کرده بود، در مؤسسه‌های مساجد و مدارس از سوی علما به مرحله اجرا درآمد و آثار آن در صحنه‌های مختلف زندگی آشکار شد و نسلی جدید را پرورش داد که تعالیم و اخلاق اسلامی در روش‌های علمی و پیکره‌ی ذاتی آن تبلور یافت و زمانی که اعضای این نسل جدید در زمین پراکنده شدند و در سازمان‌های سیاسی، نظامی، آموزشی، اجتماعی و اقتصادی تلاش خود را تمرکز دادند، آثار و نتایج آن‌ها در رویارویی با مشکلات و تجاوزاتی که در عرصه‌ی زندگی اسلامی در داخل و خارج امت اسلامی را تهدید می‌کرد، آشکار گردید و امت اسلامی توانست مجدداً به ایجاد وحدت و آزادسازی مقدسات خود و معرفی اسلام به عنوان سرچشمه‌ی تمدن درخور شایسته‌ی انسان، بازگردد. هرچند که رنگ‌ها، زبان‌ها و سرزمین‌های آن‌ها متفاوت بود.

پایان بحث

چه‌قدر امروز به دیروز شباهت دارد. تاریخ خود را اعاده می‌کند. اگر چه اسم‌ها و عناوین تغییر می‌کند. تفرقه و فساد سیاسی، آموزشی، اجتماعی و اقتصادی که منجر به نابودی، از هم‌گسیختگی امت و اشغال شد، یک‌باره صورت نگرفت، بلکه بر این امت رویدادهای مشابهی گذشته است و بلکه شاید هم شدیدتر و سخت‌تر بوده است. اما این امت توانست به یاری و صداقت علما از این مهلکه خلاص شود و امام غزالی و تجربه‌ی او یکی از این مجموعه‌ی بزرگ از این علما می‌باشد.

آقایان علما: ... ما به نقشی فعال نیازمند هستیم و لازم است که برنامه‌های اصلاحی

۳۳۰ بیداری اسلامی: چشم انداز آینده و هدایت آن

را در تمامی زمینه‌ها بر روی عرصه بیاوریم. و شما علما اصل و جوهره‌ی زمینه‌ی بیستر آن هستید و مسؤلیت بر روی شانه‌های شما قرار دارد. روی این اصل، سخنی عرضه داشتم تا با نص شریف نبوی نزدیک شوید: «اگر دو طبقه از امت من صالح باشند، امت صالح می‌شوند. آن‌ها علما و حاکمان هستند.»

مباحثات آموزشی

علی عادل الأمیر

محقق و پژوهشگر از عربستان سعودی

بسم الله الرحمن الرحيم

اسلام به عنوان بزرگترین عامل اصلی قدرت جامعه‌ی اسلامی، در دوران شکوفایی آن بشمار می‌رود، همانطور که اوضاع کنونی امت اسلامی، از وخیم‌ترین مراحل است که جامعه‌ی اسلامی پشت سر گذاشته است. و درک این واقعیت بدون هیچ تردیدی نیازمند بازخوانی تمام وسایل و ابزارهای ساختاری است که جوامع اسلامی در اختیار دارند. و قبل از هر اقدامی لازم است یک مطالعه‌ی انتقادی و هوشیارانه از گذشته و حال خود انجام دهیم و نقاط ضعف خود را با دوراندیشی، عدالت، آینده‌نگری، برنامه‌ریزی علمی روشنگرانه، فعال‌سازی مقتضیات یک اداره‌ی پویا و ایده‌آل، برانگیختن اراده‌ها و تمام فاکتورهای اعتمادسازی و واقع‌گرایی برطرف سازیم. ولی قبل از همه‌ی این [اقدامات] باید از راه گفتگو، پاسخ دادن بدی به بهترین شیوه و شکوفا ساختن استعدادهای خدادادی با تمام وسایل و از طریق مشارکت، به وحدت کلمه برسیم.

شاید مهمترین اقدامی که باید در این راستا انجام گیرد و اعتباراتی بیش از بودجه‌ی نظامی - که الفبای دفاع از جان، میهن و سرنوشت است - به آن اختصاص داده شود، بازنگری و متحول کردن نظام آموزشی ضمن برنامه‌ی اصلاحات عملی فراگیر می‌باشد. برای بیان اهمیت نقش آموزش در حفظ و پیشرفت ملت‌ها، نیاز به استدلال نیست، چرا که این مسأله چندان پرواضح است که از ملزومات درک زندگی به‌شمار می‌رود. ادعا نمی‌کنم که مسأله‌ی حیاتی مثل آموزش را بتوان با یک مقاله یا کتاب مورد بررسی قرار داد. بنابراین، بر این شدم که در این گفتار به برخی از ملاحظات، اشکالات آموزشی مرتبط به هم که شایسته‌ی بررسی و بازنگری‌اند اشاره کنم. و کاملاً امیدوارم که بتوانم آنان را که به امر آموزش اهتمام می‌ورزند، به مشارکت در آن تشویق کنم. این

مشارکت تنها در بعد فکری و نظریه‌پردازی باشد.

نخست: شکاف واضح بین بسیاری از محصلان ما و جزئیات برنامه‌های آموزشی، بلکه مجموعه‌ی نظام آموزشی که از نحوه‌ی برخورد محصلان با سیستم آموزشی و عواطفشان در مقابل آن نمایان می‌گردد.

به نظر من، اینکه اعلام کرده‌اند دانش‌آموزان می‌توانند بدون هیچ بازخواستی، در هر ساعتی از روز مدرسه را ترک کنند، بخوبی این شکاف را ترسیم می‌کند.

معتقدم، همان‌گونه که متون دینی و تجارب [تاریخی] و وضعیت موجود نشان می‌دهند، محبت انسان نسبت به چیزی زمینه‌ی ابداع و نوع‌آوری او را در آن، و بویژه در مسایل آموزشی، که انسان به‌طور فطری گرایش به آن را در دل دارد، فراهم می‌سازد.

پس چه چیزی این امر فطری را تحریف کرده است؟

آیا عوامل این امر یا روش‌های آموزشی ما یا متدهای آموزشی مبتنی بر تلقین، در زمانی که شدیداً به فراگیری اندیشیدن، گفتگو و امنیت و آسایش اجتماعی و حتی با وجود اختلاف، نیازمندیم هستند؟ یا اینکه مجموعه‌ای از عوامل دست به دست هم داده و زمینه‌ی این کار را فراهم نموده‌اند؟ اصلاحات [آموزش] می‌طلبند که این عوامل را شناسایی کرده و برطرف سازیم. تا نظام‌های آموزشی در جوامع اسلامی بتوانند به اهداف موردنظر خود برسند.

دوم: مسأله‌ی معلم است که سنگ آسیاب و زیربنای فرآیند آموزش بوده و در جریان آموزش محرک اصلی اندیشه‌های بشری و نوآوری در تمام تخصص‌ها می‌باشد. و مقصود از طرح مسأله‌ی معلم، انتخاب، تربیت، بکارگیری وی، ایجاد نگرش در او و تعامل با او است.

اگر بگویم تنها نظام آموزشی که می‌تواند جوامع اسلامی را از سقوط نجات دهد، نظامی است بتواند معلمانی را به جامعه تحویل دهد که دیدگاه جامعه نسبت به آنان [معلمان] حداقل کمتر از دیدگاهشان نسبت به دیگر دست‌اندرکاران [دولت] نباشد، مبالغه‌گویی نکرده‌ام. و طبیعی است که این مهم نه از خلأ نشأت گرفته و نه با تغییر شغل معلمی تحقق پیدا می‌کند، بلکه برای تحقق آن باید افراد با استعدادی برگزیده شوند که به رسالت خود ایمان دارند و به آن عشق می‌ورزند و در راه آن خود را قربانی

می‌کنند. این‌گزینه‌ها باید مبتنی بر شروطی باشد که به مراتب سخت‌ترند از شروطی که براساس آنها پزشکان و مهندسان‌گزینه‌ها می‌شوند. و از این‌راه می‌توان همواره معلمانی پیشرفته تربیت کرد.

سوم: مسأله‌ی تکامل آموزشی بین جوامع اسلامی، زیرا همان‌طوری که بازار کار یکی از مهمترین شاخص‌هایی است که هنگام برنامه‌ریزی برای فارغ‌التحصیلان آموزشی و تخصص‌های آنها در نظر گرفته شود، مهارت و استعداد عمومی و جو فرهنگی و تحقق شرایط موضوعی هم باید شاخص دیگری باشد که هر جامعه‌ی اسلامی از طریق آن به تثبیت و نوآوری در تخصص‌های خود دست یابد و با جوامع اسلامی دیگر که از تخصص‌های مهم دیگری برخوردارند، ارتباط برقرار کند. این امر باعث شد که شخصیت‌های برجسته‌ی جنبش علمی- اسلامی در دوران طلایی اسلام به یک منطقه‌ی جغرافیایی محدود نگردند و خود به‌خود بعضی از عناصر اصلی وحدت اسلامی موردنظر تحقق پیدا کنند.

توسعه‌ی فرهنگی در جوامع اسلامی

سید هاشم محمد سلمان

دبیر کل حوزه‌ی علمی‌ی احساء / عربستان سعودی

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس خدای را که پروردگار جهانیان است و درود و سلام بر محمد(ص) و اهل بیت پاک و یاران برگزیده‌ی او باد.

مفهوم توسعه‌ی فرهنگی:

در مورد مفهوم توسعه‌ی فرهنگی مناقشات زیادی در محافل تخصصی صورت گرفته است. و این مفهوم دربرگیرنده‌ی دو تعریف زیر می‌باشد: یکی توسعه‌ی فرهنگی به معنای ایجاد یک بنیان فرهنگی معقول؛ و دیگری به معنای رسیدن به یک سطح فرهنگی متعالی در جامعه.

کشاکش دو نظریه‌ی فوق منجر به ارائه‌ی تعریف‌های مختلف و متعدد و در بسیاری موارد مبهم و پیچیده از مفهوم توسعه‌ی فرهنگی شده و این امر باعث پیدایش مشکلات و گرفتاری‌هایی بر سر راه برنامه‌ریزی کاری توسعه‌یافته‌ی مبتنی بر ارائه‌ی تعریفی قابل قبول از مفهوم توسعه گردیده است.

در نتیجه‌ی غلبه‌ی مفهوم غربی توسعه بر بسیاری از تعاریفات شایع در جهان اسلام، تعریف توسعه دچار نوعی انحراف شده است. چرا که معنا و مفهوم غربی آن به ایجاد نوعی تغییر اساسی در جوامع، و برپایی ارگانیسم جدید بر بقایای آن جوامع اشاره دارد و این با ارزش‌های اسلامی و بنیان‌های اساسی آن در تعارض است، زیرا مبنا قرار دادن و پذیرفتن تعریف غربی از مفهوم توسعه به معنای سلب هویت دینی و فکری امت اسلامی است که اساس و شاکله‌ی شخصیت آن می‌باشد.

تعریف غربی از مفهوم توسعه متأثر از بعد اقتصادی آن بوده است از این جهت که مفهوم توسعه برای اولین بار در زمینه‌ی اقتصاد به‌کار رفته است. از آن پس این مفهوم گسترش یافته و دیگر ابعاد انسانی، اجتماعی، سیاسی و غیره را در بر گرفت.

از سوی دیگر، اختلاف جوامع انسانی از لحاظ سطح زندگی، آرمان‌ها و اهداف نیز مانع ارائه‌ی تعریفی مشخص از مفهوم توسعه بوده و منجر به ارائه‌ی تعریف‌های متفاوتی از مفهوم توسعه‌ی فرهنگی شده است.

با این وصف می‌توانیم تعریفی مناسب با جوامع اسلامی از مفهوم توسعه ارائه بدهیم. چرا که توسعه قانون ثابتی نیست که در تمام جوامع وضعیت یکسان و مشابهی داشته، و در هر ظروف و شرایطی بر همه‌ی آنها منطبق باشد. بلکه توسعه تابع ویژگی‌های اجتماعی، محیطی، سیاسی و تمدنی است که این ویژگی‌ها مفهوم توسعه را در چارچوبی مشخص و در ساختاری متناسب با واقعیت جامعه تعریف می‌کنند.

ما بر این باوریم که توسعه‌ی فرهنگی به معنای یک خیزش فرهنگی در جوامع اسلامی است، خیزشی فراگیر که همه‌ی ابعاد معرفتی را در بر گرفته و به تمام سطوح و طبقات اجتماعی سرایت می‌کند.

شاید این تعریف، نزدیک‌ترین تعریف به حقیقت وضعیت موجود بوده و بیشترین هم‌پوشانی را با آن دارد، به‌ویژه اگر ثوابت زیر را مدنظر داشته باشیم.

۱- چون هر جامعه‌ای دارای ویژگی‌های خاص خود است، پس باید هر جامعه‌ای برنامه‌ی توسعه‌ی ویژه‌ی خود را داشته باشد و آنچه برای یک جامعه صلاحیت دارد قابل تعمیم بر سایر جوامع نخواهد بود.

۲- اصول فرهنگی مشترکی از قبیل: عقیده و بنیان‌های فکری مشترک در میان همه‌ی جوامع اسلامی وجود دارد و فرآیند توسعه در این زمینه مستلزم تدوین برنامه‌ای کلی است که اقدامات زیربنایی شروع و به سطح توسعه‌ی متکامل و پیوسته منتهی شود.

۳- قواعد ساختاری مشترکی در زمینه‌ی توسعه میان فرهنگ‌ها و جوامع وجود دارد و این اشتراک به برخی ابزارها و روش‌ها اختصاص دارد که می‌تواند به فرآیند توسعه یاری نموده، و مسافت بین دستاوردها و پروژه‌های در دست اقدام را به حداقل برساند.

به یاری خدا در این پژوهش تلاش می‌کنیم که راه‌کارهای عملی در قالب یک طرح پیشنهادی برای یک پروژه‌ی اسلامی در راستای توسعه ارائه دهیم که برای تحقق یافتن خیزش فرهنگی در جوامع اسلامی، در پرتوی مفهومی از توسعه، که به درستی آن معتقدیم و پیشاپیش آن را مطرح کرده‌ایم، تلاش می‌نماید.

عناصر ساختار توسعه‌یافتگی در جامعه‌ی اسلامی:

پروژه‌های توسعه‌یابی در جوامع اسلامی بیشتر جنبه‌ی نظری داشته، و در این بعد نیز به لحاظ مشارکت، دارای محدودیت می‌باشد. چرا که دستاورد نظری آن در زمینه‌ی توسعه‌ی فرهنگی مورد توجهی مطلوب واقع نشده است. طبق آمار نشر در سال ۲۰۰۱م سهم تولیدات توسعه‌ی فرهنگی ۱۰٪ مجموع آثار منتشر شده بوده است. و این درصد در سال ۲۰۰۲م به نصف کاهش یافت و در سال ۲۰۰۳م باز هم به ۱٪ رسید که پیش‌بینی‌های اولیه بیانگر آن است این درصد در سال ۲۰۰۴م نیز افزایش نخواهد داشت.^(۱)

باید گفت که این ارقام بیانگر دستاوردهای نظری توسعه‌ی فرهنگی هستند، و این خود نشان می‌دهد که قضیه از جانب اندیشمندان و نویسندگان مسلمان کمتر مورد توجه قرار گرفته است و این کم‌توجهی در بعد نظری مسأله بوده نه در بعد تطبیق عملی. ولی ما می‌توانیم با توجه به دستاورد فعالیت‌های نظری، ناچیز بودن فعالیت عملی در زمینه‌ی توسعه‌ی فرهنگی را تخمین بزنیم، از این جهت که نظریه‌پردازی برای پروژه‌ی فرهنگی مقدمه‌ای برای تطبیق آن است. به‌ویژه این‌که توسعه‌ی مبتنی بر برنامه‌ریزی بوده و امکان پیدایش یکباره‌ی آن مانند سایر طرح‌ها وجود ندارد. چه بسا این امر به این نکته برگردد که توسعه‌ی فرهنگی نسبت به سایر ابعاد توسعه از قبیل: توسعه‌ی اقتصادی، انسانی، اجتماعی، صنعتی و غیره در بسیاری از جوامع در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد. و این هم در نتیجه‌ی فشار ناشی از پیشرفت‌های زودرس در جهان، جهانی‌سازی و ترس از سیطره‌ی آن بر جوامع اسلامی، بوجود آمده است. لوازم توسعه‌ی فرهنگی در جوامع اسلامی را می‌توان به صورت زیر مشخص نمود:

۱- تأمین بودجه‌ی توسعه

در جهان امروز، هیچ طرحی بدون بودجه‌ی مالی اجرایی نمی‌شود. و از اینجا موضوع اقتصاد توسعه که به معنای برنامه‌ریزی دقیق به منظور حمایت از پروژه‌های توسعه‌ی فرهنگی است، مطرح می‌گردد. بدین جهت که فرآیند توسعه‌ی فرهنگی در

(۱) گزارش سالیانه‌ی نشر جهانی، نشر پژوهشگاه مطالعات مطبوعاتی در لندن، ص ۳۲۶.

بیشتر موارد نیازمند برنامه‌ریزی مالی و حتی حمایت مالی است. و این باعث شده که اکثر طرح‌های توسعه‌ی فرهنگی حالت رسمی به خود گرفته و حکومت‌ها بر آن نظارت کنند.

این در حالی است که نمی‌توان از توسعه‌ی مستقل غیردولتی سخن گفت. چرا که پروژه‌های مستقل اسلامی درآمد کافی جهت برآورده کردن نیازهای خود را ندارند. و بدین خاطر شاهد فعالیت واقعی یا شبه‌واقعی در چارچوب توسعه‌ی فرهنگی نیستیم، بلکه آنچه وجود دارد فعالیت‌های غیرمتمرکزی است که بازتاب درک و فهم متصدیان مؤسسات (مربوطه) از نیازهای جامعه می‌باشد. و این خود خارج از برنامه‌ریزی توسعه و برنامه‌های عملی آن می‌باشد.

مشکل فقر، یکی از موانع عمده‌ی طرح‌های توسعه‌ی فرهنگی بوده، و آینده‌ی آن را با خطر جدی و تهدید به شکست مواجه خواهد کرد. و این مشکل زمانی جدی‌تر خواهد شد که توسعه‌ی فرهنگی را طرحی مستقل و مردمی و بدور از حمایت دولت در نظر بگیریم. زیرا در این صورت با مشکلات ناشی از وضعیت هولناک جامعه نیز روبرو خواهیم شد. که در این موقعیت می‌طلبد چاره‌ای جدی بیندیشیم تا از حمایت دولت‌ها، ولو به شکل محدود نیز برخوردار باشیم.

شایسته است بدانیم که ۳۷٪ جمعیت جهان اسلام زیر خط فقر زندگی می‌کنند و این بدین معناست که ۵۰۴ میلیون نفر در جهان اسلام از فقر و مشکلات آن رنج می‌برند.^(۱)

این آمار به خوبی ما را از ماهیت مشکلات اقتصادی و اجتماعی و حجم چالش‌های فراروی پروژه‌های توسعه‌ی فرهنگی در کشورهای اسلامی آگاه می‌سازد.

در محافل تخصصی توسعه، اندیشه‌هایی مطرح شده که در تلاش‌اند از این نگرانی ترسناک در جوامع اسلامی گذر کنند. از این رهگذر اندیشه‌ی توسعه‌ی فراگیری ظهور کرد که سعی دارد توسعه‌ی فرهنگی را به مثابه‌ی جزئی از یک پروژه‌ی توسعه‌ای بزرگ که همه‌ی مشاغل جامعه را دربر می‌گیرد، قلمداد کند. همچنان که تفکر توسعه‌ی تدریجی مطرح گردید که عبارت است از ترسیم یک جدول مشخص در بردارنده‌ی اولویت‌های توسعه که از توسعه‌ی اقتصادی شروع و به یک ساختار توسعه‌ی متکامل

(۱) د. نورالدین صباح، الفقر في العالم الاسلامي، ص ۵۲.

منتهی می‌شود.

نیز نظریه‌ی توسعه‌ی انسانی ارائه شد که با توسعه‌ی فرهنگی به‌عنوان بخشی از یک ساختار بزرگ برخوردار کرده و بر آن است که توسعه‌ی فرهنگی به شکل طبیعی و همراه با توسعه‌ی انسانی تحقق پیدا کند.

در حقیقت هیچ‌کدام از این تئوری‌های مطرح شده نتوانسته‌اند راهکاری برای حل مشکل واقعی فقر و رفع منطقی تعارض بین فقر و فرهنگ ارائه دهند.

بنابر آمار سازمان یونسکو در سال ۲۰۰۳م بیش از ۸۵۰ میلیون نفر در کشورهای درحال توسعه، که کشورهای اسلامی را نیز شامل می‌شود، فاقد هرگونه فن‌آوری اطلاعات هستند.^(۱) و این، رقم تهدیدآمیزی است که فراروی توسعه‌ی فرهنگی قرار دارد و مسیر آن را طولانی و دشوار می‌سازد.

در دنیای امروز اطلاعات و اینترنت جزء عناصر اساسی توسعه به‌شمار می‌روند. و شکل‌گیری یک نهضت توسعه‌ی فرهنگی در جامعه‌ای فاقد امکانات و خدمات نوین ارتباطی قابل تصور نیست. بخش‌های متخصص در زمینه‌ی توسعه بر این باورند که معرفت و اطلاعات نه تنها در توسعه‌ی فرهنگی در تمام ابعاد توسعه، شرط اساسی‌اند. بنابراین به منظور برداشتن گامی عملی در مسیر توسعه، علاوه بر جداسازی ابعاد توسعه، چاره‌ای جز اهتمام به اصل تأمین اقتصاد توسعه نیست.

هدف جداسازی ابعاد توسعه این است که توسعه‌ی فرهنگی به‌عنوان طرحی مستقل لحاظ شود و در دیگر ابعاد توسعه ذوب نگردد. تا جایی که زمان تحقق آن بر همگان پوشیده باشد و اگر چنانچه تحقق یابد مدت زمان زیادی به طول انجامد. در حالی که توسعه‌ی فرهنگی امری است که قابل تأخیر و انتظار نیست. زیرا آثار منفی رکود فرهنگی بر تمام فرآیند توسعه بازتاب خواهد داشت.

با پی‌ریزی اقتصاد توسعه‌ی فرهنگی، بدون وابستگی به تحقق سایر طرح‌ها، امکان استقلال آن فراهم می‌شود. و این امر، زیربنای ملموس یک نقشه‌ی دقیق برای حجم طرح توسعه‌ی فرهنگی و برنامه‌ریزی زمانی در کوتاه مدت و بلندمدت را فراهم می‌کند.

فقدان تأمین اقتصادی، بسیاری از فعالیت‌های فرهنگی اسلامی را دچار اختلال کرده

(۱) گزارش سالیانه‌ی سازمان یونسکو در سال ۲۰۰۳.

به طوری که بسیاری از طرح‌های اسلامی فرهنگی بعد از مدت زمانی متوقف شده‌اند. این امکان برایم فراهم نشد که یک بررسی آماری پیرامون تعداد مراکز و مجلات اسلامی، که در مناطق مختلف تأسیس و منتشر شده انجام دهم که علی‌رغم برخورداری آنها از یک سطح فکری و فرهنگی ممتاز، و مشارکت در پیشبرد فرهنگ متعالی اسلامی، و نیز حضور قابل توجه در میادین فرهنگی، بعد از مدتی از فعالیت بازمانده‌اند. اما آنچه را که به صراحت می‌توان گفت این است که طرح‌های انگشت‌شماری توانسته‌اند بیش از ۱۰ سال استمرار یابند و گویی که این وضعیت در جامعه‌ی اسلامی، امری استثنایی است. در حالی که فرض بر این است که تعطیلی این پروژه‌ها حالت استثنایی داشته باشد نه استمرار آنها. و علت عمده‌ی توقف این طرح‌ها بُعد مالی آنهاست.

شایان ذکر است که پروژه‌های درازمدت و باتجربه‌ی طولانی دارای قدرت تأثیرگذاری بیشتر بوده و با استقبال بیشتر جامعه روبرو هستند.

این پدیده را می‌توان در اهتمام روزنامه‌های معروف دنیا به درج کردن تاریخ تأسیس آن روزنامه‌ها در صفحات‌شان ملاحظه کرد، چرا که این امر بیانگر توان فعالیت مطبوعاتی و تأثیر مثبت آن‌ها بر خواننده است.

همین امر در مورد مراکز و پژوهشگاه‌های علمی غیردولتی که تاریخ درازمدت خود را نشانی بر شایستگی علمی و موفقیت علمی می‌دانند، صدق می‌کند.

مسئله‌ی دشواری که باقیست و نیازمند راه‌حل می‌باشد این است که چگونه می‌توان اقتصادی خودکفا برای تأمین مالی پروژه‌های توسعه‌ی فرهنگی در یک چارچوب خاص و در تمام جوامع اسلامی فراهم کرد؟ و این مسأله‌ی است که می‌طلبد مراجع دینی و علمای مسلمان - همگام با مؤسسات خیریه، کارگزاران و سرمایه‌گذاران - از [روند] توسعه‌ی فرهنگی حمایت کنند. بخشی از حقوق شرعی را به این امر اختصاص داده و به طور فعال و مؤثر در این امر مشارکت جویند.

همچنان که لازم است در این زمینه روابط شفافی با حکومت‌ها جهت ارائه‌ی برخی از تسهیلات برقرار شود. بویژه این که هدف توسعه‌ی فرهنگ اسلامی با بعضی از رویکردهای کشورهای اسلامی در خدمت‌رسانی به جامعه و بالا بردن سطح [زندگی در] آن، و فراهم نمودن دیگر فرآیندهای توسعه، همخوانی دارد.

۲- تطبیق اهداف توسعه

با نگاهی به آنچه که پژوهشگران در زمینه‌ی توسعه، به‌طور عام، ارائه داده‌اند، به این نتیجه می‌رسیم که در بیشتر آنها بعد نظری غلبه دارد.

به‌طوری که از هر ۲۰ پژوهشی که در زمینه‌ی توسعه‌ی عمومی انجام می‌گیرد، تنها یکی از آنها جنبه‌ی عملی دارد. و این بدین معنا است که پژوهش‌های علمی ۵٪ کل پژوهش‌های انجام گرفته در زمینه‌ی توسعه را تشکیل می‌دهند.^(۱) این امر بیانگر آنست که ایده‌ی توسعه در جوامع اسلامی هنوز در مراحل نخستین خود قرار دارد، و تا به امروز نیز در تلاش است که خود را در عرصه‌ی فکری مطرح کرده و جو عمومی جامعه را به ضرورت پایه‌ریزی پروژه‌های توسعه قانع کند. درحالی که مطلوب آنست که تلاش‌ها بر ایده‌ی عملی توسعه تمرکز یابند. چرا که در جهان متحول امروز نمی‌توان انتظار فرآیند توسعه را کشید، چون هر ایده‌ی که می‌خواهیم جامعه را به آن قانع کنیم اگر اجرا نشود، بعد از مدت زمان کوتاهی [تاریخ مصرف آن به پایان می‌رسد و] به گذشته تعلق می‌گیرد.

بنابراین بعید نیست که در برهه‌ی از زمان جهان شاهد تحولات بزرگی باشد که در پرتو آن بسیاری از ابزارهای قابل اعتماد کنونی در زمینه‌ی توسعه به صفحات کتابها سپرده می‌شوند و با شرایط زمان ناسازگار می‌گردند و این خود می‌طلبد تلاش‌های نظری به عرصه‌ی تطبیق (عمل) و جستجوی ابزارها و راهکارهای تحقق فرآیند توسعه‌یافتگی مبدل شود. ویژگی اساسی در طرح‌های توسعه‌یافتگی این است که این طرح‌ها عملی شده و با واقعیت موجود تعامل داشته باشند. پس توسعه در حقیقت تنها اندیشه‌های مجرد نیست، بلکه پروژه‌ی کار و ابزارهای عملی می‌باشد.

از این رو چاره‌ای نیست جز اینکه تلاش در مسیر توسعه، جنبه‌ی عملی و اجرایی به خود گرفته و گستره‌ی آن متناسب با امکانات موجود باشد. چرا که ساختار توسعه‌یافتگی نمی‌تواند گزینه‌ای انتخابی از میان مجموعه‌ی از گزینه‌ها باشد تا ما بتوانیم به دنبال مقایسه و انتخاب بهترین گزینه باشیم. بلکه ضروری است که از طبیعت زندگی در جهان امروزی نشأت می‌گیرد.

بنابراین مادامی که از طرح‌های مستقل سخن می‌گوییم، باید براساس یک نقشه‌

(۱) کلارک لیم، التعمية في عالم المتغير، ص ۴۲.

طراحی شده و با توجه به امکانات موجود، وارد عرصه‌ی عمل در زمینه‌ی توسعه‌ی فرهنگی شد.

نکته‌ی قابل اشاره در این زمینه این است که اهداف توسعه‌ی فرهنگی تا چه حد واقعی و عملی بوده و تا چه اندازه‌ای امکان عملی شدن نقشه‌ای طرح‌ریزی شده‌ی توسعه‌یافتگی وجود دارد؟

وارد کردن یک طرح توسعه‌یافتگی از یک کشور دیگر یا از یک مؤسسه‌ی تخصصی جهانی در این زمینه کار آسانی است، اما سؤال اینست که آیا امکان اجرای این طرح در جامعه‌ی ما وجود دارد؟ و آیا مؤسسه‌ی ذی‌ربط امکانات مادی برای اجرایی کردن آن را دارا است؟

صدها پروژه با اهداف بزرگ وجود دارد، ولی به معنای تحقق همه‌ی آنها نیست. شاید که شکل بسیاری از مؤسسات اسلامی ما این باشد که اهداف بزرگی را در نظر گرفته‌اند که با واقع و شرایط موجود سازگاری ندارد. و در نتیجه ناگزیراند که بعدها از آنها دست بردارند و این کار، چیزی جز اتلاف وقت، تلاش و امکانات نیست.

۳- فعال ساختن کار مؤسساتی

مطالعات آماری نشان می‌دهد که نشر آثار فرهنگی و تبلیغاتی در جوامع اسلامی بسیار محدود بوده و در پایین‌ترین نقطه‌ی لیست منشورات مطبوعاتی قرار دارد. از علائم امیدوارکننده در فرآیند توسعه‌یافتگی اینست که تعداد زیادی از روزنامه و مجلات وجود داشته باشند که به نسبت معینی بین افراد جامعه توزیع شوند. به طوری که با افزایش تعداد افراد جامعه، تعداد روزنامه‌ها و مجلات نیز افزایش یابد. در گزارش توسعه‌ی انسانی سازمان ملل در سال ۲۰۰۳ آمده است که در کشورهای عربی به ازای هر هزار نفر کمتر از ۵۳ روزنامه وجود دارد، درحالی این رقم در کشورهای پیشرفته به ۲۵۸ روزنامه برای ۱۰۰۰ نفر می‌رسد.

تصور حاکم بر محافل اسلامی که متصدی امور فکری و فرهنگی [جامعه] هستند مبتنی بر تمایل به کاهش دادن منشورات اسلامی است. با این ادعا که کثرت و فرونی بیهوده بوده، و انتشار یک اثر خوب از انتشار صد اثر ضعیف بهتر است. و این گفتار، اگر چه، در وهله‌ی اول منطقی و قانع‌کننده به نظر می‌رسد، ولی به طور کامل بیانگر

واقعیت نیست. چرا که انتشار این تنها یک اثر مفید نمی‌تواند جایگزین همه‌ی نیازمندی‌های فرهنگی جامعه باشد. زیرا ما از تنوع فکری، فرهنگی، گروهی و تخصصی در یک جامعه سخن می‌گوییم، و یک اثر، هر اندازه که مفید و شایسته باشد، نمی‌تواند تمام خوانندگان را جذب کند، و همه‌ی مشکلات و اقدامات روبه افزایش جامعه را تحت پوشش قرار دهد.

چه بسا که این ایده از این تصور نشأت گرفته باشد که کمیت آثار منتشره بر کیفیت آنها تأثیر می‌گذارد. [به طوری که با افزایش کمی، از کیفیت آثار کاسته می‌شود] در حالی که هیچ‌گونه تعارضی بین کیفیت خوب و کمیت بالا وجود ندارد. و همین ایده، وضعیت مطلوبی است که باید به منظور پوشش فرهنگی طبقات جامعه و پاسخگویی به سلیقه‌ها و دیدگاه خوانندگان، در رأس برنامه‌های مؤسسات اسلامی قرار گیرد. تحقیقات انجام شده در زمینه‌ی توسعه‌یافتگی به این نکته اهمیت [قابل توجه] دارند.

به عنوان نمونه، در یکی از مطالعات صورت گرفته در این زمینه، یک شهر فرضی با یک میلیون نفر جمعیت در نظر گرفته شده که از یک آیین، قومیت، سطح زندگی نزدیک به هم، توازن جنسی [زن و مرد] مثال‌زدنی و رفاه و آسایش یکسانی برخوردارند. در چنین شهری، هر اندازه نیز همگون و پیشرفته باشد، انتشار یک نوع محصول [فرهنگی]، به تنهایی، نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای آن شهر باشد. چرا که هرکدام از اقشار زنان، جوانان، کودکان و گروه‌های تخصصی عملی و حرفه‌ای مانند معلمان، پزشکان، مهندسان و کارگزاران با توجه به نیازهایشان خواستار محصولات فرهنگی ویژه‌ی خود هستند.

مشکل دیگری که بروز می‌کند تنوع فعالیت‌های فرهنگی و عملی مانند فعالیت‌های سیاسی، فکری، ادبی، تمدنی، هنری، ورزشی و غیره... است.

یکی از تحقیقات میدانی، که بر روی چند خانواده‌ی متفاوت صورت گرفته، نشان می‌دهد یک خانواده‌ی چهار نفری که از لحاظ فرهنگی در حد متوسط است، تمایل دارد که روزانه حداقل دو اثر [کتاب، مجله، روزنامه و...] منتشر شده دریافت کند.^(۱)

بنابراین، توجه و اهتمام کشورهای پیشرفته به این بخش، به عنوان شرط اساسی توسعه، به گونه‌ای که علاوه بر تیراژ بالای مطبوعات کثیرالانتشار مانند روزنامه،

(۱) ایوا، هارلسدن، سازمان‌های اطلاعاتی، ص ۲۲۷.

هفته‌نامه‌ها، ماه‌نامه‌ها و مجلاتی که در گرایش‌ها و سطوح مختلف منتشر می‌شوند، تعداد زیادی نیز مطبوعات با انتشار محدود وجود دارند که در سطح یک شهر، یک منطقه و یک محله توزیع می‌گردند.

در حالی که جوانان در کشورهای اسلامی به نسبت سایر کشورهای جهان از بیشترین شاخص جمعیتی برخوردارند، ولی توجه و اهتمام به آنان از لحاظ فرهنگی در سطح بسیار پایینی قرار دارد. چرا که مطبوعات ویژه‌ی جوانان خیلی ناچیز است و در سطح کودکان و نونهالان این تیراژ رقم کمتری را نشان می‌دهد. وضعیت موجود، مصداق توسعه در کشورهای اسلامی را در بونه‌ی آزمایش حقیقی قرار می‌دهد و چگونه می‌توان انتظار داشت که توسعه‌ی واقعی و مؤثر تحقق یابد. در حالی که در توسعه‌ی فرهنگی توجه کافی به برنامه‌های [ویژه‌ی] جوانان نمی‌شود؟ و چگونه می‌توان با وجود سهل‌انگاری نسبت به برنامه‌های فکری و فرهنگی کودکان و نونهالان، انتظار توسعه‌ی انسانی فراگیر داشت؟

توسعه‌ی فرهنگی مورد نظر ما، مؤسسات اسلامی را موظف می‌کند تا با برنامه‌های علمی مبتنی بر ایجاد توسعه در جامعه‌ی اسلامی، خلأهای بزرگ وضعیت فرهنگی موجود [در کشورهای] اسلامی را پر کند.

برای پر کردن این خلأها موارد زیر پیشنهاد می‌گردد:

الف) ضرورت فعال شدن مؤسسات اسلامی:

به طوری که این مؤسسات برنامه‌های انتشاراتی خود را عملی کنند و روزنامه و مجلات را با تخصص‌های متفاوت و برای گروه‌های سنی مختلف، از کودکان گرفته تا به متخصصان، منتشر کنند.

ب) اهمیت ترغیب نشر [آثار] اسلامی:

چرا که اندیشمندان مسلمان در زمینه‌ی نشر با مشکل جدی مواجه هستند، که این امر در مسیر فرآیند توسعه در بُعد فرهنگی آن مانع ایجاد می‌کند. و این می‌طلبید که افق‌هایی جهت تولید و نوآوری، فراوری نویسندگان مسلمان گشوده شود، و مراکز متعدد نشر تأسیس گردند تا از این راه بتوان گام‌های اولیه در زمینه‌ی توسعه‌ی فرهنگی را برداشت.

ج) هر مؤسسه‌ای بخشی از فعالیت‌های خود را به پژوهش [در زمینه‌ی] توسعه

اختصاص دهد. زیرا برنامه‌ریزی یکی از شاخص‌های این عصر، و یکی از شروط مهم توسعه و پیشرفت و یکی از ضرورت‌های اساسی وضعیت موجود است. تا هر مؤسسه‌ای، به‌طور پیوسته، کارهای خود را مورد بازنگری قرار دهد، و در نتیجه با شناسایی نیازمندی‌ها، به‌گونه‌ای علمی و مطالعه شده آنها را تحت پوشش قرار دهد.

ح) تداوم فعالیت فرهنگی و تکنولوژی در جهان: چون که جهان امروز بر پایه‌ی پیشی گرفتن در ارائه‌ی افکار و بینش در مورد تمام امور فردی و اجتماعی استوار است. در نتیجه مؤسسات ما باید حضوری دائم و فعال در عرصه‌ی فکری داشته باشند. و این نکته قابل ملاحظه است. زیرا شکافی که در اثر کم‌کاری مؤسسات اسلامی بوجود می‌آید، به روزنه‌ی برای رسوخ افکار دیگری تبدیل می‌شود که گاهی کینه‌توزانه و ویرانگر هستند.

بر این باوریم که همه‌ی مؤسسات اسلامی، اعم از محلی و جهانی با امکانات گسترده، می‌توانند این گام‌ها را بردارند.

باید دانست که توسعه، در مفهوم عام آن، گاهی موجب فرو ریختن بنیان فرهنگی صحیح در جامعه می‌گردد. بدین سبب که رویکرد اقتصادی که بر رویکردهای توسعه‌یافتگی غلبه دارد، گاهی بُعد تربیتی و فرهنگی [توسعه] در جامعه را نادیده می‌گیرد که ضرورت وجود مؤسسات اسلامی را دوچندان می‌کند. همان‌طور که آنها [مؤسسات اسلامی] را وادار می‌کند که به منظور پر کردن خلأهای موجود و برطرف کردن هر پدیده‌ی منفی ناشی از برنامه اقتصادی در جامعه، تولیدات فکر خود را افزایش دهند.

دستاوردهای مؤسسات اسلامی از قبیل پژوهشگاه‌ها و مراکز مطالعاتی و انتشاراتی، علی‌رغم تلاش‌های قابل تمجیدشان، محدود و انگشت‌شماراند. بنابراین، این مؤسسات برای اینکه محصولات‌شان صبغی جهانی به خود بگیرند، باید بر میزان تولیدات فکری و فرهنگی خویش بیفزایند. زیرا این مؤسسات اگر با قدرت توسعه‌یافتگی خود بتوانند در محیط‌های دیگر تأثیرگذار باشند، حضور فعال در صحنه خواهند داشت.

معتقدم که آثار بیشتر مؤسسات فکری ما مختص محدوده‌ی خاص جغرافیایی می‌باشند، و کمتر مؤسسه‌ی اسلامی یافت می‌شود که با ارائه‌ی دستاوردی نو مرزهای جغرافیایی را درنوردیده و توانسته باشند در عرصه‌ی جهانی، اندیشه خود را مطرح

نماید. چنانچه شاهد عدم حضور محصولات دستاوردهای فکری و فرهنگی اسلامی در جشنواره‌های جهانی در زمینه‌ی کتاب و نشر هستیم.

بعنوان مثال هیچ‌یک از مؤسسات ما در نمایشگاه بین‌المللی کتاب فرانکفورت آلمان حضوری ندارند. نمایشگاهی که بزرگترین و مهم‌ترین نمایشگاه در سطح جهانی است که هر سال نزدیک به هفت هزار ناشر بین‌المللی از ملیت‌های مختلف با ارائه‌ی حدود ۵۳۰ هزار عنوان کتاب در آن شرکت می‌جویند و نزدیک به سیصد هزار نفر از آن دیدن می‌کنند. و در سال گذشته صد و دو کشور در آن شرکت کردند و حدود ۱۲ هزار خبرنگار از کشورهای مختلف جهان آن را پوشش خبری دادند. و این درحالی است که ناشرانی که در نمایشگاه مزبور شرکت می‌جویند از بارزترین ناشران جهان هستند که تنها کتاب‌های نویسندگان معروف و کتاب‌های دارای ارزش علمی و تأثیر فکری، اجتماعی و سیاسی را منتشر می‌کنند.

۴- فعالیت فرهنگی:

فرایند توسعه‌ی فرهنگی ارتباطی مستقیم با فرهنگ عمومی دارد. چرا که نمی‌توان انتظار داشت بدون اشتیاق واقعی و نهضتی میدانی با زیرساخت‌های اجتماعی در راستای بهبود وضعیت فرهنگی [جامعه]، هیچ‌گونه توسعه‌ای تحقق پیدا کند. وگرنه توسعه در چارچوب نخبگان فرهنگی و بدور از اکثریت دیگر اقشار جامعه محدود خواهد ماند.

توسعه به معنای توجه به وضعیت فرهنگی جامعه و ارتقای سطح آن است که از مبارزه با بیسوادی شروع و به توسعه‌ی پایدار منتهی می‌شود.

جوامع اسلامی از مشکل کاهش [مطالعه و] کتابخوانی رنج می‌برند. یک پژوهش میدانی نشان می‌دهد دانشگاهیانی که در کشورهای اسلامی به امر مطالعه اهتمام می‌ورزند از چهار درصد تجاوز نمی‌کنند.^(۱) این رقم در برخی کشورها پایین‌تر هم می‌آید و به سطح صفر نزدیک می‌شود. در حالی که از دانشجویان انتظار می‌رود که پیش‌قراولان عرصه‌ی فرهنگی در جامع باشند و بیش از دیگر اقشار جامعه به مطالعه و پیگیری آثار منتشر شده‌ی فرهنگی اهمیت بدهند.

(۱) مجله‌ی عالم‌الثقافة، شماره‌ی اول.

به طور کلی محافل دانشگاهی در کشورهای اسلامی در مقایسه با کشورهای صنعتی عقب‌مانده هستند. چرا که مجموع دانشجویان در کشورهای اسلامی پانزده درصد کل دانشجویان جهان را تشکیل می‌دهند. در حالی که این درصد در کشورهای پیشرفته صنعتی به ۷۲٪ می‌رسد.^(۱)

برنامه‌های تلویزیونی، ویژه‌ی معرفی کتاب و آثار فکری، سهمی ناچیزی از [وقت] بینندگان را به خود اختصاص می‌دهد. زیرا هنوز این برنامه‌ها و برنامه‌های دینی در قعر لیست برنامه‌هایی قرار دارند که کمتر مورد توجه بینندگان قرار می‌گیرند. و این قضیه در مورد مجلات و روزنامه‌های ویژه‌ی معرفی کتاب و آخرین آثار منتشره ناشران، نیز صدق می‌کند.

کاهش چشمگیر میانگین مطالعه و کتاب‌خوانی در بسیاری از جوامع اسلامی، تنها به جوانان و دیدگاه‌های ایشان مربوط نمی‌شود، بلکه مدارس و محیط نیز در دور ساختن آنها از کتاب‌خوانی نقش دارند. زیرا در مدارس ابتدایی در بیشتر دول اسلامی، برنامه‌های درسی مبتنی بر تحمیل تکالیف سنگین بر دانش‌آموزان است. در حالی که، در کشورهای غربی، دانش‌آموزان از چنین تکالیفی رنج نمی‌برند.

در مدارس غربی، پاره‌ای از وقت [دانش‌آموزان] صرف فراگیری متن، تحلیل و ارائه‌ی آن و یادگیری روش‌های بیان می‌شود، که این امر خود باعث ایجاد انگیزه‌ی مطالعه در آنها می‌گردد. ناجایی که پدیده‌ای مطالعه و کتاب‌خوانی در هواپیما، قطار، اتوبوس و پارک نیز شیوع پیدا کرده است. در حالی که مدارس کشورهای اسلامی به بُعد [قضیه] توجهی نکرده، و در نتیجه کودک در فضایی بدور از مطالعه رشد می‌کند و این وضعیت خالی از مطالعه و قرائت در سنین بالاتر هم ادامه می‌یابد.

پدیده‌ی دوری جستن از کتاب‌خوانی، پدیده‌ی منفی است که فرآیند توسعه‌ی فرهنگی را به تأخیر می‌اندازد، ولی این بدین معنا نیست که این فرآیند با موانع و دشواری‌های بزرگی روبرو خواهد شد.

این واقعیت بیانگر آنست که برای مؤسسات دولتی، به تنهایی، دشوار است بتوانند به توسعه‌ی فرهنگی دست یابند، چرا که ما دچار مشکلی اجتماعی فراگیر هستیم که از چارچوب مدرسه و دانشگاه گذشته و به جامعه و اقشار مختلف آن نیز سرایت کرده

(۱) پیشین.

است. چون هدف آنست که توسعه‌ی فرهنگی استمرار یابد خواه در داخل مدرسه و دانشگاه و خواه خارج از آنها.

توسعه‌ی فرهنگی برنامه‌ای درازمدت و درعین حال پرشتاب است. و برای تحقق بخشیدن آن چاره‌ای جز در نظر گرفتن اصل توسعه‌ی فرهنگی مستقل وجود ندارد. و هدف این سخن دور جستن کامل از حمایت دولت نیست. چرا که حمایت دولتی پروژه‌ی توسعه‌یافتگی را تسهیل می‌کند، ولی در آغاز برای اینکه این پروژه شکل عملی و واقعی بخود گیرد، لازم است مؤسسات اسلامی با توجه به امکاناتشان به آن دست یازند. که می‌توان این اقدام را یک پروژه‌ی ملی برای توسعه‌ی فرهنگی نام نهاد.

توسعه‌ی فرهنگی واقعی آنست که یک جامعه‌ی فرهنگی بسازد نه گروهی از نخبگان فرهنگی را. حال آنکه اکثر برنامه‌های توسعه‌ی فرهنگی در جهان اسلام گرایش نخبه‌پروری دارند.

خطر موجود در این زمینه این است که توسعه‌ی نخبه‌گرایی معیار و ملاک پیشرفت فرآیند توسعه قرار گرفته، در حالی که مسأله‌ی توسعه‌ی فرهنگی - اجتماعی مورد غفلت واقع شده است. بنابراین، تعداد زیاد مراکز پژوهش و مطالعاتی نمی‌تواند نشان درستی از رشد فرآیند توسعه باشد. بلکه ملاک توسعه‌یافتگی باید وسعت وضعیت فرهنگی در جامعه باشد.

بار دیگر تأکید می‌کنم که حمایت از نشر اسلامی و اختصاص دادن بخشی از تولیدات به برنامه‌های توسعه‌ی فرهنگی، ضروری می‌نماید. و نیز اهمیت توجه به افزایش تعداد روزنامه‌ها و مجلات، حتی با وجود یک مرکز انتشاراتی بزرگ، تأکید می‌نمایم. زیرا که تعدد و تنوع نیازمندی‌های فرهنگی را در جامعه برطرف می‌کند که تک محصولی در زمینه‌ی نشر از پس آن برنمی‌آید.

وحدت و تبلیغات اسلامی در لبنان

دکتر هانی فحص

محقق و پژوهشگر لبنانی

بسم الله الرحمن الرحيم

در تعامل تبلیغات اسلامی ما با مسأله‌ی وحدت مقداری ناهنجاری نمایان است که نشان‌دهنده‌ی نقصی در توانایی امکانات ما می‌باشد. این امکانات، به جای این که با سطح موضوع وحدت در عقیده ما همگام گردیده و ابهامات وحدت را در دایره‌ی فهم و فعالیت ما قرار دهد و پیشرفت و تحولات را از موانع و مشکلات برپایه‌ی تجزیه جدا ساخته و بر جنبه‌های مثبت آن تأکید نماید. سطح این همگامی به حدی پائین آمده که مسأله‌ی وحدت به یک موضوع روزمره‌ی سیاسی پرتنش بدل شده است؛ این روش تبلیغات عربی وحدت‌گرا با مسأله‌ی وحدت عربی استمرار پیدا کرد تا آنجا که پیام وحدت‌گرایی عربی اثر خود را از دست داد و به فریب‌کاری داخلی کشیده شد و تبلیغات یکی از موانع تولید فکر وحدت‌گرایی گردید و با حس وحدت‌گرایی به‌طور عمیق شباهت پیدا کرده و آنرا حفظ نمود تا این که تشکیلات فکری که اکنون تلاش می‌کنند آگاهی وحدت‌گرایی را بر علم بنا نهند، دست به کار شدند.

هنوز افرادی باقی مانده‌اند که با مسأله‌ی وحدت اسلامی به عنوان مسأله‌ای فکری و فرهنگی، به طریق اولی و بالذات و با وجود اقلیت خود، برخورد می‌کنند و منبرهایی هستند که با وجود تعداد اندک آن، همگام با مسأله‌ی وحدت، برخی از این اقدامات راه‌گشا در آن‌ها دیده می‌شود تا تضمینی شوند که پیام وحدت‌گرای اسلامی مصداقیست خود را با اقدامی متمایزکننده و چشم‌گیر بین فریاد تبلیغات وحدت‌گرایی رضایت‌بخش و حرکت واپس‌گرا و روزمره از دست ندهند و تضمینی باشد که فقدان زبان وحدت‌گرا در بعضی از منابر و یا مجامله‌گرایی متناقض با رفتارها در بعضی دیگر، بر تقویت حالت انزوا و ناامیدی از وحدت، تأثیر نگذارد.

در اقدامی که به منظور بررسی صحت این افکار دردناک انجام دادم، به تعدادی از

بیانات چندتن از علما و فرهیختگان مراجعه کردم تا متوجه شوم که آنها تا چه سطحی در پیام‌های خود به موضوع وحدت توجه می‌کنند. مواردی را که با آن برخورد کردم، به قرار ذیل است:

۱- متفکری از کشور الجزایر در کنفرانس وحدت، که مجله‌ی المنطق نام او را ذکر نکرده است: اتحاد، تکلیفی الهی است.^(۱)

۲- متفکر و مسئولی اسلامی می‌گوید: «وحدت در اسلام مفهومی اساسی بوده و اصلی است که یکی از پایه‌های اسلام را تشکیل می‌دهد که فلسفه‌ی اجتماعی و دیدگاه کلی اسلام نسبت به هستی و زندگی بر آن استوار می‌باشد. اعتقاد به یگانگی خداوند، در واقع وحدت آغازین تمام تجلیات هستی است... و شرک در عبودیت، از هم‌گسیختگی جهان آفرینش و اختصاص هر جزئی از اجزای هستی به قدرتی مستقل می‌باشد.»^(۲)

۳- شیخ محمدمهدی شمس‌الدین می‌گوید: «... پس امت اسلامی از تمام اهل سنت و شیعه تشکیل شده‌است. جداسازی بین آنها یعنی ایجاد شکاف در داخل امت؛ و به نظر من این شکاف یعنی تفرقه با تمام مفهوم لغوی آن. لذا گروه‌بندی، تنوع و اختلاف‌نظر نیست. شیعه دارای دیدگاهی است و اهل سنت از دیدگاهی دیگر برخوردار می‌باشد ولی این مسأله‌ی ایجاب نمی‌کند تا مسلمانان که یک امت هستند، به تفرقه کشیده شوند همان‌طور که اختلاف مذاهب چهارگانه اهل سنت، آنها را از هم جدا نکرده است، اگرچه برخی از این اختلاف‌ها ریشه‌ای هستند.»^(۳)

۴- شیخ محمد غزالی می‌گوید: «سزوار است، مسلمانان، فرقه‌بندی خود را کنار بگذارند و صف‌های خود را تقویت کرده و پرده‌ای بر گذشته‌های دور و نزدیک خود بیندازند. این گذشته است که امت واحد را به گروه‌های مختلف و متعدد تبدیل می‌کند.»^(۴)

(۱) (المنطق)، شماره ۱۹ ربیع‌الثانی - ۱۴۰۲ هجری، صفحه‌ی ۸۸

(۲) سیدعلی خامنه‌ای، رئیس‌جمهور اسلامی ایران - (المنطق) شماره ۲۴، رجب ۱۴۰۴ هجری، آوریل ۱۹۸۴، صفحه‌ی ۶۵.

(۳) شیخ محمدمهدی شمس‌الدین، مجله‌ی (الحوار)، شماره‌ی ۶، سال دوم، تابستان ۱۹۸۵ میلادی، مطابق ۱۴۰۷ هجری - صفحه‌ی ۱۴.

(۴) شیخ محمد غزالی - همان - صفحه‌ی ۹.

۵- دکتر رضوان سید اظهار می‌دارد: «مسلمان زمانی مسلمان است که عقاید اسلامی را تصدیق نماید و وابستگی خود را به جمعیت مسلمانان در سه وحدت ببیند: وحدت امت، وحدت سرزمین و وحدت قدرت»^(۱) [حکومت].

۶- یک‌بار شخصاً اظهار داشتیم: «وحدت همان معادل موضوعی توحید است. هر خلل و نارسایی به یکی از آن دو وارد شود، ناگزیر آن نارسایی منجر به ایجاد نقص در دیگری خواهد شد و هر ثبات در یکی از آن دو باشد، دلیل ثبات و پایداری آن دیگری است»^(۲).

آنگاه دوباره سعی کردم، روشن نمایم که آیا چقدر تناسب بین این برخورد والا در متون و نصوص و حرکت پیام وحدت‌گرا در رسانه‌های تبلیغاتی ما وجود دارد؟ پس از بررسی‌های گذرایی که بر شماره‌هایی از نشریات، مجله‌ها و گاه‌نامه‌های اسلامی لبنان داشتیم، به این نتیجه رسیدیم که سطح فکری در چاره‌جویی موضوع وحدت اسلامی تقریباً وجود ندارد و شاید راه علاج آن در سطح تبلیغاتی، منحصر به حرف و کلام شده و فقط در جشن‌های میلاد رسول اکرم (ص)، یا کنفرانس وحدت اسلامی و یا مناسبت دیگری مانند حج که معمولاً ایران آن را در تهران یا لبنان برگزار می‌کند و یا به مناسبتی در ارتباط با درگیری‌های مذهبی است، به موضوع وحدت پرداخته می‌شود.

به عنوان نمونه:

۱- مجله (المنطق)، شماره ۱۹، ربیع‌الثانی ۱۴۰۲، شماره‌ی ویژه، گزارش‌های کنفرانس هفته وحدت اسلامی در تهران بود. در این شماره می‌خوانیم که سیدعلی خامنه‌ای، رئیس‌جمهور اسلامی و سیدمحمد خاتمی، وزیر ارشاد اسلامی و نماینده الجزایری و پرفسور رفیق‌خان از کشور هند و سیدمحمدحسین فضل‌الله و شیخ احمد زین، قاضی شرع اهل سنت در صیدا از کشور لبنان شرکت داشتند.

۲- مجله (العرفان)، دو شماره‌ی ۴، ۵- جلد ۷۳، ذوالقعدة ۱۴۰۵، ژوئن ۱۹۸۵، مطالب این شماره در مورد وحدت‌گرایی است که در کنفرانس حج در بیروت (۲۸-۳۰

(۱) دکتر رضوان سید، مجله (المقاصد)، شماره‌ی افتتاحیه- اواخر ۱۴۰۱ هجری، اوایل سال ۱۹۸۱- صفحه‌ی ۲۱.

(۲) هانی فحس، (المنطق) شماره ۲۴، رجب ۱۴۰۴، اوریل ۱۹۸۴، صفحه‌ی ۶۵.

ژولای ۱۹۸۵ میلادی) برگزار گردید. استاد احمد عزیزی، رئیس کمیسیون سیاست خارجی مجلس شورای اسلامی ایران شرکت داشت.

۳- مجله (الوحدة الإسلامية) - شماره‌ی ۶۷-۱۳ ربیع‌الثانی ۱۴۰۸ - دسامبر ۱۹۸۷، شماره ویژه، به مناسبت میلاد رسول اکرم (ص)، سید محمدحسین فضل‌الله و شیخ محمد مهدی شمس‌الدین مطالبی را نوشتند.

۴- مجله‌ی (الشهاب)، شماره ۲ سال دوم - ۹ جمادی‌الثانی ۱۳۸۴، ژولای ۱۹۷۴، نجم‌الدین اربکان به یادبود فتح قسطنطنیه، در زمینه‌ی وحدت‌گرایی مقاله‌ای را ارائه داد: صفحه ۴.

۵- در شماره ۲۴ مجله‌ی المنطق، صفر ۱۴۰۵، نوامبر ۱۹۸۴ میلادی، آمده است، پس از پیروزی‌هایی بر یهود، نیروهای چندملیتی و نیروهای مهاجم، این‌بار، آن‌ها برای ضعیف کردن مسلمانان و سرگرم کردن آن‌ها در آشوب‌های مذهبی و دور کردن مسلمانان از میدان‌های اصلی، راهی را پیدا نکردند... کشته‌ها بر زمین افتادند و اوضاع نزدیک بود وخیم گردد تا حدی که نتیجه آن خوش‌آیند نبود... مسئولیت مبارزه علیه آشوب خیلی زیاد و یک واجب تاریخی است و شعار کافی نیست بلکه برای تحکیم وحدت اسلامی لازم است که با تمام امکانات و راه‌حل‌ها به صورت واقعی عمل نمود.

۶- شیخ خلیل میس، مفتی اهل سنت بقاع و شیخ خلیل شقیر مفتی اهل تشیع بقاع، پس از درگیری‌های مذهبی که منجر به قربانیانی شد، در گردهمایی وحدت‌گرایی در سعد نایل دیدار کردند و به سخنرانی پرداختند. شیخ خلیل اظهار داشت: «تاریخ اسلام شاهد و ناظر است و خواهان وحدت و یگانگی است و آشوب و فتنه در بین ما، از کارهای شیاطین می‌باشد... شریعت رسول خدا(ص) فقط توحید نبود بلکه توحید در اعتقاد و وحدت در موضع‌گیری نیز بود. اما موضع‌گیری فردی به ایجاد بدگمانی در اعتقاد منجر می‌گردد»^(۱)

۷- شیخ محمد مهدی شمس‌الدین در بیانیه‌ی شماره‌ی ۳۱۳۶ - ماه صفر ۱۴۰۸، ۲۵ ژولای ۱۹۸۷ میلادی می‌گوید: «بسیاری از آثار و نتایج شدید اختلافات که می‌ترسیم به دشمنی نیروهای اسلامی در جنوب، بقاع و بیروت تبدیل شود، بر نگرانی شدید و ترس

(۱) شیخ خلیل میس، (السفر)، ژانویه ۱۹۸۷ میلادی.

ما افزوده است... روی این اصل، از برادران خود در تمامی تشکلهای - خداوند به آنها توفیق عنایت نماید - درخواست می‌کنیم که با راههای وحدت‌جست‌دار، عوامل تفرقه‌زودگذر را از بین برده و از افتادن در ورطه‌ی عصبیت و نفوذ حزبی اجتناب ورزند.»

۸- دکتر حسین شریف، مدیر انجمن علمی اهداف عالی مطالعات اسلامی، می‌گوید: «پس از این که درگیری‌ها مسیر خطرناک مذهبی به خود گرفت، اوضاع بحرانی شد و درگیری به عموم مردم کشیده شد... لذا وحدت‌اسلامی به صورت حرف درآمد که مفهومی را در برنداشت. خطبه‌های جمعه به سخنرانی‌های تحریک‌کننده تبدیل گردید... شرایط و اوضاع دینی که بیروت در آن به سر می‌برد، خطرناک و وخیم شد. این بحران به مناطق دیگری از لبنان گسترش یافت و به مسایلی دیگر غیر از موضوع‌های دین و مذهب می‌پرداخت... مسأله به همین سادگی نیست که بتوان مردم را قانع نمود که بین اسلام و مسلمانان تفاوت قائل شوند.»^(۱)

اوضاع این چنین بود تا این که موضوع وحدت به فکر خطور کرد. گویی که وحدت، بخشی در ذهن بود که دست‌خوش فراموشی شده بود و این موضوع را پیوسته به بیراهه می‌کشاند و یا به تدریج خون آشوب‌گر و آشوب‌زده در آن تزریق می‌گردید و مناسبتی سر می‌رسید تا آن خاطره را شسته و دوباره آن را نمایان سازد.

شاید آن چه که مؤید این نتیجه‌گیری است، بررسی موشکافانه‌ای باشد که به ما این حق را می‌دهد تا برای پیش‌آمد معینی از موضوع وحدت در تبلیغات اسلامی وقایع‌نگاری کنیم، واقعه‌ای که تقریباً به‌طور غیرمترقبه و بدون پیش‌درآمدی خواهد بود که تا اندازه‌ای با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران هم‌زمان بود. انقلابی که با بیانات وحدت‌گرایی خود از سایر انقلاب‌ها تمایز پیدا کرد... در تأیید این مطلب، مجله‌ای هفتگی مانند مجله‌ی (الشهاب) که تربیون جماعت اسلامی است و طرحی اسلامی دارد، ناگزیر است الگوی وحدت اسلامی را در حوزه‌ی توجه و پایگاه اصلی خود قرار دهد...»

در طول یک سال از انتشار این مجله، سال ۱۹۷۴ میلادی، این مجله راه‌حل روشن و

(۱) دکتر حسین شریف، (السفیر)، ۱۰/۷/۱۹۸۵.

مستقیمی را برای موضوع وحدت پیدا نکرد... اگر چه هیچ شماره‌ای از این مجله، در پی رویدادهای مشخصی، آن هم به صورت خبری که از دور و نزدیک به موضوع وحدت‌گرایی اشاره می‌کرد، از پی‌گیری مسائل مسلمانان در گوشه و کنار، خالی نبود. درحالی که توجه به وحدت‌گرایی سال به سال با گذشت انقلاب اسلامی، در مجله (المنطق) که سخن‌گوی انجمن دانشجویان مسلمان لبنان است، رو به افزایش و گسترش می‌رفت، ولی در همین راستا، مجله‌ی (العرفان) به‌طور کم‌رنگی به این موضوع می‌پرداخت.

اما مجله (الفکر الاسلامی) که از دارالافتوا صادر می‌شد، خود را خارج از این چهارچوب قرار می‌دهد و توجه قابل ملاحظه‌ای به چاره‌جویی مسائل بیداری اسلامی می‌نماید.^(۱)

البته این بدان معنی نیست که این مجله از صحبت درباره‌ی وحدت در راستای مسأله‌ی بیداری غافل می‌باشد، مگر این که توجه جدی مجله را به مسأله‌ی اقلیت‌های اسلامی در دنیا، نتیجه توجه وحدت‌گرایی غیرمستقیم در نظر بگیریم.^(۲)

اما مجله‌ی (الوحدة الاسلامیة) که تقریباً یکی از دست‌آوردهای انقلاب اسلامی است، از عنوان مجله، خود را معرفی می‌کند و وحدت اسلامی را به عنوان محور ارائه می‌دهد. مسأله‌ی وحدت درصد زیادی، در شماره‌های آن به خود اختصاص داده و برای نمونه، شماره‌ی ۶۷ تقریباً تمام صفحات آن به مسأله‌ی وحدت پرداخته است، بدون این که این موضوع کمکی به بهبود گرایش‌های ذکر کرده، بنماید و آن، این است

(۱) نگاه کنید به: (بیداری اسلامی و مشارکت سیاسی)، از کامل شریف- شماره‌ی ۱۷، سال ۱۶، (بیداری اسلامی و طرح‌های نفوذی بیگانگان) از احمد صدقی دجانی، شماره ۲ سال ۱۶، (بیداری اسلامی و شهروندی مساوات) از فهمی هوییدی، شماره‌ی ۸، سال ۱۶، (بیداری اسلامی و فرهنگ معاصر) از دکتر هشام جعیط- همان شماره‌ی بالا، (اسلام و شکل‌های جدید قومی) از دکتر وجیه کورثانی- (مفهوم قومی و روابط آن با دین)، از مختار عزیز، شماره‌ی ۲ سال ۱۶.

(۲) از شماره‌های سال هم‌چنین شماره‌ی ۲، ملاحظه کنید: جریان‌های اسلامی در نزد اقلیت‌های در کشور عربی، محمد سماک شماره‌ی ۳، چگونه اقلیت‌های مسلمان سرچشمه‌ی انتشار تمدن هستند، از دکتر مهدی بن عبود، شماره‌ی ۹-، روش‌ها و برنامه‌های اقلیت‌های مسلمان در جهان از هادی بخاری علی، آینده‌ی اسلام در کانادا از قاسم حسن حمود، اقلیت اسلامی در اسپانیا...

که وحدت اسلامی به سطح آن دغدغه اصلی فرهنگی نرسیده، بلکه در بیشتر مواقع، به عنوان درمان باقی مانده است، درمانی جدید که ناشی از دگرگونی و پاسخ‌هایی به شرایط و داده‌های زمانی و مکانی می‌باشد.

هفته‌نامه (العهد) ارگان مقاومت اسلامی، هرچند یکبار به مناسبت‌هایی به مسأله‌ی وحدت می‌پردازد و گویی به دلیل وظیفه مشخص شده مجله‌ی (العهد) و (الوحدة الاسلامیة) که هماهنگ با هم و در یک راستا می‌باشند، به‌طور ضمنی این موضوع را به هم ارجاع می‌دهند.

مجله‌ی هفتگی (القرار) ارگان مقاومت کامل مدنی، جایی برای چاره‌اندوزی کامل در زمینه وحدت ندارد و فقط به افکار وحدت‌گرایی شیخ محمد مهدی شمس‌الدین می‌پردازد و به‌طور مشخص و روشن و بدون ابهام و دور از اوهام، با پافشاری بر وضعیت موضوع وحدت به صورت فکری و عملی موجود، تمایز پیدا می‌کند.

در مجله‌ی هفتگی (الامان)، ارگان جماعت اسلامی لبنان، وحدت اسلامی عنوان و موضوعی برای درمان مستقیم مطرح نیست و گرایش وحدت‌گرایی در مجله، روشن نمی‌گردد مگر این‌که خواننده با آگاهی و فکر خود متوجه شود که موضع مثبت و تعصب‌انگیز در طول دو سال ۱۹۷۹-۱۹۸۰ انقلاب اسلامی ایران، اصلی است که توافق ضمنی درباره موضوع وحدت به عنوان انگیزه و هدف از آن بدست می‌آید، درحالی که می‌بینیم برای اوضاع ترکیه و درگیری اسلامی، پی‌گیری متمایزی در راستای وحدت و اهداف وحدت‌گرای مورد انتظار در آن مجله انجام می‌شود.^(۱)

(۱) شماره‌های ذیل را ملاحظه کنید: شماره‌ی ۲۴۱۸ ربیع‌الثانی ۱۳۹۹-۲۳ مارس ۱۹۷۹- عنوان، (در فضای ایران اسلامی) صفحه‌ی ۱۳ از ابراهیم مصری- و در شماره‌ی (۲۳-۱۲ شعبان ۱۳۹۹، ۶ ژوئای ۱۹۷۹- عنوان (اوضاع اسلامی در لبنان) از (ملقب) و در شماره‌ی ۷۲-۷ رجب ۱۴۰۰، ۲۰ ژوئن ۱۹۸۰- صفحه‌ی ۱۹، عنوان (سلاح دشمنان اسلام در ایران) به قلم حصیف و عنوان دیگر، صفحه‌ی ۵۰ از داء‌الغریق از قیام دولت اسلامی در ایران، و در شماره‌ی ۷۶-۶ رمضان ۱۴۰۰ و ژوئای ۱۹۸۰- وضع اقتصادی در ایران پس از بیانه امام خمینی (رض) صفحه‌ی ۲- و در شماره‌ی ۸۱- شوال ۱۴۰۰، ۲۹ اوت ۱۹۸۰، این سخن از سخنان امت تحت عنوان (وزارت ایرانی و مرحله کنونی... هجوم علیه تحرک سیاسی دشمنان که تحرک تبلیغی به آن اضافه شده تا چهره امام خمینی را به عنوان رهبر مسلمان که روش اسلامی سرافرازانه از دیدگاه مذهبی پیروی می‌کند، مخدوش نماید و تحریف بیانات امام و قرار دادن سخنان او به صورتی که مخالف با فکر صحیح اسلامی است، صفحه ۹.

ماهنامه‌ی فکری و اسلامی (المقاصد) که از مؤسسه‌ی اهداف خیریه اسلامی لبنان منتشر می‌شود، در طول مدت مدید انتشار خود از گام‌های عملی زیاد و برخوردار از نفی واژبات وحدت‌گرایی سرشار است. این گام‌ها، پشت سرهم برداشته شد و به خصوص پس از تجربه‌ی درگیری وحدت‌گرایی سنی و شیعه درباره ریاست آن، آقای صائب سلام، رئیس جمعیت وقت، روش خود را دنبال نمود تا حدی که این تجربه‌ی شیعه و سنی برای آقای سلام به درجه‌ای رسید که او به اهمیت و به نتیجه‌گیری و به رفتارهای وحدت‌گرا راضی شد و این رضایت روش تعاملی شیعه در بیروت را با او در حوزه انتخاباتی ایشان تقویت نمود. در آن زمان وحدت سوری - مصری، انگیزه وحدت‌گرایی ملی را پررنگ نمود و آقای سلام مسأله‌ی وحدت را شعار مشخصی در این روند برای خود قرار داد از این شعار الگوی وحدت‌گرای خوبی را شکل داد... سپس جدایی بود و در پی آن تحولات و روی دادهای لبنان و درگیری‌ها اتفاق افتاد و طایفه‌گرایی به وجود آمد تا این که انقلاب اسلامی نوید بهبود و بازگرداندن آن را در روند مسیر درستش داد. اگر شروع جنگ ایران و عراق نبود و در نتیجه بحران فکری انقلابیون اسلام‌گرا، آن‌ها را نیازمند به تثبیت خود و در نتیجه آن، اتخاذ روش‌های انقلابی عجولانه و بدون مطالعه، نمی‌کرد، انتظار می‌رفت که این روش‌ها نقشی مذهبی و پررنگ را به خود گرفته و موضعی مذهبی موازی با زور و انکار بوجود آورد... روش‌های وحدت‌گرا در سطح مؤسسه به صورت کم‌رنگ ادامه داشت و در پیام‌های سیاسی حالت واپس‌گرایی بود و تقریباً در تبلیغات آن حذف گردید. اگر اشاراتی چند و گذرا مانند موردی که سردبیر مجله، استاد ابراهیم عریس، در شماره‌ی ۹ سال هشتم، ژانویه ۱۹۸۳ میلادی، صفحه ۴، به جشن‌های میلاد پیامبر اکرم (ص) نمود، - در آن سال و چه بسا، برای اولین بار پس از سال‌ها طولانی رنگی کاملاً اسلامی به خود گرفت - وجود نداشت، در نتیجه این چند جشن سنی و شیعه و در روز هم نبود، بلکه جشن‌هایی اسلامی برگزار می‌گردید که در سطح ملی تمام لبنان را فرا می‌گرفت.

اما انصاف به ما حکم می‌کند که ضمن مطالعه‌ی برنامه‌ریزی شده از مدارک وحدت، از قضاوت‌های صریح و یا ضمنی که به آن‌ها اشاره نمودیم، تعدیل کنیم و ببینیم که دو راه در مقابل وحدت اسلامی وجود دارد. راهی که این وحدت را به عنوان هدف تحقق نیافته و یا کافی نبودن آن مقدار تحقق یافته، مطرح می‌کند و وحدت را در زمینه‌ی

زندگی مسلمانان و جنبش‌های آن‌ها، به عنوان یک ایدئولوژی، تبیین می‌نماید. این راه، برنامه‌ی گروه و یا گروه‌هایی است که اهداف سیاسی داشته و مقدار تحقق یافته از وحدت را از نظر ملی و یا اسلامی کافی نمی‌دانند و در مقابل آن‌ها، احکام دینی موجود و مرزهای اقلیمی و یا قومی قرار می‌گیرد.

مفتی جبل لبنان، شیخ محمدعلی جوزو می‌گوید: «در اسلام مرزبندی و مذهب‌گرایی و نژادپرستی وجود ندارد و اسلام تفرقه بین لبنانی و فلسطینی و یا لبنانی و سوری‌ای و یا لبنانی و مصری را به رسمیت نمی‌شناسد.»^(۱)

شیخ محمد مهدی شمس‌الدین اظهار می‌دارد: «... مسلمانان در تاریخ مانند امتی به حرکت در نمی‌آیند، بلکه آن‌ها مانند ملی‌گراها، اقوام، ملت‌ها و نژادها حرکت می‌کنند و چنانچه بخواهیم در سطح ملی‌گرایی به فکر فرو رویم، وحدت تقریباً وجود ندارد، در بیشتر کشورهای اسلامی مذاهب موجود است. دو خط بزرگ، خط تشیع و خط تسنن ... و در دوران از هم‌پاشیدگی اخیر در داخل اهل سنت وحدت نیست ... آیا ممکن است یک میلیارد جمعیت موجود در قاره‌ها را یکپارچه و متحد نمود، درحالی که آن‌ها به ده‌ها زبان سخن می‌گویند و به نژادهای مختلف تقسیم می‌شوند، ولی معتقد به یک عقیده بوده و از یک شریعت پیروی می‌نمایند و گمان می‌کنند که از یک تمدن سرچشمه می‌گیرند.»^(۲)

سید محمدحسین فضل‌الله می‌گوید: «ما نمی‌خواهیم که لبنانی به لبنان و ایرانی به ایران و افغانی به افغانستان مقید گردد بلکه این کشورها، اسلامی هستند و بر روی هم نام‌ها باز است. ممکن است ویژگی‌هایی برای این کشورها باشد ولی بر ما واجب است که به این ویژگی‌ها بیشتر از آن چه که کلیت را ویران بنماید، بها ندهیم.»^(۳)

روش دیگری که وحدت را متحقق می‌سازد و از عوامل تجزیه نسبت به آن می‌هراسد و یا معتقد است که مقدار تحقق یافته از وحدت کافی بوده و در حفظ آن تلاش می‌کند، روش گروه‌هایی است که قصد ارتقای مسأله‌ی وحدت به سطح امتی با

(۱) مجله‌ی (السفیر) ۸ مارس ۱۹۸۶.

(۲) وحدت اسلامی، شماره‌ی ۶۷ از شیخ محمد مهدی شمس‌الدین، درباره مفهوم وحدت اسلامی و نقش استعمار در تجزیه - ص ۴۶-۴۵.

(۳) همان، صفحه‌ی ۴۵.

یک دولت و یا امتی با دولت‌های متحد براساس اسلام را ندارند و اختلاف در نحوه‌ی ویژگی و ترتیب پیامدهای آن از جنبه‌ی نظری و عملی وجود دارد که کمتر از اختلاف در گروه‌های راه و روش اول در این زمینه نیست. این گروه‌ها، گروه‌هایی هستند که با برنامه طرح ملی هم جهت بوده و با گروه‌های صلح‌طلب کشورهای دیگر در همین زمینه اتفاق نظر دارند که این نوع دیدگاه بلافاصله پس از سقوط دولت عثمانی نمایان شد. این گروه‌ها معتقدند که وحدت مسلمانان در کشورهای آن‌ها، موقعیت آن‌ها را تقویت کرده و شرایط خوب و سالم کشوری بدون پی‌آمدی فراهم نموده که این شرایط بین آن کشورها هم‌جهت و متأثر از هم می‌باشند؛ تا حدی که تمام کشورهای اسلامی را فرا می‌گیرد.

البته این، مانع از این نیست که ما از سوی دیگر، سخن وحدت‌گرای مستقیم و دارای ندای رسایی را در مقابل آن سخن غیرمستقیم و نارسا، نشنویم. این سخن رسا در بیشتر تبلیغات شیعی است و ویژگی دوم آن، شاید هم اساسی باشد، این است که این ندا بامجرای انقلاب اسلامی از نظر خیرخواهی و دوستی و بیان سیاسی اتفاق نظر دارد.

استاد ابراهیم مصری در مجله‌ی (الامان) می‌گوید: «آنچه باید در دسترس ملت‌های اسلامی قرار گیرد، آن است که جهت‌گیری فعلی خود را در قبال آن چه در ایران می‌گذرد، متمرکز نمایند، چرا که تجربه‌ی اسلامی به زودی در هر مکانی اثرات خود را خواهد گذاشت و اما شکست اگر صورت گیرد که خدا نکند، شکست امام‌خیمینی (رض) و یا مهدی‌بازرگان نیست، بلکه شکست اسلام‌گراها در هر مکانی خواهد بود. چه آن‌ها بخواهند یا نخواهند.»^(۱)

شیخ سعید شعبان می‌گوید: «و امیدوارم که ما به رهبریت امام‌خیمینی (رض) در هر مسأله‌ی جزئی و یا کلی مقید و پای‌بند بمانیم.»^(۲)

لازم است که هنگام تهمت زدن به تشیع توقف نماییم چرا که این تهمت بر مجموعه‌های اسلامی مجاهد در بعضی از کشورهای عربی نیز اطلاق می‌گردد؛ مجموعه‌هایی که انقلاب را تأیید کرده و تلاش می‌کنند تا از درس‌های آن الهام بگیرند

(۱) مجله‌ی (الامان)، شماره ۸-۲۴، ربیع‌الثانی ۱۳۹۹-۲۳ مارس ۱۹۷۹، صفحه‌ی ۱۳.
 (۲) مجله‌ی (الوحدة الإسلامية) شماره‌ی ۶۴- صفر ۱۴۰۸، ۲۵ سپتامبر ۱۹۸۷، صفحه‌ی ۱۲.

و وحدت را به عنوان اصلی متمایز در شعارهای خود به کار ببرند. در لبنان افرادی از اهل سنت، هم‌گام با انقلاب اسلامی و موافق با فعالیت وحدت‌گرایی اسلامی از نظر سیاسی و یا مبارزه علیه یهود، رنج می‌برند. آن‌ها از این که اهل سنت در حاشیه قرار گرفته و یا در دسته‌بندی قرار دارند و یا به حالت ملت‌سنی مبدل شده‌اند، ناراحت هستند، چرا که این حالت مصداقیت آن‌ها را به عنوان سنی، حتی در نزد خود آن‌ها- در موضع شک قرار می‌دهد.

در حالی که سبک و اسلوب روابط موجود بین آن‌ها و برادران شیعه دست‌اندرکار با آن‌ها، ناشی از اخبار، شایعات و نگرانی‌هایی است که به مصداق وحدت‌گرایی آن‌ها و هم‌چنین به برادران شیعه آن‌ها نیز کمکی نمی‌کند و شاید این مسأله باعث شد که شیخ ماهر حمود بگوید: «وحدت اسلامی سخن زیبایی است که ما در خطبه‌ها، جشن‌ها و گردهمایی‌ها زیاد سخن از آن به میان می‌آوریم ولی هنوز وحدت جامه عمل به خود نپوشیده است.»^(۱)

شیخ صلاح ارفهدان اظهار می‌دارد: «آن‌هایی که شعار وحدت را بدون صداقت و باور، سر می‌دهند فقط برای نمودی از نمودهای تغییر و تحول و یا وسیله‌ای برای سوار شدن بر موجی جدید که امکان بدهد، رأی و نظر آن‌ها را به سوی خواسته‌هایشان سوق دهد، داستان‌سرایی می‌کنند. این افراد به‌طور مساوی و یکسان همان‌طور که دیگران ضرر می‌بینند، آن‌ها هم ضرر خواهند دید.»^(۲)

سیدحسن نصرالله می‌پرسد: «مقاومت اسلامی در حاشیه تلاش می‌کند که شعار وحدت اسلامی را در ضمن عملیات جهادگرانه تجسم بخشد، ولی در مقابل این همکاری وحدت‌گرا بر رسانه‌های تبلیغاتی مقاومت در مراسم یادبودها، انعکاسی ندارد و سیدحسن نصرالله- حزب‌الله و مقاومت اسلامی- پاسخ می‌دهد: «به‌طور قطع هدف منزوی کردن نیست. اعتراف می‌کنم که مسامحه‌ای در این زمینه وجود دارد.»^(۳)

شیخ سعید شعبان (حرکت توحید اسلامی) این سخن را با این گفته‌ی خود کامل می‌کند «از روز اول قصد یکی شدن با حرکت اسلامی (حزب‌الله) را می‌خواستیم و

(۱) مجله‌ی (المنطق) شماره ۲۱- رمضان ۱۴۰۳- ژوئن ۱۹۸۴- صفحه‌ی ۱۷.

(۲) مجله‌ی (المنطق) شماره ۲۳- ربیع‌الثانی ۱۴۰۴- دسامبر ۱۹۸۴- صفحه‌ی ۳۴.

(۳) مجله‌ی (المنطق) شماره ۳۴- ذوالحجه ۱۴۰۷ هجری، صفحه‌ی ۱۸.

روزی از روزها بیانیه‌ای را صادر کردیم که وحدت را اعلان می‌کرد و در روز دوم در نشریات آن را تکذیب کردیم و موضوع به فراموشی سپرده شد.^(۱)

سیدمحمدحسین فضل‌الله می‌گوید: «موانع روحی ایستادگی کرد تا جایی که آرامش روحی واقعی برای بهم پیوستن به وجود نیامد مگر در فرصت‌های نمایشی که شعارهای وحدت را سر دهند و پس از آن به کینه‌ها و تعصب‌های خود بدون نگرانی برگردند.»^(۲)

موازنه‌ی اقلیت و اکثریت

در برابر صدای شیخ احمد زین قاضی شرع اهل سنت در صیدا مدت زیادی تأمل کردم که می‌گفت: «وحدت اسلامی سرنوشت ما است و در آن حیات ما قرار دارد و بدون وحدت مرگ ما... بدون وحدت نه سنی وجود دارد و نه شیعه... ما از علمای اهل سنت و علمای الازهر دعوت می‌کنیم تا در عمل به وحدت اسلامی از شیعه سبقت جویند.»^(۳)

این دعوت تقریباً اعتراف شگافی است به این که وحدت امری شیعی شده است. و برخی از آن‌ها بیشتر از این در کتفه آن پیش می‌روند تا جایی که وحدت را چه‌بسا به معنای شیعه کردن اهل سنت می‌دانند و اینجا است که نفی علنی می‌آید تا آرامش به باطن دهد، برطبق این نفی، وحدت به مفهوم سنی کردن شیعه نیز نمی‌باشد. اگر چه این نوع سنی کردن خطر احتمالی را نیز در بردارد و بسا در نزد بسیاری از شیعه‌ها، حتی در سطح علما و فرهیخته‌گان، قطع ارتباط با انقلاب اسلامی، نفی و دشمنی با تمام شعارهای انقلاب اسلامی منظور می‌گردد و اساس این شعارها، شعار وحدت اسلامی است که خطر سنی کردن شیعه را، همان‌طور که با صراحت و بدون ترس ابراز می‌کنند، در بردارد؛ ولی آن‌ها با رسانه‌های تبلیغاتی عمومی همکاری نمی‌کنند، اگر چه خود از تبلیغات و امکانات برخوردار می‌باشند... شاید این افراد، برخی از آن‌هایی باشند که شیخ محمدمهدی شمس‌الدین به آن‌ها اشاره کرده و می‌گوید: «حتی در سطح رهبریت

(۱) مجله‌ی (الوحدة الإسلامية) شماره ۶۴، صفحه ۱۴۰-۲۵ سپتامبر ۱۹۸۷.

(۲) مجله‌ی (العرفان) شماره ۱، جلد ۲۳-۲۳ رجب ۱۴۰۵-۱۹۸۵، صفحه‌ی ۴.

(۳) مجله‌ی (السفير) ۱۹۸۷/۱۱/۹، جشن وحدت‌گرایی در کونکورود- بیروت.

فقهی سوء تفاهمی مذهبی و تربیتی وجود دارد و رهبری‌های مذهبی غیرآگاه در شیعه و اهل سنت نیز موجود است.»^(۱)

در زمینه نفی این سخن سیدمحمدحسین فضل‌الله در گردهمایی پیرامون وحدت اسلامی، می‌خوانیم که در بعلبک در سال ۱۹۸۶ بیان کرد: «برای اسلام امکان دارد که تمام مسلمانان را در وحدتی برخوردار از تنوع دربرگیرد.»^(۲)

شیخ محمدمهدی شمس‌الدین می‌گوید: «سنی کردن شیعه و یا شیعه کردن اهل سنت ... از لحاظ نتیجه‌گیری سیاسی کاری اشتباه می‌باشد.»^(۳)

از سیدعلی خامنه‌ای [حضرت آیت‌الله العظمی] در مجله‌ی (المنطق) می‌خوانیم که می‌گوید: «مقصود از وحدت، از بین بردن اختلاف‌های فکری و فقهی بین مسلمانان نیست و منظور هم این نیست که مسلمانان را از پذیرش مذهب فقهی یا کلامی معینی باز داریم.»^(۴)

در شماره‌ی ۱۹ مجله‌ی (المنطق) - ربیع‌الثانی ۱۴۰۲. مطالبی در کنفرانس هفته‌ی وحدت اسلامی به مناسبت یادبود میلاد رسول اکرم (ص) در تهران مورخ ۱۲-۱۷ ربیع‌الاول ۱۴۰۲ به چاپ رسیده است که در آن وحدت با بعد سیاسی و وحدت‌گرا از سیدمحمدحسین فضل‌الله تعمیم داده شده که در پی آن، صراحتی نسبی از سیدمحمدباقر حکیم وجود دارد که اشاره به سخن حماسی از شیخ احمد زین می‌کند. سیدفضل‌الله می‌گوید: «در اینجا تأکید می‌کنم که وحدت اسلامی ممکن است از عمل مشترکی در مواجهه با واقعیت سیاسی عملی مسلمانان شروع شود؛ زیرا تنها فرصتی است که ممکن است از آن مسلمانان وحدت موضع‌گیری‌ها و منافع حقیقی و در پی آن، وحدت سرنوشت خود را دریابند.»^(۵)

البته این مسأله، قطع نظر از ابهاماتی است که در عراق وجود دارد، لذا سیدحکیم می‌گوید: «آیا از وحدت می‌خواهیم که ما از تمام اعتقادات و مذاهب مختلف خود

(۱) مجله‌ی (الوحدة الإسلامية) شماره ۶۷، صفحه‌ی ۴۷.

(۲) روزنامه‌ی (الاتوار) لبنان، دسامبر ۱۹۸۶.

(۳) مجله (السفير) ۲۴ نوامبر ۱۹۸۶.

(۴) مجله (المنطق) شماره ۲۵ شوال ۱۴۰۴، ژوئیه ۱۹۸۴، صفحه‌ی ۷۲.

(۵) مجله (المنطق) شماره ۱۹، صفحه‌ی ۹۲.

دست بکشیم؟... و در حقیقت خطی اسلامی روشن را ترسیم می‌کنیم و آن را خط انبیاء و ائمه (ع) می‌بینیم.^(۱)

شیخ احمد زین می‌گوید: «ملت‌ها چه سنی و چه شیعه می‌فهمند که مذاهب چیزی جز مکتب‌های اجتهادی نیستند که وظیفه آن‌ها آشنا کردن مردم به امور دینی خود بوده و تمام آن نظرهای خود را از قرآن و سنت دریافت می‌کنند و بر اصول اسلام اجماع داشته و به وحدت صفوف اسلامی فرا می‌خوانند و بسر دوستی اهل بیت پیامبر نیز اجماع دارند.»^(۲)

نفی در دیدگاه شیخ ماهر حمود تا حد تمرکز بر وابستگی سیاسی پیش می‌رود تا احتمال وحدت فقهی از تغییر و تحول از مذهبی به مذهب دیگر منتفی شود. این تحول روشن می‌کند که تا چه حدی نگرانی‌ها زیاد است. شیخ حمود می‌گوید: «گفتگو درباره‌ی وحدت فقهی در مقابل دشمن تاریخی، سیاسی، نژادی و عقیدتی - اگر بخواهیم - چون بنی‌اسرائیل، سخن کاملاً غیرقابل قبول است.»^(۳)

البته آن‌چه که این نگرانی را ایجاد کرده و این نفی را می‌طلبد، در آن زمان وجود داشت که بعضاً در تبلیغات نمایان است و بیشتر آن نیز پنهان مانده و از آن‌چه که نمایان است، خطبه‌ی نماز جمعه‌ی رئیس ارتش اسلامی در طرابلس، سال ۱۹۸۴، است که به عنوان فرمان و منشوری منتشر شد و روزنامه‌ی العمل ارگان کتائب آن را نقل نمود و از آن به عنوان توطئه یاد کرد و اظهار داشت: «توطئه در بیرون به بهانه وحدت اسلامی برای شیعه کردن اهل سنت در جریان است. هیچ مشروعیتی جز مشروعیت اسلام وجود ندارد. بگذار لبنان از هم پاشیده شود ولی اسلام سالم باقی بماند. پس بگذار لبنان به تفرقه کشیده شود ولی تفرقه و از هم‌پاشیدگی اسلام و مسلمانان و خواری آن‌ها، حتی به بهای وحدت لبنان، صورت نگیرد.

به هر حال، پس اگر وحدت امری شیعی نبود - برطبق تبلیغات - ولی توجه و نگرانی شیعه نسبت به آن شدیدتر است و این مسأله‌ی، بسا به معادله‌ی اقلیت و اکثریت برمی‌گردد.

(۱) همان، صفحه‌ی ۹۸.

(۲) همان، صفحه‌ی ۹۹.

(۳) مجله‌ی (المنطق) شماره‌ی ۲۱، صفحه‌ی ۱۹.

بنابراین، طبیعی است اگر اکثریت مطمئن گردند و نگرانی، اقلیت را احاطه کند، نگرانی دانی و نگرانی بر ذات پدیدار می‌شود و اگر وابستگی اکثریت با اقلیت بین نفسی و اثبات از سوی اکثریت در نوسان باشد، اقلیت وابسته به اکثریت باقی می‌ماند همان‌طور که فردی به جمعیت می‌پیوندد، همان‌طور قلت به کثرت وابسته می‌شود. این در صورتی است که اقلیت هدفی سیاسی نداشته باشد ولی اگر هدف داشته باشد، نگرانی افزون و بیشتر می‌گردد و کشش و علاقه‌ی آن به وحدت افزایش پیدا می‌کند که این کشش به‌خاطر برتری اکثریت و تثبیت آن، با اعلان آمادگی برای تجدیدنظر در برخی از ممیزه‌ها به‌طور مشترک، اقتضا پیدا می‌کند. احزاب و جنبش‌های جدا شده از اکثریت مشمول این سخن می‌شوند، زیرا آن‌ها با در چهارچوب قرار دادن خود، گروه خود را قانع ساخته و به اقلیتی با کشش و تمایل مخالف با ابزارهای حزبی و با نگرش کثرتی، تبدیل می‌شوند و به صورت عملی با اقلیت‌های دیگری که با نگرش متفاوتی در همین فضا بوجود آمده‌اند، نزدیک می‌شود و نگرانی اقلیتی و کشش وحدت‌گرایی با اقلیت همراه است. (من در اینجا قصد ندارم که اکثریت یا اقلیت را میرا سازم).

این به شرطی است که اقلیت مذهبی یا حزبی در اصول با اکثریت مرتبط باقی بماند. اما اگر جدایی صورت گیرد و تمایز سیاسی به تناقض عقایدی (قرامطه، فطحیه برای نمونه) تبدیل شود، این نگرانی و این کشش و علاقه از بین می‌رود اقلیت طرح و برنامه‌ی خاص خود را می‌یابد که در واقعیت و در تاریخ برای آن فرصتی نمی‌بینم مگر به حساب اکثریت و در جایگاه کاملاً جدا و منفصل و در برخوردهای خونین.

شاید این ویژگی اقلیت‌های فنا شده در تاریخ اسلامی ما بوده، درحالی که تلاش‌های زیادی انجام شده و خون‌های زیادی برای قطع روابط بین اهل سنت و شیعه ریخته شده است، اما با وجود این، قطع روابط رخ نداد و نفوق با ارتباط باقی ماند.

براین اساس، برای ما امکان دارد که بگوئیم، اهل سنت نسبت به وحدت اطمینان دارند و نشانه‌های تجزیه کمتر نگرانی آن‌ها را برمی‌انگیزاند و خطری ناگهانی را در بیانات وحدت نمی‌بینند درحالی که شیعه و مجموعه‌هایی که برنامه و طرح سیاسی آن‌ها با طرح و برنامه اهل سنت مخالف می‌باشد، در نگرانی به‌سر برده که باعث می‌شود که شیعه به موضوع وحدت بیشتر چنگ زده و سخن از آن به میان آورند و برای وحدت نگران و به آن مشتاق باشند.

این تصور که سطوح و دورنمای وحدت متعدد است، دلیلی بر این است که هنوز شعار وحدت روشن نبوده، به طوری که تاکتیک با استراتژی درهم آمیخته شده؛ لذا آن چه که از نظر بعضی استراتژی به نظر می آید در نظر گروه دیگر تاکتیک است و بالعکس... و مرحله با مطلق و مذهب با اسلام و کشوری با جهانی اختلاط پیدا می کند و مواردی در این جا باقی می ماند که وحدت با سطوح کاملش، برحسب تبلیغات اسلامی، موضوع نگرانی ها به همان سطح و یا به همان نسبت برای همه ی گروه ها یکسان نیست.

مجله ی (الشهاب) بیانات مفتی جمهوری لبنان را در کنفرانس اسلامی اول در لبنان،^(۱) سال ۱۹۷۴ میلادی مطابق با ۱۳۸۴ هجری نقل می کند که ایشان می گویند: «مگر برای ما سزاوار نیست که تشکیلات اسلامی ما در مسیرهای متفاوت به حرکت دربیایند... زمان آن رسیده که لازم است، این تشکیلات اسلامی به شروع اقدامی جمعی که همان یگانگی از نظر شکل و مفهوم است، مقید و پایبند گردند.»^(۲)

مقصود از تشکیلات در این جا همان مؤسسه های اهل سنت است و این ایجاب می کند تا کسانی که تلاش می کنند افق دیدگاه های وحدت گرایی خود را توسعه بخشند، مورد قبول و مشروع باشد، زیرا یگانگی در سطح پائین تر شرطی برای یگانگی متعالی تر و تضمینی برای عدم انحصارطلبی می شود. و سخن استاد ابراهیم مصری در مجله ی (الامان) سال ۱۹۷۹، تحت عنوان (اوضاع اسلامی در لبنان) شرح و تأییدی بر این موضوع است اگر چه این سخن با تأخیر گفته شد... «اگر رسالت اولیه ی علما، جمع کلمه ی مسلمانان بر دین خداوند است، پس چگونه امکان دارد که آن ها موفق شوند در حالی که متفرق می باشند. در لبنان ده ها تشکیلات، و جمعیت مخصوص به علما وجود دارد... و خطرناک تر این است که هر تشکیلاتی در چهاردیواری سنگی فرو رفته و فقط اعضای خود را می پذیرد و از پذیرش دیگران عاجز بوده و آن ها را می راند. برای مثال، نقط در بیروت می بینیم: مجلس علما، رابطة العلماء و اتحاد علما و اتحاد

(۱) در دارالفتوا بین ۱۳ و ۲۰ جمادی الاول سال ۱۳۸۴ مطابق با ۳-۱۰ ژوئیه ی ۱۹۷۴ کنفرانس اهل سنت برگزار گردید که در افتتاحیه آن مدیرکل مجلس اعلای شیمی و نماینده ای از شیخ عقل دروز شرکت کردند.

(۲) مجله ی (الشهاب) شماره ی ۱- سال ۲، ۱۹۷۴.

فارغ التحصیلان الازهر» و ندایی می‌آید که می‌گوید: «بباید همگی ما تلاش کنیم سازمانی واحد را تأسیس کنیم که همه‌ی گروه‌ها را در خود جمع نماید.»^(۱) اگر ملاحظه شود منظور از گروه‌ها در این جا اهل سنت هستند. و شکی هم نیست و نزدیک است که ندایی شیعی بلند شود و جمیع کسانی از علمای شیعه را که هنوز اجماع نکرده‌اند، به اجماع فرا بخواند.

این هم سخن دکتر عثمان یحیی در مجله‌ی (اللواء) سال ۱۹۸۶ است که افقی در زمینه‌ی وحدت ترسیم می‌کند و می‌گوید: «در ارتباط با لبنان لازم است پس از این که به فکر دولتی اسلامی و درست باشیم، به اقدامی در ایجاد اتحادیه‌ای برای مذاهب اسلامی بیندیشیم که در آن فعالان تمام مذاهب اسلامی از اهل سنت و شیعه و دروز شرکت نمایند.»^(۲) این مورد، از مطالب نادری است که در آن ذکری از دروز شده است. به این گفته متن شیخ صلاح ارفقه‌دان در (المنطق)^(۳) و صحبت استاد ابراهیم عریس در مجله‌ی (المقاصد) اضافه می‌شود. افق وحدت اسلامی برحسب تبلیغات اسلامی در چهارچوب فرعی داخل هر طایفه و مذهبی تا مسلمانان لبنان و تا امت اسلامی با نگرش دور و نزدیک بر ابهامات ملی و قومی متغیر است.

شیخ محمدمهدی شمس‌الدین می‌گوید: «... آیا این وحدت در یک دولتی مرکزی

(۱) مجله‌ی (الامان) شماره‌ی ۲۳-۱۲ شعبان ۱۳۹۹، ۶ ژوئیه ۱۹۷۹، صفحه‌ی ۱۱-۱۲.

(۲) مجله‌ی (اللواء) ۲ دسامبر ۱۹۸۶.

(۳) شیخ ارفقه‌دان می‌گوید: «موضوع بهره‌برداری استکیار از اختلافات مسلمانان، منحصر به اهل سنت و شیعه نیست، بلکه از این فرقه‌ها برای استفاده از تعالیم آن‌ها که به زمان‌های خیلی دور برمی‌گردد، نیز بهره‌برداری می‌کنند که در زمان‌های بسیار دور از مناسبات و مآخذ خود جدا شده‌اند مانند گروه‌های منتسب به نصیری، درزیه و اسماعیلیه با بقای انتساب آن‌ها به اسلام. آری، این گروه‌ها دینی ندارند که به آن منتسب شوند بجز اسلام همان‌طور که خودشان اعلان می‌کنند. جماعت مسلمان باید با همه این‌ها ارتباط برقرار کند. (المنطق - شماره‌ی ۲۳- صفحه‌ی ۳۴) ... من فکر می‌کنم اشکالی در این مورد است که در روز موضع خود را اعلان نمی‌کند و شاید به خاطر این است که هیچ متنی از طرف دروزها منتشر نمی‌شود مگر این که بپذیریم که فعالیت تبلیغاتی برای حزب کمونیستی است که دروز نمایند آن می‌باشند و این حرف کامل نیست مگر برپایه حکمی که طایفه دروز با حزب کاملاً وابسته هستند. به مرحال، نقص به سختی و عدم امکان دسترسی به آن چیزی برمی‌گردد که تبلیغات دروز پیرامون وحدت ممکن است، باشد.»

خواهد بود؟ و یا در مراکز متعدد منطقه‌ای که در مورد مسایل فیما بین رشد خواهد داشت، می‌باشد؟ این مسأله لازم است که طرح شود اما به هیچ‌وجه ممانعتی نیست» و به‌خاطر جلوگیری از این که این طرح وحدت اسلامی در جنگ علیه طرح ملی یا منطقه‌ای و یا کشوری وارد نشود و طرح وحدت‌گرا در سطح امت اسلامی ادامه داشته و در جنبش و حرکت خود دوام پیدا کند، از جنبه‌ی فقهی تا آنجا که شناخت دارم، ممکن است با ایجاد تطبیقی فقهی، براین اساس، این اقدام را مجاز بدانند.^(۱)

پرفسور رفیق‌خان از هند اولویت را به حوزه‌ی کشور می‌دهد و می‌گوید: «باید ما به خانه و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، فکر بکنیم و سپس به کشورهای دیگر اسلامی. و در این زمینه لازم است که برخی از رفتارهای ملی و قبیله‌ای را فراموش نکنیم. امام خمینی (رض)، پیش از این که به وحدت فرا بخواند، با یک‌پارچگی کردن ملت در ایران شروع نمود.»^(۲) استاد حسین شرف‌الدین تصور می‌کند که مسأله‌ی وحدت براساس امت و دولت باید پی‌ریزی شود، تا با مشکل اقوام مواجه نگردد، لذا تصویری در راه‌حل آن ارائه می‌دهد و می‌گوید: «اسلام قومیت را با مفهوم کنونی انکار می‌نماید ولی به مفهوم قرآنی، به آن اقرار می‌ورزد... و این بدان معنا نیست که جدایی برخوردار از اقوام از پیکره‌ی اسلام مورد تأیید است... ولی موردی که امکان می‌رود آن را توجیه نمود، شکلی از بی‌مرکزی در حکم است که حاکم از افراد منطقه بدون این که این قاعده را ملزم بشمارند، باشد.»^(۳)

استاد جعفر شرف‌الدین این افق وسیع وحدت را به وحدت اسلامی در سطح لبنان محدود می‌کند و طرحی را ارائه می‌دهد که شاید از نوع خود از موارد نادری باشد که ارائه شده است... جعفر شرف‌الدین نماینده‌ی سابق می‌گوید: «اختلاف سیاسی اصولی نیست» و پدرش امام سیدعبدالحسین شرف‌الدین این سخن را تکرار می‌کند: «اهل سنت و شیعه، گروه‌بندی آن‌ها سیاسی است و سیاست آن دو را متحد خواهد کرد.» و از نشانه‌های طرح یگانگی و توحیدی مؤسسه‌های اسلامی که ارائه می‌دهد، موارد ذیل است:

(۱) مجله‌ی (الوحدة الاسلامیة) شماره‌ی ۶۷، صفحه‌ی ۴۷-۴۹.

(۲) مجله‌ی (المنطق) شماره‌ی ۱۹، صفحه‌ی ۸۹.

(۳) مجله‌ی (المنطق) شماره‌ی ۱۹، صفحه‌ی ۸۹.

۱- طرح مجلس اعلائی اسلامی دارای مجلس عالی است که متشکل از رهبران مذهبی اسلامی گروه‌ها بوده که این طرح را به مجلس نمایندگان لبنان ارائه می‌دهند تا قانونی را وضع نمایند که تمام قوانین و سازمان‌های مخالف این مجلس اعلا را لغو نماید.

۲- محکمه‌های شرعی... رهبران عالی گروه‌های مذهبی بر چهارچوبی قانونی درباره‌ی حالات شخصی اتفاق نظر می‌کنند.

۳- جمعیت اسلامی برای تربیت و آموزش

۴- آموزش دینی و تاریخ اسلامی در مدارس جمعیت

۵- جمعیت‌های حافظ امور اجتماعی و سلامتی

آنچه که باعث تشویق او شد که طرح خود را ارائه دهد، در تلاش یکپارچه کردن، (پس از تأسیس مجلس شیعی و تبلور شخصیت روحانی شیعه بود... ولی اکنون فکر یکپارچه کردن و وحدت به موضوع ملی و ضرب‌الاجل تبدیل گردیده‌است.)^(۱)

به هر حال اساس و پایه امت ما، همان توحید و یگانگی است و به هم پیوستگی امت همان وحدت است و آنچه که ما را کاملاً مطمئن می‌سازد، آن عقیده به توحید است و معادل موضوعی این عقیده، وحدت است که هر دو با تدوین قانون ثابت در نزد امت ما محفوظ می‌باشند.^(۲)

ولی وحدت به عنوان وظیفه و امری تاریخی، باید دارای نیرویی باشد که آنرا به اتمام و کمال برساند... لذا این نیرو چه کسی است: شیخ محمد مهدی شمس‌الدین می‌گوید: «وحدت اسلامی بر مفهوم امت استوار است»... و وظایف سازمان‌ها، آن را محقق نمی‌کنند، زیرا هر سیستم و نظامی، وحدت را نقی و انکار می‌نماید و لازم است از جایگاه مردمی و جنبش‌ها و احزاب و سازمان‌های اسلامی شروع شود که مرکز اتکای عمده‌ای است که واجب است تلاش کاری در جهت وحدت اسلامی بر آنها استوار باشد.»

سیدمحمد حسین فضل‌الله می‌گوید: «کسانی که در وحدت در حال حرکت هستند،

(۱) مجله‌ی (الشراع) شماره‌های ۶۵، ۱۳۱، مه ۱۹۸۵.

(۲) هانی فحص - سنجش فرهنگی - دارالامانی - بیروت ۱۹۸۸.

آن‌ها خودشان جنبش‌گرا می‌باشند.» اما بگذارید با شیخ سعید شعبان ببینیم حرکت برخی از حزبی‌ها و جنبشی‌ها در وحدت به چه چیزی منتهی می‌گردد. شیخ شعبان می‌گوید: «جنبش توحید در تابستان ۱۹۸۲ به وجود آمد و تحت لوای آن برخی از احزاب اسلامی جان گرفتند، لذا این جنبش توانست الگویی را از نیروی مسلمانان ارائه دهد آنگاه که هم یکپارچه شدند و سپس اختلافات بین احزاب که از آن‌ها جنبش توحید شکل گرفت، به وجود آمد، چرا که بیشتر آن‌ها شخصیت حزب خود را در داخل جنبش حمایت می‌کردند. این جنبش در جهت جنبش توحید قرار نگرفت و تفاهم با این افراد، غیرممکن بود.»

تقدیر این چنین بود که این مسأله باید اتفاق می‌افتاد و باید تکرار می‌شد چون تجربه با همان شرایط تکرار می‌گردد. زیرا روند اقدام حزبی، روند تجزیه‌ای است و قوانین آن که از داخل حزب بر آن حاکم است، قوانین تجزیه‌ای است... و مسأله، مسأله‌ی خواسته‌ها نیست. حزب در اصل یعنی جدایی و بریدگی، و شکاف است که شکاف و تجزیه را به جود می‌آورد- جدایی عصبیت حزبی به تعصبات- که این دو پیوسته در کمین هر حزبی می‌نشینند. هرچقدر رفتار، الفساذ و دیدگاه‌های اسلامی بر حزبی اضافه شود، اضافاتی است به موردی بیگانه که نهایت آن نوشته‌ای بر روی پوسته و جلد و یا اصلاحاتی بر اصل است که بی‌درنگ این موارد را در خود هضم می‌نماید و نمود آن خیلی کم‌رنگ و نادر و آن هم برای موارد لازم خواهد بود؛ زیرا زیربنای حزب به اجبار و در آغازین آن، به عوامل جدایی و گروهی و فرقه‌ای قرار گرفته است، به ویژه اگر از آن چه به آن ضمیمه شده، دست‌آوردهای کشورهای شورایی باشد که سرچشمه غربی با افکار متعدد، ساختار و مواد و ابزارهای عملی و دستورالعمل باشد.

پس چه باید بکنیم؟ شیخ محمد مهدی شمس‌الدین بر طبق واقعیت علمی، پیشنهادی مبتنی بر روش برنامه‌ریزی و بر طبق شرایط برای مسأله‌ی وحدت ارائه می‌دهد. جنبه‌های مثبت و موانع و ابهامات و دورنما و شرایط علمی برای مواجهه با آن را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید: استفاده از هم‌بستگی بین مذاهب اسلامی بهترین گزینه است و در پایان گفتارش در مجله (الحوار) اظهار می‌دارد: «باید به تلاش‌های دهه شصت تقریب برگردیم که آن جمعیت مسلمان به موفقیت دست یافت و تلاش خود را نمود، ولی نتیجه و تأثیر آن فراگیر نبود و در صحنه‌های مردمی وارد نگردید؛ چه بسا شرایط

بیش از آن به آن‌ها اجازه نمی‌داد. اکنون من فایده‌ای در تأسیس مؤسسه‌ای به آن شکل، نمی‌بینم چرا که تحول و پیشرفتی در جریان هم‌بستگی و برون‌گرایی و نتیجه‌گیری وجود دارد و زبانی مشترک در محافل دانشجویان اندیشمند است، لذا ترجیح می‌دهم که مؤسسه‌ای با گرایش به گفت‌وگویی- علمی تأسیس گردد که بتواند خدمات بزرگی را در این جریان و ابزارهای کارآمدی برای رسیدن به همدیگر به وجود آید و با برنامه‌ریزی‌های فعالیت‌های مشترک و نمایشگاه‌های کتاب، اجتماعات، کنفرانس‌ها، وضع پیوستگی را گسترش و مورد توجه قرار دهد تا این که گفتمان مستقیم به وجود آید)

شیخ محمد اضافه می‌کند که در این وادی، لازم است که فرهیختگان و دانشگاهیان، محققان، نقش مهم‌تری را ایفا کنند. ایشان به شکل مشخصی پیشنهاد می‌کند که: «مرکز تحقیقاتی وحدت اسلامی ایجاد شود تا در آن نخبه‌گان تحصیل کرده و محققان شیعه و سنی اجتماع کنند و ممکن است که بتوان مرکزی مثل این را در لبنان تأسیس نمود، سپس در کشورهای دیگر و آنگاه صندوق عمومی مشترک برای این مؤسسه‌ها ایجاد نمود. من در این طرح، شکل معاصر هم‌بستگی را می‌بینم.»

این سخن شایسته این است که سخن، قلم، فکر، احساس، عمل و شعار ما را در جاده‌ی درست قرار دهد و آن طرحی است برای خارج شدن از حصار شبهه‌های موجود در مورد وحدت.

مطمئن هستیم، در نهایت به وحدت با همه‌ی اصالت و کلیات آن، برسیم و خاطرنشان می‌کنیم که تجزیه از بین رفتنی و عرض است، با زمزمه‌های بین عناصر داخلی بیگانه و خارجی نزدیک و بین آمادگی داخلی و تمایل دشمنان. راغب اصفهانی در ذیل آیه شریفه‌ی (یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر وانثی وجعلناکم شعوبا وقبائل لتعارفوا) در کتاب خود، (المفردات) ص ۲۶۱ می‌گوید: (و کلمه‌ی الشعب (ملت) از کلمه‌ی (الوادی) (دره) است که از یک طرف جمع می‌شود و از طرفی جدا می‌گردد. اگر از طرفی که جدا می‌گردد به آن نگاه کنید، در ذهن خود گمان می‌کنی که فردی جدا می‌شود و اگر از طرف جمع شدن به آن بنگرید، در ذهن خود دو نفر را تصور می‌کنید که اجتماع می‌کنند، لذا گفته می‌شود که شعبت زمانی که جمع می‌شود و شعبت در صورتی که جدا شوند.)

خداوند شاهد است که ما صبح به سوی جدایی می‌رویم و شب به جانب هم‌بستگی روی می‌آوریم و با آرزوی وحدت می‌خواهیم و بی‌خواب و کمی پریشان می‌شویم و مطمئن می‌شویم و در رؤیا فرو می‌رویم و در درون ما ترس و امید درگیر می‌شوند و به کشمکش می‌پردازند. از سخن رسول خدا(ص) استناد جستته که می‌فرماید: «ان هذا الدين لمتين فاعلوا فيه برفق ولا تكونوا كالمراكب المنبت لظهرا ابقى وارضاً قطع» یعنی (این دین به درستی که دینی استوار است، پس در این دین فرو روید و مانند سوارکار تازه‌کار نباشید که نه پشت حیوان سالم باشد و نه راهی پیموده شود.) خداوندا، این امت ما، امت واحد است و تو پروردگار ما هستی و ما برای تو عبادت می‌کنیم.

بلوک اسلامی

امکانات آینده و روش به دست آوردن آن

مولانا فضل الرحمان

رہبر مجلس متحدہی عمل، عضو مجلس ملی پاکستان و رہبر جمعیت علمای اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس و درود

نخست از مسؤولین برگزاری این کنفرانس تشکر می‌کنم که مرا دعوت کردند تا در این کنفرانس شرکت کنم و زمینه‌ی تبادل نظر با علما و اندیشمندان ملت اسلامی را برایم فراهم ساختند.

امت اسلامی، در حال حاضر با اندوه و مصیبت شدیدی مواجه است. عقب ماندگی کشورهای اسلامی در عرصه‌های مختلف فرهنگی، اقتصادی و علمی بر کسی پوشیده نیست. اوضاع سیاسی داخلی این کشورها نیز افتخارآمیز نیست. روابط میان کشورهای اسلامی در نوع خود با چالش‌های عصر حاضر هم آهنگ نمی‌باشد. در عرصه‌ی فن‌آوری جدید خیلی عقب مانده و از صنایع پیش‌رفته‌ی بنیانی نیز محروم‌اند. به علت ضعف‌های این کشورها استقلال آن‌ها شدیداً با خطر مواجه است.

زیرا آن‌ها در کسب نیازهای روزمره‌ی زندگی نیز محتاج کشورهای پیش‌رفته هستند.

این ضعف‌های ما زمانی بیشتر نگران‌کننده می‌شود که مشاهده می‌کنیم خداوند دنیای اسلام را از منابع و امکانات طبیعی به مقدار کافی بهره‌مند ساخته است. نفت، گاز، اورانیوم، مس، آهن، طلا و دیگر معادن در این کشورها فراوان است.

الحمدلله نیروی انسانی نیز کم نیست. تعداد زیادی از افرادی را داریم که صاحب مهارت‌های گوناگونی هستند. خداوند به ما چهار فصل عنایت فرموده است و در خصوص کشاورزی کسی نمی‌تواند با توان‌مندی‌های جهان اسلام رقابت کند. اما جای تأسف است که با وجود این همه لطف و مهربانی‌های خداوند کاملاً از این صلاحیت‌ها

استفاده نشده است. کنفرانس علمی امروز برای ما این فرصت را مهیا ساخت که با هم نشستیم و پیرامون علل این ضعف‌ها گفت‌وگو و تلاش کنیم تا روش‌های نجات از آن را دریابیم.

چند دهه‌ی اخیر قرن بیستم میلادی و آغاز قرن بیست و یکم اوج پیشرفت جهان مادی است. انسان آن‌قدر که در این چند دهه پیشرفت مادی داشته است در قرن‌های گذشته پیشرفت نکرده بود. در این پیشرفت اقوام غرب برتری و سبقت گرفتند. به همین جهت در غرب تصور «پایان تاریخ (End of Hisotry)» تقویت شده است. فوکویاما استاد آمریکایی پیرامون این موضوع کتاب نوشته و اعلام داشته: اکنون غرب و تمدن آن بر عالم انسانی برتری یافته است و ملت یا تمدنی دیگر نمی‌تواند غرب را مغلوب نماید. چرخ تاریخ فعلاً متوقف شده است.

اما بدبختی انسان‌های عصر حاضر و آینده این است که تمدن غرب اگر چه در خصوص پیشرفت مادی به اوج خود رسیده است اما در خصوص معنویت دستش تهی است. غلبه‌ی تمدن غرب تهی از معنویت و روحانیت، برای بشریت به‌طور عام و برای مسلمانان به‌طور خاص، واقعیت انکار ناپذیر خطرناکی است. تأثیر منفی آن بر افکار، اعمال و ارزش‌های اخلاقی مسلمانان سخن همگانی است. نظام خانوادگی مسلمان جزء لاینفک جامعه اسلامی و قابل افتخار است اما چون تحت تأثیر ارزش‌های غرب قرار دارد به سادگی آثار شکست را در آن می‌توان احساس کرد. طبقه‌ی روشنفکر ملت مسلمان مسئولیت دارد تا این وضعیت را به موقع درک کرده و مسلمانان را به سوی جلوگیری از این خطر بزرگ راهنمایی کند. باید روشن ساخت که برای این کار نیاز به یک دستورالعمل جامع اجتماعی است که در این خصوص تلاش‌های کشورهای اسلامی لازم و مفید خواهد بود.

جهان اسلام در تمام عرصه‌های زندگی رو به زوال است اما به نظر من سخن نگران‌کننده‌ی این است که در هیچ کشور اسلامی برای حل مشکلاتی که الهی ماثلاً پیش آمده است در استفاده از «عقل جمعی Collective Wisdom» روش منظمی وجود

ندارد. به نظر من نیاز شدید است که برای تحلیل مشکلات فعلی «مخالف هم‌فکری و هم‌اندیشی» «Think Tanks» را که در آن متفکران و اندیشمندان بزرگ حضور داشته باشند تشکیل دهیم. بلکه نیاز به مؤسساتی است که در دایره‌ی کار آن پیشنهادات و دستورالعمل‌هایی صادر شود که اوضاع و احوال کنونی و درک اوضاع احتمالی که در آینده به وقوع می‌پیوندد را شامل باشد. در دانشگاه‌های غرب چندین قرن است برای مطالعه‌ی تاریخ، آثار باستانی، افکار و نظریه‌ها، سیاست و فلسفه و اقتصاد دنیای شرق به ویژه جوامع مسلمان کار عمیق و انتقادی تحت نام شرق‌شناسی ادامه دارد. برای مطالعه‌ی آسیای میانه و جنوب آسیا، خاورمیانه، خاور دور و آفریقا مؤسسات بزرگ و مراکزی تشکیل شده است که بودجه‌ی هنگفتی برای آن‌ها تامین می‌شود. قدرت‌های غربی با کارهای علمی و پژوهشی اطلاعاتی درباره‌ی روش‌های تسلط بر منابع طبیعی و حکومت بر مسلمانان بدست آوردند و اینگونه شرق‌شناسی یعنی مطالعه‌ی شرق حربه‌ی موثر برتری غرب است. جای تأسف است که در هیچ دانشگاهی از جهان به غرب‌شناسی (Occidentalism) توجهی نشده است تا درباره‌ی تاریخ، سیاست، اقتصاد و فلسفه مطالعه عمیق صورت گیرد. ضرورت دارد در دانشگاه‌های خود این سنت را طرح کنیم تا در اوضاع سخت کنونی دنیا در حالی که زمین دهکده‌ای جهانی شده است، اهداف و سیاست‌های غرب را درک کنیم و آن‌را در ذهن جا داده راه آینده‌ی خود را تعیین کنیم. چون در کشورهای ما چنین سنت علمی وجود ندارد. در این عرصه، خیلی بد با ناهم‌آهنگی فکری مواجهه و از تمرکز و یکی بودن محروم هستیم.

جهت دیگر، رسانه‌ها هستند که در آن ما مات می‌شویم. رسانه‌ها در عصر حاضر اسلحه‌ای موثر هستند و غرب از آن به نفع خود کاملاً استفاده می‌کند. ارزش‌های غرب توسط فن‌آوری ماهواره‌ای و شبکه‌های تلویزیونی خصوصی کابلی منتشر و مورد استقبال قرار می‌گیرد. سنن اسلامی و شرقی به سرعت از اذهان نسل جوان ما محو می‌شود. صنایع شرکت‌های چند ملیتی در حال حاضر زینت‌بخش هر خانه است. معیار

راست و دروغ و صحیح و غلط را رسانه‌ها تعیین می‌کنند که عموماً حقایق را معکوس جلوه می‌دهند. رسانه‌ها در دشمنی و جبهه‌گیری رو به افزایش مسلمانان و غرب نقش کلیدی دارند. به نظر من اکنون زمان آن فرا رسیده است که مسلمانان قدرت رسانه‌ای را درک کرده در این عرصه صلاحیت‌هایشان را به کار اندازند. این کار نیز کار یک کشور نیست بلکه کار مشترک مسلمانان است. من پیش‌نهاد می‌کنم به عنوان گام نخست، مسلمانان روشن فکر مقیم غرب وارد صحنه شوند. آن‌ها کانال‌هایی تشکیل دهند که انعکاس‌دهنده‌ی موضع ایشان، اوضاع جهان و جایگاه مسلمانان در جهان کنونی باشد. این کانال‌ها گفت‌وگو میان مسلمانان دانشور را به راه انداخته و تلاش نمایند، نظر اهل علم را درخصوص این گفتگوها گسترش دهند. یک بار این سلسله آغاز شود انشاءالله با گذشت زمان بهتر خواهد شد و مردم به فایده‌ی آن پی خواهند برد. یکی از علت‌های فاصله بین مسلمانان و غرب این است که صورت منظمی از گفت‌وگو میان آن‌ها وجود ندارد. من پیش‌نهاد می‌کنم کشورهای اسلامی گروهی از دانشمندان خویش را به کشورهای غربی بفرستند تا در آن‌جا با اساتید دانشگاه، روزنامه‌نگاران، سیاست‌مداران و محافل «هم‌اندیشی Think Tanks» دیدار کرده و غریبان را از خسارات اقتصادی که از اقدامات جنگ‌جویانه‌ی گروه بنیادگرای غرب صورت می‌گیرد آگاه سازند که چگونه به این علت در آن‌جا تاثیر منفی روی زندگی عامه‌ی مردم می‌گذارند. بزرگ‌ترین حرف این است که از آن سنن و ارزش‌های عالی غرب که غربی‌ها به آن افتخار می‌کردند و تصویر بهتری از غرب ارائه می‌کرد کاملاً تخلف ورزیده می‌شود. به طور مثال احترام به انسانیت بدون در نظر داشت رنگ و مذهب و اعتقاد، سنت گفت‌وگو و اختلاف نظر، تلاش در حد ممکن درخصوص خودداری از قتل و خشونت و گفت‌وگوی مستدل.

در دهه‌ی سوم مارس ۲۰۰۴ فرصت به من دست داد تا به بریتانیا سفر کنم. در آن‌جا به طبقات مختلف جامعه این پیام را دادم که مسلمانان به عنوان شریک اقتصادی حاضر هستند، برای افهام و تفهیم یک‌دیگر با غرب معامله کنند. اما طبقه‌ی بنیادگرای غرب

باید سیاست اشغال اجباری ذخایر طبیعی مسلمانان را رها کند. این کار برای بشر بهترین راه است. فن‌آوری عالی نزد غرب است در حالی که نفت، گاز و دیگر معادن نزد مسلمانان می‌باشد. اگر هر دو طرف با هم یک‌جا کار کنند تمام بشریت می‌تواند از آن یک‌سان استفاده کند. من به آنها گفتم اسلام، مذهب دعوت است و چنین نظریه‌ی اساسی برای کل جهان پیام دل‌سوزی و هم‌دردی را می‌دهد نه تنفر. در اوضاع فعلی، مسلمانان از غرب منتظر نیستند بلکه شکایات عمیق دارند. تجاوزی تحت نام جنگ با تروریسم، تحت سرپرستی آمریکا آغاز شده است که در عرصه‌ی جهانی با معیار اخلاق بشری مطابقت ندارد. قبل از چنین حملات ضروری بود با کار شفاف تحقیقی، مجرم شناسایی می‌شد. حمله کردن بدون تحقیقات و قتل کودکان، زنان و پیرمردان بی‌گناه در جای خودش تروریسم است. اکنون افراد سطح بالا و مؤسسات عالی آمریکا این را پذیرفته‌اند که اطلاعات آن‌ها در باره‌ی عراق اشتباه بود. در چنین وضعیتی حملات روزمره به مردم عراق آیا جواز اخلاقی و قانونی دارد؟ اگر شما واقعاً می‌خواهید مسلمانان را خیرخواه خود سازید این هدف، اجباری به دست نمی‌آید بلکه برای این کار باید راه دوستی و هم‌کاری را در پیش گیرید و با عمل خود ثابت کنید که اساس تصمیم‌های شما بر عدل و احساسات دل‌سوزانه استوار است. به شما عرض می‌کنم احساس خوش‌حالی می‌کنم که همه‌ی این حرف‌هایم با دقت شنیده شد و همه با آن موافقت کردند. طبقه‌ی فهمیده‌ی غرب از سیاست‌های طبقه بنیادگرای خویش سرگردان هستند و ما باید این‌ها را مخاطب قرار دهیم.

بدبختی جهان اسلام است که عرصه‌های صنعت و فن‌آوری پیش‌رفته در انحصار ژاپن و غرب است و تاکنون هیچ کشور اسلامی در این مسابقه‌ی جهانی بازی نکرده است. صنایع، فن‌آوری پیش‌رفته و اقتصاد با هم ارتباط عمیق دارند. با عقب ماندگی در این عرصه، تولیدات ملی ما در مجموع در حد قابل تأسف کاهش یافته است. با دانستن این مطلب به حیرت فرو خواهید رفت که تولیدات سالانه‌ی ملی یک کشور کوچک اروپا یعنی اتریش ۲ هزار میلیارد دلار است. فرانسه ۱۵ هزار میلیارد دلار و

آلمان ۲۵ هزار میلیارد دلار می‌باشد در حالی که تولیدات ملی ۵۷ کشور اسلامی عضو کنفرانس اسلامی فقط ۱۲ هزار میلیارد دلار است. این امر بر کسی پوشیده نیست که در جهان امروز بدون داشتن اقتصاد قوی کسب استقلال فقط یک رؤیا و خواب است. در این راستا برای رسیدن به هدف خودتکایی نیاز به زحمت و پشت‌کار شدید است. برای تحکیم اساس اقتصاد و فن‌آوری عالی باید مراکز تحقیقی و دانشگاه‌های خصوصی تشکیل شود که مشکل مالی در آن وجود نداشته باشد. و ما چنین دانشگاه‌ها و مراکز بسیار کم داریم. برای رسیدن به این هدف تنها یک یا دو کشور مسؤول نیستند بلکه مجموعه‌ی جهان اسلام مسؤولیت دارد.

سخن از دانشگاه‌ها در میان آمد ذکر این امر ضروری است که درخصوص صنایع و فن‌آوری پیشرفته‌ی دانشگاه‌های ما خیلی ضعیف هستند اما در عرصه‌ی ادبیات، علوم اجتماعی و اسلام‌شناسی نیز در عرصه‌ی جهانی در ایجاد نمونه‌ی قابل افتخار قاصر بوده‌ایم. بلکه حقیقت این است که عموماً به این عرصه‌ی علمی اهمیت ویژه ندادیم. این عرصه‌ی علمی به احساسات و جذبه‌های انسان وابسته است و در آن موضوعات بزرگی چون صلح، جنگ، پیشرفت، آموزش، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، علوم سیاسی، روابط بین‌الملل و اقتصاد مورد مطالعه قرار می‌گیرد. نیاز است جوانان جهان اسلام اطلاعات کامل در این باره داشته باشند تا حقایق جهانی معاصر را بهتر درک کرده جایگاه و نقش خود را تعیین نمایند.

درباره‌ی مطالعه پیرامون اسلام پیش‌نهاد می‌کنم برای رشد آگاهی عمومی درباره‌ی مسلک‌ها و برداشت‌های فقهی و تعبیرهای گوناگون مسلمانان، رشته و بخش‌های قوی علمی تشکیل شود. در حال حاضر وضعیت این‌گونه است که علمای اهل سنت و اهل تشیع درباره‌ی تعبیرات تفسیری و دلایل فقهی یک‌دیگر آن‌طور که باید آگاهی ندارند. علمایی که به طور جامع درباره‌ی هر دو فقه آگاهی دارند انگشت‌شمار هستند و از نظر سنت‌های علمی بزرگ هر دو معتبر می‌باشند. به نظر من باید هر کشور مسلمان در این عرصه علمی صدها عالم دین داشته باشد و این کار را نه با روش‌های مناظره و مجادله

بلکه با روش شفاف علمی انجام دهند. از این ضعف‌ها بیش‌تر قدرت‌ها استفاده‌ی سوء می‌کنند. برای ناکام ساختن آن روش مؤثری را باید در پیش گرفت. یک پیش‌نهاد این است که یک گروه رابط بین کارشناسان و اهل علم مسلمان تحت نام مجلس التنسيق الاسلامی العالمي داشته باشیم که برای به‌دست آوردن اجماع در موضوعات مهم مدام مشغول به کار باشد.

اگر نگاهی به جهان اسلام بیندازیم افسوس خواهیم خود که تعداد زیادی از کشورها هستند که در آن‌جا امور کشور انعکاس‌دهنده‌ی خواسته‌ها و آرزوهای مردم نیست. مردم از حقوق اساسی اسلام و آزادی شخصی که اسلام عنایت فرموده محروم هستند. فقدان عدالت اجتماعی و اقتصادی وجود دارد. قانون، همه را به یک نگاه نمی‌نگرد.

در چنین وضعیتی احساسات خودشناسی در کشور کاهش می‌یابد و در نتیجه استعدادهای خلاق آن‌ها رشد نمی‌کند و ضایع می‌شود. به نظر من این امر بزرگ‌ترین سبب عقب‌ماندگی کشورهای اسلامی است. واضح است زمانی که استعدادهای خلاق و ذهنی انسان‌ها رشد نمی‌کند آن ملت در جهان از سلاح مبارزه محروم می‌شود. در جامعه‌ای که برای رشد استعدادهای خلاق فضای مناسب وجود داشته باشد با یک نهضت مردم نیروی جسمی خویش را به کار می‌گیرند که برای پیشرفت ملت نیاز اساسی و مهم است. متأسفانه امروز در میان تعداد زیادی از مسلمانان سنت به کارگیری نیروی جسمی نابود شده است و سهل‌انگاری تمایل و گرایش به بیگانگان در بین آن‌ها خیلی نمایان شده است. قرن نوزدهم و بیستم میلادی زمان عروج اقوام اروپا و عقب‌افتادگی مسلمانان بود. در این قرن‌ها قدرت‌های مختلف استعماری برای منافع اقتصادی‌شان کشورهای مسلمانان را تقسیم کردند و بالاخره در ۱۹۲۴ سلطنت عثمانی سقوط کرد و نهضت‌های آزادی‌خواهی بر ضد استعمارگرایی به‌راه انداخته شد و شخصیت‌های بزرگی هم چون جمال‌الدین افغانی، امام مهدی سودانی، امام سنوسی، امام شامل، شیخ‌الهند مولانا محمود الحسن و حسین احمد مدنی، فداکاری‌های بزرگی

انجام دادند. به برکت سعی و تلاش آن‌ها ظاهراً مسلمانان از حاکمان بیگانه آزادی بدست آوردند اما سفر آزادی حقیقی تاکنون ناتمام است زیرا مسلمانان امروز نیز در تصمیم‌گیری و تعیین نقشه راه خود استقلال ندارند. در این روزها لیبی، ایران و پاکستان در خصوص قضیه‌ی کسب توانائی هسته‌ای با اوضاع و احوال مشکلی مواجه‌اند که گویای این امر می‌باشد که منزل آزادی حقیقی هنوز دور است.

حوادث یازده سپتامبر در آمریکا به جهان جهت دیگری بخشید. در حال حاضر جای استعمار اروپا را آمریکا گرفته است. بعد از فروپاشی اتحاد شوروی توازن در سیاست جهانی پایان یافته و جهان یک قطبی شده است. به علت این وضعیت سؤالاتی در برابر مسلمانان مطرح شده است. برای نمونه اکنون چگونه می‌توان با خطرانی که قدرت‌های پیشرفته‌ی کشورهای اسلامی با آن‌ها مواجه هستند مبارزه کرد؟ حفظ مرزهای جغرافیائی چگونه ممکن است؟ وسائل و امکانات ملی و قومی را چگونه از اشغال اجباری بیگانه می‌توان نجات داد؟ در پرتو حوادث چند سال گذشته اکنون مسلمانان در این فکر عمیق فرو رفته‌اند که مبارزه با اوضاع جدید بدون اتحاد وسیع مسلمانان ممکن نیست. استفاده‌ی درست از رأی مسلمانان در شورای امنیت و سازمان ملل می‌تواند باعث تغییر سیاست‌های آمریکا و متحدین آن شود. تشکیل بلوک‌های منطقه‌ای کشورهای مسلمان مانند اتحادیه‌ی اروپا می‌تواند در جلوگیری از خودخواهی آمریکا کمک کند. بعنوان مثال سازمان کشورهای ایران و پاکستان و کشورهای هم‌جوار این کشورها می‌توانند شرکت‌های چند ملیتی تشکیل دهند تا تجارت بین آنها گسترش یابد. امکانات وسیع برای این‌گونه همکاری‌ها وجود دارد. شرکت‌های تجاری چند ملیتی غرب در کشورهای ما فعالیت‌هایشان را گسترش می‌دهند. با وحدت و هم‌بستگی می‌توان از تأثیر افکار آن‌ها جلوگیری کرد. این کشورها با مشارکت متقابلشان می‌توانند مؤسسات و دانشگاه‌های استاندارد تشکیل دهند. در کنار گسترش تجارت بین کشورهای اسلامی بانک مشترک کشورهای اسلامی نیز می‌تواند نقش مؤثری داشته باشد. این‌گونه تلاش صورت گرفت بود اما آن‌را ناکام ساختند لکن از

ناکامی موقتی نباید ناامید شد و این راه را باید ادامه داد. سازمان جهانی تجارت (WTO) هم‌چون بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول (IMF) چالشی است که تصور تأثیر تبه‌کننده‌ی اجتماعی، تجاری و اقتصادی آن مو را بر بدن راست می‌کند. بدبختانه در کشور ما درباره‌ی این دیو احساس و درکی وجود ندارد. با این کار تمرکز قدرت در کشورها پایان خواهد یافت و تصور جدید گرد شدن سرمایه غالب خواهد شد و با آن فقط و فقط به وسیله‌ی همکاری وسیع بین کشورهای اسلامی می‌توان مبارزه کرد.

با وجود این همه مشکلات، سخن قابل اطمینان این است که در جهان به ویژه در اروپا مردمان عقل‌مند زیادی وجود دارند که از سیاست‌های جابرانه‌ی خارجی آمریکا خشنود نیستند. برخوردی که با عراق صورت گرفت در تمام غرب میلیون‌ها تن شدیداً اعتراض کردند و از پذیرفتن منطق طبقه‌ی قدرت‌مند در آمریکا و بریتانیا سرباز زدند. آن‌ها قتل عام انسان‌های غیرمسلح، زنان، کودکان و سالمندان را تخلف آشکارا از احکام حضرت عیسی (ع) و ارزش‌های غرب خواندند. نباید فرصت برقراری رابطه با چنین طبقه‌ی با فهم غرب را از دست داد. براساس تفکر گفت‌وگویی تمدن‌ها که آقای خاتمی رئیس‌جمهور ایران، ارائه کرده است، زمینه‌ی بحث و گفت‌وگو در روزنامه‌ها و دانشگاه‌های غرب مهیا شده است. که بایستی از آن بهره برد.

فرقه‌گرایی خسارت شدیدی به مردم مسلمان وارد کرده است. اکنون زمان آن فرا رسیده است که افکار ما بالاتر از احساسات فرقه‌گرایی باشد. جای خوش‌حالی است که بگویم در پاکستان اتحاد سازمان‌های مذهبی یعنی مجلس متحده‌ی عمل شامل تمام سازمان‌های مذهبی اهل سنت و اهل تشیع است و به برکت این اتحاد درگیری‌های شیعه و سنی تقریباً پایان یافته است. اگر در جایی حادثه‌ای رخ می‌دهد دلایل مختلفی دارد. سخن قابل اطمینان این است که الحمدالله تاکنون در عراق تلاش تقسیم نمودن شیعه و سنی ناکام مانده است و امیدواریم در آینده نیز چنین تلاش‌هایی به ناکامی بینجامد. تاریخ یک هزار و چهارصد ساله‌ی مسلمانان، پر از مصیبت‌ها است. در سال

۱۳۵۸ مغولها به خلافت عباسی پایان داده و خلیفه‌ی عباسی را در پوست الاغ دوخته و در کوچه‌های بغداد باچوب زده و شهید کردند. در سال ۱۴۹۲ مسلمانان را بی‌رحمانه از اسپانیا اخراج کردند. در سال ۱۸۵۷ انگلیسی‌ها، بهادر شاه ظفر را که فقط در نام پادشاه بود دست‌گیر کرده و به میانمار فرستاده و خود آن‌ها هند «این پرنده‌ی طلایی» را اشغال کردند.

در سال ۱۹۲۴ به سلطنت ترک عثمانی پایان داده شد.

در حال حاضر نیز مسلمانان از یک دوره‌ی پر از ابتلاء می‌گذرند. اما الحمدلله درک عمومی مشکلات وجود دارد. این درک چگونه به شکل عملی انعکاس خواهد یافت آینده روشن خواهد شد. از تاریخ انسانی این درس را می‌آموزیم که ظلم و تکبر موقتاً حاکم می‌شود اما دوام ندارد. قرآن پاک به ما آموخته است که اما «ما ینفع الناس فیما کث فی الارض» کسانی که باعث می‌شوند زمین برای انسان‌ها مکان عذاب شود برای انسانیت مفید نخواهند بود بلکه مضر هستند و طبق فلسفه‌ی تاریخی قرآن، نمی‌توانند بقا داشته باشند. مسلمانان باید از این درس قرآن حکیم بیاموزند. در این جا برای شما یک ضرب‌المثل چینی می‌آورم که: فاصله‌ی هزار میل از گام نخست آغاز می‌شود. بیایید متحد شده، این فاصله‌ی طولانی را هم گام بپیماییم.

خداوند متعال حامی و ناصر ما باشد. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

**مشارکت مطلوب در روند تمدنی جهانی
و همزیستی مسالمت آمیز با دیگران**

سید محمد رضا مصطفایی

کارشناس امور تربیتی و دبیر دبیرستان‌های پاوه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

حمد و سپاس و ستایش مر آن ذات یکتا که آدمی را مفتخر به مسجود فرشتگان و مقربتر از آن قدیسان نمود؛ و درود و سلام بر روان پاک و همیشه جاوید سرور انبیاء، ساعی راه خدا، حضرت محمد مصطفی (ص) و اهل بیت و جمله‌ی اصحاب صدیقش باد.

عجیب مخلوقی است این بشر که سیر و تفحص در خصوصیات و صفاتش، هر صاحب عقل و اهل فکری را مدهوش و متحیر می‌نماید. آن‌گاه که دادار جهان از بهر تجلی صفاتش، آفرینش آدم را به ملائک اعلام کرد و وی را از حضیض‌ترین مخلوقاتش پدید آورد؛ و از روح خویش در کالبدش دمید؛ جد و جهد، صلح و آشوب، عشق و نفرت و مجموعه‌ای دیگر از متضادها را نیز هم‌راه و ملازم وی مقرر فرمود. «فألهمها فجورها و تقویها»^(۱)

با مطالعه و نظر به احوال اقوام پیشین و اطلاع از افتخارات زرین و لکه‌های ننگین آن‌ها، همواره تلاش عده‌ای را در راه صلح، دوستی و عدالت و فرجام افتخار آمیز و ماندگارشان می‌بینیم؛ و در آن واحد، نیروی اهریمنی مقابل را که پیوسته سعی در بطلان و عقیم کردن آن سعی جاودان را داشته، حس و بلکه نظاره و لمس می‌کنیم. اگر نگاهی سطحی به کلمات وارده در موضوع مقاله داشته باشیم و «تمدن را هم‌کاری افراد یک جامعه در امور اجتماعی، اقتصادی، دینی، سیاسی و ... بنامیم»^(۲)

(۱) و به او شر و خیر او را الهام کرد. (سوره‌ی مبارکه‌ی شمس، آیه‌ی ۸).

(۲) معین، محمد، فرهنگ فارسی. جلد اول، تهران: انتشارات امیرکبیر، سال ۱۳۷۵، ص ۱۱۳۹.

باید اقرار کنیم که بشر از بدو وجود تا به حال، نه تنها به فکر آن بوده، بلکه به طور عملی و عینی اهل آن، و چه بسا قطعه‌ای جدا نشدنی از اندام آن می‌باشد.

لذا در این مسأله که آدمیان در قالب هر قوم، آیین، نژاد، رنگ، زبان و ... نیاز به مشارکت، معاضدت و معاونت هم‌دیگر دارند، شک و اختلاف نظری نیست؛ بلکه نکته در اینجا است که ملت‌ها چگونه می‌توانند ابعاد و ظرفیت‌های این تمدن را بسط و گسترش داده و عشق، محبت، شرافت و عدالت را، حاکم، و مظاهر پلیدی و دنائت را محو و ناپدید نمایند.

تغییر از ویژگی‌های آدمی و جهان پیرامون او می‌باشد. بشر از ابتدای خلقت تاکنون نظام‌هایی مختلف از زندگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را تجربه و اجرا کرده است. عصر شکار، دام‌داری، کشاورزی و صنعتی را طی نموده است؛ که هر کدام خصوصیات خویش را داشته و دارند. و خرده نظام‌های موجود در یک نظام بزرگ اجتماعی، تحت تأثیر هم‌دیگر قرار گرفته‌اند.

امروزه وارد دوره، نظام و عصری جدید شده‌ایم که تفاوتی اساسی با دوره‌های گذشته دارد. به سوی تمدنی می‌رویم که تغییرات، در تمام جوانب بسیار شگفت‌انگیز و اعجاب آور است. این موج که الوین تافلر از آن به موج سوم یاد کرده است، همان عصر فرا صنعتی و اطلاعات است. عصری که جهان به کلبه بدل شده است. عصری که مقاومت در برابر آن محکوم به شکست، نابودی و عقب افتادن است.

پس بر ما است که واقعیت را پذیرا باشیم؛ چشمانمان را باز کنیم و با قدرت و اراده‌ای محکم به استقبال این تمدن بشتابیم، و سهم خویش از آن را دریافت کنیم و در ایجاد آن کوشا باشیم؛ تا در آینده بر روزها و لحظه‌های از دست رفته تأسف و دریغ نخوریم؛ و با عزلت و کناره‌گرفتن جای خویش را به دیگران نسپاریم؛ چرا که دلایل و عوامل مشارکت و حضور ما، بیش از دیگران است.

جهانی شدن

جهانی شدن ترجمه‌ی کلمه‌ی فرانسوی «Monodialisatıon» و کلمه‌ی انگلیسی «Globalization» و کلمه‌ی عربی «عولمة» است.

« جهانی شدن در نظر بعضی، برچیدن مرزها و مسافات بین بعضی از ملت‌ها، وطن‌ها و فرهنگ‌ها با بعضی دیگر است؛ و از این طریق همه به یک فرهنگ، بازار و خانواده جهانی نزدیک می‌شوند و بعضی آن را به معنی تبدیل عالم به یک دهکده جهانی دانسته‌اند. ^(۱) »

با قرار گرفتن در عصر اطلاعات و انفجار وسایل ارتباط جمعی از قبیل ماهواره، شبکه‌ی جهانی، تلفن و ... تحول و تغییر سریع و بزرگی جهان را فرا گرفته است. مرزهای فیزیکی دیگر نمی‌تواند حائلی برای نفوذ اطلاعات باشد. تجارت، کسب اطلاعات و اخبار، کسب دانش روز، اطلاع از انتشار کتاب‌ها و نشریات و هزاران مثال دیگر، نوید عصری نو و تمدنی جدید را می‌دهد؛ که تمامی خرده سیستم‌ها به شکلی دیگر ظاهر می‌شوند و با گذشته تفاوتی فاحش دارند.

جهانی شدن برای اولین بار پس از فرو پاشی اتحاد جماهیر شوروی، در ایالات متحده‌ی آمریکا و در جریان جنگ خلیج استعمال شد و غرض از به کارگیری و انتشار این تر، فرو بردن دنیا به خصوص کشورهای جنوب در کام خویش بود؛ تا مجرای باشد برای سلطه‌ی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و دینی خود بر سایر ملل.

شدت و حدت این امر به حدی است که: « عده‌ای از نویسندگان، جهانی شدن را به معنی سلطه‌ی بی‌چون و چرای تمدن غرب می‌دانند و جان اسپوزیتو از جهانی شدن به عنوان یک خطر و تهدید بالقوه در راستای آمریکایی شدن یاد می‌کند. ^(۲) »

جهانی شدن از دیدگاه دولت‌مردان و سیاست‌مداران آمریکا، همانا به مفهوم تحمیل سیاست‌های اقتصادی آن کشور از طریق سازمان تجارت جهانی، صندوق بین‌المللی پول و ... می‌باشد، تا بتواند کشورهای فقیر و توسعه نیافته را پیش‌تر، بهتر و منطقی‌تر چپاول کند.

جهانی شدن از لحاظ فرهنگی، یعنی بسط و توسعه‌ی بی‌دینی و بی‌بند و بساری به

(۱) قرضاوی، یوسف. اسلام و جهانی شدن. ترجمه‌ی تیموری قلعه نویی، موسی. تایباد: انتشارات سنت، سال ۱۳۸۲، ص ۹

(۲) ساعدی رودی، محمد ابراهیم. اسلام و جهانی شدن. فصل‌نامه‌ی ندای اسلام، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی ۱۶، سال ۱۳۸۲، ص ۵۲.

بهانه‌ی رواج آزادی، دموکراسی و حقوق بشر، که نمونه‌ی این موارد را در کنفرانس سال ۱۹۹۴ میلادی در قاهره مشاهده می‌کنیم، که طرح‌هایی هم‌چون ازدواج مرد با مرد، سقط جنین و... در آن مطرح شدند.

جهانی شدن مد نظر آمریکا از لحاظ سیاسی، یعنی سلطه‌ی تمام عیار آمریکا بر کشورهای دیگر به بهانه‌ی حقوق بشر و مبارزه با تروریسم، به‌خصوص کشورهای اسلامی که به قول هانتینگتون، یگانه تمدن سرکش و نافرمانی است، که زیر بار تمدن غرب نخواهد رفت؛ لذا باید با آن جنگید.

در پایان، در یک جمله باید گفت: جهانی شدن عبارت است از استعمار جدید، با چهره‌ای مکار و زبیده.

ما و ایجاد تمدن جهانی

جهانی شدن و برداشته شدن موانع مادی و معنوی در جهت رسیدن به آن امری اجتناب‌ناپذیر و قطعی است. با پیشرفتی که بشر در زمینه‌های علمی داشته و دارد؛ و تغییرات بسیار سریع و برق‌آسای امکانات و تکنولوژی، تولد اختراعات و ابتکارات نو، جهان را به دهکده و بلکه کلبه‌ای مبدل ساخته است.

امروزه ما می‌توانیم در منزل خود باشیم و با جهان پیرامونمان ارتباط دو طرفه برقرار نماییم. دیگر نمی‌توانیم با ساختن برج و بارو و قلعه‌های سنگی و بلکه پولادین مانع از نفوذ اغیار و دیگران شویم. افکار، دانش، اطلاعات و... دیگر نیاز به مجوز ورود، گذرنامه و... ندارد. نمی‌شود چشم‌هایمان را ببندیم و گوش‌هایمان را کر، و در لاک خود فرو رفته و مخفی شویم؛ چرا که اگر ما این کار را بکنیم، سیر جهانی شدن و برداشته شدن حصارها و مانع‌ها تعطیل نمی‌شود. با خزییدن و پناه بردن به مساجد، تکایا، صومعه‌ها و حسینیه‌ها و سر به جیب مراقبت فرو بردن، تحریم و تخریب جهانی شدن و در مذمت آن فصلی گفتن، نوش‌داروی دردها و راه‌کار موفقیت نیست. آن سوی قضیه یعنی هضم، ذوب و تحلیل شدن در فرآیند جهانی شدن و ارتباط یک جانبه‌ی برقرار کردن و جنبه‌ی انفعالی به خود گرفتن نیز، مقصود و مطلوب ما نیست. بلکه موضع‌گیری ما در مقابل روند رو به رشد جهانی شدن و ایجاد تمدنی جهانی،

دیدگاه میانه روی می‌باشد، که خاص امت معتدل است.

«و كذلك جعلناكم امة وسطاً»^(۱)

دیدگاه ما در ایجاد تمدن جهانی نه به معنی فنا کردن انواع تمدن‌ها، هم‌راه با خصوصیات خاص هر یک می‌باشد. حذف انواع و اقسام، کوششی خلاف طبیعت است؛ و هیچ‌گاه به بار نخواهد نشست. «تجربه‌ی فرانسه در حذف گویش‌های رایج در شرق و جنوب فرانسه و زبان فلامان و تقویت گویش ایل دو فرانس، که لهجه‌ی پاریس و اطراف آن بود». همچنین سرکوب افکار و ترویج یک فکر و ایدئولوژی با چماق و تصفیه‌های خونین - تجربه‌ای که در شوروی سابق روی داد - نمونه‌هایی از حذف انواع است، که در نهایت به وادی شکست روی نهاد.

«اختلاف تمدن‌ها الزاماً به معنای برخورد و ضدیت آن‌ها به طور همیشگی نبوده، و بلکه شایسته است، این اختلاف، اختلاف تنوع باشد.»^(۲)

از آیات قرآنی بر می‌آید که اختلاف و تنوع در زبان، رنگ، نژاد، دین و... مشیت الهی است و مهم آن است که با وجود تنوع، ارتباط برقرار شود، که مسلمانان از پیش‌تازان گفت‌وگو بوده و حتی به آن امر شده‌اند.

«ادع الی سبیل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن»^(۳)

حال این پرسش پیش می‌آید که با توجه به پدیده‌ی جهانی شدن چه باید کرد تا اولاً: بتوانیم در ایجاد این تمدن مشارکت داشته باشیم و به حاشیه رانده نشویم، ثانیاً: دین، فرهنگ و افتخارات و آثارمان از بین نرود، ثالثاً: بتوانیم در ایجاد صلح و آشتی و دفع ظلم و تجاوز به هر شیوه‌ای که باشد سهمیم باشیم و در نهایت چگونه باشیم تا جاذبه مان بیش‌تر و دافعه‌مان کم‌تر شود.

اینجا است که مبحثی دیگر تحت عنوان بیداری امت اسلامی پا به عرصه‌ی ظهور

(۱) و ما هم‌چنان شما (مسلمین) را به آیین اسلام هدایت کردیم و به اخلاق معتدل و سیرت نیکو بیاراستیم. (سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی ۱۴۳).

(۲) قرضاوی، یوسف. اسلام و جهانی شدن. ص ۱۴۴.

(۳) مردمان را با سخنان استوار و بجا و اندرزه‌های نیکو و زیبا به راه پروردگارت فراخوان، و با ایشان به شیوه‌ی هر چه نیکوتر و بهتر گفت‌وگو کن. (سوره‌ی مبارکه‌ی نحل، آیه‌ی ۱۲۵).

می‌گذارد ما معتقدیم امت اسلامی نمرده و هیچ‌گاه نخواهد مرد اما در طی قرن‌های متعددی وبعد از آن روزهای طلایی، امت اسلامی را به خواب فرو بردند. وه! چه خواب عمیقی که افتضاح آن سبب بیداریش شد.

بیداری اسلامی که به حمد خدا امروز در اکثر کشورها و ملت‌های اسلامی شاهد آن می‌باشیم حتی در قلب غرب نیز شروع به فعالیت نموده است، مقدمه ای است برای ترسیم تمدنی جهانی که مسلمین نیز در آن باید سهم زیاد و مؤثری داشته باشند. امت اسلامی تا نتواند خود را اصلاح کند، قادر به اصلاح سایر امتها نخواهد شد.

بیداری اسلامی و اصلاح درون امت، عقلانیت، خلاقیت، تفکر، دانش، واقع بینی، اتحاد، مشارکت، و دوری از احساسات، تفرقه، ستایش زمان ماضی، و گریه و فغان بر هر آنچه از دست رفته است را می‌طلبد. هتاکي به غرب، تعرض به فرهنگ مادی و نفی علوم و فنون آن و افتخار به مفاخر خود، که فی الحال موجود نمی‌باشند، گره ای را باز نمی‌کند.

« بلکه لازم است که با دستان و عقول خودمان یک افتخار و کرامت نوینی را برایمان به ارمغان بیاوریم. آن‌گونه که آباء و اجدادمان در ایام عصرهای طلایی چنین کردند و با هم سخن این شاعر را بسراییم :

لنا علی الاحساب نتکل	انسا وان کرمات اوائلنا
تنبی ونفعل مثلما فعلوا ^(۱)	نبنی کما کانت اوائلنا

«جهانی شدن globalization» در پس ایجاد یک نوع یکسان‌سازی در فرهنگ، در زبان و در الگوهای چگونگی مبارزه با تهاجم فرهنگی است. مقاومت یک‌پارچه و کورکورانه با این تهاجم می‌تواند به نتایج کاملاً معکوس و خلاف انتظار منجر شود، زیرا قادر نیست بر چیزی جز زور و خشونت تکیه زند، در حالی که راه درست مبارزه با تهاجم، شرکت در فرایندهای جهانی توسعه و کمک به رشد فرهنگ‌های ملی - اقتصادی و جذاب ساختن آن‌ها است.

اگر به نحو مطلوب از جهانی شدن و تصادم تمدن‌ها و برخورد فرهنگ‌ها استفاده

(۱) همان منبع، ص ۱۷۰.

شود و فرهنگ و تمدنی قوی در مقابل سایر تمدن‌ها عرضه نماییم، نه تنها نسخ و نابود نمی‌شویم بلکه سایر ملل را نیز جذب تمدن خود نموده‌ایم.

فرهنگ‌های قوی در تقابل با سایر فرهنگ‌ها قوی‌تر و شکوفا می‌شوند. نمونه‌ی آن ورود اسلام به ایران می‌باشد، که نه تنها تمدن و فرهنگ ایرانی از بین نرفت، بلکه به کمک تمدن اسلامی شتافت و این اجتماع سبب تقویت هر دو شد چنان‌که می‌بینیم، به وجود آمدن تمدن اسلامی در جهان و پیشرفت همه جانبه‌ی آن مدیون ایرانیان بوده و ایرانیان نیز در سایه فرهنگ اسلامی به یک تمدن قوی‌تر از پیش مبدل شدند.

بر ما مسلمانان واجب و ضروری است که قبل از هر چیز تفسیر صحیح و درستی از دین، آن‌گونه که مد نظر شارع مقدس است، داشته باشیم و اختلافات کلامی، فقهی و... را به بوته‌ی فراموشی بسپاریم و امتی واحد تحت لواء قرآن و سنت فراهم آوریم و فرقه‌گرایی و تعصب را رها کنیم. از اهانت، تحقیر، تکفیر و نفی هم‌دیگر پرهیز نماییم چرا که خداوند متعال این چنین می‌خواهد:

«ولا تنازعوا فتشولوا وتذهب بحکم»^(۱)

پس از آنکه توانستیم مظاهر تفرقه را از جامعه‌ی خویش بزدایم آن وقت گام بعدی که همانا تبلیغ و رساندن رسالتمان به جهانیان می‌باشد آغاز می‌گردد.

آن وقت ما نیز بایستی از تکنولوژی و امکانات روز بهره و حظ وافر ببریم، آن وقت باید از ماهواره و شبکه‌ی جهانی و رادیو و تلویزیون و... استفاده نماییم و پیام صلح، آزادی، انسانیت، شرافت و... را به گوش و دیده‌ی جهانیان برسانیم.

این چنین باید به استقبال جهانی شدن و شرکت در ساخت تمدن جهانی رفت نه با منع استفاده از ماهواره و شبکه‌ی جهانی و... و نه غیر مشروع دانستن نفی آن‌ها و نه بستن پنجره‌ها و منفذها به روی خود تا که بادی از برون وارد نشود و مشام ما را نیازارد. لذا بایستی اسلام را به زبان روز ارائه داد تا بتواند حلال مشکلات مردمان بوده و مورد پذیرش قرار گیرد. توجه به این نکته مهم است که اسلام خاص عده و ملت‌ی خاص نیست و بلکه آیینی جهانی است، چرا که خداوند می‌فرماید:

(۱) راه اختلاف و تنازع (که موجب تفرقه اسلام است) نبویید، که در اثر تفرقه، قدرت و عظمت شما نابود می‌شود. (سوره‌ی مبارکه‌ی انفال، آیه‌ی ۴۶).

«قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً»^(۱).

مسلمانان در ارتباط با جهانی شدن و در راستای مشارکت در ایجاد تمدنی نو در عصری نو باید متوجه باشند که :

اسلام آیین و برنامه‌ای جهانی است و خاص عربستان یا کشورهای عرب زبان و یا کشورهای شرقی نمی‌باشد. وظیفه‌ی تک تک آن‌ها است که در حد توان و طاقت خویش به تبلیغ صحیح و منطقی آن پرداخته و دیگر انسان‌ها را از این نظام الهی مطلع گردانند.

نکته‌ی دیگر این‌که امت اسلامی امت دعوت و تبلیغ است نه امتی که در راه روی خویش بسته باشد. ما به پویایی‌مان مفتخر و خوشحالیم چرا که آیین ما توسط هیچ دین دیگر منسوخ نخواهد شد. لذا باید دین و علوم‌مان به روز باشد. از تکنولوژی و امکانات روز بی‌بهره نمائیم. و به هر طریق درست و صحیح به هدفمان که همانا ترویج اسلام ناب است برسیم.

دین ما، برنامه‌ی دنیا و آخرت است پس تا وقتی که زندگی هست و حیات ادامه دارد باید خود و سایر امت را به فعالیت و تلاش و حرکت به سوی دانایی فراخوانیم.

مطلب دیگر این‌که نفس دعوت اسلامی امری ثابت و لا یتغیر و شعارها و اهداف همان است که شارع مقدس و رسول گرامی اسلام معین فرموده‌اند. اما امکانات و وسایل این دعوت بسته به زمان و مکان و بر اساس پیشرفت‌های روز تغییر می‌یابد. زمانی ماشین جنگی انسان‌ها اسب‌ها و شترها بودند اما اکنون هواپیما و زیر دریایی و... زمانی افراد بر روی پوست حیوانات می‌نوشتند اما حالا از رایانه استفاده می‌شود. زمانی انتقال پیام‌ها و اطلاعات از طریق افراد و حرکت فیزیکی آن‌ها میسر بود اما اکنون از طریق شبکه‌ی جهانی، تلفن، نمابر و... . لذا بر ما مسلمانان واجب شرعی است که از علوم روز عقب نمائیم و تحجر در دل‌هایمان نفوذ نکند و با هر پدیده‌ای به مبارزه بر نخیزیم بلکه به فکر استفاده بهینه از آن در راه تبلیغ اسلام و دفاع از عدالت باشیم و پیشرفته‌ترین علوم و تکنولوژی را به کار بندیم طبق قاعده‌ی «ما لا یتم الواجب الا به فهو واجب».

(۱) (ای پیغمبر) بگو : ای مردم! من فرستاده‌ی خدا به سوی جمگی شما هستم.

هم‌زیستی مسالمت آمیز

« خشونت، خشونت به بار می‌آورد و در دل قربانیانش، تخم کینه می‌کارد. من اجتناب از خشونت را خواستارم و عدم خشونت اولین و بنیادی‌ترین عنصر مسلک من می‌باشد. » ماهاتما گاندی.

هم‌زیستی مسالمت آمیز به معنی و مفهوم « ادامه‌ی فعالیت‌ها و مرابطه‌ی دو یا چند دولت، که از لحاظ نوع و رژیم حکومت با یک‌دیگر فرق دارند؛ به وجهی توأم با صلح و سلم، » می‌باشد.^(۱)

بی‌شک در راستای حرکت به سوی ساخت تمدنی جدید، عوامل و مقدماتی لازم است؛ که صلح و آشتی در بین تمدن‌های مختلف موجود و فرهنگ‌های فعلی و دوری از ظلم و تجاوز و خشونت، یکی از اصلی‌ترین و مهم‌ترین آن‌ها است.

جهان امروز دچار بحران‌های فکری و اجتماعی است. و در اوضاع و شرایط و سیستم‌ها و قانون‌های خود دچار مشکلات و ناراحتی‌هایی گشته، و در هیچ نوع نظام حکومتی و اجتماعی آرامش واقعی را نیافته و این امر، باعث شده تا کشورها و ملت‌ها به خشونت متمایل شوند، و برای رسیدن به اوضاع ثابت و آرام راه را وارونه ببینند. امروزه هواداران جهانی شدن، به بهانه‌های مختلف، تبلیغات گسترده و شعارهای دروغین و فریبنده، ملت‌های ضعیف را، به استثمار کشیده، آن‌ها را تحریم اقتصادی کرده و آشوب و هرج و مرج به راه می‌اندازند.

می‌خواهند تمامی فرهنگ‌ها، مسخ و نابود شود؛ و تنها فرهنگ غرب حاکم، تمام ادیان باطل شوند و دین تحریفی خویش را ترویج دهند. زبان‌های مختلف را محدود، تا زبان خود را جهانی نمایند و مثال‌های دیگر. جالب این است که برای رسیدن به این اهداف، خشونت، تجاوز و لشکرکشی را در قالب دفاع از حقوق بشر و مبارزه با دیکتاتوری، ترویج می‌دهند. دوستان و حامیان جنگ، با سر دادن شعار صلح و آزادی ملت‌ها، جهان بشریت را به وادی نابودی، سوق می‌دهند.

بشر امروز بیش از تمام زمان‌ها، به صلح و دوستی نیاز دارد؛ چرا که پیشرفت علم

(۱) معین، محمد. فرهنگ فارسی. جلد ۴. ص ۵۱۸۴.

و تکنولوژی در زمینه‌های نظامی جهان را تهدید می‌نماید. به‌خصوص این‌که، این ابزار مهلک و ویران‌گر، در دستان پلید کسانی است که، سوگند یاد کرده‌اند با هر وسیله و بهایی، سیطره‌ی خویش را حفظ کرده و تداوم بخشند. بشر امروز صاحب عقل و منطق می‌باشد.

صاحب تمدن و دانایی است. گفت‌وگو را می‌داند. انسان‌گرا می‌باشد. تعصب، جاهلیت، خشم و دشمنی را نمی‌پذیرد، چرا که خواهان صلح است، خواهان برابری و برادری است، خواهان پاسخ به ندهای درونی می‌باشد. لذا صلح و آشتی ملت‌ها را می‌خواهد. از جنگ و ترور و تجاوز پرهیز دارد. امروز وجدان و ندای فطری ملتها بیدار است. حس بشر دوستی، مرزها، رنگها، زبان‌ها و آیین‌ها را نمی‌شناسد. اجتماعات و راهیمایی‌های اعتراض آمیز یکی، دو ساله‌ی اخیر ملت‌های جهان را در دفاع از ملت مظلوم عراق و نفی جنگ مشاهده نمودیم. ملت‌های اروپایی، آمریکایی، آفریقایی، مسیحیان، یهودیان، بوداییان، سیاهان، سفیدها، زردها، عرب‌ها، فارس‌ها، ترک‌ها و انگلیسی‌ها را مشاهده کردیم که چگونه با تمام احساس وجود شعار ضدجنگ، سردادند و نفرت خود را از جنگ طلبان و حامیان آن‌ها اظهار نمودند. این همان وجدان بیدار ملت‌های آزاده است، این همان حس نوع دوستی و صلح طلبی است.

لذا با عنایت به موارد فوق هم‌زیستی مسالمت آمیز و همراه با صلح و آرامش، در بین ملت‌ها، امری درونی و ضروری است؛ و ما نیز به سهم خویش، بایستی در جهت تحقق این امر، چه در سطح جامعه خود، و چه در سطح بین‌الملل، سعی و تلاش وافر نماییم.

عوامل و مقدمات هم‌زیستی مسالمت آمیز

صلح و هم‌زیستی توأم با آن، در میان جامعه‌ی انسان‌ها مستلزم عوامل و مقدماتی است، که در صورت اقرار به آنها و پذیرششان، می‌توان وجود آرامش در جامعه و عدم خشونت را انتظار داشت، که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. قائل شدن حق حیات برای تمامی انسان‌ها: حیات و زندگی، بخششی است از جانب خدای تعالی به انسان، لذا احدی یارای سلب آن را نه از خود و نه از دیگری ندارد. حق زندگی خاص طبقه و قشری نیست؛ و تفاوتی در بین سیاه و سفید، عجم و عرب و شریف و رذیل، نیست. خداوند اجازه‌ی سقط جنینی را نیز که از راه حرام به وجود آمده، نداده است. چرا که «ولا تزر وازرة وزر اخرى». قرآن کریم حرمت جان یک انسان را برابر حرمت جان همه‌ی انسانها قرار داده است. اصل بیست و دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز جان افراد را مصون از هر گونه تعرض، می‌داند؛ مگر در مواردی که قانون تجویز کند.

۲. ایمان و اعتراف به کرامت انسان: انسان به سبب انسانیتش دارای ارزش و احترام است و هیچ‌کس حق توهین و تحقیر دیگری را ندارد. اسلام در این خصوص سنگ تمام گذاشته و این کرامت حتی شامل بعد از مرگ نیز می‌شود. به همین علت است که آدمی بعد از وفات غسل داده می‌شود، خوش بو می‌گردد، کفن پوشش می‌کنند؛ و او را با احترام دفن می‌کنند. در مواجهه با فقه اسلامی، می‌بینیم که عبادات، یک چهارم، یا شاید یک سوم آن را تشکیل می‌دهد؛ و بقیه به احوال شخصی، معاملات، جنایات و... اختصاص داده شده است، که مربوط به انسان است. تأمل در فلسفه‌ی عبادات نیز ما را به جانب انسانی و حمایت از انسان ره‌نمون می‌شود. زکات برای پرداخت کننده، پاک‌ی و تزکیه است؛ و برای دریافت کننده، بی‌نیازی و آزادگی. نماز، یاور انسان در گیر و دار زندگی است.

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» و همین طور بقیه‌ی عبادات.

در دین اسلام برداشتن خار و مانعی از سر راه، نیکی است. کمک به افراد ضعیف، رنجور و سال‌خورده، صدقه است. صلح و آشتی در بین دو نفر صدقه است. احادیثی از رسول اکرم (ص) می‌یابیم که در آن، ارزش و بهای بعضی امورات اجتماعی و انسانی بر اعمال عبادی و دینی، برتری داده شده است.

«ألا أدلكم علي أفضل من درجة الصلاة والصيام والصدقة؟ قالوا: بلي يا رسول الله.

قال: إصلاح ذات البین. فإن فساد البین هی الخالفة».

هر انسانی حق دارد از زندگی و امکانات مادی اعم از مسکن، لباس، غذا، آب و ... بهره‌مند باشد. چنان‌چه شخصی به دلیل عدم توانایی، بیماری، پیری و ... قادر به تهیه‌ی اسباب و ملزومات زندگی نباشد، از وظایف دولت و ملت اسلامی است، تا او را بی‌نیاز سازند. مهم نیست این شخص دارای چه دین و آیینی باشد. بلکه مهم این است، که او انسان می‌باشد؛ و باید تا لحظه‌ای که زنده است از امکانات زندگی بهره‌مند باشد.^(۱)

۴. حق آزادی: انسان، مملوک و بنده‌ی کسی نیست. آزاد از مادر زاییده شده؛ لذا نباید احدی آزادی وی را سلب نماید. گفتار حضرت عمر به عمرو عاص مشهور است که: « چگونه مردم را به بندگی وا می‌دارید؟ در حالی که، مادرانشان آن‌ها را آزاد به دنیا آورده‌اند. »^(۲)

و این همان معنی است که در ماده‌ی اول منشور سازمان ملل، به کار رفته است « مردم آزاد و بالسویه زائیده شده‌اند ... »^(۳)

نکته‌ی حائز اهمیت این است، که انسان آزاد، بنده‌ی جامعه و دولت خود نیز نمی‌باشد؛ چرا که در انسانیت با هم برابراند. و دولت و دولت‌مردان نیز، همان انسان‌های جامعه هستند؛ که برای خدمت به آن اجتماع، در تلاش‌اند، نه استعمار،

(۱) « حضرت عمر پیرمردی یهودی را دید که گدایی می‌کند، علتش را از وی پرسید، پاسخ داد به علت پیری و ضعف قادر به کار نیستم. او را برد و به مسؤول بیت المال معرفی کرد؛ و به وی دستور داد برای او و امثال او از بیت المال، ماهیانه‌ای قرار دهد، که مناسب شأن و شخصیتش باشد و بی‌نیاز گردد. سپس فرمود: انصاف نیست که در جوانی از او جزیه گرفته باشیم؛ و در پیری او را رها کنیم. »

بوازار، مارسل. اسلام و حقوق بشر. ترجمه‌ی مؤیدی، محسن. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۵۸، ص ۱۱۶.

(۲) قرضاری، یوسف. الخصائص العامة للإسلام. بیروت: انتشارات الرسالة، سال ۱۹۸۹ م، ص ۹۸.

(۳) السباعی، مصطفی. جامعه‌ی توحیدی اسلام و عدالت اجتماعی. ترجمه‌ی حیدری، سید علی محمد. انتشارات حکمت، (بی تا)، صص ۷۸ و ۷۹.

استثمار و به بند کشیدن و سلب آزادی آن‌ها. در مقیاسی وسیع‌تر، ملت‌ها نیز آزاداند و هیچ‌گاه نباید، ملل و دول ثروت‌مند و قدرت‌مند، خود را، صاحب حق بر گردن آن‌ها بدانند و ثروت و قدرت را بهانه‌ای، برای اخذ آزادی و استقلال آنها پندارند. آزادی حوزه وسیعی دارد؛ از جمله: آزادی دین و عقیده، آزادی قلم و بیان، آزادی سیاسی، آزادی در تحصیل علم و...

انسانها در انتخاب دین، عقیده و مذهب خویش آزاد می‌باشند؛ و نباید هیچ شخصی به دلیل داشتن عقیده‌ای خاص مورد هتاکی و آزار قرارگیرد. «لا إكراه فی الدین».

اندیشمندان سیاسی معتقدند: «چون هیچ کس نمی‌تواند مدعی حقیقت مطلق باشد، پس همه به طور سلیبی از منزلت برابری برخوردارند؛ یعنی همه در جهل نسبی به سر می‌برند، و هیچ کس حق ندارد عقیده خود را به دیگری تحمیل کند؛ یا از اظهار عقیده‌ی دیگران ممانعت به عمل آورد.»^(۱)

اسلام نیز به آزادی عقیده احترام می‌گذارد. پیامبر (ص) یهودیان مدینه را در دین و کیش خویش آزاد گذاشت. مسلمین فاتح در زمان فتوحات اسلامی، به پیروان ادیان دیگر تعرضی ننمودند؛ کلیساها و کنیسه‌های آنها را نابود نکردند.^(۲)

«سر. ت. و. ارنولد» در کتابش «الدعوة إلى الإسلام» ترجمه‌ی دکتر حسن ابراهیم

(۱) غنی نژاد، موسی. جامعه‌ی مدنی. تهران: انتشارات طرح نو، سال ۱۳۷۸، ص ۱۶.
(۲) حضرت عمر (رض) در هنگام فتح قدس علی رغم پیشنهاد اسقف آن شهر، برای ادای نماز ظهر در کلیسای قیبه، از ادای نماز در داخل کلیسا اجتناب کرده و فرمود: «اگر من امروز در این‌جا نماز بخوانم، مسلمانان در آینده بدین مناسبت تاریخی، که خلیفه‌ی مسلمین، پس از فتح شهر مقدس مسیحی، در این محل نماز خواند، این واقعه را یک حادثه‌ی تاریخی مهمی از حوادث اسلامی خواهند دانست؛ و این کلیسا را از دست مسیحیان گرفته‌اند. آن را تبدیل به مسجد خواهند کرد؛ و این امر مخالف، یا معاهده‌ی صلح بین طرفین، می‌باشد، که گفته شده، کلیساها در امان است.»

خطیب، سید عبدالرحیم. شیخین، ابوبکر و عمر. بندر عباس: انتشارات جدیدی، سال ۱۳۷۱، ص ۳۵۸.

حسن و هم‌کاران در صفحه‌ی ۵۱ این‌طور می‌نویسد: «از این نمونه‌هایی که تاکنون ذکر کردیم، که همه از گذشت و سهل‌گیری مسلمان‌هایی که در قرن اول هجری، بر عرب‌های مسیحی پیروز گشته و تسلط داشتند، حکایت می‌کرد، و هم‌چنان در نسل‌های بعدی جریان داشته است. می‌توان به‌طور قطع و اخلاص این معنی را ادعا کنیم؛ این قبایل مسیحی که در مقابل اسلام گردن نهاده، معتقد به آن شده‌اند؛ این کار را از روی اراده و اختیار آزاد انجام داده‌اند، هیچ‌گونه جبر و اکراهی در میان نبوده است؛ و عرب‌های مسیحی مذهب که هم‌اکنون در میان مسلمین زندگی می‌کنند، شاهد این تسامح و سهل‌گیری هستند.»^(۱)

آزادی عقیده و دین متضمن صلح و آرامش است. باید در جامعه، آن‌چنان فرهنگ‌سازی شود که مردم یک جامعه، هم‌دیگر را به‌خاطر عقیده و آیین‌شان مورد تمسخر و هتاک قرار ندهند؛ چرا که احترام به عقیده‌ی دیگران یکی از عوامل صلح و دوستی است. تخطئه مذهب و دین افراد جامعه باعث نگرانی، سرخوردگی‌های روانی، عقده‌های درونی، و در نهایت ظهور و بروز خشونت می‌شود، و چه بسا، افراد یک جامعه و یک ملت را به سوی جدایی و تفرقه و ستیز سوق دهد.

این امر و این قاعده به صراحت در اصول دوازدهم و سیزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است. و پیروان مذاهب اربعه‌ی اهل سنت و زیدی را در عقیده خویش آزاد و تعرض به مقدسات آنان را محکوم می‌نماید.

اصل چهاردهم قانون اساسی، رابطه‌ی حسنه با غیر مسلمانان را به حکم انبسان بودن، مورد تأکید قرار می‌دهد.

تفتیش عقاید و تعرض به دیگران به دلیل داشتن عقیده‌ای خاص، در اصل بیست و سوم به صراحت ممنوع اعلام شده است.

از مظاهر دیگر آزادی، آزادی بیان و قلم می‌باشد. «آزادی قلم به گفته‌ی کانت،

(۱) قطب، سید. اسلام و صلح جهانی. ترجمه‌ی خسروشاهی، سید هادی و قربانی، زین‌المسایدین.

تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۷۴، ص ۶۰.

یگانه، حافظ حقوق راستین مردم است. ^(۱)

آزادی قلم از مهم‌ترین آزادی‌های مدنی است. بدون آزادی بیان، توسعه‌ی فرهنگی امکان پذیر نیست. مردم در پرتو آزادی بیان راه به مشکلات جامعه برده، و برای حل آنها، اقدامی می‌کنند.

نقد و انتقادات می‌تواند، اصلاحات را به دنبال داشته باشد. جامعه‌ی یک‌نواخت در نهایت به منجلاب فساد و دیکتاتوری کشیده می‌شود. ممکن است خطراتی نیز داشته باشد؛ اما منافع آن بسی بیشتر است. آزادی بیان، حق هر صاحب بیانی است.

باید مردم و جامعه بدانند، که هیچ شخصی لاهوتی، قدوسی، معصوم و خطا ناپذیر نیست. لذا می‌توان آراء و اندیشه‌های دیگران را نقد کرد. سیر در تواریخ معتبر، به ما نشان می‌دهد؛ که چگونه مردم از خلفای راشدین (رض) با برخورد تند انتقاد می‌کردند. و حتی رفتارهای شخصی و فردی آنها را نظارت می‌کردند.

اصل بیست و چهارم قانون اساسی به صراحت اعلام می‌دارد که: نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزاداند، مگر آن‌که مخل به مبانی اسلام، یا حقوق عمومی باشد.

حال که آزادی انسان‌ها عام و حق تک تک آدمیان می‌باشد؛ بر ملت‌های آزاده لازم است، تا از ملل دربند و مظلوم حمایت نموده، و طعم شیرین این موهبت الهی را نیز به کام آنها بچشانند.

«وما لکم لا تقاتلون فی سبیل الله و المستضعفین من الرجال والنساء و اولئدان ...
الآیة» ^(۲)

تساوی انسان‌ها

از جمله مهم‌ترین عوامل هم‌زیستی مسالمت آمیز آدمیان با یک‌دیگر، اقرار به

(۱) جامعه‌ی مدنی و جوانان. تهران: انتشارات نشر قطره، سال ۱۳۷۷، ص ۱۶۱.

(۲) چرا در راه خدا جهاد نمی‌کنید؟ در صورتی که جمعی ناتوان از مرد و زن و کودک شما که در مکه اسیر ظلم کفارند آنها دایم می‌گویند: بار خدایا ما را از این شهری که مردمش ستمکارند بیرون آور و از جانب خود برای ما نگه‌دار و یآوری فرست. (سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی ۷۵).

تساوی آن‌ها و عدم برتری فردی یا ملتی بر دیگری می‌باشد. که این موضوع در دین مبین اسلام و اعلامیه‌های حقوق بشر به نحو روشن و زیبایی تبیین شده است. اسلام تمامی ابناء بشر را برادر یک‌دیگر می‌شمارد؛ چرا که همه‌ی آن‌ها، از یک مرد واحد و یک زن واحد به وجود آمده‌اند. اسلام طبقات اجتماعی را نمی‌شناسد. حتی اختلاف دین را سبب برتری نمی‌داند.

پیامبر اسلام (ص) برای تدفین جنازه‌ای آماده شد. عرض کردند: جنازه متعلق به شخصی یهودی است. فرمود: آیا یک انسان نیست؟ انسان‌ها در دین، مذهب، جنس، نسب، حسب، منصب و... تفاوت دارند. اما هیچ‌کدام از این‌ها دلیل برتری بر یک‌دیگر نمی‌باشند. تساوی در حقوق از بارزترین عوامل وحدت و هم‌زیستی است. تساوی در حقوق، طبقات را از بین برده، و برتری را به خاک سیاه می‌نشانند.

برتری و رجحان قانون بر افراد

در جامعه و زندگی سیاسی سازمان‌ها و گروه‌ها، ایدئولوژی‌های مختلفی به وجود می‌آید؛ که اختلاف و منازعه در میان آن‌ها امری حتمی است. لذا محوریّت قانون و نفی سیاست‌های شخصی در جهت تقویت ثبات سیاسی بین گروه‌ها بسیار اساسی است. بدیهی است، در این زمینه آن‌چه که موجبات هم‌بستگی ارگانیکی و نه مکانیکی، بین سازمان‌های سیاسی و حاکمیت را ایجاد می‌کند، اول ایجاد نظم سیاسی مشروع است، و نه آزادی؛ و بعداً خشونت زدایی از زندگی سیاسی است.

اعتقاد به برتری قانون؛ نفی شخصیت فرا قانونی و قداست زدایی افراد در مقابل قانون، متضمن صلح در جامعه و دوری از خشونت است. قانون محور و میزان قضاوت‌ها و تصمیمات است. حاکمیت قانون در جامعه هرج و مرج را زایل، و نظم را به ارمغان می‌آورد؛ که این خود مقدمه‌ی امنیت و اعتماد در میان افراد جامعه می‌باشد. وقتی کسی در جامعه‌ای خود را برتر از قانون نداند، دیگر خویش را افسار گسیخته و رها نمیده، به حساب نمی‌آورد، و فعال ما پشاه نمی‌شود. مطالبی را که ذکر نمودم، گوشه‌ای از عوامل صلح و دوستی در میان آدمیان،

می‌تواند باشد. اگر شهروندان در سطح جامعه‌ی خویش و ملت‌ها و دولت‌ها در سطح جهانی، به این عوامل و عوامل دیگر که در حوصله‌ی این مقاله نمی‌باشد، معتقد و پای‌بند باشند، و آن‌ها را به حربه و آلتی دفاعی برای خود در جهت رسیدن به اهداف غیر انسانی مبدل نمایند؛ می‌توان امید و انتظار جامعه‌ای آرام و به دور از خشونت، داشت. اما افسوس که امروزه قدرت‌های شرور، تروریست‌های دولتی و در رأس آنها آمریکا، انگلیس، اسرائیل، به همین بهانه‌ها (حقوق بشر، حاکمیت قانون، مبارزه با تروریست، آزادی ملت‌ها و...) برای به اسارت در آوردن ملت‌های ضعیف، استثمار آن‌ها، و تحمیل عقیده و فرهنگ خود به آنان، هر روز خواب تازه‌ای برای جهانیان و به‌خصوص مسلمانان می‌بینند. و آنان آماج عقده‌های روانی خویش که در جنگ‌های صلیبی کسب کرده‌اند، قرار داده‌اند. و منادیان انسانیت و آزادی به قهرمانان و پیش‌تازان جنگ و دشمنی مبدل شده‌اند؛ و جالب این‌جاست که انسانیت، تا به حدی سقوط نموده که جایزه‌ی صلح نوبل را به علم‌داران جنگ ملت‌ها می‌دهند. عراق و ملت آن را به بهانه‌های واهی و دروغ‌پردازی‌هایی که بوی تعفن رسوایی‌شان مشام هر آزاده‌ای را می‌آزارد؛ مورد تهاجم قرار می‌دهند. و در اوج دنائت و سقوط ادعا می‌کنند که، ملت عراق را آزاد کرده‌اند و دموکراسی و حقوق بشر را برای این کشور به ارمغان آورده‌اند. هر روز بلدوزرها و تانک‌های صهیونیست را می‌بینند که چگونه، امنیت، آزادی و صلح را برای فلسطینیان به هدیه می‌برند و قالب‌های تهی از روح کودکان فلسطینی را به مادران داغدارشان، اهداء می‌کنند. کشتن و به خاک و خون کشیدن ملت ضعیف و در بند فلسطین را، در نهایت وقاحت، دفاع از امنیت شهروندان اسرائیلی می‌نامند. مدعیان آزادی بیان، چرا اندیش‌مند مسلمان، روزه‌گارودی را به اتهام راست‌گویی و بیان حقیقت، محاکمه کردند؟ چرا اخبار جنگ خلیج را به شدت سانسور نموده و بارها شبکه‌ی الجزیره را به دلیل پخش اخبار جنگ تهدید نمودند. چرا نماینده‌ی پارلمان انگلستان به جرم بیان عقیده‌ی خویش در مورد دفاع فلسطینیان از مجلس آن کشور اخراج می‌شود. سفیران آزادی، آواره شدن، محرومیت، گرسنگی و بی‌سرپرستی کودکان عراقی و افغانی و فلسطینی را چگونه توجیه می‌کنند؟ جارچیان تساوی انسانها، فاصله طبقاتی کشورهای شمال و جنوب را چگونه تفسیر

می کنند ؟

پیش‌قراولان و صدر نشینان آزادی عقیده، قانون منع حجاب اسلامی مسلمانان فرانسه، در مدارس آن کشور را چگونه ارزیابی می‌کنند؟ و چه پاسخی برای آن دارند؟ و هزاران مثال دیگر « تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل ». اینانند که پیام آوران جهانی شدن هستند. اینانند که در آستانه‌ی ساخت تمدنی جدید می‌باشند.

این دغل‌بازان که می‌بینی مگس‌اند گرد شیرینی

اینها جهانی شدن را در جهان امروز، وسیله و آلت دستیابی به اهداف شوم و سیرکردن حرص و آز سیری ناپذیرشان، قرار داده‌اند. همان‌طور که گفتیم، جهانی شدن، حتمی و قطعی است. و نمی‌توان سد راه آن شد. بلکه باید در ساخت آن و در ترکیب و بدنه‌ی آن سهم شد. نباید در آن بی‌نقش بود. بلکه باید در این عرصه بازی کرد، و سعی در پیروزی و بهروزی داشت. باید خود را به سلاح دانایی تجهیز کرد. باید تلاش بی‌وقفه نمود. (نابرده رنج گنج میسر نمی‌شود.) باید جذاب بود.

(تو برای وصل کردن آمدی، نی برای فصل کردن آمدی)

باید پویا، جوان و نو باشیم. باید طرح، برنامه و ایده داشته باشیم. باید رهبری و هدایت داشته باشیم. باید بینا و شنوا باشیم. ساده و بی‌پیرایه نباید بود. دشمن انسانیت بسی حيله‌گر و زبینه‌است و قصد زدن تیشه به ریشه را دارد. دل‌ریا و هوش‌براست. بسی مردمان خفتگان‌اند. باید آنها را بیدار کرد، آگاه کرد، حریص کرد. پس باید اول خود بیدار شویم و بیدار بمانیم. چرا که، خفته را خفته کی کند بیدار. بیدار شده‌ایم. نغمه‌هایش گوش‌ها را می‌نوازد. بوی خوشش مزدگانی بهار را، با خود دارد.

آری بیداری، همان بیداری اسلامی، اتحاد اسلامی، دوری از تفرق و تعلق. دوری از تعصب و جاهلیت.

خوانندگان عزیز: انصاف را چگونه روا است، تمدنی که پیام آور صلح و آشتی برای تمامی بشریت است، خود دچار اختلاف و خشونت و جدل باشد. اختلافات مذهبی، کلامی و فقهی، نباید امت واحده‌ی اسلامی را از هم بیاشد. احترام باید ملازم و هم‌راه اختلافات جزئی ما باشد.

افسوس و هزار افسوس جهان امروز، علی‌رغم دست‌یابی به تکنولوژی مدرن و تسخیر فضا، و رسیدن به قله‌های رفیع دانایی، در رسیدن به انسانیت سست و کسرخ شده و حرکت لنگ لنگان و گاه معکوسی دارد. اینجاست که سخن آلبرت شوابتر، به هنگام رفتن به اسلو، جهت دریافت جایزه صلح نوبل، خطاب به مردم جهان را به یاد می‌آوریم؛ که اظهار داشت: «باید جرأت رویارویی با وضع حاضر را داشته باشیم. انسان ابر مرد شده است؛ ولی این ابر مرد که نیروی ابر انسانی پیدا کرده، به خرد ابرانسانی دست نیافته است. به همان اندازه که قدرت بشر فراتر می‌رود، انسان به موجودی ضعیف و ضعیف‌تر مبدل می‌گردد. در هر گامی که به سوی ابر مردی برمی‌داریم، غیر انسانی‌تر می‌شویم، و این فراگرد باید وجدان ما را به لرزه در آورد.»^(۱)

گفته‌ی آلبرت شوابتر، گفته‌های سید قطب را در ذهن تداعی می‌کند، که فریاد برمی‌آورد: «من متهم می‌کنم این اوضاع اجتماعی حاضر را به این‌که شرافت، بزرگی و انسانیت را بر باد می‌دهد. و تمام حقوق و ارزش انسان را از میان می‌برد. کیست جرأت کند و بگوید: این میلیون‌ها برزگر سوخته و لخت و پا برهنه، این‌هایی که درونشان را کرم‌ها می‌خورند، و گوشه چشم‌هایشان را مگس‌ها می‌گزیند، و خونشان را حشرات می‌مکند. این‌ها انسان‌اند و از شرافت و حقوق انسانی بهره‌می‌برند؟»^(۲)

به این دلیل است که همگی ما باید دست در دست هم و به دور از جنجال‌های دشمنان اتحاد خویش را روز به روز محکم‌تر نماییم.

مسئولین محترم و دل‌سوز حکومتی بایستی دغدغه‌ی بیشتری نسبت به بقیه‌ی شهروندان داشته باشند. دشمن اسلام و مسلمانان، امروز بیش از هر زمان در پی ایجاد رخنه و کسب دست‌آویز، برای دامن زدن به اختلافات و باز کردن پای خویش، به حریم اسلامی‌مان می‌باشد. باید متوجه بود که، دشمن ما، دشمن شیعه، سنی، کرد، فارس، عرب، و... نیست؛ بلکه دشمن خدا، رسول و اسلام است، که هر سه‌ی آن‌ها از محورهای اتحاد و یکپارچگی ما می‌باشد. بهانه‌ها را رفع، منفعدها را پر و دشمنان

(۱) فروم، اریک، داشتن یا بودن. ترجمه‌ی تیریزی، اکبر. تهران: انتشارات فیروزه، سال ۱۳۸۱، ص ۷.

(۲) قطب، سید. اسلام و دیگران. ترجمه‌ی شیرازی، سید محمد. تهران: انتشارات نشر نور، سال

صلح و آشتی را ناکام کنید.

بر همه‌ی انسان‌های صلح طلب، با هر مرام و عقیده‌ای و در هر کجا که هستند، لازم است که، یاوه‌گویان و سراینندگان غزل خشونت، متعصبان کوردل و هادیان و مرشدان اختلاف و آشوب و جنگ را برانند؛ و به هر طریقی که ممکن است آن‌ها را فاش و رسوا نمایند.

ذکر این نکته نیز لازم می‌باشد که: میهن و این آب و خاک با تمام نعمت‌های خدادادی و طبیعی‌اش اعم از آب، جنگل، دریا، معادن، مراتع و... دولت با تمام بودجه و امکاناتش، اعم از سرمایه‌های فیزیکی و انسانی، مجلس و کلیه‌ی نمایندگان، صدا و سیما، نیروهای نظامی و انتظامی و تمامی امکانات دیگر به همگی ملت ایران تعلق دارد. لازمه‌ی صلح و آرامش، عدالت اجتماعی، رفع تبعیض و تقسیم عادلانه‌ی این امکانات در تمام کشور است. تصدی پست‌ها و مدیریت‌ها باید بر اساس تعهد، تخصص و بر اساس اصل شایسته‌سالاری استوار باشد. و به بهانه‌های گوناگون عده و قشر خاصی یکه‌تاز میدان نشوند و جمعیتی دیگر منزوی و حاشیه‌نشین. اگر این چنین عمل شود، شاهد یک‌دلی، احساس هم‌سودی، مشارکت تمام افراد جامعه خواهیم بود. در غیر این صورت بدبینی و سوء ظن در ذهن و اندرون افراد جامعه رسوخ کرده و اعتماد مردم به مسؤولین کم شده، و آن وقت است که تبلیغات تفرقه‌آمیز و دشمنانه این مرز و بوم اثر بد خود را می‌گذارد و جامعه را متشنج، می‌کند.

لذا تهیه‌ی جوّ بی‌اعتمادی، تبعیض و مقدمات جدایی، از ناحیه‌ی هر شخصی که انجام گیرد، خیانت به صلح، هم‌زیستی و انسانیت و جرم و گناهی نابخشودنی است.

اسلام، صلح و خشونت

در عصری که جهان غرق در جهل، توحش، خشونت، استبداد و هراس بود؛ دو امپراطوری بزرگ ایران و روم که مظهر شوکت و بزرگی بودند و به اصطلاح امروز نام تمدن را یدک می‌کشیدند؛ مملو از فساد، ستم و تبعیض بودند. و اکثریت بزرگی، تنها به این دلیل در خدمت اقلیتی کوچک حق تنفس داشتند، که عیش حاکمان به طیش مبدل نشود. در شبه جزیره‌ی عربستان، جایی که مردمان آن معنی تمدن، آداب، قانون،

یکجا نشینی و انسانیت را نمی‌دانستند. شه‌سواری برمی‌خیزد، انقلابی را هدایت می‌کند، آیین جدیدی می‌آورد و اعلامیه‌ی حقوق بشر را صادر می‌کند. و اعلان می‌دارد: تمام انسان‌ها به حکم انسان بودنشان، حق زندگی دارند، حق کرامت و احترام دارند، حق تفکر، انتخاب دین، اعتقاد، آموزش، حق مالکیت، حق بهره‌مندی از یک زندگی کافی، حق برخورداری از امنیت و... را دارند.

آیا اسلام درباره‌ی صلح جهانی نظری دارد؟ راه حلی برای آن، پیش‌بینی کرده است؟ اسلام دین هم‌بستگی و یگانگی است. این وحدت بین تمام موجودات، از اتم تا کهکشان، می‌باشد. اسلام تمام اسباب تفرقه و عداوت را از مبدأ جهان آفرینش قطع کرده است. در اسلام اصل بر صلح است. و برتری و رجحان آن بر جنگ واضح است. «فان اعتزلوكم فلم یقاتلوكم والقوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلاً»^(۱)

و در آیه‌ی ۲۵ سوره احزاب، عدم وقوع جنگ با احزاب و گروه‌های معارض اسلام را، در مقام شکرگذاری نعمت قرار داده است. انسان که والاترین و گرامی‌ترین مخلوقات است، وجود و هستی‌اش از یک ماده‌ی اولیه، تشکیل شده است.

«إنا خلقناکم من ذکر وأنثی ... الآية»^(۲)

«و از این راه تمام عوامل نزاع مادی و نژادی را - با تثبیت وحدت انسانیت در حقیقت و ریشه، و پیدایش و بیان هدف از تفرقه گروه‌ها و قبیله‌ها و تصریح به این‌که برای آشنایی و هم‌زیستی است، نه برای دشمنی و دوری از هم‌دیگر - از بین برده است.»^(۳)

(۱) بنابراین اگر از شما کتاره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند؛ و پیش‌نهاد صلح کردند؛ خداوند به شما اجازه نمی‌دهد که متعرض آن‌ها شوید. (سوره‌ی مبارکه‌ی نساء، آیه‌ی ۹۰).

(۲) ای مردم ما همه‌ی شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم ... (سوره‌ی مبارکه‌ی حجرات، آیه‌ی ۱۳).

(۳) قطب، سید. اسلام و صلح جهانی. ترجمه‌ی خسروشاهی، سید هادی و قربانی، زین العابدین.

اسلام عواملی را که سبب به وجود آمدن جنگ بر روی کره‌ی زمین می‌شود، نفی می‌کند. و جنگ‌هایی را که از راه تعصب نژادی، پدید می‌آید، محکوم می‌کند؛ زیرا عصبیت نژادی در اسلام، هرگز معنی ندارد. اسلام تعصب دینی را نیز محکوم می‌کند، چرا که دین خدا یکی است، و با تمام قدرت صلا در می‌دهد:

«لا إكراه فی الدین»^(۱)

تنها جنگی که در اسلام جایز است، جنگ برای تحقق عدالت و نفی ظلم و تبعیض است. منظور از عدالت، عدالت اجتماعی، عدالت قانون‌گذاری و عدالت بین‌المللی است.

مطلوب و مقصود ما، یعنی همان زندگی توأم با صلح و آرامش، با سایرین امری ساده و بی‌پایه نیست؛ بلکه محتاج به استراتژی دقیق و تاکتیک قوی دارد. پی‌ریزی محکم و ستون‌های استوار نیاز دارد. چرا که صلح مد نظر ما، صلحی مقطعی، سطحی و گزینشی و یک‌طرفه نیست. دیدگاه اسلام در راستای رسیدن به صلح جهانی در واقع یک فراگرد است، که بر روی یک پیوستار قرار گرفته، و از آرامش درون و صلح باطن شروع و به صلح جهانی ختم می‌شود.

صلح جهانی → صلح در اجتماع → سازش در خانه → آرامش درون

اسلام طرف‌دار آن صلحی است که شخصیت فرد، انگیزه‌ها و خواسته‌هایش را محترم شمارد. و در عین حال اجتماع و مصالح آن را نیز محترم بداند.

«اسلام صلح را به عنوان یک قاعده و اصل همیشگی می‌داند، و جنگ را یک مسأله‌ی استثنایی، که به منظور سعادت تمام افراد بشر، نه یک امت و یک نژاد و یک فرد، تجویز می‌نماید.»^(۲)

اسلام و اندیش‌مندان مسلمان، نه تنها نظریه‌ی برخورد تمدن‌های هائینگتون را نمی‌پذیرند، بلکه نظریه‌ی گفت‌وگوی تمدن‌ها را مطرح می‌کنند، که نمونه‌ی آن‌ها آقای سید محمد خاتمی رئیس‌جمهور محترم ایران و آقای روزه گارودی متفکر مسلمان فرانسوی می‌باشند.

(۱) کار دین به اجبار نیست. (سوره‌ی مبارکه‌ی بقره، آیه‌ی ۲۵۶).

(۲) همان منبع، ص ۵۶.

فهرست منابع فارسی

۱. السیاسی، مصطفی. جامعه‌ی توحیدی اسلام و عدالت اجتماعی. ترجمه‌ی حیدری، سیدعلی محمد. تهران: انتشارات حکمت، (بی تا).
۲. الهی قمشای، مهدی. ترجمه‌ی قرآن مجید. تهران: انتشارات اسوه، سال ۱۳۷۹.
۳. اندیشه‌ی غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها. ترجمه بدره‌ای، فریدون. هم‌کاران. انتشارات فرزاد، سال ۱۳۷۹.
۴. یوازار، مارسل. اسلام و حقوق بشر. ترجمه‌ی مؤیدی، محسن. تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۵۸.
۵. تافلر، الوین. موج سوم. ترجمه‌ی خوارزمی، شهین‌دخت. تهران: انتشارات نشر علم، سال ۱۳۸۰.
۶. جامعه‌ی مدنی و جوانان. تهران: انتشارات نشر قطره، سال ۱۳۷۷.
۷. خطیب، سید عبدالرحیم. شیخین ابوبکر و عمر. بندر عباس: انتشارات حیدری، سال ۱۳۷۱.
۸. ساعدی رودی، محمد ابراهیم. اسلام و جهانی شدن. فصل‌نامه‌ی ندای اسلام، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی ۱۶، سال ۱۳۸۲.
۹. غنی‌نژاد، موسی. جامعه‌ی مدنی. تهران: انتشارات طرح نو، سال ۱۳۷۱.
۱۰. فروم، اریک. داشتن یا بودن. ترجمه تبریزی، اکبر. تهران: انتشارات فیروزه، سال ۱۳۸۱.
۱۱. قرضاوی، یوسف. اسلام و جهانی شدن. ترجمه‌ی تیموری قلعه‌نویی، موسی. تایباد: انتشارات سنت، سال ۱۳۸۲.
۱۲. قرضاوی، یوسف. بیداری اسلامی و فرهنگ اختلاف. ترجمه‌ی قادری، عمر. سنندج: انتشارات مترجم، سال ۱۳۷۸.
۱۳. قطب، سید. اسلام و صلح جهانی. ترجمه‌ی خسرو شاهی، سید هادی و قربانی،

زین‌العابدین. تهران : انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۱۳۷۴.

۱۴. قطب، سید. اسلام و دیگران. ترجمه‌ی شیرازی، سید محمد. تهران : انتشارات نشر نور، سال (بی تا).

۱۵. قطب، محمد. بیداری اسلامی. ترجمه‌ی زنگنه، صباح. تهران : انتشارات اطلاعات، سال ۱۳۷۴.

منابع عربی

۱. قرضاوی، یوسف. الخصائص العامة للإسلام. بیروت : انتشارات الرسالة، سال ۱۹۸۹م.

**دلایل فقہی ضرورت تشکیل بازار
مشترک اسلامی**

احمد مبلغی

پڑوہش گر حوزہ و دانشگاه

بسم الله الرحمن الرحيم

بیداری اسلامی از جمله اصطلاحاتی است که امروزه از آن برای اشاره به روندهای هویت‌گرایانه و آگاهی‌بخش مسلمانان استفاده می‌شود. با پیروزی انقلاب اسلامی ایران جایگاه مفهوم بیداری اسلامی تا آنجا ارتقاء یافت که می‌توان از آن برای توصیف تحول مثبت در جوانب مختلف زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مسلمانان یاد کرد.

«بیداری» یک وضعیت بسیار تأثیرگذار در سرنوشت فردی و اجتماعی انسان‌ها است. در پرسش از اینکه بیداری تا چه میزان برای یک جامعه لازم است در مکاتب فکری برخوردار از «نگاه جامعه‌شناختی»، جواب‌های متفاوتی شکل گرفته است. مارکسیست‌ها بیداری اجتماعی را در پروسه‌ی «بیداری طبقاتی» جست‌وجو می‌کردند و آن را شرط شکل‌گیری روندهای روبه‌جلو و انقلابی می‌دانستند. امروزه نیز نسل پیش‌تاخته‌ی دنیای مجازی و اطلاعات بر اساس این مبنای فلسفی سامان یافته است که انسان‌ها هر چه قدر بیشتر بدانند و از بیداری فراگیرتری برخوردار باشند به‌تر زندگی خواهند کرد و از انتخاب‌های بهتری بهره‌مند خواهند شد.

هنگامی که مرزهای فراگیر بیداری در دین را مطالعه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم: الف. دین برای بیداری، نقشی محوری و سهمی بسیار گسترده و فراگیر قائل شده است. در روایتی از امام علی (ع) می‌خوانیم:

«هرکس بیداری را پشتوانه‌ی خود قرار ندهد نمی‌تواند از حافظان - و عوامل بیرونی - سود برد.»^(۱)

این روایت گویای آن است که بیداری از نظر اسلام باید به یک پشتوانه‌ی همیشگی برای انسان‌های تبدیل‌شود در غیر این صورت وضعیت‌های بیرونی هر چند به ظاهر

۱- «من لم یستظهر بالیقظة، لم یتفیع بالحفظه». غرر الحکم: ۲۹۴.

سامان یافته باشند، موفقیتی در پی نخواهند آورد. و در روایت دیگر می‌خوانیم: «الیقظة استبصار»^(۱) بیدار بودن - نسبت به واقعیت‌ها - است.
 ب. از دیدگاه اسلامی بیداری و معنویت با یکدیگر گره خورده‌اند. «الیقظة نور»^(۲) و چتر نصرت و عنایت الهی بر سر فرد و جامعه بیدار گشوده خواهد شد. «من كان له من نفسه يقظة، كان عليه من الله حفظة»^(۳)

اگر چه بحث از بیداری اسلامی ماهیتی گسترده و چند ضلعی دارد و سپهرهای گوناگونی از جمله سیاست، فرهنگ و... را در می‌نوردد، ولی یکی از اصیل‌ترین نمادها و نمودهای آن در اقتصاد شکل می‌گیرد. این موضوع دلائل متعددی دارد یکی از این دلائل آن‌که از نقطه‌نظر اسلام، جامعه بیدار از عنصر «زمان‌شناسی» سود می‌برد. به عبارت بهتر در شرایط بیداری اسلامی مردم و شهروندان، اعضای جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند که نگاهی زمان‌شناسانه و آگاهانه به پیرامون خویش داشته باشند. در حدیث آمده است: «انسان‌های زمان شناس از آمادگی‌های لازم برای روبه‌رو شدن با وضعیتهای پیرامون خویش غفلت نمی‌ورزند»^(۴) طبیعی است که در شرایط فعلی یک جامعه زمان‌شناس به خوبی به نقش بی‌بدیل و پیش‌رونده‌ی اقتصاد در جهان پی خواهد برد در چنین شرایطی علاقه‌مندی به تشکیل بازار اسلامی که کارکردی ابتدائاً اقتصادی و سپس اجتماعی یا سیاسی دارد به خوبی مردم را جذب خویش خواهد ساخت از دیگر سوی بیداری اجتماعی جامعه را بر آن می‌دارد تا به جای اتخاذ روی‌کردهای انفعالی در مقابل رویه‌های در حال شکل‌گیری در جهان، سیاستی ابتکاری و فعالانه را در پیش بگیرند و بر آن باشند تا با استفاده از ابزار برنامه‌ریزی خود را مهیای رودروسی با روندهای جدید نمایند. بی‌گمان برنامه‌ریزی در خلأ صورت نمی‌گیرد، در واقع یک جامعه‌ی برنامه‌ریز نمی‌تواند بدون تدوین چشم‌اندازی برای آینده به سمت برنامه‌ریزی گام بردارد. افق‌هایی که در فضای تدوین چشم‌اندازها طرح می‌گردند در نهایت به جامعه‌امکان می‌دهد تا سرنوشت خویش را فراتر از چند گام جلوتر در مسافت‌های

۱- غرر الحکم: ۱۷۶.

۲- غرر الحکم: ۴۰۱.

۳- غرر الحکم: ۲۸۶.

۴- امام علی علیه السلام: «من عرف الايام لم يغفل عن الاستعداد» ۸: ۲۳.

طولانی‌تر ببیند. به این ترتیب برنامه‌ریزان کشورهای اسلامی ناگزیر از آن‌اند که با شناخت امکانات بالقوه‌ی مجموعه‌ی فرهنگی جهان اسلام با توجه به ضرورت‌های در حال شکل‌گیری آینده‌ی کشورهای خود را در محدوده‌ای گسترده‌تر از بازارهای درون ملی و در سطح بازارهای اسلامی فراملی جست‌وجو نمایند.

و بی‌گمان از اولین و مهم‌ترین گام‌های مؤثری را که در این زمینه باید برداشت طرح ضرورت فقهی آن است. این‌که عالمان، نخبگان و دولت‌مردان جوامع اسلامی به این نقطه برسند که همگی به ضرورت فقهی تشکیل بازار اسلامی اذعان کنند و اقدام نسبت به آن را یک وظیفه‌ی شرعی بدانند، تأثیراتی مهم بر روی کرده‌های اقتصادی کشورهای اسلامی در شرایط نوین خواهد داشت.

قاعده‌های فقهی چندی را در زیر پی می‌گیریم که بر ضرورت تشکیل بازار مشترک اسلامی دلالت دارند:

۱ - قاعده‌ی «لزوم برپاداری بازار مسلمین»

از دیرباز، عالمان اصولی بر وجود نقش تعمیم‌دهندگی برای تعلیل‌های وارده در نصوص تاکید کرده‌اند^(۱)؛ بر پایه‌ی این نقش، هنگامی که یک حکم هم‌راه با علت آن بیان می‌گردد زمینه‌ی فراخ‌تری در مقابل فقیه گشوده خواهد شد به این صورت که به ملاک و مبنایی دست می‌یابد که می‌تواند با شناسایی آن در هر مورد دیگری - غیر از مصداق ذکر شده در نص - همان حکم را به آن مورد سرایت دهد. حال اگر عمومیت حاصل از تعمیم برآمده از تعلیل، شرایط لازم را برای قاعده شدن داشته باشد^(۲)، برآیند

۱- قاعده‌ی معروف اصولی این است: «العله نعم و نخصص» بنابراین علت گاه برخوردار از نقش تعمیم

دهنده است و گاه برخوردار از نقش تخصیص زننده. رک کتاب البیع، امام خمینی ۱: ۱۲۰.

۲- در بیان نسبت عموم و شمولی که قاعده از آن برخوردار است با عمومی که در عام اصولی مطرح است می‌توان گفت نسبت میان این دو، عموم و خصوص مطلق است؛ به این صورت که هر قاعده، عام به حساب می‌آید ولی هر عام قاعده نیست. به عبارت دیگر، قاعده‌ی زیر مجموعه‌ی عام است. توضیح این‌که: اگر عمومیت تعلق گرفته به یک عنوان برخوردار از اصناف باشد قاعده شکل می‌گیرد مثل «کل قوم دائوا بشيء یلزمهم حکمه» که کلمه‌ی قوم متضمن چند صنف مانند یهودی، مسیحی و مسلمان می‌باشد. چنین عمومیتی قاعده ساز است.

آن تعمیم خود تبدیل به یک قاعده می‌شود.

در ذیل روایت حفص بن غیاث از امام صادق (علیه السلام) تعلیلی ارایه شده است که شرایط لازم یک قاعده را دارد. روایت این است که حفص می‌گوید شخصی از امام پرسید:

«آیا اگر چیزی را در دستان فردی ببینم می‌توانم شهادت دهم از او می‌باشد؟ امام پاسخ داد بلی! او گفت: شهادت می‌دهم در دستان او است و شهادت نمی‌دهم که از او باشد؛ چه آن‌که شاید به غیر او مربوط باشد حضرت پاسخ داد آیا جایز است آن را از او خرید؟ گفت آری! فرمود: شاید از غیر او باشد از کجا جایز شده که آن را خریداری نمایی و ملک تو گردد، آنگاه بعد از تحقق ملکیت بگویی آن مال من است، و بر آن سوگند بخوری و جایز نشده که آن را به او که ملکش پیش از این به تو منتقل شده نسبت دهی؟! بعد امام فرمود: اگر این جایز نباشد برای مسلمانان بازاری برپا نمی‌ماند.»^(۱)

در این روایت، امام به صورت راه‌گشاینده و روشن‌گرانه‌ای به ذکر علت آن پرداخته است. به این صورت که اگر ید آماره‌ی ملکیت نباشد، بازاری برای مسلمانان باقی نخواهد ماند. از این علت می‌توان قاعده‌ی «ضرورت قوام و برپایی بازار برای مسلمانان» را به دست آورد.^(۲) مؤید صحت این برداشت آن‌که شهید ثانی نیز این تعلیل را قاعده دانسته و به مدد آن به اثبات حکم دست زده است.^(۳)

تا این‌جای بحث درست و منطقی است ولی اگر بخواهیم با توجه به نتیجه به دست

۱- وسائل الشیعة ۱۸: ۲۱۵

۲- با توجه به این‌که «اماریت ید برای ملکیت» - همان‌طور که معروف می‌باشد - یک قاعده است، اگر به تعلیل انجام گرفته برای آن در روایت هم به چشم یک قاعده بنگریم، قاعده ید به بخشی از ترشحات یا انعکاسی از شعاع فراگیر و دامن‌گستر تعلیل خود بدل می‌شود.

۳- مثل آن‌که وی در نفی «دیدگاهی که فاسق را سفیه می‌داند» می‌گوید: «ان الفاسق لو کان سفیهاً مهجوراً علیه لم یقم للمسلمین سوق اصلاً»

و نیز می‌گوید: «انه لو اعتبرت العدالة فی الرشد لم یقم للمسلمین سوق ولم ینتظم للعالم حال»

آمده - درستی قاعده‌ی «ضرورت قوام و برپایی بازار برای مسلمانان» - به اثبات مدعا - ضرورت تشکیل بازار اسلامی - دست بزنیم به افزودن نکته‌ای دیگر نیازمندیم و آن این‌که واژه‌ی سوق مفهومی عرفی و عقلایی دارد که به تناسب و اقتضای پیشرفت زمان، مصداق‌های عرفی و عقلایی آن ممکن است تطور یابد؛ براین اساس نمی‌توان در عمل به قاعده، صرفاً بازار به مفهوم ساده و بسیط آن که در عصر صدور حدیث معهود بوده است، عطف توجه نمود؛ بلکه مصداق جدید آن نیز مشمول قاعده است. امروزه جهان اقتصاد مکانیزم‌های سنتی همچون بازار را وارد مرحله‌ای تازه ساخته است. بازار به مفهوم امروزی آن فراتر از یک شهر یا کشور موقعیت‌هایی بین‌المللی را ایجاد و تجربه می‌کند. هم‌گرایی اقتصادی و وابستگی متقابل در اقتصاد امروز یک انتخاب نیست بلکه به یکی از اصلی‌ترین شروط تداوم زندگی اقتصادی بدل شده است. اگر فقیهان دوره‌ی پیشین با استناد به قواعد فقهی مهمی هم‌چون قاعده‌ی ید بر آن بودند تا تضمین‌های مناسب برای برپاماندن بازار مسلمانان و ادامه یافتن زندگی اقتصادی جوامع کوچک شهری پیرامون خویش بیابند، فقیهان دوره ما وظیفه دارند تا با نگاهی دوباره به همان قواعد از مسدود شدن روش‌هایی که به ماندگاری و پویایی اقتصادی در شرایط فعلی کمک می‌کند، جلوگیری کنند. اما نکته‌ی مهم آن‌جا است که در این رجوع دوباره ظرفیت‌های فقه قواعد به کمک ما می‌آیند و به ما این امکان را می‌بخشند که با نگاهی نوین به همان منابع احادیث اقتصادی روابط معاصر اقتصادی را در قالب روش‌های فقهی فهم نماییم.

به ویژه آن‌که اگر بپذیریم که قاعده‌ی «سوق» قاعده‌ای امضایی است - و نه تأسیسی - توجه به مصداق‌های تطور یافته عقلایی بازار، توجه بیشتری می‌یابد. توضیح این‌که همگان می‌دانیم که مفهوم بازار از دیرپاترین مفاهیم اجتماعی بشر بوده است و ضرورت تشکیل بازار نیز عمری به درازای تشکیل جوامع بشری را پشت سر دارد با این حساب کاملاً مشخص است که این قاعده - قاعده‌ی برخواسته از تعلیل - نه قاعده‌ای تأسیسی بلکه قاعده‌ای امضایی می‌باشد. بنابراین شارع بر آن بوده است تا با بیان این قاعده یکی از وضعیت‌های جاری بشری را مشروعیتی شرعی دهد. از آنجا که این وضعیت برخواسته از مناسبات بشر - بازار - به صورت تکاملی راه خود را به سمت آینده باز می‌نماید، و همان‌گونه که در دوره‌ی امامان، محصول تطوراتی دامنه دار

در طول تاریخ گذشته خود بوده است. در دوره‌های بعدی نیز چنین تطوراتی را از سر می‌گذرانند بنابراین ضرورت تشکیل بازار برای تداوم حیات اقتصادی مسلمانان را نباید محدود به یک دوره‌ی خاص - مثلاً زمان صدور حدیث - ساخت به عبارت بهتر، این ضرورت که حیات اقتصادی مسلمانان با استفاده از بازار تداوم یابد نمی‌تواند در مصداق ساده و بسیط بازار در دوره‌ای مشخص از تاریخ اسلام محدود گردد و در عمل پای آن به دوره‌های دیگر و بازارهای تحول یافته و به روز گشته‌ی اعصار بعدی نیز باز خواهد شد. امروزه که بازار مفهومی فراملی به خود دیده و در قالب مقولات پر تأثیری از جمله وابستگی متقابل و هم‌گرایی اقتصادی منطقه‌ای و فرا ملی، تجدید حیات یافته است ضرورت تشکیل بازار میان مسلمانان نیز مصداق عملی خود را نه در بازارچه‌های کوچک و بی‌تاثیر در سرنوشت اقتصادی مسلمانان و تداوم حیات اقتصادی آنها، بلکه در بازارهای واقعاً موثر فراملی میان مسلمانان باز می‌یابد. به عبارت به‌تر بازار دوران ما برای تضمین حیات اقتصادی مسلمانان بازاری اسلامی میان کشورهای اسلامی خواهد بود در غیر این صورت مسلمانان ضرورت تشکیل بازار را برای تداوم بخشیدن به حیات اقتصادی خود نادیده گرفته‌اند.

طبق آنچه گذشت می‌توان ضمناً به اهمیت قواعد فقهی در برخورداری از ویژگی «ناظر بون به زمان و نیازهای آن» پی برد. قاعده‌های فقهی - اگر به درستی شناخته و به کار گرفته شوند، ظرفیت و شایستگی هم‌آهنگی با محیط و شرایط را به فقه، تزریق می‌کنند و فقیهان را با زمان هم‌ساز، و با دنیای کنش‌ها و واکنش‌های اجتماعی هم‌راه می‌کنند. فقه، از گذر قواعد در فضاها، متفاوت، به مفهوم و کارایی ویژه دست می‌یابد.

۲ - قاعده‌ی «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً»^(۱)

اگر بخواهیم تمسک به این قاعده‌ی قرآنی را برای اثبات مدعا در قالبی فقهی ارائه نماییم، باید به تشکیل دو قیاس دست زنیم:

قیاس اول: که برخوردار از دو مقدمه‌ی زیر است:

الف. خداوند در این آیه، جعل هر گونه سبیل و سلطه را برای کافران^(۲) نسبت به

۱- نام/ ۱۴۱.

۲- «السبيل عام يعم انواع التسلطات» المناوين الفقهية، مراغي ۲: ۳۵۷.

مسلمانان نفی کرده است.

ب. سلطه‌ی اقتصادی کافران بر مسلمانان تحت عنوان عام «سبیل» جای می‌گیرد بلکه بدترین نوع سلطه است

نتیجه؛ این‌که سلطه‌ی اقتصادی کافران بر مسلمانان از سوی خداوند نفی شده است.

قیاس دوم: که برخوردار از دو مقدمه‌ی زیر است:

الف. با توجه به نفی «سلطه‌ی اقتصادی کافران بر مسلمانان از سوی خداوند» لازم است از این سلطه جلوگیری به عمل آید.

ب. جلوگیری از این سلطه اقتصادی جز با توانمند شدن کشورهای اسلامی از نظر اقتصادی - که هم‌گرایی اقتصادی میان آنان و تشکیل بازار مشترک اسلامی یکی از مکانیزم‌های اساسی و جدی آن است - امکان پذیر نیست.

این نتیجه را می‌توان به زبان دیگری توضیح داد به این صورت که در شرایط فعلی جهان، اقتصاد نقشی برجسته و تقریباً بی‌رقیب دارد. امروزه شریان‌های اقتصادی اصلی‌ترین پیوند دهنده‌های نظام‌ها و سیستم‌های به ظاهر مستقل به هم‌دیگر هستند همین امر سبب شده است تا سخن راندن از استقلال و نفی سلطه (سبیل) به مفهوم ساده‌ی آن در شرایط فعلی تا حد قابل توجهی توجیه‌ناپذیر و خیال‌پردازانه جلوه کند. پیوندهایی که اگرچه در بسیاری از مواقع از اقتصاد شروع می‌شوند، ولی هیچ‌گاه در این حوزه ختم نمی‌گردند و گاه به عرصه‌های مهم‌تر سیاسی فرهنگی و حتی بینشی نیز رسوخ می‌کنند وجود چنین وضعیتی سبب شده است که ما در نقطه‌ی انتخابی تاریخی قرار گیریم و با تمسک به اتحادیه‌های اقتصادی سازگار با مجموعه‌های فرهنگی دینی به صیانت کردن از فرهنگ و هویت خویش پردازیم. به عبارت بهتر اگر امروزه کشورهای اسلامی به سمت هم‌گرایی اقتصادی پیش نروند، تضمین وجود ندارد که در آینده‌ای نه چندان دور از پس محافظت از همین مایه‌ها و سرمایه‌های فرهنگی فعلی خویش برآیند؛ چرا که اگر در یک مجموعه‌ی قابل جمع با خود ادغام نگردیم ناگزیر در روندی غیر ارادی توسط مجموعه‌های بزرگ دیگر که لزوماً نیز با ما از همگنی کافی برخوردار نیستند، بلعیده خواهیم شد.

۳ - قاعده‌ی «الاسلام یعلو و لایعلی علیه»

با تمسک به قاعده‌ی «الاسلام یعلو و لایعلی علیه» نیز می‌توان ضرورت توسعه و هم‌گرایی اقتصادی در کشورهای اسلامی را به اثبات رسانید. به این صورت که اگر بپذیریم اسلام داعیه‌ی پاسخ‌گویی در همه‌ی حوزه‌ها و عرصه‌های مختلف را دارد باید بپذیریم علو و برتری آن نیز نباید منحصر به یک یا دو حوزه‌ی ویژه تلقی گردد همان‌طور که این علو و برتری را نباید به یک شعار صرف بدل نماید. به تعبیر دیگر توسعه، مفهومی فراگیر و چند حوزه‌ای است. هنگامی که از پدیده‌ی توسعه یاد می‌شود چیزی فراتر از تحولات تک بعدی مورد توجه قرار می‌گیرد وابستگی بخش‌های مختلف به یک‌دیگر از اصلی‌ترین عوامل توسعه‌ساز به حساب آمده است نمی‌توان با تفکیک قایل شدن میان توسعه فرهنگی و اقتصادی برای هر یک حوزه‌ی عمل‌کرد مستقل و جزیره‌ی ثبات بی‌ارتباط با دیگری را در نظر گرفت بنابراین مسلمانان نمی‌توانند اهداف فرهنگی خود را جدای از توسعه‌ی مناسبات اقتصادی دنبال نمایند. بی‌گمان یک جامعه ناکارآمد به لحاظ اقتصادی نمی‌تواند خود را مصداق عملی حدیث «الاسلام یعلو و لایعلی علیه» بنامد. برتری جویی اسلام به معنای آن است که جوامع مسلمان باید نقشی الگو و پرجاذبه را برای دیگر جوامع داشته باشند. دست‌یابی به چنین نقشی هیچ‌گاه با ضعف اقتصادی و عقب ماندگی همراه نخواهد شد. برای ایجاد چنین وضعیتی یا باید به سطح نخست توسعه‌ی جهانی دست یافت و یا در مسیری قرار گرفت که چشم اندازها و افق‌های روشن و جذابی را در مقابل جوامع اسلامی گشوده است. بنابراین تعقیب اهداف چند ضلعی و چند وجهی توسعه که عمدتاً با شناسه‌ی مهم اقتصادی روبه جلو و پیشرفته معرفی می‌گردد باید وجهی هم‌ت مسلمانان قرار گیرد. بی‌گمان «تشکیل بازار مشترک اسلامی» عاملی بس تأثیر گذار در دست‌یابی به توسعه و هم‌گرایی اقتصادی است.

وحدت اسلامی؛ مشکلات و راه‌حل‌های آن

دکتر محمد عبدالحق انصاری

امیر جماعت اسلامی هند

بسم الله الرحمن الرحيم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَلْقَدَكُمُ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ.

(آل عمران: ۱۰۲-۱۰۳)

ترجمه آیات: ای کسانی که ایمان آورده اید! آن طور که حق مقام پرهیزکاری است، از نافرمانی خدا پرهیزید و مبدا که نامسلمان بمیرید، که عذاب کافران شدید است (۱۰۲) همگی به وسیله‌ی قرآن به ریسمان محکم ایمان به خداوند چنگ بزنید، دچار تفرقه و پراکندگی نشوید و نعمت خداوند را نسبت به خودتان به یاد آورید، آنگاه که دشمنان یکدیگر بودند و خداوند بین دلهای شما انس و الفت برقرار فرمود و به برکت لطف او «و از طریق اسلام» برادران یکدیگر شدید، و بر لبه پرتگاه آتش «جهنم» بودید که شما را نجات خیر عنایت فرمود، خداوند اینگونه آیات خود را «ساده و روشنگر» بیان می‌فرماید تا به نعمت هدایت واصل شوید. «ترجمه‌ی فارسی آیات از خانم دکتر طاهره صفارزاده».

این «دو آیه‌ی شریفه» فراخوان وحدت از جانب پروردگار ما است که خطاب به ما، کسانی صادر شده، که به کتاب آسمانی او ایمان داریم. او به ما فرمان می‌دهد که از او بترسیم، و صادقانه و از صمیم قلب فرمانبردار او باشیم، پیروان مؤمن و استوار دین حق باشیم، اراده‌ی وی را در تمام جهات زندگی خود لحاظ داریم، تمامی اختلافات بین خود را فراموشی بسپاریم، یکدیگر را دوست بداریم. و همچون ید واحد کار و عمل کنیم. این راه نجات از چاهی است از تحقیر و فلاکت که ما امروز به آن افتاده‌ایم و هر

روز بیشتر در آن فرو می‌رویم. این همچنین راه نجات ما از آتش دوزخ در فردای قیامت است.

خدای متعال از ما می‌خواهد زمانی را به یاد بیاوریم که اجدادمان در دوران جاهلیت ملتی دچار تفرقه و تشّت بودند، با یکدیگر دائماً در حال جنگ و نزاع به سر می‌بردند، و با راه زنی و کشتار یکدیگر دوران خود را سپری می‌کردند و در چنان شرایطی بود که خدای مهربان دین حق را نازل فرمود، که دوست دارد آن را ریسمانی متعلق به خویش بنامد، که از ما خواسته است بدان چنگ زنیم و رستگار شویم. مسلمانان صدر اسلام به حبیل الهی درآویختند، یکدیگر را دوست می‌داشتند، کینه‌ها را دفن کرده بودند و لذا همچون ملتی متحد ظهور کردند. جزای آنها از جانب پروردگار متعال علاوه بر نجات‌شان از تباهی و گمراهی در این جهان و نجات از آتش دوزخ در آخرت، همچنین سیادت و رهبری در این جهان، و شادمانی ابدی در بهشت جاویدان بود.

این آیات قرآن کریم برنامه‌ای عملی برای ما هستند که می‌تواند ما را از سیر مصیبت باری که بدان دچار شده‌ایم بیرون بکشد. به ظاهر ما آزادایم که کارهای مختلفمان را به میل و اراده خود انجام بدهیم، مؤسسات مان را اداره کنیم و بر مردمانمان آنگونه که دوست داریم حکومت کنیم، اما در واقع، اوضاع کاملاً برخلاف این‌ها است. ما در معرض تحمیل حوزه‌های اقتدار مختلفی قرار گرفته‌ایم. به ظاهر ما بر روی هم و در کنار یکدیگر یک جهان اسلام، شامل کشورهای آزادی داریم که می‌توانند با اتکاء بر اراده‌ی ملتهای خود در جهان جایگاهی بلندمرتبه افتخارآمیز نصیب خود کنند، اما در واقع، ما جمعی متفرق‌ایم، که هدایت و رهبری عالی‌می آن در دست ابرقدرتهای دوران‌ها و زمان‌های مختلف قرار دارد. چالش‌های داخلی و خارجی روزافزون هستند و ما کار قابل ذکری برای مقابله با آنها انجام نمی‌دهیم.

نخست باید گفت در بسیاری از کشورهای ما شکاف بسیار عظیمی بین توده‌های مردم و طبقات حاکمه، با نخبگان جامعه وجود دارد. مردم از آزادی واقعی به هیچ وجه برخوردار نیستند. آنها نمی‌توانند افکار و عقاید خود را به زبان بیاورند، و مشکلات خود را بیان کنند. ملتهای اسلامی همچنین امکان بیان آرزوها و علائق خود درخصوص نحوه‌ی اداره‌ی کشورهایشان را ندارند. به ندرت در سراسر جهان اسلام جایگاهی مناسب بتوان یافت که در آن مردم مستقیماً و آزادانه بتوانند به تبادل آرا با مقامات

هیأت‌های حاکم‌هی خود پردازند، مشکلات خود را به بحث بگذارند و مشترکاً در صدد یافتن راهکارها و راه‌حل‌های برای آنها باشند. حتی اگر ملت‌های مسلمان جرأت ابراز عقیده به خود بدهند یا جلوی حرکت و بیان آنها سد می‌شود و یا مشت محکمی به دهان‌شان می‌خورد تا خفه شوند. یکی از عمده‌ترین موارد اختلاف ملل اسلامی با هیأت‌های حاکم‌هی خود نفوذ فزاینده آمریکا و بدنبال آن کشور، انگلیس بر حکومت‌های اسلامی است. و حتی مجبور کردن آن حکومتها به اجرای سیاستهایی که متضمن حفظ منافع آن کشورها باشد و یا پس از تأمین منافع آمریکا و انگلیس، تضمین منافع هیأت‌های حاکمه و نخبگان جامعه، اما به ندرت شاهد لحاظ شدن منافع ملت‌های مسلمان هستیم. آنگاه که نهادهای که عملکردشان در تضاد و تقابل آموزشها و ارزشهای اسلامی هستند که با روح و جان ملت‌ها در آمیخته‌اند دست به اعمال جسارت آمیز می‌زنند و افکار و درصدها و ترویج ارزشهای مغایر با اصول عقاید اسلامی بر می‌آیند، شاهد بروز خشنونت در جوامع اسلامی می‌شویم.

اما نفوذ جوامع غربی بر کشورهای اسلامی محدود به اعمال نفوذ در هیأت‌های حاکمه کشورهای خودشان دارد. کل صنعت نفت و بیشتر اقتصاد کشورهای غربی تحت کنترل آن دستگاه‌های امنیتی قرار دارد که به نوبه خود صنعت نفت و اقتصاد کشورهای اسلامی را نیز تحت سلطه‌ی خود در می‌آورند. تغییراتی که در نظام‌های آموزشی کشورهای اسلامی داده می‌شود نیز از خارج دیکته می‌شود اما غربیها به همین مقدار بسنده نمی‌کنند. آنها درصدها و افکار و گرایش‌ها را نیز تغییر دهند. به جای اسلام واقعی، آنها درصدها و ترویج اسلام لیبرال سلک هستند، و به این ترتیب، می‌خواهند جلوی گسترش سریع اسلام در جهان را سد کنند. برای رسیدن چنین اهدافی، آنها خود را محدود به عملکرد رسانه‌ها دیگر ابزار صلح‌آمیز فرهنگی خود نمی‌کنند، بلکه آمادگی توسل به نیروی نظامی را نیز دارند.

مورد اختلاف سوم بین ملت‌های اسلامی و هیأت‌های حاکمه آنها مربوط به میزان مشارکت مردم در حکومت است. بیشتر کشورهای اسلامی یا تحت اراده یک فرد، یا یک خانواده، یا یک حزب اداره می‌شوند و در بعضی کشورهای اسلامی ارتش قدرت برتر است فقط در تعداد اندکی از کشورهای اسلامی حکومت‌های مردم سالار داریم که در آنها مردم مجال اظهار نظر واقعی دارند. در بعضی از آن کشورها، مردمی که در

هیأت حاکمه نیستند نیز امکان بیان دیدگاهها و ارائه‌ی پیشنهادهای خود را دارند اما این افراد متخین مردم نیستند و حتی نظر ایشان هم تأثیر چندانی در عملکرد حکومت‌ها ندارد در آن کشورهای که نمایندگان برگزیده واقعی مردم هستند نیز نقش مجالس محدود به قلمروهایی بسیار بسته است، چون قدرت فائقه در دست یک شخص یا گروه دیگر قرار دارد و تنها در تعداد اندکی از کشورهای اسلامی مردم‌سالاری مردم واقعی حاکم است. توجه فزاینده و سریعاً رو به رشد علاقه‌ی ملت‌ها در سراسر جهان نسبت به اسلام و ظهور و بروز حرکت‌های اسلامی در کشورهای مسلمان‌نشین ما را وادار می‌کند در کشورهای جهان اسلام مردم‌سالاری واقعی را هر چه زودتر عملی سازیم و به جایگاه مردم در مشارکت در اداره‌ی کشور‌هایشان احترام بگذاریم باید به مردم اجازه داد نمایندگان واقعی خود را برگزینند و به نهادهای حکومتی بفرستند و این کار بر اساس اصول اسلامی، شدنی است توده‌های ملل اسلامی امروز به این باور رسیده‌اند که تنها راه استقرار خلافت بر حق اسلامی برداشتن گام‌هایی عملی و استوار جهت عملی شدن مردم‌سالاری اسلامی در سراسر جهان اسلام است تا امکان تسخیر قلبها و مغزهای توده‌ها توسط هئیت‌های حاکمه و نه خارجی‌ان میسر گردد، و آنگاه وحدت اسلامی نیز تحقق پذیر خواهد بود.

من معتقدم مردم سالاری به شیوه‌ی خلفای راشدین در جهان اسلام عملی است منظورم این است که مردم سالاری بر مبنای اصول خلافت بر حق، در عوض نوعی از مردم‌سالاری که شامل تمام جزئیات الگوهای غربی می‌شود. من معتقدم اگر گفتگوهای واقعی بین نمایندگان توده‌ها و نمایندگان طبقات نخبه‌ی جوامع حاکمه محقق گردد در سایه‌ی آن می‌توان به نوعی حکومت دست یافت که مبتنی بر مردم‌سالاری واقعی باشد که حکومتی است که در دست برگزیدگان مردم باشد و حاکمان آن از اقشار مختلف مردم تشکیل شوند و عملکرد آن متضمن حفظ منافع مردم باشد.

اما این تنها یک روی سکه است که روی دیگر آن دست‌یابی به یک نظام سیاسی در کشورهای اسلامی است که در آن خانوادها از میزانی از حقوق سیاسی و اقتصادی برخوردار باشند درست مانند آنچه در نظام پادشاهی انگلیس لحاظ می‌شود.

مورد ایران در خور توجه‌ی ویژه است پس از سرنگونی نظام شاهنشاهی در پی انقلابی فراگیر که در جنبه‌های مختلف حیاتی ملت مؤثر بود - جامعه اقتصاد و دولت -

دستخوش تغییرات چشمگیر شدند. ایران با مقاومت در بر سلطه‌جویی غرب در صیانت از استقلال خود موفق بوده و با گذشت زمان به‌عنوان کشورهای مدرن ظهور کرده است در هر حال در صحنه‌ی داخلی، در ایران نیز در خصوص نقشی که روحانیون در امور سیاسی دارند اختلاف نظرهای بروز کرده است.

نقش آنها در نجات کشور از سلطه حکومت کاملاً غرب‌زده شاهنشاهی و استقرار حکومت اسلامی که نحوه‌ی زندگی مردم را متحول کرده و کاملاً در خور تقدیر و بزرگداشت است. با این حال، سؤالی که آنها امروز با آن رویارو هستند این است که آیا باید خود را محدود به مسائل کلامی و فقهی، که در آنها تخصص دارند بکنند و در امور سیاسی نقشی برابر با سایر اقشار جامعه ایران داشته باشند یا وضع باید به گونه‌ای دیگر باشد.

مورد دیگری که به همین مساله مربوط می‌شود این است نقش رئیس حکومت که جای امام خمینی (رحمة الله علیه) نشسته و همچنین رئیس جمهور که منتخب مردم است در نظام چیست؟

ایران با این مشکلات دست و پنجه نرم می‌کند. نتیجه این جدال سرنوشت مردم سالاری در ایران را رقم خواهد زد. من امیدوارم برادرانمان در ایران بتوانند راه حلی پیدا کنند که بتواند از یک سو ضامن حفاظت از سنن تاریخی آنها باشد و از دیگر سو مشوق برقراری مردم سالاری در ایران باشد.

زمانی که شکاف بزرگ بین طبقات حاکمه - شامل یک فرد، یک خانواده، یا یک طبقه از یک سو، و یک ملت از دیگر سو- پر شود، آزادی دست‌یافتنی خواهد شد، حقوق بشر رعایت خواهد گردید، قلبها با یکدیگر صمیمی خواهند شد، و تمامی مسلمانان، یک کشور اسلامی متحد خواهد شد. گام بعدی در هر کشور، رسیدن به خودکفایی، حداقل در برخی حوزه های حیاتی و کاهش از میزان وابستگی به قدرتهای خارجی است که با سرسختی درصدد تداوم کنترل خود بر جهان اسلام به هر وسیله‌ی ممکن می‌باشند. بدون تعهد صادقانه نسبت به اصول اسلامی، بدون تحقق آزادی برای توده‌های مسلمان، و بدون مشارکت آنها در حوزه‌های تصمیم‌گیری، دست‌یابی به آزادی در هیچ کشوری میسر نخواهد بود.

با مد نظر قراردادن این اهداف، اختلافهایی که بین کشورهای ما وجود دارند حل

کردنشان کار دشواری نخواهد بود. من معتقدم سازمان کنفرانس اسلامی خواهد توانست راه‌ها و روشهایی برای حل مؤثر آن مشکلات پیشنهاد کند، و کشورهای اسلامی را حداقل براساس الگوی اتحادیه‌ی اروپا به سوی وحدتی قوی رهنمون گردد. روزی که این رؤیا تحقق یابد جهان اسلام به معنای واقعی کلمه از سلطه غرب آزاد خواهد شد، و خواهد توانست جلوی پیشروی اسرائیل را سد کند، و به برادران فلسطینی‌مان کشوری مستقل و متعلق به خودشان بدهد.

اجازه بدهید کلامم را با یک دعا پایان بخشم: از خدای متعال می‌خواهیم این گروه‌م‌آیی برادران مسلمان از کشورهای مختلف را شروعی واقعی برای تحقق وحدت اسلامی حقیقی قرار دهد، از همان‌گونه که او ما را بدان فراخوانده است و شروعی باشد برای به‌مورد اجرا گزاردن برنامه‌هایی جهت تضمین چنان وحدتی.

**مشارکت مطلوب در روند تمدنی جهانی
و هم‌زیستی مسالمت آمیز با دیگران از دیدگاه اسلام**

سید ابو الفضل موسویان

عضو هیأت علمی دانشگاه مفید

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

تاریخ بشر پر است از نزاع‌ها و جنگ‌های خونینی که یادآوری آن، دل هر انسانی را به درد می‌آورد. از بررسی عوامل خشونت و جنگ بین انسان‌ها شاید بتوان گفت دو دسته عامل قابل تفکیک‌اند: ۱- عوامل مادی ۲- عوامل معنوی و فکری. زیرا اختلافات و در نهایت جنگ بین انسان‌ها یا بر اساس تضاد منافع مادی اعم از منافع اقتصادی یا کشورگشایی می‌باشد و یا بر اثر اختلافات فکری و عقیدتی است..

در این مقاله نخست به این بحث می‌پردازیم که آیا انسان‌ها دارای اصول و آرمان‌های مشترکی هستند که برای نیل به آن‌ها با هم تفاهم داشته باشند یا خیر؟ و ثانیاً مراد از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز چیست؟ و آیا اساساً اسلام با جنگ مذهبی و عقیدتی موافق است یا مسلمانان می‌توانند با دیگران اعم از پیروان مکاتب الهی یا مشرکان، زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند؟

لذا بحث را طی دو مطلب: ۱- اصول مشترک، ۲- هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، پی

می‌گیریم..

۱. اصول مشترک بین انسان‌ها

در مورد شناخت‌ها و تمایلات انسان سه نظریه وجود دارد:

۱- افلاطون معتقد است انسان وقتی به دنیا می‌آید همه چیز را می‌داند. روح انسان قبل از تعلق به بدن در دنیای دیگری وجود داشته است که به قول او دنیای مثل است و روح انسان در دنیای مثل به حقایق اشیاء رسیده است اما بعد از این که به بدن تعلق می‌گیرد یک نوع حجاب میان او و معلوماتش برقرار می‌شود مانند کسی که یک

چیزهایی را می‌دانسته ولی موقتاً فراموش کرده است. از این رو تعلیم در مکتب او فقط تذکر است و پس.

۲ - در مقابل نظریه‌ی افلاطون، اغلب فیلسوفان قدیم و جدید بر این باوراند که تمام معلومات انسان اکتسابی است. لوح ضمیر، صاف و پاک است و با حواس و دل و عقل، انسان معلوماتش را کسب می‌کند. اغلب فیلسوفان انگلیسی که بیشتر حسی بوده‌اند مانند جان لاک و هیوم معتقداند همه چیز آموختنی است. بنابراین روح انسان در بدو تولد مانند یک صفحه‌ی بی‌غش است که چیزی در آن نیست و هر چه بنویسند، همان می‌شود.

۳ - نظریه‌ی دیگری وجود دارد که در عین حال که می‌پذیرد همه‌ی معلومات انسان اکتسابی است اما در درون انسان استعداد‌های یک سلسله امور بالقوه وجود دارد که جامعه، به آن فعلیت می‌بخشد و یا احیاناً مانع تحقق آن‌ها می‌شود. آن چنان که در بذر، استعداد فلان میوه یا درخت موجود است.

بنابراین انسان، زبان، آداب و رسوم و افکار و عقایدش را از جامعه می‌گیرد. جامعه است که ظرفیت روحی او را پر می‌کند و برایش شخصیت می‌سازد و او هم به نوبه‌ی خود در دیگران تأثیر می‌گذارد.

بر اساس این نظریه، انسان برخی از امور (اصول مشترک) را بالفطره پی می‌گیرد اما فروع و شاخه‌های تفکرات او اکتسابی است.

دیوید هیوم در قرن هجدهم متذکر شد که سرشت انسانی در طول اعصار و امصار در اساس یکسان بوده است و ای. او. ویلسون زیست‌شناس اجتماعی پیش از بیست و بیژگی کلی را شناسایی کرده است.^۱

یکی از محققان، تمایلات عالی انسان‌ها را چهارگونه دانسته که عبارت‌اند از: ۱ - حقیقت‌جویی، ۲ - میل زیبایی دوستی، ۳ - تعایل اخلاقی. ۴ - حس دینی^۲
 ر. محقق فرانسوی تانگی دکونتمن (Tanneguy deguenetain) درباره‌ی چهار مقوله و به ویژه در مورد حس دینی چنین می‌گوید: هم اکنون جریان فکری وجود دارد

(۱) مجله‌ی نقد و نظر، ش ۱۴ - ۱۳، ص ۳۳۵.

(۲) علی اکبر سیاسی، مبانی فلسفه، ص ۲۶ - ۱۱۶.

که روز به روز تعداد متفکرین زیادتری از مکتب‌های گوناگون را به این مطلب معتقد می‌سازد که حس دینی یکی از عناصر اولیه ی ثابت و طبیعی روح انسانی است. اصلی‌ترین قسمت آن به هیچ یک از رویدادهای دیگر قابل تبدیل نیست. بلکه نحوه‌ی ادراک فطری و رای عقلی است که یکی از چشمه‌های آن از ژرفای روان ناخودآگاه فوران می‌کند و نسبت به مفاهیم زیبایی و نیکی و راستی (حقیقت جویی)، مفهوم دینی یا به تعبیر صحیح‌تر مفهوم مقدس (Saere) مقوله‌ی چهارمی است که دارای اصالت و استقلال سه مفهوم دیگر است.^۱

یکی از متفکران می‌گوید: وجدان اخلاقی یک واکنش ساختگی نیست بلکه عمیق‌ترین عامل طبیعت بشری می‌باشد و اشخاص با وجود تظاهرات گوناگون نمی‌توانند این وجدان را خاموش نمایند و نابود کنند.^۲

و تدوین‌کنندگان سندکاری برای آغاز کمیسیون حقوق بشر و تدوین اعلامیه جهانی حقوق بشر - یعنی جان هامفری و گروه او - هدفشان این بود که برداشتی مشترک از حقوق بشر بیابند که همگان به رغم تفاوت‌های بسیار میان فرهنگ‌ها، نظام‌های سیاسی، جایگاه‌های جغرافیایی و اوضاع و احوالشان آن را بپذیرد. در واقع عده‌ای معتقد بودند که خاصیت و فضیلت اصلی «اعلامیه‌ی جهانی» باید ارانسه‌ی پاسخی مثبت به این پرسش باشد که آیا در زمینه‌ی حقوق بشر می‌توان بر سر قاعده و هنجاری بین‌المللی به توافق رسید.

هربرت اوات (Herbert V. Evatt) اهل استرالیا که در آن هنگام رئیس مجمع عمومی بود چنین دیدگاهی داشت و نوشته بود، برای نخستین بار در تاریخ، جامعه‌ی بین‌المللی یک صدا اندیشه‌ای جمعی را درباره‌ی آزادی‌ها و حقوق اساسی جمع کرده است که یکایک ملت‌ها برای آن‌ها پیکار کرده، رنج برده یا حتی در گذر قرن‌ها

(۱) حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی، ترجمه‌ی مهندس بیانی، مقدمه‌ی مهندس بازرگان و توضیحات سید هادی خسروشاهی، ص ۱۶.

(۲) چه می‌دانیم، بیماریهای روحی و عصبی، ص ۶۷ به نقل از محمد تقی جعفری، وجدان، مؤسسه‌ی مطبوعاتی اسلامی، بی‌تا.

جان باخته‌اند.^۱

این نظریه بر این باور است که اهداف قواعد اخلاقی، بقای جامعه، برطرف کردن رنج و غم، رشد و شکوفایی انسانی (کمال جوئی)، حل عادلانه و دقیق تعارض‌های میان منافع است و این اهداف مجموعه‌ای از اصول مشترک را به بار می‌آورند که در واقع، زمینه و بنای برخی از تفاوت‌های فرهنگی است که انسان‌شناسان گزارش کرده‌اند.

و بالاخره شهید مطهری پنج مقوله را فطری همه‌ی انسان‌ها می‌داند و می‌گوید: مقوله‌ی حقیقت و دانایی، مقوله‌ی هنر و زیبایی، مقوله‌ی خیر و فضیلت، مقوله‌ی خلاقیت و فن‌انیت و مقوله‌ی عشق و پرستش. همه‌ی این‌ها از فطرت انسان سرچشمه می‌گیرند.^۲

در مقابل این نظریه که چهار یا پنج مقوله‌ی کلی یا برخی از امور جزئی را امری فطری و خواسته‌ی همگانی بشر دانست، برخی معتقداند فطرتی وجود ندارد و همه‌ی این‌ها تعلیمات و آموزش‌های جامعه است؛ از جمله مارکسیسم در انسان‌شناسی‌اش فطرت و غریزه برای انسان نمی‌شناسد و هر گونه ذات و سرشت درونی را نفی می‌کند. چون قبلاً در جامعه‌شناسی قرن نوزدهم این مسأله مطرح شده بود که جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی او تقدم دارد چیزهایی که می‌پنداریم برای انسان غریزی و فطری است. در واقع جامعه به او اعطا کرده و اصولاً هر چه انسان دارد جامعه به او داده است. این جامعه است که به همه‌ی جهازات روحی و روانی انسان شکل می‌بخشد. جامعه است که غریزه اخلاقی را به فرد تحمیل می‌کند و او خیال می‌کند که آن را از خودش دارد. انسان مثل یک ماده‌ی خام است که تحویل کارخانه داده می‌شود و خودش هیچ اقتضایی ندارد. کارخانه آن را به هر شکلی خواست درمی‌آورد یا مثل نوار خالی ضبط صوت است که هر چه بگویید همان را به شما تحویل می‌دهد.^۳

(۱) گلن جانسون، اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و تاریخچه‌ی آن، ترجمه‌ی محمد جعفر پوینده، تهران، نشر نی، چ چهارم، ۱۳۷۸، ص ۹-۵۸.

(۲) شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۱۰.

(۳) ر.ک: مجموعه آثار، ج ۳ (حق و باطل)، ص ۴۱۷.

همچنین نسبت گرایان از مشاهده‌ی این که فرهنگ‌های گوناگون دارای قواعد متفاوت‌اند، این نتیجه را گرفته‌اند؛ که مجموعه‌ی قواعد هیچ فرهنگی بهتر از دیگری نیست، بلکه بهتر بودن مجموعه‌ای از قواعد بر مجموعه‌ای دیگر، بستگی به اهداف نظام اخلاقی دارد. بنابراین اعتبار همه‌ی اصول اخلاقی به فرهنگ یا گزینش فردی برمی‌گردد.

«جان لد»، استاد دانشگاه برن نسبت‌گرایی اخلاقی را این گونه تعریف می‌کند: نسبت‌گرایی اخلاقی آموزه‌ای است که می‌گوید: صواب و خطای اخلاقی اعمال جوامع مختلف فرق می‌کند و هیچ ملاک اخلاقی عام و مطلق که برای همه‌ی انسان‌ها در هر زمان‌ها الزام‌آور باشد، وجود ندارد.^۱

نظریه‌ی اسلام در مورد اصول مشترک

متفکران اسلامی بر اساس آیات و روایات به این نتیجه رسیده‌اند که گرچه انسان همه‌ی معلوماتش را از خارج می‌گیرد اما اصول اولیه‌ی تفکر انسان، آموختنی و استدلالی نیست. مثلاً همین قدر که انسان دو طرف قضایا را تصور کرد، ساختمان ذهن طوری است که بلافاصله به طور جزم حکم به رابطه میان موضوع و محمول می‌کند مثلاً اگر بگوییم کل از جزء بزرگ‌تر است، تصور کل، جزء، بزرگ و کوچک را از بیرون می‌گیرد اما همین که این تصورات را کنار هم گذاشت بدون نیاز به دلیل و معلّم و تجربه، حکم می‌کند که کل از جزء بزرگ‌تر است.

برای تأیید این نظریه به دو دسته آیات استناد شده است. در یک دسته از آیات قرآنی، خداوند می‌فرماید انسان در هنگام تولد هیچ چیز را نمی‌داندست و صرفاً ابزار شناخت (چشم، گوش، دل) به او داده شد «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئاً وجعل لکم السمع والابصار والافئدة لعلکم تشکرون» (نحل / ۷۸) که به طور کلی هر گونه علمی را از انسان در هنگام تولد، نفی می‌کند.

اما دسته‌ی دیگری از آیات بر این نکته تأکید می‌کند که برخی از امور در اختیار

(۱) جان لد، نسبت‌گرایی اخلاقی، ورسورث، ۱۹۷۳ به نقل از مجله‌ی نقد و نظر، ش ۱۴ - ۱۳، ص ۳۲۷.

انسان قرار گرفته است یعنی استعدادی در وجود او نهاده شده است که می‌تواند حق را از باطل باز شناسد. لذا کار انبیاء صرفاً تذکر و یادآوری دانسته شده است. «انما انت مذکور» (غاشیه / ۲۱) و حتی خود قرآن ذکر نامیده شده «قد انزل الله اليكم ذكراً» (طلاق / ۱۰) یا در برخی موارد با پرسش، جواب آن را به خود انسان واگذار نموده که مسلماً مورد تأیید او قرار می‌گیرد. مانند: «قل هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون» (زمر / ۹) «بگو آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند یکسان‌اند؟» «ام نجعل الذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار» (ص / ۲۸) «آیا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند هم‌چون مفسدان در زمین قرار می‌دهیم؟ یا پرهیزگاران را هم‌چون فاجران؟»

انسان‌ها گرچه بر اثر آموزش‌ها، تربیت‌ها و محیط اجتماعی و عقیدتی ممکن است شکل خاصی پیدا کنند، در عین حال آن جوهرهای که از آن گاهی به فطرت و گاهی به امانت، گاهی به عهد یاد می‌شود، هرگز نمی‌میرد لذا انبیاء الهی در جوامع کاملاً منحرف و نسبت به افراد منحرفی که به بی‌عدالتی و عقاید خرافی خو گرفته بودند، هرگز از هدایت آنان ناامید نشده‌اند. خداوند به حضرت موسی و هارون می‌فرماید نزد فرعون بروید که طغیان کرده و با گفتار نرم با او سخن بگویید شاید متذکر شود «اذها الی فرعون انه طغی و قولاً له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى» (طه / ۴۴).

همان‌طور که ملاحظه شد در انسان شناسی الهی، انبیاء حتی نباید از هدایت اشخاصی هم‌چون فرعون ناامید و مأیوس شوند و هدایت خود را منحصر به قوم و جمعیتی خاص قرار دهند خداوند کتابش را برای تمام مردم نه گروه و قوم خاصی فرستاده است «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً» (فرقان / ۱) و در جایی دیگر رسالت پیامبر (ص) را هدایت تمام مردم دانسته است «وما ارسلناك إلا كافة للناس» (سبا / ۲۸) زیرا در وجود انسان امانتی به ودیعه نهاده شده است که قدرت تشخیص حق از باطل، درست از نادرست را دارد و در این راستا انبیاء توانسته‌اند تحولاتی در تاریخ بشریت به وجود آورند و انسان‌ها را دگرگون کنند. حال به بررسی آیات و روایاتی می‌پردازیم که بیانگر این قدرت تشخیص در انسان است.

آیاتی در قرآن وجود دارد که گرچه انسان را دارای ظرف خالی می‌داند که باید همه چیز را فرا گیرد (که نمونه‌ای از آن گذشت) اما در عین حال قدرت تشخیص برخی امور و جهت‌گیری خاصی را در زندگی برای او ترسیم کرده است:

۱ آیه‌ی معروف فطرت در سوره‌ی مبارکه‌ی روم آیه‌ی ۳۰ خداوند می‌فرماید: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم» پس چهره‌ی خودت را به سوی دین کن به شکل پایدار [در حالی که حق‌گرا هستی] این فطرت الهی است که خدا مردم را بر آن خلق کرده‌است و تغییرناپذیر است. این است آن دین راست و مستقیم.»

در این آیه در کمال صراحت، دین را فطرت الهی برای همه‌ی مردم می‌شناسد که این فطرت قابل تغییر نیست.

۲- در برخی از آیات قدرت تشخیص حق از باطل و سره از ناسره را، خداوند به همه، افراد بشر داده‌است و در خلقت، از آن چنین یاد می‌کند «ونفس وما سواها فأمها فجورها وتقواها» (شمس / ۸). یعنی قسم به نفس آدمی و آن کس که او را منظم ساخته پس به او کارهای زشت و تقوا را الهام نمود. «یا در جای دیگر چنین می‌فرماید: «فهدیناهم للتقوى» (بلد / ۱۰) یعنی ما انسان را به هر دو راه (خوب و بد) هدایت کردیم.»

تعبیر الهام و هدایت قابل تأمل است. برخی الهام را به معنای شناساندن راه فجور و تقوا معنا کرده‌اند. و برخی، آموختن طاعت و معصیت. یعنی خدا به آنان طاعت و معصیت را آموخت تا طاعت را به جا آورند و معصیت را ترک گویند. و از امام صادق(ع) نقل شده است که فرمود: «خداوند برای نفس آن‌چه را باید بیاورد و آنچه را باید ترک کند، تبیین نمود.»^۱ یعنی قدرت تشخیص بد و خوب را به او داده است حتی اگر در محیط آلوده تربیت شده باشد.

۳ در سوره‌ی مبارکه‌ی یس آیه‌ی ۶۰ و ۶۱ از فطرت خداپرستی چنین یاد می‌کند: «ألم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين وأن اعبدوني هذا صراط

(۱) مجمع البیان، جزء ۳۰، ص ۳ - ۱۵۲؛ (یس لما تاتي وما ترك).

مستقیم». «آیا خداوند از شما بنی آدم پیمان نگرفت که شیطان را پرستش نکنید زیرا او دشمن آشکار شماست. و این که مرا پرستش کنید که راه مستقیم این است؟»
در این آیه سخن از عهد و پیمانی است که با همه‌ی فرزندان آدم بسته شده یعنی در ساختمان وجودی آنان این شناخت و معرفت وجود دارد که خدا را پرستش کنند نه شیطان را.

۴ در آیه‌ی «ذر» از این پیمان چنین یاد می‌کند:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف / ۳ - ۱۷۲).

«و به یاد آر هنگامی که خدای تو از پشت فرزندان آدم، ذریه‌ی آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را بر خود گواه ساخت و پرسید آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه گفتند: بلی ما به خدایی تو گواهی می‌دهیم. که دیگر در روز قیامت نگویید ما از این واقعه غافل بودیم. یا آنکه بگویید که چون منحصرأ پدران ما به دین شرک بودند و ما هم فرزندان بعد از آنها بودیم پس پیروی پدران خود کردیم. آیا به عمل زشت اهل باطل ما را به هلاکت خواهی رساند؟»

همان‌طور که ملاحظه شد انسان‌ها گر چه از پدر و مادر مشرک به دنیا بیایند اما این‌گونه نیست که مجبور به پذیرش عقاید آنان باشند و نتوانند خودشان تحقیقی در این باره بنمایند و به حق برسند. بلکه می‌توانند حق را بیابند و اگر به ندای حقیقت طلبی خود پاسخ ندهند، در روز قیامت نمی‌توانند این کار خود را توجیه نمایند.

۵. و در آیه‌ی امانت از این استعداد این گونه یاد نموده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب / ۷۲) «ما امانت را بر همه‌ی موجودات عرضه داشتیم، آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از پذیرش آن امتناع کردند و انسان آن را پذیرفت. به راستی که او ظالم و جهول است.»

در این آیه از وجود ودیعه‌ای در انسان خبر می‌دهد که آن‌چنان با اهمیت است که موجودات بزرگی مانند آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها از تحمل آن عاجز ماندند.

در روایاتی نیز به این حالت انسان توجه داده شده است از جمله:

۱. حدیث معروف پیامبر (ص) که می‌فرماید: «کل مولود یولد علی الفطرة فإبواه یهودانه أو ينصرانه أو یمجسانه»^۱ یعنی «هر مولودی که به دنیا می‌آید بر فطرت الهی [خداپرستی] به دنیا می‌آید و این پدران و مادران او هستند که او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی می‌کنند. یعنی هر کسی در هر گروهی هست آن فطرت را به همان سمت سوق می‌دهد.»

این روایت در کتاب معتبر کافی نقل شده است و تفسیر العیزان آن را در ذیل آیهی «فأقم وجهك للدين» آورده است.

این حدیث در نقل اهل سنت^۲ دارای ذیلی است که می‌گویند پیامبر (ص) پس از آنکه این جمله را فرمود یک مثالی زد و فرمود: آیا تا به حال دیده‌اید یک گوسفندی از مادرش گوش بریده متولد شود؟ یا گوسفند از مادر با گوش سالم به دنیا می‌آید و انسان‌ها گوش او را می‌برند؟ یعنی فطرت اسلامی را به همان گوش سالم که مقتضای سرشت و طبیعت انسان است تشبیه نموده‌اند و غیر اسلام را به گوش بریده که یک عامل خارجی او را به آن روز درآورده است.

۲. در نهج البلاغه، خطبه‌ی اول، امیرالمؤمنین (ع) پس از این که خلقت عالم و آدم را بیان می‌کنند در مورد بعثت انبیاء می‌فرمایند:

«بعثت فیهم رسله وواتر الیهم انبیاءه لیستأدوهم میثاق فطرته ویذکروهم منسی نعمته ویحتجوا علیهم بالتبلیغ ویثیروا لهم دفائن العقول». یعنی «خدا رسولان خود را در میان مردم فرستاد و پشت سر هم آنان را فرستاد تا از مردم بخواهند وفا به پیمانی که در فطرت شان است و نعمتهای خدا را که مورد غفلت و نسیان بشر است، به یاد آورند و با ابلاغ وحی بر مردم، حجت را بر آنان تمام کنند و گنجینه و دفینه‌های عقل را که در اعماق وجود و ضمائر آنان وجود دارد و آنان از آن غافل‌اند بر ایشان آشکار نمایند.»

تعبیر «ویثیروا لهم دفائن العقول» شبیه تعبیری است که در قرآن می‌فرماید: «و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون». یعنی «در زمین و در خود شما

(۱) بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۱۳۳.

(۲) صحیح بخاری، کتاب الجنائز، ابواب ۸۰ و ۹۳.

نشانه‌هایی برای یقین کنندگان است، آیا نمی‌بینید؟» یعنی در وجود انسان آیات و نشانه‌هایی از خداوند وجود دارد.

۳. در تفسیر صافی از امام حسن عسکری (ع) حدیث مفصلی نقل شده است:

در این حدیث در ذیل آیه «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي» یعنی «گروهی از این‌ها (یهودی‌ها) مردمی امی و بی‌سوادند که از تورات‌شان جز یک سلسله آرزوها و خیالات خبری ندارند.» یعنی همین قدر می‌دانند که یک تورانی هست. اما اگر برسید محتوای آن چیست؟ هیچ چیز نمی‌دانند. شخصی از امام صادق (ع) سؤال می‌کند که توده‌ی عوام چه تقصیری دارند که قرآن از آنان انتقاد کرده‌است؟ زیرا خود قرآن هم قبول دارد که این‌ها مردم جاهل و بی‌خبری بوده‌اند. پس هر چه بر سر این‌ها آورده‌اند، علما آورده‌اند. و باید همه نکوش‌ها متوجه آنان باشد نه مردم عوام.

امام در این‌جا یک بحث بسیار عالی را طرح می‌کنند و ابتدا علما را تقسیم می‌کنند و ضروری که علمای بد برای جامعه دارند، بیان می‌کنند. سپس می‌فرمایند: «اما توده مردم، چنین نیست، که بگویند درسش را نخوانده‌ایم پس معذوریم؛ در برخی مسائل، عوام معذوراند؛ مسائلی که باید درسش را بخوانند. اما مسائلی هست که درس خواندن نمی‌خواهد. انسان اضطراراً به حکم معارف فطری قلب خودش، آن را می‌فهمد. بعد مثال می‌زنند. می‌فرمایند: عوام یهود علمای خود را می‌دیدند که به این‌ها دستور تقوا و پاکی می‌دهند، دستور ربا نخوردن و مال حرام نخوردن می‌دهند ولی خودشان عمل نمی‌کنند و انسان اضطراراً و جبراً؛ به حکم سرشت قلبی خودش می‌فهمد (واضطروا بمعارف قلوبهم...) که اگر کسی دستوری داد و خودش بر ضدش عمل کرد به حرف او نباید اعتماد نمود و باید او را طرد کرد. این درس خواند نمی‌خواهد، فطرت هر کسی این مقدار را می‌فهمد.»^۱

این‌ها را ما می‌گوئیم ادراک‌های اولیه‌ی فطری که اگر هیچ‌کسی هم به انسان یاد ندهد، انسان بالفطره این مقدار را می‌فهمد.

۴. در کتاب عقل و جهل روایات بسیاری نقل شده است مبنی بر این که عقل

(۱) جان لد، نسیت گرای اخلاق، و دسورث، ۱۹۷۳ به نقل از مجله‌ی نقد و نظر، ش ۱۴ - ۱۳، ص ۳۲۷.

میزان صحت و سقم مطالب است. مثلاً از علی (ع) نقل شده است:

«اعقلوا الخبر اذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية فان رواة العلم كثير ورعاته قليل»^۱

«راجع به خبری که می‌شنوید با عقل رعایت بیندیشید نه با عقل روایت پس همانا رویان علم بسیاراند ولی اندیشه کنندگان آن اندک.»

یعنی عقل مراعات کننده انسان به او حکم می‌کند که روایت را دقیقاً مورد مطالعه قرار داده و صحت و سقم آن را از یک‌دیگر مجزا سازد. بنابراین عقل نیرویی است که با درک جهان‌بینی قادر است تا درست از نادرست و قبیح از حسن را مجزا سازد و سره از ناسره را بشناسد.

و در روایاتی عقل را یکی از حجج الهی بر بندگان دانسته‌اند؛ امام صادق (ع) در مورد عقل می‌فرماید: «حجة الله على العباد النبي والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل»^۲ یعنی «پیامبر (ص) حجت خدا بر بندگانش می‌باشد و عقل حجت بین بندگان و بین خدا است.»

طبق این حدیث شریف، عقل اگر استنباط کننده‌ی درست از نادرست و تشخیص دهنده‌ی وظایف نسبت به او نبود، هرگز مقام حجیت بین بندگان و خدا را دارا نمی‌شد. بر اساس آیات و روایات فوق، ساختمان وجودی انسان‌ها طوری تنظیم شده است که حق و باطل، زیبایی، حس دینی و... را می‌توانند تشخیص دهند گرچه در محیط مخالف آن رشد کرده باشند لذا اگر مریدان صحیحی وجود داشته باشند با توجه به گرایش اصلی انسان‌ها به آن اصول، همان جوامع عقب مانده و منحرف، به جامعه‌ای زنده و افتخار آمیز بدل می‌شود؛ انبیا و مصلحان بزرگ با توجه به همین ساختار وجودی انسان‌ها، تمدن‌های بزرگ را به وجود آورده‌اند؛ تمدن بزرگ اسلامی در پی زنده شدن روحیه‌ی حس دینی، کرامت انسانی و حقیقت طلبی به وجود آمد و تمدن کنونی غرب، بر اثر تقویت روحیه‌ی تحقیق و کنار گذاشتن تقلید کورکورانه از پیشینیان و محقق بودن انسان شکل گرفت و...

(۱) نهج البلاغه، حکمت ۹۴.

(۲) اصول کافی، ج ۱، ص ۲۹.

۲. هم‌زیستی مسالمت آمیز

الف) مراد از هم‌زیستی مسالمت آمیز

پیش از هر چیز تبیین این نکته، ضروری است که مراد از هم‌زیستی مسالمت آمیز کدامیک از گزینه‌های زیر می‌باشد:

۱ - هم‌زیستی برای رسیدن به اهداف مادی فردی. در بینش فردگرایانه، انسان‌ها به این دلیل در کنار هم جمع شده‌اند که به تنهایی به مقاصد و اهداف مادی خود نمی‌رسند و چون اصل برای آنان رسیدن به آن اهداف است، به اجتماع روی آورده‌اند. تامس هابز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹) معتقد است انسان به دیگران اهمیتی نمی‌دهد مگر این که در راه رسیدن به اهدافش کمک یا مانع وی باشند. بنابراین، توجه انسان بیش‌تر به زندگی و قدرت خود است تا چیز دیگر.^۱

۲ - هم‌زیستی به دلیل هم‌سطح بودن قدرت. از آن روی با دیگران هم‌زیستی مسالمت‌آمیزی وجود دارد که توان تحمیل خواسته‌های خود را بر آنان ندارد. خروشچف برای هم‌زیستی با دیگران این گونه استدلال می‌کند: نظر هر کس برای خودش خوش آیند است. شما مجبور نیستند به کسی که دوست ندارید دل ببندید یا به دیدار آن شخص بروید. اما با کسی که با او پهلو به پهلو زندگی می‌کنید، چه می‌شود کرد؟ اگر نه شما و نه او هیچ کدام نخواهید مکانی را که بدان عادت کرده‌اید ترک کنید و به شهری دیگر بروید. به اقوا دلیل روابط بین دولت‌ها نیز چنین است پس چه باید کرد؟ دو راه وجود دارد: یا جنگ که باید گفت در قرن موشک و بمب هیدروژنی نتایج وخیمی برای خلق جهان به بار خواهد آورد یا هم‌زیستی مسالمت آمیز. از همسایه‌ات لذت ببری یا نبری راهی جز این نیست که با او سازش کنی، زیرا ما فقط یک کره‌ی زمین داریم که باید در آن زندگی کنیم.^۲

۳ - هم‌زیستی تحت سلطه‌ی حکومتی قاهر. در حکومت‌های دیکتاتوری یا حکومت‌هایی که اکثریت اجازه‌ی ابراز وجود به اقلیت نمی‌دهد، مردم به اجبار تن به

(۱) گلن تیندر، تفکر سیاسی، ترجمه‌ی محمود صدری، ص ۲۳.

(۲) کلود دلماس، هم‌زیستی مسالمت آمیز، ترجمه‌ی دکتر مهدی پرهام، تهران، سازمان انتشارات و

آموزش انقلاب اسلامی، ج اول، ۱۳۶۸، ص ۷۴ - ۷۵.

هم‌زیستی مسالمت آمیز می‌دهند چون از حکومت می‌ترسند. برخی تا آن‌جا این نوع قدرت را در جهان ضروری دانسته‌اند که معتقداند باید قدرت برتر وجود داشته باشد و حتی برای رسیدن به آن باید در پی خلق درگیری‌ها بود تا احساس خلأ قدرت نشود.

ساموئل هانتینگتون استاد دانشگاه هاروارد مقاله‌ی بحث‌انگیز خود را با عنوان «برخورد تمدن‌ها» منتشر ساخته و به طور ضمنی طرح‌ها نیز را توصیه می‌کند: اگر بربرها وجود خارجی ندارند، باید در پی خلق آنها باشیم، جهان در مفاهیم متضاد، بهتر درک می‌شود. هم‌سازی طبیعی، توهم خطرناکی است. بی‌شک خلأ قدرت (مانند وضعیتی که در بعد از جنگ سرد پیش آمده است) توسط کسانی پر خواهد شد که از اراده، ابزار، سرعت عمل و رهبری مناسبی برخوردارند.^۱

۴- هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ارادی (براساس کرامت انسانی). این نوع هم‌زیستی که منشأ آن اراده‌ی اشخاص بر اساس اصول انسانی است، می‌تواند هم بین افراد فرادست و فرودست (عمودی یا طولی) برقرار شود و هم می‌تواند بین افراد هم سطح (افقی یا عرضی) باشد.

در این برداشت، افراد و دولت‌ها می‌توانند گرچه در موضع برتر و نامساوی با دیگری باشند ولی با هدف و منافع مشترک، هم سطح عمل نمایند تا در این احترام متقابل، به اهداف عالی خود - که عمدتاً معنوی و ارزشی است - نائل شوند.

گرچه این بینش، بسیار ایده‌آل و غیرعملی جلوه می‌کند و شاید کمتر دیده شده است که افراد و قدرت‌های فرادست، تن به حقوق و خواسته‌های افراد و قدرت‌های فرودست بدهند. و لذا همه درصدد پیدا کردن قدرت برتر برمی‌آیند تا بتوانند از تضییع حقوق خود جلوگیری نمایند تا آنجا که شاعر می‌گوید:

رو فوی شو اگر راحت جهان طلبی که در نظام طبیعت ضعیف پای مال است

اما می‌توان تدابیری اتخاذ کرد تا افراد ناتوان و ضعیف نیز حقوق‌شان ضایع نگردد. مثلاً در روابط بین مردم و حکومت، گرچه دولت‌ها به درجات مختلف از کنترل جامعه خارج شده، بر آن غلبه می‌یابند و اراده‌ی خود را حاکم می‌کنند (حتی دولت‌هایی که

(۱) ر.ک: نظریه‌ی برخورد تمدن‌ها، ترجمه و ویراسته‌ی مجتبی امیری وحید، تهران، وزارت امور خارجه، مؤسسه‌ی چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴، ص ۲۲۸.

توسط خود مردم بر روی کار آمده باشند) لذا می‌توان با انتخاب دوره‌ای و تقسیم دائمی قدرت به نهادهای کوچک‌تر و محلی، از این بن بست خارج شد. به طوری که کنترل همیشگی شهروندان بر نهادهای مدنی و در نتیجه نهاد سیاسی یعنی دولت ممکن گردد.

نظریه‌هایی از قبیل دموکراسی مشورتی که حتی سعی در رسیدن به اجماع و رعایت حقوق اقلیت در جامعه می‌کند، در همین راستا شکل گرفته است.

اصولاً در این نظریه هم‌زیستی مسالمت آمیز از باب احترام متقابل، کرامت انسانی، اصول مشترک و بالاخره این است که همه هم نوع‌اند؛ گفت‌وگو و مذاکره، مجاب کردن مخالفت نیست بلکه احترام به اوست و برای این که اصولاً گفت‌وگو امکان‌پذیر شود، احترام متقابل به دیگری شرط اصلی هم‌زیستی مسالمت آمیز است.

دیدگاه اسلام در مورد هم‌زیستی مسالمت آمیز از همین نوع است. زیرا اسلام، انسان‌ها را از یک پدر و مادر دانسته و اختلافات قومی، جنسیتی و ... را موجب برتری نمی‌داند.^۱ انسان را دارای کرامت ذاتی دانسته^۲ و امیرالمؤمنین(ع) در فرمان مؤکد به مالک اشتر دولت اسلامی را موظف به برخورد از سر رأفت و رحمت چه با مسلمان و چه غیر مسلمان، می‌داند، نه به سان حاکمان گرگ سیرت که جز به ثرت اندوزی نمی‌اندیشند زیرا مردم دو دسته‌اند یا برادران دینی و یا هم‌نوعان.^۳

و به قول مولوی

این همه عربده و مستی و ناسازی چیست؟
نه همه هم ره و هم قافله و هم زادند

ب) هم‌زیستی مسالمت آمیز با وجود اختلاف فکری

همان‌طور که گذشت هم‌زیستی مسالمت آمیز به شکل ارادی آن می‌تواند بین افراد بشر با همه‌ی اختلافاتی که با یک‌دیگر در نوع دین، فرهنگ، زبان و نژاد دارند. اما بر اساس این اصول مشترک به وجود آید. ولی آیا لازم است برای هم‌زیستی مسالمت

(۱) سوره‌ی حجرات، آیه‌ی ۱۳: «انا خلقناکم من ذکر وانثی وجعلناکم شعوباً وقبائل لتعارفوا».

(۲) سوره‌ی اسراء، آیه‌ی ۷۰: «ولقد کرمنا بنی آدم».

(۳) نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳: «وأشعر قلبک الرحمة للرحمة والخبیة لهم واللطف لهم ولا تکنن علیهم سماً ضارياً تغتم اکلهم فانهم صنفان: إما أخ لک فی الدین أو نظیر لک فی الخلق»

آمیز، معتقد شد که همه‌ی ادیان گوهر مشترک دارند؟ آن گونه که رودلف اتو و شلایر مآخر ادعا کرده‌اند.^۱ یا آن گونه که برخی معتقدند همه‌ی ادیان دربردارنده‌ی حقیقتی نسبی هستند که صورت‌های خاصی از آن‌ها به وسیله‌ی فرهنگ تعیین شده و هر دینی صرفاً برای تابعان خود، هنجاری محسوب می‌شود. بنابراین هیچ دین نمی‌تواند به طور قطع و یقین ادعای درست بودن کند. لذا ویلهلم دیلتای (۱۸۳۳ - ۱۹۱۱) فیلسوف آلمانی معتقد بود همه‌ی ادیان از ثمرات تاریخ بشر هستند. از این رو تاریخ، نه دین، می‌تواند حقیقت انسان را بر او مکشوف سازد. او ادعا کرد که این آگاهی تاریخی آشکارا مبین نسبی بودن هر گونه ادعای دینی و متافیزیکی است.^۲

با به ادعای آرنولد توین بی (Toynbee) (۱۸۸۹ - ۱۹۷۵) مورخ بزرگ که در مورد مسیحیت می‌گوید: مسیحیان باید این آموزه را که مسیحیت تنها دین حق است و نیز نگرش انحصارگرانه و بدون مسامحه نسبت به ادیان دیگر را که هم‌راه این جزم است کنار نهند.^۳

به نظر می‌رسد که بهترین نوع پرداختن به این مسأله که با تکرر ادیان جهان ایجاد شده، آن باشد که اختلافات نهایی حل نشدنی را، هم تشخیص و تمییز دهیم و هم آن‌ها را در مقام نظر و عمل مجاز بدانیم و در عین حال برای تحمل و تساهل، انگیزه بیافرینیم.

به هر حال نمی‌توان با این نظریه همراهی کرد که حقیقت مطلق در هیچ کجا یافت نمی‌شود. اما می‌توان این گونه با آن همراهی نمود که اگر آموزه‌های دین از طرق ادراکات عقلی به دست آمده باشد با توجه به مشوب شدن این آموزه‌ها با معلومات دیگر که گریزی هم از آن نیست، برداشت‌ها از آن متفاوت می‌شود آن گونه حتی در نزدیک‌ترین یاران پیامبر(ص) و به اعتراف آن حضرت برداشت سلمان و ابوذر از

(۱) ر.ک: اسلام و کثرت گرایان دین، لگنهاوزن، ص ۱۹.

(۲) همان / ۲۴.

(۳) همان / ۲۵.

معارف الهی می‌تواند متضاد باشد که هر یک دیگری را کافر بدانند و اقدام به قتل او بنمایند در حالی که پیامبر(ص) بین آن دو عقد اخوت بست.^۱

همین اختلاف در برداشت منع نشده و حتی امکان برخورد با آن نیز وجود ندارد. البته انبیاء و اولیاء تلاش کرده‌اند که فهم پیروان خود را بالا ببرند و به تعقل و تدبیر بیشتر توصیه کرده‌اند اما بالاخره همه‌ی انسان‌ها در یک سطح نیستند و لذا گاهی که برخی از پیروان این توقع را از دیگران داشته‌اند و حتی با امامان به مناظره می‌پرداخته‌اند انمه، آنان را از این گونه تلقی نسبت به دیگران که هر کس هم عقیده‌ی ما نیست پس اهل دوزخ است، بر حذر داشته‌اند.^۲

شاهد بر این که برداشت‌ها از دین یک‌نواخت نیست حتی از کتاب خدا می‌تواند برداشت‌های متضادی صورت گیرد اولاً این که تاریخ گواه بر این اختلاف است. به گونه‌ای که بسیار مشاهده شده است، افراد و گروه‌هایی دیگران را کافر می‌پنداشته و کم نبودند متفکران و صاحب نظرانی که در جوامع مختلف و حتی در جامعه‌ی اسلامی و حتی در میان شیعیان که از سوی هم کیشان خود به دلیل پاره‌ای از برداشت‌ها، متهم به کفر شده‌اند. ثانیاً یکی از دلایلی که برای ضرورت وجود امام در میان امت برشمرده‌اند و از جمله هشام بن حکم در مناظره با عمرو بن عبید آن را بیان کرده است همین بوده که مردم در شناخت وحی با وجود قرآن ممکن است به خطا روند. لذا نیاز به امام دارند.^۳ و به همین جهت پیامبر(ص) فرمود: «من در میان شما دو چیز گران‌بها قرار می‌دهم کتاب و عترت که اگر به آنها تمسک کنید هرگز گم‌راه نمی‌شوید.»

آری اگر معرفت دینی غیراکتسابی باشد همان‌طور که در مورد انبیاء و اولیاء مطرح است؛ از حضرت عیسی(ع) در گهواره چنین نقل شده است: «إني عبدالله السافي الكتاب

(۱) ر.ک: بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۹۰. «والله لو علم أبودر ما في قلب سلمان لقتله ولقد أوحا رسول الله(ص) بينهما فما ظنكم بسائر الخلق».

(۲) ر.ک: اصول کافی، ج ۴، ص ۹۲.

(۳) اصول کافی، ج ۱، ص ۲۳۸؛ «ويترك هذا الخلق كلهم في حرقم وشكهم واختلافهم لا يقيم لهم اماماً يردون اليه شكهم وحرقمهم!؟»

وجعلني نبياً» (سوره مریم / ۳۰) «که من بنده‌ی خدایم، او کتاب به من داده و مرا پیامبر قرار داده است.» این معرفت مطابق با واقع است و نمی‌تواند این معرفت مختلف و متضاد باشد لذا پیامبران یک‌دیگر را تصدیق می‌کرده‌اند و هیچ کدام با آموزه‌های دیگری مخالفت ننموده‌اند.

و بنابراین که انسان‌ها ممکن است در شناخت حقیقت به انحراف بروند و همه در یک سطح نیستند، لذا باید درصدد اصلاح عقیده بر آمد و با گفت‌وگو و مذاکرات علمی به عقیده‌ی صحیح دست یافت. و هرگز نباید با خشونت نظریه‌ای را اثبات نمود. خداوند به کسانی که به گفت‌وگو می‌پردازند، بشارت می‌دهد و می‌فرماید: «فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه» (سوره زمر / ۱۸) «پس بشارت بده به بندگانم؛ کسانی که گفتار را می‌شنوند و از بهترین آنها پیروی می‌کنند.» و از امام موسی بن جعفر (ع) روایت شده است که خداوند در این آیه به اهل تعقل و اندیشه (بطور مطلق) بشارت داده است.^۱ از این رو اسلام با همه مکتبها و ادیان که متعرض این گفت و گو نباشند و از در جنگ وارد نشوند، زندگی مسالمت آمیزی خواهد داشت. اهل کتاب (یهود و نصاری) را دعوت می‌کند تا مسأله‌ی توحید را که عقیده‌ی مشترک همه‌ی ادیان ابراهیمی است، جدی گرفته از این محور اتحاد دینی غفلت نمایند و آن را از پیرایه‌ی تثلیث و مانند آن منزه سازند و باب گفت‌وگو را در این باره باز نمایند. «قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم إلا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون» (آل عمران / ۶۴).

در این آیه خداوند دستور صریح داده است که پیامبر (ص) باب گفت‌وگو با اهل کتاب را بگشاید بدون این که هیچ گونه تحکمی «لا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً» باشد و محور اصلی بحث، موضوع توحید که سخن همه‌ی انبیاء پیشین بوده است، باشد. قرآن کریم حتی در مورد مشرکان و بت پرستان نیز اگر دست به توطئه‌گری نزنند و

(۱) اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴؛ بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۲۹۶.

بر سر راه تبلیغ اسلامی و بیان حقایق دینی و روشن‌گری اذهان بشر مانع ایجاد نکنند یعنی مخالفتی با آن روحیه‌ی فطری حقیقت‌طلبی ننمایند و بنای جنگ با مسلمانان را نداشته باشند، روش قسط و احسان را توصیه می‌نماید و می‌فرماید: «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم ینحروکم من دینارکم ان تبروهم وتقسطوا الیهم ان الله یمسک المقسطین» (ممتحنه / ۸) «خداوند شما را از نیکی و قسط در حق آن دسته از مشرکان که با شما به جنگ برنخاسته و شما را از دیارتان بیرون نکردند، نهی نمی‌کند، خداوند قسط پیشه‌گان را دوست دارد.»

این آیه با آیه‌ی سوره‌ی توبه که دستور جنگ با مشرکان را صادر کرده است، منافات ندارد. زیرا آیه‌ی سوره‌ی توبه مربوط به مشرکان محارب و جنگ طلب است و این آیه درباره‌ی اهل ذمه و کسانی است که با مسلمین پیمان صلح و دوستی برقرار کرده و به آن وفادارند و همان‌طور که ملاحظه شد. آیه مطلق است یعنی هر کس که با شما در جنگ نیست چه اهل کتاب باشد یا مشرک و بت پرست می‌توانید با او پیمان صلح ببندید.

طبق آن چه فقها از متون فقهی به دست آورده‌اند با اهل کتاب قرارداد ذمه و با مشرکان عقد صلح و امان بسته می‌شود و لذا غیر مسلمانان چه در جامعه‌ی اسلامی و چه به صورت دولت‌های مستقل می‌توانند به پیمان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با مسلمانان مطمئن باشند و رئیس دولت اسلامی می‌تواند این پیمان را نامحدود نیز قرار دهد.^۱ و حتی حکومت اسلامی می‌تواند عند اللزوم با کافران قرارداد امنیتی ببندد که از آن به «مهادنه» یاد می‌شود.^۲

در دستورات اسلامی، به پای‌بندی به تعهد، چنان اهمیت داده شده است که آن را لازمه‌ی ایمان و دین معرفی کرده است «و کسی را که به عهدش پایبند نیست از دین

(۱) بحث مفصل درباره‌ی نوع پیمان‌ها، در کتاب آزادی عقیده و ارتداد از نگارنده آمده است.

(۲) ر.ک: جواهر الکلام، ج ۷، ص ۲۹۳، ۳۰۸ و ۳۱۱.

بی بهره می‌داند» و جمله‌ی «لا دین لمن لا عهد له»^۱ از فرمایشات مشهور حضرت رسول اکرم (ص) است در قرآن مجید نیز اهل ایمان را مخاطب قرار داده است و بر آن‌ها واجب کرده است که به پیمان‌های خود وفادار باشند. «یا ایها الذین آمنوا أوفوا بالعقود» (مانده / ۱)

در مورد پیمان‌های عدم تعرض که با دیگران بسته شده است مقرر می‌دارد، مادام که از طرف خود آنها نقض نشده است، مسلمین باید پایدار باشند. «فما استقاموا لكم فاستقیموا لهم» (توبه / ۷)

حتی اگر جمعی از مسلمانان علیه کفار درگیر شده باشند در صورتی می‌توانید آنان را یاری کنید که با طرف مقابل پیمان صلح بسته باشید «وإن استصروکم فی الدین فعدلیکم النصر إلا علی قوم بینکم وبنیهم میناقی والله بما تعلمون بصیر» (انفال / ۷۲) یعنی «اگر مسلمانان هجرت نکرده مقیم مکه) از شما یاری طلبیدند، وظیفه‌ی شما یاری است مگر آن که علیه قومی باشد که میان شما و آنان میثاقی منعقد گردیده و خدا به آنچه می‌کنید بیناست.»^۲

حضرت علی (ع) در نامه‌ای به مالک اشتر، یادآوری می‌فرماید: «اگر با دشمنان هم پیمان بستنی و آنها را امان دادی، به پیمانت وفادار باش و پناه دادن خود را محترم بشمار، زیرا در اجتماع مردم با همه‌ی اختلافاتی که دارند چیزی مهم‌تر و مقبول‌تر از وفای به تعهد نیست پس پیمان را هیچ‌گاه نشکن و دشمنت را هم فریب مده و خدا همین پایبندی بودن به عهد را پناه‌گاهی برای آرامش خاطر مردم قرار داده است. پس نباید در آن مکر و فریب راه یابد. و سلب اعتماد عمومی شود و هرج و مرج و عدم اطمینان رواج یابد.»^۳

و مقصود اصلی از تشریح پیمان جزیه، ایجاد محیط امن و تفاهم و زندگی مشترک

(۱) سفینه البحار، ج ۲، ص ۲۹۴

(۲) المیزان ۱۹ / ۲۳۴.

(۳) نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳.

و هم‌زیستی مسالمت آمیز بین فرقه‌های مختلف مذهبی در داخل قلمرو حکومت اسلامی است. صاحب جواهر در این رابطه می‌نویسد: جزیه، مالیاتی است که حکومت اسلامی از اهل کتاب که در حمایت او هستند می‌گیرد.^۱

از قرار دادن این حکم چنین فهمیده می‌شود که همان‌طور که مسلمانان با پرداخت خمس، زکات و مالیات به اداره‌ی امور جامعه و ایجاد امنیت کمک می‌کنند، اهل ذمه نیز با پرداخت جزیه همان کار را انجام می‌دهند و این تعهد متقابل را برای دولت به‌وجود می‌آورند که امنیت آنان را همانند مسلمانان به وجود آورد. از همین رو است که حضرت علی(ع) وقتی خبر کشیده شدن خلخال از پای یک زن اهل ذمه را شنید فرمود: «اگر برای این حادثه‌ی تلخ، مسلمانی از روی تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است».^۲

و اصولاً حکم قتل کفار و مشرکان در اسلام، در صورتی است که این طایفه ابتدای به جنگ، کشتار و آزار و اذیت مسلمانان بکنند از آیات ۱۱ و ۱۲ سوره‌ی توبه و هم‌چنین ۱۹۲ و ۱۹۳ سوره بقره به خوبی برمی‌آید که کفار در واقع با اقدام مسلحانه علیه قلمرو مسلمانان حق حیات خویش را در معرض خطر قرار داده‌اند و الا اگر کافری در قلمرو اسلامی بخواهد زندگی کند، از امنیت جانی و مالی برخوردار خواهد بود. به عنوان نمونه اشخاصی هم‌چون ابن ابی العوجاء و دیصانی و ... از مادیون زمان امام صادق(ع) در مسجد پیامبر (ص) به بحث می‌نشستند و شیوه‌ی بر خورد با آنان همان روشی بود که امام صادق(ع) شیوه‌ی بحث با آنان را به مفضل یاد دادند و کتاب توحید مفضل در همین رابطه به او آموزش داده شد و آن حضرت او را از برخوردهای خشن و غیر منطقی با این گونه افراد بر حذر داشتند.

بنابراین صرف عقیده‌ی کفر داشتن، مجوز قتل کافر نمی‌شود و دلیل آن هم این

(۱) جواهر الکلام، ج ۷، ص ۳۲۷.

(۲) نهج البلاغه، خطبه ی ۲۷؛ «لو أن امرأةً مسلمةً ماتت من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً بل كان به عندي جديراً».

است که در کتاب‌های فقهی آمده است که حتی در جنگ، فرزندان کافر و زنان و پسر مردان آنان کشته نمی‌شوند، بلکه از امنیت جانی برخوردارند.

در سوره‌ی نهم قرآن و سوره‌ی براءت یا توبه، که خواسته‌اند در آن خشن‌ترین چهره‌ی اسلام را بنمایانند و طرفداران شدت عمل، غالباً به آن سوره رجوع می‌کنند، به کرات آمده است که اعلان جنگ منحصرأ در مورد کسانی است که مشرک و یا اهل کتاب بوده و سوگند خود با مسلمانان را زیر پا گذاشته یا آغاز به آزار و حمله و جنگ کرده‌اند و با وجود دستور جنگ علیه کسانی که به مسلمانان حمله می‌کنند، همان‌طور که گذشت قرآن اضافه می‌نماید که برقرار کردن رابطه‌ی دوستی با کسانی که با مسلمانان نجات‌یافته‌اند هیچ مانعی ندارد و باید نسبت به آن‌ها با انصاف و خوبی رفتار شود.^۱

جهاد اسلام به روشنی یک مورد از دفاع مشروع است و از هر گونه تهاجم و کینه‌ورزی میرا است؛ جهاد تنها تا حدود تقابل و قصاص، مجاز و واجب شمرده شده، ضمن آن که انصاف و همکاری یا تعاون و بخشش دشمن مصرأ توصیه شده است.^۲

نخستین عمل پیامبر(ص) پس از ورود به مدینه برای تأسیس یک دولت اسلامی، انعقاد یک پیمان همگانی عدم تجاوز و برقراری صلح و هم‌زیستی با قبایل مشرک و اهل کتاب مقیم حجاز بود.

پیمان پیامبر(ص) با مسیحیان نجران چنین بود: برای مردم نجران و اطراف آن پناه و عهد خداوند و پیمان محمد رسول خدا در مورد اموال و جان‌هایشان و آیین ایشان و در مورد غایب و شاهد و عشیره و پرستشگاه‌ها و آنچه از کم و بیش در اختیار ایشان است خواهد بود، هیچ اسقفی و راهبی و کاهنی از شغل و مقام خود برکنار نخواهد شد و...

(۱) ر.ک: سوره‌ی ممتحنه، آیات ۸ و ۹.

(۲) ر.ک: سوره‌ی محمد، آیه‌ی ۴.

این پیمان‌نامه بعدها در زمان خلفا تجدید شد. از جمله علی بن ابیطالب (ع) در دوران زمام‌داری، آن را مورد تأیید قرار داده و وفاداری به آن را اعلام می‌دارد و می‌گوید: «... من هم به آنچه محمد(ص)، و ابوبکر و عمر برای شما نوشته‌اند وفادار هستم و هر یک از مسلمانان که پیش ایشان برود باید برای آنان به شرط‌های آن عهدنامه عمل کند و نباید بر ایشان جور و ستم بشود و حقی از حقوق ایشان کم شود.»^۱

سیره‌ی مسلمانان در صدر اسلام نیز چنین بود که با دیگران به مسالمت زندگی می‌کردند؛ بدون این که حقی از آنان ضایع شود. مورخین بر این امر گواهانند از جمله گوستاولوبون فرانسوی می‌گوید:

«زور شمشیر موجب پیش‌رفت قرآن نگشت. زیرا رسم اعراب این بود که هر کجا را فتح می‌کردند، مردم آن جا را در دین خود آزاد می‌گذاشتند و این که مردم مسیحی از دین خود دست برمی‌داشتند و به دین اسلام می‌گرویدند و زبان عرب را بر زبان مادری خود برمی‌گزیدند، بدان جهت بود که عدل و دادی که از آن عرب‌های فاتح می‌دیدند مانندش را از زمام‌داران پیشین خود ندیده بودند و برای آن سادگی و سهولتی که در دین اسلام مشاهده می‌نمودند و نظیرش را در کیش قبلی سراغ نداشتند.

روبرتسون (Robretson) می‌گوید: تنها مسلمانان هستند که با عقیده‌ی محکمی که نسبت به دین خود دارند یک روح سازگاری و تسامحی نیز نسبت به ادیان دیگر در آنها هست.

میشود (Michaud) در کتاب جنگ‌های صلیبی می‌نویسد: همان قرآنی که دستور جهاد داده است، نسبت به ادیان دیگر سهل‌انگاری و مسامحه کرده است. هنگامی که مسلمانان در زمان خلیفه‌ی دوم، بیت المقدس را فتح کردند هیچ گونه آزاری به

(۱) وثائق، نامه‌های حضرت ختمی مرتب و خلفای راشدین، تألیف دکتر محمد حمیدالله، ترجمه‌ی دکتر محمود مهدوی دامغانی، ص ۱۵۳.

مسیحیان نرساندند ولی بر عکس هنگامی که نصارا این شهر را گرفتند با کمال بی‌رحمی مسلمانان را قتل عام کردند و یهود نیز وقتی به آنجا آمدند، بی‌باکانه همه را سوزاندند (همان کاری که اکنون صهیونیست‌ها با مسلمانان می‌کنند).

وی در کتاب دیگر خود به نام «فرق مذهبی در شرق» می‌گوید: «باید اقرار کنیم که این سازش و احترام متقابل به ادیان را که نشانه‌ی رحم و مروت انسانی است، ملت‌های مسیحی مذهب از مسلمانان یاد گرفته‌اند. آری یکی از کارهای پسندیده و نیک انسان این است که مذهب دیگری را احترام کند و کسی را مجبور به قبول کردن مذهب خود نسازد.»^۱

نتیجه‌گیری

بر اساس بینش فوق‌همه‌ی انسان‌ها از فطرتی واحد و از امانتی الهی به طور یکسان برخورداراند. و اگر چه اختلافات نژادی، جنسیتی، و... وجود دارد اما در یک روح کلی با هم هم‌آهنگ‌اند. لذا با توجه به مکتب انبیاء انسان‌ها تغایر کلی ندارند که نتوانند با هم بر اصول مشترکی توافق کنند.

ساختمان وجودی انسان‌ها طوری تنظیم شده است که حق و باطل، زیبایی، حس دینی و... را می‌توانند تشخیص دهند گر چه در محیط مخالف آن رشد کرده باشند لذا اگر مریبان صحیحی وجود داشته باشند با توجه به گرایش اصلی انسان‌ها به آن اصول، همان جوامع عقب مانده و منحرف به جامعه‌ای زنده و افتخار آمیز بدل می‌شود؛ انبیا و مصلحان بزرگ با توجه به همین ساختار وجودی انسان‌ها تمدن‌های بزرگ را به وجود آورده‌اند.

اما تفاوت‌هایی که وجود دارد از قبیل قدرت فهم مطالب و یا درجات تقوا و ایمان و... مربوط به کمالات انسان‌ها است که هرگز منشاء تعارض نباید بشود و باید با بحث و گفت‌وگو به اصلاح اندیشه و رشد انسان‌ها پرداخت.

(۱) گوستاولوبون، تاریخ تمدن اسلام و عرب، ترجمه‌ی سید هاشم حسینی، ص ۱۴۷ - ۱۴۱.

ولذا در مورد همزیستی مسالمت آمیز ادیان مختلف از دیدگاه اسلام، این مطلب مورد توجه قرار گرفت که اسلام اصل را بر صلح و زندگی مسالمت آمیز با دیگران می‌داند و نیز اصل اختیار انسان را در پذیرش دین می‌پذیرد از این رو به پیروان خود اجازه نداده است که با توسل به زور پیروان ادیان دیگر را به اسلام بکشانند بنابر این اگر، اسلام قدرت مطلقه باشد و هیچ قدرتی را توان مقابله با آن نباشد، باز این اصل را می‌پذیرد که انسان‌ها باید با اختیار خودشان به اسلام گرایش پیدا کنند و هرگز متوسل به زور نخواهد شد. و اگر دیگران برای مسلمانان مشکلی ایجاد نکنند، مسلمانان به راحتی می‌توانند در کنار آنان زندگی کنند. البته براساس رسالت انسانی، آگاهی بخشی و تنویر افکار، در فضایی آرام به بیان عقاید و دیدگاه‌های خود می‌پردازند.

**مذاهب فقهی جهان اسلام
در رویارویی با چالش فقر**

محمد اسماعیل توسلی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

بهره‌مندی از حداقل امکانات زندگی و زدودن فقر از چهره‌ی جامعه، یکی از نیازها و خواست‌های مشروع اجتماعی است. اسلام با طرح زکات به عنوان یک واجب مالی به این خواست مشروع پاسخ صریح و قاطع داده است، به طوری که وجوب آن از ضروریات دین شمرده شده است. مقاله‌ی حاضر در ابتدا به تبیین اجمالی جایگاه زکات در قرآن، متون حدیثی و فقهی اهل سنت و متون حدیثی و فقهی امامیه می‌پردازد، سپس با مطالعه‌ی آرای فقهی این مذاهب نشان می‌دهد، به رغم متفق القول بودن همه‌ی مذاهب در اصل وجوب زکات، نظرات‌شان در باره‌ی افرادی که اموال‌شان مشمول زکات می‌شود و اموالی که زکات به آنها تعلق می‌گیرد، متفاوت است. مقاله در نهایت با نگاه اجمالی به اجرای زکات در کشورهای اسلامی، نشان می‌دهد، سیستم‌های مدیریتی و اجرایی در کشورهای اسلامی در افزایش عواید زکوی و زدودن فقر از چهره‌ی جامعه‌ی اسلامی موفقیت‌آمیز نبوده و اثر ناچیزی بر رفع فقر دانسته است. لازم به یادآوری است که پژوهش حاضر صرفاً ماهیت تحلیلی، مقایسه‌ای و گزارش‌داشته و در صدد نفی یا اثبات هیچ یک از نظرات و دیدگاه‌های فقهی نیست. در اتخاذ آرای فقهی مذاهب، اساس و مبنا آرای اجماعی و مشهور آن مذاهب بوده است.

زکات در لغت

ریشه‌ی زکات از زیاده است و معنای آن در لغت زیاده و رشد یافتن است.^(۱) در مقایسه‌ی اللغة آمده که «زاء و کاف و حرف معتل اصل است و دلالت بر نماء و زیاده

۱- الشرباصی، احمد - المعجم الاقتصادي - دارالجليل - بيروت - ۱۴۰۱ هـ ق - ۱۹۸۱ م.

می‌کند.»^(۱) و شوکانی در نیل الاوطار می‌گوید: «هنگامی که چیزی رشد کند و زیاد شود می‌گوییم «زکا الشیء»، و هنگامی که شخصی نیکو و لایق می‌شود می‌گوییم «زکی فلان»، و به معنای «تطهیرهم» وارد شده است.»^(۲) در مفردات راغب آمده «اصل زکات نمو حاصل از برکت خداوندی است، گفته می‌شود «زکا الزرع یزکوا» در هنگامی که زرع رشد نموده و برکت پیدا می‌کند.»^(۳)

در بسیاری از آیاتی که در شأن زکات نازل شده است از آن به «صدقه» تعبیر گردیده است: مثل همین آیهی ۱۰۳ سوره‌ی توبه که می‌گوید «خذ من اموالهم صدقة» یا آیهی ۶۰ سوره‌ی توبه که می‌گوید: «انما الصدقات للفقراء والمساکین...»^(۴) مسلمانان عامل زکات را مصدق می‌نامیدند، زیرا وی صدقات را جمع آوری و توزیع می‌کند. در لسان العرب آمده: «به کسی که صدقات را جمع آوری کرده و در بین سهم‌بران توزیع می‌کند مصدق می‌گویند.»^(۵)

زکات در اصطلاح

در مجمع البحرین آمده: «در اصطلاح شرع زکات صدقه‌ی خاصی است که به اصل شرع اندازه‌اش مشخص شده است هم در مال است و هم در ذمه برای این که آن دو را پاک کند. زکات مال، پاک‌کننده‌ی مال است و زکات فطره پاک‌کننده بدن.»^(۶)

۱- ابن زکریا، ابوالحسین احمد بن فارس - معجم مقایس اللغة - دفتر تبلیغات اسلامی - قم، ۱۴۰۴ هـ. ق.

۲- الشوکانی، محمد بن علی بن محمد - نیل الاوطار: شرح منتقى الاخبار - مصطفى البابی الحلبي - مصر ۱۳۴۷ هـ ق - المجلد الرابع - كتاب الزکاة - ص ۹۷.

۳- راغب اصفهانی، حسین بن محمد - مفردات الفاظ قرآن - مرتضوی - تهران - ۱۳۷۳ هـ ق.

۴- (طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن - مجمع البیان فی تفسیر القرآن - دار المعرفه - دم - دت - ج ۵ - ص ۶۴) و (الطباطبایی، سید محمد حسین - المیزان فی تفسیر القرآن - مؤسسه‌ی

اسماعیلیان - قم - بی تا - ج ۹ - ص ۳۱۰) و (عیاشی، محمد بن سعید - التفسیر - تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی مخلاتی - مکتبه‌ی علمیه‌ی اسلامی - تهران - بی تا - ج ۲ - ص ۹۰) و (شیر، سید عبدالله - تفسیر شیر - دار البلاغه - بیروت - ۱۴۱۲ هـ - ص ۲۰۶).

۵- ابن منظور - لسان العرب - الدار المصریة للتألیف و الترجمة - القاهرة - دت - ج ۴ - ص ۲۴۱۹.

۶- الطریحی، فخر الدین - مجمع البحرین - دفتر نشر فرهنگ اسلامی - بی جا - ۱۴۰۸ هـ ق / ۱۳۶۷ هـ ش - ص ۲۸۳.

محقق حلی می‌گوید: «زکات در لغت به معنای زیاده، نمو و تطهیر است و در شرع اسم حقی است که در مال واجب است. در وجوب آن نصاب معتبر است و زکات نامیده شده است زیرا به سبب آن ثواب زیاد می‌شود و مال از حق مساکین و پرداخت کننده آن از گناه پاک می‌شود.»^(۱) حاج آقا رضا همدانی در مصباح الفقیه می‌گوید: «زکات در لغت به معنای طهارت و نمو است و در عرف اهل شرع اسم حقی است که در نزد اهل شرع شناخته شده است و به نص کتاب و سنت متواتر در نزد آنها ثابت شده است و همانند نماز و روزه از ضروریاتی است که منکر آن از جماعت مسلمین خارج می‌شود.»^(۲) و یا به تعبیری دیگر «مقدار مخصوصی است که در صورت احراز شرایط خاص، درخواست می‌شود از مال خارج شود.»^(۳) در معجم الاقتصادي الاسلامي چنین آمده: «زکات حقی است واجب در مال خاصی برای گروهی مخصوص در یک وقت مخصوص».^(۴)

زکات، یک واجب دینی الزام آور و «حقّ الله المعلوم» در مال مسلمانان است، به شرط این‌که سال قمری بر آن گذشته و داخل نصاب تعریف شده گردیده باشد. در اسلام، از آن نظر به این پرداخت «زکات» می‌گویند که وسیله‌ی پاک کردن اموال افراد از حقوق نیازمندان و نیز وسیله‌ی افزون شدن و رشد یافتن اموال آنان است. قرطبی در این باره می‌گوید: «زکات از تزکیه اخذ شده و معنایش تطهیر است. مثل این است که خارج کننده‌ی زکات از مال، آن مال را از تبعات حقی که خداوند در آن برای مساکین و دیگران قرار داده است، پاک می‌کند.»^(۵)

زکات در قرآن

در قرآن کلمه‌ی زکات ۳۲ بار تکرار شده است. ۲۹ بار معرفه ذکر شده است و ۲۶

- ۱- المحقق الحلي - المعتبر فی شرح المختصر - مؤسسه‌ی سید الشهداء قم - ج ۳ - ص ۱.
- ۲- الهمدانی، آقا رضا - مصباح الفقیه - مکتبه‌ی الصدر - قم - ج ۳ - ص ۱.
- ۳- منتظري، حسینعلی - کتاب الزکاة - مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی - قم - ۱۴۰۴ هـ ق ج ۱ - ص ۹.
- ۴- الشریاصی، احمد - المعجم الاقتصادي الاسلامي - المصدر السابق، ص ۹.
- ۵- القرطبي، ابو عبد الله محمد بن احمد الانصاري - الجامع لأحكام القرآن - دار احیاء التراث العربی - بیروت - ۱۴۰۵ / ۱۹۸۵ م - ج ۱ - ص ۳۴۳.

بار قرین با نماز در آیهی واحده آمده است و یکبار در سیاق واحد به همراه نماز آمده، گرچه در آیهی واحده نبوده است. و نیز در قرآن مجید به لفظ صدقه و صدقات ۱۲ بار آورده شده است.^(۱) اقتران زکات که یک عبادت مالی است نماز که یک عبادت بدنی است در ۲۶ آیهی قرآن، دلیل بر کمال اتصال بین این دوتا است.

زکات به همراه نماز که عمود دین است، اساس و بنیان نظمی است که جوامع انسانی بر آن بنا نهاده شده‌اند به طوری که آن را جوهره دستورات انبیاء و رسولان گذشته قرار داده است. همان‌گونه که در قرآن کریم، این امر از زبان ابراهیم و اسحاق و یعقوب و اسماعیل این چنین بیان شده است:

«وجعلناهم ائمة یهدون بأمرنا و أوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلاة و ایتاء الزکوة و کانوا لنا عابدين» (انبیاء / ۷۳).

ترجمه:^(۲) «و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما، (مردم را) هدایت می‌کردند، و انجام کارهای نیک و برپاداشتن نماز و ادای زکات را به آنها وحی کردیم و تنها ما را عبادت می‌کردند.»

«و اذکر فی الكتاب اسمعيل انه کان صادق الوعد و کان رسولاً نبیاً و کان یأمر اهله بالصلاة و الزکوة .. و کان عند ربه مرضیاً» (مریم / ۵ و ۵۴).

ترجمه: و در این کتاب (آسمانی) از اسماعیل (نیز) یاد کن، که او در وعده‌های صادق و رسول و پیامبری (بزرگ) بود. او همواره خانواده‌اش را به نماز و زکات فرمان می‌داد؛ و همواره مورد رضایت پروردگارش بود.»

و نیز از زبان عیسی در گهواره آمده است:

«قال انی عبدالله انبی الکتب و جعلنی نبیاً و جعلنی مبارکاً این ما کنت و اوصنی بالصلاة و الزکوة ما دمت حیاً» (مریم / ۱ و ۳۰).

ترجمه: گفت: «من بنده‌ی خدایم؛ او کتاب (آسمانی) به من داد؛ و مرا پیامبر قرار داده است. و مرا - هر جا که باشم - وجودی پربرکت قرار داد؛ و تا زمانی که زنده‌ام، مرا به نماز و زکات توصیه کرده است.»

۱- عبدالباقی، محمد فؤاد - المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم - انتشارات اسلامی - تهران - ۱۳۷۴ هـ، صص ۴۲۰-۵۱۵.

۲- برای ترجمه‌ی آیات قرآن از ترجمه‌ی آیه الله مکارم شیرازی استفاده شده است.

و در عهد و پیمان خداوند متعال با بنی اسرائیل چنین آمده است:
«و اذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون إلا الله و بالوالدين احساناً و ذي القربى و اليتيمى و المساكين و قولوا للناس حسناً و اقيموا الصلاة و اتوا الزكوة .. ثم توليتهم الا قليلاً منكم و انتم معرضون» (بقره ۸۳/).

ترجمه: «و (به یادآورید) زمانی را که از بنی اسرائیل پیمان گرفتیم که جز خداوند یگانه را پرستش نکنید؛ و به پدر و مادر و نزدیکان و یتیمان و بی‌نویان نیکی کنید، و به مردم نیک بگویید؛ و نماز را برپا دارید، و زکات بدهید. سپس (با این‌که پیمان بسته بودید) همه‌ی شما - جز عده‌ی کمی - سرپیچی کردید؛ و (از وفای به پیمان خود) روی‌گردان نشدید.»

در قرآن در وصف دینی که خداوند سبحان برای بندگانش برگزیده است چنین آمده است:

«و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكوة و ذلك دين القيمة» (بینه ۵ /).

ترجمه: «و به آنها دستوری داده نشده بود جز این‌که خدا را پرستند. در حالی که دین خود را برای او خالص کنند و از شرک به توحید بازگردند، نماز را برپا دارند و زکات را پردازند؛ و این است آیین مستقیم و پایدار.»

آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی توبه می‌رساند که زکات به هم‌راه توحید و اقامه‌ی نماز شخص را داخل در جماعت مسلمین می‌کند و وی را مستحق اخوت و برادری آنها می‌سازد. در این آیه خداوند می‌فرماید:

«فان تابوا و اقاموا الصلاة و اتوا الزكوة فاخوانكم في الدين» (توبه ۱۱/).

ترجمه: «(ولی) اگر توبه کنند، نماز را برپا دارند، و زکات را پردازند، برادر دینی شما هستند.»

آیه‌ی ۵ سوره‌ی توبه نیز به همین معنا دلالت می‌کند، در این آیه خداوند می‌فرماید:

«فان تابوا و اقاموا الصلاة و اتوا الزكوة فخلوا سبيلهم أن الله غفور رحيم» (توبه ۵ /).

ترجمه: «هرگاه توبه کنند و نماز را برپا دارند، و زکات را پردازند، آنها را رها سازید؛ زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است.»

در قرآن کریم انواعی از اموال که مشمول زکات واجب یا مستحب در فقه می‌شوند، آورده شده‌است:

اول: طلا و نقره

«والذین یکرون الذهب والفضة ولا ینفقونها فی سبیل اللّٰه فبشرهم بعذاب الیم» (توبه/۳۴).
ترجمه: «و کسانی که طلا و نقره را گنجینه (و ذخیره و پنهان) می‌سازند، و در راه خدا انفاق می‌کنند، به مجازات دردناکی بشارت ده!»

دوم: زراعت و میوه‌جات^(۱)

«کلوا من ثمره اذا اثمر و اتوا حقّه یوم حصاده» (انعام / ۱۴۱).

ترجمه: «از میوه‌ی آن، به هنگامی که به ثمر می‌نشیند، بخورید، و حق آن را به هنگام درو، بردازید.»

سوم: کسب تجاری

«یا ایها الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم» (بقره / ۲۶۷).

ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از قسمت‌های پاکیزه‌ی اموالی که (از طریق تجارت) به دست آورده‌اید، انفاق کنید.»

چهارم: آنچه از زمین استخراج می‌شود مانند معادن و غیره.

«و ما اخرجنا من الارض» (بقره / ۲۶۷).

ترجمه: «و از آنچه از زمین برای شما خارج ساخته‌ایم (از منابع و معادن و درختان و گیاهان) انفاق کنید.»

پنجم: و در غیر این‌ها تعبیر قرآن عام و مطلق است و آن کلمه «اموال» است.

«خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزکیهم بها» (توبه / ۱۰۳)

ترجمه: «از اموال آنها صدقه‌ای (به عنوان زکات) بگیر، تا به وسیله‌ی آن، آنها را پاک‌سازی و پرورش دهی.»

«و فی اموالهم حقّ للسانل و المحروم» (الذاریات / ۱۹).

ترجمه: «و در اموال آنها حقی برای سائل و محروم بود.»

۱- بنا بر تفسیری که حقّ الحصاد را همان زکات بدانیم و آن را حقی غیر از زکات ندانیم.

این معنای پنجم عام است و فرقی بین مال السزراعة وما الصنّاعة و مال التجارة نگذاشته است.

زکات در متون حدیثی و فقهی

الف - زکات در متون حدیثی و فقهی اهل سنت

نصوص زکات در این متون زیاد است. به چند حدیث بارز در اینجا اکتفاء می‌کنیم. در حدیثی رسول الله (ص) فرمودند: «اسلام آن است که شهادت بدهی که معبودی جز الله نیست و محمد (ص) رسول خدا است و نماز را بر پاداری و زکات را پرداززی و در رمضان روزه بگیری و هرگاه مستطیع شدی حج بگذاری.»^(۱) از عبدالله مسعود روایت شده که رسول الله (ص) فرمودند: «همه‌ی ما به برپایی نماز و پرداختن زکات امر شدیم و کسی که زکاتش را نپردازد هیچ نمازی از او پذیرفته نخواهد شد.»^(۲)

و در روایتی از اصبهانی چنین آمده که رسول الله (ص) فرمودند: «کسی که نماز بخواند و زکات ندهد پس از جمله مسلمانی که عملش برای او سودی داشته باشد، نیست.»^(۳)

براز در منذری از علقمه روایت کرده که او بر رسول الله (ص) وارد شد. گفت ایشان فرمودند: «اسلام شما زمانی تمام است که زکات اموالتان را پردازید.»^(۴) فقهای اهل سنت می‌گویند، کسی که با اعتقاد به وجوب زکات از ادای آن سر باز زند، به قهر و اجبار از او گرفته می‌شود. و کسی که وجوب آن را انکار کند و در سرزمین اسلام و در میان اهل علم باشد، پس او مرتد است و بر او احکام مرتدین جاری می‌شود، از او سه بار طلب توبه می‌شود پس اگر توبه نکند که هیچ! والا کشته

۱- السیوطی - الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر - دارالفکر - بیروت - ۱۴۰۱ هـ / ۱۹۸۱ م - ج ۱ ص ۴۷۴ - ح ۳۰۵۹.

۲- المنذری، الحافظ ابی محمد - الترغیب والترهیب من الحدیث الشریف - دار احیاء التراث العربی - بیروت - ۱۳۸۸ هـ / ۱۹۶۸ م - ج ۱ - ص ۵۴۰ - ح ۱۰.

۳- المنذری، الحافظ ابی محمد - المصدر السابق - ح ۱۱.

۴- المنذری، الحافظ ابی محمد - المصدر السابق - ح ۱۲.

می‌شود و بر والی واجب است که با مانعین زکات بجنگد تا زمانی که این حق را ادا کنند.^(۱) از این در نزد اهل سنت افزون بر اصل وجوب زکات بر صاحبان نصاب، وجوب جمع آوری زکات و توزیع آن در بین مستحقین از طرف دولت امری اجتناب‌ناپذیر است. و در راستای اجرای این امر، برخی از کشورهای اسلامی نظام پرداخت الزامی زکات را در پیش گرفتند و برخی دیگر از کشورها نظام پرداخت داوطلبانه را برگزیدند.

ب - زکات در متون حدیثی و فقهی پیروان اهل بیت (ع):

در وجوب زکات، عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: آیهی زکات «خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها» (توبه/ ۱۰۳) در ماه رمضان نازل شده است. سپس رسول الله (ص) به منادی امر کرد که در میان مردم صدا بلند کند و بگوید، همانا خداوند تبارک و تعالی زکات را بر شما واجب کرده است همان طوری که نماز را بر شما واجب کرده است.^(۲) عبدالله بن سنان در روایت دیگری از امام صادق (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «همانا خداوند عزوجل زکات را واجب کرده است همان طوری که نماز را واجب کرده است، پس اگر شخصی زکات را حمل بکند و به طور آشکار بدهد عیبی بر او نیست، زیرا خداوند عزوجل در اموال اغنیاء برای فقرا آن مقداری را که کفایتشان بکند واجب کرده است و اگر می‌دانست آن مقداری که واجب کرده کفایتشان نمی‌کند زیاده‌تر قرار می‌داد و همانا فقر فقرا از منع منع کنندگان حقوق آنها است نه از قبل فریضه»^(۳)

وسائل الشیعة در باب عدم قبولی نماز مگر به دادن زکات ۱۶ روایت ذکر کرده است. در یکی از آن روایات شیخ طوسی (ره) از معروف بن خربوذ از امام باقر (ع)

۱- ابن قدامة، عبدالله - المعنى دارالكتاب العربي - بيروت - دت - ج ۲ - ص ۴۳۵) و (الخطيب، محمد بن الشريبي - معنى المحتاج في شرح المنهاج - دار احياء التراث العربي - بيروت - ۱۳۷۷ هـ ق / ۱۹۵۸ م - ج ۱ - ص ۳۶۸) و (الشيخ سيد سابق) - فقه السنة دارالكتاب العربي - بيروت - دت - ج ۱ - ص ۳۶۸.

۲- الحر العاملي، محمد بن حسن - وسائل الشیعة الى مسائل الشریعة مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث - ۱۴۱۳ هـ ق / ۱۹۹۳ م - ج ۹ ص ۹ - ح ۱.

۳- الحر العاملي، محمد بن حسن - همان - ج ۹ - ص ۱۰ - ح ۳.

نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «همانا خداوند تبارک و تعالی زکات را با نماز قریب‌تر کرده است، پس گفت «و اقیموا الصلاة وآتوا الزکاة» پس کسی که نماز را به پا دارد و زکات را ندهد مثل این است که نماز را بر پانداشته است»^(۱)

وسائل الشیعة در باب حرمت منع زکات ۲۹ روایت نقل کرده است. در یکی از این روایات شیخ طوسی (ره) از محمد بن مسلم از امام باقر (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «هیچ بنده‌ای نیست که چیزی از زکات مالش کم کرده باشد مگر این‌که خداوند در روز قیامت از دهایی از آتش دور گردنش فرار می‌دهد که از گوشتش می‌کند تا این‌که از حساب فارغ شود. شاهدش این کلام خداوند عزوجل است که می‌گوید «سیطون ما یخلوا به یوم القیامة» (آل عمران / ۱۸۰) یعنی آنچه را که از زکات بخل ورزیدند»^(۲) و وسائل الشیعة در باب ثبوت کفر و ارتداد و قتل کسی که از دادن زکات به خاطر انکار یا حلال دانستن آن امتناع می‌کند ۹ روایت از ائمه‌ی اهل بیت نقل می‌کند. در روایتی شیخ طوسی به سند خودش از ابان بن تغلب از امام صادق (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: «دو خون در اسلام ریختنش از طرف خداوند عزوجل حلال است، کسی در این مورد حکمی نمی‌کند تا این‌که خداوند قسائم آل محمد (ص) را برانگیزد، پس هنگامی که خداوند عزوجل قسائم آل محمد (ص) را برانگیزد ایشان در این دو قضیه به حکم خداوند متعال حکم می‌کند، یعنی زانی محصنه را سنگسار می‌کند و گردن مانع زکات را می‌زند»^(۳)

فقهای امامیه بالاتفاق وجوب زکات را از ضروریات دین شمرده و منکر آن را با علم به آن کافر می‌دانند.^(۴) امام خمینی (ره) در تحریر الوسیلة می‌گوید: «اصل وجوب

۱- الحر العاملي، محمد بن حسن - همان - باب تحریم منع الزکاة - ص ۲۲ - ح ۲.

۲- الحر العاملي، محمد بن حسن - همان، ح ۳.

۳- الحر العاملي - محمد بن حسن - همان ص ۲۳ ح ۶.

۴- (المحقق الحلي - المعتبر في شرح المختصر مؤسسه سيد الشهداء - قم - دت - ج ۲ - ص ۴۸۵) و (الشيخ المفيد - المقنعة - جامعة المدرسين - قم - ۱۴۱۰ هـ ج ۱ - ص ۲۳۲) و (الطباطبائي البزدي، سيد محمد كاظم - العروة الوثقى - مؤسسة النشر الاسلامي - قم - ۱۴۲۰ هـ ج ۴ - ص ۶) و (الخميني، روح الله الموسوي - تحرير الوسيلة - دفتر انتشارات اسلامي - قم - دت - ج ۲ - ص ۱۱) و (الخولي، سيد ابو القاسم - الزکاة - العلمية - قم - ۱۴۱۳ هـ ج ۹) و (الموسوي الغلپايگاني، سيد محمد رضا - مختصر الاحكام - دارالقرآن الكريم - قم - ص ۹۴).

زکات فی الجمله از ضروریات دین است و همانا منکر آن به تفصیلی که در کتاب طهارت گذشته در زمره‌ی کفار است و از اهل بیت طهارت روایت شده که همانا منع کننده‌ی یک قیراط زکات نه از مؤمنین است و نه از مسلمین^۱ و «باید اگر خواست یهودی بمیرد و اگر خواست نصرانی بمیرد» و «هیچ صاحب و یا درخت خرما و یا زراعت و یا درخت انگوری نیست که از پرداختن زکات مالش جلوگیری کند مگر آنکه خداوند آن را روز قیامت به صورت افمی از آتش، طوق بر گردن او قرار می‌دهد تا وقتی که از حساب فارغ شود از گوشت او بکند» و روایات دیگر که عقل‌ها را مبهوت می‌کند. و اما فضیلت زکات با عظمت و ثواب آن بزرگ است. درباره‌ی صدقه دادن که شامل زکات هم می‌شود روایت رسیده است که «همانا خداوند صدقه را پرورش می‌دهد همان‌گونه که یکی از شما فرزندان خود را پرورش می‌دهد تا این که در روز قیامت با آن برخورد کند در حالی که مانند کوه احد باشد» و نیز روایت شده که «صدقه‌ی جلوگیری از مردن بد می‌کند» و «صدقه پنهانی غضب پروردگار را خاموش می‌کند و روایات دیگری که وارد شده است»^(۱)

با این مطالب واضح و روشن است که همه‌ی مذاهب پنج‌گانه اسلام در وجوب زکات و این که از ضروریات دین است و منکر آن با علم به آن کافر و مرتد است، اتفاق نظر دارند. اما از حیث فقهی آنچه که در بهره‌وری زکات و کارایی آن در رفع فقر مؤثر است، سعه و ضیق افراد و اموال مشمول زکات است. انظار فقهای مذاهب در این موارد مختلف است. از این رو، انتخاب رأی فقهی می‌تواند اثر مهمی روی افزایش یا کاهش عایدات زکات داشته باشد. در نتیجه لازم است مذاهب پنج‌گانه از جهت سعه و ضیق افراد و اموال مشمول زکات مورد بررسی و مطالعه مقایسه‌ای قرار گیرند.

۱- الخمینی، روح الله الموسوی - تحریر الوسیلة - همان.

بررسی مقایسه‌ای افراد و اموال مشمول زکات در نزد مذاهب پنج‌گانه اسلام و فقه جدید اهل سنت:

الف - افراد مشمول وجوب زکات مال

اگر شخصی مسلمان، بالغ و عاقل باشد، فقهای همه مذاهب بر وجوب زکات در مال این شخص هنگامی که به حد نصاب برسد، اتفاق نظر دارند. اما اگر فاقد یک شرط یا دو شرط باشد به تفصیل ذیل در آن اختلاف کردند:

حنبلیه، مالکیه و شافعیه می‌گویند که عقل و بلوغ شرط نیست، پس زکات در مال مجنون و طفل واجب است و بر ولی طفل یا مجنون واجب است که زکات اموال این دو را خارج کند.^(۱)

اما حنفیه تفصیل قائل شده و در زکات غلات چهارگانه بلوغ را شرط نمی‌دانند، از این رو در زراعت و خرما و کشمش صبی و مجنون قائل به وجوب زکات است و در سایر اموال بلوغ و عقل را شرط می‌دانند.^(۲) و در فقه جدید اهل سنت زکات در اموال غیر مکلفین واجب است.^(۳) اما فقهای امامیه در این مسأله دو دسته‌اند. قدمای از امامیه مانند شیخ مفید (ره) و شیخ طوسی (ره) قائل به این هستند که در غلات چهارگانه و احشام سه‌گانه طفل و مجنون زکات واجب است و در نقدین طلا و نقره این دو واجب نیست مگر در صورتی که با آنها تجارت شود. در این صورت، رأی شیخ مفید (ره) بر وجوب است و رأی شیخ طوسی (ره) استحباب اخراج زکات می‌باشد. و رأی محقق حلّی (ره) مانند رأی شیخ طوسی (ره) است.^(۴) دسته‌ی دوم یعنی فقهای متأخر

۱- (الجزیری، عبدالرحمن - الفقه علی المذاهب الأربعة - دار احیاء التراث العربی دت - ۱۴۰۶ هـ - ق - ۱۹۸۶ م - ج ۱ - ص ۵۹۰) و (السید سابق - فقه السنة - دار الكتاب العربی - بیروت - ۱۴۰۷ هـ - ۱۹۸۷ م - ج ۱ - ص ۲۹۴).

۲- (الجزیری، عبدالرحمن - المصدر السابق) و (ابن عابدین - رد المختار علی در المختار - دار الفکر - ۱۴۱۵ هـ - ق - ج ۲ - ص ۲۷۹ و ۲۸۰).

۳- قرارات المؤتمر الثاني لمجمع الإسلامیة بالقاهرة - فی: ابحاث فقهیة فی قضایا الزکاة المعاصرة - محمد سلیمان الأشرف وآخرون - دار النفاثس - اردن - ۱۴۱۸ هـ - ق - ۱۹۹۸ م - ج ۲ - ص ۸۶۶.

۴- (الشیخ المفید - المقنعة - ص ۲۳۹) و (الشیخ الطوسی - المبسوط - ج ۱ - ص ۲۳۴) و (المحقق الحلّی - المختصر - ص ۵۲۰).

ومعاصر امامیه می‌گویند در وجوب زکات بلوغ و عقل شرط است، پس در مال طفل و مجنون زکات واجب نیست.^(۱)

یکی دیگر از شروط وجوب زکات اسلام است. بنابر نظر حنفیه، شافعیه و حنابله زکات بر کافر واجب نیست، چه کافر اصلی باشد و یا مرتد.^(۲) الجزیری از زبان مالکیه می‌گوید زکات بر غیر مسلم واجب است همان‌طور که بر مسلم واجب است، بدون فرق. وی می‌گوید دلیل مالکیه این است که اسلام شرط صحت است نه شرط وجوب، از این‌رو، در نظر این‌ها بر کافر واجب است هر چند جز به اسلام صحیح نیست. اما قرطبی می‌گوید از مالک کلامی در وجوب زکات اهل ذمه وارد نشده است.^(۳) از این‌رو، به نظر می‌رسد فتوای مالکیه عدم لزوم دریافت زکات از کافر باشد.

مشهور در بین قداما و متأخرین از امامیه این است که کفار مکلف به فروع هستند، همان‌گونه که به اصول مکلف هستند.^(۴) معاصرین از فقهای امامیه نیز بر همین عقیده‌اند. اینها قائل هستند به اینکه زکات بر کافر واجب است و لکن از او صحیح نیست و امام (ع) یا نائب امام می‌تواند زکات را به زور از او بگیرد و اگر تلف کرده باشد، عوض آنرا از کافر می‌گیرد.^(۵)

۱- (شهید اول - الدروس - ج ۱ - ص ۲۲۹) و (شهید ثانی - الروضة البهیة - ج ۲ - ص ۱۱۰) و (النجفی - جواهر الکلام ج ۱۵ - ص ۱۵) و (الهمدانی - مصباح الفقہیة - ج ۳ - ص ۲) و (الطباطبائی البیڑی - العروة الوثقی - ج ۴ - ص ۵ و ۷) و (البدی الخونی - الزکاة ص ۱۰ و ۲۰) و (الخمنی - تحریر الوسیلة - ج ۱ - ص ۳۱۱ و ۳۱۲) و (البهجت - توضیح المسائل عربی) ص ۳۴۳.

۲- (الجزیری، عبدالرحمن - المصدر السابق، ص ۵۹۱) و (الأم الشافعی - کتاب الامام - دارالفکر - بیروت - ۱۴۰۳ هـ - ۱۹۸۸ م - ج ۲ ص ۲۹) و ابن النوی، محیی الدین - المجموع فی شرح المهذب - دارالفکر، بیروت، ج ۵ صص ۳۲۷ - ۳۲۸) و (الکاشانی، علاء الدین ابی بکر بن مسعود - بدائع الصنایع فی ترتیب الشرایع - دار الکتاب العربی - بیروت - ۱۴۰۲ هـ / خ ۱۹۸۲). ج ۲، ص ۴) و (القرضاوی، یوسف، فقه الزکاء، مؤسسه الرساله - بیروت - ۱۴۱۲ هـ / ۱۹۹۱ م ج ۱ ص ۹۵).

۳- القرطبی، محمد ابن الرشد - بداية المجتهد ونهاية المقتصد - دار المعرفة بیروت - ۱۴۰۹ هـ / ۱۹۹۱ م - ج ۱ - ص ۲۴۵.

۴- (المحقق الحلبي - المعتبر - ج ۳ - ص ۴۹۰) و (الطوسی - الخلاف - ج ۱ - کتاب الزکاة) و (النجفی - جواهر الکلام ج ۱۵ صص ۶۱-۶۳).

۵- (الطباطبائی البیڑی - العروة الوثقی - ج ۴ - ص ۲۶) و (الخمنی - تحریر الوسیلة - ج ۱ - ص ۳۱۴).

در فقه جدید اهل سنت کماکان بر کافر زکات واجب نیست. اما برخی از علمای اهل سنت استدلال می‌کنند، از آن‌جا که معافیت غیر مسلمانان ساکن در محدوده‌ی حکومت اسلامی باعث توزیع ناعادلانه‌ی درآمد و ثروت در جامعه و تجمع آن در دست غیر مسلمانان می‌گردد، از این رو، مالیاتی مساوی با زکات بر آنان وضع شود و این مالیات همانند زکات باید در فعالیت‌های رفاه عمومی برای جامعه غیر مسلمانان در کشور اسلامی مصرف شود.^(۱) خلاصه‌ی نظرات مذاهب پنج‌گانه و فقه جدید اهل سنت درباره‌ی افراد مشمول زکات در جدول شماره یک و در پایان فصل آورده شده است.

ب - اموال مشمول وجوب زکات

اموال جمع کلمه‌ی «مال» است و در نزد اعرابی که قرآن در بین آنها نازل شده، مال شامل هر چیزی است که مورد خواست انسان بوده و آن را تملک و نگاه‌داری کند. در نتیجه، شتر، گاو، گوسفند، زراعت، نخلستان، طلا و نقره همه مال هستند. در لسان العرب آمده: مال همه‌ی آن چیزهایی است که به تملک در می‌آید الا اهل صحرا، اکثر، مال را بر انعام (گاو، گوسفند، شتر، اسب و ...) و اهل شهر، اکثر، مال را بر طلا و نقره اطلاق می‌کردند، اگرچه همه، مال هستند.^(۲)

فقهای مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت در تعیین حدود مال به تفصیل ذیل اختلاف کردند. این اختلاف در وفور و عدم وفور حجم عایدات زکات مؤثر است. در نزد «حنفی‌ها» مال و هر چیزی است که بشود آن را حیات کرد و به نحو معتاد از آن بهره برد. از این رو، در نظر این‌ها تحقق مالکیت به دو امر بستگی دارد؛ امکان حیات و امکان انتفاع از آن به نحو معتاد. بنابراین، همه‌ی اشیایی که از زمین و هوا تملک می‌کنیم و کالاها و پول‌های نقد همه این‌ها مال هستند و هم‌چنین چیزهایی هم که حیات نشده و از آن بهره نمی‌گیرند ولیکن این امکان را دارد که از آن بهره ببریم جزء اموال شمرده می‌شود، مثل همه‌ی مباحات، مانند ماهی دریا، پرنده‌ی آسمان و حیوان در کوه که استیلای بر آن و انتفاع بر نحو معتاد ممکن است. بر اساس این نظر، هر چیزی

1- Kahaf, Monzer – Zakan and obligatory Expenditures in Islam – in: Lessons in Islamic Economics, Irti, Ikb, Jeddeh, 1918 G, Vol 2, p.532.

۲- ابن منظور - لسان العرب - المصدر السابق - باب اللام - فعل العم.

که امکان حیات آن نیست مال شمرده نمی‌شود ولو این‌که از آن منتفع گردیم، مانند نور خورشید و حرارت آن و هم‌چنین هر چیزی که منفعت بر وجه معنادار دارد گرچه قابل احراز است، مثل مٹی خاک، قطره‌ای آب و دانه‌ای گندم. مقتضای این تعریف این است که مال نیست مگر چیزی که دارای مادّه است تا بتوان آن را حیات کرد و تحت اختیار گرفت. از این رو، منافع اعیان مثل سکونت منزل و سواری مرکب و پوشیدن لباس مال شمرده نمی‌شود، زیرا نمی‌توان آن را حیات کرد و در اختیار گرفت و نیز حقوقی مانند شیر دادن و حق ولایت و دیگر حقوق در نزد حنفی‌ها مال نیست.^(۱)

شافعیه، مالکیه و حنابله قائل‌اند به این‌که منافع، مال است. زیرا به نظر آن‌ها لازم نیست مال بنفسه قابل حیات باشد بلکه می‌شود آن را با حیات کردن اصل و مصدرش حیات کرد و بدون تردید منافع با در اختیار گرفتن مصدرهایشان به حیات در می‌آیند و مالکین آنها می‌توانند دیگران را از بهره بردن از آن منافع منع کنند. قانون‌گذاران و حقوق‌دان‌ها این رأی را برگزیده و منافع را از اموال می‌شمرند. از این رو، حقوق مؤلفین و گواهی‌های اختراع و مانند این‌ها در نزدشان معتبر است.^(۲) فقهای امامیه گرچه در مفهوم مال تعاریف گسترده‌ای ارائه کرده‌اند اما از آن‌جا که زکات را منحصر در موارد نه‌گانه می‌دانند، بنابر این‌که رسول الله (ص) از آن‌ها زکات دریافت می‌کرده و از مابقی عفو فرموده‌اند. در نتیجه، نمره‌ای برای این بحث نمی‌ماند. بنابر نظر امامیه نه مورد زکات عبارت‌اند از: ۱- احشام سه‌گانه (شتر، گاو، گوسفند)، ۲- غلات چهارگانه (گندم، جو، خرما، کشمش)، ۳- پول نقد که عبارت باشد از طلا و نقره مسکوک. و در غیر این‌ها بنابر قول اصح واجب نیست بلکه بنا به نظر بسیاری از فقهاء زکات آن‌ها مستحب است.^(۳) اما در فقه امامیه عنوان خمس بسیار فراتر از همین عنوان در میان فقهای اهل سنت است که تنها شامل غنایم جنگی است. تحت این عنوان

۱- الفرضای، یوسف - فقه الزکاة - مؤسسة الرسالة بیروت - ۱۴۱۲ هـ ق / ۱۹۹۱ م - ج ۱ - ص ۱۲۴.

۲- الفرضای یوسف - المصدر السابق - ص ۱۲۵.

۳- (الشیخ المفید - المقنعة - ص ۲۳۲) و (الشیخ الطوسی - الانتصاف - ص ۲۷۶) و (النجفی - جواهر الکلام - ج ۱۵ - ص ۶۵) و (الطباطبایی الیزدی - العسوة الوثقی - ج ۴ - ص ۲۸) و (الخمینی تحریر الوسيلة - ج ۲ - ص ۱۰).

افزون بر غنایم جنگی، معادن، غوص، مال مخلوط به حرام و خمس زمینی که ذمی از مسلمان می‌خرد و منافع کسب اعم از تجاری، غیر تجاری را داریم که شامل همه‌ی موارد ثروت است.

سید مرتضی در بیان فلسفه‌ی حصر زکات در نه مورد می‌گوید: «آنچه که بر صحت مذهب ما افزون بر اجماع دلالت می‌کند این است که اصل، برائت ذمه است از زکوات و بر می‌گردد به ادله‌ی شرعیه در وجوب آنچه که از زکات، واجب است. در آنچه که امامیه، زکات در آن را واجب کرده خلافی نیست و در ما عداي آن دلیل قاطعی بر وجوب زکات نداریم، پس بر اصل باقی است. اساس این اصل این کلام خداوند است که می‌فرماید «ولا یسألکم اموالکم» (محمد / ۳۶) یعنی خداوند حقوقی را در اموال‌تان واجب نمی‌کند، زیرا خداوند از اموال مردم درخواست نمی‌کند مگر بر وجه خاص و ظاهر آیه از وجوب حق در اموال منع می‌کند و اما آن چیزهایی که از این اصل خارج شدند به خاطر وجود دلیل قاطع است و غیر از این‌ها تحت ظاهر باقی می‌مانند.»^(۱) ابن حزم از فقهای اهل سنت نیز نظیر همین استدلال را آورده و زکات را منحصر در هشت چیزی دانسته که رسول الله (ص) از آن‌ها زکات می‌گرفت و آن عبارت است از: شتر، گاو، گوسفند، گندم، جو، خرما، طلا و نقره و اما در کشف حدیث صحیحی برای ابن حزم ثابت نشده است.^(۲) اینک به تفصیل نظر مذاهب پنج‌گانه و فقه جدید اهل سنت را در مورد هر یک از اموال که به صورت زیر و با عنوان انواع ثروت دسته‌بندی شده است، به طور جداگانه بیان می‌کنیم.

مجموعه‌ی انواع ثروت

- ۱- ثروت زراعی شامل غلات چهارگانه و سایر محصولات زراعی.
- ۲- ثروت حیوانی شامل احشام سه‌گانه، خیل سائمه، عسل و منتجات حیوانی.
- ۳- ثروت پولی و مالی شامل نقدین طلا و نقره، پول‌های کاغذی، زیور آلات طلا و

۱- سید مرتضی، علم الهدی ابی القاسم علی بن الحسین الموسوی - الانتصار - سلسلة النبیع الفقهیة، موسوعة فقه الشیعة - الدار الاسلامیة - بیروت - ۱۴۱۰ هـ ق / ۱۹۹۰ م ص ۷۳.
 ۲- الاتدلسی، ابن حزم - المحلی - دارالفکر - بیروت - دت - ج ۵ - ص ۲۰۸.

نقره و طلا و نقره غیرزینتی.

- ۴ - ثروت تجاری شامل مال التجاره.
- ۵ - ثروت جنگی شامل غنایم جنگی.
- ۶ - ثروت مخلوط با حرام شامل مال مخلوط با حرام.
- ۷ - ثروت معدنی و دریایی شامل گنج، معدن طلا و نقره، معدن غیر طلا و نقره.
- ۸ - ثروت‌های جهان معاصر شامل مستغلات، عمارات، وسایل حمل و نقل دریایی، هوایی، زمینی کارخانجات، منفعت کسب، سهام و اوراق قرضه و غیره.

۱ - ثروت زراعی

همه‌ی مذاهب اهل سنت در وجوب زکات غلات چهارگانه یعنی گندم، جو، خرما و کشمش اتفاق نظر دارند. بنا به رأی همه‌ی آنها، اگر از آب باران یا آب نهر آبیاری شده باشد، زکات آن عشر (۱۰٪) است و اگر از آب چاه استفاده کرده باشد، زکات آن نصف العشر (۵٪) است.

همه‌ی مذاهب اهل سنت به غیر از حنفیه نصاب را در غلات چهارگانه معتبر می‌دانند. مقدار نصاب عبارت است از پنج وسق که هر وسق شصت صاع است و مجموع به حدود نهصد و ده کیلوگرم می‌رسد. در کم‌تر از این مقدار زکاتی نیست. حنفیه زکات را مطلقاً واجب می‌داند چه مقدارش کم باشد یا زیاد.

همه‌ی مذاهب در نوع زراعت و غلات اختلاف دارند. حنفیه می‌گویند زکات بر هر چیزی که زمین آن را پرورش می‌دهد به جز جو، سبزی و نی، واجب است. مالکیه و شافعیه می‌گویند زکات در همه چیزهایی که برای هزینه و مصرف سال ذخیره می‌شود، مانند گندم، جو، خرما و کشمش، واجب است. حنابله می‌گویند زکات در هر آنچه که کیل و وزن می‌شود واجب است.^(۱) بنا به نظر امامیه زکات تنها در گندم، جو، خرما و کشمش به شرط نصاب واجب است و در غیر این‌ها واجب نیست، گرچه

۱- (الجزیری، عبدالرحمن - المصدر السابق - صص ۶۱۶ - ۶۱۹) و (القرضاوی، یوسف - المصدر السابق - صص ۳۴۱ - ۳۵۴) و (القرطبی، محمد ابن الرشد - المصدر السابق - ص ۲۵۳) و (مغنیه، محمدجواد - الفقه علی المذاهب الخمسة - دارالجواد - بیروت - ۱۴۰۴ هـ / ۱۹۸۴ م - ص ۱۷۳).

مستحب است.^(۱)

۲ - ثروت حیوانی

الف - احشام سه‌گانه

همه‌ی مذاهب به جز مالکیه بر این مطلب اتفاق نظر دارند که زکات در سه صنف از چهارپایان به شرط سائمه^(۲) بودن و نصاب، واجب است. این اصناف عبارت‌اند از شتر و گاو که شامل گاو میش هم است و گوسفند که شامل بز هم هست. و اما مالکیه سوّم را شرط نمی‌داند. بنابراین رأی، زکات بر این سه صنف چه سائمه باشند یا غیر سائمه واجب است. همه‌ی مذاهب به اتفاق قائل‌اند که زکات در رمه‌ی اسب و قاطر و الاغ واجب نیست مگر این‌که جزء مال التجارة قرار گیرد.^(۳) اما حنفیه در رمه‌ی اسب ذکوراً و اناثاً به شرط سائمه بودن و نگاه‌داری برای ازدیاد نسل، زکات را واجب می‌داند.^(۴)

ب - زکات عسل و منتجات حیوانی

در مذهب حنفیه و حنبلیه زکات عسل واجب است و نسبت آن عُشر است. مالکیه و شافعیه قائل به زکات در عسل نیستند. قرضای پس از بیان نظرات مذاهب می‌گوید که عسل، مال است و با آن به کسب و تجارت می‌پردازند. از این‌رو، زکات در آن واجب است.^(۵)

۱- (الشیخ المفید - المفعمه - ص ۲۸) و (الشیخ الطوسی - النهایة - صص ۱۱۴ - ۱۱۵) و (المحقق الحلّی، شرایع الاسلام، ص ۳۵۷ - ۳۵۸) و (التجفی، محمدحسن - جواهر الکلام - ج ۱۵، ص ۶۹) و (الطباطباتی البزدي - العروة الوثقی - ج ۲، ص ۲۸۸) و (الخميني - تحریر الوسيلة، ج ۱، ص ۳۰۶).

۲- دام هایی که در مراتع طبیعی و آزاد به چرا می‌پردازند به آنها سائمه گفته می‌شود. در مقابل آن معلوفه به دام هایی گفته می‌شود که علفشان را صاحبانشان تأمین می‌کنند.

۳- (القرطبي، محمد ابن المرشد، المصدر السابق، ص ۲۵۱) و (القرضاوي - المصدر السابق، ص ۲۲۳) و (مغنیه، محمدجواد - المصدر السابق ص ۱۶۹).

۴- النووي محیی الدین - المجموع - المصدر السابق، ج ۵، ص ۳۳۹.

۵- القرضاوي يوسف - المصدر السابق، ص ۴۲۵ - ۴۲۷.

۳ - ثروت پولی و مالی

الف - مسکوک طلا و نقره

زکات طلا و نقره‌ی مسکوک به شرط نصاب و بقای آن به مدت یک سال، در نزد همه‌ی مذاهب واجب است. فقهای مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت مسکوک بودن را شرط نمی‌دانند، از این رو، زکات شمش‌های طلا و نقره‌ی و ظروف طلا و نقره را واجب می‌دانند. و اما در طلا و نقره زینتی به صورت زیور آلات، تنها حنفيه زکات آن را واجب می‌داند و مالکيه و شافعيه و حنبلیه زکات آن را واجب نمی‌دانند.^(۱)

فقهای امامیه به خاطر آن که مسکوک بودن به سکه‌ی رایج را شرط وجوب زکات طلا و نقره می‌دانند. در نتیجه در شمش‌ها و ظروف طلا و نقره و هم چنین طلا و نقره‌ی زینتی قائل به وجوب زکات نیستند.^(۲)

ب - پول‌های کاغذی (اسکناس و دیگر انواع پول)

در مورد زکات پول‌های کنونی جمهور فقهای مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت قائل به وجوب زکات هستند. زیرا به نظر این‌ها اسکناس جای طلا و نقره را در معامله گرفته است. بنا به نظر شافعيه معامله با پول‌های کاغذی از قبیل حواله بر علیه بانک است. به قیمت آن حواله، شخص، مالک قیمت این ورق می‌شود که دینی است بر عهده‌ی بانک و بانک مدیون است و هر زمان که مدیون به این اوصاف باشد، زکات دین فوراً و حالا واجب است. فقهای حنفيه می‌گویند پول‌های کاغذی از قبیل دین قوی است به جز این که می‌شود آن را فوراً به نقره تبدیل کرد، پس زکات آن فوراً واجب است. فقهای مالکيه می‌گویند پول‌های کاغذی گرچه سند دین است اما از آن جا که می‌شود آن را فوراً به نقره تبدیل کرد و در جای طلا در معامله نشسته است، پس زکات

۱- (القرطبي، محمد بن الرشد - المصدر السابق - ص ۲۵۱) و (الجزيري، عبدالرحمن - المصدر السابق - صص ۶۰۱ - ۶۰۲).

۲- (الشيخ المفيد - المقتعة - في سلسلة التنايع الفقهية، دار التراث، بيروت - ۱۴۱۰ هـ / ۱۹۹۰ م - ج ۵ - ص ۲۷ و ۲۸) و (الشيخ الطوسي - النهاية - في: سلسلة التنايع الفقهية، المصدر السابق - ص ۱۱۴) و (المحقق الحلبي - شرايع الاسلام - في سلسلة التنايع الفقهية - المصدر - ص ۳۵۶) و (الطباطبائي اليزدي - العروة الوثقى - المكتبة العلمية الاسلامية - تهران - ۱۳۶۳ هـ ش - ج ۲ - ص ۶۰۹) و (الخميني، تحرير الوسيلة - مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني - ۱۳۷۹ هـ ش، ۱۴۲۱ ق - ج ۱ - ص ۳۰۴).

در آن با احراز شرایط واجب است. بر اساس نظر این‌ها، اسکناس این امکانیت را دارد که بدون مشکلی با نقره معاوضه گردد. از این رو، معقول نیست که در نزد مردم اسکناس باشد و این امکان بر ایشان هست که به اندازه‌ی نصاب با نقره معاوضه کنند و از آن اخراج زکات نکنند. در نتیجه فقهای مذاهب ثلاثه‌ی حنفی، مالکی و شافعی بر وجوب زکات اسکناس و اوراق بهادار و پول‌های تحریری اجماع دارند و تنها حنبلی‌ها در این مسأله مخالف هستند. این‌ها می‌گویند زکات اسکناس واجب نیست مگر آن‌که با طلا و نقره معاوضه گردد و شروط زکات در... این طلا و نقره باشد.^(۱)

اساس همه‌ی این اقوال بر این اعتبار است که این اوراق سند دینی علیه بانک صادر کننده بوده و به میزان ارزش آن فوراً تبدیل به نقره می‌شود و در نتیجه زکات آن واجب فوری است اما در نزد حنابله اگر در عمل تبدیل صورت گیرد زکات واجب است و الا زکات آن واجب نیست. ولی می‌دانیم که امروزه تعهد تبدیل اسکناس به طلا و نقره از طرف بانک مرکزی برداشته شده است و دیگر قابل تبدیل نیست. از این رو، پایه و اساس تمامی فتاوی این‌ها در هم می‌ریزد.

و اما در مذهب امامیه به خاطر انحصار زکات در همان ۹ مورد و مسکوک طلا و نقره نبودن پول‌های کنونی، زکاتی در اسکناس و پول‌های تحریری نیست. اما امامیه عنوان دیگری به نام خمس منافع کسب دارد که شامل تمام موارد درآمد می‌شود.

۴ - ثروت تجاری (مال التجارة)

مال التجارة، مالی است که به قصد ربح و کسب و به عقد معاوضی مملوک شخص است. این ملکیت باید به سبب فعل شخص باشد. اما اگر به سبب ارث مالک شده باشد، مال التجارة نیست. مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت به طور کامل قائل به وجوب زکات مال التجارة هستند. در نزد سه مذهب اهل سنت، مال التجارة آن چیزی است که طلا و نقره نیست چه مضروب باشد یا غیر مضروب مثل زیور آلات زنان. مالکیه در غیر مضروب مخالف است. دلیل‌شان این است که طلا و نقره اگر مسکوک نباشد از مال التجارة شمرده می‌شود نه از نقدین. در زکات مال التجارة شرط است که قیمتش به

۱- الجزیری عبدالرحمن - المصدر السابق، ص ۶۰۵.

اندازه‌ی نصاب طلا یا نقره برسد. در این صورت کسی که این‌ها را مالک است واجب است زکات آن را که ۲/۵ درصد است اخراج کند.^(۱) و اما فقهای امامیه زکات مال التجارة را واجب نمی‌دانند بلکه زکات آن را بنا بر قول اصح مستحب می‌دانند.^(۲)

۵ - ثروت معدنی و دریایی

الف - معدن و وجوب حق در آن

همه‌ی مذاهب بر وجوب حق در آنچه که از معدن استخراج می‌شود اتفاق نظر دارند و لکن در تفسیر نصوص اختلاف کردند.

بنا به نظر امامیه، همه چیزهایی که از زمین خارج می‌شود، چیزهایی که در زمین خلق می‌شود و دارای ارزش و قیمت است چه جامد باشد مانند طلا و نقره و سرب و مس و آهن و زغال سنگ و فیروزه و عقیق و زاج و نمک و چه مایع مانند نفت و گاز و کبریت، خمس آنها واجب است.^(۳)

مشهور از شافعی این است که معدن را در طلا و نقره منحصر می‌داند و اما در غیر این دو از جواهر مانند فیروزه، زبرجد، الماس، یاقوت، عقیق، زمرد، سرمه، آهن، مس و آلومینیوم و غیره زکاتی نیست. حنفی‌ها می‌گویند همه‌ی معادن مستخرجه‌ی از زمین که با آتش گداخته و جدا می‌شوند مشمول حق واجب هستند. اما معادن سیال یا جامداتی

۱- (الجزیری، عبدالرحمن - المصدر السابق - ص ۶۰۶) و (الفرطی، محمد ابن الرشد - المصدر السابق - ص ۲۵۴) و (القرضاوی، یوسف - المصدر السابق - صص ۳۱۳ - ۳۱۴).

۲- (الشیخ الطوسی - النهاية - المصدر السابق - ص ۱۱۵) و (المحقق الحلی - شرایع الاسلام - المصدر السابق - ص ۳۵۱) و (الطباطبائی الیزدی - العروة الوثقی - المصدر السابق - ص ۲۷۳ و ۳۰۱) و (الخمنی تحریر الوسيلة - المصدر السابق - ص ۲۹۸).

۳- (الشیخ الطوسی، الانتصاف الهادی الی طریق الرشاد، مکتبة جامع جهل ستون، ۱۴۰۰ هـ ق - ص ۲۸۳) و (المحقق، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، انتشارات استقلال - تهران - ۱۴۰۹ هـ ق - ج ۱ - ص ۱۳۳) و (الشهید الثاني، الروضة البهیة (شرح اللمعة الدمشقیة) انتشارات داورى، قم - ۱۴۱۰ هـ ق - ص ۶۶) و (التجفسي، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، دارالکتب الاسلامیة - قم - ۱۳۶۵ هـ ش - ج ۱۶ - ص ۱۵) و (الطباطبائی الیزدی، العروة الوثقی - مؤسسة النشر الاسلامی قم - ۱۴۲۰ هـ ق - ج ۴ ص ۲۳۵) و (الخمنی، تحریر الوسيلة، دارالکتب العلمیه قم - ۱۴۰۹ هـ ق - ج ۱ ص ۳۵۲) و (بهجت، توضیح المسائل (عربی) - شفق - قم - ص ۳۳۳).

که با آتش ذوب نمی‌شوند، چیزی بر آنها واجب نیست. حنابله هم چون امامیه فرقی بین گداخته شدن نگذاشتند و معدن را شامل هر چیزی می‌دانند که از زمین خارج می‌شود یا در آن خلق می‌گردد.

و اما در مورد قدر واجب حنفی‌ها هم چون امامیه قائل به خمس هستند. حنبلی‌ها، شافعی‌ها و مالکی‌ها قدر واجب را در معدن ربع العشر یعنی ۲/۵٪ می‌دانند.^(۱)

ب - گنج‌های مدفون شده

گنج، مالی است که در زمین یا درخت یا کوه پنهان باشد و کسی آنرا پیدا کند و طوری باشد که به آن گنج گویند. اگر انسان در زمینی که ملک کسی نیست گنجی پیدا کند مال خود او است و باید خمس آن را بدهد. فقهای امامیه بالاتفاق خمس گنج را واجب می‌دانند.^(۲) و هم‌چنین فقهای اهل سنت بالاجماع خمس را در آن واجب می‌دانند.^(۳)

ج - آن چه که از دریا استخراج می‌شود مانند لؤلؤ و مرجان و مروارید

در مذهب امامیه اگر به واسطه‌ی غواصی در دریا، لؤلؤ و مرجان یا جواهر دیگری بیرون آورند، رویدنی باشد یا معدنی، چنان‌چه بعد از کم کردن مخارجی که برای بیرون آوردن آن انجام داده‌اند، قیمت آن به ۱۸ نخود طلا برسد، باید خمس آن را بدهند.^(۴)

۱- (الجزیری، عبدالرحمن، المصدر السابق) و (القرضاوی، یوسف - المصدر السابق ص ۴۲۸).
 ۲- (الشیخ المفید، المقنعة ص ۲۷۵) و (الشیخ الطوسی، الاقتصاد، ص ۲۸۳) و (الشهید الاول، اللمعة الدمشقیة، ص ۴۴) و (النجفی - جواهر الکلام - ج ۱۶ - ص ۲۴) و (الطباطبائی الیزدی - العروة الوثقی ج ۴ - ص ۲۵) و (الخمنی، تحریر الوسيلة، ج ۵۱، ص ۳۵۴) و (بهجت، توضیح المسائل (عربی)، ص ۳۳۴).
 ۳- (الجزیری، عبدالرحمن، المصدر السابق، ص ۶۱۲ و ۶۱۳) و (الفرطیسی، محمد ابن الرشد، المصدر السابق، ص ۲۵۹) و (القرضاوی، یوسف المصدر السابق، ص ۴۳۴).
 ۴- (الشیخ المفید، المقنعة ص ۲۷۵) و (الشیخ الطوسی - الاقتصاد - ص ۲۸۲) و (المحقق العلی،

مذاهب اربعه‌ی اهل سنت به اتفاق قائل هستند که زکاتی در لؤلؤ و مرجان و یاقوت و دیگر جواهرات نیست. قرضای در فقه الزکاة در ذیل این عنوان به کنکاش پرداخته تا بتواند وجوب حق را در این موارد اثبات کند و در نهایت قول به وجوب را ترجیح می‌دهد و قدر واجب در آن را به مشورت اهل رأی می‌سپارد. وی در مورد زکات ماهیان به همان چیزی قائل است که در مورد لؤلؤ و مرجان گفته‌است.^(۱)

۶ - ثروت‌های جهان معاصر

الف - مستغلات، عمارات و کارخانجات و غیره

مستغلات، عمارات، کارخانجات، کشتی‌ها، هواپیماها و چیزهایی از این قبیل، اموالی هستند که برای تجارت در اختیار گرفته نمی‌شوند، بلکه برای نما و رشد اخذ می‌شوند و برای دارندگانشان کسب و فایده به واسطه‌ی اجاره دادن عین یا فروش محصول به ارمغان می‌آورند. در گذشته، چیزهایی مثل خانه و چهارپا اجاره داده می‌شدند و در حال حاضر آپارتمان‌ها و وسایل حمل و نقل اجاره داده می‌شوند و چیزهایی مثل گاو و گوسفند به صورت غیر سائمة برای کسب ننگه‌داری می‌شوند تا شیرشان یا پشم‌شان و یا گوشت‌شان را بفروشند. مهم‌ترین مستغلات در حال حاضر کارخانجات تولیدی هستند که محصولات‌شان در بازار فروخته می‌شود. بنابه نظر قرضای ملاک در زکات «مال نامی» یعنی مال رشد‌یابنده است و در عصر ما از جمله مهم‌ترین اموال نامیه عبارت‌اند از ساختمان‌هایی که برای کرایه دادن و بهره بردن بنا می‌شوند، کارخانجاتی که برای تولید بر پا می‌گردند و ماشین‌ها و هواپیماها و کشتی‌هایی که برای حمل و نقل و مسافر کشی استفاده می‌گردند. این‌ها اموالی هستند که درآمدهای سرشاری را برای صاحبانشان به ارمغان می‌آورند. وی در ادامه می‌گوید وجوب زکات این اموال بستگی دارد به این‌که فقیه موسع باشد یا مضیق. خود وی

شرايع الاسلام، ج ۱، ص ۱۳۴) و (الشهيد الاول، اللمعة دمشقية، ص ۴۴) و (الشهيد الثاني، الروضة البهية، ج ۲، ص ۶۶) و (الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى، ج ۴، ص ۲۵۲) و (الخميني، تحرير الوسيلة، ج ۱، ص ۳۵۵) و (بهجت، توضيح المسائل (عربی)، ص ۳۳۶).
 ۱- (القرضاوى، يوسف - المصدر السابق، صص ۴۵۳ و ۴۵۵) و (الجزيري، عبدالرحمن - المصدر السابق، ص ۵۹۵).

توسعه را ترجیح داده و می‌گوید این رأی بعضی از مالکيه و حنابله است گرچه غیر مشهور است و هادویه از زیدیه نیز قائل به این رأی هستند هم‌چنان‌که رأی برخی از علمای معاصر مانند ابی زهره و خلاف و عبدالرحمن حسن نیز همین است ولیکن قول اکثر فقهای مالکيه و حنابله و شافعيه و حنفیه عدم وجوب زکات این اموال است.^(۱) رفیق یونس المصری نظرش بر این است که اگر اصل اینها مشمول زکات تجارت شود به‌تر است.^(۲) و بر اساس رأی مجمع بحوث اسلامیه و اعضای شرکت کننده در اوکین همایش زکات، بر اعیان این‌ها زکاتی نیست، اما بر درآمد حاصله‌ی این‌ها در صورت نصاب و گذشت سال، به نسبت ربع العشر (۲/۵٪) زکات واجب است.^(۳)

امامیه، تحت عنوان خمس منفعت کسب، قائل به وجوب خمس ربح و فایده‌ای است که از اینها به دست می‌آید. و نیز هزینه‌ای را که برای بنای اصل اینها مصرف شده اگر از ارباح مکاسب باشد، جزء مؤونه سال‌ندانسته و خمس آن را واجب می‌دانند به جز آیت الله بهجت که رأس المال را به سه صورت تصویر کردند. ایشان فرمودند: رأس المال وآلاتی که انسان برای تکمیل کار و کسب به آن‌ها احتیاج دارند دارای سه حالت است:

۱ - از مالی تأمین می‌کند که خمس آن واجب نیست مانند ارث، پس در این حالت خمس آن واجب نیست.

۲ - از مالی تأمین می‌کند که خمس آن واجب است، پس حکم این مال حکم آن مال است.

۳ - از اجرت کاری که می‌کند تأمین می‌شود. در این صورت، اگر تکسب به رأس المال یا این آلت در این سال جزء اغراض عقلایی شمرده می‌شود و مناسب با شأن او است، در این صورت تخمیس اصل واجب نیست و شخص تنها ارباح و

۱- القرضاوی، یوسف - المصدر السابق - صص ۴۵۸ و ۴۵۹ و ۴۶۶.

۲- المصری، رفیق یونس - بحوث فی الزکاة - دار المکتبی - دمشق - ۱۴۲۰ هـ / ۲۰۰۰ م - ص ۷۵.

۳- (الاشقر، محمد سلیمان و آخرون - قرارات المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة - فی: ابیات فقهیه فی قضايا الزکاة المعاصرة، دار الفانس، اردن - ۱۴۱۸ هـ / ۱۹۹۸ م - ج ۲ - ص ۸۶۵) و (الاشقر، محمد سلیمان و آخرون - توصیات و فتاوی المؤتمر الاول للزکاة المنعقد بالکویت فی: ابیات فقهیه فی قضايا الزکاة المعاصرة - المصدر السابق - ص ۸۷۰).

فوائد را تخمیس می‌کند. و شرط است در رأس المال که خمس آن واجب نیست این‌که از چیزهایی باشد که تأمین زندگی لایق به شأن آن شخص بدون آن تأمین نمی‌شود. پس اگر از آن مقدار بیش‌تر شود تخمیس زائد واجب است.^(۱)

ب - منفعت کسب

هرگاه انسان از تجارت یا صنعت یا کسب‌های دیگر مالی به دست آورد، اگر چه مثلاً نماز و روزه می‌تی را به جا آورد و از اجرت آن مالی تهیه کند، چنان‌چه از مخارج سال خود او و عیالاتش زیاد بیاید، بر اساس رأی همه‌ی فقهای امامیه خمس آن واجب است و مصارف خمس را دارا است.^(۲)

مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت در این مسأله قائل به تعلق خمس یا زکات نشدند. قرضای از زبان چند تن از اساتید اهل سنت مانند عبدالرحمن حسن، محمد ابوزهره و عبدالوهاب خلاف نقل می‌کند که آنها گفتند در مورد منفعت کسب و کار و شغل آزاد نظیری برایش در فقه نیافتند مگر در مسأله‌ی مختص به اجاره آن هم بنا بر مذهب حنبلیه، لکن قرضای تلاش کرد تا با بردن آن تحت عنوان «المال المستفاد»^(۳) برای آن محمول شرعی درست بکند.^(۴) به نظر رفیق یونس المصری، اثبات زکات کسب و کار و درآمد مشاغل بسیار مشکل است.^(۵) و بر اساس رأی اعضای شرکت کننده در اوکین همایش زکات، بر این نوع از مکاسب در حین قبض زکاتی نیست و لکن آن را به سایر اموالی که زکات به آنها تعلق می‌گیرد ضمیمه می‌کند و بعد از نصاب و گذشت سال،

۱- بهجت، الشیخ محمد تقی - توضیح المسائل (عربی) - ص ۳۳۰.

۲- (الشیخ المفید - المنفعة - ص ۲۷۵) و (الشیخ الطوسی، الاقتصاد، ص ۲۸۳) و (المحقق الحلی، شرایع الاسلام، ص ۱۳۳) و (الشهید الاول، اللمعة الدمشقیة - ص ۴۴) و (النجفی، محمدحسن - جواهر الکلام - ج ۱۶ - ص ۴۵) و (الطباطبائی السیزدی، العسرة الوتقی - ج ۴ - ص ۲۷۴) و (الخمینی، تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۳۵۶) و (بهجت، توضیح المسائل (عربی)، ص ۳۲۵).

۳- مال مستفاد مالی است که مسلمان از آن استفاده می‌کند و به ملکیت جدید مالک آن می‌شود حال به هر سبب از اسباب تملک مشروع باشد، فرقی نمی‌کند.

۴- القرضای، یوسف - المصدر السابق - ج ۲ - ص ۱۳.

۵- المصری، رفیق یونس - المصدر السابق - ص ۱۰۷.

همه را با هم حساب کرده و به نسبت ربع العشر (۲/۵٪) زکات آن را اخراج می‌کند.^(۱)

ج - زکات سهام و اوراق قرضه

قرضاری زکات سهام و اوراق قرضه را نیز در کتاب فقه الزکاة خودش طرح نموده است. وی بیان می‌دارد که اوراق قرضه دارای فواید ربوی است. بنابراین، با سهام فرق دارد. در عین حال از هر دو زکات اخذ می‌شود. بنا به نظر او فایده‌ی حرام و ربوی اوراق قرضه نمی‌تواند سبب عفو صاحب اوراق قرضه شود، زیرا ارتکاب حرام به صاحب آن مزیتی به دیگرانی که از فایده‌ی حلال، زکات می‌دهند، نمی‌دهد و به همین دلیل است که فقهای اهل سنت بر رجوب زکات در زیور آلات محرم اتفاق نظر دارند، اگر چه در مباح اختلاف کردند.^(۲) به نظر اعضای شرکت کننده در اولین همایش زکات، اسناد و اوراق دارای بهره‌ی ربوی و هم‌چنین پس اندازهای ربوی، واجب است اصل آنها تزکیه شود و نسبت واجب آن هم زکات پول که ۲/۵٪ است، می‌باشد. و اما فواید ربوی آن قابل تزکیه نیست و مال خبیث است و مسلمان از آن استفاده نمی‌کند. استفاده‌ی آن، اتفاق در راه آخر و مصلحت عمومی غیر از بنای مساجد و چاپ قرآن است.^(۳)

بر اساس مشرب فقهای امامیه حق واجب در سهام و اوراق قرضه‌ی غیر ربوی خمس بوده و تحت عنوان منفعت کسب می‌آید و همان احکام را خواهد داشت. و اما فواید حرام و ربوی اوراق قرضه حکم ربا داشته و مشمول تمام احکام ربا می‌شود.

۷ - ثروت جنگی (شامل غنائم جنگی)

به فتوای همه‌ی مذاهب، هر گاه با اجازه‌ی امام جنگی با کفار حربی صورت گیرد، در غنائم به دست آمده اعم از منقول و غیر منقول خمس واجب است. و مصارف آن

۱- الاشقر، محمد سلیمان و آخرون - توصیات و فتاوی المؤتمر الاول للزکاة المنعقد بـالکویت، المصدر السابق - ص ۸۷۱.

۲- القرضای، یوسف - المصدر السابق - صص ۵۲۶ و ۵۲۷) و (توصیات و فتاوی المؤتمر الاول للزکاة المنعقد بـالکویت - المصدر السابق - ص ۸۶۹) و (المصری، رفیق یونس - المصدر السابق - ص ۱۹۶).

۳- الاشقر، محمد سلیمان و آخرون - توصیات و فتاوی المؤتمر الاول للزکاة المنعقد بـالکویت - المصدر السابق - ص ۸۷۲.

مصارف خمس است که در آیهی ذیل آمده است: ^(۱)
 «واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابسن
 السبيل ان كنتم آمنتم بالله» (انفال / ۴۱)
 ترجمه: «بدانید هر گونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای خدا، و برای
 پیامبر، و برای نزدیکان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه (از آنها) است، اگر
 به خدا ایمان آورده اید.»

۸ - ثروت حلال مخلوط به حرام

هرگاه مال حلالی با مال حرامی به طوری درآمیزد که نه صاحب آن مشخص است
 و نه مقدار آن، در این صورت از این مال خمس اخراج می شود و بقیه ی مال حلال
 می شود حتی اگر علم داشته باشیم که مال حرام بیش تر از خمس مجموع است و لکن
 مقدار آن معلوم نیست. اما اگر اندازه ی مال مشخص است، در صورتی که صاحب آن
 معلوم باشد، به صاحب آن مسترد می شود و اگر صاحب آن معلوم نباشد با اذن حاکم
 صدقه داده می شود. و اگر مالک معلوم باشد و مقدار معلوم نباشد با صلح از مقدار حرام
 تخلص می شود. مصرف این خمس مانند مصارف خمس معروف است. ^(۲)
 فقهای مذاهب چهارگانه ی اهل سنت با این مال مانند لقطه برخورد می کنند و
 تخمیس آن را موجب حرمت نمی دانند. ^(۳)

۱- (الشیخ المفید، المقتعة، ص ۲۷۵) و (الشیخ الطوسی، الانتصاف، ص ۲۸۲) و (المحقق الحلی،
 شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۳۰) و (النجفی، جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۲۴) و (الطباطبائی
 الیزدی، العروة الوثقی، ج ۴، ص ۲۵۰) و (الخمينی، تحریر الوسيلة، ج ۱، ص ۳۳۴) و (بهجت،
 توضیح المسائل (عربی)، ص ۳۰۳) و (القرطبی، محمد ابن الرشد، المصدر السابق ص ۳۹۰ و
 ۳۹۱).

۲- الشیخ الطوسی، النهایة، فی: سلسلة الیتایع الفقهیة المصدر السابق، ص ۱۲۸) و (المحقق الحلی،
 شرایع الاسلام، فی: سلسلة الیتایع الفقهیة، المصدر السابق، ص ۳۷۲) و (الشهید الاول، اللمعة
 الدمشقیة فی: سلسلة الیتایع الفقهیة، المصدر السابق، ص ۴۴۲) و (الطباطبائی الیزدی، العروة
 الوثقی، المکتبه العلمیة الاسلامیة المصدر السابق ج ۲، ص ۳۷۹) و (الخمينی، تحریر الوسيلة،
 مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) المصدر السابق، ج ۱، ص ۳۴۲).

۳- الاشقر، محمد سلیمان و آخرون - ابحاث فقهیة فی قضايا الزکاة المعاصرة، دار النضال، اردن -
 ۱۴۱۸ هـ / ۱۹۹۸ م - ج ۱ - ص ۷۹.

مصارف زکات

همه‌ی مذاهب پنجگانه در این که اصناف مستحقین زکات هشت صنف‌اند هستند، متفق القول هستند.^(۱) همه‌ی این هشت صنف در آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی توبه آمده است: «إِذَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبَهُمْ وَبِالرِّقَابِ وَبِالسَّبِيلِ وَاللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ».

ترجمه: «زکات‌ها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای جمع‌آوری آن زحمت می‌کشند، و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می‌شود، و برای (آزادی) بردگان، و (ادای دین) بده‌کاران، و در راه (تقویت آیین) خدا، و واماندگان در راه؛ این یک فریضه‌ی (مهم) الهی است؛ و خداوند دانا و حکیم است.»

بر اساس نظر امامیه، انسان می‌تواند زکات را در هشت مورد مصرف کند. اول، فقیر و آن کسی است که مخارج سال خود و عیالاتش را ندارد و کسی که صنعت یا ملک یا سرمایه‌ای دارد که می‌تواند مخارج سال خود را بگذراند فقیر نیست. دوم، مسکین و آن کسی است که از فقیر سخت‌تر می‌گذراند. سوم، عامل و آن کسی که از طرف امام (ع) یا نائب امام مأمور است که زکات را جمع‌آوری و نگاه‌داری نماید و به حساب آن رسیدگی کند و آن را به امام (ع) یا نائب امام یا فقراء برساند. چهارم، کافرهائی که اگر زکات به آنها بدهند به دین اسلام مایل می‌شوند، یا در جنگ به مسلمانان کمک می‌کنند. پنجم، خریداری بنده‌ها و آزاد کردن آنان. ششم، بده‌کاری که نمی‌تواند قرض خود را بدهد. هفتم، سبیل الله یعنی کاری که مانند ساختن مسجد منفعت عمومی دینی دارد، یا مثل ساختن پل و اصلاح راه که نفعش به عموم مسلمانان می‌رسد و آنچه برای اسلام نفع داشته باشد به هر نحو که باشد. هشتم، ابن السبیل یعنی مسافری که در سفر درمانده شده است.^(۲)

۱- این اتفاق بین فقهاء تنها در مورد اصناف مستحقین زکات اصطلاحی است و اما مستحقین خمس که در نزد امامیه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، تحقیق جداگانه و مفصل دیگری می‌طلبد و جای آن در مبحث خمس و مصارف آن است.

۲- (الشیخ المفید - المنقذ - ص ۲۴۱) و (الشیخ الطوسی، الانتصاف، صص ۲۸۱ - ۲۸۳) و (المحقق الخلیفی، شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۲۱) و (الشهید الثاني، الروضة البهیة، ج ۲، ص ۴۲) و (النجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵، صص ۲۹۶ - ۳۷۶) و (الطباطبائی الیزدی - العروة الوثقی - ج ۴ - صص ۹۷ - ۱۲۴) و (الخمینی - تحریر الوسیلة - ج ۱ - صص ۳۳۳ - ۳۳۹) و (بهجت - توضیح المسائل (عربی)، ص ۳۵۸).

و اما برخی اختلاف نظرها در تعریف اصناف به شرح ذیل است. در نزد حنفیه فقیر کسی است که کمتر از نصاب را مالک است گرچه صحیح و سالم و دارای کسب باشد، و اما شخصی که افزون بر نیازمندی‌های اصلی زندگی‌اش یعنی مسکن، اثاث منزل، لباس و چیزهایی از این قبیل، مالک نصاب از هر نوعی که باشد، است، جایز نیست به او زکات بدهند و دلیلشان این است که بر مالک نصاب واجب است زکات بپردازد و کسی که بر او زکات واجب است به او زکات نمی‌پردازند. در نزد بقیه‌ی مذاهب آن‌چه که معتبر است حاجت است نه ملک. پس کسی که نیازمند نیست زکات بر او حرام است، اگرچه مالک چیزی نباشد، و زکات بر نیازمند حلال است اگرچه مالک نصاب یا نصاب‌ها باشد، زیرا فقیر شمرده نمی‌شود و زکات بر او جایز نیست. مالکیه مانند امامیه می‌گوید فقیر شرعی کسی است که هزینه‌ی سال خودش و عیالاتش را ندارد. کسی که دارای اموال و حشم است و لکن کفایت افراد تحت تکفل او را در طول سال نمی‌کند، جایز است به او زکات بدهند. شافعیه و حنابله همانند امامیه می‌گویند کسی که قادر بر کسب است زکات بر او حلال نیست.^(۱)

اختلاف دیگر مذاهب در معنا و مصداق سبیل الله است. مذاهب اربعه‌ی اهل سنت می‌گویند مراد از سبیل الله جنگ‌جویانی هستند که داوطلبانه در جنگ و دفاع از اسلام شرکت می‌کنند و لکن امامیه می‌گوید سبیل الله اعسم است از جنگ‌جویان و ساخت مساجد، بیمارستان‌ها، مدارس و همه‌ی چیزهایی که دارای مصلحت عمومی است.^(۲)

چگونگی تقسیم زکات بین اصناف هشت‌گانه

شافعی می‌گوید، اگر عاملین زکات دست اندرکار جمع آوری و توزیع زکات باشند، سهم این‌ها متعین است و نهایت مقداری که صرف این‌ها می‌شود از زکات جمع آوری شده می‌باشد؛ و زیاده از این مقدار جایز نیست.^(۳) رأی مالک و ابوحنیفه بر این اساس است که برای امام در صورت صلاح‌دید جایز است که آن به یک صنف یا بیش‌تر از

۱- (مغنیة، محمد جواد - المصدر السابق، ص ۱۷۵) و (الجزیری، عبدالرحمن، المصدر السابق، صص ۶۲۱ - ۶۲۵).

۲- (مغنیة، محمد جواد - المصدر السابق، ص ۱۸۰) و (الجزیری، عبدالرحمن، المصدر السابق).

۳- الشافعی، الام - المصدر السابق - ج ۲ - صص ۶۸ - ۶۹.

یک صنف بدهد. بر اساس رأی شافعی و حنبل تقسیم بین اصناف ثمانیه بهتر است، گرچه با جمهور فقهاء در این قول اتفاق نظر دارند که با به‌تر بودن تقسیم، جایز است آن را به صنف واحد از اصناف بدهند. مالک، تلاش و جست‌وجو برای پیدا کردن موضع نیازمندی بین این اصناف هشت‌گانه را ضروری می‌داند. در این صورت مراعات الاولی فالاولی به ترتیب میزان نیازمندی و فقر ضروری می‌نماید.^(۱)

بر اساس نظر امامیه، بسط و تقسیم زکات بین اصناف هشت‌گانه واجب نیست گرچه در صورت فزونی زکات و وجود اصناف مستحب است. بلکه جایز است مقدم داشتن برخی اصناف بر برخی دیگر و اکتفاء به صنف واحد. و در صنف واحد هم لازم نیست بین همه‌ی افراد آن صنف تقسیم گردد بلکه جایز است به برخی از افراد بدهند. بنا به نظر امامیه به قدر کفایت یک‌سال می‌توان به او داد، به اندازه‌ای که بی‌نیاز و غنی گردد.^(۲) و بلکه بیشتر از کفایت یک‌سال هم برخی تنها برای یک‌بار گفته‌اند.^(۳)

انتقال زکات به سرزمین دیگر

در این مورد نظر امامیه بر این است که اگر مستحق زکات در آن منطقه‌ای که زکات از آن جمع‌آوری شده، وجود نداشته باشد، جایز است به منطقه‌ی دیگر منتقل شود. در این صورت هزینه‌ی حمل و نقل از خود زکات برداشت می‌شود. و در نقل و انتقال با فرض سلامت فرقی بین منطقه‌ی نزدیک و منطقه دور نیست.^(۴) فقهای اهل سنت به اتفاق قائلند به این‌که لازم است زکات در خود شهری که

۱- (المجزیة عبدالرحمن، المصدر السابق) و (القرطبي، محمد بن الرشد، المصدر السابق، ص ۲۷۵).

۲- (الشیخ المفید - المقنعة ص ۲۴۳) و (الشیخ الطوسی، الاقتصاد، ص ۲۸۳) و (الشهید الاول، المعة الدمشقیة، ص ۴۳) و (النجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵ - ص ۴۲۶) و (الطباطبائی الیزدی العروة الوثقی، ج ۴، ص ۱۰۱) و (الخمنی، تحریر الوسیلة، ج ۱، ص ۳۴۱) و (بهجت، توضیح المسائل (عربی)، ص ۳۶۲).

۳- بنی هاشمی، سید محمد حسن - توضیح المسائل مراجع - دفتر انتشارات اسلامی - قم - ۱۳۷۸ هـ - ج ۲ - ص ۱۶۸.

۴- (النجفی، جواهر الکلام - ج ۱۵ - ص ۴۳۰ و ۴۳۴) و (الطباطبائی الیزدی العروة الوثقی - ج ۴ - ص ۱۴۲) و (بهجت، توضیح المسائل (عربی) - ص ۳۶۷) و (الخمنی، تحریر الوسیلة، ص ۳۲۴).

زکات در آن واجب شده بین مستحقین توزیع گردد و در صورتی که اهل آن شهر بی‌نیاز از زکات گردند، همه‌ی زکات یا قسمتی از آن جایز است به شهر دیگر نقل شود.^(۱)

آیا در اموال حق دیگری غیر از زکات هست؟

از امام صادق (ع) در حدیثی آمده است که ایشان فرمودند: «ولكن الله عزوجل فرض في اموال الاغنياء حقوقاً غير الزكاة فقال عزوجل «والذين في اموالهم حق معلوم للمسائل واغروم» (المعارج / ۵ - ۲۴) فالحق المعلوم وهو شيء يفرضه الرجل على نفسه في ماله، يجب عليه ان يفرضه على قدر طاقته وسعة ماله فيؤدّي الذي فرض على نفسه ان شاء في كل يوم وإن شاء في كل جمعة وإن شاء في كل شهر، وقد قال الله عز وجل ايضاً: «اقرضوا الله قرضاً حسناً» (المزمل / ۲۰) وهذا غير الزكاة وقد قال الله عز وجل ايضاً «ينفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية» (ابراهيم / ۳۱) و الماعون ايضاً وهو القرض يفرضه المتاع بغيره والمعروف يصنعه».^(۲)

یعنی؛ «خداوند عزوجل حقوقی غیر از زکات در اموال اغنیاء قرار داده است» و می‌فرماید: «و کسانی که در اموال‌شان برای سائل و محروم حق معلوم است» و «حق معلوم چیزی است که شخص بر خودش واجب می‌کند که از مالش بدهد. بر این شخص لازم است که این مقدار را به اندازه وسع و طاققت خودش قرار بدهد و اگر خواست آن را هر روز یا هر جمعه یا هر ماه بپردازد» و همچنین خداوند فرموده است «به خداوند قرض حسن بدهید» و این غیر از زکات است و باز می‌فرماید «از آنچه که روزی‌شان کردیم به طور آشکار یا پنهانی انفاق می‌کنند» و «ماعون یعنی قرضی که می‌دهد و کالایی که عاریه می‌دهد و کار نیکی است که به انجام می‌رساند».

کتاب مصباح الفقیه در این بحث به تفصیل وارد شده و روایت بالا را حمل بر استحباب مؤکد می‌کند. صاحب مصباح الفقیه می‌نویسد: در مال ابتداءً به اصل شرع، حق واجب غیر از زکات نیست، همان‌گونه که افزون بر اصل، خبر معمر بن یحیی از امام کاظم (ع) نیز بر این امر دلالت می‌کند. امام کاظم (ع) می‌فرماید: خداوند عزوجل از

۱- (القرضاوي، يوسف - المصدر السابق - ص ۸۱۴ و ۸۱۵) و (ابو عبيد، القاسم بن سلام - الاموال - بيروت - دار الفكر - ۱۴۰۸ هـ ق / ۱۹۸۸ / ص ۷۱۲).
 ۲- العالمی، الشیخ الحر، وسائل الشیعة، همان، ج ۹، باب ۷، باب الحقوق في المال سوى الزكاة، ص ۴۶، حدیث ۲.

هیچ بنده‌ای، از نمازی بعد از نمازهای واجب و نه از صدقه‌ای بعد از زکات و نه از روزه‌ای بعد از روزه‌ی رمضان، نمی‌پرسد. مؤلف مصباح الفقیه (ره)، روایات وارده در تفسیر آیه شریفه‌ی «والذین فی أموالهم حقّ معلوم للسان و الخسروم» را حمل بر استحباب مؤکد می‌کنند، ایشان پس از آن می‌گویند، در جزئیات این مسأله هیچ قول خلافی از فقهای امامیه نقل نشده است، به جز قولی که از شیخ طوسی (ره) در کتاب خلاف آمده و گفتند، در مال حق واجبی غیر از زکات واجب قرار داده شده است و آن، چیزی است که به آن «حق الحصاد» می‌گویند. مؤلف محترم (ره) در ادامه بحث می‌فرماید، امر در آیه شریفه‌ی «وآتوا حقّه یوم حصاده» به گواهی کلام امام صادق (ع) در خبر معاویه بن شریح دلالت بر استحباب می‌کند، زیرا امام (ع) فرمودند:

در زرع دو حقّ است، حقّی که گرفته می‌شود و حقّی که خود می‌پردازد، اما حقّی که گرفته می‌شود عُشر و نصف العشر است و اما حقّی که خود می‌پردازد، پس به این کلام خداوند عزوجل است: «وآتوا حقّه یوم حصاده»... الی آخر الروایه.

ایشان در نهایت بحث می‌فرمایند که ظاهر اخبار ذیل آیه‌ی شریفه جز به استحباب قابل حمل نیست. افزون بر این که اگر این حق واجب بود، به خاطر عموم ابتلا باید مانند زکات بین مسلمین مشهور می‌بود، حال آنکه مشهور در بین مسلمین خلاف آن را ثابت می‌کند. در هر حال شکی در استحباب مؤکد آن نیست و لذا سزاوار است ترک نشود.^(۱)

اگر زکات کفایت نکرد

و هر گاه به هر دلیلی زکات کفایت نکرد امام موسی بن جعفر (ع) فرمودند که مابقی را باید حکومت بپردازد. ایشان درباره‌ی صدقات و کیفیت تقسیم آن و مسؤلیت امام در برابر سهام‌داران صدقات چنین می‌فرماید:

«هشت قسم سهم صدقات (زکات) را باید در محلّش به مقدار یکسان که آن‌ها را بدون سختی و تنگی معیشت تأمین کند، تقسیم شود. اگر چیزی از آن زیاد آمد

۱- الهمدانی الشیخ آقا رضا بن محمد هادی - مصباح الفقیه - مؤسسة النشر الاسلامی - قم - ۱۴۱۶ هـ - الجزء الثالث عشر - ص ۷ الی ۱۱.

به حاکم برمی‌گردد و اگر کم آمد و آن‌ها را کفایت نکرد به عهده‌ی حاکم است که از آن‌چه در دست دارد به مقداری که در خور آن‌ها است خرجشان را بدهد تا بی‌نیازشان کند.^(۱)

خلاصه و نتیجه‌ی بحث

وجوب زکات به صراحت در قرآن و حدیث بیان شده است. فقهای امامیه بر این مسأله اتفاق نظر دارند که اوجوب زکات از ضروریات دین است و منکر آن با علم به آن کافر است.

در نزد اهل سنت افزون بر اصل وجوب زکات بر صاحبان نصاب، وجوب جمع آوری و توزیع آن بین مستحقین از طرف دولت امری اجتناب‌ناپذیر است و بر والی مسلمین واجب است که با مانعین زکات بجنگد تا زمانی که این حق را بپردازند. در راستای اجرای این امر برخی از کشورهای اسلامی نظام پرداخت الزامی زکات را در پیش گرفتند و برخی دیگر از کشورها نظام داوطلبانه را برگزیدند. اگرچه مذاهب پنج‌گانه‌ی اسلام و فقه جدید اهل سنت در اصل وجوب زکات متفق القول هستند، اما نظرات آنها درباره‌ی سعه و ضیق موارد زکات موجب و فور اموال زکوی یا قلت آن می‌شود. از این‌رو، انتخاب رأی فقهی می‌تواند اثر مهمی روی افزایش یا کاهش اموال زکوی و در نتیجه زدودن فقر از چهره‌ی جامعه‌ی اسلامی داشته باشد. آن‌چه که در عصر حاضر در کارآیی و بهره‌وری زکات از حیث فقهی در رفع فقر مؤثر است، سعه و ضیق در دو جهت افراد مشمول زکات و اموال مشمول زکات است. مذاهبی که قائل به توسعه در هر دو جنبه‌اند، دارای بیشترین عایدات زکات هستند، و مذاهبی که قائل به ضیق در هر دو جنبه باشند، دارای کم‌ترین عایدات زکات بوده در نتیجه قادر به حل مشکل فقر به وسیله‌ی زکات نیستند.

خلاصه‌ی نظرات مذاهب پنج‌گانه و فقه جدید اهل سنت و مقایسه‌ی آن‌ها در طی جداول شماره‌ی ۱ و ۲ و ۳ آورده شده است.

۱- العالمی الشیخ الحر، وسائل الشیعة، همان ج ۹، باب استیعاب مستحقین بالاعطاء، ح ۳، ص ۳۶۶.

جدول شماره (۱)
افراد مشمول زکات

مذهب / وجوب زکات در مال	امامیه	حنفیه	شافعیه	مالکیه	حنبلیه	فقه جدید اهل سنت
صبی	واجب نیست	واجب است در غلات اربعه	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است
مجنون	واجب نیست	واجب است در غلات اربعه	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است
کافر	واجب است	واجب نیست	واجب نیست	واجب نیست	واجب نیست	واجب نیست
مسلم بالغ عاقل	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است

همان‌گونه که از جدول شماره‌ی یک پیدا است، بنابر اجماع تمام مذاهب، بر مسلم بالغ عاقل به شرط نصاب، زکات واجب است. در مذهب مالکی و شافعی و حنبلی مال کافر استثناء شده است و در مذهب حنفی افزون بر مال کافر، مال صبی و مجنون در صورتی که غیر از غلات اربعه باشد استثناء گردیده است. در فقه جدید اهل سنت کماکان بر کافر زکات واجب نیست. اما برخی از علمای

اهل سنت استدلال می‌کنند، از آن‌جا که معافیت غیر مسلمانان ساکن در محدوده‌ی حکومت اسلامی باعث توزیع ناعادلانه‌ی درآمد و ثروت در جامعه و تجمع ثروت در دست غیر مسلمانان می‌گردد از این رو، مالیاتی مساوی با زکات بر آنان وضع شود و این مالیات همانند زکات باید در فعالیت‌های رفاه عمومی برای جامعه‌ی غیرمسلمانان در کشور اسلامی مصرف شود.

در مذهب امامیه بر اموال صبی و مجنون زکات وضع نشده است. اما امام مسلمین (ع) یا نایب او می‌تواند از کافر زکات اخذ کند. در مذهب امامیه گرچه اموال صبیان و مجانین از زکات واجب معاف هستند، اما با مشمول زکات شدن اموال غیر مسلمانان بالغ عاقل، به علاوه اموال مسلمانان بالغ عاقل منبع عظیمی از ثروت جهت اخذ زکات فراهم می‌آید. از این رو، مذهب امامیه از حیث اموال افراد مشمول زکات و عایدات زکوی آن در رتبه‌ی نخست قرار می‌گیرد و مذاهب دیگر در مراتب بعدی قرار دارند.

ملاحظات	اصولات جدید اهل سنت	شافعیه	حنبلیه	حنثیه	مالکیه	اماب	
	خمس	خمس	خمس	خمس	خمس	خمس	ثواب جنگی
	نقطه	نقطه	نقطه	نقطه	نقطه	خمس	مال مخلوط به حرام
* از هر نوع باشد طلا و نقره یا غیر این دو	خمس	خمس	خمس	خمس	خمس	خمس	گنج (سطلنا) * (مستثنی به عصر جاهلیت)
* رأی مشهور دیگر در مذاهب مالکیه و حنفیه اینها ملک بیت المال مسلمین است	زکات واجب	زکات ٪۲/۵	زکات ٪۲/۵	خمس	زکات * ٪۲/۵	خمس	معادن طلا و نقره
* رأی مشهور دیگری در مذاهب مالکیه و حنفیه ملک بیت المال مسلمین است	زکات واجب	زکات ٪۲/۵	زکات ٪۲/۵	عدم و خوب	زکات * ٪۲/۵	خمس	معادن غیر طلا و نقره
	زکات واجب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	خمس	غوص
* در امرای اینها زکات نیست و تنها از درآمد اینها زکات دریافت می شود	زکات * واجب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	خمس از باب منفعت کسب	مستغلات و عمارات و کارخانجات و غیره
	زکات واجب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	منفعت کسب
	زکات واجب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	خمس (از باب منفعت)	سهام و اوراق قرضه کارخانجات و غیره

جدول شماره (۳)

موارد مشمولیت از ۲۱ مورد ثروت ملی

ملاحظات	تعداد موارد عدم مشمولیت زکات و خمس	تعداد موارد مشمول خمس	تعداد موارد مشمول زکات	مذهب
	۰	۱۷	۳	اماب
	۸	۲	۱۱	مالکیه
	۷	۳	۱۱	حنثیه
	۸	۲	۱۱	حنبلیه
	۹	۲	۱۰	شافعیه
	۲	۲	۱۷	فقه جدید اهل سنت

همان‌گونه که از جدول شماره‌ی ۲ و جدول شماره‌ی ۳ پیداست، در فقه امامیه همه‌ی ۲۱ مورد که مجموع ثروت ملی را تشکیل می‌دهد مشمول فرائض مالی اسلام قرار می‌گیرد، در مذاهب چهارگانه‌ی اهل سنت ۸ تا ۹ مورد که تعدادی از آنها در اقتصاد معاصر، بخش اصلی ثروت را تشکیل می‌دهند از دامنه‌ی فرائض مالی اسلامی خارج گشته‌اند. گرچه در فقه جدید اهل سنت این امر اصلاح شده است و ۱۷ مورد مشمول زکات گردیده‌اند و تنها دو مورد که آن‌هم اهمیت چندانی ندارد از مشمولیت زکات خارج شده‌اند و لکن هنوز از نظر درصد مشمولیت اندکی با فقه امامیه تفاوت دارند. در فقه امامیه ۱۷ مورد از موارد مهم ثروت ملی مشمول خمس اسلامی است. یعنی بعد از کسر هزینه‌های تولیدی و هزینه‌های معمول زندگی ۲۰٪ از منافع سرمایه مشروع به عنوان خمس خارج می‌گردد. این ۲۰٪ از خالص پس انداز برداشت می‌شود، و اگر بخواهیم از درآمد ناخالص که مجموع مصرف و پس انداز است کسر کنیم با فرض این‌که میل متوسط مصرف ۶۰٪ باشد، این رقم حدود ۸٪ خواهد شد. حال آن‌که در فقه جدید اهل سنت این ۱۷ مورد مشمول زکات اسلامی است و اگر متوسط درصد زکات اسلامی را که بین ۱۰٪ و ۵٪ و نوعاً ۲/۵٪ است و فرض کنیم وزن این درصدها هم مساوی باشند، بخواهیم حساب کنیم حدوداً ۶٪ می‌شود و اگر بخواهیم وزن واقعی ۲/۵٪ را به آن بدهیم، میزان درصد مشمولیت خیلی کمتر از ۶٪ خواهد شد، البته با این تفاوت که زکات هر سال از مال در صورت رسیدن آن به نصاب دریافت می‌شود اما خمس تنها یک‌بار از هر مالی دریافت می‌شود. و در نهایت فقه جدید اهل سنت و فقه امامیه از لحاظ عواید زکات و خمس با هم برابر می‌شوند. و اگر بخواهیم خمس و مصارف آن را از زکات و مصارف آن جدا در نظر بگیریم که مشهور هم همین است، از نظر فقه امامیه تنها چهار مورد مشمول زکات واجب قرار می‌گیرد و از این حیث دارای کم‌ترین عواید زکوی است.

میزان تأثیر دیدگاه‌های فقهی بر عایدات زکات بر اساس نتایج برآورده‌های آماری
 دکتر منذرفحرف برای برآورد مجموع عایدات بالقوه‌ی زکات و نشان دادن میزان تأثیر دیدگاه‌های گوناگون فقهی در آن، در مقاله‌ی زکات و مخارج واجب در اسلام،

دیدگاه‌های موجود در میان اهل سنت را به سه دسته تقسیم می‌کند. وی دسته‌ی اول را دیدگاه سنتی می‌داند که زکات را تنها بر چهار قلم؛ پول طلا و نقره، مال التجاره، احشام سه گانه و غلات چهار گانه واجب می‌داند. دسته‌ی دوم دیدگاه شیخ قرضاوی است که در آن دو قلم دیگر به اموال مورد تعلق زکات اضافه شده است. این دو قلم عبارت‌اند از درآمد ناشی از نیروی کار که شامل همه‌ی انواع نیروی کار اعم از پیشه‌وری، حقوق‌بگیری رسمی یا مستمری‌بگیری غیر رسمی است و نیز بازدهی دارایی‌های حقوقی. این دو قلم با نرخ ۵٪ عایدی ناخالص و یا ۱۰٪ عایدی خالص مشمول زکات هستند. دسته‌ی سوم به نظر منذرقحف نظریه‌ای است که در بین نسل جوان‌تر فقها مشهور است و همه‌ی موارد ثروت و درآمد را دربرمی‌گیرد. اساس این نظریه آیاتی از قرآن است که می‌گوید: «از اموال آن‌ها زکات بگیر» و مال شامل همه‌ی آن چیزهایی است که یک فرد مالک است.

وی در این پژوهش ضمن مقایسه‌ی این سه دیدگاه می‌گوید اگر این‌ها در هشت کشور مختلف اسلامی اجرا می‌شد، نتیجه آن می‌شد که بر اساس دیدگاه سنتی عایدات زکات به طور تقریبی ۱٪ تا ۱/۵٪ GNP (تولید ناخالص ملی) می‌گردید و بر اساس دیدگاه قرضاوی ۴/۵٪ تا ۷٪ GNP می‌شد و بر اساس دیدگاه جدید نسل جوان‌تر فقهای اهل سنت حدود ۵/۵٪ تا ۸٪ GNP خواهد شد. این در حالی است که مقدار لازم برای رفع فقر در کشوری مثل پاکستان که از فقر گسترده رنج می‌برد در حدود ۴٪ GNP است.^(۱)

نگارنده در پژوهش جامعی با عنوان «امکان سنجی اجرای زکات در ایران» نسبت مجموع هزینه‌های بالقوه مذهبی (اعم از خمس و زکات) ایران را به تولید ناخالص ملی (GNP) در حدود ۲/۵۸٪ به دست آورده است. اما اگر خمس و مصارف آن را از زکات و مصارف آن جدا در نظر بگیریم که مشهور هم همین است، از نظر فقه امامیه، با توجه به اوصاف اموال زکوی و تغییر روش‌های تولید و تغییر ماهوی برخی از موضوعات مانند پول، در اقتصاد معاصر تنها از یک قلم یعنی غلات اربعه شامل گندم، جو، خرما و کشمش می‌توان زکات دریافت کرد.

نگارنده، در همان پژوهش جامع نسبت زکات بالقوه‌ی (گندم، جو و زکات فطره‌ی) ایران را به تولید ناخالص ملی در حدود ۰/۲۲٪ GNP برآورد کرده است.^(۱) به نظر می‌رسد اضافه کردن خرما و کشمش هم چندان تأثیری در این نسبت نداشته باشد. از این رو، مسلم است که دریافت این مقدار زکات نمی‌تواند کمک مؤثری به رفع فقر کند. در کشورهای اسلامی، اگر چه مشکل فقهی حل شده است، اما در عمل و اجرا، پژوهش‌های آماری نشان می‌دهد، سیستم‌های مدیریتی و اجرایی در کشورهای اسلامی در افزایش عواید زکوی و زدودن فقر از چهره‌ی جامعه اسلامی موفقیت‌آمیز نبوده و اثر ناچیزی بر رفع فقر داشته است.

دکتر منذرقحف در پژوهش دیگری با عنوان «مدیریت زکات در برخی از کشورهای اسلامی» زکات دریافتی چهار کشور اسلامی مصر، اردن و کویت که پرداخت زکات در آن‌ها به مراکز رسمی داوطلبانه است و نیز پاکستان را به همراه جدول ذیل تحلیل و بررسی کرده است.

جدول شماره‌ی (۱)

دریافت رسمی زکات در چهار کشور اسلامی (۱۹۸۵)
(ارقام به میلیون واحد پول هر کشور)

کشور	مجموع زکات دریافت شده	نسبت در صدی به تولید ناخالص داخلی
مصر	۶٫۳	۰٫۰۲
اردن	۰٫۳	۰٫۰۲
کویت	۴٫۶	۰٫۰۸
پاکستان	۱۴۶۲٫۳	۰٫۳۰

جدول بالا نشان می‌دهد، مقدار زکات جمع‌آوری شده به وسیله‌ی مراکز رسمی

۱- توسلی، محمد اسماعیل - امکان سنجی اجرای زکات در ایران با مطالعه‌ی تطبیقی مذاهب فقهی و تجربیات اجرایی کشورهای اسلامی - معاونت پژوهشی دانشگاه مفید (ره) - قسم - طرح پژوهشی ۱۳۸۲.

نسبت به GNP بسیار کم است. این نسبت در اردن، کویت و مصر که پرداخت زکات به مراکز رسمی در آنها داوطلبانه است ناچیز و کم اهمیت است. در عوض در پاکستان که پرداخت زکات به مراکز رسمی اجباری است این نسبت ۰/۳ درصد GNP است که ۱۵ برابر بیشتر از آن سه کشور است. با این حال، این مقدار زکات دریافتی در پاکستان یک پنجم زکات بالقوه است که در حدود ۱/۶ درصد GNP است.^(۱)

1- Kahf, Monzer – Zakah Meinagement in Some Muslim Societis – IRTI – IDB – JEDDEH- 2000-p 42.

برنامه ریزی راه بر دی
در جهت رویارویی با چالش‌ها

«دستیابی به تعریف جامع و فراگیر از اعتدال اسلامی»

سید محمد میرتبار

امام جمعی بندرانزلی

بسم الله الرحمن الرحيم

چکیده:

انسان‌ها همواره در صدد یافتن بهترین راه سعادت و خوشبختی هستند گروهی راه رسیدن به سعادت را اصلاح و کمال فردی می‌دانند و گروهی اولویت را به اصلاح جامعه می‌دهند و عده‌ای نیز بر اصلاح فرد و جامعه با هم تأکید دارند. هرچند در تقدم و اهمیت اصلاح حمایت فردی یا اجتماعی بحث‌های متفاوتی شده است، آنچه در هر دو بعد مورد تأکید فراوان قرار می‌گیرد عنصر عدالت است. به لحاظ فردی، انسان سعادت‌مند کسی است که با معیار عدالت و به صورت متعادل همه ابعاد وجودی و استعدادهای خویش را شکوفا سازد. البته تأثیر نابرابری‌های اجتماعی و ظلم و تبعیض‌ها بر فساد اخلاق عمومی جامعه غیر قابل انکار است. پس عدالت و اعتدال از دو بعد (فردی و اجتماعی) می‌تواند ضامن سلامت اخلاقی جامعه باشد.

همه‌ی سفرای الهی و نمونه‌ی کامل آن‌ها علی بن ابی طالب (ع) با سلطه‌ی عقل و خرد بر مکتب وجودشان شخصیت خویش را در حد اعلاهی از اعتدال در همه‌ی ابعاد، استعدادهای وجودی خویش را به اوج رسانیده بودند، موهبتی است که خدای متعال برای الگوی کمال انسان‌ها اعطاء کرده است. آنان با چنین شاکله‌ای و شخصیتی، توانستند در بدترین وضعیت اجتماعی برای تحقق ارزش‌های انسانی و اخلاق اسلامی و توحیدی قد برافرازند.

مقدمه:

عدالت اجتماعی والاترین آرمان و هدفی است که شب در طول زندگانی خود بروی کوهی خاکی بویژه در بعد سیاسی، اقتصادی و حقوقی به آن عنایت و توجه خاص داشته است.

حکیمان و سایر اندیشمندان، مسأله و آرمان اصلی خود را عدالت قرار داده و در جستجوی آن تلاش‌های فکری و گاه عملی عظیمی را به‌انجام رسانده‌اند و هیچ اندیشمند برجسته و صاحب نامی را نمی‌توان یافت که در این حوزه و یا درباره‌ی این مسأله به‌اندیشه و پژوهش یا کوشش پرداخته باشد. از باب نمونه می‌توان در آثار مدون بشری به کتاب جمهوری یا جمهوریت^(۱) اثر افلاطون در عهد باستان یا کتاب (نظریه‌ای در باب عدالت) اثر (جان رالز) در دوران معاصر اشاره کرد.

پیامبران مرسل و ادیان الهی نیز توجهی درخور، شایسته و بنیادین به‌مسأله‌ی عدالت و تحقق آن در جوامع بشری داشته‌اند، اما حساسیتی که اسلام در زمینه‌ی عدالت اجتماعی و ترکیب آن با معنویت اسلامی از خود نشان می‌دهد در هیچ مکتبی نظیر و مانند ندارد.

در قرآن هم از توحید گرفته تا معاد و از نبوت گرفته تا امامت و از امامت و آرمان‌های فردی گرفته تا اهداف اجتماعی همه بر محور عدل استوار شده است. در مقابل، بخش عظیم و شاید تمامی مصائب و مشکلات جهان اسلام، حاصل انکار عدل یا عدم درک صحیح آن و پیروزی منکران و دشمنان عدل در طول تاریخ اسلام است.

اعتدال از نگاه فطرت:

یکی از بنیانی‌ترین محورهای هدایت و تربیت انسان و توسعه و رشد جوامع بشری و راه بردن آدمیان به سوی سعادت و خیر برین از دید فطرت با توجه و عنایت عمیق و همه جانبه به‌ساختار فطری و ذاتی انسان است.

انسان فطرت جامع دارد، یعنی انسان در گیرودار خلقت با صبغه و رنگی خاص

سرشته شده است که در برگیرنده‌ی آگاهی‌های فطری، استعدادها، عقل فطری و استعدادهای بالقوه، عواطف و احساسات است.

فطرت انسانی مهم‌ترین عامل رشد او و شکوفایی استعدادهایش در بعد فردی و اجتماعی، روحی و جسمانی و تکوین جوامع بشری و پیدایش علوم، تمدن، فرهنگ و هنرها است. و اساسی‌ترین بعد وجودی آن را عقل و اختیار او تشکیل می‌دهد و حاصل این دو اراده است.

این نگاه به انسان و برخورداری او از فطرت مورد توجه تمام اندیشمندان جهان اسلام واقع شده است، برای مثال امام خمینی (ره) در مورد احکام فطرت و بدیهیت آن‌ها می‌فرماید: «احکام فطرت از جمیع احکام بدیهیه‌ی بهتر است، زیرا که در تمام احکام عقلیه حکمی که بدین مشابه باشد که احدی در آن خلاف نکند و نکرده باشد، نداریم»^(۱).

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فطری انسان «حس عدالت دوستی و عدالت‌خواهی» و حس تنفر از ظلم و ستم و کفران است. بدین معنا که در این دیدگاه انسان موجودی است که ذاتاً هم به لحاظ احساس و هم به لحاظ ادراکی از جور و ستم گریزان و متنفر است و به عدل و انصاف تمایل و گرایش دارد. همین عدالت‌خواهی ادراکی (عقل فطری) و احساسی (عاطفی) انسان همراه با خصلت دیگر او یعنی «تسویه» او را به سمت عدالت و اعتدال در زندگانی سوق می‌دهد و براساس این دو می‌تواند حیات طیبه و مدینه‌ی فاضله بسازد.

اعتدال بیانگر این است که نفس انسانی دارای طرح و امکانات و استعدادهایی است و تابع نظام و اصولی منظم، که می‌تواند مبنای حرکت او در جهت تحقق عدالت در نفس و در جوامع بشری گردد.

یعنی براساس فطرت، انسان خود دارای ضوابط و اصول منظمی است که بر مبنای آن‌ها در ورش قدرت تشخیص، قضاوت، تحلیل و ارزیابی براساس عدالت وجودی و کلی را دارد. بنابراین او دارای بینش و بصیرت است و خیر و شر خود را می‌فهمد و براساس آن می‌تواند در مسیر صحیح گام بردارد.

۱- شرح چهل حدیث امام خمینی ره، ص ۱۸۱.

در قرآن آمده است: «ونفسٍ وما سواها فإلهمها فجورها وتقواها»^(۱).
 لذا محتوای حقیقی انسان دورکن اساسی است، یکی عقل و دیگری عاطفه، که سازنده‌ی تاریخ و جامعه است. لذا رابطه‌ی میان عقل و عاطفه و اراده‌ی انسان با جامعه و تاریخ، رابطه‌ای تابع و متبوع یا زیربنا و روبناست. بر همین دید عدالت اجتماعی نیز بر فطرت و ساختار و جودی انسان بستنی است و همین اصل می‌تواند بنیانی محکم در جهت تحقق آن در درون جامعه باشد.

اعتدال ترجمان حیات اولیاء الهی:

اصل اعتدال از آن مفاهیمی است که (قیاسات‌ها معها)، همه‌ی مکاتب دنیال این هستند که عدالت را برای جوامع بشری تسریع و دنیال کنند. هر مکتبی سعی می‌کند مکتب خودش را با همین معیار عدالت بسنجد و آن را مکتب عادلانه بنامد و آن چیزی که مثلاً گسترش عدالت و عدالت اجتماعی هست در بیاید. ادیان هم همین طور است و در اسلام هم خیلی روشن است.

برپایی اعتدال و قسط در جوامع بشری نه تنها مسأله‌ی بسیار مهم و اساسی تلقی شده است بلکه اساساً هدف از بعثت انبیاء و فرورستاندن کتاب‌ها و فرستادن پیامبران و فرستادن ادیان این بوده است که «یأمرون بالقسط»^(۲) «ان الله یأمر بالعدل»^(۳).

این‌ها به‌عنوان اهداف و مقاصد اصلی و رکن عالی ادیان الهی است. آمدن انبیاء و اوصیاء نه تن‌ها برای برپایی عدالت و قسط در جوامع بشری بوده، بلکه در مذهب ما بخصوص آمده که عدالت و عدل مبنای اعتقادی و یکی از اصول دین قرار گرفته است. این دارای ریشه‌ی فکری و عمیق و مبنایی فلسفی است.

بنابراین در اسلام، هم در بعد تکوینی و هم در بعد تشریحی و هم در بعد فردی و هم در بعد اجتماعی آن بسیار مورد توجه قرار گرفته است. قهراً صفات انبیاء، اولیاء و مؤمنان نیز هست. و میزان و معیار سنجش ارزش‌ها هم عدل و عدالت است. در فرهنگ غنی اسلام و در ادبیات اسلامی هم عدل و عدالت مصداق دارد در مورد مولا هم

۱- سوره‌ی شمس / ۷-۸ .

۲- آل عمران / ۲۱ .

۳- نحل / ۹۰ .

بخصوص حکومت امیر المؤمنین (ع) باز وصف عدالت درخشش خاص پیدا می‌کند تا جایی که نویسنده‌ی مسیحی در رابطه با مولی علی (ع) در کتابش نوشته، (صوت العدالة الانسانیة)، چنین بوده است که عدل علی (ع) زیانزد عام و خاص بوده است. چیزی که توانست به جهان و تاریخ‌نشان دهد و ثبت کند که یکی از مسبرزترین و درخشان‌ترین مشخصه‌ی حاکمیت اسلامی، عدل است.

امروزه اعتدال به عنوان مطلب عام‌تر که مفهوم گسترده‌تری دارد در تمام حقوق اجتماعی، حقوقی که در سطح کلان جامعه است، ممکن است عدالت اجتماعی اطلاق شود، نه تنها بخش اقتصادی و درآمدی جامعه بلکه در تمام بخش‌ها مطرح است. اصلاً اصل و کلیت عدالت اجتماعی با چنین محدوده‌ای، مسأله‌ای است که مورد قبول همه‌ی مکتب‌ها است. هیچ مکتبی حتی ظالمانه‌ترین مکتب و حکومت حتی وقتی بحث از عنوان عدالت پیش می‌آید می‌گویند، ما راجع به عدالت، چنین مقید هستیم، و چه بسا ظلمی را هم که انجام می‌دهند سعی می‌کنند بگویند این عدل است. این قدر این مفهوم زیبا و واقعی است و ارتباط و انطباق با همه‌ی انسان‌ها دارد. پس اصل اعتدال مورد قبول همه‌ی مکتب‌هاست.

پس اختلاف اساسی در چیست؟ تفاوت و تناظر میان این مطلب‌ها در چیست؟

تفاوت مکتب‌ها در ایجاد اعتدال:

مکتب‌ها در رسیدن و ایجاد به این اعتدال دو دسته هستند، یک دسته کسانی هستند که مبنای فکری آن‌ها این است که ما اگر مردم را آزاد بگذاریم و حق انتخاب به آن‌ها بدهیم و به تعبیر دیگر از راه مردم سالاری و واگذاری حق انتخاب به مردم، که مردم دارای آزادی فعالیت‌های اقتصادی باشند این خود به خود می‌کشد به عدالت اجتماعی. و این بتدریج ممکن است کمی وقت ببرد، بالاخره می‌رسد به تعادل جامعه از نظر اقتصادی و همان عدالت اجتماعی در بعد اقتصاد.

و در مقابل مکتب دیگری بود که عمدتاً مکاتب رادیکال، سوسیالیست و کمونیست بودند این‌ها می‌گفتند نیاز به سیستم اقتصادی دستوری است، آزادی‌های اقتصادی محقق عدالت نیست، نظام دستوری می‌خواهیم، نظامی آمرانه و تحمیل شده بر مردم که مردم در آن نظام شکل بگیرند. و آن نظام بیاید عدالت را برپا کند.

عین این دو ریشه و گرایش، به بحث‌های اجتماعی و سیاسی هم کشیده شده است. در اینجا هم باز برخی می‌گویند با آن آزادی‌ها و حق انتخاب به‌ترتیب جامعه به آن عدالت اجتماعی می‌رسد و برخی هم بر عکس، براین باوراند که نظام دستوری، در همه‌ی این بخش‌ها است.

دیدگاه اسلام در اعتدال:

اولین اشکالی که اسلام به دو گرایش ذکر شده می‌گیرد، این است که یکی از خلأهایی که در هر دو گرایش وجود دارد این است که در هیچ از این دو گرایش به این توجه نشده است که عمده‌ترین و مهمترین بخش که در آن اختلاف است و نشأ اختلاف و تنازع و تضاد بین این مکتب‌هاست، تنها این نیست که حالا از چه راهی ما به عدالت برسیم، از راه آزادی یا از راه سیستم آمرانه و دستوری.

بلکه تشخیص مصادیق عدل و عدالت است که مهم است که هیچ توجهی به آن نشده است.

اسلام کاری که می‌کند آن است که می‌آید این عدالت را مرزبندی می‌کند، که اولاً چه چیزی عدل است و چه قانونی عادلانه است و چه قانونی عادلانه نیست و در رسیدن به قوانین عادلانه هم اسلام مبنا دارد. اینکه می‌گویند این قانون عادلانه است، هم مبنای فلسفی دارد و هم مبنای علمی، مبنای فلسفی آن اعتقادات و قوانین فلسفی اسلامی است و مبنای علمی آن هم باز کم و بیش به اسلام بسنده می‌شود مبنای فلسفی متبنی بر فلسفه‌ی اسلامی و علم کلام است که اصل حقانیت شریعت و وحی و ثبوت و اصل حقانیت دین خدا و پیامبران را اثبات می‌کند که این دین از طرف خدا آمده و خداوند هم آگاه است به نیازهای همه‌ی بشریت.

مبنای علمی آن تجربه است که تا حالا نشان داده است. ادیان الهی مخصوصاً دین اسلام که تجربه نشان داده است و در گستره‌ی زمان احیای کامل آن صورت می‌گیرد، اسلام به‌عنوان یک نمونه‌ی این دلیل علمی و دلیل تجربی است.

اعتدال از منظر سیاست و اجتماع:

برجسته‌ترین بعد خلافت انسان در زمین، که بیانگر چهره‌ی امتی و اجتماعی او و

بعدی از ابعاد وجودش نیز هست، سیاست است. سیاست شأنی انسانی و حاصل تعقل، اختیار و اراده و وجدان یا احساس انسان در درون مدینه و راه رسیدن او به خیر و سعادت است.

انسان به دلیل دارا بودن عقل، قدرت اندیشه و آزادی مسؤول است که بر سرنوشت خود و جامعه‌اش حاکم شود و در سایه‌ی چنین مسؤولیتی است که عدالت اجتماعی را بر اساس عدل وجودی یا عدل الهی و عدل فطری خویش تحقق می‌بخشد و همه افراد در دارا بودن این حق و مسؤولیت طبیعتاً «برابراند» زیرا در فطرت و ابعاد عقلی - عاطفی آن با هم برابراند.

پس وظیفه‌ی همگان است که برای اداره و سامان زندگی خود و ایجاد عدل و اقامه‌ی قسط به تاسیس دولت و نظام سیاسی اقدام کنند. زیرا راه رسیدن جامعه به مقام (خليفة اللهی) و اقامه‌ی عدل و قسط، تاسیس دولت و نظام سیاسی است. براین اساس، سیاست حقیقی، حرکت در مسیر خلیفه‌ی الهی یعنی حرکت در مسیر عدالت است. جهان معاصر بدلیل نداشتن عدالت و معنویت دارای بحران است ولی ریشه‌ی تمام بی‌عدالتی اجتماعی و نبودن ارزش‌های معنوی، نبودن نظامی سیاسی اجتماعی، صالح و شایسته در جهان است.

انسان معاصر برای رسیدن به اعتدال اجتماعی و معنویت قبل از هر چیز به درک صحیح از مفهوم سیاست و تحقق نظام سیاسی و اجتماعی کامل نیاز دارد، که بر عدالت مبتنی باشد، یا می‌تواند اعتدال اجتماعی را محقق سازد و نوعی زندگی اجتماعی را به وجود آورد که از مهم‌ترین خصایص آن حرکت به سوی خیر و سلامت باشد، زندگانی که عدالت و سعادت آن را برپا و آباد می‌دارد.

بنابر این در چنین نگرشی آنچه محور و اساس نظام سیاسی و اجتماعی را تشکیل می‌دهد اساسی‌تر است، چه سایر مسایل آن نظام یا مکتب در ارتباط با محور و اساس آن معنا و مفهوم می‌یابد و آن مسأله‌ی عدالت و اعتدال در نظام یا به زبان دیگر «توازن مبتنی بر عدل» است که آن نظام را به مثابه‌ی موجودی زنده و پویا، سرپا و متحرک و باقی نگه می‌دارد.

باید دانست که مسأله‌ی اصلی و محوری در هر نظامی اجتماعی، تأمین کننده کامل نیازهای این فرد یا آن فرد نیست بلکه آن عبارت است از ایجاد توازن عادلانه بین

نیازهای تمام افراد جامعه و تنظیم روابط افراد در چارچوبی که جواب‌گوی همه‌ی پرسش‌ها و تأمین‌کننده‌ی تمام نیازها باشد». بنابراین آنچه که تعیین‌کننده‌ی سیاست و نظام سیاسی و اجتماعی جامعه است عبارت است از:

- ۱- عادلانه و متعادل بودن آن نظام و سیستم، بدین معنا که در درون خود از تعادل و توازن مبتنی بر عدل برخوردار باشد.
- ۲- ارادی، انتخابی و آگاهانه بودن نظام و سیستم، بدین معنا که نظامی مبتنی بر عدالت است، که نظامی خود به‌خودی (طبیعی) و یا حاصل تجربه‌ی فردی، گروهی یا طبقاتی نباشد، بلکه اجتماعی باشد، یعنی حاصل اراده‌ی آگاهانه جمعی مردم صاحب عقل و اختیار.

چنین نظامی دارای ویژگی‌های اساسی زیر است:

- ۱- انطباق و هماهنگی با ویژگی‌های فطری انسان و اتکا بر فطرت نوعی او.
- ۲- اتکا بر تفسیر صحیح از حیات و زندگانی نوع بشر.
- ۳- هماهنگی با نیازها، گرایش‌ها و استعدادهای انسان.
- ۴- توانایی صحیح بینش انسان را در تمام امور و جوانب زندگی داشته باشد.
- ۵- بتواند میان‌انگیزه‌های فطری و ارزشها یا مصالح اجتماعی رابطه‌ای عادلانه یا موزون و متعادل برقرار سازد به‌گونه‌ای که زندگی فردی و اجتماعی را عادلانه و متعادل تأمین کند.

نگرش اسلام به اعتدال اجتماعی:

اسلام به‌عنوان نظام کامل اجتماعی و سیاسی تمام این ویژگی‌های را دارا است و لذا به‌صورت بالقوه می‌تواند «عدالت و اعتدال اجتماعی» را در زیباترین و اصیل‌ترین شکل آن در هر جامعه‌ای از جوامع بشری متحقق سازد.

طرز نگرش اسلام به عدالت اجتماعی دو بعد اساسی دارد که عبارت است از:

- ۱- اصل تکافل (سرپرستی) عمومی که گاه از آن تحت عنوان هم‌یاری عمومی یاد

کرده‌اند: (تکافل)^(۱) در واقع معنای اصلی آن، گذشتن از منافع صرف و خاص فردی و اندیشیدن و روی آوردن به مصالح عمومی و همگانی و پرداختن به آن است.

براین اساس، اصل اول عدالت اجتماعی از خود بیرون رفتن و هم‌فکری، هم‌پاری و تضامن اجتماعی است، بدین معنا که انسان‌ها به‌جای اندیشیدن به منافع شخصی و فرد محض خود، به مصالح جمع و عموم که منافع واقعی آن‌ها را نیز تأمین می‌کند و در بردارد، بیندیشد مهم‌ترین مصداق تاریخی، «پیمان اخوت و برابری رسول الله (ص) در مدینه النبی است که پیامبر اسلام میان مهاجران و انصار برقرار کرد.

در این نگرش عقد اخوت اولین گام در جهت اجرای تکافل عمومی برای رسیدن به عدالت اجتماعی تلقی می‌گردد.

تکافل اجتماعی امری نیست که صرفاً بر عهده حکومت‌ها باشد، بلکه عمومی است و یکی از ابعاد خلافت الهی انسان در زمین و یکی از ابعاد مسؤولیت سیاسی انسان به‌عنوان خلیفه‌ی خدا در زمین می‌باشد. در واقع از باب ضمان اجتماعی است که بر دولت و نظام سیاسی است.

این ضمان اجتماعی که بر حکومت واجب است همانا تضمین معیشت افراد جامعه (در بعد اقتصادی) است.

۲- اصل توازن یا اعتدال اجتماعی است که ابعاد گسترده‌ی سیاسی، اقتصادی و فرهنگی دارد و منظر از آن این است که خیرات عمومی جامعه بین قدرت، ثروت، امکانات و.. وزمینه‌های به‌کارگیری، تولید، توزیع و مصرف آن‌ها در جامعه به‌گونه‌ای باشد که تمامی افراد بتوانند از تمامی مزایا و امکانات موجود سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، بهداشتی و.. و به‌صورت متناسب با مقتضیات روز برخوردار شوند و در سطوح زیستی، سیاسی، حقوقی، قضایی و معیشتی برابر و یکسان شوند.

در حوزه‌ی زیست اقتصادی، توازن اجتماعی بین افراد انسانی، برابری در سطوح معیشت است نه برابری در درآمد. پس از آنجا که در حوزه‌ی اقتصادی برابری مطلق شدنی نیست زیرا توانایی‌ها و شایستگی‌ها، و کسارایی‌ها متفاوت است، می‌توان در حوزه‌ی معیشت برابری را برقرار کرد، یعنی با فرض وجود تعدد درآمدها و تفاوت

۱- مصدر عربی است و به‌معنای کفیل و ضامن یکدیگر شدن است.

آنها، می‌توان سطح زندگی افراد را یکسان کرد و این معنای توازن اجتماعی در حوزه‌ی اقتصاد است و معنای آن این است که ثروت‌ها و امکانات جامعه به‌گونه‌ای در دسترس همگان قرارگیرد که هر فردی بتواند با دیگران به‌صورت برابر زندگی کند و چنین امری یعنی ایجاد توازن اجتماعی در تمام حوزه‌های زندگی مدنی انسان، واجب و ضروری است.

اعتدال اسلامی از منظر امام علی (ع)

امیر المؤمنین (ع) سه اصل را در ایجاد پیوند و انسجام اجتماعی مورد توجه قرار داده است:

- ۱- حفظ کرامت و شرافت انسانی در روابط اجتماعی و جامعه.
 - ۲- برقراری عدالت و قسط میان رعیت و شهروندان.
 - ۳- جلب مشارکت اجتماعی و تقسیم وظایف از طریق نهادینه کردن احساس مسؤولیت افراد.
- این اصول سه‌گانه را می‌توان از کلام ایشان در پیمان نامه‌ی مالک اشتر نخعی استنباط کرد.

امام علی (ع) در خصوص احترام به‌کرامت انسان‌ها به‌مالک می‌فرماید: ای مالک «فانهم صنفان اما اخ لک فی الدین واما نظیر لک فی الخلق»^(۱)، (رعیت دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تواند و دسته‌ای دیگر درآفرینش با تو همانند).

درهمان نامه فرمودند: باید محبوبترین کارها نزد تو اموری باشد که با «حق و عدالت» موافقت و «با رضایت توده مردم» هماهنگ‌تر است، چرا که خشم توده‌ی مردم، خشنودی خواص را بی‌اثر می‌سازد اما ناخشنودی خاصان با رضایت عموم جبران‌پذیر است.

امیر المؤمنین (ع) گردش و انتظام امور جامعه را وابسته و وظیفه‌ی والی و فرمان‌روایی می‌داند که خداوند انجام دادن این امور را به‌عهده‌ی او گذاشته است.

۱- نهج البلاغه، نامه‌ی ۵۳.

در این خصوص فرمودند: مردم را بر شما حقی و شما را بر من حقی است. بر من است که خیرخواهی از شما دریغ ندارم و حقی را که از بیت المال دارید، بگذارم. شما را تعلیم دهم تا نادان نمانید. و آداب آموزم تا بدانید. اما حق من بر شما این است که در نهان و آشکارا حق خیرخواهی ادا کنید، چون شما را بخوانم بیایید و چون فرمان دهم بپذیرید و از عهد من برآیید»^(۱).

همان‌طور که گذشت، مهم‌ترین عوامل انسجام اجتماعی، خدامحوری، دین و ارزش‌ها و قواعد دینی است که عدالت نیز خود از جمله اصول محکم و بدیهی دین است و در بیانی بالاتر می‌توان گفت، فلسفه‌ی فرستادن پیامبران الهی برپایی عدالت است که توسط حاکمیت دینی و الهی باید متحقق بشود.

بدون برپایی حکومت دینی و الهی نه عدالت، نه سنت رسول خدا و نه تعالی انسان و اجتماع امکان پذیر است اگرچه براساس سنت رسول خدا (ص) دین و عدالت در پیوند و انسجام اجتماعی مؤثر است. واقعیت این است که بدون حاکمیت و حکومت تمامی این امور در فضای نظری و بینش باقی خواهد ماند و جنبه عملی به‌خود نخواهد گرفت. اگر چه وحدت و همبستگی و عدالت و... از آرمان‌های دین است، این امور زمانی تحقق خواهد یافت، که سازماندهی امور اجتماعی با مدیریت و رهبری دینی صورت پذیرد. بنابراین حضرت علی(ع) در آن برهه از زمان، نکاتی را در خصوص محوری بودن کرامت و شرافت انسانی در نظام اجتماعی یادآور می‌شود که «ژان ژاک روسو» حدود ده قرن بعد از آن حضرت در این باره می‌نویسد: «ایمان به‌انسان و علاقه به‌انسانیت، طبیعت خیراندیش و شرافت انسانی ما را برآن داشته تا با تمام قوا از فرد به‌زنجیر کشیده‌ی بی‌اراده‌ی بی‌هوش، انسانی شریف و هوشیار بسازیم»^(۲).

از نظر امام علی(ع) تنها داشتن صفات انسانیت کافی است که او را محترم و محبوب و درخور ارفاق و توجه و مصون از هرگونه تعرض به‌حقوق گرداند، او را بپذیریم، برای احساس او، ارزش قائل شویم و حق و حقوق مشروعش از نظام اجتماعی مورد

۱- نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲- ترجمه و تفسیر نهج البلاغه محمد نفی جعفری، ج ۲۲.

حمایت قرارگیرد و از حق حیات برخوردار باشد.

بنابراین می‌توان گفت در نظام اجتماعی مورد نظر امام علی(ع) شخصیت پرستی، توجه به منافع گروهی و استعمار جایگاهی ندارد، حتی در حکومت خودایشان (در تقسیم عادلانه‌ی بیت المال) شخصیت‌های با سابقه‌ای چون طلحه و زبیر، جایگاهی نداشتند و ملاک مولی(ع) در برتری افراد بایکدیگر فقط میزان اطاعت از خدا و رسول (ص) است، حتی مراتب انسانیت را براساس همین ملاک ارزیابی می‌کند.

قطعاً علی(ع) در دوران حاکمیت، مجری اصول و دستور مکتبی بود که رسالت پیامبرش قومی و قبیله‌ای نبود، بلکه متعلق به کل انسان‌ها و در تمامی دوران‌ها است. او ختم رسالت و پیامبران بود و به شهادت قرآن کریم، متعلق به کل جهان بود (وما ارسلناک الا کافة للناس).^(۱) (ما تورا نفرستادیم مگر برای عموم بشر).

جرج جرداق در این خصوص می‌نویسد: «پیغمبر وقتی با مردم سخن می‌گوید، روی سخنش با همه مردم از عرب و غیر عرب و سرخ و سفید و زرد و سیاه است و با آن‌ها به این اعتبار سخن می‌گوید که آن‌ها برادران و همکاران و مددکاران یکدیگرند و صنف و جوهر انسانیت، آن‌ها را در یک ردیف قرار داده است و اختلافات نژادی و ملیت ایشان را از یکدیگر متمایز و جدا نمی‌سازد بلکه برتری و تفوق آن‌ها از یکدیگر بسته به درجه‌ی خیر اندیشی آنهاست. پیغمبر(ص) می‌فرماید: ای مردم، خدای شما و پدر شما یکی است، عرب را بر غیر عرب و غیر عرب را بر عرب و سرخ را بر سفید و سفید را بر سرخ فضل و برتری نیست مگر بر تقوا و پرهیزکاری.^(۲)»

براساس همین جوهره‌ی اصیل مبانی نظری و تفکر علی(ع) است که می‌فرماید: (وَأَمَّا أَنْتُمْ إِخْوَانُ عَلِيِّ دِينِ اللَّهِ) (همانا شما برادران دینی یکدیگراید).^(۳) و خود در راستای تحقق فلسفه‌ی بعثت پیامبران (یعنی برقراری قسط و عدل) اقدام می‌کند و عدالت و احقاق حق الناس را مبنای اصلی انسجام و پیوستگی اجتماعی می‌داند. براساس همین شاخص بنیادین در کانون تفکرات اجتماعی حضرت علی(ع) است که

۱- سبأ قرآن کریم / ۲۸.

۲- علی و حقوق بشر، جرداق ترجمه، سردار نیا، ج ۲، ص ۱۷۹.

۳- نهج البلاغه خطبه ۱۱۳، ترجمه شهیدی، ص ۱۱۱.

جورج جرداق در این زمینه می‌نویسد: آراء و نظریات او (علی ع) بر محور از میان برداشتن فردپرستی، استبداد و از بین بردن اختلافات طبقاتی میان مردم می‌چرخد هرکس امور و مسائل اجتماعی علی بن ابیطالب را شناخته باشد، می‌داند که او چون شمشیر آخته‌ای بر سر خودکام‌گان تجاوز کار بود. سعی او در ایجاد عدالت اجتماعی در نظریات و بیانات و حکومت و سیاستش متجلی است که در هر موقعیت برای از میان برداشتن تجاوزگران به حقوق مردم که آن‌ها با بیچاره کردن توده و زیر پاگذازدن مصالح و منافع جامعه پایه‌ی افتخارات پوشالی خود را بر دوش‌های رنج کشیده ملت می‌نهادند، کوشش می‌کردند»^(۱).

نمونه‌ی برجسته‌ای از نفی فاصله طبقاتی و عدم همنشینی با اغنیا را حضرت، در نامه تذکرآمیز خود به «عثمان بن حنیف» حاکم بصره آورده است و به او تذکر حکومتی می‌دهد و می‌فرماید: «بدان که تو را با خوان‌های مهمانی اغنیا، میانه‌ای نیست» و می‌فرماید: بدان که پیشوای شما بسنده کرده است از دنیای خود به دو جامه‌ی فرسوده و دو قرص نان را خوردنی خویش نموده و در پایسان می‌فرماید... پس پسر حنیف از خداوند بترس و گرده‌های نانت تو را کفایت، اگر به‌رهایی از آتش دوزخ عینت است»^(۲).

بنابراین، از دیدگاه علی (ع) رفع فاصله‌ها و از بین بردن شکاف بین طبقات اجتماعی حاکمان و مردم عادی، که به ایجاد پیوندی عمیق و همبستگی و انسجام پایدار می‌انجامد به گونه‌ای که ضریب اعتماد و اطمینان اجتماعی در روابط اجتماعی میان مردم عادی، مردم و حکومت.. افزایش می‌یابد و این امر مهم محقق نمی‌گردد، مگر از طریق توزیع عادلانه و برابر ثروت و سایر امتیازات اجتماعی در میان مردم.

حضرت علی (ع) در اولین نطق حکومتی خود اهتمام خود را به رفع چالش‌های ایجاد شده در دین و حکومت اسلامی معطوف داشت و شرط پذیرش حکومت و قبول بیعت مردم را نفی ظلم و بازگشت به سنت رسول خدا (ص) و احیای عدالت اجتماعی و

۱- علی و حقوق بشر، جرداق، ترجمه‌ی سردار نیا، ج ۱، ص ۱۱۹.

۲- نهج البلاغه علی (ع) ترجمه‌ی شهیدی نامه‌ی، ۴۵ ص ۳۲۰.

حقوق حقه‌ی ملت تعیین می‌کند. در حکومت مولی امیر المؤمنین (ع) پایه‌های انسجام بر برابری مردم، نفی امتیازات قومی و قبیله‌ای، نفی استبداد، رعایت حقوق طبیعی تعامی انسان‌ها بنا شده است، که یا برادر دینی‌اند و یا در آفرینش و خلقت با او همسان هستند. با پذیرش این اصل مسلم که جامعه تشکیل شده است از مجموعه‌ی افراد انسانی و ساختارهایی که با یکدیگر ارتباط متقابل دارند و روابط اجتماعی، محملی برای تعامل انسان‌ها و رشد و تعالی و تأمین نیازهای اساسی آنهاست، مشخص می‌شود که جوامع برای سازماندهی امور اجتماعی، روابط فردی و گروهی به‌وضع هنجارها، قوانین و مقررات می‌پردازد تا از آن طریق تمام امور جمعی خود را انتظام بخشد. نفی ظلم و استثمار یکی از شاخصه‌های جامعه‌ی متعادل و منسجم است که در سایه آن انسان‌ها بطور برابر و عادلانه به‌تحصیل نیازهای خود و اهداف زیست فردی و گروهی نایل می‌آیند.

رابطه‌ی اعتدال و انسجام اجتماعی:

انسجام و اعتدال اجتماعی واقعیت غیر قابل انکار زندگی اجتماعی است و جامعه بدون آن امکان تداوم حیات نخواهد داشت. چه اگر ادامه بدهد، جامعه از فضائل اخلاقی و انسانی تهی خواهد شد. جامعه زمانی از سلامت لازم برخوردار خواهد بود که توافق عمومی بر سر اهداف و ارزش‌های اجتماعی وجود داشته و سرگیری ساختارها و کنش‌گران اجتماعی نیز به‌آن سمت باشد.

آنچه می‌تواند این هم‌آهنگی و تعادل را فراهم سازد «دین و ارزش‌های دینی» است. این منادی حق و عدالت است و عدالت‌خواهی او موجب همبستگی و احساس تعلق انسان‌های مشتاق حول محور او است.

مراد از دین، بطور اخص اصول و احکامی است که در قالب «اسلام» بر پیامبر عظیم الشان حضرت محمد (ص) وحی شده و مخاطب آن تمام بشر و انسان‌های روی زمین است و به‌حکم قرآن کریم، مهم‌ترین کارکرد و هدف آن «برقراری قسط و عدل میان انسانها» است.

از دیدگاه امام علی (ع) انسان‌های مورد خطاب دین اسلام، انسان‌های با کرامت و با شرافتی هستند که در سوره‌ی مبارک اسراء آیه‌ی ۷۰ از جانب حق تعالی گرامی داشته شده‌اند جامعه، بستری است برای تعالی و رشد آن‌ها که بدون آن نمی‌توان ساز و کارهای هماهنگی اجتماعی و برقراری عدالت را مد نظر قرار داد.

نگاه امام علی (ع) به جهان، انسان و اجتماع نگاهی دینی و معطوف به جهان بینی و انسان‌شناسی دینی است و تربیت اجتماعی انسان را اقتضای خلقت و نظم، هماهنگی و انسجام را جزء جدانشدنی آن می‌داند. امام علی (ع) در اوج سلسله مراتب تمامی کائنات، جوامع و انسان‌ها، «خدا» خالق تمامی هستی را می‌بیند که نظم، کمال، هماهنگی، انسجام و عدالت را به تمام انسان‌ها امر می‌فرماید به گونه‌ای که در سوره‌ی مبارک آل عمران، «رسمان خداوندی» به عنوان مهم‌ترین عامل پیوند و در امام علی (ع) خدا محوری و حق طلبی، مهم‌ترین عوامل انسجام و پیوند انسان‌ها و جوامع بایکدیگر است. همچنین دستور الهی و مأموریت پیامبران و انسان‌های وارسته را به عنوان مهم‌ترین عوامل و شاخصه‌های عدالت خواهی و اجرای آن معرفی می‌کند و می‌فرماید: «اگر این بیعت کنندگان نبودند و یاران، حجت را بر من تمام نمی‌کردند و خدا علما را نغموده بود تا ستمکار شکمباره را برنتابند و به یاری ستم‌دیده بشتابند، رشته این کار را از دست می‌گذاشتم و پایانش را چون آغازش می‌انگاشتم و چون گذشته، خود را به کناری می‌داشتم و می‌دیدید که دنیای شمارا به چیزی نمی‌شمارم و حکومت را پیشیزی ارزش نمی‌گذارم.»^(۱)

علی (ع) حکومت و مدیریت اسلامی را مهم‌ترین عامل انتظام بخشی جامعه و مجری عدالت می‌داند و برای حکومت و حاکمیت زمانی ارزش قایل است که با آن بتواند حق ضایع شده‌ی ستم‌دیده‌ای راه احیاء کنند. امام علی (ع) در اولین نطق حکومتی خود شرط اساسی پذیرش بیعت مردم را کتاب خدا و سنت رسول (ص) معرفی می‌کند که هر دو این‌ها انسجام بخش جامعه و بر طریق عدالت هستند.

علی (ع) عدالت را در سطح خرد و فردی، عبادت و تبعیت پذیری از خداوند تبارک

و تعالی می‌داند. که هر فرد مومن و مسلمانی نمی‌تواند در مقابل بی‌عدالت و ظلم بی‌تفاوت باشد. به تعبیر شهید مطهری افراد باید این ناموس الهی را پاس دارند و خود را متصف به صفات الهی کنند و مدافع حق و حقی طلبی باشند، چه خداوند تبارک و تعالی در سوره‌ی مبارکه‌ی مانده آیه‌ی ۸ می‌فرماید: «ولا یجرمنکم شنان قسوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی» (البته شما را نباید عداوت گروهی بر آن دارد که از طریق عدل بیرون روید. عدالت کنید که عدل بر تقوا نزدیک‌تر است).

بیانیہی پایانی ہفدہمین کنفرانس

بین المللی وحدت اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

با یاری خداوند متعال و به مناسبت بزرگداشت هفته‌ی وحدت اسلامی در سالروز ولادت رسول اکرم (ص) و امام صادق (ع) هفدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی با حضور شمار زیادی از علما و اندیشمندان از ۳۰ کشور جهان به منظور بررسی مسأله‌ی (بیداری اسلامی و چشم‌اندازهای آینده و هدایت آن) که برای امت اسلامی حائز اهمیت است در تهران برگزار و با سخنان رئیس مجمع تشخیص مصلحت نظام آیت الله هاشمی رفسنجانی کار خود را آغاز کرد.

این کنفرانس طی روزهای ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ اردیبهشت ماه سال ۱۳۸۳ مطابق با ۱۵، ۱۶ و ۱۷ ربیع الاول ۱۴۲۵ و در نه جلسه این موضوع مهم را بررسی کرد. شرکت کنندگان در این کنفرانس موفق به دیدار با رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله خامنه‌ای گردیده و از رهنمودهای معظم له بدین مناسبت مستفیض شدند.

کنفرانس در پایان نشست خود تصمیمات و توصیه‌های زیر را صادر نمود:

۱- بر همه‌ی علما و دانشمندان و رهبران مصلح است که فعالیت جدی و سازمان یافته خود را در جهت تقویت و تعمیق مظاهر بیداری اسلامی مبارک، که امروزه در جهان اسلام فراگیر شده است با اعمال روشهای زیر به کار گیرند.

الف - فعال نمودن نقش علما بعنوان وارثان پیامبران(ع) در تداوم آگاهی بخشیدن به عموم مردم نسبت به اسلام از نظر عقیده، مفاهیم و نظام‌های آن و آشنا نمودن آنان به وظیفه خود نسبت به این موضوع به منظور مقابله با تهاجم فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و سایر چالش‌هایی که امت اسلامی با آن روبرو است.

ب - تلاش برای سازماندهی جنبش اجتهاد و گشودن راه‌های آن و تاکید بر اجتهاد گروهی فراگیر و ایجاد موازنه مطلوب میان پایبندی به اصول و نواندیشی دینی.

ج - تلاش برای ترویج و نشر سنتها، عادات و آداب اسلامی در همه جهان اسلام و دوری از سنتها، روشها و عادات جاهلی (قدیم و جدید) نامطلوب از نظر اسلام و منافی با اخلاق.

د - تقویت نهادهایی که مسائل و مشکلات عمومی مسلمانان را در زمینه های اجتماعی، خیریه، آموزشی، فرهنگی، تبلیغاتی و حقوق بشر و غیره مورد توجه قرار می دهند.

هـ - تقویت همکاری و ارتباط بین اندیشمندان مسلمان در سطح جهان در راستای خدمت به امت اسلامی.

و - تلاش برای تقویت رسانه‌های تبلیغاتی اسلامی موجود و افزایش سطح کیفی آنها برای همراهی با تحولات رسانه‌ای و ایجاد زمینه‌های لازم به‌منظور ایفای نقش تبلیغی مطلوب.

ز - پشتیبانی از مقاومت اسلامی در برابر اشغالگری در هر بخشی از جهان اسلام.

ح - تلاش جدی برای گسترش جنبش تبلیغاتی اسلامی و برخوردار نمودن آن از امکانات معنوی و مادی مورد نیاز.

۲ - کنفرانس خواستار تلاش دل‌سوزان آگاه برای زدودن عوارض منفی احتمالی فعالیت جنبش اسلامی، این‌س قلب‌تپنده‌ی بیداری اسلامی شد که عبارت‌اند از:

الف - فعالیت افراطی در اندیشه و عمل و حرکت‌های کور که مورد رضایت اسلام نیست.

ب - سطحی‌نگری و قشری‌گری فاقد محتوای ارزشی.

ج - التقاط‌گری و تلاش برای تلفیق میان اندیشه دینی و اندیشه‌های وارداتی به بهانه‌ی همراهی با تحولات زمانه.

د - انزوا و درلاک خود ماندن و بی‌توجهی به واقعیت‌ها و عدم شناخت زمان و عدم تعامل مثبت با رویدادها.

ه - تعصب کور در همه‌ی زمینه‌ها مخصوصاً در مسائل مذهبی.

و - ذوب شدن در روابط دوجانبه و منطقه‌ای و غیبه و فراموش کردن مسائل امت اسلامی.

ز - بازماندن از هدف در اثر توطئه‌ی دشمن.

ح - اجرای نا درست اسلام و تمرکز بر بخشی از آن بدون توجه به سایر بخشها نظیر اجرای قانون مجازات بدون توجه به ارتباط آن با نظامهای دیگر اسلامی.

ط - پراکنده کاری و چند دستگی که تلاشها را نا بسامان می‌کند.

۳ - در زمینه‌ی چشم‌اندازهای آینده بیداری اسلامی - که همیشه باید مورد

توجه قرار گیرد - کنفرانس لزوم توجه به چشم‌اندازهای زیر را گوشزد می‌نماید.

الف - دسترسی به سطوح پیشرفته‌ای از توسعه سیاسی، علمی، فرهنگی،

اقتصادی و اجتماعی متناسب با نقش تمدنی که خداوند متعال در قرآن کریم

برای امت در نظر گرفته است «و كذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً» (بقره/ ۱۴۳).

ما شما را امت میانه رو قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر نیز گواه شما باشد.

ب - رسیدن به سطح بالایی از هماهنگی در تبلیغات اسلامی.

ج - تکامل فعالیت های آموزشی در جهت تحقق هدفهای آموزشی و پرورشی اسلامی در کلیه ی سطوح.

د - رسیدن به سطح بالایی از تکامل، همیاری و همکاری در زمینه های اقتصادی به گونه ای که همه امت اسلام را فراگیرد.

ه - رسیدن به سطح اجرای عدالت اجتماعی اسلامی در زمینه های گوناگون حقوق بشر و به ویژه در زمینه حقوق زنان و اعطای نقش فعال به آنان در جوامع اسلامی.

و - رسیدن به سطح بالایی از قدرت و آزادی اراده و خلق امتی نیرومند و برخوردار از جایگاه ویژه و مورد احترام در جهان.

ز - رسیدن به سطح بالایی از مشارکت تمدنی در کاروان بشری و تحقق همزیستی مسالمت آمیز و عادلانه جهانی.

ح - تحقق زمینه مناسب برای وحدت اسلامی مطلوب.

۴ - و در زمینه طراحی راهبرد رویارویی با چالشها، کنفرانس لزوم ایجاد طرحهای مناسب که افقهای آینده را زیر نظر داشته باشد و امکانات موجود را با در نظر گرفتن حجم چالشهای پیش رو و یا چالش های آینده بکار گیرد مورد توجه قرارداد (همچون توطئه ها، نحوه تهاجم دشمن، اندیشه های لائیک،

جهانی‌سازی در انواع گوناگون آن، عقب‌افتادگی و غیره) این طرح‌ها شامل موارد زیر می‌باشد:

الف - تکامل میان نهادها و مؤسسات در زمینه‌های تبلیغی، فرهنگی و آموزشی.

ب - پیشرفت در زمینه گسترش و عمومیت بخشیدن به فرهنگ وحدت و تقریب.

ج - توافق بر مواد کلی قانون اساسی عمومی اسلامی.

د - تلاش برای اجرای میانه‌روی و اعتدال در جوامع اسلامی.

هـ - بالا بردن سطح آگاهی سیاسی جوامع اسلامی.

و - ایجاد نهادهای اقتصادی فراگیر و فعال برای ایجاد بازار مشترک

اسلامی.

ز - تقویت امید به آینده‌ی عادلانه انسانی.

ح - تشویق گفتگو میان فرهنگها و ادیان.

ط - تلاش برای حذف مظاهر فساد و نشر سجایای اخلاقی.

ی - ایجاد راهکارهای مناسب جهت اجرای راهبردهای مورد توافق

سازمانهای بین‌المللی اسلامی.

ک - توسعه امکانات راهبردی جهان اسلام.

ل - بهره‌گیری از علوم و تجربه‌های دیگران.

۵ - کنفرانس بر لزوم ایجاد بخشهایی در همه دانشگاههای اسلامی جهت

انجام تحقیقات تخصصی دراز مدت برای کمک به حرکت امت و روشن

نمودن راه آینده‌ی آن و شناسایی حرکت‌های توطئه‌آمیز فرهنگی که موجودیت

امت را تهدید می‌کند، تأکید می‌ورزد.

۶- کنفرانس ضمن محکوم نمودن هرگونه تجاوز صهیونیستی به مردم قهرمان فلسطین و ضمن تجلیل از جهاد ملت قهرمان آن، خواهان پشتیبانی از این جهاد مقدس و تداوم انتفاضه، مقاومت و پایداری آنان و آزادی فلسطین از لوث دشمن غاصب می‌باشد.

۷- کنفرانس ضمن بزرگداشت مقاومت قهرمانانه‌ی اسلامی در فلسطین، لبنان و عراق و در هر بخش اشغال شده از سرزمینهای اسلامی اعلام می‌دارد که مقاومت حق مشروع ملت‌ها است و با تروریسم فردی و یا رسمی که از نظر اسلامی و انسانی محکوم است تفاوت دارد.

۸- کنفرانس تعرضهایی که به کشورها و جوامع اسلامی می‌شود و هرگونه فشار، تهدید، تبلیغات منفی، محاصره‌ی اقتصادی و انجام عملیات تروریستی بر علیه آنان را محکوم می‌کند.

۹- کنفرانس ضمن بزرگداشت جهاد ملت ایران و مسؤولان این کشور در جهت اجرای شریعت الهی در زندگی مردم، توطئه‌های ضد این روند شایسته را محکوم می‌نماید.

۱۰- کنفرانس از جمهوری اسلامی ایران و رهبری آن حضرت آیت الله خامنه‌ای (مدظله) سپاس‌گزار و از مجمع جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی به خاطر برگزاری این کنفرانس پسر برکت و مهمان‌نوازی شایسته‌ی تشکر می‌نماید.