



فصلنامه علمی - تخصصی افق اندیشه

(پژوهش های امت اسلامی با تأکید بر افغانستان)

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: بنیاد علمی-فرهنگی افق اندیشه (با مجوز رسمی)

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید حسن صالحی

سرمدیر: دکتر سید مهدی هاشمی

○ مدیر داخلی و دبیر اجرایی: دکتر سید عقیل سجادی

○ ویراستار: محمد حسین زکی

○ همکاران اجرایی: دکتر محمد آصف تقوی

○ شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

هیأت تحریریه

- دکتر عبدالقادر کمالی سرپلی • دکتر محمد آصف تقوی • دکتر سید مهدی هاشمی
- دکتر سید عقیل سجادی • دکتر احمد ذبیح افشاگر • دکتر سید حسن آقا حسینی
- دکتر سید باقر محمدی • محمد حسین زکی • روح الله روحانی بدخشانی

نشانی: کابل، پل سوخته، سرک کاتب هزاره، چهارقلعه

www.foghandi sha.com Email:journal@foghandi sha.com



مسئولیت صحت مقاله بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.

نسخه دیجیتال این مجله در سایت افق اندیشه به آدرس www.foghandi sha.com قابل دسترسی می باشد.

شیوه‌نامه مقالات

برای حفظ اعتبار علمی و تخصصی مقالات، توجه به نکات زیر ضروری است:

- هدف مجله گسترش مطالعات در زمینه وضعیت جهان اسلام با تأکید بر اوضاع افغانستان است.
- مقاله ارسالی باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:
 - فرضیه و استدلال.
 - نوآوری و به روز بودن موضوع.
 - تنوع و استفاده از منابع متعدد اصلی و جدید.
 - رعایت شیوه نگارش و قواعد ویراستاری.
- تنها مقاله‌هایی قابل بررسی هستند که قبلاً منتشر نشده‌اند و نویسنده متعهد به نشر آن در جای دیگر نیست.
- در ضمن مقاله‌های ارائه شده برای بررسی و چاپ، نباید هم‌زمان به مجله‌های دیگر ارائه شده باشند.
- ساختار مقاله به این ترتیب باشد:

صفحه اول مقاله باید شامل نام و نام خانوادگی نویسنده (نویسندگان)، عنوان (رتبه علمی)، آدرس، تلفن و پست الکترونیکی نویسنده (نویسندگان) باشد.

پس از مشخصات نویسندگان، چکیده فارسی و واژه‌های کلیدی درج گردد.

عنوان: کوتاه، گویا و بیان کننده محتویات مقاله.

چکیده: ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه (معادل ۱۵ سطر) و شامل بیان مسئله، هدف، چگونگی پژوهش، نکته‌ها، یافته‌های مهم و نتیجه.

واژه‌های اصلی: بین ۴ تا ۶ کلمه و ایفا کننده نقش نمایه و فهرست، برای تسهیل در جست‌وجوی الکترونیکی.

طرح مسئله: بیان کننده مسئله تحقیق، روش، ضرورت و هدف آن.

متن اصلی مقاله.

نتیجه: منطقی، مفید و بیان کننده بحث و ارائه یافته‌های تحقیق.

فهرست منابع: ترتیب عناصر اطلاعات کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبا، به این شرح:

کتاب: نام خانوادگی، نام [نام مشهور]، عنوان کتاب، نام مترجم یا مصحح، نام ناشر، محل نشر، سال انتشار، شماره چاپ.

مقاله: نام خانوادگی، نام، "عنوان مقاله"، نام مجله، جلد، شماره مجله، شماره صفحات مقاله در مجله، سال انتشار.

درج ارجاعات مربوط به منابع در متن به صورت (نام خانوادگی، تاریخ انتشار اثر، جلد / شماره صفحه)، پس از نقل مطلب.

درج شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های خارجی در پاورقی.

در منابع لاتینی، اسم نویسنده و سایر اطلاعات لازم به فارسی و شکل لاتین آن، در پاورقی آورده شود. حجم تمام بخش‌های مقاله حداکثر ۲۵ صفحه باشد.

۵. اگر مقاله‌ای خارج از ضوابط راهنمای تدوین مقاله باشد، قبل از ارایه به هیأت تحریریه و داوران، به نویسنده اعلام خواهد شد.

۶. حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ است و مقالات دریافتی برگردانده نمی‌شود.

۷. مقالات ترجمه پذیرفته نمی‌شود؛ مگر همراه با نقد و بررسی باشد.

۸. مقاله‌ها باید در صفحات A۴، با قلم لوتوس، فونت ۱۳ تنظیم شود و به ایمیل journal@foghandi-sha.com ارسال شود.

۹. اگر مقاله‌ای از سوی چند نویسنده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات باید توسط نویسنده اول انجام شود وگرنه، نویسندگان باید به صورت کتبی یک نفر را، به عنوان نماینده، برای انجام کلیه مراحل به دفتر مجله معرفی نمایند.

۱۱. تایید نهایی مقاله‌ها برای چاپ، پس از نظر داوران، با هیأت تحریریه مجله است.

فهرست مقالات

رابطه‌ی دین و تمدن در اندیشه‌ی حسین مؤنس

سید مرتضی حسینی شاهترایی - سید مهدی هاشمی / ۵

وحدت و همگرایی و چشم‌انداز تمدن اسلامی

سید آصف کاظمی / ۲۹

جایگاه علمی امام جعفر صادق (ع) از دیدگاه اهل سنت

اسماعیل دانش / ۶۲

طرح همزیستی مسالمت‌آمیز در افغانستان بر بنیاد آموزه‌های قرآنی

سید آصف احسانی / ۸۸

تقریب مذاهب اسلامی؛ موانع و راهکارها با تأکید بر اندیشه‌های عالمان اسلامی مصر

سید محمد حسینی / ۱۲۲

رابطه‌ی دین و تمدن در اندیشه‌ی حسین مؤنس

سید مرتضی حسینی شاهترابی^۱

سید مهدی هاشمی^۲

چکیده

رابطه‌ی دین و تمدن موضوعی مهم در تمدن پژوهی است به‌ویژه برای تمدن پژوهانی که می‌کوشند جامعه‌ای دینی را به سوی تمدن‌سازی هدایت کنند. پرسش از سازگاری و ناسازگاری دین و تمدن پرسشی است اساسی که پیش روی تمدن‌پژوهان است و تحقیق حاضر می‌کوشد تا پاسخش را از منظر فکری و اندیشه‌ای دکتر «حسین مؤنس» ارائه کند. «حسین مؤنس» که تمدن غرب را از نزدیک می‌شناسد و تمدن‌های دیگر را نیز به خوبی مطالعه کرده است، به سازگاری دین و تمدن باور دارد. او معتقد است: دین در کنار عقل و اندیشه‌ی آدمی می‌تواند یکی از عناصر اساسی تمدن‌سازی باشد و تبلور تاریخی این ادعا را می‌توان در تمدن اسلامی دید.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ تمدن اسلامی جامعه المصطفی العالمیه - Parsi student@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ تمدن اسلامی جامعه المصطفی العالمیه - sayidmahdi@gmail.com

واژگان کلیدی: دین، تمدن، حسین مؤنس، دین اسلام، تمدن اسلامی.

مقدمه

رابطه‌ی دین و تمدن چگونه است؟ آیا این دو با هم سازگارند؟ نقش مثبت یا منفی دین در تمدن چیست؟ تأثیرهای مثبت یا منفی تمدن بر دین کدامند؟ این پرسش‌ها و پرسش‌هایی مانند آن که ناظر به رابطه‌ی دین و تمدن است مجهولاتی‌اند که با گسترش فراگیر تمدن غربی در جهان شرق و رویارویی آن با فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر به‌ویژه تمدن اسلامی آشکار شده و متفکران و نظریه‌پردازان تمدنی به‌خصوص، تمدن‌پژوهان و دانشمندان مسلمان را به تکاپوی علمی واداشته است. برخی با تصویر ذهنی نادرست و درک اشتباه از تمدن، به تعارض دین و تمدن حکم داده‌اند و برخی دیگر که طیف انبوهی از تمدن‌پژوهان و متفکران مسلمان را تشکیل می‌دهند به دفاع از سازگاری دین و تمدن پرداخته و به مناسبت‌های مختلف، رابطه‌ی این دو را به طور مستقیم یا غیرمستقیم توضیح داده‌اند. استخراج این دیدگاه‌های مثبت و منفی که در زمره‌ی مطالعات نظری تمدن قرار می‌گیرد اهمیتی انکارناپذیر دارد و می‌تواند در آگاهی‌بخشی جامعه و سرعت‌بخشیدن به حرکت تمدنی یاری کند.

براین اساس، تحقیق حاضر می‌کوشد «رابطه‌ی دین و تمدن» را «در اندیشه‌ی حسین مؤنس» و با تکیه بر آثار مکتوب وی بحث و بررسی کند. حسین مؤنس (۱۹۱۱-۱۹۹۶م)، تاریخنگاری است تمدن‌شناس که با انگیزه‌های علمی و دینی و با رویکردی نقادانه و دور از روش‌های سنتی و کلیشه‌ای، مقالات و کتاب‌های بسیاری با محتوای عمیق و متنوع نوشته است. (عودی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۶۲۳۹) بیشتر آثار او در حوزه‌ی تاریخ اسلام در مغرب و اندلس و تاریخ تمدن اسلامی است. (جمیلی، السید، ۱۴۱۸، ج ۱۲،

صص ۱۹۷۶-۱۹۷۹؛ مؤنس، ۲۰۰۷، صص ۶۶-۷۳) او استاد تاریخ اسلام دانشگاه قاهره و مدیر انستیتوی مطالعات اسلامی مادرید بود(مؤنس، ۱۳۷۳، ص ۱۴) و از اندک تمدن‌پژوهانی است که به مطالعات نظری و فلسفه‌ی تمدن توجه کرده و کتابی مستقل در این موضوع نگاشته است. او تمدن‌شناسی است که از نزدیک با غرب و تمدن غربی آشنایی و ارتباط داشته است و به خوبی تمدن امروز غرب و تمدن‌های دیگر را می‌شناسد؛ نگاهی به غرب نگاهی انتقادی است و درحالی که بسیاری از دستاوردها و پیشرفت‌های تمدن غربی را می‌پذیرد، در برابر برخی از مظاهر آن مقاومت می‌کند. او آگاهانه و اندیشمندانه با تمدن غرب تعامل و درباره‌ی آن قضاوت می‌کند.

نوشتار حاضر با جستجو در نگاشته‌های این متفکر مسلمان دیدگاه‌های او را در مورد «رابطه‌ی دین و تمدن» بررسی می‌کند. در این راستا، ابتدا به بازشناسی مفاهیم کلیدی تحقیق در آثار او می‌پردازد؛ سپس، عناصر اساسی تمدن، معیار سنجش تمدن و تمدن‌های زنده را از نگاه او بیان می‌کند و سرانجام، رابطه‌ی دین و تمدن را از منظر او بازگو می‌نماید.

مفهوم‌شناسی

۱. تمدن

حسین مؤنس تمدن را دربرگیرنده‌ی تمامی دستاوردهای مادی و معنوی انسان می‌شمرد و عبارت می‌داند از: «ثمره‌ی هرگونه تلاشی که انسان برای بهبود شرایط زندگی خود انجام می‌دهد؛ چه این تلاش از قبل، برای دست‌یابی به آن ثمره و دستاورد قصد شده باشد یا این‌که برای غیر آن محصول و ثمره هدف‌گذاری گردیده، ولی به این دستاورد ختم شده باشد؛ فرقی نمی‌کند این دستاورد مادی باشد یا معنوی.» (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۵)

از این تعریف مفهومی که در فرازهای پایانی‌اش به تعریف عملیاتی از تمدن نزدیک می‌شود می‌توان به‌دست آورد که: ۱. تمدن از نگاه حسین مؤنس، یک پدیده‌ی انسانی و مختص جوامع بشری است نه غیر آن؛ ۲. تمدن، دستاورد تلاش آدمی برای داشتن زندگی بهتر است؛ ۳. تمدن، اکتسابی است نه اعطایی. یعنی آدمی با تلاش خود آن را به‌دست می‌آورد. ۴. تمدن هم بُعد مادی دارد و هم بُعد معنوی.

۲. فرهنگ

حسین مؤنس برای بیان تعریف برگزیده خویش از فرهنگ، مفهوم آن را به‌طور دقیق بررسی می‌کند و اظهار می‌نماید: واژه‌ی فرهنگ در آن واحد در گسترده‌ترین و تنگ‌ترین معانی خود استعمال شده‌است. گسترده‌ترین معنای فرهنگ از منظر او عبارت است از: «دل انسان» که تمامی تلاش‌های بشری را شامل می‌شود، هر چیزی را که به لحاظ فکری، اخلاقی، بدنی و حتی پرورش نفسی به انسان مربوط می‌شود و او را از حیوان متمایز می‌کند. در مقابل، معنای محدود فرهنگ، نقطه مقابل تمدن است یا بخشی از تمدن قرار می‌گیرد و به تراث ویژه‌ی یک ملت یا گروهی از مردم گفته می‌شود که تعیین دقیق آن بسیار دشوار و گاه مجموعه‌ای از باورها و مفاهیم است. فرهنگ در این معنای خود، گروه یا ملتی را از دیگر گروه‌ها و ملل متمایز می‌کند. به باور حسین مؤنس، فرهنگ در گسترده‌ترین معنایش هر چیزی است که انسان را از غیر انسان تمایز داده و او را انسان قرار می‌دهد؛ و در تنگ‌ترین معنایش، هر چیزی است که ملتی را از ملل دیگر متمایز می‌کند. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۳۷۹)

از نگاه حسین مؤنس، «فرهنگ مجموعه‌ای از دانسته‌های بشری است که نظام زندگی هر ملتی از ملل براساس آن استوار می‌شود.» او فرهنگ را شیوه‌ی زندگی، محیط

فکری و نگاه بشر به زندگی می‌داند. (مؤنس، ۱۴۱۹، صص ۳۷۴-۳۷۵) براساس دیدگاه او فرهنگ برخاسته از شرایط زندگی و محیط جغرافیایی، نیازمندی‌های بشر و تطور تاریخی و تمدنی یک سرزمین است. بنابراین، فرهنگ محلی است و ناگزیر ویژه‌ی آن ملت، محل و سرزمین می‌باشد. او گویش‌های زبانی محلی را از جمله‌ی بارزترین نمونه‌های فرهنگ برمی‌شمرد (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۳۷۵) و فنون، ادبیات و موسیقی را جزو مظاهر فرهنگی قلمداد می‌کند. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۳۷۶)

او فرهنگ را به سه نوع مشخص تقسیم می‌کند:

۱. فرهنگ Culture یا فرهنگ ملی که ویژه یک ملت است.

۲. خرده‌فرهنگ یا فرهنگ‌های محلی sub-culture

۳. فرهنگ جهانی یا فراگیر Universal Culture.

۳. نسبت تمدن و فرهنگ

حسین مؤنس نسبت منطقی بین فرهنگ و تمدن را نسبت عموم و خصوص من‌وجه می‌داند و بر این باور است که تمدن و مظاهر آن عمومی و فراگیرند؛ محدود به یک کشور و منطقه‌ی کوچک نیستند، بلکه عمومی و جهانی‌اند، اما فرهنگ و مظاهر فرهنگی، شخصی و محلی‌اند و مختص به یک کشور، سرزمین یا منطقه‌ی خاصند. او برای تفهیم دیدگاه خویش، علم و فن را مثال می‌زند.

به باور او هر کشور سهمی از علم و فن دارد و با وجود تفاوت‌های موجود در سطوح علوم در هر کشور، هسته‌ی اصلی علوم و قواعد آنها در تمامی کشورها یکسان است. دانش پزشکی در انگلستان همان دانشی است که در فرانسه، مصر، کویت و مکزیک

است و پزشک انگلیسی به همان شیوه‌ای درمان می‌کند که پزشک عربی یا امریکایی اقدام می‌کند. حتی می‌توان گفت: پزشکان کشورهای مختلف، گرچه هرکدام زبان مادری جداگانه‌ای دارند، به یک زبان مشترک در دانش پزشکی صحبت می‌کنند. در نقطه‌ی مقابل علم، فن قرار دارد که ادبیات یکی از شاخه‌های آن است. هر کشوری ادبیات مختص به خود را دارد و ادبیات هر سرزمین از جهت زبان، موضوع و فنون نگارش ادبی با کشورهای دیگر متفاوت است. حتی دو کشور هم‌زبان که از بیان ادبی یکسانی پیروی می‌کنند، تولیدات ادبی‌شان بر حسب خلق و خو و ذوق و سلیقه‌ی ادبی نویسندگان‌شان با یکدیگر متفاوت است. «ادبیات به‌طور کامل، در ذوق و روح، شخصی و محلی است.» (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۳۶۹)

از نگاه او ادبیات جزو فنون است؛ زیرا فنون، محلی، شخصی و انسانی‌اند. با این حال، «بخشی از فنون، داخل در محدوده‌ی تمدنی می‌شوند و از آن‌جاست که علوم و فنون می‌گویند. فنونی همچون مهندسی معماری و نقشه‌کشی شهری و هر چیزی که به محصولات و صنایع، هیئت فنی می‌دهد، مثل: تزئین معماری معروف به دکور و نقاشی و صافکاری ماشین؛ ولی ادبیات و موسیقی و تصویرگری که فنون صرف هستند و برداشتی از فکر و شخصیت معین می‌باشند، داخل در محدوده‌ی آن چیزی می‌شوند که فرهنگ نامیده می‌شود.» (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۳۷۰)

۴. دین

حسین مؤنس دین را برنامه‌ای فرو فرستاده شده از سوی خداوند می‌بیند و با پایبندی به دین اسلام و باورهای اسلامی تاریخ تمدن را بررسی می‌کند. او می‌کوشد تاریخ بشر را با تکیه بر باورهای اسلامی و آرای دانشمندان مسلمان تفسیر کند؛ چون باور دارد که

«اسلام عقیده‌ای دربردارنده و فراگیرنده‌ی امور دین و دنیا است و آن آخرین پیام‌های خدا به سوی بشر و پیام خدا به انسان در یک طرح الهی است، و قرآن به عنوان حامل نص پیام خداوندی در آیات قرآنی آمده است و این عقیده در هرجایی که رسیده، پذیرشی وسیع دیده است.» (مؤنس، ۱۴۱۹، صص ۶۲-۶۳)

وی تلقی خودش را از دین اسلام به ادیان الهی و آسمانی همچون اسلام و مسیحیت محدود می‌کند و بر دین اسلام تأکید ویژه‌ای دارد. این تحقیق نیز، در بررسی رابطه‌ی دین و تمدن در اندیشه‌ی حسین مؤنس به واقع، دین اسلام را به عنوان مناسب‌ترین نمونه از ادیان الهی در نظر گرفته و این رابطه را با تأکید بر دین اسلام بررسی می‌کند.

عناصر اساسی تمدن

حسین مؤنس باور به ساختن تمدن و تمدن‌سازی دارد. او تمدن‌سازی را نیازمند به سه عنصر اساسی می‌داند که هرگاه در کنار هم قرار بگیرند، به تمدن می‌انجامد. این عناصر سه‌گانه عبارتند از: ۱. زمان یا تاریخ؛ ۲. عقل یا تفکر و اندیشه؛ ۳. انسان. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۹)

۱. زمان (تاریخ)

زمان از نگاه حسین مؤنس یکی از عناصر اساسی تمدن‌سازی است و همان‌طور که درخت برای میوه‌دادن به گذار زمان نیازمند است، تمدن، نیز برای تجلی به گذشت زمان و تاریخ نیازمند است. به باور او تاریخ، همان زمان است و دستاوردهای تمدنی برای آشکار شدن، نیازمند به زمانند. بنابراین، ثمره و میوه‌ی تمدن آشکار نمی‌شود مگر با اضافه‌شدن زمان

به جهد و کوشش انسان. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۵) او در توضیح جایگاه تاریخ در تمدن‌سازی نکته‌های زیر را برمی‌شمارد:

۱. ارزش حقیقی هیچ‌یک از دستاوردهای تمدنی جز با استعمال مداوم و پیاپی آن مشخص نمی‌شود. زیرا در استعمال مداوم است که دستاورد مذکور آزموده، فایده‌اش آشکار و روش ساختنش در زمان‌های دلخواه به‌دست می‌آید. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۵)

۲. هر کشف و دستاوردی ارزش تمدنی ندارد. دستاوردهایی ارزش تمدنی دارند که به‌طور پیاپی استعمال شده، با گذشت زمان متراکم گشته، آثاری در حیات انسانی داشته و جزئی از زندگی و حیات او شده باشند. (مؤنس، ۱۴۱۹، صص ۱۵-۱۶) به بیان دیگر، ارزش عملی آنها در گذر زمان آشکار شده، مردم بسیاری از آنها استفاده کرده و همراه با افزایش کمیت‌شان، کیفیت‌شان بهبود یافته و یکی از ادوات زندگی روزمره شده باشند. «این همان چیزی است که ارزش تراکمی *cumulative value* نامیده می‌شود و محتاج به زمان و تاریخ است.» (مؤنس، ۱۴۱۹، صص ۱۵-۱۶)

۳. تمدن با تاریخ پیوندی تنگاتنگ دارد. انسان نمی‌تواند از تمدن و درمورد تمدن سخن معقولانه‌ای بگوید مگر این‌که ماهیت تاریخ را به شکلی معقول بشناسد. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۶)

۲. عقل (تفکر و اندیشه)

انسان غرایزی دارد که بقای او و نوع وی را تأمین می‌کند، اما اگر زندگی بشری فقط برپایه غرایزش باشد همچون زندگی حیوانات تا پایان جهان یکسان و بدون دگرگونی می‌ماند؛ درحالی که زندگی انسان پیوسته تغییر و تحول یافته‌است. این تغییر و تحول، از موهبتی برمی‌خیزد که خداوند به او بخشیده و دومین عنصر از عناصر سه‌گانه‌ی

تمدن‌سازی در اندیشه‌ی حسین مؤنس محسوب می‌شود. این عنصر، عقل است؛ همان نعمتی که دانسته‌ها را برای انسان ذخیره نموده، اشیا را ملاحظه و تأمل می‌کند، روابط بین آنها را تبیین نموده، کشف و اختراع می‌نماید و دروازه‌های سیادت و سروری او را بر این سیاره می‌گشاید. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۷)

حسین مؤنس، به روشنی بیان می‌کند منظورش از عقل، مغز فیزیکی و بیولوژیکی آدمی نیست. بلکه منظور، تفکر و اندیشه‌ای است که شرط لازم برای پیدایی تمدن است. «وقتی از عقل سخن می‌گوییم به وسیله آن فعالیتی را منظور کرده‌ایم که عضوی به نام مغز در وجود انسان موجب می‌شود. فرق است بین مغز و عقل؛ مغز عضوی است که انسان با دیگر حیوانات و پرندگان و ماهی‌ها در داشتنش مشترک است با این تفاوت که مغز انسان بزرگتر از مغز دیگر حیوانات و دارای پیچیدگی‌های بیشتر است.» (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۷)

به باور او بشر ده‌ها هزار سال زمان نیاز داشت تا ذهنش صیقل یابد و توانایی عقل اشیا، یعنی ربط دادن برخی از اشیا به اشیا دیگر، ملاحظه‌ی اشیا و ظواهر آنها و اندوختن نتایج این ملاحظات را به دست آورد. او نخستین گام‌های انسان در مسیر تمدن را خودآگاهی وی به داشتن عقل دانسته و می‌گوید: «از این جاست که برخی از عالمان می‌گویند خود عقل، نخستین اختراع انسان است.» (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۷)

او تفکر و اندیشه یعنی استخدام منظم و حساب‌شده ذهن را عملی تمدنی می‌داند که زمانی طولانی می‌طلبد تا عنصری اساسی و مؤثر در توجیه کارهای انسان و ساختن تمدن شود. به باور او عقل و غریزه پیوسته در ستیز با یکدیگرند و در این ستیز

بی‌پایان، غریزه به‌طور طبیعی قدرت‌مندتر است، زیرا نهفته در طبیعت انسان است، درحالی که عقل اکتسابی می‌باشد. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۸)

۳. انسان

دکتر مؤنس باور دارد که «زمان» شرط کافی برای تمدن‌سازی نیست، باید اندیشه، تفکر و تعقلی در گذار زمان باشد که سبب تلاش و ثمردهی این تلاش شود. اضافه بر آن، گذار زمان و تفکر و اندیشه به تنهایی کفایت نمی‌کند، مهمترین عنصر هر تمدنی انسان است و بدون وجود آدمی، عناصر دوگانه‌ی پیشین، در تمدن‌سازی عقیم می‌مانند. او انسان را سومین عنصر از عناصر سه‌گانه‌ی ایجاد تمدن و مهمترین آنها می‌شمرد و می‌گوید: «او تنها ایجاد کننده‌ای است که تمدن را می‌سازد؛ او تنها با عقلش یا با عقل اضافه شده به عنصر زمان، تمدن را نمی‌سازد، بلکه با ترکیب آن با ویژگی‌های جسمی است که تمدن را می‌سازد.» (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۹)

انسان در اندیشه‌ی حسین مؤنس جنس قائم به ذات خود است (نه حیوان تکامل یافته) که به واسطه‌ی عقل و ویژگی‌های جسمی‌اش از حیوانات متمایز می‌شود؛ بنابراین، تمامی انسان‌ها در این دو ویژگی مشترکند و تفاوت هریک از آنها تنها در درجه‌ی برخورداری از آنهاست. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۲۰) مهمترین ویژگی‌های بدنی انسان از نظر او عبارتند از:

۱. ایستادن بر روی دو پا؛ «مهمترین این خصوصیات، قدرت انسان بر راست ایستادن بر دو پاست درحالی که دست‌هایش را رها کرده است و می‌تواند از آنها برای اغراض دیگر استفاده کند.» (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۲۳)

۲. دست؛ دست یا به تعبیر دقیق‌تر، کف دست یکی دیگر از ویژگی‌های مهم بدن انسان است و به او توانایی گرفتن و ساختن اشیا را می‌دهد. «این دست، خودش یکی از بزرگترین عوامل تیزشدن ذهن و هوش آدمی و قدرت‌های عقلی او بود. پس مادامی که می‌توانست اشیاء را بگیرد می‌توانست چوب یا چماق را برای دفاع از خود یا درک چیزهای دیگر استفاده کند و می‌توانست سنگ بگیرد و به سوی حیواناتی که می‌گریزند یا دشمن مهاجم پرتاب کند، و از سنگ‌های صیقلی ابزار و اسلحه بسازد و این چنین دستش کلید ذهن او و عقلش راهنمای دستش بود.» (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۲۳)

۳. زبان و تارهای صوتی: زبان و تارهای صوتی با کمک لب‌ها به انسان توانایی خروج صداها را می‌دهد و این صداها همان چیزی‌اند که به وسیله‌ی آن حروف شناخته می‌شوند و از حروف کلمات شکل می‌گیرند و از کلمات، جملات شکل می‌گیرند و از همکاری بین ذهن (هوش) و زبان کلام ایجاد می‌شود؛ و چیزی مثل کلام، ذهن و هوش آدمی را تند و تیز نمی‌کند، چون کلام تعبیری است از افکار آدمی. از دیگر خصائص انسان قرار گرفتن دو چشم در چهره اوست به نحوی که گستره‌ی دید وسیعی به او می‌دهد. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۲۴)

معیار سنجش تمدن

حسین مؤنس تمدن را پدیده‌ای انسانی و فراگیر بین تمامی نژادهای بشری می‌شمرد و انسان را تنها موجودی می‌داند که ترقی می‌کند. به باور او همه‌ی انسان‌ها متمدنند و هیچ ملتی نیست مگر این که سطحی از تمدن را دارد؛ تفاوت ملل در برخورداری از این سطوح تمدنی است. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۵۲)

او به پیروی از سن سیمون فرانسوی تمدن را به کوه تشبیه می‌کندی و می‌گوید: جوامع بشری می‌کوشند از این کوه بالا بروند. هانری دو سن سیمون (۱۸۲۵-۱۷۶۰) کشیش، فیلسوف، جامعه‌شناس و اقتصاددان فرانسوی که متفکری اثبات‌گرا بود، اعتقاد داشت با به‌کارگیری روش اثباتی می‌توان قوانین تغییرات جامعه و سازمان اجتماعی را کشف کرد. او باور داشت تاریخ جامعه بشری از سه مرحله‌ی مشخص عبور می‌کند که با سه شیوه‌ی متمایز فکری ارتباط دارند: ۱. شرک و برده‌داری ۲. یکتاپرستی و فئودالیسم ۳. روش اثباتی و دوران صنعتی. (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۵۱؛ آبرکرامبی، ۱۳۶۷، ص ۳۳۲)

وی در بیان روند تاریخی شکل‌گیری تمدن توضیح می‌دهد که انسان‌ها در ابتدای امر به شکل پراکنده و انفرادی می‌زیستند. سپس، خانواده شکل گرفت و برخی از انسان‌ها در کنار برخی دیگر قرار گرفتند. پس از آن، خانواده‌ها کنار هم قرار گرفتند و جامعه‌ی انسانی بدوی (نخستین) شکل گرفت. انسان مدت‌های طولانی در مرحله‌ی بدوی زیست و در این مدت به مبانی یک‌جانشینی دست یافت که عبارت بودند از: زراعت، برای انتقال از مرحله گردآوری غذا به سوی ساختن غذا، به‌خدمت‌گرفتن آتش، سفالگری و نظایر آن و نیز هماهنگ‌سازی خود در همان وقت با صورتی از صورت‌های هماهنگی اجتماعی نخستین. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۴۳) سن سیمون و حسین مؤنس به عنوان یکی از طرفداران دیدگاه او این حالت را «دامنه‌ی کوه» نامیده و معتقد است: گروهی از انسان‌ها همیشه در این مرحله می‌مانند و هرگز به مرحله‌ی بالاتر راه نمی‌یابند. نقطه‌ی مقابل آن، تعدادی از جوامع نخستین هستند که تعدادی از افراد یا رهبران آن راهی برای بالارفتن از کوه، یعنی برون‌رفت از مرحله‌ی موجود یافته‌اند و گروه شروع به نفوذ در کوه تمدن و بیرون‌رفتن از حالت ایستایی به وضعیت متحرک دینامیکی کرده، جامعه به حالتی تبدیل شده است که حالت تمدن یا «حالت حرکت تمدنی» نامیده می‌شود. گاهی این جامعه در

بالارفتن ناکام می ماند و به دامنه ی کوه بازمی گردد و یا به حالت ایستایی نخستین برمی گردد، یا بارها و بارها تلاش می کند تا از کوه تمدن بالا برود. هنگام بالارفتن از کوه یا پیشرفت تمدنی اش گاهی به راه بسته ای می رسد و بار دیگر، مدت زمانی کوتاه یا طولانی بازمی ایستد؛ مدت زمانی که ارتباط مستقیم با مانع پیش روی آن دارد. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۴۴)

«این جامعه پس از ایستادن طولانی، راهی برای بالارفتن می یابد و بالارفتن در میدان تمدن را آغاز می کند. گاهی این بالارفتن را استمرار می دهد و گاهی به موانعی دیگر برخورد می کند یا عقب نشینی نموده و از سطحی که هست به سطحی پایین تر می افتد، ولی در بیشتر موارد، موفق به بالارفتن می شود. این گونه است که امت از حالتی به حالت دیگر ترقی می یابد و گاهی از کوه تمدن سقوط و گاهی هم از آن صعود می کند. گاهی هم دو جامعه در یک مسیر تمدنی به یکدیگر برمی خورند و درگیری تمدنی رخ می دهد.» (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۴۴)

از نگاه او جوامع انسانی تا هنگامی که پایین تر از دامنه ی کوه تمدند، بدوی هستند (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۵۲) و هر تمدنی ناگزیر، چهار مرحله دارد: ۱. پیدایش Genesis ۲. رشد Growth ۳. شکاف برداشتن و شکستن Break down ۴. گسست، تجزیه و ناتوانی و ویرانی Di si ntegrat i on .

او زوال هر تمدن را در دو مرحله می بیند: ۱. شکاف برداشتن و شکستن Break down ۲. گسست، تجزیه و ناتوانی و ویرانی Di si ntegrat i on . به باور او زوال، مرحله ی گریزناپذیر چرخه ی زیست هر تمدن است، نه برخاسته از آسیب های سیاسی و اجتماعی آن تمدن (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۲۶۰) و زوال یک تمدن، زوال حقیقی

نیست، بلکه همچون تجزیه‌ی برگ‌های درخت است؛ زمین آن را هضم می‌کند تا گیاه جدیدی برویاند. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۲۸۱)

از نظر حسین مؤنس، معیار سنجش و ارزیابی یک تمدن، میزان به‌سازی مادی و معنوی زندگی آدمی است؛ چون تمدن در اندیشه‌ی او دستاورد هرگونه تلاش انسانی برای به‌سازی زندگی بشری می‌باشد. البته، او تصریح می‌کند که در این سنجش، بهبود معنوی مقدم بر بهبود مادی است. چون بنابر دیدگاه او غایت بهبود زندگی، احساس امنیت، اطمینان، کفایت و اقدام جامعه انسانی به تفاهم و تعاون و محبت است. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۵۶) امنیت مورد نظر او اعم است از: امنیت جانی، خانوادگی، وطنی و هر نوع امنیتی که فرد به آن اهتمام می‌ورزد. اطمینان مورد تأکید او نیز احساسی است درونی که دوری از خطر، آسودگی خاطر از رزق و مصدر این رزق و زندگی خانوادگی و قومی را دربر می‌گیرد. وی کفایت را هم به احساس نیاز و بی‌نیازی آدمی معنا می‌کند، به این‌که نیازمند به چه مقدار از چه چیزی می‌باشد، اعم از مادیات و معنویات. (مؤنس، ۱۴۱۹، صص ۵۶-۵۷)

تمدن‌های زنده

او در بررسی تمدن‌های روزگار معاصر، پنج تمدن را به عنوان تمدن‌های زنده و باقی‌مانده تا به امروز پذیرفته و معرفی می‌کند که عبارتند از:

۱. تمدن اروپای غربی مسیحی (با شاخه‌هایش)؛
۲. تمدن اروپایی شرقی مسیحی ارتودکسی (روسیه و جنوب شرق اروپا)؛
۳. تمدن اسلامی؛

۴. تمدن هندی در شبه قاره هند؛

۵. تمدن خاور دور. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۲۲۰)

رابطه‌ی دین و تمدن

حسین مؤنس روایتی مبتنی بر باورهای دینی از فرآیند تاریخی شکل‌گیری تمدن و زندگی بشر در این جهان ارائه می‌دهد و می‌گوید: انسان، ساکن بهشت خداوندی بود؛ اما به واسطه‌ی خطا از آن‌جا رانده شد و بر کره‌ی زمین هبوط کرد. او هبوط نمود درحالی که زمین برایش بیگانه و ناآشنا بود، هیچ‌یک از گیاهان و حیواناتش را نمی‌شناخت و جز جسمش مالک هیچ چیز دیگری نبود؛ بدین ترتیب، سرگردان جنگل‌ها شد و شبانه‌روز در جستجوی امنیت از درختان آویزان شد. زمین پوشیده بود از انواع مختلف پستانداران، پرندگان، خزندگان و حشرات؛ و انسان ناگزیر بود در برابر دشمنان مرگبار، خود را محافظت کند. آدمی هبوط کرد درحالی که بیش از یک خطا نکرده بود، اما زیستن بر روی این کره‌ی خاکی او را واداشت خطاهای بیشتری کند و حیوان باشد. او برای زیستن ناگزیر بود بکشد، برباید، غارت، چپاول و ضرب و جرح کند تا هلاک نشود. این‌گونه بود که خداوند فرمود: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (التین/ ۴- ۵) (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۹۲)

مؤنس برخلاف اندیشورانی که اکتشاف‌های تمدنی و حرکت انسان از بدویت به سوی تمدن را تنها به هوش انسانی برمی‌گردانند، معتقد است که دین دوشادوش عقل و اندیشه‌ی انسانی، مجال لازم برای تجربه و اکتشاف‌های تمدنی را فراهم کرده است؛ خداوند به انسان عقل، اندیشه و حکمت داده و انسان به‌وسیله‌ی عقلش به سوی تمدن هدایت یافته و از نردبان پیشرفت بالا رفته است. خداوند به‌وسیله‌ی دین و عقل

انسان را به چیزهایی که رحمت و مهربانی الهی را می‌آورد و در مسیر تمدن است، رهنمون شده است. (مؤنس، ۱۴۱۹، صص ۸۰-۸۱) براین اساس، دین به عنوان مکمل عقل آدمی یعنی همان تفکر و اندیشه‌ی انسانی یکی از عناصر اساسی تمدن‌سازی است.

به باور او هنگام به پا خاستن اسلام و تمدن اسلامی، یعنی آن‌گاه که عرب برای گستراندن اسلام از جزیره‌العرب به سوی سرزمین‌های دیگر خارج شد، در نخستین گام، فرهنگ اسلامی به رویارویی با فرهنگ‌های این سرزمین‌ها پرداخت و دعوت به سوی اسلام و تمدن اسلامی براساس قرآن انجام شد. اسلام منتشر شد و همراه با آن، زبان عربی نیز انتشار یافت. ایمان‌آوردندگان به اسلام، به قرائت قرآن روی آوردند، ناچار از فراگیری زبان عربی شدند و عربی به خارج از جزیره‌العرب راه یافت، درحالی که رشدش با نحو و صرف و بلاغت تکمیل می‌شد. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۶۲)

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که در اندیشه‌ی حسین مؤنس دین به‌وسیله‌ی فرهنگ دینی به وجودآورده می‌تواند زمینه‌های نشر و نفوذ یک تمدن را فراهم نماید و دین اسلام به شیوه‌ای عملی در چنین فرآیندی زمینه‌ی گسترش تمدن اسلامی و نفوذ آن در سرزمین‌های دیگر را فراهم نمود. او باور دارد که دین می‌تواند نقش چشم‌گیری در زندگی بشری و تمدن انسانی داشته باشد و این ایفای نقش و تأثیرگذاری در بعد معنوی تمدن بیشتر مشاهده می‌شود. به باور او دین اسلام فکر و اندیشه‌ی ساکنان جزیره‌العرب را عمق بخشید و احساس عربی را با مفاهیمی همچون: وجود، مرگ و برانگیخته شدن برای حساب‌رسی پس از مرگ تقویت کرد. مردم عرب از قرآن کریم آموختند چگونه در امور دنیا به‌شیوه‌ای منطقی و اخلاقی بیندیشند؛ و بدین ترتیب، امور مادی زندگی برایشان کم‌قدر و سبک شد و دانستند ارزش واقعی در زندگی معنوی انسان است و ارزش‌های معنوی مرتبط با خیر و شر را احساس کردند. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۵۳)

حسین مؤنس، تفاوت چشمگیری بین تمدن اسلامی و تمدن‌های دیگر می‌بیند چون باور دارد که اساس تمدن اسلامی عنصر بشری نیست تا دچار ضعف و گرفتاری شود، اساسش عقیده‌ای است که پیوسته تجدید می‌شود و گروه‌های مختلف یکی پس از دیگری پرچم این عقیده را بردوش می‌کشند. به باور او ابزار تمدن اسلامی زبان عربی - زبان قرآن - است و به فضل قرآن است که تمدن اسلامی زیست می‌کند و برایش مقدر شده است از نابودی نجات بیابد. او معتقد است تمدن اسلامی به فضل اسلام و عربیت زنده است؛ زیرا عقیده تا زمانی که مؤمنان به آن زنده‌اند، زنده است و مادامی که عقیده در عالم اسلام زنده است زبان عربی هم زنده است یعنی دو عنصر اساسی تمدن اسلامی (عقیده و زبان عربی) باقی است. (مؤنس، ۱۴۱۹، صص ۲۸۰-۲۸۱) پس، می‌توان نتیجه گرفت که از منظر او دین می‌تواند اساس یک تمدن قرار بگیرد و اگر این دین، دینی آسمانی همچون اسلام باشد که جوهره‌ای آسمانی و غیربشری و اندیشه‌ای پویا دارد می‌تواند زیستنی طولانی داشته باشد.

در هندسه‌ی معرفتی او دین نقش و جایگاه ویژه‌ای دارد و برنامه‌ی متعالی تمدن‌سازی است؛ چون هدفش بهبود زندگی بشری در جنبه‌های مادی و معنوی است. تمدن نیز چیزی جز دستاورد تلاش انسان برای بهبود زندگی نیست. از سخنان و نوشته‌های او برمی‌آید که پذیرفته است تاریخ مسیر مشخصی دارد و حکمت الهی از ازل آن را مشخص و تعیین کرده است، زیرا عاقلانه نیست که خداوند مخلوقات خود را خلق کند و سپس آنها را به حال خودشان رها کند. همچنان‌که خداوند سبحان هر موجودی را خلق کرده و برایش رزق و روزی قرار داده و شئون زندگی‌اش را آسان کرده، همان‌طور هم هر چیزی در این وجود به اندازه معین و مسیر مشخص خلق کرده‌است؛ پس هر مخلوقی با او آغاز می‌شود و به او پایان می‌یابد و هر چیزی بنابر خواست خداوند سیر

می‌کند، به گونه‌ای که هیچ چیزی کوچک یا بزرگ بدون علم الهی کامل و تمام نمی‌شود. پایان تمامی آفرینش به سوی خداست. «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (آل عمران ۱۰۹ / ۳)، «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَفْوَاحًا فَأَخْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (البقرة ۲۸ / ۲)، «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (المؤمنون ۱۱۵ / ۲۳)، «وَ هُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَ الْآخِرَةِ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (القصص ۷۰ / ۲۸)، «وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (فصلت ۲۱ / ۴۱)، «إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْهَا وَ إِلَيْنَا يُرْجَعُونَ» (مریم ۴۰ / ۱۹). (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۸۵)

از نگاه او، می‌توان مظاهر تمدنی را به دو دسته‌ی مظاهر صادق (ارزشمند) و مظاهر کاذب (بی‌ارزش) تقسیم کرد. در این دسته‌بندی مظاهری که زندگی بشر بر آن قوام و استوار می‌یابد، مظاهر صادقند و مظاهری که تنها جنبه‌ی امتیازطلبی و تفاخرجویی می‌یابند، مظاهر کاذبند و بی‌ارزش هستند. او تلاش می‌کند بفهماند که تمدن فقط در بناهای عظیمی همچون اهرام مصر، کاخ ورسای یا آسمان‌خراش‌های سر به فلک کشیده‌ی نیویورک جلوه‌گر نیست، بلکه در شکلی آشکارتر و درست‌تر خود را در اکتشافات کوچکی نشان می‌دهد که زندگی بشر بر آن استوار می‌شود. او قرص نان را یکی از نمونه‌های صادق مظاهر تمدن، برای بشر دانسته و بسیار سودمندتر و کارآمدتر از رسیدن او به کره‌ی ماه می‌شمرد. آدمی ده‌ها هزار سال صرف کرده تا به روش پخت نان یا ظرف سفالین دست یابد و با دست‌یابی به آن از یک دوره تاریخی به دوره‌ای جدید انتقال یافته است. او ویژگی این دستاورد و دیگر مظاهر صادق تمدن را بهره‌مندی حداکثری مردم از آن و اثرگذاری آن بر تسهیل زندگی بشری می‌داند، نه به آنچه چشم‌ها را خیره می‌کند و احساس ناآرامی و ناامنی در انسان ایجاد می‌کند؛ چون کسانی که ثروت‌های کلان صرف می‌کنند تا بر سطح ماه فرود بیایند اولین چیزی که قصد کرده‌اند اظهار امتیاز بر غیر خود

و دیگران و پیشی گرفتن بر دیگران در میدان پیشرفت و تقدم است و این تکبر و غرور است و گرفتار شر و بدی است؛ در حقیقت تهدیدی است برای دیگران. زیرا موشکی که به سوی کره ماه پرتاب شده است بر همان اساسی فرستاده شده که تجهیزات نظامی دیگر برای تخریب و نابودی شهرها استفاده می‌شود و کشتار هزاران انسان را در پی دارد. بنابراین، قرص نان و ظرف سفالین مقیاس‌های صادق‌تری برای دستیابی به حقیقت تمدن تا رسیدن به کره ماه و بازگشت با قطعه‌ای از سنگ آن، زیرا قرص نان نعمتی است که جز خیر و خوبی از آن نمی‌آید و ظرف سفالین هم اختراعی است که سهولت و آسایش مدیدی را در زندگی انسان داخل کرده و هردو آنها نقطه تحولی هستند در تاریخ انسان. اما اهرام یا کاخ‌های ورسای یا آسمان خراش‌ها یا سفینه‌های فضایی در راستای برتری‌جویی و تفاخر یک گروه اقلیت به دست آمده‌اند.

او به صراحت، ارزش تمدنی مظاهر کاذب تمدن را زیر سؤال می‌برد و می‌گوید:
 «آیا می‌خواهی بگویی هزاران انسان ده‌ها سال کار کردند تا قبر یک انسان را بسازند؟
 و قصرهای ورسای، منظورت تلاش‌های هزاران انسان دیگر است که صرف شد تا چیزی ساخته شود که پادشاهانی که در زندگی‌شان جز ظلم و خودخواهی و تحقیر مردم نمی‌دانستند و نمی‌شناختند، به واسطه‌ی آن غرور و تکبر بورزند؟» (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۱۱)

او هر جامعه‌ای را به دو طبقه‌ی اقلیت و اکثریت تقسیم می‌کند و طبقه‌ی حاکم را طبقه‌ی اقلیت و عموم مردم را طبقه‌ی اکثریت نامیده و در بررسی تمدن اسلامی اظهار می‌کند: «اسلام توده‌های امت اسلامی را به وسیله چارچوب‌های اخلاقی معنوی قوی احاطه کرده و این از طریق تقویت روابط خانوادگی و روابط بین مردم است. بدین ترتیب، خانواده از خطر زوال و جدایی و آحاد مردم از فساد و مظاهر فساد ایمن شده‌اند.» (مؤنس، ۱۴۱۹،

صص ۵۵-۵۶) یعنی دین می‌تواند با تقویت چارچوب‌های اخلاقی در بین طبقه‌ی اکثریت، واحدهای سازنده‌ی تمدن را تقویت کند.

او ویژگی دین اسلام را در زمینه‌ی تمدن‌سازی، تأکید بر تساوی افراد بشر و نفی برتری نژادی می‌داند و گزارش می‌دهد که مردم عرب در دوره جاهلیت، خود را بلندمرتبه‌ترین و شریف‌ترین مردم دنیا می‌پنداشتند؛ در این میان، بنی‌تمیم گمان داشت خداوند کسی را باهوش‌تر، حساس‌تر و شجاع‌تر از آنها نیافریده‌است؛ اما پیامبر(ص) پرده از چشم‌هایشان برداشت و آنها را به اشتباهشان آگاه نمود. رسول خدا(ص) ندای دعوت به اسلام را سر داد و به تساوی بشر تصریح کرد. فرمود: «كُلُّكُمْ مِنْ آدَمَ وَ آدَمُ مِنْ ثَرَاءٍ وَ أَكْرَمُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» و فرمود: «الْأَنْسُ سَوَاسِيَةُ كَأَسْنَانِ الْمَشْطِ» بدین ترتیب تکبر و غرور به نوع و نژاد پڑمرد و بشر در برابر خدا و قانون الهی که دو رکن اساسی از ارکان سازماندهی اجتماعی اسلام است، برابر شد. خداوند در همین راستا، گروهی از نمایندگان بزرگترین نژادهای بشری و سنت‌های تمدنی قدیم را پیرامون پیامبر(ص) گردآورد. در این بین، خباب بن ارت که اصلیتش از عراق است، نماینده‌ی تمدن‌های بین النهرین بود؛ صهیب رومی نماینده‌ی نژاد رومی(بیزنطی) و تمدن آن بود؛ سلمان فارسی نماینده تمدن فارسی و ماریه قبطیه نماینده‌ی تمدن مصر بود.(مؤنس، ۱۴۱۹، صص ۵۱-۵۲)

او معتقد است دین اسلام ترس از مشکلات و موانع پیرامونی در زندگی را از قلب انسان برداشت و با جایگزین کردن ایمان به خدا زمینه‌ی شکوفایی استعداد‌های او را برای گام‌برداشتن در مسیر تمدن مهیا کرد. وی به‌طور آشکار و مشخص قبایل سیاه‌پوست افریقا را مثال می‌زند که در جغرافیایی سخت و خشن، در سرزمین‌هایی با جنگل‌های انبوه، حرارت بسیار بالا، جانوران وحشی و حشرات و گزندگان گوناگون زندگی می‌کنند. آنها با توجه به فراوانی اسباب مرگ از امراض و وحوش و حشرات

موذی و جنگ‌های بی‌پایان بین قبایل، به شدت از مرگ می‌ترسیدند و سلاحی جز سحر و کهنات برای دفع آن نمی‌یافتند. بدین ترتیب، از روی ترس به توت‌م و پرستش بت‌ها روی‌آوردند و برای راضی کردن ارواح شرور، جشن‌هایی تنظیم کردند تا با رقص و پایکوبی در این مجالس به جنگ با ترس درونی خود بروند و امنیتی کاذب بدست آورند. دین اسلام ترس را از قلب آنان برداشت و با جایگزین کردن ایمان به خدا نظم جدیدی به زندگی جمعی آنها بخشید. آنها نوشتن را آموختند و زبان خود را به حروف عربی نگاشتند؛ بدین ترتیب، استعدادهایشان شکوفا شد و دولتی منظم و قدرتمند ایجاد کردند. (مؤنس، ۱۴۱۹، ص ۲۲)

نتیجه

حسین مؤنس به عنوان یک تمدن‌پژوه مسلمان، نگاهی برخاسته از آموزه‌ها و باورهای دینی به تاریخ تمدن بشری دارد. او زیستن بشر بر این کره‌ی خاکی را از ابتدای هستی تا پایان تاریخ با نگرشی دینی روایت می‌کند و نه تنها باور به سازگاری دین و تمدن دارد که حتی دین را تکمیل‌کننده‌ی تفکر و اندیشه‌ی انسانی دانسته، بدین ترتیب، نقشی چشمگیر برای دین در تمدن‌سازی لحاظ می‌کند. تلقی او از دین، ادیان آسمانی است. بر این اساس، دین را برنامه‌ی خداوند برای زندگی بهتر انسان‌ها می‌شمرد و جایگاه دین را در زندگی تمدنی انسان انکارناپذیر می‌داند.

دین در اندیشه‌ی او توانایی ایجاد زمینه‌ی نشر و نفوذ تمدن را نیز دارد و می‌تواند با گسترش فرهنگ دینی به گسترش تمدن در جغرافیای مقصد پردازد و اگر یک دین آسمانی همچون اسلام که جوهره‌ای آسمانی و غیر بشری و اندیشه‌ای پویا دارد اساس یک تمدن قرار بگیرد، آن تمدن می‌تواند زیستنی طولانی داشته باشد. چنین تمدنی با

تمدن‌های دیگر، تفاوت چشم‌گیر می‌یابد، زیرا اساسش عنصری آسمانی و غیر بشری است؛ اساس آن، عنصری بشری نیست که دچار ضعف و گرفتاری شود، عقیده‌ای است که پیوسته تجدید می‌شود و گروه‌های مختلف یکی پس از دیگری پرچم این عقیده را بردوش می‌کشند.

طی فرآیند تحقیق در نگارش این مقاله و مطالعه‌ی آثار دکتر حسین مؤنس به‌دست آمد که این متفکر و تمدن‌پژوه مصری در آرای تمدنی و تاریخی خود آشکارا از برخی از متفکران و تمدن‌شناسان غربی تأثیر پذیرفته است. اعتراف‌ها و استنادهای او به آرای کسانی چون: «آرنولد توین‌بی» و «سان سیمون» در آثارش مؤید این تأثیرپذیری است. مشخص کردن این تأثیرپذیری‌ها و پرداختن به آن از ظرفیت این نگاشته خارج است، اما می‌تواند موضوعی مناسب برای پژوهش‌های دیگر باشد و به عنوان پیشنهاد تحقیق ارائه می‌شود.

منابع

- آبرکرامبی، نیکولاس، *فرهنگ جامعه شناسی*، ترجمه حسن پویان، تهران: چاپخش، ۱۳۶۷ه.ش.

- توسلی، غلامعباس، *نظریه های جامعه شناسی*، تهران: سمت، چ ۱، ۱۳۶۹ه.ش.

- جمیلی، السید، *طبقات المحققین و المصححین*، الازهر، السنه السبعون، ذوالحجه ۱۴۱۸ - الجزء ۱۲.

- عودی، ستار، *حسین مؤنس، دانشنامه جهان اسلام*، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی، چ ۱، ۱۳۸۰.

- مؤنس عوض، محمد، *رؤاد تاریخ العصور الوسطی فی مصر*، قاهره: ۲۰۰۷م.

- مؤنس، حسین، *سپیده دم اندلس*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، چ ۱، ۱۳۷۳ه.ش.

- مؤنس، حسین، *الحضارة: دراسه فی اصول و عوامل قیامها و تطورها*، کویت: سلسله عالم المعرفة، چ ۲، ۱۴۱۹ه.ق. ۱۹۹۸م.

وحدت و همگرایی و چشم‌انداز تمدن اسلامی

سید آصف کاظمی^۱

چکیده

مسئله تمدن یکی از آمال و دغدغه‌های مسلمانان به شمار می‌آید. با این وجود جهان اسلام همچنان با بحران انحطاط و واگرایی روبه‌رو است و آینده امت اسلامی مستلزم عبور از وضعیت کنونی است تا بتواند آینده مطلوب و چشم‌انداز تمدن اسلامی را ترسیم نموده و آن را عملی سازند. هدف از پژوهش حاضر، بررسی این پرسش است که وحدت و همگرایی چه نقشی در چشم‌انداز تمدن اسلامی دارد؟ فرضیه نگارنده بر این فرض استوار است که دنیای اسلام برای رسیدن به تمدن اسلامی باید از رهگذر وحدت و همگرایی بگذرد و بدون رسیدن به وحدت و همگرایی، احیای تمدن اسلامی نیز دور از دسترس خواهد بود. یافته‌های بحث که بر اساس مدل مفهومی چشم‌انداز سازی ارگون شکل گرفته است نشان می‌دهد که با شکل گرفتن وحدت و همگرایی در جهان اسلام، شرایط، ظرفیت و امکانات ترسیم چشم‌انداز تمدن اسلامی نیز روشن خواهد بود. جهان اسلام

^۱. دکتری تاریخ معاصر جهان اسلام جامعه المصطفی العالمیه - kazeni.asef@gmail.com

اگرچه در شرایط کنونی جهت‌گیری زیادی به سمت همگرایی ندارد ولی از ظرفیت، زمینه و امکانات خوبی در این مسیر برخوردار است. جمعیتی بیش از یک میلیارد و هفت‌صدمیلیونی، گستره وسیعی جغرافیایی، موقعیت فوق‌العاده ژئوپلیتیکی، منافع متقابل مشترک، فرهنگ اقتصادی پویا و منابع سرشار انرژی، از مهم‌ترین زمینه‌ها و ظرفیت‌ها برای رسیدن جهان اسلام به همگرایی به شمار می‌رود. چنانچه کشورهای اسلامی از این ظرفیت‌ها بهره‌برد مسیر وحدت و همگرایی و در نتیجه تمدن اسلامی هموار خواهد بود.

واژگان کلیدی: چشم‌انداز، تمدن، امت اسلامی، مشترکات اسلامی، همگرایی، انرژی، ژئوپلیتیک.

مقدمه

وحدت، همگرایی و یکپارچگی جهان اسلام از موضوعاتی است که در منابع و آموزه‌های دینی و در اندیشه و رفتار رهبران دینی و سیاسی جهان اسلام طی قرن‌ها، همواره با فراز و نشیب دنبال شده است و دارای پیشینه‌ای به درازای تاریخ اسلام است. این امر در تاریخ معاصر به آرزو، آمال و هدف اصلی مصلحان اسلامی و جنبش‌های سیاسی اجتماعی و حتی فکری مبدل شده است. متفکران و دولتمردان اسلامی در پاسخ این مسئله و بحران، پاسخ‌های ارزشمندی ارائه دادند که متأسفانه تاکنون به دلایل مختلفی ناکام مانده است. از طرفی دیگر آینده تمدن اسلامی در گروه وحدت و همگرایی امت اسلامی است. کشورهای اسلامی تنها در شرایطی می‌توانند به عنوان یک قطب قدرتمند در جهان آینده ایفای نقش کنند که به سمت همگرایی رهنمون شوند. این مهم در گرو چاره‌اندیشی و آینده‌اندیشی برای فرصت‌های پیش رو است. در این تحقیق بر اساس روش چشم‌انداز

دنبال اثبات این فرضیه هستیم که برای ترسیم آینده مطلوب اسلامی و شکل‌گیری تمدن اسلامی مهم‌ترین و اولین امر وحدت و همگرایی جهان اسلام است. امروزه یکی از اساسی‌ترین روش‌ها و ابتدایی‌ترین آن در جهت بالا بردن روابط و شکل گرفتن آینده مطلوب، وحدت و همگرایی بین کشورها است. مسلمانان و کشورهای اسلامی دارای زمینه‌های فراوانی در دین، تاریخ، فرهنگ و تمدن، منابع و منافع هستند که در این تحقیق به نقش وحدت و همگرایی در ترسیم آینده مطلوب و تمدن اسلامی خواهیم پرداخت.

۱. مفاهیم و چارچوب نظری

قبل از پرداختن به نقش همگرایی و وحدت اسلامی در تمدن اسلامی، لازم است برخی از مفاهیم کلیدی مفهوم‌شناسی و تبیین گردد. برای فهم، مطالعه و درک آینده و همین‌طور چشم‌انداز گفتمان تقریب، روش چشم‌انداز از روش‌های آینده‌پژوهی^۲ چارچوب مناسبی است. آینده‌پژوهی دانش و معرفت «شکل بخشیدن به آینده» به‌گونه‌ای آگاهانه، فعالانه و پیشدستانه است. (ملکی فر، ۱۳۸۵: ۷)

۱-۱. تمدن اسلامی

مطالعات تمدن به‌عنوان یکی از مهم‌ترین حوزه‌های پژوهشی، از گذشته‌های دور موردنظر محققان بوده است. واژه «تمدن»^۳ معانی متفاوتی دارد. این واژه در زبان انگلیسی از لغت لاتینی *Ci vi s* به معنی شهروند یا شهرنشین گرفته‌شده و یونانیان با استفاده از این واژه شهر را مجموعه‌ای از نهادها و روابط اجتماعی می‌دانستند. (فوزی و صنم زاده، ۱۳۹۱:

۹) در فرهنگ فارسی تمدن به معنای شهرنشین شدن، خوی شهری گزیدن و با اخلاق مردم آشنا شدن، زندگانی اجتماعی؛ همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگانی و فراهم کردن اسباب ترقی و آسایش خود تعریف شده است. (عمید، ۱۳۷۴: ۵۳۰) ابن خلدون تمدن را مترادف اجتماعی شدن می‌داند. (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۵۷) ویل دورانت آن را نظم دانسته است. (دورانت، ۱۳۶۵: ۵) بنا بر تعاریف یادشده، میان فرهنگ و تمدن ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد و تمدن بدون فرهنگ تحقق نمی‌یابد، زیرا زیربنای همه تمدن‌ها، ساختارهای فرهنگی است و فرهنگ، زمینه لازم برای رشد تمدن هست. منظور ما از تمدن، یک مجموعه نظام فرهنگی است که از خصایص فرهنگی عمده و مشابه چند جامعه خاص تشکیل شده است. ساموئل هانتینگتون تمدن را بالاترین گروه‌بندی فرهنگ و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی به شمار می‌آورد. (هانتینگتون، ۱۳۷۵: ۴۷) منظور ما از تمدن، یک مجموعه نظام فرهنگی است که از خصایص فرهنگی عمده و مشابه چند جامعه خاص تشکیل شده است؛ مثلاً سرمایه‌داری غربی را می‌توان به‌عنوان یک تمدن توصیف کرد، زیرا شکل‌های خاص علم، فناوری، مذهب، هنر و دیگر خصایص آن را باید در چند جامعه متفاوت پیدا کرد.

تمدن اسلامی نیز به تمدنی گفته می‌شود که همه مؤلفه‌های آن بر محور اسلام بچرخد و میراث مشترک مردم و ملت‌هایی است که اسلام در سرزمین آن‌ها نفوذ کرد و در ساخت و شکوفایی تمدن اسلامی ایفای نقش کردند. به این ترتیب، تمدن اسلامی نه به نژاد خاصی تعلق دارد و نه تمدنی ملی است که به مردم خاصی تعلق داشته باشد، بلکه همه گروه‌های نژادی و قومی را که در پیدایش، رونق و طراوت و گسترش آن نقش داشته‌اند، در برمی‌گیرد. (زرین‌کوب، بی‌تا: ۳۱) پیش از ظهور اسلام، هیچ تمدنی میان مردم سرزمین حجاز وجود نداشت. اسلام با آموزه‌های ناب آسمانی برنامه‌ای استوار و همسو با

خواسته‌های فطری بشر به ارمغان آورد و برای تعالی و پیشرفت فرد و جامعه در حوزه‌های معرفتی و عقیدتی، اخلاقی و فرهنگی، اقتصادی و صنعتی و سیاسی و نظامی، احکام و تعالیمی را بیان فرمود که زمینه پیدایش جامعه‌ای نو، موسوم به جامعه اسلامی فراهم شد. (نصر، ۱۳۹۳: ۱۱)

۲-۱. وحدت و همگرایی

یکی از مفاهیم که باید موردبررسی قرار گیرد، مفهوم همگرایی^۱ است. نظریه همگرایی محصول تفکر و بینش گروه‌هایی است که تعدد واحدهای سیاسی و حاکمیت ملی دولت‌ها را عامل بروز جنگ و نزاع می‌دانستند. لذا این گروه‌ها تمام تلاش خود را برای ایجاد سازمان‌های فراملی اعم از فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی به کار گرفتند تا با ایجاد فضا برای همکاری میان دولت‌ها، از سطح تعارض و مناقشه‌ها بکاهد. همگرایی به‌عنوان نظریه، به‌وسیله دیوید میترانی^۲ در میانه دو جنگ جهانی مطرح گردید. طبق نظریه میترانی، پیچیدگی روزافزون نهادهای حکومت، موجب کاهش اهمیت کارشناسان سیاسی و سیاستمداران گردیده و در عوض کفه را به سمت کارشناسان فنی که با فعالیت‌های سیاسی سروکار چندانی ندارند، سنگین کرده است. میترانی برای توضیح نظریه خود از اصطلاح «تسری» یا «گسترش»^۳ استفاده می‌کند. برای نمونه از نظر وی، همکاری در زمینه نفت ممکن است به همکاری در زمینه پتروشیمی، حفاظت محیط‌زیست و حمل‌ونقل نیز منجر شود. میترانی معتقد است که ایجاد شبکه گسترده از نهادهای اقتصادی و اجتماعی

^۱Integration.

^۲David Mitrany

^۳Ramification

بین‌المللی که زمینه‌ساز همگرایی بین‌المللی هستند، بهترین راه برای مقابله با وضعیت بحرانی واگرایی است. (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۸۴: ۶۶۶-۶۹۷)

همگرایی فرایندی است که طی آن بازیگران سیاسی چندین واحد ملی مجزا، ترغیب می‌شوند تا وفاداری‌ها، فعالیت‌های سیاسی و انتظارات خود را به‌سوی مرکز جدیدی معطوف دارند که نهادهای آن مرکز یا از صلاحیتی برخوردارند که دولت‌های ملی موجود را تحت پوشش خود بگیرند و یا چنین صلاحیتی را می‌طلبند. (همان، ۶۹۷؛ کاظمی، ۱۳۷۷: ۳؛ سیف زاده، ۱۳۸۴: ۱۹۲) در یک تعریف دیگر، همگرایی در یک تعریف دیگر عبارت از شرایطی است که در آن، سازمان‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، امنیتی و دستگاه‌های ارتباطی واحدهای مختلف، با حذف عوامل اختلافی و تعصبات برانگیز به نفع اهداف جمعی و منافع مشترک، به‌گونه‌ای به هم نزدیک می‌گردند که نظام جدیدی از روابط، جایگزین نظام پیشین می‌گردد. (سیف زاده، ۱۳۸۴: ۱۹۲)

۳-۱. روش چشم‌انداز

روش چشم‌انداز یکی از روش‌های آینده‌پژوهی است. در آینده‌پژوهی، روش‌های مختلفی مورد استفاده قرار می‌گیرد مانند مشاوره با خبرگان، بازی‌ها، شبیه‌سازی، تصویرپردازی، تحلیل روند، اتاق فکر، سناریو. در سیاست‌گذاری‌های بلند عمده‌تاً از روش چشم‌انداز^۷ استفاده می‌شود. چشم‌انداز یک روش برای بیان اهداف، مقاصد، آرزوهای فردی، گروهی، جمعی و تخصصی است که در حوزه‌ها و مقیاس‌های مختلف به کار می‌رود و به دنبال پاسخ به این پرسش است که «آینده چگونه باید باشد؟» چشم‌انداز یک تصویر

ذهنی است که به وسیله قدرت تصور و البته به صورت غیر خیالی تهیه می گردد. (قدیری، بی تا: ۱۲)

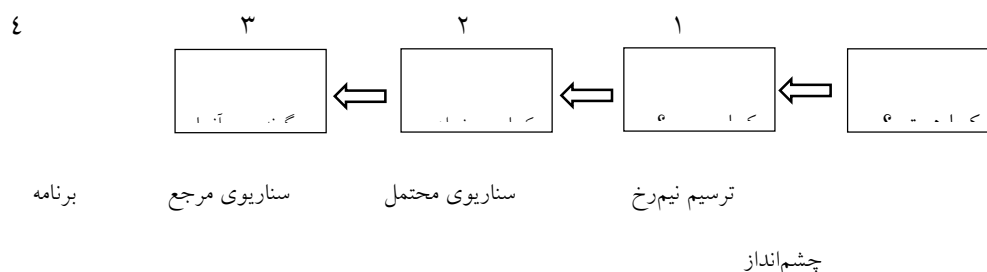
از مدل های موفق چشم انداز، مدل «چشم انداز سازی ارگون»^۹ است. مدل چشم انداز سازی ارگون توسط شاخه ایالت ارگون «انجمن برنامه ریزی آمریکا»^{۱۰} به منظور ترویج و حمایت از امر برنامه ریزی بلندمدت تدوین گردیده است. مدل ارگون را فرآیندی متشکل از چهار گام تشکیل می دهد که هر یک از گام ها بر اساس یک پرسش ساده بنا می شود: اکنون کجا هستیم؟ به کجا می رویم؟ کجا می خواهیم باشیم؟ و چگونه آنجا برسیم؟ (گلکار، ۱۳۸۴: ۳۰-۳۱) طبق فرایند ارگون اسناد مرتبط با این فرایند را به این صورت می توان تفسیر نمود. گام اول چشم انداز تحلیل وضع موجود و ترسیم نیمرخ است. در گام دوم چشم انداز به پیش بینی ادامه روند و بیانیه روند پرداخته می شود و شرایطی را که در حال حاضر وجود ندارد ترسیم می نماید. گام سوم، مرحله آینده آرمانی و بیانیه چشم انداز است که در آن وضعیت مطلوب و آرمانی تهیه و تدوین شده و بیان کننده جایگاهی است که تمامی نیروهای برنامه ای بایستی در تلاش برای رسیدن به آن باشند. در گام چهارم به برنامه اجرایی، روش شناسی، برنامه ها و تقسیم کار برای رسیدن به اهداف پرداخته می شود. (تفهیمی، ۱۳۸۸: ۷۴)

Prospective

OREGON

این انجمن سازمانی تحقیقاتی غیرانتفاعی آمریکاست که از <https://www.planning.org/>

۳۰۰۰۰ برنامه ریز حرفه ای رسمی تشکیل شده است. (بیگدلی، ۱۳۷۹: ۱۰۴-۱۰۵)



۲. همگرایی و چشم‌انداز تمدن اسلامی

چشم‌انداز سازی ارگون در چهار مرحله تحلیل وضع موجود، سناریوی محتمل، آینده تصویر شده و سناریوی مرجع و برنامه اقدام و عملی تدوین می‌گردد که تلاش می‌گردد چهار مرحله مذکور با موضوع همگرایی در جهان اسلام موردبررسی قرار گیرد.

۲-۱. واگرایی و تفرقه؛ ترسیم نیم‌رخ

اولین مرحله از مراحل چهارگانه چشم‌انداز سازی ارگون به بررسی وضع موجود و ترسیم نیم‌رخ^۱ اختصاص دارد. برای بررسی این مرحله و اندیشیدن جدی به آینده، نخست به این پرسش باید پاسخ دهیم که هم‌اکنون چه اتفاقی در جریان است؟ از این‌رو باید وضعیت امروزی جهان اسلام موردبررسی قرار گیرد که دنیای اسلام به چه وضعیتی دچار گردیده است که نیازمند همگرایی هستیم. بدون درک صحیح از وضعیت کنونی، امکان تأثیرگذاری و کنشگری فعال نه در زمان حال و نه در آینده وجود ندارد و حرکت اول برای حل مشکل، فهم مشکل است. ما باید درک کنیم که در چه شرایطی قرار داریم و مشکلات و چالش‌های ما کدام است. جهان اسلام، طی دو سده اخیر به‌ویژه در چند دهه

گذشته بحران‌های مختلفی را پشت سر گذاشته است. یکی از مهم‌ترین بحران‌های دنیای اسلام، بحران واگرایی و تفرقه است که ریشه بحران‌های دیگر به گونه‌ای به همین مسئله برمی‌گردد. وضعیت کنونی جهان اسلام را، مقام معظم رهبری در تحلیلی بسیار گویا بیان داشته است، ایشان در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی فرمودند: «امروز دنیای اسلام حقاً و انصافاً گرفتار است. شما نگاه کنید وضعیت کشورهای اسلامی منطقه‌ی خود ما را، از پاکستان و افغانستان بگیرید تا سوریه و لبنان و فلسطین و از یمن بگیرید تا لیبی؛ این کشورهای اسلامی منطقه‌ی غرب آسیا و شمال آفریقا، امروز گرفتاری‌های زیادی دارند: گرفتاری ناامنی دارند، گرفتاری برادرکشی دارند، گرفتاری تسلط گروه‌های ازخدا بی‌خبر دارند و پشت سر همه‌ی این‌ها هم گرفتار نقشه‌های استکباری قدرت‌های بزرگ و در رأس آن‌ها آمریکا هستند که به اسم حفظ منافع خودشان وارد میدان‌ها می‌شوند و هر کاری که دلشان می‌خواهد- همان شهوت و غضب- انجام می‌دهند؛ یعنی انسان‌های بی‌گناه را می‌کشند، از گروه‌های ناپاکار حمایت می‌کنند». (مقام معظم رهبری، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۴) رهبری در جمله‌ای دیگر فرمودند: «حوادث گریه‌آور در منطقه در عراق و شام و یمن و بحرین و در کرانه‌ی غربی و غزه و در برخی دیگر از کشورهای آسیا و آفریقا، گرفتاری‌های بزرگ امت اسلامی است که سرانگشت توطئه‌ی استکبار جهانی را در آن باید دید و به علاج آن اندیشید». (مقام معظم رهبری، ۲۷ شهریور ۱۳۹۴) از این‌رو در صورت که دنیای اسلام به وحدت و همگرایی برسند با ظرفیت‌های انسانی، فرهنگی، ژئوپلیتیکی، اقتصادی تبدیل به قطب قدرتمند در جهان خواهد شد که بحران‌های دیگر نیز به برکت وحدت جهان اسلام حل خواهد شد. در این صورت است که تمدن اسلامی شکل خواهد گرفت زیرا بدون شکل‌گیری همگرایی، رسیدن به همگرایی بسیار مبهم، مشکل و حتی محال خواهد بود.

۲-۲. مرحله دوم؛ سناریوی محتمل

در مرحله دوم روندهای اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی بازشناسی شده و مباحث نوظهوری که ممکن است مسئله با آن مواجه شود را صورت‌بندی می‌کند. بر اساس تحلیل‌های مذکور یک «سناریوی محتمل» تدوین می‌گردد که سیمای آینده مسئله را به صورت تداوم شرایط کنونی و بدون هیچ تغییر عمده‌ای در جهت‌گیری‌ها نمایش خواهد داد. این مرحله از چشم‌انداز، پاسخ به پرسش به کجا می‌رویم؟ است و بیانیه روند‌آئیز خوانده می‌شود. در پاسخ این پرسش باید گفت که اگر نخبگان جهان اسلام نتواند چشم‌انداز آینده اسلامی را درست ترسیم کنند و یا جامعه اسلامی در عملیاتی ساختن آینده تصویر شده کوتاهی نمایند، سرنوشت دنیای اسلام بسیار مبهم و غبارآلود خواهد بود. چالش بزرگ جهان اسلام از دیرباز تاکنون، همواره مسئله عدم وحدت و فقدان راهبری مشخص در امور جهانی و تعاملات درون دستگاہی بوده است. این روند در آینده نیز اگر این وضعیت کنترل نشود سبب گسترش پیچیدگی‌های درونی، بزرگنمایی اختلافات در میان کشورهای اسلامی و به‌ویژه سوءاستفاده‌های فراوان سایر قدرت‌ها در دامن زدن به تهدیدات و چالش‌های ساختگی باهدف غارت منابع گوناگون و سلطه بر جهان اسلام خواهد شد. متأسفانه دشمنان اسلام با استفاده از عوامل خود در جهان اسلام از یکسو و با بهره‌برداری از جهل و تعصب و خودخواهی برخی از عناصر تأثیرگذار سیاسی و مذهبی در میان جوامع اسلامی، توانسته‌اند اختلاف جزئی فکری و اعتقادی میان مذاهب را که بسیار طبیعی است و لازمه تفکر اجتهادی در میان مذاهب و صاحب‌نظران اسلامی است را به دشمنی و خشونت و تکفیر و جنگ و خونریزی بین

مسلمین تبدیل کنند، به حدی که برخی از این جریان‌ها از هرگونه گفت‌وگوی علمی و هرگونه تلاش برای صلح و دوستی و هرگونه اقدام برای تقریب و نزدیک کردن دیدگاه‌ها امتناع می‌ورزند. این وضعیت کشتار، جنگ، تفرقه، کینه‌ورزی، عقب‌ماندگی، ویرانی و آوارگی را در دهه‌های اخیر برای جهان اسلام به ارمغان آورده است که برآمده از جهل، تعصب و نتیجه تفرقه و سیاست‌های خصمانه و استعماری قدرت‌های غربی است.

به اعتقاد مهدی المانجرا، آینده‌پژوه مراکشی «گرچه مسلمانان امروزه در اختیار خودشان هستند ولی آینده آنان را دیگران تعیین می‌کنند و آینده اسلامی در مصادره بیگانگان است، چراکه ما دوست داریم کورکورانه و بدون تفکر بر سناریوهای و مطالعات که دیگران برایمان ترسیم کرده‌اند تکیه کنیم. واقعیت تکان‌دهنده این است که دنیای اسلام کتتری بر سرنوشت خود ندارد و در بسیاری از موارد، تنها استقلال صوری دارد. دولت‌های اسلامی، چشم‌انداز شفاف و روشنی از آینده و الزامات آن ندارند. اگر بر همین منوال پیش برویم، آینده ما تصویر کج‌ومعوج و عبثی از گذشته دیگران خواهد بود.» (المانجرا، ۱۳۸۴: ۹) بنابراین، وضعیت کنونی هیچ‌گاه ما را به نه به تمدن اسلامی و نه به همگرایی نخواهد رساند بلکه روزه‌روز کشورهای اسلامی دچار انحطاط شده و زمینه‌های واگرایی در جهان اسلام بیشتر می‌گردد. در صورت ادامه یافتن این روند، جهان اسلام به سمت تضعیف روزه‌روز امت اسلامی، تنگ شدن عرصه بر جریان مقاومت اسلامی، تشدید اختلافات مرزی، تجزیه مناطق بیشتر و در نتیجه سلطه اقتصادی، فرهنگی و سیاسی غرب بر جهان اسلام و بازگشت دوباره جهان اسلام به دوران استعمار کلاسیک پیش خواهد رفت.

۲-۳. تمدن اسلامی و امت واحده؛ به مثابه سناریوی مرجع

این مرحله هسته‌ی مرکزی فرآیند چشم‌انداز سازی است که هدف تدوین چشم‌انداز، چیزی است که آرمان و آرزوی ماست و می‌خواهیم در آینده به آن دست یابیم. در این گام بر اساس «سناریوی محتمل» که در مرحله قبلی گذشت یک «سناریوی مرجع» و «آینده تصویر شده» تدوین می‌گردد. مطالعه این مرحله پاسخ به این پرسش است که کجا می‌خواهیم باشیم؟ در واقع در این مرحله بیانیه چشم‌انداز^{۱۳} مورد بررسی قرار می‌گیرد.

بیانیه چشم‌انداز و سناریوی مرجع شکل‌گیری تمدن اسلامی و امت واحده اسلامی است. مفهوم «امت» مفهومی عقیدتی است و به جامعه و گروهی انسانی اطلاق می‌گردد که راه روشنی را برگزیده و به سوی هدف و مقصد مشترک در حرکت اند و رسالت و مسئولیت جهانی خود را تحت رهبری سیاسی- الهی به منصه ظهور برسانند و در قبال هدایت و رستگاری جوامع دیگر احساس وظیفه می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ۱: ۳۲۶) به تعبیر دیگر امت یعنی گروهی که بین افرادش روابط و پیوندهای بر اساس مجموعه‌ای از افکار و آرمان‌ها و مبانی وجود دارد و این پیوندهای مشترک آن‌ها را در برخی از نیروها و استعدادها به هم مربوط می‌سازد. (زارعی، ۱۳۹۰: ۱۵۵) امت در نظام اسلامی جنبه ماوراء ملی دارند و دارای ویژگی‌های خاصی مانند یگانه^{۱۴}، میانه^{۱۵}، برادر^{۱۶}، ممتاز^{۱۷} و ... است.

۱۳ Vision Statement

۱۴ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ. (سوره انبیا، آیه ۹۲ و سوره مؤمنون، آیه ۵۲).

۱۵ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا. (سوره بقره، آیه ۱۴۳).

۱۶ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. (سوره حجرات، آیه ۱۰).

۱۷ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ. (سوره آل عمران، آیه ۱۱۰).

از نظر اسلام «امت» مهم‌ترین ملاک تقسیم‌بندی جوامع بشری است. (جوان آراسته، ۱۳۷۹: ۱۶۱)

به اعتقاد لمبتون، امت در قلب دکترین سیاسی اسلام جای دارد که صرفاً رشته‌های ایمانی آنان را پیوند می‌زنند. دیگر مرزها در دیدگاه اسلام اعتبار نداشته و تشکیلات داخلی امت هم بر اساس ایمان دینی مشترک استوار است. (لمبتون، ۱۳۷۴: ۵۴) از این رو، نظام سیاسی اسلام با مکاتب سیاسی و حقوقی معاصر و مرزبندی‌های موجود میان «ملت» و «امت» تفاوت آشکار دارد. اسلام از آن جهت که دینی جاودانی و جهان‌شمول است و جامعه بشری را مخاطب خویش می‌داند و به مرزهای سرزمینی و تفاوت‌های نژادی، زبانی، ملی و فرهنگی بدون توجهی ندارد و کلیه مسلمانان را به‌دوراز هرگونه تفاوت در رنگ و زبان و ملیت، عضوی از اعضای «امت یگانه»^{۱۸} می‌داند.

آرمان و سناریوی مرجع در جهان اسلام می‌تواند «وحدت» و «همگرایی» نیز باشد. همگرایی اسلامی یعنی وجود روحیه برادری دینی و همکاری و تعاون پیروان مذاهب اسلامی بر اساس اصول مشترک اسلامی و اتخاذ موضع واحد برای تحقق اهداف و مصالح عالیه امت اسلامی و موضع‌گیری واحد در برابر دشمنان اسلام و احترام به التزام قلبی و عملی هر یک از مسلمانان به مذهب خود. (تسخیری، ۱۳۸۳: ۲۱۸) بسیاری از متفکران اسلامی، همگرایی و وحدت اسلامی را زمینه‌ساز جامعه مطلوب یعنی امت واحده اسلامی در نظر می‌گیرند. مفهوم وحدت و همگرایی و همچنان دعوت به آن در جهان اسلام همواره به‌عنوان موضوعی ایدئال برای روشنفکران و اندیشمندان اسلامی برای رسیدن به امت واحده اسلامی، مطرح بوده است. در تاریخ معاصر نیز مهم‌ترین

۱۸ إِنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً. (سوره مؤمنون، آیه ۵۲).

تلاش‌های مصلحان اجتماعی و طلایه‌داران همگرایی در راه احیای تفکر وحدت و همگرایی در جهان اسلام بوده است. (فوزی تویسرکانی، ۱۳۷۷: ۲۲)

۲-۴. وحدت و همگرایی به مثابه برنامه اقدام چشم‌انداز

مرحله چهارم برنامه چشم‌انداز سازی، یک فرآیند مستقل و کامل برنامه‌ریزی راهبردی یا برنامه‌ریزی اجرایی و اقدام^۹ است که راهبردها و اقدامات لازم را جهت هدایت موضوع به سمت چشم‌انداز تدوین می‌نماید. آخرین مرحله چشم‌انداز سازی پاسخ دادن به مهم‌ترین پرسش چشم‌انداز یعنی چگونه آنجا برسیم؟ است.

الف: زمینه‌ها و بسترهای فرهنگی

کشورهای اسلامی دارای عمیق‌ترین زمینه و بستر فرهنگی هستند که زمینه بسیار خوبی را برای همگرایی فراهم ساخته است. در این زمینه علامه شرف‌الدین خطاب به «مجمع علمی عربی» در دمشق، به این مهم اشاره می‌نماید: «امیدوارم که رجال آن مجمع و همه مسلمانان، بر ویژگی‌ها و اشتراک‌های مذهبی خود تأکید کنند و اهل مذهبی بر مذهب دیگر تعصب نورزند تا آنکه همه آزاد باشند». (شرف‌الدین الموسوی، بی‌تا: ۱۰) بهره‌گیری از ارزش‌ها، زمینه‌ها و علایق مشترک فرهنگی از عناصر مهم همگرایی به شمار می‌رود که کشورهای اسلامی در این زمینه‌ها از جایگاه مناسبی برخوردار هستند که می‌توان به ویژگی‌های مشترک فرهنگی تاریخی، وحدت طبیعی و جغرافیایی، تمدنی، روابط عاطفی و ... اشاره کرد. زمینه‌ها و عوامل مذکور تأثیر تعیین‌کننده‌ای بر شکل‌گیری تشکلهای

بین‌المللی و منطقه‌ای و پدیدار شدن فرایند همگرایی دارند. (احمدی پور و دیگران، ۱۳۸۹: ۸۳-۸۲؛ کاظمی، ۱۳۹۶: ۱۱۶-۱۲۴؛ شوشتری، ۱۳۸۳: ۷۱-۱۰۰)

از عوامل اصلی همگرایی، تعلق خاطر به یک فرهنگ و تمدن هست. جامعه بسان فرد، در رشد و تکامل خود، به فرهنگ و عناصر فرهنگی، هنجارها، ارزش‌ها، آداب، رسوم، سنن، رفتارها و منش‌های خاص جامعه و آثار تمدنی که از سایر جوامع متمایز گردد، پایبند است و نسبت به آن‌ها احساس وابستگی و تعلق می‌کند. آگاهی مشترک افراد یک جامعه از گذشته تاریخی و احساس دل‌بستگی به آن و احساس هویت تاریخی، پیونددهنده نسل‌های مختلف به یکدیگر و مانع جدا شدن یک نسل از تاریخش می‌گردد و هر جامعه‌ای با هویت تاریخی خود تعریف و ترسیم می‌شود. (معمار، ۱۳۷۸: ۱۷)

از این‌رو، ارزش‌ها و سابقه تاریخی مشترک از مهم‌ترین عوامل و زمینه برای همگرایی اسلامی به حساب می‌آیند که در صورتی که این ظرفیت مورد توجه قرار گیرد چشم‌انداز همگرایی اسلامی روشن خواهد بود. جهان اسلام با دارا بودن زمینه‌های تاریخی، دینی و فرهنگی مشترک، راهی زیادی برای همگرایی ندارد و این هدف دور از دسترس نیست. جوامعی که از نظر تاریخی، دارای سابقه و ارزش‌های مشترک هستند به راحتی می‌توانند به سمت همگرایی گام بردارند و به سادگی این مهم را تجربه نمایند.

مهم‌تر از سابقه تاریخی مشترک، وجود ارزش‌های مشترک میان امت اسلامی هستند که امکان دست یافتن به یک توافق عمومی، همبستگی و پیوند اسلامی را رقم بزنند. در این زمینه، دین اسلام به عنوان مهم‌ترین عامل و ارزش مشترک ارتباط کشورهای اسلامی را تسهیل می‌نماید. به ویژه آن‌که بر اساس تعالیم اسلام همه‌ی مسلمانان به عنوان امتی واحد شناخته می‌شوند. (سوره انبیا: ۹۲، سوره مؤمنون: ۵۲) این امر بستر مناسبی را از لحاظ فکری جهت همگرایی اسلامی فراهم می‌آورد. دین مهم‌ترین منبع برای هویت است،

چراکه به پرسش‌های بنیادین پاسخ می‌دهد و به زندگی جهت می‌بخشد، روابط اجتماعی را تحکیم می‌بخشد و وحدت اعتقادی ایجاد می‌کند. از این رو با جرئت و بدون شک می‌توان گفت که اسلام به‌عنوان ارزش مشترک گروه‌های اسلامی؛ مهم‌ترین زمینه و عامل همگرایی اسلامی است. مسلمانان در اصول و بسیاری از فروع با یکدیگر اشتراک عقیده دارند. خدای واحد، پیامبر واحد و کتاب واحد، پایه‌هایی هستند که می‌توانند وحدت و انسجام امت اسلامی را بار دیگر احیاء و همگرایی را به جهان اسلام به ارمغان آورند.

مصادیق ارزش‌های مشترک همگرایی در اسلام فراوان‌اند. قرآن کریم بیشترین نقش در هویت دهی اسلامی دارد. وجود مقدس پیامبر عظیم‌الشان و دوستی و مودت خاندان پاک آن حضرت از مصادیق اصلی ارزش‌های مشترک در جهت نیل به همگرایی اسلامی هستند. (برای اطلاع بیشتر نک: آقائوری، ۱۳۸۷) از ارزش‌های مشترک فوق‌العاده پراهمیت در ارتباطات و همگرایی اسلامی، مراسم حج است که بار همگرایی فوق‌العاده‌ای دارد. این ویژگی در مراسم اربعین سید و سالار شهیدان (ع) نیز وجود دارد. شهادت، استقلال‌طلبی، مقاومت و ایستادگی از ارزش‌های مشترک دیگر اسلامی هستند که می‌تواند همگرایی اسلامی بر آن‌ها استوار باشد.

با این توضیح مشخص می‌شود که چشم‌انداز همگرایی اسلامی و رسیدن به تمدن اسلامی امری ممکن و محتمل است و می‌توان گفت که امت اسلامی در سایه تجارب تاریخی، از زمینه مناسبی برای همگرایی بهره‌مند است. بنا بر تجربه تاریخی در گذشته که در پرتو ارزش‌های اسلامی، هر قوم و نژادی از نتیجه کار و کوشش قوم و نژاد دیگر بهره‌مند می‌شد. شهید مطهری بعد از نقل فرازی از نوشته پرفسور ارنست کونل، معتقد است: «نکته جالب در بیان این دانشمند این است که می‌گوید مسلمانان از نژادهای مختلف بر روی اختلافات نژادی خود پل بسته بودند؛ یعنی اسلام برای اولین بار توانست کلیتی و

وحدتی سیاسی و اجتماعی بر اساس عقیده و مرام و مسلک به وجود آورد و همین جهت تسهیلات زیادی از لحاظ ایجاد تمدنی عظیم و وسیع به وجود آورد». (مطهری، ۱۳۸۲: ۱۴، ۱۴۲)

ب: زمینه و بسترهای سیاسی- اجتماعی

همان‌طوری که گذشت زمینه و بسترهای فرهنگی مانند اشتراکات تاریخی، تمدنی، فرهنگی، مذهبی و زبانی و با بهره‌گیری از این ظرفیت‌ها می‌توان در گسترش ارتباطات فرهنگی و در نهایت همگرایی بهره‌جست. (رضایی و زهره‌ای، ۱۳۹۰: ۸۷-۸۸) این وضعیت، مشروعیت فعالیت‌های سازمان‌ها و نهادهای فراملی نیز را افزایش داده و باعث می‌شود تا واحدهای ملی از آن تبعیت کنند و احساس نمایند که هویت ملی آنان بر اثر همگرایی در خطر نمی‌افتد. (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۸۴: ۶۶۴)

جهان اسلام علاوه بر ظرفیت و زمینه‌های فرهنگی، از زمینه‌های سیاسی نیز در امر همگرایی برخوردار است. جهان اسلام داری مشترکات فراوانی دیگر نیز هستند. اهداف مشترک یکی از آنان است که در مسیر همگرایی اسلامی فوق‌العاده دارای اهمیت است. حفظ اسلام و حفظ قبله اول مسلمین و حفظ عظمت و وحدت کشورهای اسلامی از اهداف مشترک مسلمانان که در مرحله سوم و تصویر چشم‌انداز گذشت. نظام سیاسی اسلام خاص، استقلال، مردم‌سالاری و ... از اشتراکات دیگر اسلامی هستند که می‌توان به راحتی چشم‌انداز همگرایی اسلامی را ترسیم نمود. ژئوپلیتیک، پیوستگی و مرز مشترک، نیروی انسانی، موانع، تهدید و دشمن مشترک از زمینه‌های مشترک کشورهای اسلامی هستند. جغرافیا، ژئوپلیتیک، پیوستگی مرزها از عوامل و زمینه‌های مهم همگرایی هستند. مزیت موقعیت ژئوپلیتیکی جهان اسلام نیز به مجاورت و داشتن مرز مشترک اضافه شده

و زمینه‌های هرچه بیشتر همگرایی را فراهم می‌سازد. موقعیت مهم و ژئوپلیتیکی مانند تنگه داردانیل و بسفر، کانال سوئز، باب‌المندب، تنگه هرمز، تنگه مالاکا و تنگه‌ی جبل‌الطارق، خلیج فارس، دریای عمان و دریای سرخ در کوتاه کردن فواصل دریایی و زمینی، میان شرق و غرب نقش مهمی بر عهد دارند. (عزتی، ۱۳۷۱: ۱۶۳-۱۷۵) کشورهای اسلامی از نظر جغرافیای سیاسی و موقعیت ژئوپلیتیک در بهترین شرایط ممکن قرار دارند؛ بنابراین مشاهده می‌شود که جغرافیای سیاسی جهان اسلام منحصربه‌فرد است و به همین دلیل می‌تواند زمینه مناسبی برای همگرایی اسلامی به شمار آید. جهان اسلام دارای مناطق حیاتی است که سیطره بر این مناطق، در قلب راهبردهای نیروهای داخلی و بین‌المللی قرار دارد. (برای اطلاع بیشتر نک: نصری، ۱۳۹۳)

جهان اسلام از نظر جغرافیای انسانی نیز دارای زمینه و ظرفیت خوبی برای همگرایی است. دنیای اسلام دارای جمعیتی بیش از یک میلیارد و هفتصد میلیون نفر حدود ۲۰/۶ درصد از خشکی‌های جهان و ۲۴/۱ درصد از جمعیت جهان دارا هستند. (سعید میرترابی، ۱۳۹۰: ۲۲۰؛ Ci a: ۲۰۲۰) از نظر میزان گسترش جمعیت در مناطق مختلف جهان نیز آمارها بسیار روشن‌گر هستند. از کل ۳۹ کشور آسیایی ۲۱ کشور جزو کشورهای اسلامی محسوب می‌شوند. همچنین از ۵۸ کشور آفریقایی ۲۰ کشور آن مسلمان هستند. اگرچه در قاره اروپا تنها دو کشور اسلامی آلبانی و بوسنی هرزگوین وجود دارند ولی مسلمانان از طریق مهاجرت به کشورهای بزرگ اروپایی توانستند جمعیت‌های چندمیلیونی را در این کشورها به وجود آورند و تأثیر بسیار زیادی بر این جوامع بر جای گذاشته و گرایش فزاینده اروپایی‌ها به دین مبین اسلام موجب نگرانی شدید سیاستمداران این کشورها شده است. آمارهای مؤسسه پژوهشی «پیو» نشان می‌دهد که اسلام در هر سال ۲,۹ درصد در این کشورها رشد دارد و این نرخ رشد بیش از نرخ رشد جمعیت جهان است که

هر سال حدود ۲,۳ درصد هست. بر اساس گزارش این مؤسسه، اسلام پرسرعت‌ترین دین در حال رشد در اروپا است و تعداد مسلمانان اروپا در ۳۰ سال گذشته سه برابر شده است که پیش‌بینی می‌شود جمعیت مسلمانان در دهه‌های پیشرو بالاتر از جمعیت مسیحیان گردد. (PewResearch: ۲۰۱۴) بر اساس گزارش سال ۲۰۱۲ این مؤسسه، ۴۹

کشور دارای اکثریت مسلمان است. (PewResearch: ۲۰۱۱)



جمعیت منطقه‌ای مسلمانان در جهان (PewResearch: ۲۰۱۴)

ردیف	منطقه	جمعیت مسلمانان	درصد مسلمانان	مسلمانان جهان
۱	آسیای مرکزی	۵۴۰۰۰۰۰۰	۸۰	۳
۲	آسیای جنوبی	۵۰۷۲۸۴۰۰۰	۳۱/۴	۳۰/۶
۳	جنوب شرقی آسیا	۲۵۷۰۰۰۰۰۰	۱۲	۱۵
۴	خاورمیانه و آفریقای شمالی	۳۱۵۳۲۲۰۰۰	۹۱/۲	۲۲/۹
۵	جنوب صحرای آفریقا	۲۴۲۵۴۴۰۰۰	۲۹/۶	۱۵
۶	اروپا	۴۴۱۳۸۰۰۰	۶	۲/۷
۷	آمریکا	۵۲۵۶۰۰	۰/۶	۰/۳
۸	کل جهان	۱۷۰۳۱۴۶۰۰۰	۲۳/۴	۱۰۰

میزان جمعیت یکی از عناصر قدرت و موجب بالا رفتن نیروی کار در کشورها می‌گردد. نظر به اینکه جوامع مختلف در زمان رشد سریع اقتصادی به نیروی کار نیاز دارند، نیروی

کار از مهم‌ترین عوامل تولید به شمار می‌رود و درآمد حاصل از آن همیشه بخش بزرگی از درآمد ملی هر کشور را تشکیل می‌دهد. کشورهای اسلامی در این زمینه دارای قدرت جمعیتی بالایی بوده که حجم زیاد از این قدرت جمعیتی، نیروی جوان و فعال کار هستند که برای رشد، توسعه و همگرایی اقتصادی در جهان اسلام بستر و زمینه مهمی به حساب می‌آید. بر اساس آمارهای سال‌های ۱۹۹۷-۲۰۰۱ بیش از ۵۳۰ میلیون نفر که تقریباً ۱۸/۲ درصد کل نیروی کار جهان را شامل می‌شود، در کشورهای عضو سازمان همکاری اسلامی وجود داشته است. (تمیزی و اکبری، ۱۳۸۳: ۳۰) این در حالی است که از میان ۵۰ کشور اول دارنده نیروی کار، ۱۸ کشور اسلامی با رتبه بالا در این زمینه قرار دارد.

(فهرست کشورها بر پایه نیروی کار، <https://fa.wikipedia.org>)

تاریخ چشم‌انداز تمدن اسلامی	نیروی کار	کشور	رتبه	کشورهای اسلامی	تاریخ	نیروی کار	کشور	رتبه	کشورهای اسلامی
۱۳۰۱۳	۱۲۰۰۰۰۰۰	اندونزی	۴	۱	۲۰۱۳	۱۷۴۰۰۰۰۰	اوگاندا	۳۴	۱۰
۴۸ ۲۰۱۳	۸۷۶۲۰۰۰۰	بنگلادش	۶	۲	۲۰۱۳	۱۶۹۹۰۰۰۰	ازبکستان	۳۶	۱۱
۲۰۱۲	۵۹۲۱۰۰۰۰	پاکستان	۹	۳	۲۰۱۳	۱۳۱۹۰۰۰۰	مالزی	۴۰	۱۲
۲۰۱۱	۵۱۵۳۰۰۰۰	نیجریه	۱۱	۳	۲۰۰۷	۱۱۹۲۰۰۰۰	سودان	۴۴	۱۳
۲۰۱۳	۴۵۶۵۰۰۰۰	اتیوپی	۱۳	۵	۲۰۱۳	۱۱۷۳۰۰۰۰	مراکش	۴۵	۱۴
۲۰۱۳	۲۷۹۱۰۰۰۰	ترکیه	۲۱	۶	۲۰۱۳	۱۱۱۵۰۰۰۰	الجزایر	۴۶	۱۵
۲۰۱۳	۲۷۷۲۰۰۰۰	ایران	۲۲	۷	۲۰۱۳	۱۰۵۵۰۰۰۰	موزامبیک	۴۷	۱۶
۲۰۱۳	۲۷۶۹۰۰۰۰	مصر	۲۳	۸	۲۰۱۳	۹۰۲۲۰۰۰۰	قزاقستان	۵۰	۱۷

۲۰۱۳	۲۵۵۹۰۰۰۰	تانزانیا	۲۶	۹	۲۰۱۰	۸۹۰۰۰۰۰	عراق	۵۲	۱۸
------	----------	----------	----	---	------	---------	------	----	----

گزارش مفصل نیروهای کار کشورهای اسلامی (سازمان همکاری اسلامی) را، SESRI C منتشر ساخته است که در پایگاه آن قابل دسترس هست. (۲۰۱۵: [sesri c](#))

یکی از مهم‌ترین بسترهای همگرایی تهدیدها و دشمن مشترک دنیای اسلام است. احساس تهدید و دشمن مشترک داشتن فرصت و زمینه سیاسی و اجتماعی بسیار مناسب برای همگرایی اسلامی فراهم آورد. تهدید مشترک، در دنیای امروز عامل خوبی است تا مسلمانان از این فرصت برای همگرایی در مقابل این دشمن مشترک و هدف مشترک گام بردارند. ابن‌خلدون به‌خوبی نشان می‌دهد که میان تداوم عصبیت و همبستگی خویشاوندی با رفتار منسجم تشکیلاتی از یکسو و حضور یک دشمن مشترک رابطه‌ای اثبات شده وجود دارد. (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۱، ۳۳۴) فرضیه «دشمن مشترک» به قوی‌ترین وجه در رفتار سیاسی دشمنان همگرایی اسلامی به‌ویژه آمریکا مشاهده می‌شود. سیاست خارجی آمریکا در دوران چهار دهه جنگ سرد در جهت مهار شوروی و متحدان آن و گسترش کمونیسم در جهان بود. وجود شوروی و بلوک شرق به‌مثابه 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 به‌عنوان دشمن شماره یک این کشور، آمریکا در پی استراتژی «دشمن‌سازی»، «دشمن‌یابی» و یا «بزرگ‌سازی دشمنان» در گوشه و کنار جهان پرداخت. بر مبنای آن می‌توان جوهره پنهان نظریه‌پردازان آمریکایی نظیر «فوکویاما» یا «هانتینگتون» و یا استراتژیست‌ها و سیاستمداران را تجزیه و تحلیل و افشا کرد. بر اساس نظریه «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 ویژه‌هایی را در درون نظام سیاسی محقق سازد. (حسینی، ۱۳۸۱: ۸)

ج: زمینه‌ها و ظرفیت‌های اقتصادی

منابع، منافع و ظرفیت‌های اقتصادی جهان اسلام نیز بستر خوبی حداقل از جهت اقتصادی برای همگرایی اسلامی در جهان معاصر است. جهان اسلام دارای قدرت نهفته و امکانات عظیمی مادی هست که در صورت همکاری بین مسلمین می‌تواند از این ظرفیت‌های مادی استفاده نموده و همگرایی موردنظر را فراهم ساخته و جهان اسلام را به قدرت برتر در جهان تبدیل نماید. به‌طور خلاصه جهان اسلام دارای ۲۴/۱٪ جمعیت جهان، ۲۲٪ خشکی‌ها و فضاها، جغرافیایی جهان، ۲۷٪ کشورهای مستقل جهان و ۲۷/۵٪ اعضای سازمان ملل متحد، ۷۰٪ ذخایر نفت و ۳۰٪ گاز طبیعی جهان، برخوردار از منابع آب شیرین و رودخانه‌ای، برخوردار از تولید انرژی خورشیدی، آبی، دسترسی به سه اقیانوس بزرگ به‌طور مستقیم، برخورداری از منابع مهم معدنی فلزی و غیرفلزی، برخوردار از اقالیم و مناطق آب و هوایی متنوع و دسترسی به انواع محصولات کشاورزی، باغی و دامی، در اختیار داشتن گذرگاه‌های عمده و حیاتی جهان را در اختیار دارد. (حافظ نیا و دیگران، ۱۳۹۱: ۶۵؛ حافظ نیا، ۱۳۷۹: ۱، ۲۴۹-۲۵۰) بررسی وضعیت منابع طبیعی کشورهای اسلامی بیانگر آن است که این کشورها به‌صورت بالقوه بسیار قدرتمند و ثروتمند هستند. متأسفانه سوء مدیریت و وابستگی رهبران این کشورها مانع از بهره‌برداری صحیح از این منابع شده است. وجود منابع عظیم نفت و گاز که حیات اقتصادی جهان صنعتی آن وابسته است. حوزه خلیج فارس که بخش اساسی و اصلی خاورمیانه را تشکیل می‌دهد دارای ۶۷۹ میلیارد بشکه ذخیره اثبات‌شده نفت (نزدیک به

۶۶ درصد از کل ذخایر جهان) و ۱۹۱۸ تریلیون فوت مکعب، ذخیره گازی (۳۰ درصد کل ذخایر گازی جهان) هست. (عسگری، ۱۳۸۳: ۱۲-۲۴) بنابراین کشورهای اسلامی می‌توانند با تکیه بر سلاح قدرتمند انرژی، به همگرایی رسیده و جهان استکبار را نیز در مقابل خویش خاضع نمایند.

در این زمینه اسلام دارای فرهنگ اقتصادی منحصر به فرد است. عنصر کار و تولید در اسلام از فرهنگ پویا در اقتصاد اسلامی حکایت دارد. در منابع اسلامی سفارش‌های فراوانی در مورد کار کردن، تولید و اشتغال گردیده است. (سوره هود: ۶۱) پیامبر عظیم‌الشان (صلی الله علیه و آله) در این باره می‌فرماید: به دست آوردن مال حلال برای تأمین زندگی و گذران معاش، بر هر مرد و زن مسلمانی واجب است. (فرید، ۱۳۶۶: ۲، ۸) در این زمینه روایات فراوانی از پیشوایان دینی داریم. (مفید، ۱۳۷۲: ۲، ۲۹۸؛ هدایتی زاده، ۱۳۷۷: ۲۰) عدالت اجتماعی، مالکیت، نکوهش فقر و ایجاد رفاه عمومی از دیگر نمادهای فرهنگ اقتصادی در اسلام است.

نقش منابع و منافع در همگرایی به گونه‌ای است که همگرایی بین کشورهای یک منطقه تا وقتی روند رو به رشد دارد که سازمان‌ها بتوانند فعالیت‌های را که دربر دارند، منفعی مشخص برای اعضا داشته باشد را در دستور کار خود قرار می‌دهند. بدین ترتیب در شرایط جدید بین‌المللی که امور سیاسی و ایدئولوژیک از اهمیت کمتری در روابط بین‌الملل برخوردارند و توجه جدی به امور اقتصادی صورت می‌گیرد و تلاش کشورهای اسلامی برای افزایش نقششان در اقتصاد بین‌الملل قابل توجه است. (عیوضی، ۱۳۸۸: ۱۴۶-۱۴۸) بررسی عوامل موفقیت اتحادیه اروپا نشانگر آن است که یکی از بنیان‌های اصلی پیدایش همگرایی، ارتباطات اقتصادی و همکاری تجاری است. (ستوده و جمعی از پژوهشگران، ۱۳۹۲: ۱۷۲-۱۷۵)

توریسم و گردشگری از مهم‌ترین ابزار ارتباطی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی به شمار می‌رود. اخیراً صنعت گردشگری رشد چشم‌گیری داشته و در اقتصاد کشورها جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است گزارش سازمان جهانی گردشگری^{۲۰} میزان سفرهای وردی گردشگران از ۲۵/۳ میلیون نفر به ۸۴۶ میلیون نفر رسیده است و درآمد حاصل از گردشگری در سال ۲۰۰۶ به ۷۴۱ میلیارد دلار رسید. (میرترابی، ۱۳۹۰: ۲۳۹) گسترش این صنعت در جوامع اسلامی برای مسلمانان بسیار حائز اهمیت است، چراکه با ایجاد اشتغال و ایجاد درآمد از یکسو سطح رفاه جامعه را بالا می‌برد و از سوی دیگر گردشگری بازتاب‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و حتی سیاسی به همراه دارد. گردشگری در جوامع امروزی متأثر از لایه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و نیز تجربه‌های روحانی و روان‌شناختی فرد است که در ساختار خود دارای ابعاد مادی و معنوی هست. (کرمی پور، ۱۳۹۴: ۵۴) مسلمانان نیز با سفر کردن به کشورهای همدیگر با عقاید، دیدگاه‌ها و افکار همدیگر آشنا می‌شوند و عامل مهمی برای تحکیم پایه‌های همکاری و همگرایی خواهد بود. تسهیل رفت‌وآمد میان کشورهای اسلامی موجب ارتباطات گردیده و همگرایی را سرعت بیشتری می‌بخشد. (جلالیان، برادران و کهنه پوش، ۱۳۸۹: ۳)

پرواضح است که کشورهای اسلامی امکانات فراوانی برای جذب گردشگران داخلی و خارجی دارند؛ بنابراین از نموده‌های صنعت گردشگری، گردشگری دینی است که ضمن بهبود وضعیت اقتصادی کشورها، پیام‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی را نیز در سطح بین‌المللی منتشر می‌سازد و زمینه‌های تعامل و همگرایی را ایجاد می‌کند. (کرمی پور، ۱۳۹۴: ۵۵-۵۶) بنابراین گردشگری دینی و زیارت می‌تواند زمینه‌های بسیار مناسبی

را برای همگرایی در جهان اسلام شکل دهد و پیامدهای مهم فرهنگی، سیاسی اقتصادی و تمدنی را به همراه داشته باشد. (غیائی، ۱۳۹۸: ۲۷-۲۹) از مصادیق گردشگری دینی، مراسم حج (رک: محمدی و رضایی، ۱۳۹۴: ۱۶-۱۷؛ همایون، ۱۳۸۴: ۷۶-۹۹) و همایش باشکوه اربعین حسینی است. (کاظمی، ۲۰۲۲: ۱۷۱-۱۹۰)

از زمینه‌ها و بسترهای مهم دیپلماسی اقتصادی، توجه به اتحادیه‌های اقتصادی در کشورهای اسلامی است. امروزه وجود پیمان‌های تجاری منطقه‌ای امری مطلوب تلقی می‌شود و هر کشوری در دنیا حداقل عضو یک یا چند پیمان اقتصادی است. کشورهای اسلامی در زمینه ارتباطات و دیپلماسی اقتصادی دارای چند تجربه بااهمیت است که زمینه خوبی برای ارتباطات و دیپلماسی اقتصادی و در نتیجه همگرایی فراهم می‌سازد. از آن جمله می‌توان به شورای همکاری خلیج فارس،^{۲۱} شورای همکاری عرب، سازمان اکو،^{۲۲} گروه دی هشت و آ.سه. آن اشاره کرد.

نتیجه

دستیابی و رسیدن به تمدن اسلامی مستلزم استخدام و به‌کارگیری عوامل و زمینه‌های مختلف است. از منظر آینده‌پژوهی، آینده تمدن اسلامی در جهان اسلام مستلزم آن است

۲۱ کشورهای اسلامی به صورت فردی و یا جمعی در هفده اتحادیه آفریقائی، چهار اتحادیه آسیایی و یازده اتحادیه و وابسته به کمیسیون تجارت و توسعه سازمان ملل متحد حضور دارند. (امجد، ۱۳۸۲: ۱۹۸-۲۰۴)

۲۲ Gulf Cooperation Council (GCC)

۲۳ Economic Cooperation Organization (ECO)

۲۴ Development / D-۸

۲۵ Association of Southeast Asian Naation

که مسلمانان باید از وضعیت نابسامان کنونی عبور کرده و چشم‌انداز آینده اسلامی را ترسیم نموده و آن را اجرا سازند. با توجه به مدل مفهومی ارائه‌شده وضعیت کنونی امت و جهان اسلام، جهت‌گیری زیادی به سمت تمدن سازی ندارد. تحقیق حاضر بر این فرض استوار بود که مسلمانان برای رسیدن به تمدن اسلامی باید از رهگذر وحدت و همگرایی بگذرد. از این رو جهان اسلام در ترسیم چشم‌انداز تمدن اسلامی باید ابتدا به وحدت و همگرایی برسد که در آن صورت شرایط، ظرفیت و امکانات تمدن سازی فراهم خواهد بود. وضعیت کنونی کشورهای اسلامی اگرچه جهت‌گیری زیادی به سمت همگرایی ندارد ولی از ظرفیت، زمینه و امکانات خوبی در این مسیر برخوردار است. جهان اسلام با دارا بودن جمعیتی بیش از یک میلیارد و هفت صد میلیون به منزله یک قطب جمعیتی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی بزرگ، گستره وسیعی از کره خاکی را شامل می‌گردد که با داشتن ظرفیت‌های مهم مانند پیوستگی جغرافیایی و مرزی، قابلیت‌های فوق‌العاده ژئوپلیتیکی، تهدیدات مشترک و داشتن دشمنان مشترک، منافع متقابل مشترک، فرهنگ اقتصادی پویا، از دیگر زمینه‌هاست. منابع سرشار انرژی، داشتن اماکن تاریخی و تمدنی برای گردشگری و زیارتی و وجود اتحادیه‌های اقتصادی از مهم‌ترین زمینه و ظرفیت برای رسیدن به همگرایی در جهان اسلام به شمار می‌رود. چنانچه کشورهای اسلامی موقعیت ویژه جغرافیای سیاسی، جغرافیای فرهنگی و انسانی و جغرافیای اقتصادی خود را در جهان درک نماید، با رعایت همین عوامل و با تکیه بر فرهنگ وحدت و همگرایی که در متون دینی ما وجود دارد می‌تواند به وحدت و همگرایی رسیده و مقدمات تبدیل شدن به یک قدرت اثرگذار جهانی را فراهم نمایند.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
۳. احمدی پور، زهرا، مصطفی قادری حاجت، حسین مختاری هشی، تحلیل ژئوپلیتیکی فرصت‌ها و چالش‌های همگرایی در منطقه غرب آسیا، دو فصلنامه جغرافیا و برنامه‌ریزی منطقه‌ای، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
۴. امجد، محمد، «نظریه همگرایی و سازمان کنفرانس اسلامی»، دین و ارتباطات، ش ۱۸ و ۱۹، تابستان و پاییز ۱۳۸۲.
۵. آقانوری، علی، امامان شیعه و وحدت اسلامی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۷.
۶. بیگدلی، مهرناز (مترجم)، انجمن برنامه‌ریزی آمریکا، فصلنامه مدیریت شهری، ش ۲، تابستان ۱۳۷۹.
۷. تسخیری، محمدعلی، درباره وحدت و تقریب مذاهب اسلامی، ترجمه محمد مقدس، مجمع تقریب، تهران، ۱۳۸۳.
۸. تفهیمی، رحمان، نگاهی دیگر کاربرد شیوه‌های گرافیکی - بصری در تدوین چشم‌انداز، دوماهنامه شهر نگار، ش ۵۲، تیر ۱۳۸۸.
۹. تمیزی، علیرضا و محسن اکبری، «بررسی معیارهای توسعه فناوری اطلاعات و ارتباطات مطالعه موردی کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی»، دانش مدیریت، ش ۶۴، بهار ۱۳۸۳.
۱۰. جلالیان، حمید، برادران، سمیه و سید هادی کهنه پوش، نقش گردشگری در فرآیند همگرایی فرهنگی کشورهای اسلامی، چهارمین کنگره بین‌المللی جغرافیدانان جهان اسلام، زاهدان، ۱۳۸۹.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، تنظیم حجه الاسلام علی اسلامی، مرکز بین‌المللی نشر اسراء، چاپ پانزدهم، قم، ۱۳۹۹.
۱۲. جوان آراسته، حسین، امت و ملت، نگاهی دوباره، مجله حکومت اسلامی، ش ۱۶، تابستان ۱۳۷۹.
۱۳. حافظ نیا، محمدرضا، ریباز قربانی نژاد و محسن جان‌پرور، «تحلیل ژئوپلیتیکی عوامل هم‌گرایی و واگرایی در جهان اسلام»، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، ش ۲، تابستان ۱۳۹۱.
۱۴. حافظ نیا، محمدرضا، مبانی مطالعات سیاسی - اجتماعی، سازمان حوزه‌ها و مدارس علمیه خارج از کشور، قم، ۱۳۷۹.
۱۵. حسینی، سید مهدی، نگاهی به اهداف و برنامه استراتژیک امریکا در فرایند تحول نظام بین‌الملل، دوازدهمین کنگره بین‌المللی خلیج فارس، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی تهران، ۱۳۸۱.
۱۶. دورانت، ویلیام جیمز، تاریخ تمدن، رنسانس، ترجمه صفدر تقی زاده و ابوطالب صارمی، تهران ۱۳۶۷ ش.
۱۷. دوئرتی، جیمز و رابرت فالتزگراف، نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب، نشر قومس، تهران، ۱۳۸۴.
۱۸. رضایی، علی اکبر و محمدعلی زهره‌ای، دیپلماسی فرهنگی؛ نقش فرهنگ در سیاست خارجی و ارائه مدل راهبردی، انتشارات جامعه شناسان، تهران، ۱۳۹۰.
۱۹. زارعی، بهادر، تحلیل تئوری امت در قلمرو جغرافیای سیاسی اسلام، فصلنامه سیاست، ش ۳، مهر ۱۳۹۰.
۲۰. زرین‌کوب، عبدالحسین، کارنامه اسلام، تهران، امیرکبیر، بی‌تا.

۲۱. ستوده، محمد و جمعی از پژوهشگران، موانع و فرصت‌های همگرایی در جهان اسلام (مجموعه مقالات)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۲.
۲۲. سیف زاده، حسین، نظریه‌ها و تئوری‌های مختلف در روابط بین‌الملل فردی و جهانی شده: مناسبت و کارآمدی، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۸۴.
۲۳. شوشتری، سید محمدجواد، سازمان کنفرانس اسلامی و چالش‌های فرهنگی فراروی جهان اسلام، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۳.
۲۴. عزتی، عزت‌الله، ژئوپلیتیک، سمت، تهران، ۱۳۷۱.
۲۵. عسگری، سهراب، «نقش و جایگاه منطقه خلیج فارس و خاورمیانه در ژئوپلیتیک انرژی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۲۱۰-۲۰۹، بهمن و اسفند ۱۳۸۳.
۲۶. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۷.
۲۷. عیوضی، محمدرحیم، جهانی‌سازی و همگرایی کشورهای اسلامی (موانع و چالش‌ها)، انتشارات دانشگاه عالی دفاع، تهران، ۱۳۸۸.
۲۸. غیاثی، هادی، «ابعاد همگرایی عتبات مقدسه به مثابه سازمان‌های شیعی متولی زیارت»، فصلنامه فرهنگ رضوی، ش ۲۷، پاییز، ۱۳۹۸.
۲۹. فرید، مرتضی، الحدیث: روایات تربیتی از مکتب اهل بیت (علیه السلام)، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۶.
۳۰. فوزی تویسرکانی، یحیی، سازمان کنفرانس اسلامی (ساختار، عملکرد و روابط آن با ایران)، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۷.

۳۱. فوزی تویسرکانی، یحیی، سازمان کنفرانس اسلامی (ساختار، عملکرد و روابط آن با ایران)، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۷.
۳۲. فوزی، یحیی و محمود رضا صنم زاده، تمدن اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)، فصلنامه علمی- پژوهشی تاریخ و فرهنگ تمدن اسلامی، شماره ۹، زمستان ۱۳۹۱.
۳۳. قدیری، روح‌الله، بررسی و شناخت روش‌های مطالعه آینده، مرکز آینده‌پژوهی علوم و فناوری دفاعی، بی‌تا.
۳۴. کاظمی، سید آصف، «دور السیاحه الدینیة فی تقارب العالم اسلامی زیارة الأربعین أنموذجاً»، مجله علمی پژوهشی السبیط، سال هشتم، ش ۴، آیلول ۲۰۲۲.
۳۵. —، «تحلیلی بر چشم‌انداز همگرایی اسلامی»، پژوهشنامه علوم انسانی اسلامی، ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۹۶.
۳۶. کاظمی، سید علی‌اصغر، نظریه همگرایی در روابط بین‌الملل «تجربه جهان سوم»، نشر قومس، تهران، ۱۳۷۷.
۳۷. کرمی پور، الله کرم، «گردشگری دینی: ماهیت و کارکرد»، فصلنامه علمی- پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
۳۸. گلکار، کورش، «چشم‌انداز شهر، محله: پیشنهاد یک چارچوب مفهومی برای صورت‌بندی بیانیه چشم‌انداز»، نشریه هنرهای زیبا، ش ۲۴، زمستان ۱۳۸۴.
۳۹. لمبتون، ان، کی، اس، دولت و حکومت در اسلام، نشر عروج، تهران، ۱۳۷۴.

۴۰. المانجرا، مهدی، آینده‌های دنیای اسلام، ترجمه و تلخیص سیاوش ملکی فر، اندیشکده آصف، تهران، ۱۳۸۴.
۴۱. محمدی، محسن، نورالله کریمیان و حسن رضایی، «ظرفیت‌های درونی اسلام در تقویت همبستگی با تمرکز بر نقش حج در وحدت جهان اسلام»، فصلنامه علمی - پژوهشی اسلام و مطالعات اجتماعی، ش ۲، پاییز ۱۳۹۴.
۴۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
۴۳. معمار، رحمت‌الله، سنجش گرایش به هویت تاریخی، مرکز تحقیقات و سنجش برنامه‌ای سازمان صداوسیما، تهران، ۱۳۷۸.
۴۴. مفید، محمد بن محمد، الارشاد، مؤسسه آل البیت (علیهم‌السلام) لاهیا، التراث، قم، ۱۳۷۲.
۴۵. مقام معظم رهبری، پیام به مناسبت کنگره عظیم حج، ۲۷ شهریور ۱۳۹۴.
۴۶. —، دیدار با مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۲۶ اردیبهشت ۱۳۹۴.
۴۷. ملکی فر، عقیل، الفبای آینده‌پژوهی: علم و هنر کشف آینده و شکل بخشیدن به دنیای مطلوب فردا، کرانه علم، تهران، ۱۳۸۵.
۴۸. میرترابی، سعید، مسائل توسعه جهان اسلام، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، تهران، ۱۳۹۰.
۴۹. نصر، سید حسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۳.
۵۰. نصری، قدیر، مناطق حیاتی خاورمیانه، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، تهران، ۱۳۹۳.

۵۱. هانتینگتون، ساموئل، نظریه برخورد تمدن‌ها و منتقدانش، ترجمه و ویراسته مرتضی امیری، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۷۵.
۵۲. هدایتی زاده، نجف، فرهنگ کار مدخلی بر کار در اسلام از دیدگاه جامعه‌شناختی، موسسه انتشارات ائمه (علیهم‌السلام)، قم، ۱۳۷۷.
۵۳. همایون، محمدهادی، جهانگردی به‌عنوان یک ارتباط میان فرهنگی: مطالعه تطبیقی الگوی غربی معاصر و الگوی اسلامی، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، تهران، ۱۳۸۴.
۵۴. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Islam_percent_population_in_each_nation_World_Map_Muslim_data_by_Pew_Research.svg?uselang=fa, 29,6,2014.
۵۵. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Islam_percent_population_in_each_nation_World_Map_Muslim_data_by_Pew_Research.svg?uselang=fa, 22 December 2011.
۵۶. <https://fa.wikipedia.org/wiki/>, 7/10/2019, فهرست کشورها بر پایه نیروی کار.
۵۷. <https://sesricdiag.blob.core.windows.net/sesric-site-blob/files/article/509.pdf>, 2015.
۵۸. www.cia.gov «World — The World Factbook - Central Intelligence Agency», 14/6/2020.

جایگاه علمی امام جعفر صادق علیه السلام از دیدگاه اهل سنت

اسماعیل دانش^۱

چکیده

امام صادق(ع) یکی از عترت پیامبر اسلام(ص) در منابع معتبر اهل سنت مطرح گردیده و ضمن اینکه هیچ سخن منفی از بزرگان اهل سنت درباره ایشان مطرح نشده است ایشان از نظر علمی جایگاه بس والایی در منابع اهل سنت داشته است. نوشتار حاضر متکفل بررسی جایگاه علمی امام صادق(ع) از منظر اهل سنت است. برای انجام این تحقیق با روش‌شناسی تبیین، به مفهوم‌شناسی واژه‌های مهم و با روش کتابخانه‌ای و توصیفی-تحلیلی، جایگاه علمی امام صادق(ع) با تأکید بر دیدگاه اهل سنت بررسی شده است و ثابت نموده است که پیشوایان مذاهب اسلامی با یکدیگر هیچ‌گونه خصومت و دشمنی نداشته‌اند. از منظر اهل سنت امام صادق(ع) شخصیتی جامع و پیشوای هدایت، فقیه راست‌گو، زاهد، عابد و خاضع بوده است که در علم و عبادت و پرهیزگاری، برتر از جعفر بن محمد، هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به قلب هیچ‌کسی خطور نکرده است. امام صادق(ع) از منظر اهل سنت در بسیاری از علوم از جمله علم حدیث

^۱. دکتری فلسفه دانشگاه تهران - i snail.danesh43@gmail.com

نقش و جایگاه والای داشته است و ثقه‌ای بوده است که در روایت و نقل حدیث، هیچ‌گونه جای شک و تردیدی درباره‌ی ایشان وجود نداشته است. امام جعفر صادق(ع) عالم و داناترین مردم به اختلافات فقهی و علمی بوده است. علم کلام در دوران امام صادق(ع) بسیار مورد اهتمام و عنایت بوده است. امام صادق(ع) دانشمندان برجسته‌ای را درباره علم کلام تربیت نمودند. امام صادق(ع)، بنیان‌گذار مدارس عقلی در جهان اسلام و عالم به نجوم و فلکیات و کیمیا و دانایی به اسرار هستی بوده است.

واژگان کلیدی: امام، علم، امام صادق(ع) اهل سنت، جایگاه علمی.

مقدمه

بزرگان اهل سنت، امام صادق(ع) را با القابی همچون عالم، زاهد، فاضل، فقیه راست‌گو، دانشمند پارسا و... ستوده‌اند. امام صادق(ع) به‌عنوان مرجع علمی و دینی نزد اهل سنت شناخته شده و مورد توجه بوده است. بزرگانی از اهل سنت مانند مالک ابن انس و امام ابوحنیفه کابلی در محضر ایشان درس آموخته‌اند. جاحظ از بزرگان اهل سنت درباره حضرت می‌گوید: «جهان از علم و فقه جعفر بن محمد سرشار شد» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ۱۵: ۱۸۹). استاد ابوزهره، عالم معاصر اهل سنت نیز درباره علم حضرت می‌نویسد: «علمای اسلام با تمام اختلاف نظرهای و تعدد مشرب‌هایشان، در فردی غیر از امام صادق و علم او اتفاق نظر ندارند» (ابوزهره، بی‌تا، ۶۶). امام صادق(ع) مرجع علمی و دینی برای همه مسلمانان اعم از شیعه و اهل سنت بوده است. مکتب علمی و دینی امام صادق(ع) مکتب وحدت و همزیستی مسالمت‌آمیز و صلح و دوستی می‌باشد.

امام صادق(ع) به لحاظ نسب پدری، به امام علی(ع) و از نگاه نسب مادری به ابوبکر صدیق خلیفه اول می‌رسد؛ زیرا مادر امام صادق(ع)، ام فروه دختر قاسم است و قاسم فرزند محمد بن ابی‌بکر است و در متون اهل سنت از امام صادق(ع) نقل شده است که

«ولدنای الصدیق مرتین». (ذهبی ۱۴۱۳، ۹: ۸۸) از این رو، امام صادق (ع) حلقه وصل و محور وحدت بین دو مذهب شیعه و اهل سنت به شمار می‌رود و جالب‌تر این که شاگردان حضرت را نیز سران مذاهب اهل سنت تشکیل می‌دهد.

پیروان دو مذهب شیعه و اهل سنت در افغانستان لازم است این مطلب را به‌خوبی درک کنند و موردتوجه قرار دهند که هیچ کدورتی و زدوخوردی بین استاد و شاگرد وجود نداشته است؛ زیرا شأن هر دو بزرگ‌تر از آن بوده که باهم مثل کودکان دعوا و منازعه کنند اما مباحثات علمی و فقهی داشتند ولی بحث و مناقشه آن‌ها توأم با «جدال احسن» مطابق با رهنمودهای قرآنی بوده است. در حقیقت، امام صادق (ع) همان‌گونه که پیشوا و امام شیعه است، پیشوای مذهب حنفی‌ها نیز می‌باشد. بنا به نقل تاریخ، ابوحنیفه در میان اهل سنت افتخار می‌کرد و به فصیح‌ترین زبان می‌گفت: «لولا السنتان لهلك النعمان» و مقصود از آن دو سال، همان دورانی است که شاگرد امام صادق (ع) بوده است (آلوسی ۱۳۷۳: ج ۱: ۸). در این مقاله تلاش شده است که جایگاه علمی امام صادق (ع) از نظر اهل سنت موردبررسی قرار بگیرد.

الف. چارچوب مفهومی و نظری بحث

با تتبع و بررسی منابع معتبر اهل سنت به دست می‌آید که هیچ سخن منفی از بزرگان اهل سنت درباره امام صادق (ع) مطرح نشده است و امام صادق (ع) از نظر علمی جایگاه بس‌والایی نزد اهل سنت داشته است و این مسئله اثبات می‌کند که پیشوایان مذاهب اسلامی با یکدیگر هیچ‌گونه خصومت و دشمنی نداشته‌اند و امروزه که جامعه اسلامی و ملت مظلوم افغانستان اعم از پیروان مذهب امام صادق (ع) و پیروان مذهب امام ابوحنیفه (ره) بیش از گذشته نیاز به وحدت و همدلی دارد لازم است که پیروان این دو

مذهب از سیره و روش امام صادق(ع) و امام ابوحنیفه(ره) الگو بگیرند و در حد توان، اخوت، برادری، همزیستی مسالمت آمیز و صلح و صفا را میان پیروان مذاهب ترویج کنند و از دامن زدن به موارد اختلافی اجتناب نمایند.

۱. امام در لغت و اصطلاح

امام در لغت از ریشه «أَمَّ، يَوْمُّ، إِمَامَه» گرفته شده و به معنای پیشوا و کسی است که به او اقتدا می شود (نیشابوری، بی تا، ۳۹۷؛ نسائی، ۱۳۴۸، ۸، ۱۴۴). و به هرکسی گفته می شود که به او اقتدا شده و مورد تبعیت قرار بگیرد اعم از این که وی شخص عادل باشد و یا غیر عادل. راغب می گوید: «امام: کسی است که انسان به قول، فعل، کتاب و یا دیگر موارد او اقتدا می کند؛ اعم از آن که امام بر حق باشد و یا بر باطل» (الراغب الأصفهانی، ۱۴۰۴، ۲۴). ابن منظور نیز گفته است: «امام کسی است که قومی به او اقتدا می کنند، خواه بر صراط مستقیم باشند یا بر طریق ضلالت، چنان که در قرآن، از ائمه کفر سخن به میان آمده است و قرآن امام مسلمانان است. پیامبر(ص) امام امامان می باشد، خلیفه پیامبر(ص) امام رعیت است. و امام سپاه و لشکر و فرمانده آنان است. ریسمان یا چوب مخصوص بنایی و راه روشن را نیز امام می گویند» (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۵۷).

در قرآن نیز بر پیشوایانی که مردم را به سوی خدا هدایت می کند به کاررفته و هم بر پیشوایانی که مردم را به سوی کفر راهنمای می کند (اسراء: ۷۱؛ فرقان: ۷۴؛ قصص: ۴۱). از مجموع آیات و معانی لغوی - چنین برداشت می شود که: امام در اصطلاح اسلامی و مسلمین به «کسی یا چیزی گفته می شود که با فرمان الهی، راهنما و هدایتگران انسان به راه خداست؛ این هدایتگران خواه انسان باشد مانند آیاتی که فرموده است: «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء/ ۷۳) و «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» (بقره/ ۱۳۴) و یا این که کتاب

باشد مانند این که فرموده: «وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً» (احقاف / ۱۲) هم چنین این نکته به دست می آید که: امام در اسلام باید یک شرط داشته باشد و آن این که اگر امام «کتاب» باشد باید از جانب خدا بر رسول حق نازل شده باشد. (در جهت هدایت مردم) اگر «انسان» باشد، اولاً: باید از جانب خداوند معین شده باشد؛ زیرا که تعبیر شده به «أَنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» یا «وَجَعَلْنَا هِمَّ أَيْمَةٍ» و ثانیاً: معصوم باشد و به طور مطلق ستمگر نباشد (چه نسبت به خود، چه نسبت به دیگران)؛ زیرا که فرموده است: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/ ۱۲۴)؛ «پیمان من به بیدادگران نمی رسد». از این رو تفتازانی امامت را چنین تعریف کرده است: «امامت: عبارت است از ریاست تمامی جامعه اسلامی در امور دین و دنیا به عنوان جانشین رسول خدا (ص)»؛ امام فخر رازی می نویسد: «امامت به معنای ریاست عمومی در دین و دنیا برای شخصی از اشخاص است» (التفتازانی، ۱۴۱۲: ۲، ۲۷۸).

۲. علم در لغت و اصطلاح

علم، در لغت مصدری است به معنای درک حقیقت چیزی، دریافت، شناخت و دانش (لویف، ۱۹۹۸، ۵۲۶). «علم در لغت به معنای دانش و نقیض جهل است. ابن منظور علم را شعور و معرفت معنا کرده است؛ این واژه معنای بدیهی و روشنی دارد که همان دانستن و آگاهی است» (ابن منظور، ۹، ۳۷۱).

درباره معنای اصطلاحی علم دیدگاه صاحب نظران مانند منطقیان، محدثان، فقیهان، متشرعان، صوفیان، متکلمان، و حکیمان بسیار متفاوت است و هر کدام تعریف خاصی از علم ارائه نموده اند. در این پژوهش به فقط به بیان تعریف علم از منظر فیلسوفان و مشکلمان اکتفا می شود؛ زیرا درباره علم و واژه های مانند آن، اظهارنظرهای گوناگونی صورت گرفته اند. برخی از متکلمان مانند امام فخر رازی مفهوم علم را بدیهی، ضروری

و غیرقابل تعریف دانسته و می‌گویند: مفاهیمی را می‌توان تعریف کرد که اکتسابی باشند؛ زیرا هر چیزی به‌وسیله علم شناخته می‌شود پس باید قبل از آن خود علم شناخته شده باشد، و به عبارتی غیر علم به‌واسطه علم دانسته می‌شود، و اگر بنا باشد که علم هم به خود علم شناخته شود دور لازم می‌آید، پس علم یک امر ضروری و غیرقابل تعریف است (فخر رازی، ۱۳۸۷، ۱: ۴۵۰-۴۵۳). جوینی و غزالی مفهوم علم را روشن و بدیهی‌التصور دانسته‌اند، و براین باورند که علم واقعی قابل تعریف است، ولی ارائه تعریف از علم بسیار مشکل است (همان، ۴۵۳).

از منظر فیلسوفان اسلامی علم مانند وجود است نمی‌توان آن را با حد و رسم تعریف کرد؛ ازاین‌رو، سعی نموده‌اند که علم بدیهی و تعریف ناپذیر را، با تعریف‌های لفظی و بیان آثار و خواص حقیقت آن را آشکار نمایند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ۱: ۱۳۶) ملاصدرا می‌گوید: «علم از حقایقی است که اثبت آن‌ها عین ماهیتشان است، چنین حقایقی حد ندارند؛ زیرا حدود مرکب از جنس و فصل‌اند، پس این حقایق وجودشان ذاتاً مشخص است؛ بنابراین چیزی مشخص‌تر از علم نیست (ملاصدرا، ۱۳۹۹، ۳: ۳۰۵). صدرا هم‌چنین درباره این‌که وجود و علم عین هم‌اند در جای دیگر اصرار می‌ورزد، و می‌گوید: «نزد ما وجود عین علم و شهود است» (همان، ۸: ۱۶۴)؛ یعنی این‌که علم خودش وجود محض است. همان‌گونه که وجود حقیقتی است جاری در همه موجودات عالم، اما با تفاوت در مراتب کمال و نقص علم هم حقیقتی جاری در همه موجودات است که دارای مراتب است (همان، ۹: ۱۱۸-۱۱۷). بنابراین علم مانند وجود است و عین وجود است و ماهیتی از آن انتزاع نمی‌شود جنس و فصل ندارد؛ ازاین‌رو غیرقابل تعریف است (حائری، ۱۳۸۴، ۱۱۷).

دلیل بر عدم ماهیت پذیری علم آن است که در واجب‌الوجود نیز علم وجود دارد؛ از این رو، نمی‌توان بر آن تعریفی منطقی ارائه کرد، باید برای آن تعریفی لفظی از طریق بیان خواص و آثار بیان کرد. فلاسفه علاوه بر عدم تعریف ناپذیری علم و بداهت آن، علم را امری وجدانی دانسته‌اند که هرکسی وجداناً آن را دریافت می‌کند بدون این که مفهومی را در نظر داشته باشد. ملاصدرا در این باره می‌گوید: «چیزی شناخته‌تر از علم وجود ندارد، زیرا علم حالتی است وجدانی و نفسانی که هر کس آن را ذاتاً می‌یابد. پس نمی‌توان علم را به چیزی غیر از علم شناسانید» (صدرا، پیشین، ۳: ۳۰۵)؛ در نتیجه حقیقت علم در درون عالم موجود است، و برای عالم شدن نیازی به بیرون نیست. از دیدگاه علامه طباطبائی: «وجود علم نزد ما وجدانی است و مفهوم آن بدیهی است» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ۲۳۶)؛ پس وجدانی بودن علم، حاکی از حضوری بودن آن هم هست، یعنی علم منتزع از مفهوم نیست بلکه از حقایقی است که هرکس واقعیت آن را شهود حضوری می‌کند، و حقیقت آن عین ظهور آن است.

ملاصدرا تعریف جامعی از علم ارائه کرده، می‌گوید: وجود علم و مفهوم آن با مراجعه به وجدان بدیهی است، یعنی حضور چیزی برای چیزی یا حصول صورت چیزی نزد عقل، پس چون هم عقل و هم نفس آدمی مجرد است علم هم مجرد است، بنابراین مجرد نزد مجرد قرار می‌گیرد؛ حتی علم به موجودات مادی هم بدون وساطت موجود مجرد تحقق پیدا نمی‌کند. در نتیجه علم حصولی به علم حضوری منتهی می‌شود و هیچ تقسیمی نمی‌پذیرد، ولی از آن جهت که علم از کیفیات نفسانی به حساب می‌آید و مساوق است با وجود در این صورت قابل تقسیم است. حال اگر این وجود مجرد وجودش لافیه باشد علم به خودش است، و اگر وجودش لغیره باشد معقول یا متخیل و یا محسوس آن غیر خواهد بود. (صدرا، پیشین، ۶: ۱۶۳).

۳. علم امام صادق(ع)

امام صادق(ع) بر اساس یک نظر در سال ۸۳ و بنابر مشهور منابع اهل سنت، در سال ۸۰ هجری که به سال «سبل الجحاف» مشهور است، چشم به جهان گشوده است (ابن حبان، ۱۹۵۹، ج ۱: ۱۲۷)؛ حضرت ۶۸ سال عمر کرد و سرانجام در ماه شوال سال ۱۴۸ هجری در شهر مدینه چشم از جهان فرو بست. پیکر مطهر حضرت را در قبرستان بقیع و در کنار پدرش محمد بن علی بن حسین(ع) و جدش حسن بن علی بن ابی طالب(ع) به خاک سپردند. امام صادق(ع) از جهت پدری، هاشمی نسب و از جهت مادری، تیمی تبار بود و یازده فرزند داشت (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ۵: ۵۸۹). نسب پدری امام صادق(ع) از نسل ریحانه نبی، سبط و محبوب پیامبر(ص) - حسین بن علی بن ابی طالب - می باشد (ذهبی، ۱۴۱۳، ۶: ۲۵۵)؛ پدر او، محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب(ع)، ملقب به «باقر» و مکّی به «ابوجعفر» است که از نظر محدثین اهل سنت، از تابعین جلیل القدر و بلندمرتبه‌ای است و از نظر علم، عمل، سیادت و شرافت، «یکی از اعلام امت اسلامی»، «مدنی»، «ثقه» و «کثیرالحدیث» می باشد (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ۹: ۳۰۹).

به باور علمای اهل سنت، ابوجعفر، سرور بنی هاشم در زمان خودش بوده است. وی کسی است که علم، فقه، شرف، دیانت، رهبری، سیادت، صلاحیت و همچنین لیاقت «خلافت» را داشت و شیعیان معتقد به عصمت اویند. «نسائی» و دیگران، او را از فقهای تابعی مدینه به حساب آورده‌اند (ذهبی، پیشین، ۱۳: ۱۲۰). امام صادق(ع) از نظر نسب مادری، از نسل محمد بن ابی بکر بن آبی قحافه است. مادر او «ام فروه» بنت قاسم بن محمد بن ابی بکر می باشد (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۸: ۱۱۰) که در خانواده‌ای عالم پرور و پرهیزگار تربیت یافت. مادر «ام فروه»، اسماء بنت عبدالرحمن بن ابی بکر بود (ابی المحاسن، بی تا، ۲: ۸). ابو محمد عبدالرحمن بن قاسم بن محمد بن ابی بکر -

برادر امّ فروه - یکی از فقها، اعلام و فضلالی مدینه در عصر خود بوده است که به پرهیزگاری شهرت داشت (ذهبی، ۱۴۱۳، ۶: ۵). قاسم بن محمد - پدر امّ فروه - نیز از فقها و فضلالی حجاز بوده است (عبدالله بن مسلم، ۱۹۹۲، ۱۷۵).

عالمان شیعه معتقدند که علم امام، علم خدادادی و غیبی است و از راه تعقل و تفکر و تعلم عادی به دست نمی‌آید؛ از طریق غیب و رمزی و از سوی پیامبر خاتم (ص) به امام اول و سپس به وسیله ایشان به سایر امامان انتقال یافته یا آن‌که از طریق الهامات غیبی و الهی به دست می‌آید و یا از راه رؤیاهای صادقه برای آن‌ها پدید آمده است. این علم باید علمی معصومانه و مصون از هرگونه خطا و اشتباه باشد تا بتواند حقیقت دین و پیام وحی را برای مردم و جامعه اسلامی تبیین و تفسیر نماید (یوسفیان، ۱۳۸۰، ۳: ۳۵۲). به باور عالمان شیعه، امام نه تنها باید صاحب علم باشد بلکه لازم است نسبت به همه مردم اعلم باشد، به گونه‌ای که در همه موارد و اموری که مردم و جامعه اسلامی برای عمل به شریعت و احکام الهی به آن نیاز پیدا کردند، امام باید نسبت به همه معارف و دانش‌هایی که در هدایت و سعادت بشر و ارتقاء و تکامل آن‌ها مورد نیاز است داناتر و آگاه‌تر از دیگران باشد (طبرسی نوری، بی‌تا، ۲: ۲۱۱). قاضی القضاات عبدالجبار همدانی از دانشمندان بزرگ معتزله نیز «علم»، «عدالت و پارسایی» و «شجاعت» را برای امام معتبر می‌داند و در خصوص علم می‌نویسد: «... یجب أن یکون مبرزاً فی العلم...» امام می‌بایست علمش شاخص و بارز و در حد اجتهاد باشد، به اندازه‌ای که بتواند به اقوال علما مراجعه و قول ضعیف را از قوی تشخیص بدهد (عبدالجبار، ۱۳۸۴، ۷۵۲).

ب. جایگاه علمی امام صادق (ع) از نظر بزرگان اهل سنت

با توجه به این که از دیدگاه اهل سنت، به جز پیامبران الهی کسی دیگر به درجه عصمت نمی‌رسد؛ ولی درباره امام جعفر صادق (ع) توصیفات بزرگان اهل سنت به حدی است که حضرت را به درجه عصمت می‌رساند. ابن جوزی متوفی ۵۹۷ هـ ق، درباره امام صادق گفته است: «...کان عالماً زاهدا عابدا...» (ابن جوزی، ج ۸: ۱۱۱)؛ او (جعفر بن محمد) عابد، پارسا و دانشمند بود. شمس‌الدین ذهبی متوفی ۷۴۸ ق، از امام صادق (ع) به عنوان پیشوای هدایت یاد کرده و گفته است: «جعفر بن محمد الصادق هو الامام العلم ابو عبدالله الهاشمی العلوی الحسینی المدنی» (ذهبی ۱۴۱۳: ج ۹: ۸۸)، زرقانی در شرح موطأ مالک، درباره خصوصیات امام صادق (ع) می‌گوید: «او فقیه راست‌گو بود و به خاطر صدقِ گفتارش ملقب به صادق شد و از امام مالک (ره) نقل شده است که زمانی به خانه جعفر بن محمد رفت و آمد داشتم و او را ندیدم مگر بر سه حالت: یا در حال نماز بود، یا روزه داشت و یا هم قرائت قرآن می‌کرد و در هنگام نقل حدیث از رسول خدا (ص) وضو می‌گرفت و او از دانشمندان پارسا بود... یک سالی مراسم حج همراه او بودم هنگام که در مسجد شجره رسید احرام بست و هنگامی که خواست تهلیل بگوید (از کثرت گریه) نزدیک بود غش کند؛ او مرا دوست می‌داشت و برخورد نیک با من داشت و می‌فرمود: ای پسر ابو عامر (مالک) می‌ترسم من «لبيك اللهم لبيك» بگویم اما خداوند در جوابم بگوید «لا لبيك و لا سعديك» (زرقانی ۱۴۱۱: ج ۱: ۳۳۳).

ابونعیم اصفهانی متوفی ۴۳۰ ق، از امام صادق (ع) به «امام ناطق» «بزرگ بنی هاشم» یاد کرده و می‌گوید او به عبادت و خضوع رو آورده بود و به عزلت و خشوع توصیه و از ریاست‌طلبی نهی می‌کرد. (ابونعیم اصفهانی ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۹۲). شهرستانی نیز تعبیرات بسیار زیبایی درباره علم و شخصیت امام صادق (ع) دارد: «ابو عبدالله جعفر بن محمد،

صاحب دانش فراوان در دین، ادب کامل در حکمت، زهد لازم در دنیا و صاحب ورع کامل از شهوات بود...» (شهرستانی ۱۳۶۴ ش: ج ۱: ۱۴۷). مالک پیشوای فرقه مالکی می‌گوید: در علم و عبادت و پرهیزگاری، برتر از جعفر بن محمد، هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به قلب هیچ بشری خطور نکرده است (حیدر، ۱۳۹۰، ۱: ۵۳).

۱. جایگاه امام صادق(ع) در علم حدیث

امام صادق(ع) در علم حدیث نقش و جایگاه والایی داشته است. ابوحاتم درباره امام صادق(ع) گفته است: «ثقه‌ای است که در ثقه بودنش تردید نیست و «مسلم» به او احتجاج کرده است» (سخاوی، ۱۹۹۳، ۱: ۲۴۲). بزرگان حدیث اهل سنت، بالاترین مرتبه تعدیل و توثیق را برای شخصیت‌هایی قائل‌اند که دارای مقام و مرتبه خاصی هستند. به عبارت دیگر، دارای مرتبه فوق وثاقت باشد. درباره شخصیت و جایگاه امام صادق(ع) گفته‌اند «لا یسئل عن مثله» (ابو حاتم رازی، ۱۲۷۱، ۴۸۷) به این بیان که مورد وثوق بودن امثال امام صادق(ع) در روایت و نقل حدیث، هیچ‌گونه جای شک و تردیدی وجود ندارد. اسحاق بن ابراهیم بن راهویه می‌گوید به امام شافعی (ره) گفتم درباره جعفر بن محمد صادق چه نظری داری؟ ایشان در جواب گفت او (جعفر بن محمد) ثقه و مورد اعتماد است در مناظره‌ای که بین امام شافعی و امام صادق واقع شده بود. (ابو حاتم رازی، ۱۲۷۱، ۴۸۷) شمس‌الدین ذهبی وقتی نخبگان فقه و حدیث را معرفی می‌کند و از برخی از آن‌ها به عنوان شیخ آن بلد و شهر نام می‌برد؛ از امام صادق(ع) به عنوان شیخ اهل مدینه، یاد نموده است؛ شیخ در مصطلح الحدیث، به کسی اطلاق می‌شود که در فن خود (علم حدیث) دارای مهارت و تخصص کامل باشد؛ هرچند از نظر سن جوان باشد (ملاعلی قاری، بی‌تا، ۱۲۰). امام صادق(ع) در برخی متون اهل سنت، به نام شیخ بنی‌هاشم، نیز

یادشده است (صلابی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۴۵۹) که همه این جملات، دلالت بر آن دارد که اهل سنت به فقاہت و دانایی امام صادق(ع) اعتراف و احترام دارند.

محدثان و راویان فراوان از امام صادق(ع) نقل حدیث نموده‌اند که توسط محدثین بزرگ اهل سنت تخریج شده است و مجال برای ذکر همه آنها نیست؛ به عنوان مثال آنچه در صحیح مسلم ذکر شده است: عبدالوہاب بن عبدالمجید: (حدیث ۴۳ - ۸۶۷) حاتم بن اسماعیل: (حدیث ۴۸۰) و ہیب بن خالد: (حدیث ۸۳ - ۳۳۶) حسن بن عیاش: (حدیث ۲۸ - ۸۵۸) سلیمان بن بلال: (۴۴ - ۸۶۷) سفیان ثوری، درآوردی: (حدیث ۹۱ - ۱۱۱۴) یحیی بن سعید انصاری: (حدیث ۱۱۰ - ۱۲۱۰) حفص بن غیاث: (حدیث ۱۴۸ - ۱۲۱۸) مالک بن انس: (حدیث ۲۳۵ - ۱۲۶۳) و ابن جریج (حدیث ۲۳۶ - ۱۲۳۶). (نیشابوری، ۱۳۳۴-۳۲۹، ۶: ۳۴۲).

اما محمد بن اسماعیل بخاری، در صحیح خودش حدیثی از امام صادق(ع) نیاورده است ولی در کتاب «الادب المفرد» حدیث شماره ۹۵۹ از وُہیب و در حدیث ۹۶۲ از در واردی تخریج کرده است. (بخاری، ۱۴۰۹: ۳۳۳).

محدثین اهل سنت معتقدند که امام صادق(ع) از برخی از اعلام محدثین نقل حدیث کرده است که عبارت‌اند از: زید بن علی بن حسین(ع) (عموی خودش)، عبیدالله بن اُبی رافع، عروہ بن زبیر، عطاء بن اُبی رباح، قاسم بن محمد (جد مادری خویش)، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین(ع) (پدر خویش)، محمد بن مسلم بن شہاب زہری، محمد بن منکدر، مسلم بن اُبی مریم و نافع عمری(ذہبی، ۱۴۱۳، ۶: ۲۵۵).

۲. جایگاه امام صادق(ع) در علم فقه

موقعیت سیاسی - اجتماعی امام صادق(ع) یک موقعیت کاملاً استثنایی بود؛ زیرا آن حضرت در مقطعی از زمان زندگی می‌کرد که می‌توان آن دوران را دوران بحران قدرت سیاسی، تعبیر کرد. این بحران سبب و زمینه مناسبی برای انجام کارهای علمی و فرهنگی گردید. در این دوران فرصت مناسب به وجود آمد و نحله‌های مذهبی زیادی فعالیت می‌کردند و نخبگان و اندیشمندان مختلف، با هم بحث و مناظره می‌نمودند و طبیعی است که در صحنه مناظره برخی افراد از نگاه اندیشه و توانمندی فکری، حداقل برای افراد باسواد آن جامعه، بهتر مشخص و معلوم می‌شود. ذهبی از حسن بن زیاد فقیه روایت کرده است که کسی از امام ابوحنیفه پرسید: چه کسی از نگاه فقه و فقاهاً والاتر است؟ ابوحنیفه گفت: من کسی را فقیه‌تر از جعفر بن محمد ندیدم؛ زمانی که خلیفه عباسی منصور، او را در حیره آورد و کسی به نزد من فرستاد و گفت ای ابوحنیفه مردم به جعفر بن محمد وابسته شده‌اند و از مسائل که خیلی مشکل باشد تهیه کن و بیا؛ ابوحنیفه می‌گوید من چهل مسئله آماده کردم و بعداً فرستاده‌ای از طرف منصور آمد و رفتم و وارد جلسه شدم و جعفر بن محمد طرف راست منصور نشسته بود و نگاه کردم هیبت او مرا شگفت‌زده کرد در حال که از خلیفه چنین حالتی برای من عارض نشد. سپس منصور متوجه شد و به جعفر بن محمد گفت ای اباعبدالله این شخص را می‌شناسی؟ گفت بلی او ابوحنیفه است... منصور گفت ای ابا حنیفه از جعفر بن محمد مسائلت را بپرس؛ من از امام صادق می‌پرسیدم و امام جواب می‌داد که راجع به این مسئله شما این‌طوری اعتقاد دارید، اهل مدینه طور دیگری و ما اهل بیت طور دیگری؛ جعفر بن محمد گاهی نظریاتش با ما هم‌نوا بود گاهی با اهل مدینه گاهی با هردو مخالفت می‌کرد. سپس امام ابوحنیفه می‌گوید: آیا ما نگفته بودیم که جعفر الصادق عالم و داناترین مردم به اختلافات فقهی و

علمی است؟ صالح بن ابی الاسود روایت کرده است که شنیدم جعفر بن محمد را که می‌فرمود «سلونی قبل ان تفقدونی» بدانید که بعد از من کسی مثل من به شما حدیث نخواهد گفت. (ذهبی، ۱۴۱۳، ۹: ۸۹).

برخی‌ها در این باره که امام ابوحنیفه شاگرد امام صادق(ع) بوده، تردید کرده و گفته‌اند به دلیل این که هردو هم سن و سال بوده‌اند، نمی‌توان گفت امام ابوحنیفه شاگرد امام صادق بوده است از طرف دیگر، در زمان حیات امام صادق، امام ابوحنیفه فتوا می‌داده است. پس باید گفت ابوحنیفه از کسی درس فراگرفته که از او بزرگ‌تر بوده؛ عبدالحی لکنوی از فقهای حنفی از این شبهه پاسخ داده و گفته است آنچه مسلم است امام ابوحنیفه در محضر امام صادق شاگردی کرده است و علمای رجال و تراجم در ذکر معرفی امام صادق، از شاگردان او مالک بن انس، سفیان ثوری و سفیان بن عیینه و امام ابوحنیفه را ذکر کرده‌اند و ملاعلی قاری در کتاب طبقاتش از جمله اساتید امام ابوحنیفه، امام صادق را ذکر کرده و اضافه کرده است که امام صادق از اهل مدینه و از مشایخ ابوحنیفه بود و از جمله تابعین و از بزرگان اهل بیت به شمار می‌رفت و امام ابوحنیفه از او مسائل می‌پرسید و مناظره می‌کرد و این که هم‌سن و سال بودن هر دو امام، مانع شاگردی و استادی باشد، واضح است که ضرری در اخذ علوم ندارد بسیاریند اساتیدی که از نظر سن از برخی شاگردانش کمترند یا هم سن و سال‌اند. (لکنوی، ۱۴۱۱: ۳۴).

امام ابوحنیفه از امام صادق حدیث نقل کرده است و این خود دلیل دیگری است که ثابت می‌کند او یک‌زمانی شاگرد امام صادق بوده است. ابو یوسف متوفی ۱۸۲ قمری، از شاگردان امام ابوحنیفه در کتاب «آثار» در حدیث شماره ۵۷۵ از پدرش و از امام ابوحنیفه و آن از امام صادق روایتی نقل کرده است. (ابویوسف، بی تا: ۱۲۴). خطیب بغدادی متوفی ۴۶۳ قمری، در کتاب «موضح اوهام الجمع والتفریق» در حدیث شماره یازده حدیثی از

طریق امام ابوحنیفه از امام صادق نقل کرده است. (خطیب بغدادی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۵۳۷). مالک بن انس از ائمه مذاهب اربعه اهل سنت، از افرادی است که نزد امام صادق علم حدیث آموخته است (زرکلی، ۲۰۰۲، م، ۲: ۱۲۶). امام مالک، نزدیک به ۱۵ حدیث را از امام صادق(ع) در «الموطأ» بدون واسطه نقل کرده است.

۳. جایگاه امام صادق(ع) در علم کلام

با بررسی تاریخ اسلام و آثار و مکتوبات متفکران اسلامی به دست می‌آید که علم کلام در دوران امام صادق(ع) بسیار مورد اهتمام و عنایت بوده است. در دوران حیات امام باقر(ع) و امام صادق(ع) که زمینه مناسب برای احیای تفکر دینی فراهم آمد، این دو آموزگار الهی، دانشمندان برجسته‌ای را درباره علم کلام تربیت نمودند و متکلمان از منزلت ویژه‌ای برخوردار بودند، تا آنجا که امام صادق(ع) هشام بن حکم را در میان عده‌ای از اصحاب خود که هشام جوان‌ترین آنان بود، بیش از دیگران تکریم نموده فرمود: «هذا ناصرنا بقلبه و لسانه و یده» (صدر، ۱۳۷۶، ۳۶۱). اهتمام آن حضرت به مباحث اعتقادی زبانزد همگان بود و یک رکن مکتب اسلام مباحث کلامی و اعتقادی و تبیین اصول دین بر اساس براهین و مستندات منطقی و عقلی است که حضرت در این حوزه شاگردان فراوانی تربیت کرد تا در مباحث اعتقادی به کمک مردم بشتابند و پاسخگوی سؤالات و شبهات جامعه اسلامی باشند که هشام بن حکم معروف‌ترین آنهاست.

توحید مفضل تقریرات سخنان امام در باب توحید است که برای مفضل بن عمر جعفری بیان فرموده است. خلاصه تدوین علم کلام و تبیین مباحث عقلانی را می‌توان از ابداعات علمی آن امام همام دانست. به گواهی تاریخ حضرت امام باقر(ع) در شکوفایی علوم اسلامی به‌خصوص علم کلام در آن زمان نقش مهمی داشته است. پس از امام باقر(ع) با

پیگیری‌های مداوم فرزندان بزرگوارش امام جعفر صادق(ع) راه و روش علمی - کلامی آن امام(ع) را به ثمر نشستند، و نتیجه آن، پایه‌گذاری مکتب علمی - کلامی شد. ابوزهره می‌گوید: «دانش آن حضرت، منحصر به حدیث و فقه اسلامی نبود، بلکه در علم کلام نیز تدریس می‌فرمود». (جعفریان، ۱۳۸۰، ۳۳۲ و ۳۳۳). امام صادق(ع) شاگردان زیادی در علم کلام تربیت نمود. از جمله عواملی که موجب شکوفایی علم کلام و سایر علوم در زمان حضرت شد، وجود شاگردان آن حضرت در علم کلام است. آن‌ها بخش مهمی از رسالت‌های علمی و فرهنگی امام صادق(ع) را بر دوش کشیدند، و به نشر آرا، افکار و نظریات مترقی و نوین آن حضرت در رشته‌های مختلف علوم و معارف اسلامی به‌ویژه علم کلام پرداختند. در میان اصحاب و شاگردان امام صادق(ع) گروهی بودند که خود آن حضرت از آن‌ها به‌عنوان متکلم یاد کرده است. مانند هشام بن حکم، هشام بن سلام، حمران بن اعین، ابوجعفر احول معروف به مؤمن الطاق، و... (جندی، بی‌تا، ۲۴۰).

۴. جایگاه امام صادق در علوم عقلی

مناظرات علمی و گفتگوهای که امام صادق(ع) با سران و نمایندگان ادیان و مذاهب مختلف انجام داد با آن‌همه امتیازات و ویژگی‌های خاص خودش که محتوای آن‌ها چیزی جز تبیین علوم و معارف اسلامی نبود، از یک درخشش خاصی برخوردار بوده است و آن، تجلی بعد منطقی و عقلانی در نوع استدلال‌هایی بوده است که در استدلال‌ها اقامه می‌کرد. با مراجعه به سخنان و مناظرات ایشان به‌راحتی می‌توان به این نکته دست یافت که هر سخنی از آن حضرت در خصوص اثبات مدعای خود با اصل و یا اصول منطقی و عقلانی همراه بوده به‌گونه‌ای که عنصر تعقل و خردپذیری، جزء لاینفک استدلال‌های آن حضرت در مقام احتجاج با مخالفان دین و مذهب بوده است. و صد البته همین نکته هم باعث محکوم شدن و ساکت ماندن مخالفین در مقابل امام(ع) و در نتیجه هدایت و

مشرف شدن برخی از آن‌ها به دین اسلام بوده است. و همین رویه در مناظرات امام صادق(ع) با علمای یهود، نصاری، طبعیین، مجوس، زنادقه و دیگر فرق الحادی و انحرافی جاری بود.

میرعلی هندی، از بزرگان اهل سنت معاصر، درباره مقام علمی امام صادق(ع) می‌گوید: انتشار علوم در زمان آن حضرت، کمک کرد که فکرها آزاد شدند و پابندها از فکرها گرفته شد، و مباحث فلسفی و عقلی در همه جوامع اسلامی، عمومیت پیدا کرد. ما نباید فراموش کنیم که آن‌کسی که این حرکت فکری را در دنیای اسلام رهبری کرد، نواده علی بن ابی طالب است، همان‌که به نام امام صادق(ع) معروف است، و او کسی بود که افق فکرش بسیار باز، و عقل و فکرش بسیار عمیق بود. در حقیقت، اولین کسی که مدارس عقلی را در دنیای اسلام تأسیس کرد، او بود. شاگردانش تنها فقه‌های بزرگ مثل ابوحنیفه نبودند، بلکه طلاب علوم عقلی هم شاگردان او بوده‌اند. (مطهری، ۱۳۷۰، ۱۵۲ و ۱۵۳). از دیدگاه شهید مطهری امام صادق(ع)، بنیان‌گذار مدارس عقلی در جهان اسلام است. ایشان می‌گوید: امام صادق(ع) در زمان خودش این فرصت را پیدا کرد موارث اجداد خودش را حفظ کند و بر آن موارث افزود. «بعد از «کتاب العقل و الجهل» وارد «کتاب التوحید» می‌شویم. ما می‌بینیم صدها و بلکه هزارها بحث در باب توحید و صفات خداوند و مسائل مربوط به شئون الهی و قضا و قدر الهی و جبر و اختیار و مسائل تعلقی در کتب حدیث شیعه طرح است که در کتب دیگر طرح نیست. این‌ها سبب شده که گفته‌اند اولین کسی که مدارس فلسفی را (مدارس عقلی را) در دنیای اسلام تأسیس کرد امام جعفر صادق بود» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۷۷).

۵. جایگاه امام صادق (ع) در سایر علوم

از منظر پیروان مذهب جعفری، امام صادق(ع) علم لدنی داشت کما این که نسبت به همه ائمه دوازده گانه همین باور را دارند و طبق این اعتقاد، می توان گفت امام صادق(ع) نسبت به هستی و اسرار آن، علم و آگاهی داشت. اما از دیدگاه اهل سنت، امام صادق(ع) مثل بقیه سران مذاهب از جهت دانش فرقی با هم ندارند جز این که یکی بیش تر از دیگری تلاش کرده و تجربه کسب نموده است؛ با آن هم قائل اند که امام صادق(ع)، عالم به نجوم و فلکیات و کیمیا و دانایی به اسرار هستی بوده است؛ ابن خلکان متوفی ۶۸۱ قمری، ضمن معرفی امام صادق(ع)، چنین می گوید که: او دانش کیمیا می دانست و جابر بن حیان از شاگردان آن امام بود کتابی تألیف کرد که یک هزار برگه داشت و شامل پنج صد رساله از رساله های امام صادق(ع) بود. (ابن خلکان، ۱۹۹۰، ج ۱: ۳۲۷).

ابوزهره می گوید این که فقط جابر علم کیمیا می دانست، معلوم است که امام صادق هر علمی را برای کسانی تعلیم می داده که اهلیت و شایستگی آن را داشته و همه افراد نمی توانند حقیقت را درک کنند و همه نمی توانند هر علمی را فراگیرند... و آنچه در اینجا باید گفته شود این است که امام صادق به عنوان یک نیروی فکری در آن زمان فعالیت می کرده و تن ها به مطالعات اسلامی هم اکتفا نکرده بلکه درس ها و مطالعات افلاک، مدارهای شمس و قمر و ستارگان به عقل خدادادی که داشته توجه می کرده است (ابو زهره، بی تا: ۱۰۳). از امام جعفر صادق (ع)، رساله ای در علم کیمیا با عنوان «رساله فی علم الصناعه والحجرالمکرم» باقی مانده که دکتر «روسکا» آن را به زبان آلمانی ترجمه و در سال ۱۹۲۴ آن را با عنوان «جعفر صادق امام شیعیان، کیمیاگر عربی» در «هایدبرگ» به چاپ رسانده است.

جابر بن حیان معروف به صوفی یا کوفی، از شاگردان امام صادق (ع) است که مجموعه بزرگی از آثار در کیمیا، مذهب، فلسفه، طب، ریاضیات، نجوم و موسیقی به او منسوب است. بنا به نظر بیشتر کیمیاگران اسلامی، وی سرآمد کیمیاگران اسلامی قلمداد می‌شود. از کتاب‌های جابر در زمینه‌های مختلف به‌ویژه علم شیمی می‌توان از الهیته، البیان و التبیان، الاسرارالکیمیا، الموازین الصغیر، المجردات، التصریف، الثلاثین، مصححات سقراط، الوصیه، الخالص، الملك، الزبیق الشرقي، الزبیق الغربي، نارالحجر، ارض الحجر، الماجد، الرحمه الصغیر، التجمیع نام برد. جابر بن حیان، کتابی مشتمل بر هزار برگ و متضمن ۵۰۰ رساله، تألیف کرده است.

در دوران رنسانس اروپا در حدود ۳۰۰ رساله از جابر به زبان آلمانی چاپ و ترجمه شده که در کتابخانه‌های برلین و پاریس نگهداری می‌شود. از مجموعه جابری ترجمه‌های مختلفی به زبان‌های اروپایی شده است. مهم‌ترین و کهن‌ترین این ترجمه‌ها، ترجمه مجموعه هفتاد کتاب است که گِراردوس (ژرار) کرمونایی آن‌ها را به زبان لاتین در سده‌های میانه ترجمه کرد.

روسکا، کتاب‌های الملك، الزبیق الشرقي، الزبیق الغربي، نارالحجر و ارض الحجر جابر را در مجموعه جلد دوم «کیمیاگران عرب» در سال ۱۹۲۴ در هایدبرگ به فرانسه ترجمه کرده و به چاپ رسانده است. مجموعه کتاب‌های التجمیع، کتاب الرحمه الصغیر و الموازین الصغیر و اسرارالکیمیا را نیز برتولت به فرانسه ترجمه کرده و در جلد سوم مجموعه «کیمیای عربی» در ۱۸۹۳ در پاریس به چاپ رسانده است. کتاب «الماجد» را نیز هانری کوربن به فرانسه ترجمه و در ۱۹۵۰ در زوریخ چاپ کرده است. پیر لوری نیز ده کتاب از مجموعه هفتاد کتاب را به فرانسه ترجمه و در ۱۹۸۳ در پاریس چاپ کرده است.

مهم‌ترین مجموعه ترجمه‌های آثار جابر به زبان آلمانی مجموعه‌ای است که دارمستتر از روی ترجمه لاتین آنها فراهم کرده و در برلین به چاپ رسانده است. دیگر ترجمه آلمانی، ترجمه رکس از کتاب «اخراج ما فی القوه الی الفعل» است که در ۱۹۷۵ در ویسبادن به چاپ رسانده است. استیل، کتاب «هتک‌الاستار» را به انگلیسی ترجمه و در ۱۸۹۲ در لندن چاپ کرده است. مجموعه آثار عربی چاپ‌شده از آثار منسوب به جابر، مجموعه‌ای است که پل کراوس آن را در سه جلد از ۱۳۵۴ تا ۱۳۶۳ در قاهره منتشر کرد. در این کتاب به‌طور کلی، هفده اثر از مجموعه جابری به‌صورت گزیده یا کامل به چاپ رسیده‌اند. مجموعه دیگر از آثار چاپ‌شده جابر مجموعه‌ای شامل متن کامل چهارده رساله است که پیر لوری آن‌ها را در ۱۳۶۷ ه.ش در دمشق در یک جلد، با عنوان «اربع عشره رساله فی صنعۃ‌الکیمیا» به چاپ رسانید.

نتیجه‌گیری

امام صادق(ع) نزد اهل سنت به‌عنوان یکی از عترت پیامبر اسلام(ص) از احترام و جایگاه والایی برخوردار است. در منابع معتبر اهل سنت از امام صادق(ع) به‌عنوان پیشوای هدایت، فقیه راست‌گو، زاهد، عابد، خاضع و ... تعبیر شده است و آمده است که در علم و عبادت و پرهیزگاری، برتر از جعفر بن محمد، هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به قلب هیچ بشری خطور نکرده است. امام صادق(ع) از منظر اهل سنت در بسیاری از علوم از جمله در علم حدیث نقش و جایگاه والای داشته است و ثقه‌ای است که در روایت و نقل حدیث، هیچ‌گونه جای شک و تردیدی درباره امام صادق(ع) وجود ندارد. شمس‌الدین ذهبی از امام صادق(ع) به‌عنوان شیخ اهل مدینه، یاد نموده است؛ شیخ در مصطلح الحدیث، به کسی اطلاق می‌شود که در فن خود (علم حدیث) دارای مهارت و

تخصص کامل باشد؛ هرچند از نظر سن جوان باشد. محدثان و راویان فراوان از امام صادق(ع) نقل حدیث نموده‌اند که توسط محدثین بزرگ اهل سنت تخریج شده است.

با تتبع و بررسی منابع معتبر اهل سنت به دست می‌آید که هیچ سخن منفی از بزرگان اهل سنت درباره امام صادق(ع) مطرح نشده است و امام صادق(ع) از نظر علمی جایگاه بس والایی نزد اهل سنت دارد و عالم و داناترین مردم به اختلافات فقهی و علمی است. از بررسی تاریخ اسلام و آثار و مکتوبات متفکران اسلامی به دست می‌آید که علم کلام در دوران امام صادق(ع) بسیار مورد اهتمام و عنایت بوده است. در دوران حیات امام باقر(ع) و امام صادق(ع) که زمینه مناسب برای احیای تفکر دینی فراهم شده بود، این دو آموزگار الهی، دانشمندان برجسته‌ای را درباره علم کلام تربیت نمودند و متکلمان از منزلت ویژه‌ای برخوردار بودند، تا آنجا که امام صادق(ع) هشام بن حکم را در میان عده‌ای از اصحاب خود، بیش از دیگران تکریم نمود.

امام صادق(ع)، بنیان‌گذار مدارس عقلی در جهان اسلام است. عالم به نجوم و فلکیات و کیمیا و دانایی به اسرار هستی بوده است؛ از صادق(ع)، رساله‌ای در علم کیمیا با عنوان «رساله فی علم الصنایع والحجرات المکرم» باقی‌مانده است که دکتر «روسکا» آن را به زبان آلمانی ترجمه و در سال ۱۹۲۴ آن را با عنوان «جعفر صادق امام شیعیان، کیمیاگر عربی» در «هایدبرگ» به چاپ رسانده است. جابر بن حیان معروف به صوفی یا کوفی، از شاگردان حضرت است که مجموعه بزرگی از آثار در کیمیا، مذهب، فلسفه، طب، ریاضیات، نجوم و موسیقی به او منسوب می‌باشد. بنا به نظر بیشتر کیمیاگران اسلامی، وی سرآمد کیمیاگران اسلامی قلمداد می‌شود. از کتاب‌های جابر در زمینه‌های مختلف به‌ویژه علم شیمی می‌توان از الهیئه، البیان و التبیان، الاسرار الکیمیا، الموازین الصغیر، المجردات، التصریف، الثلاثین، مصححات سقراط، الوصیه، الخالص، الملک،

الزبیق الشرقي، الزبیق الغربی، نارالحجر، ارض الحجر، الماجد، الرحمه الصغیر و التجميع را نام برد. در دوران رنسانس اروپا در حدود ۳۰۰ رساله از جابر به زبان آلمانی چاپ و ترجمه شده که در کتابخانه‌های برلین و پاریس نگهداری می‌شود.

منابع

به غیر از قرآن کریم

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۲.
۲. ابن خلکان، شمس‌الدین احمد، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، دار صادر بیروت، ۱۹۰۰ م.
۳. ابو حاتم رازی، عبدالرحمن، الجرح و التعديل، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۲۷۱.
۴. ابو نعیم اصفهانی، احمد، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دارالکتاب، ۱۴۰۵.
۵. ابو یوسف، یعقوب بن ابراهیم، الآثار، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا، بی جا.
۶. ابن منظور، أبو الفضل، جمال‌الدین بن مکرم، لسان العرب، الناشر: دار صادر - بیروت، ۱۳۷۵.
۷. ابن حبان؛ مشاهیر علماء الأمصار؛ تحقیق: م. فلايشهمر؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۵۹ م.
۸. ابی المحاسن، جمال‌الدین، النجوم الزاهره؛ مصر: الموسسه المصريه العامه للتالیف و الترجمه و الطباعه و النشر، بی تا.

۹. ابن اثیر، الكامل فی التاریخ؛ بیروت: دار صادر- دار بیروت، ۱۳۸۵.
۱۰. ابن کثیر دمشقی؛ البدایه و النهایه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ه.ق
۱۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمدابوالفضل ابراهیم، قم، آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۱۲. ابوزهره، محمد، الامام الصادق علیه السلام، مطبعة احمد علی، بی.تا.
۱۳. آلوسی، محمود، مختصر التحفه الاثنی عشریه، قاهره، مطبعة سلفیه، ۱۳۷۳ قمری، بی.چا.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، الادب المفرد، بیروت، دار البشائر الاسلامیه، ۱۴۰۹.
۱۵. التفتازانی، سعد الدین، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، قم، ۱۴۱۲.
۱۶. جندی، عبدالحلیم، امام جعفر صادق (ع)، ترجمه عباس جلالی، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، بی.تا.
۱۷. جعفریان، رسول. ۱۳۸۴. حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم السلام. قم: انصاریان.
۱۸. حیدر، اسد، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ط ۲، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۳۹۰.
۱۹. حائری یزدی، مهدی، کاوش های عقل نظری، انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۲۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی، موضح اوهام الجمع و التفریق، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۷.

۲۱. ذهبی، شمس الدین محمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، بیروت، دار الكتاب، ۱۴۱۳.
۲۲. _____، سیر اعلام النبلاء؛ تحقیق: شعيب الارناؤوط و محمد نعيم العرقسوسی؛ بیروت: موسسه الرساله، چ ۹، ۱۴۱۳.
۲۳. ذهبی، محمد بن احمد، تذکره الحفاظ، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹.
۲۴. الراغب الأصفهانی، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، الناشر: دفتر نشر الكتاب - ایران، چاپ دوم، - ۱۴۰۴هـ.
۲۵. زرکلی، خیر الدین بن محمود، الاعلام، بیروت، دار العلم للملایین، ۲۰۰۲ م.
۲۶. سخاوی، التحفه اللطیفه فی تاریخ المدينه الشریفه؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، چ ۱، ۱۹۹۳ م.
۲۷. شهرستانی، محمد، الملل و النحل، قم، مکتبه شریف رضی، ۱۳۶۴.
۲۸. صلابی، علی محمد، الدوله الامویه عوامل الازدهار و تداعیات الانهيار، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۹.
۲۹. صدر، سید حسن، تأسیس الشیعۀ لعلوم الإسلام، انتشارات اعلمی، ۱۳۷۶.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، سید محمد خامنه‌ای، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه بضمیمه تعلیقات سبزواری، ناشر: موسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۹.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین، نهایه الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.

۳۲. طبرسی نوری، سید اسماعیل، کفایۃ الموحدين، انتشارات تابفروشی علمیه اسلامیة طهران، بی تا.

۳۳. عبدالله بن مسلم، ابو محمد، المعارف؛ تحقیق: ثروت عکاشه، قاهره، الهيئه المصريه العامه للكتاب، ۱۹۹۲م.

۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۸۷.

۳۵. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم (الجامع الصحیح)، دارالفکر، بیروت، بی تا. زرقانی، محمد، شرح الزرقانی علی موطأ الامام مالک، بیروت، در الکتب العلمیه، ۱۴۱۱.

۳۶. لکنوی، عبدالحی، الجامع الصغیر، پاکستان، اداره القرآن و العلوم الاسلامیه، ۱۴۱۱.

۳۷. لويس معلوف، المنجد فی اللغة و الاعلام، المكتبة الشرقيه، ساحه النجمه بیروت، ۱۹۹۸م.

۳۸. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.

۳۹. مطهری، مرتضی، سیری در سیره ائمه اطهار. تهران: درا. ۱۳۷۰.

۴۰. _____، مجموعه آثار شهید مطهری (سیری در سیره ائمه اطهار (ع)، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.

۴۱. مکی فاکهی، محمد بن اسحاق، اخبار مکه فی قدیم الدهر و حدیثه، بیروت، دار خضر، ۱۴۱۴.

۴۲. معتزلی، عبد الجبار، شرح الصول الخمسه،مکتبه وهبه ، قاهره ۱۳۸۴.
۴۳. ملا قاری هروی، علی بن محمد، شرح الشفاء، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۱.
۴۴. نسائی، أبو عبد الرحمن، أحمد بن شعيب بن علی، السنن الکبری، الناشر: دار الفكر - بیروت، ۱۳۴۸.
۴۵. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، دارالطباعه العامره، ۳۲۹-۱۳۳۴ق.
۴۶. یوسفیان، حسن، دانشنامه امام علی (ع) ، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول تهران، ۱۳۸۰.

طرح همزیستی مسالمت‌آمیز در افغانستان بر بنیاد آموزه‌های قرآنی

سید آصف احسانی^۱

چکیده

افغانستان چندین دهه درگیر جنگ و خشونت بوده است، حیات جمعی در کشور دچار فروپاشی شده و اصل همزیستی مسالمت‌آمیز به مخاطره افتاده است. در این مقاله تلاش می‌شود، با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، حیات اجتماعی، به ویژه بنیادهای آن، در قرآن کاویده شود و همچون بستری برای همزیستی مسالمت‌آمیز در افغانستان پیشنهاد شوند. در قرآن تلقی ویژه‌ای از انسان ارائه می‌شود و اصل مسئولیت‌پذیری، محوریت عمل و تلاش فردی، نفی نگاه قبیله‌ای و نفی برتری‌جویی بعضی انسان‌ها نسبت به بعض دیگر برجسته می‌گردد. این تلقی از انسان مقتضی نظام اجتماعی مخصوص به خود می‌باشد و چنین انسانی تنها بر بنیاد اصول قرآنی مانند آزادی عقیده و بیان، گفتگو به مثابه منطق روابط انسانی، عدالت‌خواهی، استبداد ستیزی و تعاون و همکاری افراد جامعه

۱. دکتری فلسفه اسلامی جامعه المصطفی العالمیه - Asi f ehsani ۲۰۰۸@gmail.com

به فعلیت می‌رسد. افغانستان به عنوان یک کشور اسلامی می‌تواند با اعتصام به این آموزه‌های قرآنی به بازسازی حیات اجتماعی خود اقدام نماید و برای همزیستی مسالمت‌آمیز گروه‌های قومی و مذهبی بستر واحدی ایجاد کند، به تعبیر، دیگر این آموزه‌های قرآنی می‌تواند به مردم افغانستان درک مشترک و نزدیک به هم از زندگی عطا نماید. مردم افغانستان می‌توانند وارد فاز گفتگو با همدیگر شوند و با تمسک به آموزه‌های قرآنی تنش را در سطح حیات اجتماعی کاهش دهند.

واژگان کلیدی: قرآن، حیات اجتماعی، بنیادهای قرآنی، همزیستی مسالمت‌آمیز، افغانستان

مقدمه

افغانستان در چند دهه اخیر بحران‌های مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی را تجربه نموده و با چالش‌های بنیادین در حوزه‌های گوناگون دست و پنجه نرم می‌کند. البته نزاع و بحران اصلی کشور بیشتر در باب نحوه توزیع قدرت سیاسی خود را نشان داده است. برهمین اساس، بسیاری از صاحب نظران، سهم خواهی اقوام مختلف و عدم توزیع عادلانه قدرت را مایه و منشأ اصلی بحران دامن‌دار و گسترده این کشور می‌دانند. روی این ملحوظ، اکثر نخبگان و روشنفکران افغانستانی ریشه‌ی مشکل را در نوع نظام سیاسی تشخیص می‌دهند و برای حل آن نسخه‌های متفاوت تجویز می‌کنند. برخی مدل‌های نظیر نظام پارلمانی و فدرالیسم را برای بیرون رفت از بحران کشور راهگشا می‌خوانند و تعدادی بر سیستم متمرکز تاکید می‌ورزند. مطمئناً بحران سیاست در افغانستان یک امر مسلم و بدیهی است و چندین دهه نزاع و بی‌ثباتی به خوبی این مساله را آشکار می‌سازد، اما تقلیل مسائل و مشکلات جامعه افغانستان به امر سیاسی و پیوند زدن آن صرفاً با نوع نظام سیاسی، به هیچ وجه قابل دفاع نیست. به نظر می‌رسد بحران

افغانستان ریشه‌ای‌تر و عمیق‌تر از صرف بحران سیاسی است؛ افغانستان در نیم قرن اخیر نظام‌های سیاسی گوناگون با ایدئولوژی‌های مختلف را تجربه نموده است و شاهد حاکمیت نظام جمهوریت داوود خانی، رژیم کمونیستی خلق و پرچم، دولت اسلامی مجاهدین، امارت طالبانی دوره اول، نظام دموکراسی مورد حمایت غرب و باردیگر امارت طالبانی بوده و است، اما هیچ کدام از این نظام‌های سیاسی موفق به تثبیت ثبات سیاسی و ایجاد دولت مقتدر و ملی نشده‌اند و کشور همچنان در بحران‌های عمیق و همه‌جانبه گرفتار است.

پرسش اساسی اینست که چرا در این کشور هیچ نظام و ایدئولوژی سیاسی موفق نبوده و قادر به کنترل و اداره مملکت نشده است؟ مطمئناً عوامل و فاکتورهای گوناگون داخلی و خارجی در این زمینه نقش دارد و این آشفتگی و بی‌خانمانی تک عاملی نیست، ولی التفات به این واقعیت که بحران افغانستان صرفاً سیاسی نیست و ریشه‌ی ژرف‌تر در جامعه، تاریخ و فرهنگ این کشور دارد، ما را به این نتیجه می‌رساند که خاستگاه اصلی بحران به جامعه خود ما بازمی‌گردد؛ زیست جهان انسان افغانستانی دچار بحران و انحطاط همه‌جانبه فکری، اخلاقی، تربیتی و شناختی شده است. انحطاط زیست جهان و گرفتاری انسان افغانستانی در دام جهل و نادانی نسبت او را با گذشته تاریخی از هم گسیخته است و امکان تعامل با جهان مدرن و اخذ علوم جدید را نیز از او سلب نموده است. در چنین خلا معرفتی، فکری، تربیتی و اخلاقی آدم افغانستانی چونان کوری بر دور خود می‌چرخد و هیچ روزنه‌ای برای انسانی زیستن فراویش نمی‌بیند. درواقع، چالش اصلی و اصولی این انسان زندگی است؛ او درک خود از زندگی را از دست داده است و سرشته‌های حیات از دست او دررفته است. بنیادهای همزیستی مسالمت‌آمیز در کشور از همپاشیده و اقوام در خلا بسترهای مشترک همزیستی مسالمت‌آمیز دچار نفرت پراکنی و نفی

همدیگر شده‌اند؛ به گونه‌ای که در مواردی شاهد کشتارهای هدفمند و خشونت‌های انجام گسیخته علیه برخی گروه‌های قومی و مذهبی هستیم.

به عقیده نگارنده این مقال برای حل بنیادین و اصولی بحران افغانستان و ارائه راهکارهای متناسب با مشکلات کشور، در گام نخست می‌بایست بنیادهای همزیستی مسالمت‌آمیز و تعامل برادرانه اقوام و پیروان مذاهب به گونه اساسی واکاوی شده و مورد سنجش و بازنگری قرار گیرد؛ تاسیس و ایجاد نظام سیاسی و دولت ملی‌ای که در راستای برقراری عدالت اجتماعی و انکشاف متوازن، گام بردارد، نیز تنها در سایه تفاهم، تعامل، همدیگرپذیری و تعاون همه جانبه مردمان این سرزمین در راستای تامین منافع ملی فراهم می‌گردد. یقیناً مردمان سرزمینی که فاقد درک مشترک و نزدیک به هم از بنیادهای زندگی باشند و در خصوص مسائل اساسی حیات و ساختارهای کلان اجتماعی و فرهنگی به تفاهم دست نیافته باشند، فرصت همزیستی مسالمت‌آمیز را از دست می‌دهند و دائماً گرفتار تقابل و تضاد خواهند بود. از این حیث، کاویدن بنیادهای همزیستی مسالمت‌آمیز در افغانستان و تاکید بر آن نیاز مبرم امروز ماست. البته به این موضوع از احیای گوناگون می‌توان نگرست و اصل حیات اجتماعی نیز دارای ابعاد گوناگون است، اما در این مقال باتوجه به جایگاه محوری دین در حیات انسان افغانستانی از منظر گفتمان دین به طور خاص، قرآن، به مساله نگاه خواهد شد و تلاش بر آنست که ابتدا شاخص‌ها و بنیادهای نظام اجتماعی مورد نظر قرآن ترسیم گردد و در ادامه همزیستی مسالمت‌آمیز گروه‌های قومی و مذهبی افغانستان باتوجه به الگوی قرآنی مورد ژرف نگری قرار گیرد. بنابراین مقاله در دو بخش طراحی شده است؛ در بخش نخست بنیادهای قرآنی حیات اجتماعی بحث خواهد شد و در بخش دوم درباب بحران حیات اجتماعی در افغانستان و ارائه راهکار براساس بنیادهای قرآنی سخن گفته می‌شود.

بخش اول: پرسش از بنیادهای حیات اجتماعی در قرآن

بسیاری از اندیشمندان باور دارند انسان یک موجود اجتماعی است و به لحاظ طبیعت خود زیستن در جمع و کنار دیگر انسان‌ها را اختیار می‌کند. انسان در این بُعد از حیات خود همزیستی با همنوعان را تجربه می‌کند و با آنان وارد تعامل و تعاون در سطوح مختلف می‌گردد. باتوجه به اهمیت اساسی این مساله، این حیث از حیات انسانی از دیرباز مورد کندوکاو و مذاقه اصحاب فکر و اندیشه بوده است و در منابع دینی نیز به این جنبه از زندگی انسان توجه شده است؛ مساله اساسی تدبیر امور اجتماعی انسان‌ها و تنظیم روابط آنان برای همزیستی مسالمت‌آمیز و جلوگیری از بروز تنش و تقابل خشونت‌آمیز میان افراد یک جامعه است. در تاریخ جوامع انسانی برای ساماندهی روابط افراد یک جامعه، کنترل و مدیریت آن ایده‌های گوناگون و متنوعی مطرح شده است و متناسب با آن ایده‌ها جوامعی با ساختارهای اجتماعی مختلف تأسیس و بنیان‌گذاری گردیده است. بنابراین، حیات اجتماعی انسان‌ها باتوجه به سنت‌های فکری و دینی و رسم و رسومات محلی مردمان به شیوه‌های مختلف فهم، تنظیم و قوام یافته است.

در قرآن کریم واژه‌ای که به حیات جمعی اشاره دارد و ناظر به جمع و گروه است، اصطلاح «امت» می‌باشد. امت از «ام» مشتق شده است و به گروهی اطلاق می‌شود که وجه مشترکی مانند دین، زمان و مکان واحد به گونه اختیاری یا اجباری دارند. (اصفهانی، بی تا؛ ۸۶) امت یا امت مسلمه در آغاز به معنای مردمی بوده است که خود را به خدا تسلیم کرده بوده‌اند ولی سرانجام معنای «جامعه اسلامی» پیدا کرد و پیامبر اسلام پیوسته در حدیث از آن به صورت امتی «جامعه و امت من» سخن می‌گفت. تولد آن به مثابه لحظه‌ای قاطع در تاریخ اسلام فهم شده است. تا آن زمان در عربستان اصل سازمان اجتماعی و سیاسی اساساً ماهیت قبیله‌ای داشت. خویشاوندی خونی قاطع‌ترین عنصر در

تصور و دریافت عرب جاهلی نسبت به وحدت اجتماعی بود. در برابر این طرز تصور پرسابقه و مورد احترام، قرآن اندیشه تازه‌ای را در خصوص وحدت اجتماعی عرضه کرد و گسترش داد که دیگر بر خویشی متکی نبود، بلکه از اعتقاد مشترک دینی برمی‌خاست. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۹۶) البته در این سیاهه هدف ما پرداخت به «امت» و تحلیل و بررسی اصطلاحات از این قبیل نیست، بلکه پرسش از بنیادهای شکل‌گیری امت است، به دیگر سخن، مسأله ارزش‌ها و اصولی است که امکان تأسیس جامعه مورد نظر را قرآن را مهیا می‌سازند.

در قرآن، به مثابه متنی برای هدایت بشر، به بنیان‌های اساسی نظام اجتماعی و همزیستی جوامع انسانی توجه ویژه مبذول شده است. درواقع، در قرآن شرایط کلی و شاخص‌های بنیادین حیات جمعی انسان‌ها مورد توجه و اشاره قرار گرفته شده است. جوامع مختلف انسانی می‌توانند با التفات و ناظر به این چارچوب کلی و باتوجه به شرایط تاریخی و ویژگی‌های جامعه‌ی خود اقدام به تأسیس نظام اجتماعی نمایند و حیات اجتماعی مخصوص جامعه‌ی خود را براساس این اصول خلق کنند. جامعه افغانستان نیز، به مثابه یک کشور اسلامی، می‌تواند ساختارهای اجتماعی خود را بر بنیاد معیارهای قرآنی حیات اجتماعی نظم بخشد و از آن همچون بستری واحد برای همزیستی مسالمت‌آمیز اقوام و پیروان مذاهب مختلف بهره‌برد. اما قبل از ورود به این بحث لازم است نگاه قرآن درباره انسان مورد کندوکاو قرار گیرد، چون کانون تمام مباحث حول حیات اجتماعی انسان است و باتوجه به نگرش خاص به انسان قوام می‌یابند. بدین‌سان، در این بخش مطالب در محور ارائه خواهد شد.

الف) تلقی قرآنی از انسان

حیات اجتماعی قبل از هر چیزی یک نظم انسانی است و برای تدبیر امور جمعی انسان‌ها قوام پیدا می‌کند. روی این ملحوظ انسان در محور این نظم قرار دارد و در بطن هر نظم اجتماعی یک نگاه و تلقی خاص از انسان رسوخ یافته و نهادینه شده است. براساس همین تلقی از انسان ساختار جامعه پی‌ریزی می‌گردد. در واقع، فهم ما از انسان و منزلتش سمت و سوی جامعه مورد نظر ما را مشخص می‌سازد و در عرصه‌های مختلف فرهنگی، تربیتی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی شاهد ظهورات همین تلقی و فهم از انسان خواهیم بود. برای فهم بهتر تصویری که در قرآن از انسان ارائه شده است، التفات به انسان جاهلی و ساخت اجتماعی آن دوره راهگشا و روشنگر می‌باشد. البته بررسی همه‌ی ابعاد وجودی و مشخصه‌های انسان در قرآن در این مجال ممکن نیست، بلکه بیشتر روی ابعادی تمرکز می‌شود که ناظر به مسائل اجتماع و زیست جمعی انسان‌ها باشند.

در جامعه عرب قبل از اسلام انسان در چارچوب ساختار قبیله فهم و تعریف می‌شد؛ ساخت اجتماعی جامعه عرب پیش از اسلام یک ساخت قبیله‌ای بوده است. قبیله با تقسیمات فرعی کوچکتر آن برای اعراب جاهلی نه تنها شالوده حیات اجتماعی بود، بلکه در درجه نخست و قبل از هر چیزی شاخص و معیار اعلای رفتار و کردار محسوب می‌شد و چونان الگوی کامل و جامع برای تمام ساحات زندگی فردی و اجتماعی به شمار می‌رفت. روابط خونی و خویشاوندی همچون اصل مقدس درک می‌گردید و باعث می‌شد انسان همه کوشش و سعی خود را در راستای عظمت و مجد قبیله به کار گیرد. شعر دُرَید بن الصَّمَمه درباره پیوند قبیله‌ای در دوران جاهلیت عرب به خوبی جایگاه انسان را در نظام قبیله‌ای به تصویر کشیده است: «من اهل غزیه هستم: اگر قبیله من بر خطا

باشد من نیز خطا خواهم کرد، و اگر او بر راه راست باشد، من نیز با او راه درست را خواهم سپرد» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۰۸)

در نگاه قبیله‌ای آرمان و منافع قبیله تمام هستی انسانی تلقی می‌شد و پیوند خونی و نسبی، احساس افتخار مبتنی بر اهمیت روابط خویشاوندی، عشق به قبیله خود، تحمل و سرزنش بیگانگان معیارهای نهایی سنجش ارزش‌های شخصی در عصر جاهلیت محسوب می‌شد. در این روزگار ورای قبیله هیچ گونه شاخص و معیاری برای خوب و بد وجود نداشت. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۱۲)

دقیقاً در چنین اوضاع و احوالی اسلام در برابر همبستگی‌های نسبی و قبیله‌ای از همبستگی دینی و فرا قبیله‌ای بر بنیاد ایمان مشترک به خدای یکتا تاکید نمود و روابط اعضای جامعه را نه براساس خون و خویشاوندی، بلکه باتوجه به ایمان و اعتقاد مشترک به الله تنظیم کرد. درواقع، این نگاه به مثابه نقطه‌ی تبلوری یک ساخت اجتماعی و سیاسی جدید بود. این سخن ابوجهل در باره پیامبر اسلام عمق حرکت انقلابی و تحول خواهانه ایشان را آشکار می‌سازد: «او کسی است که بیش از هر کس پیوند خویشاوندی و خونی را قطع کرده و آنچه ناشایسته است بر ساخته است.» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۱۴) در نظم نوینی که اسلام به وجود آورد، توحید جای قبیله را می‌گیرد و همبستگی اجتماعی بر بنیاد آن تعریف و بر ساخته می‌شود. در این نظم نوین گونه جدیدی از برادری نهادینه می‌شود که براساس هم عقیدگی همه افراد جامعه نضج پیدا می‌کند. پیامبر اسلام در حجه الوداع به صراحت تلقی جاهلی از انسان را نفی می‌کند و بر خاستگاه مشترک تمام افراد بشر تاکید می‌ورزد: «ای مردم، همانا خداوند حس افتخار به نسب و تکبر و نخوت به حَسَب را که هر دو خاص مردم دوران جاهلیت است، از دل‌های شما زدوده است. همه شما از ذریه‌ی آدم هستید و آدم از خاک آفریده شده است.» (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۲۶-۱۲۷)

دست‌آورد این نگاه به انسان نفی تبعیض و برتریخواهی است و برابری انسان‌ها همچون اصل الاصول برجسته می‌گردد، برخلاف نظام اجتماعی جاهلیت که در آن ضعیفان، ستم‌دیدگان، بردگان و مردمان بی‌حسب و نسب سهمی در افتخارات و شرافت قبیله نداشتند و از حقوق مساوی برخوردار نبودند، اما اسلام از همان آغاز پیدایش بر لطف و مرحمت و نیکی جهان شمول خداوند تاکید گذاشت. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۲۹) چون در نگاه قرآن انسان دارای کرامت ذاتی دانسته می‌شود: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰) و ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم. این کرامت جزو ذات انسان محسوب می‌شود و به هیچ گروه خاصی تعلق ندارد، بلکه همه انسان‌ها اعم از مشرک، کافر و فاسق را در برمی‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۳: ۱۵۵)

به علاوه، برخلاف دوره جاهلیت در منطق اسلام به فردیت اهمیت اساسی داده می‌شود و عمل و کوشش شخص معیار داوری در باره او است. درواقع، اسلام با اهمیت دادن به اصل فردیت و اینک انسان با عمل و تلاش خود به خود هویت می‌دهد و موقعیت خویش را تعریف می‌کند، منطق قبیله‌سالار جاهلی را از اساس ویران می‌کند. صرف تعلق داشتن به قوم و گروهی نه تنها باعث نجات و رستگاری هیچ فردی نمی‌شود، بلکه این تلقی گمراه‌کننده است و انسان را از صراط حقیقت دور می‌سازد. در آیات زیادی بر عمل، سعی و تلاش به عنوان تنها سرمایه، توشه و اندوخته‌ی انسان تاکید شده است. «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ» (طه: ۱۵) قیامت فرارسنده است، می‌خواهم پنهانش بدارم که هر کسی کوشش خود را به عنوان جزا دریافت کند. «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ» (النجم: ۳۹-۴۰) و اینکه انسان چیزی ندارد مگر کوشش خود و به زودی کوشش او دیده خواهد شد. «يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَىٰ» (نازعات: ۳۵) روزی که انسان کوشش خود را به یاد می‌آورد. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنَّثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ

فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (النحل: ۹۷) هر کس از مرد و زن کار شایسته کند و مومن باشد، قطعاً او را زنده می‌گردانیم به حیات پاکیزه و به آنان پاداش می‌دهیم بهتر از آنچه کردند. در این آیات مبارک انسان، اعم از زن و مرد، مورد خطاب است و خداوند مسئولیت را متوجه تک تک افراد می‌سازد، مطمئناً این مسئولیت ناظر به تمام ساحات زندگی فردی و جمعی است و نظم اجتماعی نیز باید براساس این تلقی پی‌ریزی می‌شود.

عمل به مثابه معیار رستگاری، نجات یا شقاوت و بدبختی ظهور می‌یابد. مصونیت یا عدم مصونیت از سرزنش و بازخواست نیز براساس عمل و کوشش است. در واقع عمل هویت و شخصیت آدمی را می‌سازد و این هویت و شخصیت تمام توشه و دارای هر فرد محسوب می‌شود و براساس همان مورد داوری قرار می‌گیرد. دقیقاً برخلاف نگاه قبیله‌سالار جامعه جاهلی، قرآن مسئولیت را متوجه خود فرد می‌نماید و به نحوی فضا را برای رشد افراد باز می‌کند. به تعبیر دیگر، براساس منطق قرآن جامعه‌ای تأسیس می‌شود که در آن افراد فارغ از قبیله و خون به عنوان یک فرد انسانی محل اعتنا قرار می‌گیرد؛ نگاه به انسانیت انسان معطوف می‌شود و اصل برابری انسان‌ها مورد تأکید واقع می‌گردد. لذا در قرآن انسان مورد خطاب قرار می‌گیرد نه اهل قبیله و قوم خاص: «یا بنی آدم» و «یا ایها الانسان». این فهم از انسان مستلزم تأسیس جامعه‌ی مخصوص به خود است و به هیچ وجه با فضای قبیله‌ای سازگار نیست. در نظام اجتماعی مورد نظر قرآن کرامت انسان باید حفظ شود و شأن انسانی او از هر گونه تعرض نابجا محفوظ باشد. اینک به اصولی پرداخته می‌شود که با روایت قرآن از انسان سازگار باشد و بستر مناسب برای رشد و شکوفایی این انسان را فراهم سازد.

ب) بنیادهای قرآنی حیات اجتماعی

۱. آزادی عقیده و بیان

باتوجه به کرامت ذاتی انسان و این امر حیاتی که انسان با عمل و کوشش خود به خویشتن هویت می‌بخشد و حقیقتش را رقم می‌زند، اصل آزادی عقیده و اختیار انسان امر گریزناپذیر است، چراکه در فضای اجبار و اکراه نه انسان تکریم می‌شود و نه عملش ارزش دارد. آزادی بستر اصلی رشد و تکامل انسان‌ها است و تنها انسان آزاد و انتخابگر قادر به فعلیت بخشیدن استعدادها و بالقوگی‌های خود است. به همین جهت، قرآن اجبار در پذیرش دین را مردود دانسته و ایمانی را که از روی اختیار و پذیرش قلبی تحقق نیافته باشد، نکوهش کرده است. اصرار بر آزادی عمل در انتخاب دین و آگاهانه بودن آن در آیات زیادی بیان شده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) در دین هیچ اجباری نیست. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹) اگر پروردگارت می‌خواست تمام انسان‌های روی زمین ایمان می‌آوردند. آیا تو مردم را مجبور می‌کنی به ایمان آوردن؟! براساس این آیه آزادی انسان‌ها یک امر طبیعی و اصل اولیه است؛ اگر به انسان اختیار اعطا شده است و براساس انتخاب‌ها و اعمال خود مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، باید حق انتخاب داشته باشد و هیچ امری نباید این اصل نخستین را نفی کند. لذا خدا می‌فرماید، اگر به دنبال دیندار شدن اجباری انسان‌ها بودیم از همان آغاز همگی را مومن و خداپرست خلق می‌کردیم، اما هدف اساسی میدان دادن به خود انسان است تا در آزمایشگاه الهی خود را نشان دهد. ایمان و دینی که از اعماق جان انسان نروید و قلب او را تسخیر نکند، نزد الله متعال فاقد هرگونه ارزش است. قرآن کریم در روایت نمودن داستان شعیب پیامبر اجبار و اکراه در پذیرش دین و آیین را یک

امر قبیح می‌داند. «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوْ لَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف: ۸۸) گروهی که کبر ورزیده بودند از قوم او (شعیب) گفتند: تو و کسانی را که با تو ایمان آورده‌اند، از دیارمان بیرون می‌کنیم یا بی تردید به دین و آیین ما باز می‌گردید! (شعیب به آنان) گفت: هر چند ما (نسبت به پذیرش دین شما) اکراه داشته باشیم؟! قوم شعیب اهل استکبار و تحمیل بوده‌اند و از او و پیروانش می‌خواهند بدون هر گونه مقاومتی به دین قوم بازگردد و الا تبعید می‌شوند. اما شعیب با تعجب می‌پرسد حتی اگر نسبت به پذیرش دین تان اکراه داشته باشیم، باز هم ما وادار به پذیرش آن می‌کنید؟! دین اکراهی و اجباری از نظر شعیب یک امر عجیب و غیر قابل پذیرش است.

در قرآن آزادی بیان نیز پذیرفته شده است و هیچ مانعی برای بیان دیدگاه‌های ادیان و اندیشه‌های مختلف ذکر نشده است. در برخی آیات از مخالفان دعوت به گفتگو شده است. مطمئناً اقتضای گفتگو بیان عقاید طرفین و مطرح شدن ایده‌های مخالفین است. در مواردی قرآن مخالفان خود را تحدی نموده و یا آنان را به مناظره فراخوانده است: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود: ۱۳) قرآن اهل کتاب را به دلیل استفاده از شیوه‌های نادرست احتجاج نکوهش کرده است. این مساله می‌رساند که آنان از آزادی بیان عقیده برخوردار بوده‌اند. عبارت من استطعتم

گواه آزادی مخالفان در مناظره با مسلمانان است. «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَ مَا أَنْزَلَتْ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (ال عمران: ۶۵-۶۶) حتی فراتر از آن خداوند در آیه‌ای خطاب به پیامبر گوش زد می‌سازد که تو بر هیچ فردی سلطه و چیرگی نداری و نباید کسی را با اکراه به کاری وادار نمایی: «أَسْتَعْلِيهِمْ بِمُصِطَرٍ» (غاشیه: ۲۲) در آیه

دیگر پیامبر را مامور ابلاغ پیام حق می‌داند، اما هیچ فردی مجبور به پذیرش آن نیست: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...» (کهف: ۲۹) همچنین می‌فرماید: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ» (انعام: ۱۰۷) و اگر خداوند می‌خواست شرک نمی‌ورزیدند ولی تو را بر آنان نگهبان نگماشته‌ایم و تو بر آنان وکیل نیستی. در این آیات خداوند اصل پذیرش پیام حق را یک امر انتخابی علام می‌دارد و به پیامبر تذکر می‌دهد که ماموریت تو در حد رساندن پیام است و هیچ گونه وکالت و نگهبانی از سوی خداوند نداری!

در مجموع، آشکار می‌شود که ایمانی حقیقی و همزیستی مسالمت‌آمیز گروه‌های مختلف قومی و مذهبی در یک جامعه در پناه آزادی امکان‌پذیر می‌شود والا در جامعه‌ای که گروه اکثریت یا طبقه حاکم با زور و اجبار دیدگاه‌های خود را بر دیگران تحمیل نمایند و با هر گونه تفاوت دیدگاه مخالفت ورزند، سخن گفتن از زیست مسالمت‌آمیز متفی است و چنین جامعه‌ای دائما گرفتار استبداد و ستم‌گری خواهد بود.

۲. گفت وگو به مثابه منطق روابط اجتماعی

روابط انسان‌ها در یک جامعه می‌تواند صورت‌های مختلفی پیدا کند و مردم قادراند به شیوه‌های گوناگونی نظیر ارباب و رعیتی، به گونه خشونت‌آمیز و مخاصمه‌ای و یا در قالب گفتگو و تعامل سازنده با یکدیگر ارتباط برقرار کنند. قرآن بر روابط انسانی در قالب گفت وگو و تعامل سازنده تأکید فراوان نموده است. سخن گفتن نیکو را به مثابه راهکار اساسی ارائه داده است. در مفهوم گفت وگو هم اندیشی با دیگران و گونه‌ی مساهمت فکری نهفته است که ثمره‌اش رسیدن به افق مشترک، حداقل، تقریب دیدگاه‌ها می‌باشد. هدف گفت وگو می‌تواند رسیدن به درک متقابل و کشف حقیقت و یا رفع

سوی تفاهم و دست یافتن به تعامل سازنده باشد و این مساله مقتضی شرایط ویژه‌ای است. بنابراین، گفت و گوی واقعی و ثمربخش بر پایه‌ی اصول خاصی امکان‌پذیر می‌شود و باید براساس محورهای مشترک آغاز گردد.

۲. ۱. اصول و شرایط حاکم بر گفت و گو

۲. ۱. ۱. اصل آزاداندیشی

گفت و گو تنها در فضای آزاد و شرایطی امکان‌پذیر می‌گردد که دو طرف از فرصت برابر برای بیان دیدگاه‌ها و نقطه نظرات خود برخوردار باشند. همانطور که گذشت، آزادی عقیده و بیان در قرآن کریم یک اصل مسلم و اولیه است که زمینه‌ی تأسیس جامعه انسانی و مدنظر قرآن تنها بر بنیاد آن فراهم می‌گردد. چراکه انسان قرآنی انسان انتخابگر و مسئولیت‌پذیر معرفی شد و اشاره گردید که عملی شدن چنین نگاهی به انسان بسترهای خاص خود را می‌طلبد. به نظر می‌رسد نهاده‌ی شدن گفت و گو و التزام انسان‌ها به آن به عنوان منطق ارتباط اجتماعی نیز از لوازم چنین نگاهی است. انسان با گفت و گو و هم‌افزایی با دیگر انسان‌ها می‌تواند راه تکامل را در پیش گیرد. از طرفی، برای همزیستی مسالمت‌آمیز نیز گفت و گو یک ضرورت است و سوی تفاهمات و کج فهمی‌ها را از میان برمی‌دارد. البته گفت و گو نباید به منظور غلبه بر حریف، ساکت ساختن او و تحمیل دیدگاه خود بر او باشد، بلکه هدف حیاتی گفت و گو، شناخت بیشتر طرف مقابل، رساندن پیام حق و رسیدن به تعامل است، لذا قرآن خطاب به پیامبر می‌فرماید شما پیام را ابلاغ نمایید، اما پذیرش یا عدم آن بر عهده خودشان است: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...» (کهف: ۲۹) بگو، این حق است از سوی پروردگارتان هر کس می‌خواهد ایمان بیاورد و هر کس می‌خواهد کافر گردد.

۲. ۱. ۲. اصل علم‌گرایی

گفت و گو باید بر مقدمات علمی و منطقی مبتنا داشته باشد نه اینکه مبتنی بر سفسطه، مغالطه، حدس و گمان و یا تهمت و افترا باشد. قرآن می‌فرماید: «هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجِجَتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ» (آل عمران: ۶۶) شما کسانی هستید که در باره آنچه نسبت به آن علم دارید، گفت و گو کردید، پس چرا در باره آنچه آگاه نیستید، گفت و گو می‌کنید. گفت و گو درباره اموری که نسبت به آن آگاهی نداریم، یک امر بی ثمر و گمراه کننده است و به هیچ وجه به اهداف گفت و گو نزدیک نخواهد شد: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ» (حج: ۸)؛ گروهی از مردم بدون هیچ دانش و هیچ هدایت و کتاب روشنی‌بخشی در باره خدا مجادله می‌کنند. چنین مجادله‌ای هیچ ثمره‌ی عملی و مفیدی ندارد و تنها جهل و نادانی گفت و گو کنندگان را آشکار می‌سازد.

۲. ۱. ۳. احترام متقابل

در گفت و گو اصل احترام متقابل باید رعایت شود و اگر چنین اصلی حاکم نباشد، مطمئناً گفت و گو به پرخاشگری و نزاع منجر خواهد شد، لذا قرآن می‌فرماید با مردم به نیکی سخن بگویید: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) در آیه دیگر خداوند خطاب به پیامبر می‌فرماید که مؤمنان باید به بهترین وجه ممکن سخن بگویند و با هم گفت و گو نمایند و الا شیطان میان شما دشمنی ایجاد خواهد نمود: «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ» (اسراء: ۵۳)؛ ای پیامبر به مومنان بگو که به بهترین (زبان) سخن بگویند، چه - اگر جز این باشد - میان شما وسوسه و دشمنی ایجاد خواهد کرد. در آیه‌ی دیگر خداوند راه‌های مواجهه با مخالفین را مشخص نموده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ

بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل: ۱۲۵) با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت بخوان و با آنان به روشی که نیکوتر است مجادله کن. پروردگارت به کسی که از راه منحرف شده داناتراست و به راه یافتگان داناتر است.

خداوندی که گمراهان و هدایت یافتگان را بهتر از هر کسی می شناسد، برای دعوت گمراهان به سوی حقیقت تنها سه راه معرفی نموده است؛ حکمت، موعظه و جدال احسن. یقیناً این سه راه تنها در فضای گفت و شنود امکان پذیر می شوند و الا در صورتی که مخاصمت و دشمنی حاکم باشد به هیچ وجه سخن گفتن از حکمت، موعظه و جدال نیکو معنا پیدا نمی کند. در تفسیر این آیه گفته شده است، مراد از حکمت حجتی است که نتیجه اش حق باشد، به گونه ای که هیچ شک و ابهامی در آن باقی نماند. از موعظه نیز بیانی قصد می شود که نفس شنونده را نرم سازد و قلبش را به رقت درآورد. جدال نیز دلیلی است که فقط برای منصرف کردن دشمن از آنچه بر سرش نزاع می کند، به کار می رود، بدون آنکه خاصیت روشنگری حق را داشته باشد. به تعبیر دیگر، در جدال باید از هر سخنی که دشمن را بر رد دعوت او تهییج می کند و به دشمنی وامی دارد، پرهیزد و به دشمن و مقدسات او ناسزا نگوید. (طباطبایی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۲: ص ۳۹۸) در آیه شریفه علاوه مشخص شدن شیوه های گفتگو و مناظره با مخالفان، اصل حفظ حرمت انسان ها و احترام گذاشتن به باورها و عقاید آنان مورد تاکید قرار گرفته است. نه تنها پرهیز از پرخاشگری و متوسل شدن به زور نهی شده است، بلکه هر گونه گفتار غیر حسن نیز از منظر قرآن مذموم است. چراکه از آداب گفت و گو احترام گذاشتن به طرف مقابل و باورهایش می باشد. درواقع، این شیوه ها صرفاً برای رسیدن به حقیقت تجویز نمی شوند، بلکه حل منازعات اجتماعی و تثبیت همزیستی مسالمت آمیز نیز هدف اساسی است؛

جدال احسن دقیقاً در شرایطی کاربرد پیدا می‌کند که امکان دیالوگ درباب حقیقت وجود ندارد و اصلاً مساله درک آن نیست، بلکه مقصود نقطه‌ی پایان گذاشتن بر نزاعی‌های است که احتمالاً ابعاد خطرآفرین پیدا می‌کنند. به همین جهت، از هر گونه سخن و کلامی حساسیت برانگیز باید دوری جست و به باورهای همدیگر احترام گذاشت.

قرآن مومنان را در مقابل سخنان درشت و ناپسند جاهلان به گفتن سخنان صلح‌آفرین و مسالمت‌آمیز دعوت می‌کند: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳)؛ وقتی نادانی به مومن سخن ناشایست بگوید، مومن پاسخ نرم و مسالمت‌آمیز می‌دهد. قرآن نه تنها پرخاشگری و سخن گفتن درشت و ناپسند را نفی می‌کند، بلکه سخن گفتن به شیوه‌ی غیر نیکو را نیز نمی‌پسندد: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت: ۴۶)؛ با اهل کتاب جز به روشی که از همه نیکوتر است مجادله نکنید. حتی در مواردی که طرف مقابل آداب گفت و گو را رعایت نکرد، باید گفت و گو را رها کرد و از آن فاصله گرفت: «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ» (نساء: ۶۳)؛ آنها کسانی هستند که خدا آنچه را در دل دارند می‌داند از آنان صرف نظر کن. زیرا خشم، عصبانیت و استنکاف از حق، گفت و گو را فاقد اثرگذاری می‌سازد و دو طرف را وارد منازعه و حتی درگیری فیزیکی می‌نماید، لذا خداوند به موسی و هارون دستور می‌دهد که در گفت و گو با فرعون از این امور دوری جویند: «اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ» (طه: ۴۴-۴۳)؛ به سوی فرعون بروید که طغیان کرده است. اما به نرمی با او سخن بگویید شاید متذکر شود.

شنیدن و استماع سخن طرف مقابل یکی از پایه‌های گفت و گو است، لذا همانطور که در قرآن روی سخن گفتن نیکو تأکید شده است، استماع حسن نیز توصیه گردیده است.

درواقع، استماع دقیق و نیکوی شخص گفت و گو کننده اساس همدلی و دست یافتن به افق مشترک است: «فَبَشِّرْ عِبَادِ، الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر ۱۸-۱۷)

۲. ۱. ۴. حق طلبی

گفت و گو در فضایی امکان می‌یابد که طرفین مدعی حقیقت مطلق نباشند و همدیگر را گمراه ندانند. در واقع، در گفت و گو اصل پذیرش حق و پرهیز از تعصب باید مفروض باشد و الا با جزم اندیشی و این تصور که حقیقت نزد من است، اساسا گفت و گو منتفی می‌شود، لذا نباید با پیش فرض قبلی وارد گفت و گو شد. هدف از گفت و گو باید کشف حقیقت از طریق گفت و گو باشد، اما اگر کسی خود را حق مطلق بداند و نتیجه را پیشاپیش به نفع خود مصادره نماید، جایی برای گفت و گو باقی نمی‌ماند. البته مراد این نیست که هر دو طرف از باورهای خود دست بکشند، بلکه منظور تعلیق موقت و فرضی عقاید است؛ یعنی تعلیق موقت داوری براساس باورهای خود. هدف از این تعلیق سازی و در پراکنش گذاشتن نه پذیرش دیدگاه حریف، بلکه یک حرکت آگاهانه به منظور دست یافتن به نتیجه‌ی مطلوب از دل گفت و گو می‌باشد. (رستم نژاد، ۱۳۹۰: ۲۵) قرآن به پیامبر تذکر می‌دهد که با پیش فرض قبلی با مشرکان وارد گفت و گو نشود: «وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سبا: ۲۴)؛ ما یا شما بر هدایت یا در گمراهی آشکار هستیم. در این آیه پیامبر خطاب به کسانی که به او و رسالتش باور ندارند، می‌فرماید یکی از ما دچار ضلالت و گمراهی و یا هدایت یافته و رستگار است، نه اینکه از همان ابتدا بر حقانیت موضع خودش پافشاری کند و آنان را بر باطل بداند. در حقیقت، نقطه شروع گفت و گوی واقعی همین فرض است که هیچ کدام از طرفین حق مطلق نیست و در فرایند گفت و گو این مساله روشن خواهد شد. هدف اساسی گفت و گو رسیدن به

حقیقت است و این هدف وقتی دست یافتنی می‌شود که حق و باطل را با هم مخلوط نکنیم، بلکه صادقانه وارد گفت و گو شویم و نتیجه‌ی آن را بپذیریم: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» (بقره ۴۲). «وَإِنْ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره ۱۴۶)

۲.۲. محورهای گفتگو

قرآن کریم نقطه‌ی آغاز گفت و گو را مشخص می‌سازد؛ امور مشترک می‌تواند بهترین آغازگاه باشد. گفت و شنود در باب امور مشترک و تقریب دیدگاه‌ها در این زمینه می‌تواند فضای لازم را برای گفت و گوهای فراگیر مهیا سازد. در قرآن بر گفت و گو با اهل کتاب تاکید شده است و ایمان مسلمانان به کتب آسمانی آنان به مثابه محور مشترک و نقطه آغازین گفت و گو معرفی شده است: «وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (عنکبوت ۴۶) و بگویید؛ به آنچه به ما نازل شده و به شما نازل گشته است، ایمان آوردیم و خدای ما و خدای شما واحد است، و ما تنها برای او تسلیم هستیم. در آیه‌ای دیگر از پیامبر خواسته می‌شود که اهل کتاب را به توحید، پرهیز از شرک و فاصله گرفتن ارباب سالاری بشر دعوت نماید. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران ۶۴) در این آیه شریفه نیز مشترکاتی مانند اندیشه توحیدی، نفی شرک به خداوند و پرهیز از ارباب پرستی به عنوان محورهای گفتگو مورد تاکید واقع شده است.

از آیه شریفه به خوبی دریافت می‌شود که علاوه بر توحید و نفی شرک، روابط انسانی و سالم میان اهل توحید و پیروان اندیشه توحیدی نیز جزو سنت‌های الهی است. در گفتمان توحیدی به هیچ وجه بشر نمی‌تواند همچون ارباب ظاهر شود و تعداد از انسان‌ها را

استثمار نماید. چنانکه گذشت، قرآن حتی سلطه و چیرگی پیامبر اسلام بر مردم و انسان‌ها را نفی کرد: «لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه ۲۲). این منطق متعالی قرآن است و اینگونه روابط و نظام اجتماعی را بر پایه‌های سالم بنیان‌گذاری می‌کند. یقیناً در هر جامعه‌ای که ساختارهای اجتماعی دچار بحران و انحطاط شده است و همزیستی مسالمت‌آمیز مردمان آن با مشکل مواجه گشته است، به ویژه در جوامع اسلامی، اعتصام به این اصول و ارزش‌های متعالی و انسانی می‌تواند راهگشا باشد و بر تمام مشکلات و چالش‌های اجتماعی نقطه‌ی پایان بگذارد.

۳. عدالت به مثابه ناموس الهی

واژه عدل از لحاظ لغوی دارای معانی زیادی است. ازجمله معانی که برای آن بیان شده استقامت در نفس، حکم به حق، استواری و تساوی میان اشیاء، امر میانه، پاک، فدیّه، می‌باشد. (ابن منظور، بی تا: ص ۴۵۳) دهخدا نیز برای واژه عدل معانی متعددی را ذکر می‌نماید. از جمله داد، قسط، امری بین افراط و تفریط، مساوات و مکافات به نیکی و بدی، داوری به حق. (دهخدا، ۱۳۴۱) می‌توان عدل را با توجه به مفهوم ظلم که در برابر آن قرار دارد و به «عدم وضع الشیء فی موضعه» تعریف شده است، به وضع شی در جایگاه خودش تعریف نمود. ظلم و ستم به معنای ناقص کردن و قرار دادن امر در غیر موضع خود است. چنانکه در قرآن آمده است «كَلِمَاتُ الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أَكْلَهَا وَ لَمْ تَظْلَمْ مِنْهُ شَيْئاً وَ فَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا» (کهف: ۳۳) یعنی هردو باغ میوه خود را داد و از آن چیزی کم نکرد. طبرسی در ذیل آیه ۳۵ سوره بقره می‌گوید: «اصل ظلم کم کردن حق است یعنی اصل ظلم وضع شیء در غیر موضع خودش است». (طبرسی، ۱۴۰۳: ص ۸۴) در صحاح و قاموس نیز آمده است: «الظلم وضع الشیء فی غیر موضعه». (الجوهری، ۱۹۷۴: ۶۷)

در گفتمان قرآن عدالت ساحات گوناگون حیات فردی و اجتماعی و تمام نظام خلقت را پوشش می‌دهد. نظام هستی بر بنیاد یک نظم عادلانه پی‌ریزی شده است و خلقت در چارچوب عدالت تحقق یافته است. پیامبر اکرم می‌فرماید: « با عدل آسمان‌ها و زمین بر پا هستند». (فیض کاشانی، ۱۴۰۲، ج ۵: ۱۰۷؛ ابن واضح یعقوبی، بی تا، جلد ۲: ۱۰۰) بدین سان، عدالت ناموس وجود است و بر اساس آن جهان را خلق و مدیریت می‌نماید. عدالت به مثابه ناموس و میزان وجود به نظام آفرینش اختصاص ندارد، بلکه طرح و استراتژی حق برای اداره و تدبیر جوامع انسانی نیز می‌باشد و همگان باید خود را با این میزان بسنجند. « قال رسول الله: العدل میزان الله فی الارض، فمن اخذه قاده الى الجنة و من تركه ساقه الى النار». (نوری طبرسی، ۱۴۰۸هـ - ج ۱۱: ۱۸) فاصله گرفتن از عدالت و در جرگه ظالمان وارد شدن و حتی هم نشینی با آنان نسبت انسان را با الله از هم می‌گسلد؛ چراکه جامعه و امت می‌باید با حقیقت پیوند و نسبت داشته باشد. مهم ترین مسئولیت انسان در عرصه حیات جمعی مجاهدت در راه عدالت و دفاع از آن است. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: « بدون گمان برترین جهاد سخن عدل در برابر پیشوای ستمگر است. » (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵: ۵۹) و « هرگاه امت من از اینکه در برابر ستمگر، فریاد زندانی ستمگر، ناتوان شد؛ پس مرگ آن فرارسیده است. » (بلاغی، بی تا: ۹۲) درواقع، فهم رویکرد قرآن در باب نظام اجتماعی در گرو رسیدن به درک درست از مفهوم عدالت در گفتمان قرآنی است، به گونه‌ای که یکی از اهداف اصلی رسالت پیامبران تحقق عدالت و برپانمودن قسط در جوامع انسانی قلمداد می‌گردد. «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). به راستی ما پیامبران خود را با نشانه‌های آشکار فرستادیم و با آنها کتاب و میزان فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند. «أُمِرْتُ لِأُعْدِلَ بَيْنَكُمُ». (شورا: ۱۵).

توزیع عادلانه خیرهای عمومی که در بردارنده قدرت، مقامات و پست‌های سیاسی و نیز دارایی‌های عمومی و امکانات رشد و توسعه است، یکی از مهم‌ترین ارکان عدالت سیاسی می‌باشد. فارابی فیلسوف مسلمان در مورد عدالت می‌گوید: «عدل، اولاً عبارت است از تقسیم خیرات مشترک و عمومی متعلق به همه اهل جامعه بین آنها.» (فارابی، ۱۹۸۶: ۷۱) به باور فارابی این تقسیم بر اساس دو معیار برابری و اهلیت صورت می‌گیرد. بدین معنا که برابری اصل اساسی و اولیه است ولی این برابری در عرصه قدرت و مقامات سیاسی با توجه به اهلیت و شایستگی انسان‌ها توزیع می‌شود. (همان، ۱۴۲) در نظر گرفتن لیاقت افراد در زمینه پست‌ها و مقام‌های سیاسی عین عدالت است و این همان اصل شایسته‌سالاری است که در قرآن همچون یک اصل بنیادین برای تدبیر امور جمعی نگریسته شده است. روایت قرآن از اصل شایستگی و شایسته‌سالاری به دو شیوه ارائه می‌شود؛ در مواردی خداوند به گونه مستقیم از شایستگی پیامبران سخن می‌گوید و مشخص می‌سازد که برگزیده شدن آنان با توجه به شایستگی و لیاقت شان بوده است مانند داستان حضرت ابراهیم که خداوند پس از آزمایش‌های فراوان او را به مقام امامت برمی‌گزیند: «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) و به خاطر بیاورید هنگامی که پروردگار ابراهیم، او را با حوادث گوناگون آزمایش کرد و به خوبی از عهده‌ی آزمایش برآمد؛ خداوند به او گفت: من تو را امام قرار دادم. ابراهیم گفت: از فرزندان من (چه؟). خداوند گفت: پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد. معیار گزینش ابراهیم به امامت شایستگی وی بوده است نه هیچ امر دیگری، لذا در باره فرزندان ابراهیم خداوند می‌فرماید، اگر ستمگر و ظالم باشند، عهد ما به آنان نخواهد رسید. در مواردی نیز قرآن داستان پیامبری را روایت می‌کند که براساس شایستگی خود استدلال نموده است، مانند داستان یوسف:

«قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ». (یوسف: ۵۵) یوسف گفت: مرا به خزانة‌های این سرزمین (مصر) بگمار، زیرا من نگهبان (امانت دار) و دانا هستم. در این آیه شریفه یوسف اصل شایستگی خودش را مطرح می‌سازد و برای شایسته‌سالاری دو معیار مشخص می‌کند: ۱. اصل تخصص و دانایی. ۲. اصل تعهد و امانت‌داری. بنابراین، شایسته‌سالاری و عدالت در عرصه موقعیت‌های اجتماعی و سیاسی باتوجه به دو اصل تخصص و تعهد انجام می‌پذیرد و قرآن کریم در موارد زیادی مانند داستان حضرت موسی و... بر این دو اصل تأکید نموده است.

اما در عرصه ثروت و امور رفاهی اصل اولیه برابری همچنان پابرجا است. به سخن دیگر، تفاوت ظرفیت‌ها و بدنبال آن استحقاق‌ها امری معقول است، اما این بدان معنی نیست که انسان‌ها در قبال اصول ضوابط حاکم بر یک جامعه سیاسی با تفاوت نگریده شوند، بلکه تمام افراد در برابر قانون یکسان هستند و سیاست با توجه به همان برابری ذاتی و فطری بشر بنیاد گذاشته می‌شود. رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «هر آن کس که عدالتش همگانی شد، بر دشمنانش پیروز می‌گردد.» (مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۵: ۳۹۸) خیر همگانی وقتی تحقق می‌یابد که نظام اجتماعی و سیاسی بر بنیاد برابری انسان‌ها تهداب‌گذاری شده باشد. عدالت در این جنبه خود در برگیرنده ظلم ستیزی، رعایت مساوات بین انسان‌ها، به ویژه در حقوق مادی و مالی حکومت، رعایت عدالت قضایی، است. مطابق فرمایش پیامبر اسلام: «اقوام و ملل پیشین از آن جهت سقوط کردند و منقرض شدند که در اجرای قانون خدا تبعیض می‌کردند؛ هرگاه یکی از اقویا و بالادستان مرتکب جرم می‌شد معاف می‌شد و اگر ضعیف و زیردستی مرتکب می‌شد مجازات می‌گشت. سوگند به خدایی که جانم در دست اوست، در اجرای «عدل» درباره هیچ کس سستی نمی‌کنم، هرچند، از بزرگ‌ترین خویشاوندان خودم باشد.» (صحیح مسلم، بی تا، ج ۵: ۱۱۴)

در مجموع، عدالت از منظر قرآن یک امر حیاتی است و به عنوان فلسفه فرستادن پیامبران بیان شده است؛ عدالت یک امر فراگیر است و نظام هستی یک نظم عادلانه است. در عرصه نظام اجتماعی نیز عدالت باید اساس تلقی شود و خیرات و جایگاه‌های اجتماعی به گونه عادلانه توزیع گردد. درواقع، عدالت‌خواهی جزو نوامیس الهی است و جامعه مطلوب قرآنی بر محور آن بنا نهاده می‌شود. به علاوه، ایجاد نظام اجتماعی عادلانه بستر همزیستی مسالمت‌آمیز را نیز فراهم می‌سازد و باعث می‌شود نزاع‌های اجتماعی کاهش پیدا کند. مطمئناً در گام نخست می‌باید اندیشه عدالت‌خواهی ترویج گردد و ذهنیت مردم به سمت و سوی این فکر التفات یابد. در جامعه‌ای که ایده عدالت‌طلبی خلق شود و نزد مردم این فکر مقبولیت یابد، به تدریج این ایده در جان‌ها نهادینه خواهد شد و تحقق عملی پیدا خواهد نمود.

۴. نفی استبداد

در قرآن ظلم و استبداد به شدت مورد نکوهش قرار گرفته است و از آن به طاغوت تعبیر شده است؛ براساس آموزه‌های قرآنی جامعه استبدادی بر محور فرد مستبد بنیان‌گذاری می‌شود و در چنین اجتماعی تمام امور براساس منافع و حفظ قدرت او می‌چرخد. قرآن جامعه مستبد را جامعه ظالم، برتری‌جو و پیرو هوای نفس می‌داند که بر آن حاکمی ستم پیشه، برتری‌جو و پیرو هوای نفس حکومت می‌کند. در نتیجه افراد جامعه نیز با همین اوصاف پرورش خواهند یافت و فرهنگ استبدادی شکل می‌گیرد. چنانکه فرعون خود را خدای مصریان می‌دانست و بر مردم استکبار می‌ورزید: «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (نازعات: ۲۴) یکی از ویژگی‌های فرهنگ، جامعه و نظام استبدادی سلب آزادی افراد و تحمیل اراده و باور فرد یا طبقه‌ی مستبد بر آنان است: «فرعون گفت: آیا پیش از آن که به شما اجازه دهم، به او ایمان آورده‌اید؟!» (شعراء: ۴۹) از آیه به روشنی استفاده می‌شود که

فرعون خود را مالک مال، جان و تمام هستی مردم مصر می‌داند و اینکه آنان بدون اذن وی به موسی ایمان آورده بودند، به هیچ وجه برایش قابل هضم نبوده است. در آیه دیگر اصل برتری‌جویی مستبدان بیان می‌شود: «موسی با دلایل روشن به سراغشان آمد، اما آنان در زمین برتری‌جویی کردند» (عنکبوت: ۳۹) در منطق قرآن برتری‌جویی و اینکه بعضی خود را بر بعض دیگر ارباب قرار دهند، کاملاً مردود است، اما در یک جامعه‌ی استبدادی چنین چیزی یک امر معمول و پذیرفته شده است. قرآن یکی از دیگر از مشخصه‌های جامعه استبدادی را سبک و خوار شمردن مردم می‌داند، همان گونه که فرعون قوم خود را خوار می‌شمرد: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ» (زخرف: ۵۴) استخفاف مقابل احترام است و از لوازم استکبار است. تحقیر و تخفیف مردم برای تثبیت و تحکیم پایه‌های قدرت انجام می‌شود، زیرا استخفاف به نحوی منزلت انسانی افراد را از آنها سلب می‌کند و آنان را دچار از خودبیگانگی می‌سازد. ثمره‌ی این از خودبیگانگی پذیرش اصل بردگی و اطاعت از دیگری است. در حالی که آزادی و تکریم به انسان اعتماد به نفس و خودباوری اعطا می‌کند. انسان آزاد به فرمان خرد خویش زیست می‌کند و اینگونه زیستن او را در عرصه‌ی تصمیم‌گیری و ارتقای انسانیت توانمند می‌سازد. در این نوع آزادی، حق سروری و فرمانروایی به عقل داده می‌شود و آزادی از شوق انسان به خودمختاری و آزادکامی برمی‌خیزد و کارهای خود را متکی به خود می‌سازد نه نیروهای خارج از خود. به این معنا که آدمی می‌خواهد ابزار اراده‌ی خود باشد نه غیر و تصمیماتش را خود بگیرد نه دیگری و با او همچون برده‌ای زبون رفتار نشود. (ایازی، ۱۳۹۷: ۲۵-۱۶)

در ساختار و فرهنگ استبدادی ظلم و ستم یک امر فراگیر است و تمام ساحات زندگی افراد با آن درگیر می‌باشد. درواقع، اخلاق استبداد در وجود تمام افراد نهادینه می‌شود و خوی استبدادی وارد زیست‌جهان می‌گردد؛ هرچند، فرد مستبد و نظام استبدادی مصداق

بارز استبداد است اما فروکاستن و تقلیل استبداد به فرد مستبد گمراه کننده است و ما را از این واقعیت که در یک جامعه‌ی استبدادی خلق و خوی برتری‌جویانه و ظلم و ستم پیشگی در جان تک تک افراد آن جامعه حلول نموده و ماندگار شده است، غافل می‌سازد. در نتیجه درگیر راهکارهای انحرافی می‌شویم و گمان می‌بریم در نبود فرد مستبد جهان ما گل و گلزار می‌شود، اما واقعیت آنست که بعد از سرنگونی فرد مستبد استبداد در قالب دیگر و با افراد دیگر ادامه پیدا می‌کند و جامعه همچنان از بی‌عدالتی رنج خواهد برد. لذا در قرآن برای نفی سلطه‌جویی و انسداد مسیر سیطره افراد بر یکدیگر تصویر متفاوتی از انسان ارائه می‌گردد و این پیام به بشر فرستاده می‌شود که برای انسانی و الهی زیستن باید تغییرات ریشه‌ای را تجربه کند و جان خود از بند عقاید جاهلانه رهایی بخشد. مطمئناً در فضای استبدادی و سیطره نگاه برتری‌جویانه، انسان مسئول و خود مختار قرآنی امکان رشد و تکامل پیدا نمی‌کند، در نتیجه جامعه مطلوب نیز تحقق نخواهد یافت، لذا قرآن خطاب به اهل ایمان می‌فرماید نه ستمگری کنید و نه ستم را بپذیرید: «لَا تَظْلِمُونَ وَ تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹).

۵. تعاون و همکاری

از ضرورت‌های زندگی اجتماعی همکاری و تعاون است. زیستن در جامعه واحد بدون همکاری در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مقدور نیست و امور جمعی حل نمی‌گردد؛ زیرا انسان‌ها برای رسیدن به سعادت و تأمین نیازهای خود به تنهایی کاری از پیش نمی‌برند. پس باید به یاری همدیگر بشتابند و جامعه تشکیل دهند. اساس هر اجتماعی بر تعاون و همکاری و مبادله منافع گذاشته می‌شود. قرآن کریم نیز اصل تعاون و همکاری را یک امر ضروری می‌داند: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعَدْوَانِ» (مائده: ۲) اما قرآن شرایط خاص خود را برای تعاون و

همکاری مطرح می‌سازد و هر گونه همکاری را مطلوب نمی‌داند. تعاون باید برای رسیدن به امور نیک و پسندیده باشد نه راستای تعدی و گناه.

در مجموع، از منظر قرآن اصولی مانند آزادی عقیده و بیان، اصل گفت و گو و تفاهم و تعامل برای حل مشکلات، عدالت طلبی، تعاون و همکاری و مبارزه با استبداد و برتری‌جویی برای تنظیم روابط انسان‌ها و ایجاد یک جامعه سالم و مبتنی بر عقلانیت راهگشا است. جامعه‌ای که فاقد این ارزش‌ها باشد و روابط اجتماعی در آن براساس تغلب و برتری‌جویی قوام یافته باشد، قادر به پرورش انسان مورد نظر قرآن نخواهد بود؛ انسانی که در قبال رفتارها و اعمال خود مسئول و پاسخ‌گو باشد و خودش سرنوشت خود را رقم بزند.

بخش دوم: همزیستی مسالمت‌آمیز در افغانستان

قبل از ورود به بحث همزیستی مسالمت‌آمیز در افغانستان و تبیین آن براساس اصول و بنیادهای قرآنی فوق الذکر، لازم است بحث بحران حیات اجتماعی در افغانستان به گونه مفصل‌تر کاویده شود و درک درستی از شرایط فعلی این جامعه ترسیم گردد. این بخش در قالب دو محور بحران حیات اجتماعی و نحوه بازتولید آن بحث خواهد شد.

۱. بحران حیات اجتماعی در افغانستان

چنانکه قبلاً بیان شد، بحران افغانستان ریشه‌های عمیق فرهنگی، تاریخی، اقتصادی و تاریخی دارد، به ویژه در چندین دهه پسین تمام ساختارهای اجتماعی و روابط انسانی در این سرزمین آسیب دیده است و گونه‌ای جنگ همه علیه همه رواج یافته است. این جنگ بی ضابطه که در افغانستان رخ داده است، دستاوردی جز بی خانمانی و تباهی برای کشور نداشته است و اصولاً روابط اجتماعی را به مرز فروپاشی محض رسانده است.

بسیاری از هنجارهای اجتماعی شکسته شده و همبستگی اجتماعی به نازلترین حد ممکن سقوط نموده است. آنگاه که هنجارهای مشترک وجود نداشته باشد یا کارکردی نداشته باشند، دیگر بین افراد و گروه‌ها همبستگی وجود نخواهد داشت و در نهایت جامعه دچار تضاد می‌شود و آسیب‌های اجتماعی پدید می‌آید.

از سویی، براساس آمار که دولت قبلی افغانستان ارائه داده بود، هر سال بیش از ۲۳۰۰ زن و دختر افغانستانی به خاطر فقر، خشونت خانوادگی، بیماری‌های روانی و ناامیدی ناشی از جنگ تمام نشدنی دست به خودکشی می‌زنند و به زندگی خود پایان می‌دهند. در نشریه هافینگتون پست از فروپاشی ساختار اجتماعی در افغانستان گزارشی ارائه شده است. مطابق این گزارش استفاده از مواد مخدر در افغانستان فراگیر شده است، در حالی که مطابق سنت‌ها و هنجارهای اجتماعی افغانستان استفاده از مواد مخدر یک تابو محسوب می‌شد و شخص معتاد مایه‌ی ننگ و عار خانواده بود. اما بعد از دهه‌ها جنگ و بی‌خانمانی این سنت‌های مستحکم اجتماعی نه تنها کاملاً متزلزل شده، بلکه رشوه‌خواری و رشوه‌دهی، قانون‌شکنی، جاسوسی برای دستگاه‌های اطلاعاتی بیگانه و استفاده از مواد مخدر به یک هنجار در میان مردم افغانستان تبدیل شده است. براساس مطالعه یک موسسه آمریکایی در سال ۲۰۱۷ سه میلیون نفر در افغانستان از مواد مخدر استفاده می‌کنند. از طرفی، مردم این سرزمین گروه گروه از کشور را ترک می‌نمایند و سالانه ده‌ها هزار نفر عازم دیگر کشورها می‌شوند. (روزنامه ماندگار: ۱۳۹۶)

به علاوه، مساله‌ی قومیت نیز بر پیچیدگی اوضاع افزوده است و این نزاع در سطوح مختلف اجتماعی خود را نشان می‌دهد؛ سیطره خورده فرهنگ‌ها بر فضای فرهنگی، سیاسی و اقتصادی کشور و فقدان فرهنگ کلان و فراگیر تعریف شده، بحران اجتماعی را به شدت گسترش داده و تشدید نموده است. درواقع، جامعه فاقد هویت جمعی و

کلان است و واگرایی‌های گسترده میان قومیت‌های موجود در کشور فرصت دست‌یابی به هویت ملی را منتفی ساخته است. در تاریخ افغانستان حاکمان پشتون‌تبار همواره کوشیده‌اند قدرت را به گونه انحصاری در داست داشته باشند و این فرآیند بر محور فرهنگ سیاسی پشتون‌والی و حذف دیگر اقوام از صحنه سیاست گردش پیدا کرده است. البته مساله‌ی قوم‌گرایی در افغانستان صرفاً پدیده‌ی ناظر به دیگر اقوام نیست، بلکه تعصب و نزاع درون قومی نیز به شدت جریان دارد، لذا در درون قوم پشتون نیز جنگ قدرت وجود دارد و انسجام قومی سایر گروه‌های قومی نیز همواره از نزاع‌های درون قومی آسیب دیده است. تجربه بیست سال دوره نظام جمهوری و مشارکت اقوام در قدرت آشکار ساخت که بحران درون قومی نیز عمیق و همه جانبه است. بنابراین، ساختارهای قبیله‌ای مانند گذشته، کارکرد لازم را ندارد و عملاً قادر به ایجاد انسجام، حداقل، در سطح درون قومی نیز نمی‌باشد. دلیل مساله روشن است؛ چون مردم افغانستان در اثر چهل سال جنگ‌های داخلی گرفتار گونه‌ای فروبستگی در عرصه‌های مختلف فرهنگی، علمی، اقتصادی، اجتماعی و ... شده‌اند و زیست‌جهان این مردم در غیبت دانش و آگاهی با ذهنیت جنگ و خشونت بارور شده است. جنگ در افغانستان تنها زیربنای امنیتی و اقتصادی را نابوده نکرده است، بلکه تمام ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی مردم افغانستان را از آنان گرفته است. در خلأ ناشی از این فروپاشی همه جانبه تنها خشونت و کینه توزی‌های کور و بی هدف میدان یافته است. به گونه‌ای که حتی نخبگان، قشر تحصیلکرده و منورالفکر کشور نیز قادر نبوده‌اند، از این خشونت لجام گسیخته خود را رها سازند، فراتر از منافع شخصی و قومی خود بیندیشند و مسائل جامعه را فارغ از نگاه قومی، زبانی، سمتی و محلی بنگرند.

۲. بازتولید بنیادهای حیات اجتماعی در پرتو آموزه‌های قرآنی

مساله اساسی اینست که چگونه جامعه ما در پرتو ارزش‌های متعالی قرآن قادر به بازسازی خودش است؟ چگونه می‌توان، به جای ستیزه بی‌ضابطه و نفی مطلق همدیگر، وارد یک فرآیند معقول برای خلق بستر همزیستی مسالمت‌آمیز شد؟ انسان‌ها به واسطه جهان‌های اجتماعی و هنجارهای مشترک، طرح‌های خود را به پیش می‌برند. اگر گروه‌های اجتماعی باهم همبسته باشند، گفته می‌شود آن جامعه به لحاظ اجتماعی بازتولید شده است، یعنی جامعه خود را حفظ کرده و هنجارها و ارزش‌هایی وجود دارند و کار می‌کنند. اما اگر هنجارهایی نباشند یا کارکردی نداشته باشند، دیگر بین افراد و گروه‌ها همبستگی وجود ندارد و در نهایت جامعه دچار تضاد می‌شود و آسیب‌های اجتماعی پدید می‌آید. به باور نگارندگان این مقال، مردم افغانستان با اعتصام به اصول و بنیادهای قرآنی فوق‌الذکر، قادر به بازتولید و ترمیم حیات اجتماعی خود هستند و می‌توانند در پناه آموزه‌های متعالی قرآن به اعتماد اجتماعی و همزیستی مسالمت‌آمیز دست پیداکنند.

چنانکه بیان شد، روایت قرآن از انسان کاملاً در تضاد با نگاه قبیله‌ای به انسان قرار داشت و دقیقاً نقطه‌ی مقابل آن بود. بنابراین، مردم و اقوام افغانستان باید نگرش خود را براساس معیار قرآنی تنظیم نمایند و برای بیرون رفت از بحران کنونی ذهنیت خود را در باره انسان متحول سازند. مطمئناً ترویج و نهادینه‌سازی نگاه قرآنی به انسان به مثابه موجودی مختار، مسئولیت‌پذیر و اهل تعامل و گفت‌وگو در گام نخست وظیفه‌ی حکومت‌ها، نهادهای دینی و نخبگان جامعه است. مردم افغانستان تنها در سایه‌ی چنین نگاهی به انسان به همبستگی اجتماعی دست پیدا می‌کنند و قادر به ایجاد هنجارها و ارزش‌های اجتماعی مشترک می‌شوند و الا قوم‌سالاری به هیچ وجه موفق به ایجاد همبستگی اجتماعی نخواهد شد؛ اگر ذهنیت قومی در افغانستان تضعیف نشود و انسان این سرزمین همچنان از عینک قوم، روستا و محله‌ی خود به مسائل کلان و جمعی کشور نظر اندازند

و تلاش نماید دیدگاه‌های خود را با زور بر دیگران تحمیل کند، معضل افغانستان راه حل معقول و قطعی نخواهد یافت.

مسائل و مشکلات اجتماعی از راه گفت و گو و هم‌افزایی فکری قابل حل و فصل است. چنانکه گذشت، قرآن بر روابط انسانی در قالب گفت و گو و تعامل سازنده تأکید نموده است. در مفهوم گفت و گو هم‌اندیشی با دیگران و گونه‌ی مساهمت فکری نهفته است که ثمره‌اش رسیدن به افق مشترک، حداقل، تقریب دیدگاه‌ها می‌باشد. هدف گفت و گو می‌تواند رسیدن به درک متقابل و کشف حقیقت و یا رفع سوء تفاهم و دست یافتن به تعامل سازنده باشد. اصل احترام متقابل و سایر اصول فوق الذکر، می‌تواند گفت و گو را در مسیر موفقیت قرار دهد و سوء تفاهمات و کج‌فهمی را مرتفع سازد. مطمئناً برای جامعه افغانستان که بیش از چندین دهه درگیر نزاع، جنگ و خشونت است، گفت و گو یگانه راه حل برای رفع سوء تفاهمات، ایجاد فضای هم‌بانی و همدلی و بازسازی اعتماد اجتماعی می‌باشد. ما به عنوان مردم مسلمان باید بدانیم که اعتصام به گفت و گو درباره مسائل مشترک و اساسی جامعه خواسته خدا است و در کتاب خدا از ما خواسته شده است که مشکلات خود را با گفت و گو حل و فصل نماییم. مطمئناً اگر ما به خواسته و دستور قرآن روابط اجتماعی خود را بربنیاد گفت و گو عیار نماییم و اصول حاکم بر گفت و گو را رعایت کنیم، از سویی، به راحتی قادر خواهیم شد که روابط میان اقوام و گروه‌های مختلف قومی را به گونه اصولی و ریشه‌ای بازسازی نماییم و اصل اعتماد اجتماعی را میان آنان برقرار سازیم، از دیگر سو، بستر برای همکاری گسترده و همه جانبه‌ی میان مردم افغانستان فراهم خواهد شد. مطمئناً مردم افغانستان، علی‌رغم تضادها و چالش‌های که در این چند دهه اخیر تجربه‌اند، محورهای مشترک فراوان برای گفتگو دارند؛ تاریخ، فرهنگ، باورهای دینی، سرنوشت، جغرافیا و منافع مشترک مهم‌ترین محورهای گفتگو

محسوب می‌شود و تفاهم و رسیدن به افق مشترک در این حوزه‌ها، افغانستان را از بحران‌های همه جانبه‌ی فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی رهایی خواهد بخشید.

بازسازی بنیادهای اساسی حیات اجتماعی که در قرآن مورد تأیید و تأکید قرار گرفته‌اند، مستلزم تعاون و همکاری همه جانبه‌ی نخبگان، علمای دین و قشر تحصیلکرده افغانستان است و در پرتو همکاری این گروه‌ها فضا برای همزیستی مسالمت‌آمیز فراهم خواهد شد.

تأمین عدالت اجتماعی و نفی استبداد و ستم‌گری می‌تواند به مثابه یک هدف مشروع و محور این همکاری قرار گیرد و به عنوان خواسته‌ی فراگیر در سطح کشور مطرح گردد.

در تعاون و هم‌افزایی برای عدالت مشارکت کنندگان در گام اول نباید معطوف به موفقیت‌ها و منافع شخصی خود سمت‌گیری نمایند؛ پدیده‌ای که در افغانستان به شدت آسیب‌زا و ویران‌گر بوده است، بلکه حیث التفاتی هرگونه حرکت عدالت‌خواهانه تأمین عدالت اجتماعی و نهادینه‌سازی آن در سطوح مختلف جامعه است. وقتی در قرآن عدالت و شایسته‌سالاری به مثابه یک اصل بنیادین و تزلزل‌ناپذیر مطرح می‌شود، مطمئناً راه سعادت و رستگاری در دنیا و آخرت در پرتو عدالت تحقق خواهد یافت و یک جامعه اسلامی و مدعی پیروی از ارزش‌های قرآنی به هیچ وجه نمی‌تواند نسبت به آن بی‌تفاوت باشد. از این رو، به عنوان یک تکلیف دینی و خواسته‌ی الهی وظیفه ما تلاش برای برقراری عدالت در جامعه و پاسداری از آنست.

سخن پایانی

به باور نگارنده: اصول ذکر شده قرآنی تنها در پرتو آزادی عقیده و بیان شکوفا می‌شوند و الا در یک جامعه‌ی بسته و گرفتار استبداد و انحصار طلبی نه تنها از عدالت خبری نخواهد بود، بلکه اصولاً امکان گفت و گو متفی می‌گردد و استبداد و سرکوب میدان‌دار

می‌گردد. از این رو، مردم افغانستان، به ویژه نخبگان آن بعد از نزدیک به نیم قرن جنگ و بی‌خانمانی باید به این نتیجه دست یافته باشند که این اصول بنیادین قرآنی را جدی بگیرند و برای بازسازی و بازتولید حیات اجتماعی در کشور به آن‌ها تمسک ورزند. در واقع، این اصول خواسته دیرین مردم ستم کشیده و مظلوم افغانستان نیز است که سال‌ها خشونت و بی‌خانمانی را با جان و دل تجربه نموده‌اند. حیات اجتماعی ما در صورتی امکان بازسازی می‌یابد که این ارزش‌های قرآنی به یک گفتمان اثرگذار و جهت دهنده تبدیل شود و در ذهن و ضمیر مردم نهادینه گردد، زیرا تنها در این صورت از زندگی درک مشترک یا حداقل نزدیک به هم پیدا می‌کنیم و می‌توانیم در پرتو آن به گونه مسالمت‌آمیز زیست نماییم.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن منظور، ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، المجلد السادس، قم، نشر ادب الحوزه.
۳. ایازی، محمد علی، آزادی در قرآن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر
۴. ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی_دینی در قرآن مجید، مترجم فریدون بدره‌ای، چاپ اول، ۱۳۷۸، تهران، نشر فرزانه.
۵. همو، خدا و انسان در قرآن، مترجم احمد آرام، چاپ اول، ۱۳۶۱، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۶. الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح فی اللغة و العلوم، بیروت، دارالحضاره العربیه، ۱۹۷۴.

۷. بلاغی، صدر الدین، پیامبر رحمت، تهران، حسینیه ارشاد.
۸. رستم نژاد، مهدی، اصول حاکم بر گفت و گو و همزیستی با پیروان (با تاکید بر قرآن کریم)، مجله طلوع، سال دهم شماره ۳۶، تابستان ۱۳۹۰.
۹. رئوف، وهاب، ساختار اجتماعی افغانستان فروپاشیده است، سایت روزنامه ماندگار، تاریخ انتشار گزارش: ۱۳۹۶/۱/۲۶.
۱۰. طبرسی، تفسیر المجمع البیان، مکتبه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۳.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج ۱۶، ترجمه سید محمد فاجر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چاپ سوم، ۱۳۹۷.
۱۲. فیض کاشانی، ملا حسین، تفسیر الصافی، بیروت، الاعملى للمطبوعات، الطبعة الثانية، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۱۰۷ و ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، بیروت، دار صادر، بی تا، جلد ۲، ص ۱۰۰.
۱۳. فارابی، فصول منتزعه، حقق و قدم له و علق علیه، فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶.
۱۴. القشیری النیشابوری، ابن حسین مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، استانبول، مکتبه الاسلامیه، بی تا، ج ۴.
۱۵. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، تهران، دار المکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۶. نوری طبرسی، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم موسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸هـ - ج ۱۱.
۱۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۷۵، ناشر، الموسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳هـ - ق.

تقریب مذاهب اسلامی؛ موانع و راهکارها با تأکید بر اندیشه‌های عالمان اسلامی مصر

سید محمد حسینی^۱

چکیده

عالمان مصلح و پیشرو مسلمان در دوران معاصر آثار و پیامدهای تفرقه و جدایی پیروان مذاهب را به خوبی درک کرده‌اند و بر همین اساس، برای تقریب مذاهب و نزدیک کردن پیروان مذاهب اسلامی کوشش کرده و می‌کنند. کوشش‌های مصلحان دینی مسلمان برای تقریب مذاهب گسترده و متنوع است، اما این کوشش‌ها در مصر و سیره‌ی اندیشمندان مسلمان مصر به سبب تأثیرگذاری‌اش در جهان عرب و پیرامون آن اهمیتی ویژه دارد.

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی آرا و دیدگاه‌های عالمان مسلمان را با تأکید بر اندیشه‌ی عالمان اسلامی مصر بررسی می‌کند. در همین راستا، مهمترین فعالیت‌های دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه، موانع رسیدن به تقریب و راهکارهای پیشنهادی برای رسیدن به تقریب را بیان می‌کند.

۱. دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی جامعه‌المصطفی العالمیه -sai dnhammadhosai ni@gmail.com

واژگان کلیدی: قرآن، حیات اجتماعی، بنیادهای قرآنی، همزیستی مسالمت آمیز، افغانستان

مقدمه

پیامبر گرامی اسلام (ص) وقتی مردم را به توحید و یکتاپرستی دعوت کرد، آنان را به اتحاد و همدلی و برادری نیز دعوت کرد. ایشان پس از آن که در مدینه تشکیل حکومت دادند، بین مسلمین عقد اخوت و برادری بست. در حکومت اسلامی پیامبر (ص) مرز جغرافیایی مفهومی نداشت. مسلمانان که از گوشه و کنار دنیا در مدینه جمع شده بودند. مثلاً: سلمان فارسی از فارس، بلال حبشی از افریقا و.... او بین سیاه و سفید و عرب و عجم فرقی نمی گذاشت و بارها و بارها به آنان توصیه کرد که از تفرقه و جدایی بپرهیزند. این واقعیت تاریخی، اهمیت و ضرورت وحدت بین مسلمین را نشان می دهد. در واقع، اساس دین اسلام دعوت به توحید و یکتاپرستی و وحدت و برادری است. (بی آزار شیرازی، ۱۳۹۵ه.ق، ص ۱۵۲)

آیات تکان دهنده قرآن کریم که مسلمانان را به وحدت دعوت و از تفرقه منع کرده است، مؤید ادعای فوق است.

«إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ؛ امت شما امت واحدی است و من پروردگار شما هستم پس مرا پرستش کنید.» (انبیاء: ۹۲)

«وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ؛ همگی به ريسمان خدا چنگ زده و به راههای متفرقی نروید و به یاد آرید این نعمت بزرگ خدا را که شما باهم دشمن بودید، خدا در دلهای شما الفت و مهربانی انداخت و به لطف خداوند همه برادر دینی یکدیگر شدید در

صورتی که در پرتگاه آتش بودید، خدا شما را نجات داد، چنین خداوندی آیاتش را برای شما بیان می‌کند، باشد که هدایت شوید.» (آل عمران: ۱۰۳)

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ شما مسلمانان مانند کسانی نباشید که راه تفرقه و اختلاف پیمودند پس از آن که آیات و ادله روشن برای هدایت آنها آمد و چنین گروه گرفتار عذاب سخت خواهند بود.» (آل عمران: ۱۰۵)

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ مردم، ما شما را از جنس مرد و زن و شعبه‌های مختلف و قبیله‌های گوناگون خلق کردیم تا یکدیگر را بشناسید، بزرگوارترین شما نزد خدا باتقواترین شما است و خدا از حال شما کاملاً آگاه است.» (حجرات: ۱۴)

«وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ؛ و پیرو فرمان خدا و رسول او باشید و هرگز راه اختلاف و تنازع نپویدید که در اثر تفرقه، ترسناک و ضعیف شده و قدرت و عظمت شما نابود خواهد شد و صبر کنید که خدا با صابران است.» (انفال: ۴۶)

«إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ؛ کسانی که دین را پراکندند و در آن فرقه فرقه شدند، چنین کسانی به کار تو نیایند، کار آنها با خداست، بعد از این به عقاب آنچه می‌کنند سخت آگاهشان می‌گرداند.» (انعام: ۱۵۹)

در این آیات، خداوند چند نکته را به مسلمانان تذکر می‌دهد:

۱. شما امت واحد هستید، همگی به ریسمان الهی چنگ زنید و مرا بپرستید.

۲. شما زمانی باهم دشمن بودید، خداوند در دلهایتان الفت و برادری قرار داد و شما را از پرتگاه آتش نجات داد.

۳. در گذشته کسانی بودند که با وجود آیات و نشانه‌های روشن راه تفرقه و جدایی را در پیش گرفتند، چنین انسان‌هایی دچار عذابی دردناک خواهند شد.

۴. علت این که شما از دو جنس مختلف و با شعبه‌ها و قبیله‌های متعدد خلق شده‌اید، این است که بتوانید همدیگر را درست بشناسید.

۵. از دیگر ضررهای تفرقه و جدایی این است که ضعیف شده و قدرت و عظمتتان را از دست می‌دهید.

پس از رحلت پیامبر اسلام(ص) از دنیا، اگرچه در بین مسلمین در تعیین جانشین و رهبر امت اسلام اختلاف پیدا شد، امیرالمؤمنین علی (ع) برای حفظ وحدت مسلمانان، برای اینکه مبدا اسلام از بین برود، از حق خود گذشت و سکوت اختیار کرد. در واقع، امیرالمؤمنین علی (ع) سیره پیامبر (ص) را ادامه داد. او بین عرب و عجم، سیاه و سفید، غلام و مولا فرقی نمی‌گذاشت و به همه احترام می‌گذاشت. همین عدالت و انصاف علی (ع) بود که موجب شورش و طغیان بنی‌امیه شد. عدالت و انصافی که بدون آن وحدت امکان‌پذیر نیست. این روش، اختصاص به علی (ع) نداشت. ائمه معصومین (ع) پس از او نیز همین راه را ادامه دادند. آنان معلمان بزرگ هدایت بودند که مردم را به توحید و وحدت دعوت می‌کردند، از بی‌عدالتی‌ها برحذر می‌داشتند. پس از دوران ائمه معصومین (ع) عالمان شیعه اندیشه تقیه و تقریب مذاهب اسلامی را سرلوحه اعمال خود قرار دادند. تا این که در قرون جدید اولین کسی که جامعه اسلامی را به وحدت دعوت کرد و خود در این راه به تلاش‌هایی پرداخت، مجاهد بزرگ اسلام، سید جمال الدین اسدآبادی بوده

است. او که عزت امت اسلامی را از دست رفته می‌دید به فکر اصلاح امت اسلامی پرداخت. یکی از افکار اصلاحی او، اتحاد جامعه اسلامی بود. او که در دوران حکومت عثمانی می‌زیست، به سلطان عثمانی قول داد به زودی تمام دول اسلامی را متحد کند و همه را به طرف خلافت جلب نماید، اگرچه با شیطنت اطرافیان شاه، سید مورد خشم شاه قرار گرفت و او را با وضع بدی به شهادت رساند. او پیوسته می‌گفت: «اگر ملل اسلامی متحد بشوند، تمام روی زمین نمی‌توانند به آنها دست یابند.» (اسدآبادی، صص ۸ - ۹) پس از او شاگردانش به خصوص شیخ محمد عبده و کواکبی، راه او را ادامه دادند و یا حداقل در این راه به تلاش‌هایی پرداختند.

در سال ۱۳۱۶ شمسی، حرکت و نهضت تقریب بین مذاهب اسلامی، با همت آیت الله بروجردی و با تلاش‌های فراوان شیخ محمدتقی قمی و همکاری «جامعه‌الازهر» با جدّیت فراوان آغاز شد. مرحوم قمی با مشارکت شخصیت‌های بزرگ الازهر و دیگر علمای روشن‌بین اهل سنت مصر، توانست «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» را تأسیس کند. شیخ محمد تقی قمی، خود پیشگامان و رهبران تقریب را معرفی کرده است. به نظر ایشان اندیشه تقریب دارای سه مرحله بوده است: ۱. مرحله مقدماتی ۲. مرحله رشد و تکوین ۳. مرحله تنفیذ و اثرپذیری.

در مرحله اول، اولین کسی که این اندیشه را در سر داشت شیخ المراغی بوده است. او دارای فکری باز بود و توانست راه را برای ارتباط و گفتگو با علمای مصر، خصوصاً عالمان الازهر، باز کند. در مرحله دوم از شخصیت‌های بزرگ که اندیشه تقریب را تقویت کردند، شیخ مصطفی عبدالرزاق و شیخ عبدالمجید سلیم بودند. شیخ مصطفی اگرچه از اعضای رسمی جماعت‌التقریب نبوده است، در مقابل متعصبینی که قصد از بین بردن این حرکت را داشتند و افکار مردم را خراب می‌کردند، با شجاعت ایستاد و از جماعت

تقریب، دفاع فراوان نمود. پس از آن که او از دنیا رفت، متعصبین خواستند به جماعت تقریب هجوم آورده و آنان را از بین ببرند؛ اما طرفداران تقریب مذاهب ایستادگی کردند. شیخ سلیم سال‌ها شیخ الازهر بود. او بعد از آن که به جماعت تقریب پیوست، تمام همت و تلاشش را به کار گرفت تا بتواند به تقریب مذاهب کمک کند. او راه مکاتبه و ارتباط با علمای شیعه را باز گذاشت و دانشگاه الازهر را به یک دانشگاه عمومی تبدیل کرد و همو بود که برای اولین بار در قانون احوال شخصیه مصر، برخی دیدگاه‌های فقهی امامیه را که به نظرش بهتر می‌رسید، وارد کرد. پس از ایشان، شیخ محمود شلتوت که ابتدا استاد و سپس رئیس الازهر شد، تلاش‌های فراوانی برای تقریب مذاهب اسلامی انجام داد. او فتوای تاریخی‌ای صادر کرد و آن این که مذهب شیعه امامیه، از جمله مذاهبی است که تعبد و تقلید از آن در احکام شرعیه جایز است همانند سایر مذاهب اربعه. این فتوای تاریخی را می‌توان اساس تقریب دانست. در حقیقت این فتوای یک نفر نبود، بلکه فتوای تمام دانشمندان و علمای تقریب بود. این‌گونه بود که اندیشه تقریب مذاهب اسلامی به مرحله تنفیذ و اثرگذاری رسید. همچنین شیخ شلتوت در مجله‌ای که به نام «رساله الاسلام» تأسیس شد، تفاسیری نوشته است. او مقدمه‌ای هم در تفسیر مجمع البیان نوشته است. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۵ه.ق، ص ۲۱) شیخ شلتوت همانگونه که فقه مذاهب اربعه را تدریس می‌کرد، به تدریس فقه جعفری نیز پرداخت. (وردانی، ۱۴۱۹ه.ق، ص ۷۷)

از دیگر عالمان بزرگی که در راه اندیشه تقریب مذاهب اسلامی تلاش‌های زیادی کردند، می‌توان از محمدعلی علویه، آیت‌الله العظمی بروجردی، شیخ محمدحسین کاشف الغطاء، شیخ حسن البناء، سید شرف الدین عبدالحسین موسوی، امام خمینی، آیت‌الله العظمی خامنه‌ای و مرحوم آیت‌... شیخ محمد آصف محسنی نام برد.

۱- مهمترین فعالیت‌های دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه

۱-۱- تدوین فقه مقارن

یکی از خدماتی که دانشمندان و علمای تقریب به دنیای اسلام عرضه داشت، تدوین فقه مقارن و تدریس آن توسط اساتید بزرگی چون شیخ محمود شلتوت بوده است. با تدوین آیین‌نامه فقه مقارن و تدریس آن در جامعه الازهر، گام بزرگی جهت کنارگذاشتن تعصبات فقهی برداشته شد. در این آیین‌نامه آمده است که در مطالعات و تحقیقات مذاهب فقهی، علاوه بر مذاهب اهل سنت، از دو مذهب شیعه امامیه و زیدیه نیز به عنوان مذاهب اسلامی استفاده می‌شود. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۷)

۱-۲- گشودن باب اجتهاد و جواز پیروی از سایر فرق اسلامی، به خصوص مذهب امامیه

شیخ المراغی نخستین کسی بود که در مورد فتح باب اجتهاد و جواز پیروی از سایر مذاهب اسلامی سخن گفته است: «اجماع محققین بی‌اساس است و می‌توان از غیر چهار پیشوای معروف تسنن، چنانچه به نقل صحیح باشد و مرادشان فهمیده شود، پیروی کرد». (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۵۰، ص ۲۷۴)

پس از او شیخ عبدالمجید سلیم تصمیم گرفت، فتوایی تاریخی مبنی بر جواز پیروی از مذهب شیعه امامیه اثنی‌عشریه را صادر کند؛ اما درست در همان موقع تفرقه‌افکنان از فرصت استفاده کرده و کتابی در بین اعضای دارالتقریب پخش کردند که موجب شد وضعیت بحرانی شود و شیخ نتواند فتوای خود را صادر کند. او از دنیا رفت. پس از او شیخ محمود شلتوت راه او را ادامه داد و بالاخره این فتوای تاریخی را صادر کرد. (احمدی، ۱۳۸۶، صص ۸۰-۷۸)

متن فتوای تاریخی شیخ محمود شلتوت

«آیین اسلام هیچ یک از پیروان خود را ملزم به پیروی از مکتب معینی ننموده، بلکه هر مسلمانی می‌تواند از هر مکتبی که به طور صحیح نقل شده و احکام آن در کتب مخصوص به خود مدون گشته، پیروی نماید و کسی که مقلد یکی از مذاهب چهارگانه باشد، می‌تواند به مکتب دیگری (هر مکتبی که باشد) منتقل شود. مکتب جعفری، معروف به مذهب امامیه اثنا عشری، مکتبی است که شرعاً پیروی از آن مانند پیروی از مکتب‌های اهل سنت، جایز می‌باشد. بنابراین، سزاوار است که مسلمانان این حقیقت را دریابند و از تعصب ناحق و ناروایی که نسبت به مکتب معینی دارند، دوری گزینند؛ زیرا دین خدا و شریعت او تابع مکتبی نبوده و در احتکار و انحصار مکتب معینی نخواهد بود، بلکه همه صاحب‌مذاهبان مجتهد بوده و اجتهادشان مورد قبول درگاه باری تعالی است. و کسانی که اهل نظر و اجتهاد نیستند، می‌توانند از هر مکتبی که مورد نظرشان است تقلید نموده و از احکام آن پیروی نمایند. در این مورد فرقی میان عبادات و معاملات نیست. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۷)

۳-۱- ترجیح فقه شیعه در برخی موارد

ورود برخی دیدگاه‌های فقهی امامیه در قانون احوال شخصیه مصر، به عنوان نظریه برتر، از اقدامات مثبت و مهم برخی اعضای دارالتقریب بود که برای اولین بار توسط شیخ عبدالمجید سلیم صورت گرفت. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱)

۴-۱- جمع‌آوری احادیث مشترک

جمع‌آوری احادیث مشترک، یکی از اهداف دارالتقریب بود که با پیشنهاد و درخواست شورای امور اسلامی مصر به شیخ محمدتقی قمی انجام گرفت. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۵۰، ص ۳۲۶)

۲- موانع رسیدن به تقریب

۲-۱- ملی‌گرایی، قوم‌گرایی، نژادپرستی

در اصطلاح ملی‌گرایی «جریانی فکری - عقیدتی و مرامی است که به تعالی بخشیدن به ملت، گذشته‌ها، کیفیات و حالاتش و به اهداف و خواسته‌هایش گرایش دارد. این گرایش در مواردی به ارزشی والا درمی‌آید». همچنین ملی‌گرایی «به فرآیند تاریخی جدید اشاره دارد که از طریق آن ملت‌ها به صورت واحدهای مستقل سیاسی موجودیت یافته اند» (مریجی، ۱۳۸۲، صص ۴-۸۲) بنابراین، وفاداری به وطن را از مفاهیم اصلی ملی‌گرایی می‌توان دانست. از نظر این مکتب، سرزمین، نژاد و زبان، اساس وحدت ملی را به وجود می‌آورد. (مریجی، ۱۳۸۲، ص ۸۲)

در قرون وسطی که دوران اقتدار کلیسای کاتولیک بود، در میان مسیحیان امت‌گرایی و دین‌گرایی رواج داشت؛ اما با افول قرون وسطی، ملی‌گرایی، جای امت‌گرایی و دین‌گرایی را گرفت. انتقال مقرّ پاپ از روم به فرانسه (۱۳۰۳ م) و پیدایش نهضت پروتستان، ظهور و استقلال پادشاهان ملی و محلی، از جمله عوامل پیدایش و تقویت ملی‌گرایی به شمار می‌رود. این اندیشه به گونه‌ای در اذهان رسوخ کرد که ملی‌گرایان نخست خود را وطن‌پرست و سپس مسیحی می‌دانستند. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵)

متأسفانه این تفکر به جامعه اسلامی هم رسوخ کرد و برخی از مسلمانان قبل از این که خود را مسلمان بدانند، به ملیت و گذشتگان شان افتخار می کنند؛ چرا که وجود آنان را نشانه فرهنگ غنی و متمدن بودنشان می دانند. اگر قضیه به همین جا ختم می شد، مشکل زیادی به وجود نمی آورد. باید گفت بسیاری از مسلمانان دچار مرض نژادپرستی، برتری طلبی و تعصبات قبیله ای شده اند. حکومت های فاسد و وابسته به غرب برای ابقای خود و جلوگیری از وحدت مردم مسلمان، ممالک اسلامی را قطعه قطعه کرده و برای هر کدام نامی گذاشته اند و به مردم این گونه فهمانده اند که مثلاً سرزمین کویت شریف تر از بحرین و ... است. (محسنی، ۱۳۷۲، ص ۲۲)

در کشورهای اسلامی که شعار اسلام گرایی را سر می دهند در مقام عمل، اندیشه ملی- گرای ترویج می شود. این تعصبات قبیله ای، نژادپرستی و برتری طلبی ها، مسلمانان را از یکدیگر جدا ساخته است. آنان نسبت به یکدیگر احساس خوبی ندارند؛ چرا که بدگویی- هایی از همدیگر می شنوند و رفتارهای بدی از یکدیگر می بینند. این واقعیت را هر انسان باانصافی درک می کند. سید قطب، دانشمند بزرگ مصری، ملی گرایی را آفت بزرگ دنیای اسلام می داند. به نظر ایشان ملی گرایی مانع وحدت مسلمانان است. (احمدی، ۱۳۸۳، ص ۸۱)

نزاع های لفظی بر سر شخصیت های بزرگ اسلامی، بین برخی کشورهای اسلامی فوق العاده زیاد گردیده است. کشورهای اسلامی هر کدام سعی می کنند، بزرگان اسلامی را به خود نسبت دهند، در حالی که خود آنان اگر زنده می بودند، شاید ملیت برایشان مهم نبود، بلکه به اسلام و مسلمان بودنشان افتخار می کردند.

این گفتار را با کلامی از سید قطب خاتمه می‌دهیم: «بی‌تردید اندیشه تنگ و تاریک ملی‌گرایی در درون مسائل داخلی ما، اندیشه ویرانگری بود که نیروهای میهن بزرگ اسلامی را پراکنده ساخت و آن را به دولت‌های کوچک ناتوان بی‌ارزشی که با هیچ چیزی قدرت مقابله ندارد تبدیل نمود، اندیشه‌ای بود که به امپریالیسم غربی اجازه و امکان داد روزانه یک کشور اسلامی را بدرد ... در حالی که اطمینان دارد این مرزهای ساختگی به هیچ دولت کوچکی اجازه کمک به دیگری را نخواهد داد؛ زیرا که همه در قفسه‌های تنگ آهنین خود به انزوا کشیده شده‌اند و توان نجات خود را ندارند چه رسد که به فکر کمک دیگران باشند.» (احمدی، ۱۳۸۳، ص ۸۲) البته این واقعیت را باید پذیرفت که امروز چاره‌ای جز پذیرش این مرزها نداریم و با وجود همین مرزها و تعدد کشورهای اسلامی هم می‌توانیم وحدت سیاسی خود را حفظ کنیم.

۲-۲- اختلافات اعتقادی - کلامی

در زمان حیات پیامبر اسلام (ص) بین مسلمانان اختلافی وجود نداشت، اما همین که پیامبر (ص) از دنیا رحلت کرد، بین مسلمانان در تعیین رهبری و جانشینی پیامبر (ص) اختلاف پیدا شد. این مهمترین اختلاف شیعه و سنی است. به گونه‌ای که گفته شده است: «أنه ماسل سيف في الاسلام على قاعدة دينية كما سل على الامامه في كل زمان» (طبری، ۱۴۱۳، ص ۱۶)

اهل سنت معتقدند پس از رحلت پیامبر اکرم (صلوات الله علیه)؛ ابوبکر در سقیفه به عنوان خلیفه مسلمین تعیین شد. شیعه معتقد است، امامت انتخابی نیست تا بگوییم مردم حق داشتند بعد از پیامبر امام مسلمین را تعیین کنند، بلکه امام مسلمین را خدا تعیین می‌کند. پیامبر در دوران حیات خود، خصوصاً در بازگشت از حجه الوداع در غدیر خم امام و پیشوای

مسلمین را به دستور خداوند تعیین کرده است. در جریان سقیفه این حق نادیده گرفته شد و سرانجام ابوبکر به عنوان خلیفه تعیین شد. حضرت علی (علیه السلام) برای حفظ جامعه اسلامی از اختلاف و پراکندگی از اقدام و درگیری نظامی خودداری کرد و حتی در برخی مواقع که ضرورت داشت به یاری و همکاری خلیفه می‌شتافت.

پس از آن در جریان پیدایش خوارج، مسأله ایمان و کفر و اینکه آیا مرتکب کبیره کافر است یا نه، پدید آمد. از آن پس اختلافات دیگری به تدریج در حوزه کلام پیش آمد؛ مسئله جبر و اختیار، صفات خدا و رؤیت و عدم رؤیت خدا در قیامت و بحث کلام خدا که آیا قدیم است یا حادث، که به «محنة القرآن»، معروف شده است، مسأله عدالت صحابه و... این اختلافات کلامی - اعتقادی همچنان ادامه یافت تا این که در قرن هشتم هجری، احمد بن تیمیه حرانی دمشقی ظهور و بروز کرد. او که خود حنبلی مذهب بود و از طرفی روش حنبلی را از رونق افتاده می‌دید، سعی داشت تا این روش را بار دیگر ترویج کند. او ادعا کرد که آنچه به عنوان عقاید خود بیان می‌دارد، همان اعتقادات اهل حدیث است. مهمترین دیدگاه‌های او که باعث شکاف بیشتر در میان امت اسلامی شد، عبارت است از:

- ۱- صفات خداوند که در قرآن و روایات آمده است و مستلزم تجسیم و تشبیه است، باید به ظاهرش حمل نمود، بدون هیچ گونه تأویل و توجیهی؛
- ۲- سفر برای زیارت قبر پیامبر (ص) بدعت و شرک است؛
- ۳- توسل به پیامبر (ص) و اهل بیت و اولیای خدا و تبرک جستن به آثار آنان مستلزم شرک در عبادت است.

۴. بسیاری از فضایل که در صحاح و حتی مسند احمد بن حنبل برای پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) نقل شده، واقعیت ندارد.

اعتقادات ابن تیمیه با مخالفت علمای بزرگ اسلامی روبه‌رو شد؛ لذا تا قرن نوزده پیروانی نداشت، تا این‌که شیخ محمد بن عبدالوهاب ظهور کرد و به ترویج عقاید ابن تیمیه پرداخت. در آن زمان که حکومت امپراطوری عثمانی توسط استعمارگران تجزیه شده بود و آل سعود حاکمیت عربستان را به دست گرفته بودند، محمد بن عبدالوهاب از فرصت استفاده کرد و با آل سعود روابط خوبی برقرار کرد. او با قدرت سیاسی - اقتصادی آل سعود توانست عقاید خود را در سرزمین‌های اسلامی ترویج کند و بدین سان شکاف بزرگی میان امت اسلامی ایجاد کرد.

عقاید وهابیت از جهتی شبیه عقاید خوارج است؛ خوارج براساس عقیده خاص خودشان در مسأله ایمان و کفر تمام کسانی را که مرتکب گناه کبیره می‌شدند، کافر می‌دانستند مگر این‌که توبه کند. وهابیت هم براساس تلقی خاص خودشان از توحید و شرک، بسیاری از عقاید و آداب اسلامی را شرک می‌دانند. پس از محمد بن عبدالوهاب، پیروان او همان روش او را ادامه دادند؛ برای مثال در سال ۱۲۱۶ امیر سعود وهابی کربلا را به تصرف درآورد و حدود ۵ هزار شیعه را به قتل رسانید و اموال حرم امام حسین (ع) را غارت کرد. آنان بارها و بارها به حرم‌های امامان شیعه حمله کرده و به قتل و غارت شیعیان پرداخته‌اند. (طباطبائی، ۱۴۱۲، ص ۱۱۶)

۳-۲- اختلافات فقهی

مسلمانان در اصول فقهی که جزو ضروریات دین است، اختلافی ندارند؛ همه آنان به وجوب نماز، روزه، خمس، زکات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و ... معتقد بوده

و از ضروریات دین می‌دانند. با این حال در موارد جزئی، فرعی و غیرضروری اختلافات زیادی دارند. اختلافات فقهی به گونه‌ای نیستند که بین دو مذهب شیعه و سنی باشد؛ بلکه در میان خود اهل سنت هم اختلاف فقهی وجود دارد و به همین جهت اهل سنت دارای چهار مکتب و مذهب فقهی هستند. در میان شیعیان هم اختلافات فقهی وجود دارد، حتی میان مراجع تقلید و مجتهدان شیعه نیز اختلاف نظر فقهی زیاد است.

بسته یا باز بودن باب اجتهاد، امکان استفاده از قیاس، استحسان و مصالح مرسله در استنباط احکام از جمله مسائل اختلافی میان مذاهب اسلامی است. (تسخیری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶) اختلاف دیدگاه‌های فقهی می‌تواند به یکی از دلایل زیر باشد:

الف) اختلاف در دلالت متن ثابت؛

ب) اختلاف در صحت متن مربوط به یک حکم؛

پ) تضاد اجتهاد در برتری دادن به هنگام تعارض با یکدیگر؛

ت) اختلاف اجتهاد در مواردی که متن صریحی وجود ندارد. (تسخیری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱)

استاد محمد محمدالمدنی برخی دیگر از اسباب اختلاف نظرهای فقهی را امور ذیل دانسته است:

۱. اشتراک لفظی مانند واژه قرء که هم بر حیض و هم بر طهارت دلالت دارد؛
۲. مردد بودن بین معنای لغوی و عرفی؛
۳. مردد بودن بین حقیقت و مجاز؛
۴. عموم و خصوص؛ این که خطاب آیاتی که راجع به ذکور است، عام است و شامل اناث هم می‌شود یا خیر؟
۵. اختلافات در سند حدیث؛
۶. اختلاف در متن حدیث؛ (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۳۳۴)

دلایل اختلاف دیدگاه‌های فقهی هرچه باشد، هیچ ضرری به تقریب مذاهب اسلامی وارد نمی‌کند، همان طور که علمای بزرگ اهل سنت مانند شیخ محمود شلوت بر این مسأله تأکید کرده‌اند.

۳- راه‌های رسیدن به تقریب

عالمان بزرگ اسلامی، راه‌های خوبی را برای رسیدن تفاهم، همدلی و اتحاد ارائه کرده‌اند که اگر به توصیه‌های آنان عمل می‌شد، جامعه اسلامی دچار مشکلات امروزی نمی‌شد؛ امروز دنیای اسلام بیش از هر روز دیگر نیازمند رهنمودهای عالمان و بزرگان دین در رسیدن به وحدت و اتحاد است. در عبارات ذیل به راه‌های رسیدن به تقریب مذاهب اسلامی از دیدگاه عالمان بزرگ اسلامی، می‌پردازیم.

۱-۳- تأکید بر عقاید مشترک و اصیل شیعه و سنی

مسلمانان دارای اصول و اعتقادات مشترکند. آنان در اصول و ضروریات دین مشترکند. آن اصول عبارتند از: ۱. توحید (اعتقاد به وجود خدای واحد، قادر، عالم، عادل، حکیم و...) ۲. نبوت ۳. معاد.

شیخ محمود شلتوت عقاید اساسی اسلام را امور زیر دانسته و بیان داشته است که اگر کسی به این امور ایمان داشته باشد، مسلمان است:

۱. ایمان به وجود خدا و توحید، وحدانیت خدا در آفرینش، تدبیر و دگرگونی و منزّه دانستن خدا از مشارکت در عزت و قدرت و همگونی در ذات و صفات و توحید در عبادت و تقدیس و استعانت ...

۲. خداوند از میان بندگانش افرادی شایسته را برگزیده که حامل پیام رسالت او از طریق فرشتگان وحی به سوی بندگان هستند. رسولان مردم را به سوی ایمان و عمل صالح دعوت می‌کنند و از این رو واجب است به همه آنان از نوح تا محمد ایمان داشته باشیم.

۳. ایمان به روز قیامت و جزا «جهان آخرت». کلمه شهادت همه این اصول را در بر دارد «اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمد رسول الله».

او در عین حال در مورد نظریاتی که مورد اختلاف است می‌گوید: «ما می‌توانیم مقرر کنیم دانستنی‌هایی که از طریق قطعی وارد نشده یا وارد شده ولی توأم با احتمال دلالت است و علما در آن اختلاف کرده‌اند از عقایدی نیست که دین، ما را به آن مکلف کرده و به عنوان مرز ایمان و کفر محسوب شود، مانند مسئله رؤیت خدا با چشمان معمولی، زیادی صفات بر ذات و گناهان کبیره و ...» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۹، صص ۲۱ و ۲۳)

شیخ محمدتقی قمی نیز گفته است: «ما اعتقادات شیعه و سنی را دوست داریم؛ زیرا آنان به آنچه که ایمان به آن برای یک مسلمان واجب است، ایمان دارند.» علامه محمدجواد مغنیه نیز معتقد است که شیعه و سنی در اصول دین که همان توحید، نبوت و معاد است، اتفاق نظر دارند. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۵، صص ۲۴۳-۲۴۵؛ آذرشب، ۱۴۲۱، صص ۲۹-۳۰)

مورد دیگری که برخی گفته اند مورد اختلاف است و قطعاً در این سخنانشان غرض تفرقه‌افکنی دارند مسئله تحریف قرآن کریم است. با وجود این که علمای بزرگ امامیه قائل به عدم تحریف قرآن هستند و مانند سایر مذاهب اسلامی معتقدند که قرآن از هرگونه تحریفی مصون است، برخی به شیعه به دروغ نسبت داده اند که شیعه قائل به تحریف

قرآن است. منشأ این اشتباه روایت ضعیف و بدون سندی است که در برخی کتب شیعه آمده است؛ البته از این گونه روایات در برخی منابع اهل سنت هم وجود دارد.

آیت الله العظمی سید ابوالقاسم خویی، مرجع دینی بزرگ شیعه معتقد است: بین مسلمانان عدم تحریف قرآن معروف است. شخصیت‌های بزرگ امامیه همچون شیخ صدوق، شیخ طوسی، سید مرتضی علم الهدی، شیخ مفید، شیخ بهایی، شیخ جعفر کاشف الغطاء و ... بر عدم تحریف قرآن تصریح کرده اند. اما مصحف علی (ع) با قرآن امروزی فرقی نداشته است و اگر زیادت‌ی در آن بوده است، در واقع تفسیر قرآن بوده نه از اصل قرآن. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۵، صص ۲۴۳-۲۴۵)

مسئله دیگری که از جانب وهابیت طرح شده، نسبت دادن شرک به بسیاری از مسلمانان است؛ آنان معتقدند هرکس به پیامبر خدا (ص) و اولیای خدا متوسل شود و به زیارت قبور آنان برود مشرک است.

شیعه معتقد است: توسل به پیامبر خدا (ص) و معصومین (ع) صرفاً واسطه‌قراردادن آنان است نه این که مستقیماً از آنان چیزی را بخواهیم، بنابراین شرک نیست. این تنها عقیده شیعه نیست بلکه بسیاری از عالمان اهل سنت نیز همین عقیده را داشته و دارند؛ مخالفت علمای بزرگ اهل سنت با عقاید ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب (حتی پدر و برادر محمد بن عبدالوهاب) حاکی از این واقعیت است.^۱

^۱ . سلیمان بن عبدالوهاب برادر محمد بن عبدالوهاب، دو کتاب به نام های «فصل الخطاب» و «الصواعق الالهیه» را در رد عقاید برادرش نگاشته است. استاد سبحانی ۱۴ کتاب از این نوع را که در رد عقاید وهابیت نوشته شده است نام برده است. رک: بحوث فی الملل و النحل، ج ۴، ص ۵۳.

تمامی فرقه‌های اسلامی به جز نواصب به اهل بیت پیامبر اکرم (ص) خصوصاً حضرت علی (ع) و فاطمه زهرا (س) و فرزندان‌شان امام حسن و امام حسین (ع)، محبت ورزیده و احترام زیادی قائلند. واقعه جان سوز عاشورا، اهل سنت را نیز متأثر ساخته و آنان نیز مانند شیعیان از مظالم بنی‌امیه نفرت دارند. ابن عماد حنبلی می‌گوید: «علما در تصویب جنگ علی (ع) با مخالفانش اتفاق نظر دارند؛ زیرا وی امام برحق بود. همچنین در تحسین خروج امام حسین بر یزید اتفاق نظر نقل شده است ... بلکه همه علما خروج بر امثال یزید و حجاج را جایز دیده‌اند و برخی از آنان خروج بر هر حاکم ستمگری را تجویز کرده‌اند.» (صحتی سردرودی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴)

عمر بن جاحظ می‌گوید: «پس از معاویه از پسرش یزید و کارگزاران و یاران وی جنایاتی به وقوع پیوست که تجاوز به شهر مکه و تخریب کعبه و شکستن حریم مدینه و کشتن حسین بن علی از آن جمله بود.» (صحتی سردرودی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱) قاضی عبدالجبار معتزلی می‌گوید: «ما امت مسلمان اینک با قیام حسین بن علی به امت‌های دیگر مباحثات می‌کنیم.» (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۶) ابن جوزی هم معتقد است که یزید سزاوار خلافت نبود؛ او به زور بر مردم حکومت کرده و سکوت مردم هم از ترس بوده است. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۱۱۸)

بزرگترین اختلاف

پیش از این گفتیم مهم‌ترین و بزرگترین اختلاف که بین مسلمین پدید آمد، مسئله امامت و خلافت بوده است. اگر شیعه و سنی بر سر این مسئله به توافق برسند، عمده اختلافات از بین می‌رود. به طور کلی دو راه برای حل این مسئله وجود دارد.

الف) این راه حل و ایده را اولین بار شیخ صالح حائری از علمای شیعه مطرح کرده است. این دیدگاه مورد تأیید برخی علمای اهل سنت مانند شیخ محمود شلتوت و ... نیز قرار گرفته است. شیخ حائری می‌گوید: «ملاک تسنن غیرمتعصب این است که خلافت ملی (دنیوی) را صحیح می‌دانند، نه این که منکر امامت آسمانی منصوب باشند و نه این که از علوم اهل بیت و روایات و فتاوی آنان اعراض و دوری کنند، همان گونه که ملاک شیعه کامل این است که به امامت منصوب علی (ع) و یازده امام معصوم دیگر و واجب دانستن اطاعت آنان در علوم دینی معتقد بوده نه این که خلافت کسی را که قیام کرده و عدالت، زهد، امانتداری و حسن تدبیر را رعایت کند باطل بدانند؛ زیرا امکان دارد که امام منصوب به این امر رضا دهد ولو به علت مصلحت زمانی و ترس از برپاشدن فتنه». (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۳۹۰)

ب) راه حل دوم ترک تعصب و حقیقت‌خواهی است، به این معنا که به عقیده خود پای بند بوده و در عین حال به اعتقادات همدیگر احترام بگذاریم. به بیانی دیگر، برای رسیدن به تقریب مذاهب اسلامی، لازم نیست یک مسلمان شیعه یا سنی دست از عقاید خود بردارد، بلکه همین که به عقاید یکدیگر احترام بگذاریم و از توهین به عقاید همدیگر خودداری کنیم، کفایت می‌کند.

۲-۳- آگاهی کامل از عقاید یکدیگر

بسیاری از مسائلی که به عنوان مباحث اختلافی مطرح می‌گردد ناشی از عدم آگاهی کامل از عقاید یکدیگر است. نسبت دادن غلو به تمام یا اکثر شیعه، نسبت دادن نواصب به تمام یا اکثر اهل سنت، نسبت تحریف قرآن به شیعه و این که شیعه معتقد است پیامبر رسالت را که حق علی (ع) بود از او گرفت، همه تهمت‌هایی هستند که منشأ آن عدم آگاهی

کامل از عقاید یکدیگر است. ما باید علاوه بر آگاهی از آموزه‌های خود، نسبت به اعتقادات همدیگر نیز مطالعات عمیق و دقیق داشته باشیم، تا دچار تهمت‌های ناروا نشویم. همچنین ایجاد مناظرات علمی دور از تعصبات مذهبی و ملی می‌تواند جهت آگاهی کامل از عقاید یکدیگر مفید باشد. مصداق بارز آن را می‌توان در مناظرات مکتوب شیخ سلیم بشری (استاد الازهر) و علامه سید شرف الدین موسوی دید، که با ملایمت و نرم‌خویی و احساس اخوت و برادری با یکدیگر به مناظره پرداختند.^۱

۳-۳- ترویج یک زبان مشترک

وجود زبان مشترک بین همه مسلمانان برای این‌که ارتباط بهتری با یکدیگر برقرار کنند و شناخت بهتر نسبت به یکدیگر داشته باشند، لازم و ضروری است. به همین دلیل و دلایل دیگری که گفته می‌شود، زبان عربی به عنوان زبان مشترک، از همه بهتر است؛ زیرا برای فهم دین و معارف دینی، اعم از اعتقادات، احکام فقهی و سایر امور دینی، زبان عربی لازم است؛ چرا که قرآن و سنت که منابع دینی ما هستند به زبان عربی است. علاوه بر آن، برای آگاهی از آراء و نظرات فقهاء، متکلمین، مفسرین و ... فهم زبان عربی لازم است؛ زیرا اکثر کتب فقهی، کلامی، اعتقادی و تفسیری و ... به زبان عربی تدوین شده است. پیشوای مذهب شافعی بر هر مسلمانی فراگیری زبان عربی را به اندازه‌ای که امور دینی را درست بفهمد و انجام دهد، واجب دانسته است. (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳)

^۱. این مناظرات در کتابی تحت عنوان «المراجعات» توسط علامه سید شرف الدین موسوی عاملی جمع گردیده است.

۴-۳- لزوم حمایت حکومت‌های اسلامی از یکدیگر

باید گفت کشورهای اسلامی می‌توانند با همدیگر در مقابل دشمنان و استعمارگران از همدیگر دفاع کنند؛ اگر یک کشور اسلامی در معرض تهدید و حمله استعمارگران و دشمنان دین قرار می‌گیرد، دیگران همه یک‌جا باید در مقابل دشمن بایستند. اگر مسلمانان همه با هم در مقابل اشغال اسرائیل می‌ایستادند و در کنار فلسطینیان با آنان می‌جنگیدند، اثری از اسرائیل نمی‌ماند. چنانچه بین دو کشور اسلامی بر سر مسئله‌ای نزاع و درگیری ایجاد شد، دیگر کشورهای اسلامی موظفند بین آنان مصالحه کنند. چنانچه قرآن می‌فرماید:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ؛ همانا مؤمنین برادران یکدیگرند، پس بین برادرانتان اصلاح کنید.» (حجرات: ۱۰)

نتیجه

وحدت میان مسلمانان به معنای کنار گذاشتن عقاید خود نیست، بلکه به معنای عمل کردن به دستورات دینی بر اساس عقاید خود و احترام گذاشتن به عقاید مذاهب دیگر است. این مسئله یکی از مسائل ضروری و لازم است که مردم بایستی به آن توجه داشته باشند. زیرا قرآن ما را به وحدت امر و از تفرقه و جدایی نهی کرده است و تفرقه‌افکنان را به شدت مذمت کرده است. از طرفی وقتی به سیره پیامبر (ص) و سایر ائمه معصومین (ع) مراجعه می‌کنیم، آنان نیز به اتحاد و برادری بین مسلمانان تأکید کرده‌اند و از تفرقه‌افکنی‌ها به شدت نهی کرده‌اند. ثالثاً مسلمانان در اصول و ضروریات دین (اعم از اعتقادی، فقهی، اخلاقی و ...) اتفاق نظر دارند. اختلافات در مواردی است که به مسلمانی افراد، خللی وارد نمی‌شود، به عبارتی موارد اختلاف جزو ضروریات و اصول دین نیستند؛ بنابراین، این اختلافات (اعم از کلامی، فقهی و ...) نمی‌توانند و نباید مانع از اتحاد مسلمانان بشوند.

پس وظیفه تمام مردم مسلمان (اعم از علما، دانشمندان، سیاستمداران و حاکمان اسلامی و همین طور روشنفکران اسلامی و ...) است که برای رسیدن به تقریب مذاهب اسلامی و از بین بردن تعصبات دینی - قبیله‌ای و... بکوشند.

منابع

احمدی، علی، شهید سید قطب آیت مجاهد (طلایه‌داران تقریب ۶)، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۳ ه.ش.

احمدی، علی، شیخ محمود شلتوت آیت شجاعت (طلایه‌داران تقریب ۲)، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چ ۲، ۱۳۸۶ ه.ش.

اسدآبادی، سید جمال الدین، مادی‌گری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بیتا.

آذرشب، محمدعلی، ملف التقریب، تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامی، ۱۴۲۱ ه.ق.

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، الوحدة الاسلامیه (مجموعه مقالات)، بیروت: موسسه مطبوعات اعلمی، ۱۳۹۵ ه.ق.

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، شیخ محمود شلتوت طلایه‌دار تقریب، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چ ۱، ۱۳۷۹ ه.ش.

بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، همبستگی مذاهب اسلامی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۰ ه.ش.

تسخیری، محمدعلی، درباره وحدت و تقریب بین مذاهب اسلامی، ترجمه: محمد مقدس، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۳ ه.ش.

سید رضی، *نهج البلاغه*، ترجمه و شرح: سید علی‌نقی فیض‌الاسلام، تهران: انتشارات فقیه، ۱۳۷۹ ه.ش.

صحتی سردرودی، محمد، *شهید فاتح در آیین اندیشه*، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۱ ه.ش.

طباطبائی، سیدعلی، *ریاض المسائل*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲ ق.ش

طبری، محمد بن جریر، *دلائل الامامة*، قم: مؤسسه البعثه، ۱۴۱۳ ه.ق.

قدردان قراملکی، محمدحسن، *سکولاریزم در اسلام و مسیحیت*، قم: وسسه بوستان کتاب، چ ۲، ۱۳۸۰ ه.ش.

مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت: چ ۳، ۱۴۰۳ ه.ق.

محسنی، محمدآصف، *صراط الحق فی المعارف الاسلامیه و الاصول الاعتقادیه*، مشهد: حرکت اسلامی افغانستان، ۱۳۷۱ ه.ش.

محسنی، محمدآصف، *نظریات*، مشهد: انتشارات ولایت، ۱۳۷۲ ه.ش.

مریجی، شمس‌الله، *سکولاریزم و عوامل شکل‌گیری آن در ایران*، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ه.ش.

موسوی، سید شرف‌الدین، *الفصول المهمه فی تألیف الامه*، نجف: دارالنعمان، الطبعة الرابعة.

وردانی، صالح، *مناظرات بین فقهاء السنة و الفقهاء الشیعه*، بیروت: مرکز الغدیر، ۱۴۱۹ ه.ق.