

اصول اخلاقی، بایسته‌های تقریبی و زیست اجتماعی در افغانستان معاصر

عوضعلی میرزایی^۱ / سید آصف کاظمی^۲

چکیده

زندگی مسالمت‌آمیز بدون توجه به اخلاق حسنه اسلامی، که عامل نزدیکی دل‌هاست، بی‌معناست. پیروان مذاهب اسلامی، با وجود اختلافات، می‌توانند با تکیه بر معیارهای اخلاقی مشترک که رسول اکرم (ص) آورده، به تقریب و زندگی مسالمت‌آمیز دست یابند. اخلاق اسلامی بهترین راه کاهش اختلافات مذهبی، عقیدتی و قومی است. نقش اخلاق در نهادینه‌سازی سبک زندگی تقریبی، توجه به اخلاق تقریبی را در جامعه اسلامی ضروری می‌کند. این نوشتار اصول اخلاقی حسنه را با اولویت زیست اجتماعی در افغانستان تبیین می‌کند. با روش کتابخانه‌ای و توصیفی-تحلیلی، مسائل افغانستان جدید بررسی شده و بر اصولی چون پرهیز از نسبت‌های ناروا، همکاری در ارزش‌های مشترک، پرهیز از اهانت به مقدسات، آزادی در انتخاب مذهب و خلوص نیت در تقریب تأکید شده است. نادیده گرفتن این اصول، پیامدهای منفی جدی برای جامعه اسلامی دارد.

کلمات کلیدی:

زیست اجتماعی، اخلاق حسنه، افغانستان معاصر، قوم محوری.

۱ - دانش پژوه دکتری جریانهای کلامی معاصر جامعه المصطفی العالمیه قم، mirzaeiewazali@gmail.com

۲ - دکتری تاریخ معاصر جهان اسلام، Kazemi.asef@gmail.com

مقدمه

تعامل و ارتباط لازمه طبع و سرشت مدنی آدمی است که باوجود تمایز در دین، مذهب، قومیت، نژاد و... اما گرایش ذاتی به زندگی جمعی دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که عواملی همچون تمایز در دین، مذهب، نژاد و... ملاک سنجش ارزش‌گذاری آدمی به شمار نمی‌آید بلکه مبنای اصیل کرامت از منظر نصوص دینی اسلام، ذات انسان است که بما هو انسان موضوعیت داشته و برخوردار از جایگاه رفیع و فخیم است که عمل به دستورات اخلاقی تحت عنوان راهبرد ثمراتی همانند: انس و الفت میان قلب‌های عموم مردم که باوجود تفاوت در قومیت، دین، مذهب و... اما به‌عنوان شهروند، در افغانستان زندگی می‌کنند و در سطح ملی و از جهت سیاسی و اجتماعی رفتار مطابق با توصیه‌های دینی، خصوصاً اخلاقی علیرغم تفاوت در مذهب، دین، قومیت و... به تحکیم و حفظ وحدت امت اسلامی و تقویت بنیان‌های کشور اسلامی می‌انجامد؛ بنابراین رفتار همراه با عظوفت اسلامی و فارغ از عناوین ثانویه در راستای دستیابی به ثمرات اجتماعی، سیاسی، ملی و جهانی اهمیت دارد.

مسئله همزیستی ائمه (علیهم‌السلام) با پیروان سایر مذاهب اسلامی، به‌عنوان یک تجربه تاریخی و سیره اجتماعی آنان می‌تواند از لحاظ نظری راهکار و راهبردی جهت کاهش حجم مشکلات فکری و الگویی جهت کاهش تفرقه موجود و تقویت روحیه مسالمت‌آمیز بین مسلمین باشد.

رفتار اجتماعی ائمه (علیهم‌السلام) با پیروان سایر مذاهب در سیر تاریخ حضور (۲۶۰-۱۱ ق) در رابطه با خلفا و دستگاه خلافت نسبت به سه خلیفه نخست بر اساس صبر و مدارا، رفتار مسالمت‌آمیز، نسبت به خلفای بنی‌امیه ضمن تبری از آنان و نسبت به خلفای بنی مروان و بنی‌عباس ضمن تقیه با درجه‌ای ضعیف‌تر از قبل همزیستی اضطراری داشتند و با جریان‌های سیاسی، جریان‌های فقهی و جریان‌های کلامی و همچنین عامه پیروان سایر مذاهب اصل اولیه همزیستی مسالمت‌آمیز بوده است، چنانچه رفتار ائمه (علیهم‌السلام) با مؤمنین بر اساس محبت، با مسلمین بر اساس رحمت و اخوت دینی، با پیروان ادیان دیگر بر اساس توحید، با کفار بر اساس وفاداری به عهد پیمان همزیستی اضطراری داشته‌اند.

سیره همزیستی ائمه (علیهم السلام) مبتنی بر علم کامل به دین، علاقه وافر به توصیه‌های دین و تحمل‌پذیری در شنیدن نظر مخالف، هیچ‌گاه به معنای دست برداشتن از حق و حق دانستن قول یا رفتار طرف مقابل نبوده بلکه مبتنی بر عمل به قرآن، سنت نبوی (ص) و بنای عقلا، بوده و با هر کس و هر جریانی که عالمانه موجب فساد و ظلم در دین و جامعه می‌شدند از آن‌ها تبری می‌نمودند و تلاش اجتماعی آنان از یکسو سوی هدایت و معرفت‌افزایی مسلمین و از سوی دیگر اصلاح وضع موجود یعنی کاهش تفرقه، عداوت و خشونت و ترویج اخلاق نبوی در جوامع اسلامی بوده است.

۱. مفاهیم و مباحث نظری تحقیق

۱-۱. جامعه‌شناسی ساختارگرایی کروزیم و جامعه‌شناسی افغانستان

این جامعه‌شناسی بر مبنای معرفت‌شناسی خردگرایی محدود به عنوان پایه اعمال فرد در اجتماع استوار شده است. رفتار فرد تابع محیط اطراف اوست. سازمان‌ها در جوامع مدرن انسان‌ها را در بر می‌گیرند و فرد برای دسترسی به اهداف، ناگزیر از اقدام در درون سازمان‌هاست. (وحید، ۱۳۸۰: ۲۲۱)

میشل کروزیم^۱ در راستای جامعه‌شناسی پیربردیو که حاکی از جامعه‌شناسی ساختارگرایی تکوینی است حرکت می‌کند. مفاهیم اصلی جامعه‌شناسی ساختارگرایی تکوینی عبارت‌اند از خصلت، میدان و سرمایه، ولی جامعه‌شناسی آقای میشل کروزیم در محوریت سازمان‌ها و پدیده‌های اساسی جامعه مدرن قرار می‌گیرد. در تز کروزیم اهمیت سازمان‌ها به حدی است که شناخت آن‌ها زمینه‌ساز شناخت جامعه در کلیت آن و بررسی کارکردها و اختلالات و بحران‌های آن است. آقای کروزیم در کتاب «دولت فروتن، دولت مدرن» می‌گوید. سازمان‌ها پدیده‌های طبیعی نیستند، بلکه ساخته‌هایی اجتماعی‌اند که شرایط ظهور و بقای آن‌ها موضوع توضیح جامعه‌شناسی است.

رویکرد آقای کروزیم در مطالعه سازمان‌ها رویکردی کارکردگرا و استراتژیک می‌باشد. وی کارکردگرایی را روشی لازم در مطالعه سازمان‌ها می‌داند؛ آقای میشل کروزیم در مطالعه

^۱ michel crozier

سازمان‌های خود رویکرد پارسونز را مورد توجه قرار داد. وی کارکردگرایی را روشی لازم در مطالعه سازمان‌ها می‌داند، البته محقق را از افراط در آن و نیز تبدیل آن به یک فلسفه اجتماعی بر حذر می‌دارد. چون سیستم‌های اجتماعی کاملاً تنظیم و کنترل شده نیستند. کنشگران فردی یا جمعی که این سیستم‌ها را شکل می‌دهند. هرگز به کارکردهای انتزاعی قابل تقلیل نمی‌باشند. کنشگران، انسان‌های باهوش و فعال‌اند که اهدافی را دنبال می‌کنند، البته این اهداف به دلیل منطق سیستمی ممکن است قابل دسترسی نباشند. آن‌ها از میان راه‌حل‌های مختلف قادر به انتخاب هستند، آن‌ها آگاهانه قادرند خود را با وضعیت یا برداشتی که از وضعیت دارند، تطبیق دهند و رفتارهای خود را بر اساس آن تنظیم کنند. در جامعه‌شناسی سازمان‌های کروزیم از مفهوم ساده سازمان به‌عنوان پدیده‌ای هماهنگ و منسجم که به‌صورت منفعل در خدمت یک عقلانیت واحد است دور می‌شویم و در مقابل مفهومی قرار می‌گیریم که مشخصه آن وجود سه نقصان است. این سه نقصان عبارت‌اند از: نقصان عقلانیت، نقصان وابستگی متقابل و نقصان مشروعیت.

۱- منظور از نقصان عقلانیت آن است که عقلانیت سازمان‌ها و ساختارها نمی‌تواند فراتر از عقلانیت انسان‌هایی باشد که آن‌ها را بنیان نهاده‌اند، از این‌رو عقلانیت آن‌ها محدود است، یعنی ترکیبی پیچیده از احساسات، عادات و ملاحظات اخلاقی، استراتژیکی و محاسبات ابزاری است.

۲- منظور از نقصان وابستگی متقابل آن است که وضعی که پیوندهایی را به هم مرتبط می‌سازد، ضعیف است. پیوندها در سازمان و ساختار نه همیشگی‌اند و نه همگون، کنشگران سازمان‌همواره مترصد محدود کردن وابستگی خود به دیگران و یا تغییر در روابط قدرت هستند؛ بنابراین روابط علی و معلولی خطی در این محیط قابل تشخیص نیست.

۳- منظور از نقصان مشروعیت آن است که اولاً به دلیل اعتبار محدود اهداف و مقاصد سازمان از یکسو هنجارها و ارزش‌ها و نظام‌های توجیهی این اهداف و مقاصد نمی‌توانند به‌صورت کامل به رفتارها و کنش‌های متقابل مشارکت‌کنندگان جهت دهند. از سوی دیگر این هنجارها و ارزش‌ها و نظام‌های توجیهی خود در معرض تبدیل و تحول‌اند.

سازمان‌ها پدیدآورنده نظم‌های محلی هستند، نظم‌های محلی و تنظیمات آن‌ها سبب‌ساز تعادل‌های کلی در جامعه می‌شوند، تعادل‌هایی که با حسب قاعده غیردائمی هستند و تغییرپذیر. (وحید، ۱۳۸۰: ۲۲۱)

با توجه به تئوری ساختارگرایی میشل کروزیه، برای بررسی وضعیت هر جامعه‌ای مانند جامعه افغانستان ما نیاز داریم که به چند سؤال پاسخ دهیم:

اول اینکه خود جامعه افغانستان را درک کنیم و زیربنا و روبنا را در این جامعه را مشخص سازیم و کارکردهای سازمان‌ها و ساختارهای موجود را مورد مذاقه قرار دهیم.

دوم اینکه ببینیم علت تداوم یک جامعه چیست؟ به عبارت بهتر چه عواملی باعث تداوم جامعه افغانستان است؟ ارزش‌های این جامعه کدام‌اند؟ اهدافش چیست؟ سپس هنجارهای آن جامعه را مورد بحث قرار دهیم.

سوم به نقش افراد و کنشگران و گروه‌ها توجه نماییم، منظور از نقش آن است که هنجارها را به فعلیت رسانیم.

۲-۱. تئوری تفهیمی وبر در تبیین جامعه‌شناسی افغانستان

منظور اصلی ماکس وبر^۱ از تفهم در جامعه‌شناسی این است که باید برای درک رفتار اجتماعی انسان‌ها همدلی کرد و خود را به جای کنشگران نهاد. از این‌رو او معتقد بود که جامعه‌شناسان مزیتی را نسبت به دانشمندان علوم طبیعی دارا هستند چرا که آنان قادرند با استفاده از تفهم، پدیده‌های اجتماعی را درک و با کنشگران رفتار، همدلی کنند؛ اما دانشمندان علوم طبیعی قادر به چنین درکی نیستند. (ریترز، ۱۹۸۸: ۱۰۵)

وبر می‌گوید: «عصری که میوه درخت معرفت را چشیده باشد، محکوم است بداند که نمی‌تواند بر اساس نتایج تحلیل جهان، حتی کامل‌ترین تحلیل جهان، معنای جهان را دریابد، بلکه خود باید این معنا را بیافریند و نیز باید بداند که حاصل دانش تجربی روزافزون ما هرگز نمی‌تواند دیدگاه‌های کلی به زندگی و جهان باشد و هم اینکه والاترین آرمان‌ها که نیرومندترین قوه محرکه ما هستند، فقط در مصاف با آرمان‌هایی دیگر شکل می‌گیرند که برای

^۱ Max Weber

دیگران همان قدر مقدس‌اند که آرمان‌های ما برای ما. جامعه‌شناسی تفهمی در معنایی که چشم‌اندازهای نوینی به روی جامعه‌شناسی سنتی می‌گشاید تفهمی است» (قروند، ۱۳۸۳: ۹۹) اگر برای فردی انگیزه فهم رفتار دیگری و پاسخ متقابل به آن رفتار ایجاد نشود، هیچ تحلیل و فهمی امکان‌پذیر نیست. یکی از وظایف مهم جامعه‌شناسی ماکس وبر شناخت این انگیزه‌ها است. انگیزه‌ها ابتدا در ذهن فرد معنا و هویت می‌یابد و سپس خود را با رفتاری به ظهور می‌رساند. (قروند، ۱۳۸۳: ۹۸)

وبر معتقد است معانی ذهنی سرچشمه ایجاد انگیزه‌ها و احساسات می‌باشند. منظور از روش تفهمی در جامعه‌شناسی وبر، تلاش مشاهده‌گر برای درک کنش اجتماعی از رهگذر پیوندی همدلانه با کنشگر است. روند کار به این صورت است که پژوهشگر سعی می‌کند خود را با کنشگر و انگیزه‌های او یکی کند و سیر رفتار را از دید کنشگر نظاره کند، نه از دید خویش.

۳-۱. جامعه‌پذیری سیاسی و انتقال ارزش‌های اخلاقی و افکار اجتماعی

جامعه‌شناسی سیاسی دانشی است که به پژوهش در نهادهای اجتماعی و عوامل تأثیرگذار بر سیاست اهتمام می‌ورزد. روح جامعه‌شناسی سیاسی بر این محور قرار می‌گیرد که حکومت‌ها ترجمان واقعیات موجود در جامعه خود هستند. برای تبیین پدیده‌ها در حوزه جامعه‌شناسی سیاسی بهتر است که به جامعه‌پذیری سیاسی متوسل شد. (بخشایشی، ۱۳۸۳: ۱)

جامعه‌پذیری سیاسی عبارت است از:

«آشنا شدن افراد و گروه‌ها با نهادهای اجتماعی و پذیرش زندگی اجتماعی به‌عنوان یک هنجار.» افراد در درون جامعه متولد می‌شوند. کار جامعه‌پذیری آن است که ما را در درون این نهادها قرار دهد و شخصیت اجتماعی ما را شکل دهد. به‌طوری‌که زندگی اجتماعی را به‌عنوان یک هنجار بپذیریم. با توجه به اینکه ریشه اصلی جامعه‌پذیری همان است که انسان در جامعه می‌آموزد و اینکه چگونه می‌آموزد. پس می‌توان نتیجه گرفت که جامعه‌پذیری سیاسی فرایندی است که افراد با زندگی در جامعه‌ای معین با نظام سیاسی آشنا می‌شوند و به میزان زیادی درک آن‌ها از سیاست و واکنش‌هایشان نسبت به پدیده‌های سیاسی مشخص می‌شود. (بخشایشی، ۱۳۸۳: ۸۵)

با توجه به ارتباط جامعه‌پذیری با فرهنگ سیاسی، آلموند و وربا فرهنگ سیاسی را جهت‌گیری‌های فردی نسبت به سیاست در میان اعضای یک نظام سیاسی تعریف می‌کنند. (آلموند، ۱۹۶۳: ۵۰) بدیهی است که این جهت‌گیری‌ها در فرایند جامعه‌پذیری سیاسی شکل می‌گیرد. یکی از این مسیرها در حوزه جامعه‌پذیری سیاسی، تمایل نسل قدیمی‌تر برای انتقال نظام ارزش‌های سیاسی خود به نسل جوان‌تر هست. (هرمز، ۱۳۷۰: ۲۷-۲۸) محققان دو دسته مکانیسم را مطرح کرده‌اند که این دو دسته انسان‌ها را با هنجارهای موجود در جامعه آشنا می‌کنند. این دو دسته مکانیسم عبارت‌اند از:

الف- کانال‌های اولیه^۱ که شامل خانه و خانواده، مدرسه، مهدکودک و گروه همسال^۲ می‌باشد.

ب- کانال‌های ثانویه^۳ که به دنبال کانال‌های اولیه می‌آیند و نقش دوگانه‌ای را ایفا می‌نمایند. این کانال‌ها شامل تحصیلات و اشکال نوین آن، تعلقات حرفه‌ای، حزبی، مذهبی و رسانه‌ها هستند. (بخشایشی، ۱۳۸۳: ۸۳)

در حوزه جامعه‌شناسی، فرهنگ عبارت است از مجموعه‌ای از آداب و رسوم، اخلاقیات، اعتقادات و ارزش‌هایی که از طریق جامعه‌پذیری از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. فرهنگ سیاسی، فرایند تبدیل تقاضاها و خواسته‌ها را به تصمیمات، استراتژی‌ها و سیاست‌ها نشان می‌دهد. بر این اساس گونه‌شناسی فرهنگ سیاسی را می‌توان ترکیبی از انواع جهت‌گیری‌های درونی شده و اهداف این جهت‌گیری‌ها دانست که شامل:

الف- جهت‌گیری‌های شناختی که مربوط به دانسته‌ها و باورهای مردم از نظام سیاسی است و شناخت آن‌ها را از مقررات نقش‌ها، نهاده‌ها و داده‌ها نشان می‌دهد.

ب- جهت‌گیری‌های عاطفی که به احساس مردم نسبت به نظام سیاسی، مقررات، نقش‌ها و داده‌های نظام ارتباط می‌یابد.

^۱ primary channels

^۲ peer group

^۳ secundry channels

ج- جهت‌گیری‌های مبتنی بر ارزشیابی که شامل قضاوت‌های نسبت به اهداف سیاسی می‌شود و با معیارهای ارزشی، شناختی و اساسی سنجیده می‌شود. (آلموند، ۱۹۶۳: ۵۰) مردم در یک جامعه به‌طور کلی ارزش‌های سیاسی معینی دارند. این‌گونه ارزش‌های سیاسی هماهنگی زیادی با باورهای سیاسی درباره رفتار انسان‌ها و کشورها دارد و هنجارهای خاصی را در بر می‌گیرد. (عالم، ۱۳۷۳: ۷۴) فرهنگ سیاسی را می‌توان به سه دسته به شرح ذیل تقسیم‌بندی نمود:

الف) فرهنگ سیاسی مشارکتی؛ که در جوامع پیشرفته وجود دارد. در این جوامع مردم در زندگی سیاسی به‌طور نسبی مشارکت می‌کنند. در فرهنگ سیاسی مشارکتی، مردم نسبت به شهروند بودن خود آگاه‌اند و به سیاست نیز توجه دارند. در این جوامع، شهروندان نسبت به رفتار نخبگان سیاسی حساس‌اند.

ب) فرهنگ سیاسی تبعی (انفعالی)؛ در این مدل فرهنگ سیاسی ممکن است افراد از وجود نظام سیاسی و داده‌های آن آگاهی داشته و به آن علاقه‌مند و یا از آن متنفر باشند ولی به علت نبود نهاده‌های بیان و تجمع خواست‌ها و تقاضاها و یا ضعف ساختارهای نهاده افراد نمی‌توانند از کارایی سیاسی چندانی برخوردار باشند. نخبگان سیاسی سخنگوی خواست‌های مردم هستند. بدین ترتیب در این مدل از فرهنگ مردم هیچ جایگاهی در فرآیند سیاسی برای خودشان نیستند. (قوام، ۱۳۸۵: ۷۳) در این حالت شهروندانی را که از نقش‌های گوناگون حکومت مانند قانون‌گذاری و وظایف حکومتی مانند حفظ امنیت و نظم آگاه‌اند را تبعه سیاسی می‌نامند.

ج) فرهنگ سیاسی محدود (بسته)؛ فرهنگ سیاسی محدود به کسانی مربوط می‌شود که از نظام سیاسی خود آگاهی چندانی ندارند، فکر نمی‌کنند که یک شهروند یا عنصری از یک جامعه و از ملت هستند. در جوامع سنتی و توسعه نیافته شمار این‌گونه افراد زیادتر است. وفاداری‌های خیلی محدود و نزدیکی دارند و به نظام سیاسی کشورشان مباحثات نمی‌کنند و از آن‌هم انتظاری ندارند. به سیاست اعتنا نمی‌کنند. از آن اطلاع کمی دارند و به‌ندرت درباره مسائل سیاسی سخنی می‌گویند. هیچ احساس و فکری از صلاحیت یا کارایی سیاسی ندارند. گسترش دموکراسی در فرهنگ سیاسی محدود بسیار دشوار است، زیرا نه‌تنها مستلزم ایجاد

تأسیسات جدید سیاسی، بلکه القای احساس جدید شهروندی است. (آلموند، ۱۹۶۳: ۵۰) در فرهنگ مزبور با آنکه ممکن است افراد در سطوح محلی در تصمیم‌گیری‌ها دخالت داشته باشند، اما نمی‌توانند این تصمیمات و سیاست‌ها را به کل نظام سیاسی مرتبط سازند. در این شرایط طرح موضوعاتی نظیر منافع، اهداف، امنیت و توسعه محلی از اعراب ندارد و اگر احياناً تهدیدی متوجه امنیت کشور شود، تنها زمانی برای مردم ملموس است و درصدد واکنش بر خواهند آمد که بر قبیله یا عشیره آن‌ها تأثیری داشته باشد. (قوام، ۱۳۸۵: ۷۲)

بحث قومیت‌گرایی یا به تعبیر درست‌تر، قوم‌محوری در افغانستان، بحثی دامن‌دار است و از زمانی که جغرافیای افغانستان شکل گرفته، این بذر هم در آن رشد کرده است. قوم‌گرایی به‌خودی‌خود مشکل نیست. به‌گونه‌ای که حتی در جوامع پیشرفته تبلیغ و تشویق می‌شود. به‌هرحال هرکدام از ما به قومی اعم از بزرگ و کوچک یا معروف و نا معروف، می‌رسیم؛ اما آن چیزی که خطرناک است، قوم‌محوری است که در ادبیات جامعه‌شناسی ethnocentrism نامیده می‌شود. به این معنی یک قوم خود را مرکز قوانین، بایدها و نبایدها و تمامی ارزش‌ها قرار دهد و آن را بر دیگر اقوام تحمیل کند. در قوم‌محوری، ارزش، هویت و بود و نبود قومیت‌های دیگر بر اساس ارزش‌های یک قوم تعریف می‌شود. قوم‌گرایی در افغانستان بحث بسیار دامن‌دار و تاریخی است و ارتباطی با صرفاً تحولات ۵۰ ساله اخیر ندارد. قوم‌محوری در افغانستان با توجه به تنوع قومیتی (از ۴۴ تا ۵۲ قوم)، در تمام تاریخ، فرهنگ، ارزش‌ها و... به نفع یک قوم واحد و به ضرر اقوام دیگر تمام می‌شود. مثلاً یک کنش فرهنگی اجتماعی زمانی ارزش محسوب می‌شود که با پارسنگ یک قوم سنجیده شود. این معیار و میزان را در مورد زبان هم می‌توانیم ببینیم. ما نوشته‌های زیادی داریم که در آن فقط یک زبان را مادر زبان‌های دنیا معرفی کرده‌اند؛ یعنی ما حتی علم را باید بر این اساس تعریف کنیم. در این صورت هر چیزی که به یک قوم تعلق دارد، خوب است و بقیه بد و ناپسند. همچنین نوشته‌هایی وجود دارد که به قومی نگاه تحقیرآمیزی دارد و آن‌ها را مایه فساد و عقب‌ماندگی می‌داند. محروم شدن از فرصت‌های اجتماعی از تأثیرات دیگر قوم‌محوری است. به این صورت می‌بینیم که قوم‌محوری رویه دیگر تبعیض آن‌هم به شکل عقب‌مانده‌تر است. یکی دیگر از تأثیرات این قوم‌محوری، خشونت‌های قومی است. به این معنا که قوم

تحت ستم تا زمانی که مظلوم است، کاری نمی‌تواند بکند اما زمانی که فرصتی به دست می‌آورد، از نهایت آن برای جبران آنچه بر او گذشته استفاده می‌کند که این توأم با خشونت است. این مشکلات بیش از آنکه به مردم برگردد، به دولت برمی‌گردد؛ دولت‌ها هستند که می‌توانند مسئله‌ای را کوچک و حل یا بزرگ و غیرقابل حل کنند.

قوم به عنوان هویت غیر اختیاری که تعیین کم و کیف آن در قلمرو اراده بشر نیست، اهمیت اساسی در مناسبات سیاسی - اجتماعی جوامع انسانی دارد. هرچند مفهوم و ماهیت قوم و نژاد در جهان مدرن و خصوصاً بعد از جنگ جهانی دوم دچار تغییرات گسترده شد و حالا قوم از لحاظ جامعه‌شناختی بیشتر جنبه فرهنگی دارد تا نژادی، ولی کماکان اهمیت خود را در دایره سیاست‌ها و پالیسی‌ها حفظ کرده و وزنه تأثیراتش هنوز برجستگی خود را در میان مؤلفه‌های اجتماعی تداوم بخشیده است. در جهان قدیم، باوجود نقش پررنگ قومیت، جوامع دارای تنوع قومی و پلورالیست نژادی کمتر بوده‌اند؛ اما جهانی شدن مرزهای قومیت را شکسته و بشر را وارد عصر هم‌سرنوشتی کرده است. انسان‌های امروزی در دهکده جهانی زندگی می‌کنند و هم‌سرنوشت‌اند.

افغانستان باید به یک سازوکار انسانی و مبتنی بر شایستگی شهروندی برسد که در آن تکرر بر انحصار پیروز شده و وفاداری به قوم، عشیره و قبیله جای خود را به فضیلت شهروند بدهد. از این روزنه، می‌توان قوم را به مثابه عنصری توسعه‌بخش در مناسبات سیاست و فرهنگ دید و نگاهی خوش‌بینانه به آن داشت. در این صورت، همه باشند‌های یک سرزمین دور یک عنصر به نام شهروند جمع می‌شوند و معیار برتری آن‌ها نیز فضیلتی است که از خود به نمایش می‌گذارند. در چنین جامعه‌ای، تنوع قومی به مثابه یک فرصت کم‌نظیر می‌تواند کشورها و جوامع را به توسعه و بالندگی برساند و از دام عقب‌افتادگی خلاصی دهد. تنوع قومی شبیه شمشیر دودم است و در صورت انحصار و ستیز جریان می‌تواند زمینه‌ساز بحران و خشونت و ویرانی نیز باشد، همان‌طور که در افغانستان چنین پیشینه‌ای داشته است.

جوامع تک‌قومی یا کشورهایی که انحصار فرهنگی و قومی را در دستور کار خود دارند، زمینه‌های شکنندگی بیشتر را مساعد می‌کنند. آن‌ها شاید در ظاهر منسجم به نظر برسند، اما در باطن آن‌قدر شکننده و لرزان‌اند که ممکن است هر بادی آن‌ها را بلرزاند و هر توفانی انسجام

کذایی آن‌ها را نابود کند. در جهان مدرن، تنها تنوع انسجام‌بخش و نظم‌گستر است و برای این مهم است که فضیلت‌مندی و رشد شهروندی دو مؤلفه است که می‌تواند تنوع را به فرصت تبدیل کرده و سرمایه فرهنگی یک کشور را افزایش دهد. فضیلت شهروندی یعنی این‌که تنها به خاطر شهروند بودن، افراد سزاوار عدالت، پذیرش و تعامل‌اند، نه مؤلفه‌هایی مثل قوم و مذهب و زبان.

زیست اجتماعی در افغانستان با اختلافات مذهبی و تضادهای اجتماعی سیاسی و اقلیمی و قوم محوری گره خورده است. از سوی دیگر بعضی از وجوه اشتراک نیز به طاق نسیان سپرده شده است و یا در انبوه مباحثات کلامی و غیره در متون اسلامی قدیمی مجهول مانده است شاید تصور شود که موضوعات مشترک نیازی به بررسی ندارد. چون مورد اتفاق و معتقد همگان است. ولی باید یادآور شویم که اولاً این معتقدات را باید در منظر افکار و انتقادات قرار داد تا نتایج وحدت‌آفرین آن‌ها همواره مطرح و به بوته فراموشی نینجامد و ثانیاً برخی از همین معتقدات در گذر زمان چنان تحریف و یا فراموش شده‌اند که یادآوری و اصلاح و احیاء آن‌ها و بیرون آوردن از زیر غبار حوادث زحمت طاقت‌فرسایی را برای پژوهشگران طلب می‌کند. از این رو، مقصود از زیست اجتماعی مبتنی بر وحدت اسلامی نه وحدت مذهب است نه اینکه مشترکات مذاهب اسلامی را اخذ کنیم و مسائل اختلافی آن‌ها را کنار بگذاریم و مذهب جدیدی اختراع کنیم بلکه مقصود اتحاد و زندگی مسالمت‌آمیز پیروان مذاهب اسلامی در عین اختلافات مذهبی آنان است و برای این منظور تکیه بر وجوه مشترک بین مذاهب که شامل تمامی مسائل اصول اعتقادات اسلامی و بخش مهمی از فروع دین می‌گردد لازم است و این نه تنها مانع از مباحثات منطقی نمی‌گردد بلکه برای رسیدن به وجوه مشترک در برخی موارد حتی از طرح منطقی و صحیح مسائل اختلافی ناگزیریم.

درگیری میان فرقه‌های اسلامی مخالف قرآن و مغایر با کوشش‌ها و پافشاری‌های پیامبر اکرم (ص) در تشکیل امت و برقراری برادری اسلامی میان افراد آن است.

کافی است تنها به برخی روایات نبوی برای اثبات لزوم وحدت و اجتناب از تفرقه، اشاره نمود:

«بندگان خدا! برادر یکدیگر باشید». (بخاری، ۱۳۹۱: ۶/۱۳۶)

«به همدیگر خشم نگیرید، رشک مبرید، پشت به یکدیگر نکنید و بندگان خدا! برادر هم دیگر باشید و روا نیست که مسلمانی بیش از سه شب از برادر خود بی‌خبر بماند.» (سجستانی، ۱۴۱۰: ۲/۴۵۸)

«بر شماست که با یکدیگر آمدوشد و عطوفت داشته باشید و از گسست و رشک و پشت به یکدیگر کردن، پرهیزید و برادر یکدیگر باشید. مؤمن، برادر مؤمن است؛ به او خیانت نمی‌کند، رها نمی‌کند، تحقیر نمی‌کند و گفته مخالف او را نمی‌پذیرد.» (محدث نوری، ۱۴۰۳: ۹/۵۰)

با در نظر گرفتن آنچه گفته شد روشن می‌شود که:

با توجه به نفی قرآنی و نبوی درباره درگیری و تفرقه، هرگز نباید اقدام به درگیری و تفرقه یا مشارکت در انجام آن و یا برنامه‌ریزی برای آن نمود.

وقتی اصل ورود به درگیری، مخالفت با قرآن و سیره و سنت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به شمار می‌رود، مسلم است که گناه کسانی که اقدام به تفرقه خونین میان مسلمانان می‌کنند و درگیری‌های عمیق میان طوایف مختلف آن‌ها ایجاد می‌نمایند، بسیار بزرگ است.

وحدت امت اسلامی، پیش از اینکه مطلوب شرعی و یک دستور دینی باشد، یک حکم عقلی است؛ زیرا عقلای عالم در انجام امور کلان اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی به حکم عقل، راه وحدت و اتحاد را در پیش می‌گیرند علاوه بر این، پیامدهای زشت تفرقه نظیر کینه، عداوت، رودرویی، تراحم، هنجارشکنی، بی‌نظمی و در نتیجه، گسست جامعه اسلامی، اهمیت و ضرورت وحدت و انسجام امت اسلامی را دو چندان می‌سازد.

هر چند هرگونه تلاش و کوشش برای رسیدن به وحدت مسلمانان و نیل به امت واحده اسلامی، فی‌نفسه امری شرعاً واجب و عقلاً ضروری و مهم‌ترین وظیفه مسلمانان می‌باشد، اما این موضوع در عصر حاضر، با توجه به شرایط خاص موجود و نقشه‌های استکبار و استعمار برای جهان اسلام، از حساسیت و اهمیت صدچندانی برخوردار مصلحان، دانشمندان و روشنفکران اسلامی عصر ما اتحاد و همبستگی ملل و فرق

اسلامی را به‌ویژه در اوضاع و احوال کنونی، از ضروری‌ترین نیازهای اسلامی می‌دانند. (مطهری، بی‌تا: ۲۱)

بی‌تردید اختلاف‌های مذهبی و عقیدتی میان مسلمانان، از مهم‌ترین عللی است که به تفرقه و پراکندگی آنان انجامیده است. از این‌رو، اولین و مهم‌ترین شرط بازگرداندن دوستی و محبت و اتحاد در بین مسلمانان، کنار گذاشتن باب مجادلات و اختلافات مذهبی و حرکت به سمت تقریب مذاهب اسلامی است. از این‌رو، دلسوزان جامعه اسلامی به مفهوم‌شناسی تقریب، جایگاه‌شناسی تقریب، ساختارشناسی تقریب، راهکارهای عملی تقریب و امثال آن رهنمون گشته‌اند و شاخصه‌های مؤثر در استحکام و استمرار آن، در چارچوب اصول و ارزش‌ها را مطرح نموده‌اند.

به جرئت می‌توان گفت: منش و رفتار اخلاقی متصدیان و منادیان تقریب و نهادهای سازی اخلاق تقریبی در بین مسلمانان، مهم‌ترین و مؤثرترین عنصر در به ثمر رسیدن تقریب مذاهب اسلامی است. از این‌رو، پرداختن به اخلاق تقریبی، می‌تواند به بهینه‌سازی کارکردهای سازمان‌های متصدی امر تقریب و منادیان و اصحاب تقریب و در پی آن، نهادهای سازی اخلاق تقریب در میان احاد امت اسلامی، کمک شایانی نماید.

برای نیل به این مهم، شناسایی ارزش‌ها و اصول اخلاقی تقریب دارای اهمیت ویژه‌ای است. اصول اخلاقی مورد نظر هم شامل ارزش‌ها و اصول کلی اخلاقی است که می‌تواند در مسیر تقریب به کار گرفته شود و هم شامل ارزش‌های اخلاقی خاص حوزه تقریب است که متصدیان تقریب باید در چارچوب آن‌ها حرکت کنند علاوه بر این، متصدیان تقریب باید در هر عصر خاصی، ناظر به آسیب‌های خاص آن عصر، ارزش‌های اخلاقی را شناسایی و بر آن‌ها تأکید و اهتمام ورزند.

بر این اساس، ما در این مقاله مهم‌ترین اصول و ارزش‌های اخلاقی تقریب، که در عصر حاضر در جوامع اسلامی، نادیده انگاری آن‌ها از سوی پیروان مذاهب اسلامی و متصدیان تقریب، به‌عنوان مسئله اخلاقی، موجب پیدایش ارزش‌های اخلاقی تقریب مذاهب اسلامی در عصر حاضر پیدایش مشکل بزرگ تفرقه و کند شدن حرکت تقریب شده است، شناسایی کرده و با توجه به ملاک و معیارهای آن‌ها را اولویت‌بندی نموده و با

مراجعه به آموزه‌های اخلاقی اسلام و اصول و ارزش‌های اخلاقی پذیرفته شده جهانی، تلاش می‌کنیم به توجیه و تبیین آن‌ها بپردازیم. برای زیست اجتماعی مسالمت‌آمیز در افغانستان توجه به اصول اخلاقی برگرفته از کتاب و سنت ضروری است. در این نوشتار به برخی از مهم‌ترین این اصول اشاره شده است.

۲. اصول اخلاقی زندگی مسالمت‌آمیز

۲-۱. پرهیز از دادن نسبت‌های ناروا به پیروان سایر مذاهب

یکی از مهم‌ترین عوام ایجاد سوءظن و بدبینی نسبت به همدیگر، جهل و عدم شناخت صحیح پیروان مذاهب اسلامی، از تفکرات و عقاید یکدیگر می‌باشد نقش آگاهی متقابل، در کاهش و یا حل اختلافات، امری غیرقابل‌انکار است شناخت غلط از اعتقادات یک مذهب، که ممکن است در اثر شایعه‌پراکنی برخی افراد جاهل و یا حتی مغرض به وجود آمده باشد، می‌تواند شخص را نسبت به عقاید آن مذهب به اشتباه اندازد در حالی که آن مذهب، آن گونه که به او معرفی شده، نبوده است.

از این رو، طرفداران یک مذهب، بخصوص بزرگان آن‌ها باید در منتسب کردن یک مطلب یا عقیده به مذهبی دیگر، نهایت دقت را داشته باشند و سعی کنند عقاید یک مذهب را از کتب اصلی آن‌ها دریافت نمایند دادن نسبت‌های ناروا و غیرواقعی به یکدیگر، در میان پیروان مذاهب اسلامی، پدیده‌ای است که در طول تاریخ اسلام صدمات فراوان و غیرقابل جبرانی به پیکره اسلام و وحدت مسلمانان وارد کرده است، به‌طوری‌که موجب شکاف‌های عمیق بین صفوف مسلمانان گردیده و با عمیق‌تر شدن این شکاف‌ها، خواه‌ناخواه نسبت‌های ناروا نیز همواره بیشتر شده است؛ زیرا جدایی و ایجاد فاصله میان مسلمانان و از بین رفتن زمینه‌های گفت‌وگو و تفاهم، شیعیان بدین سبب از منجر به عمیق شدن اختلاف‌ها و عدم شناخت صحیح از عقاید یکدیگر گردیده است برادران اهل سنت خود فاصله گرفته‌اند که آنان به شیعیان اتهاماتی وارد می‌سازند همچنین به همین دلیل اهل سنت از مذهب اهل‌بیت اعراض داشته‌اند. (شرف‌الدین، ۱۴۲۶: ۵۰۶)

افتراق و بیگانگی پیروان مذاهب اسلامی از یکدیگر، موجب شده است که آن‌ها القاب و عناوینی به یکدیگر نسبت دهند که صاحبان آن مذاهب از این القاب بیزارند و آن را نوعی

اهانت به خود می‌دانند عناوین و القابی مانند غالی، رافضی، ناصبی، بدعت، کفر و، که گاهی پیامدها و آثار بسیار ناگواری برای جامعه اسلامی دربر داشته است.

دستورهای فراوان شرعی در مورد دادن نسبت‌هایی مانند تکفیر به دیگران، از آنجاکه این مسئله با خون، مال و عرض مسلمانان درمی‌آمیزد، پیامدهای خطرناک آنکه گریبان جامعه اسلامی را می‌گیرد، بر عقلای امت پوشیده نیست از این‌رو، اندک دانش دینی، توأم با بهره‌ای هر چند ناچیز از تقوا، دیانت و اخلاق موجب می‌شود انسان در این امر، حساسیت نشان داده و شتاب‌زده عمل نکند.

با این‌وجود، با یک سیر اجمالی در تاریخ اسلام، پس از رحلت پیام‌آور وحدت و رحمت، با تعارض شگفت‌انگیزی روبرو می‌شویم، به همان اندازه که اسلام، پیروان خود را به اخوت، همدلی، رحمت و رأفت توصیه و سفارش می‌کند، رفتار آنان با یکدیگر بسیار تأسف بار است.

از همان آغاز رحلت پیامبر بزرگ اسلام (ص)، تفرقه، کینه و عداوت آغاز می‌گردد. در همان قرن اول با پیدایش مکاتب و نحله‌های کلامی و فقهی، این فرایند شتاب می‌گیرد و با درهم‌آمیختگی آن با مسائل سیاسی، به مرحله خطرناکی می‌رسد. از همان زمان، تکفیرهای بی‌رویه همچنان بدون هیچ وقفه‌ای ادامه دارد. بنابراین، شناخت درست از عقاید مذاهب اسلامی، می‌تواند نقش مؤثری در کاهش اختلافات میان مسلمانان داشته باشد و آن‌ها را به هم نزدیک‌تر نماید. از این‌رو، شایسته است پیروان مذاهب اسلامی در نسبت دادن یک عقیده به پیروان سایر مذاهب، نهایت دقت و توجه را نموده و ملاک اظهارنظر در مورد هر مذهبی، علمای بزرگ و کتاب‌های اساسی و معتبر آن مذهب باشد، نه دیدگاه‌های عوام یا نقل‌قول‌هایی که دیگران از آن مذهب دارند.

در خصوص نقد یک مذهب نیز توجه به سه نکته از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است: اولاً، باید دقیقاً مشخص شود که یک مبحث مربوط به آن مذهب، چه دیدگاهی، از چه کس یا کسانی و یا در چه کتابی، می‌خواهد موردنقد و بحث قرار گیرد؛ زیرا صرف مشاهده انجام یک عمل از سوی تعدادی از افراد منتسب به یک مذهب و یا مطلبی در یک کتاب عالمی از علمای یک مذهب، نمی‌توان با قاطعیت آن را به‌عنوان عقیده به آن

مذهب منتسب کرد؛ زیرا چه‌بسا خود پیروان آن مذهب و یا اکثر آن‌ها، این مطلب را قبول نداشته باشند ثانیاً، در فهم دقیق مطلبی که می‌خواهد موردنقد قرار گیرد، اطمینان کامل وجود داشته باشد؛ زیرا در بسیاری از موارد، پس از بررسی روشن می‌شود که فرد عبارت موردبحث را درست نفهمیده است ثالثاً، پس از توجه جدی به دو قسمت قبلی، با رعایت ادب و انصاف به نقد آن مطلب پرداخته شود.

۲-۲. اصل پذیرش اختلاف‌نظرها

تمامی مسلمانان باید بپذیرند که اختلاف‌نظر و رأی، به‌خودی‌خود، واقعیتی اجتناب‌ناپذیر است (بی‌آزار شیرازی، بی‌تا، ۲-۹) و به‌ندرت می‌توان جامعه‌ای را یافت که خالی از تنوع مذهبی باشد و تعدد مذاهب در اسلام، امری طبیعی است. (محسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۸؛ جابر، ۱۹۹۲: ۳) اختلاف انسان‌ها بنا به تعبیر قرآن، دائمی است: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ» (هود/۱۱۸) و به علم سابق و ازلی خداوند تعلق گرفته است و اگر خداوند می‌خواست، با قدرت تکوینی خود آن را برمی‌داشت. (یونس/۹۹)

مشیت خداوند بر این تعلق نگرفته که همه در روی زمین، ایمان آورند و همه یک‌گونه مؤمن باشند و عقیده واحدی داشته باشند؛ بلکه مشیت خداوند چنین است که انتخاب، اراده و عوامل دیگر در گزینش راه و خصوصیات آن دخالت داشته باشد. در روایت به این واقعیت اختلاف و شکل‌گیری فکر و اندیشه متفاوت، اشاره شده است. (حراملی، ۱۴۱۶: ۱۶/۱۶۳) اما باید از نقاط اختلاف، وجه و جنبه وفاقی عرضه کرد که تفرقه را مهار و تفاوت را حفظ کند. (آذرشب، ۱۳۷۹: ۲۵) اسلام نیز با اختلاف به معنای ضدیت و ناسازگاری مسلمین نسبت به یکدیگر، موافقت ندارد. به همین جهت، قرآن تفرقه را به حساب مشرکان که معبودهای متفاوت دارند، می‌گذارد و آن را از طریق موحدان دور می‌کند (روم/۳۲) و تصریح می‌نماید که رحمت خداوند را در وحدت باید جستجو نمود (هود/۱۱۸ و ۱۱۹) در روایتی، پیامبر اسلام (ص) می‌فرمایند: «اختلاف امتی رحمة» (النووی، ۱۳۹۲: ۱۱/۹۱). علما و فقهای گذشته معتقد بودند، اختلافات عقلی نباید در دل‌های مسلمانان نیز اختلاف ایجاد کند، بلکه ایشان با روش‌های اخلاقی و در نهایت دوستی با یکدیگر تعامل داشتند (علی اکبری، ۱۳۹۰: ۱۴۷) رفع اختلاف‌ها، زدودن غبار کینه‌ها و محکم کردن پیوندها از گران‌قدرترین سرفصل‌های

آموزه‌های اجتماعی اسلام است. (عسکری، ۱۳۶۱: ۱۵) بنابراین به رسمیت شناختن اختلاف و تنوع افکار، طبایع و سلايق اجتناب‌ناپذیر بشری را بایستی نخستین و چه‌بسا مهم‌ترین گام و مبنای وحدت‌آفرین به شمار آورد، (آقانوری، ۱۳۸۷: ۱۲۴) که به‌نوعی اعتراف به اسلامی بودن آن‌ها است.

۳-۲. اصل احترام متقابل

احترام متقابل در پرتو دو رهنمود در برخورد مسلمانان با یکدیگر نمود پیدا می‌کند: احساس مسؤولیت نسبت به برادران مسلمان؛ و تأکید بر مسلمان بودن از راه رعایت احترام هر یک از سوی دیگری. (مبلغی، ۱۳۸۸: ۴۶) بخش مهمی از احترام، در احترام به مقدسات دیگران و عدم اهانت به آن‌ها - حتی اگر از نظر ما تقدسی نداشته باشد - تجلی پیدا می‌کند. بر این اساس، برخورد اخلاقی از اهمیت بسزایی برخوردار می‌گردد.

اگر مسلمانان به این باور قلبی برسند که پیروان مذاهب دیگر هم مسلمان‌اند و حق اسلامی او را بر گردن خود احساس کنند، دیگر خود را از گذشته جدا می‌کنند (عثمانی، ۱۳۸۸: ۲۷) و بر اساس مسموعات، داوری نمی‌کنند. (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۶۲: ۲۵) ویژگی‌های تعامل اخلاقی شایسته، عبارت است از:

- هر طرف از خود انتقاد کند و به خطاهای رفتاری خود پیش از آن که طرف مقابل گوشزدش کند وقوف یابد.

- هیچ‌کدام نسبت به نظر خود تعصبی به خرج ندهد و آماده تغییر رفتار یا کنار گذراندن مواضع متعصبانه خود در صورت نیاز باشد.

- هر طرف با نرم‌خویی با طرف دیگر برخورد نماید و نسبت به وی خوش‌گمان باشد.

- با پیروان دیگر مذاهب همان رفتاری را که دوست دارد با وی داشته باشند، در پیش گیرد.

(صدوق، ۱۴۱۴: ۳۲۲؛ نوری، ۱۴۰۷: ۱۱/۳۱۲)

- تا جایی که ممکن است پیروان مذاهب در علاقه‌ها و سلیقه‌های پیروان دیگر، همراهی نشان دهند؛ به‌گونه‌ای که اگر این حرکت متقابل گردد، انگیزه‌هایی برای ارتباط سازنده با یکدیگر پیدا کنند و دوستی و همکاری میان آن‌ها تضمین شود. (مبلغی، ۱۳۸۸: ۴۶)

۴-۲. اصل مدارا

مدارا به معنای ملاطفت و برخورد نرم است (طریحی، بی‌تا: ۴/۲۵۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۲۲: ۲۷۱)؛ گویی آدمی با تحمل طرف مخالف (ایروانی، ۱۳۸۴: ۱۵۲) و برخورد ملایم با او، وی را در کمند محبت خویش گرفتار می‌سازد و بدی را دفع می‌کند (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۱۴/۲۵۵). در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که بر مدارا کردن دلالت دارند؛ اگرچه در این آیات به جای مدارا، از واژه‌هایی همچون لَین، عفو، صفح، غفران، خُلِقَ عظیم، رحمت و ... استفاده شده است. (آل‌عمران/۱۵۹؛ بقره/۸۳؛ انعام/۱۰۸؛ فصلت/۳۴)

البته در متون دینی علاوه بر مدارا، واژه‌ی «مداهنه» نیز وجود دارد (قلم/۹) که متفاوت از مدارا است و به شدت از آن، نهی شده است؛ چرا که مداهنه به معنای مصالحه، سازش‌کاری و نرمش در حق به کار می‌رود (مروتی، ۱۳۸۵: ۱۶۸) و چیزی شبیه به نفاق می‌باشد (طبرسی، ۱۴۱۵: ۹/۵۰۱). در حقیقت مدارا، بذل دنیا برای اصلاح دین یا دنیاست، در حالی که مداهنه، بذل دین برای اصلاح دنیاست. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۵/۲۸۲؛ آقانوری، ۱۳۸۷: ۲۶۲) پیامبران با مدارا با مردم برخورد می‌کردند (کریمی، ۱۳۸۶: ۱۱۳؛ نهج‌البلاغه). پیامبر اکرم (ص) فرمود: «همان‌گونه که مأمور برپایی فرایض هستم، همان‌طور نیز به مدارا و سازش با آن‌ها مأمور هستم». (کلینی، ۱۳۸۸: ۴/۳۵۵)

۵-۲. اصل گفت‌وگوی ایدئال

دین اسلام گفت‌وگو را به منزله یک راهکار برای ارتباط جوامع، وحدت صفوف، فائق شدن بر مشکلات بشری، زدودن بدبینی‌ها، زیستن در فضای آرام، اعتماد به یکدیگر و ایجاد همدلی میان مسلمانان، برگزیده است (تسخیری، «الف»، ۱۳۸۳: ۶۳) چرا که گفت‌وگو باعث ایجاد تحول در سطح دانایی و معرفت و تفاهم و معارفه‌ی آن مذاهب خواهد شد و به آن‌ها امکان می‌دهد تا از تاریکی‌های سوءظن به یکدیگر بیرون آیند. در حقیقت هدف قرآن، گفت‌وگو و گفت‌وگوی او، هدف است؛ این کتاب گفت‌وگو، خواستار ایجاد جامعه‌ی گفت‌وگو است تا باکمال آزادی و بااراده‌ی کامل، بیندیشد و بااراده‌ی کامل انتخاب نماید. (مبلغی، ۱۳۸۴: ۳۴۱) باوجود همه اختلاف‌های فکری و عملی میان شیعه و سنی، ارتباط با همدیگر، مسئله‌ای است که نمی‌توان از آن چشم‌پوشی کرد؛ چون جدایی مسلمانان، رشد و اندیشه را متوقف می‌کند

و مانع بزرگی در برابر آزاداندیشی حقیقی نسبت به مسائل است؛ و بی شک گفت‌وگوی پیروان مذاهب اسلامی، سرآغاز هم‌اندیشی و همدلی میان مسلمانان می‌باشد. (تسخیری «الف»، ۱۳۸۳: ۶۸) خداوند نیز هدف گفت‌وگو را رسیدن به گستره‌های مشترک بیان می‌فرماید: «بگو: ای اهل کتاب! بیایید از آن کلمه‌ای که پذیرفته ما و شماست، پیروی کنیم». (آل عمران/۶۴) در واقع می‌توان گفت که هدف مسلمانان در گفت‌وگو فقط بیان مواضع خود و رد موضع طرف مقابل نیست، بلکه حل مسئله و همفکری و همکاری دو طرف برای حقیقت‌جویی است؛ بنابراین در گفت‌وگو ضروری است که حاکمیت اخلاق علمی نیز متناسب با مقام علمی و اقتضای بحث‌های علمی و گفت‌وگوها و مباحثات جدی و مفید باشد و همه اصول منطقی و اخلاقی رعایت گردد و بر اساس اصل پذیرش دیگری و احترام متقابل به عقاید و آرای یکدیگر با هدف کسب شناخت بیشتر و رفع سوءتفاهم‌ها، راهکارهای مناسب برای برون‌رفت از مسائل و معضلات دو طرف، عرضه شود. (علی اکبری، ۱۳۹۰: ۳۵) برخی از مهم‌ترین آداب گفت‌وگو عبارت‌اند از: ۱- رعایت ادب سخن (طه/۴۴. سبا/۲۴)؛ ۲- صلاحیت علمی دو طرف گفت‌وگو (حج/۸)؛ ۳- حرکت از اصول مشترک و مسلم (علی اکبری، ۱۳۹۰: ۲۷)؛ ۴- دوری از تعصب (تسخیری «ب»، ۱۳۸۳: ۱۳۰۳/۱)؛ ۵- اصل پذیرش وجود اختلاف (علی اکبری، ۱۳۹۰: ۲۹)؛ ۶- اصل آزادی در فکر و اندیشه. (فضل‌الله، ۱۳۷۹: ۷/۱۰)

۶-۲. اصل عدم تعصب

عصب در لغت به معنای «حمیت»، «انکار نمودن» و «زیر بار نرفتن» است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۹/۲۰۹)؛ و در اصطلاح، خوی و صفتی است که انسان را به حفظ آبرو، حسب، نسب، اقوام و کسانی که به او نسبت دارند از گفته‌های دیگران و نپذیرفتن آن گفته‌ها وادار می‌کند؛ چه بر حق باشند یا باطل (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۳/۳۲۲)؛ و به عبارتی، طرفداری از عقیده و یا مذهب و فرقه خود، بدون استدلال و توجیه منطقی کافی. (جناتی، ۱۳۸۱: ۲۲) برخی از مسلمانان، مذاهب را نه به عنوان رسالتی که دارند، بلکه به صرف انتساب به آن‌ها، از هم جدا می‌کنند، مانند شیعه و سنی؛ بدون توجه به حقیقت مذهب یا عمل به آن و بدون

شناخت درست از مبانی مشترک آن مذهب با مذاهب دیگر و این‌گونه متعصب می‌شوند.
(واعظزاده خراسانی، ۱۳۶۲: ۲۴۷)

آموزه‌های دینی، تعصب را محکوم نموده و آن را جاهلانه و به دور از منطق انسان‌ها معرفی کرده است. (جناتی، ۱۳۸۱: ۴۱۱) برای نمونه پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «از ما نیست کسی که مردم را به عصیت دعوت کند یا به خاطر عصیت، با دیگران بجنگد». (سجستانی، ۱۴۰۸: ۵۱۲۱/۲) بر اساس روایات دیگر، کسی که تعصب بورزد، ریسمان ایمان از گردن او گشاده گردد (کلینی، ۱۳۸۸: ۲/۳۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۰/۲۸۳). تعصب، به دلیل عدم استواری بر دلیل عقل پسند یا دلیل مورد اتفاق و مسلم شرعی ناپسند و زشت است. دین مقدس اسلام کسی را که بر دیگری ترجیح نداده، بلکه مشخصات فردی و نژادی و تعصبات بیهوده را محو نموده است. (کاشف‌الغطاء، ۱۳۳۳: ۹)

علمای هر دو مذهب نیز پیروان مذاهب اسلامی را از تعصب‌ورزی باز داشته‌اند؛ از جمله شیخ محمد تقی قمی، درباره نتایج تعصب چنین می‌گوید: «چه مصیبت‌هایی که این تعصب (فرقه‌ای و مذهبی) بر سر مسلمین آورده و خون‌هایی که به واسطه آن ریخته شده و شمشیرهایی که به جای کشتن دشمن، به روی برادر کشیده شده است. (جناتی، ۱۳۸۱: ۱۳۸) شیخ محمود شلتوت نیز در فتوای تاریخی خود درباره با جواز تعبد به مذهب امامیه، مسلمانان و خصوصاً اهل سنت را از تعصب در این باره بر حذر داشته است. (خسروشاهی، ۱۳۸۱: ۱۶۹)

۲-۲. اصل عفت در گفتار و رفتار

این پدیده در طول تاریخ، صدمات فراوانی به اسلام و وحدت مسلمانان وارد ساخته (خسروشاهی، ۱۳۸۱: ۷۸) و هدفش ایجاد اختلاف میان مسلمانان است. (تسخیری، ۱۳۸۴: ۲۹۲) این نوع نسبت‌ها با عمیق‌تر شدن شکاف و جدایی میان مسلمانان پیوسته رو به رشد بوده‌اند؛ چرا که دوری مسلمانان از هم و نبودن زمینه‌های تفاهم و گفتگو، زمینه‌های عدم شناخت درست از همدیگر را فراهم کرده است. شیعیان بدین سبب از برادران اهل سنت خود فاصله گرفته‌اند که آنان به شیعیان اتهاماتی وارد می‌سازند و همچنین به همین دلیل اهل سنت از مذهب اهل بیت (ع) اعراض داشته‌اند. (شرف‌الدین عاملی، بی‌تا: ۵۰۷)

گروهی از پیروان مذاهب دیگر، بین شیعه امامیه و سایر فرقه‌های منتسب به شیعه، خط کرده‌اند و عقاید فرقه‌هایی همچون آغاخانیه، کیسانیه، ناووسییه، خطابیه، فطحیه، واقفیه و... را به جای عقاید شیعه، نقد و بررسی کرده‌اند و چنین تصور کرده‌اند که عقاید آنان، اعتقاد همه شیعیان است و به این دلیل، نسبت به شیعه واقعی تنفر پیدا کردند. (شرف‌الدین عاملی، بی‌تا: ۱۵۶)

از سوی دیگر، متأسفانه در میان مذاهب اسلامی دیده می‌شود که در بین مسلمانان، اسامی و عناوینی نسبت به هم رواج یافته که صاحبان مذاهب، از آن القاب بیزارند و آن را یک نوع ناسزا و فحش و اهانت نسبت به خود می‌دانند (رضوانی، ۱۳۸۲: ۱۱۱) عنوان غالی، رافضی و روافض (بغدادی، ۱۳۴۴: ۳۵)، ناصبی و جبری، تعطیل و تشبیه، تکفیر و بدعت (السعدی، ۱۳۸۰: ۸۹) که بین شیعه و اهل سنت و یا معتزله و اشاعره مبادله می‌گردید، از این قبیل است؛ اما این عناوین باید کنار گذاشته شود؛ معمولاً در کتاب‌ها از شیعه، به لفظ «خاصه» و از اهل سنت به «عامه» تعبیر می‌شود، در حالی که اهل سنت از این لفظ گریزان‌اند. (واعظزاده خراسانی، ۱۳۶۲: ۲۳۶) برخی از علمای اهل سنت، شیعه را یهودیان امت اسلام دانسته (رضوی، بی‌تا: ۴۱)، مشترکاتی میان این دو بیان می‌کنند (ابن عبدربه ۱۴۱۱: ۲/۴۱). این نسبت‌های ناروا آثار نامطلوبی در جامعه اسلامی داشته و جو علمی و صمیمی را تیره کرده است (رجبی، ۱۳۸۸: ۲۹۷). باعث کدورت و دشمنی و در نتیجه ایجاد تفرقه است و مسلمانان باید از آن خودداری نموده و هر طایفه را به همان نامی که خودشان برای خویش برگزیده‌اند، نام برند (واعظزاده خراسانی، ۱۳۶۲: ۲۳۷) چرا که در مکتب اخلاقی اجتماعی تقریب، توهین، دشمنی، اذیت یکدیگر و هرگونه بدرفتاری حرام می‌شود. (الدسوقی ۱۹۹۴: ۴۰)

نمونه‌هایی از مصادیق نسبت‌های ناروای مطرح میان شیعه و سنی، عبارت‌اند از: الف. غلو؛ «غُلُو» در لغت به معنای افراط، ارتفاع و تجاوز از حدّ و حدود هر چیز (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۴۸۰)، زیاده‌روی (طبرسی، ۱۴۱۵: ۳۹۵) و بالاتر دانستن چیزی یا کسی است که از آن حدی که هست (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴: ۱۹)؛ و در اصطلاح، به تجاوز و مبالغه در حق پیامبران و اولیای الهی و اعتقاد به الوهیت یا ربوبیت آنان اطلاق می‌شود

(ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۳۲/۱۵). لفظ غالی، مانند واژه‌های کذاب، شتّام و مذموم و خبیث است که عده‌ای افراد مذهب متعصب، به شیعیان نسبت داده‌اند (حسینی، ۱۳۸۸: ۲۳) تا آنان و روایتشان را از حجیت انداخته، به ترور شخصیت آن‌ها بپردازند (حلی، ۱۳۸۶: ۳۲)؛ اما نباید عقاید فرق منحرف را پای شیعه گذاشت (حسینی، ۱۳۸۸: ۱۶۳). غلات منتسب به شیعه، فرقه‌هایی هستند خارج از اسلام که فعالیت‌های خود را با نام شیعه (رجبی، ۱۳۸۸: ۲۷۷) و با سوء استفاده از مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۴: ۱۱) به ثمر می‌رسانند (ولوی ۱۳۶۷: ۱/۷۴) و قائل به الوهیت یا نبوت به ائمه اطهار (علیهم‌السلام) شدند (بغدادی، ۱۳۴۴: ۶)؛ و غلات منتسب به اهل سنت (حلی، ۱۳۸۶: ۴۰) کسانی‌اند که با نام اهل سنت، برای برخی از خلفا مقامات انسانی قائل‌اند (صفری فروشانی، ۱۳۸۰: ۳۶) در کتب ایشان، اشاره به آیات (بقره/۱۴۳؛ آل عمران/۱۱۰؛ فتح/۱۸ و توبه/۱۰۰ و ۱۱۷) و احادیثی شده است که صحابه به‌عنوان بهترین امت و شایسته‌ترین مردم یاد می‌کنند (سجستانی، ۱۴۰۸: ۱۷۹/۲؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۴/۱۹۵) مثلاً گفته شده هرگاه پیامبر (ص) مشتاق بهشت می‌شدند، ریش ابوبکر را می‌بوسیدند (عجلونی، ۱۴۰۸: ۲/۴۱۹)، یا هر کس مشتاق بهشت است به ریش ابوبکر نگاه کند. (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۶۳/۳۰)

مطالعه زندگی امامان معصوم (علیهم‌السلام) و نحوه برخورد آن بزرگواران با این‌گونه مسائل، بیانگر نفرت و انزجار آن‌ها و پیروان واقعی‌شان از اهل غلو می‌باشد (نوری، ۱۴۰۷: ۱۲/۳۱۵)؛ و نظر شیعه و پیشوایان الهی‌شان این بود که آن‌ها بدتر از یهود، نصاری، مجوس و حتی مشرکان هستند (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۰۰). اسلام و قرآن، محور اصلی اعتقادات تمام مسلمانان است که تخلف از آن را به هیچ وجه جایز نمی‌دانند؛ ولی غالی، این اصل محوری را فدای فرعیات مذهب و تدین را فدای تعصب خود می‌کند (صفری فروشانی، ۱۳۸۰: ۳۷)؛ و به این دلیل، مسلمان نیست. (حسینی، ۱۳۸۸: ۳۱)

شیوه‌ی امامان (علیهم‌السلام) در مقابل غالیان، در ابتدا مسالمت‌آمیز، هدایتی و ارشادی بود و سعی بر آن داشتند که غالیان تا حدّ امکان، از عملکرد خویش پشیمان شوند و راه صلاح و رستگاری در پیش گیرند.

اهل بیت (علیهم السلام) در مرحله اول، از طریق مناظره و گفت‌وگو با غلات وارد شدند؛ در مرحله بعد، برای خنثی کردن فتنه‌ی آشوب‌گرانه‌ی غلات، این اقدامات را انجام دادند: ۱. بازشناسی چهره‌ی غلات و منع شیعیان از مجالست و شنیدن سخنان آن‌ها (ابن حنبل، بی‌تا: ۱/۲۱۵)؛ ۲. اظهار برائت و لعن و نفرین غلات (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۶/۲۲۰)؛ ۳. دروغ شمردن و تکذیب عقاید و باورهای غالیان (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۳۰۷)؛ ۴. تکفیر و تفسیق غلات (همان، ۲۷۳)؛ ۵. ترساندن و وعده آتش به غلو کنندگان (همان، ۲۷۳)؛ ۶. فرمان کشتن برخی از غلات. (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۲۳)

ب. تکفیر: کفر در لغت، در معنای «انکار» به کار رفته است از آن‌جا که پوشانیدن چیزی، به انکار آن می‌انجامد (ابن‌منظور، ۱۴۰۸: ۵/۲۲۱). در اصطلاح، کفر به صورت مطلق درباره کسی به کار می‌رود که وحدانیت خداوند، نبوت یا شریعت و یا همه‌ی این‌ها را انکار نماید. ملاک کفر و خارج شدن از اسلام که به معنی انکار صریح و نه انکار با ملازمت می‌باشد، از معضلات تقریب مذاهب است (واعظ‌زاده خراسانی، ۱۳۶۲: ۱۱). همان‌گونه که در بسیاری از متون امامان شیعه (علیهم السلام) حکم به مسلمان بودن اهل تسنن وجود دارد و آن‌ها در هر گونه اثری که مترتب بر عموم مسلمانان باشد، همچون شیعیان می‌باشند، شیعیان نیز اهل سنت را کافر نمی‌دانند. (شرف‌الدین عاملی، بی‌تا: ۱۸)

این موضع‌ها در طرف دیگر نیز صادق است؛ و عدم اعتقاد به عدالت صحابه یا همسران پیامبر (ص) یا بعضی از خلفای نخستین، ملاک کفر نیست؛ حتی اگر هم فرض کنیم که آن‌ها توسط شیعیان لعن شوند، بالاترین حد آن، معصیت بزرگ و جرمی عظیم است. میان این عنوان و عنوان کفر که موجب جدایی و خارج شدن از دین اسلام است، تفاوت بسیاری وجود دارد. (همان، ۱۳۱-۱۴۴)

از دیدگاه تمامی فقهای شیعه، اگر کسی یکی از ضروریات اسلام را انکار کند، کافر و بیرون از دین است. هیچ مسلمانی، خدا پیامبر (ص)، قیامت و دستورات اسلام را انکار نمی‌کند. اگر هم نظر و عقیده‌ای در بین فرقه‌های اسلامی درباره مسائل مربوط به توحید، نبوت و غیر آن مطرح شده، از ضروریات دین نیست؛ بلکه از مسائل نظری است که انکار آن، به معنی خروج از دین نیست؛ زیرا مسائل غیرضروری که با اجتهاد صحیح انجام شود، انکار آن،

خروج از اسلام نمی‌باشد. برای نمونه سید کاظم طباطبایی، صاحب عروه می‌گوید: «کافر کسی است که منکر الوهیت یا توحید یا رسالت یا امری ضروری از ضروریات دین شود. البته انکار ضروری دین، در صورتی موجب کفر می‌شود که توجه به ضروری بودن آن داشته باشد، به گونه‌ای که انکار آن، به انکار رسالت بازگردد» (طباطبایی، بی‌تا: ۶۹). محقق کرکی، عالم بزرگ شیعه نیز می‌نویسد: «علمای شیعه فرقه‌های خوارج، غلات، نواصب و اهل تجسیم را نجس می‌دانند؛ اما فرقه‌های دیگر، چنانچه یکی از ضرورت‌های دین را انکار نکنند، جزو مسلمانان به شمار می‌آیند». (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۱/۱۶۴) آیت الله خویی، مرجع تقلید شیعیان نیز می‌فرماید: «آنچه در تحقق اسلام دخالت دارد و طهارت و احترام مال و جان و غیر آن دو، بر او مترتب می‌شود عبارت است از اعتقاد به وحدانیت خدا، نبوت و معاد که فرقه‌های اسلامی به آن عقیده دارند» (خویی، بی‌تا: ۲/۶۲)، «... کسی که ولایت را انکار می‌کند، هرگاه شهادتین را بر زبان جاری کند، حکم اسلام ظاهری را دارد؛ چنان‌که سیره قطعی ائمه اهل بیت (علیهم السلام) بر طهارت اهل سنت دلالت می‌کند». (همان، ۸۵) بنابراین از دیدگاه علمای شیعه، بین طهارت و مسلمان بودن، ملازمه وجود دارد؛ یعنی هر مسلمانی محکوم به طهارت است.

بسیاری از جوامع بزرگ سنی نیز از تکفیر، نهی کرده‌اند و این نشانگر براءت آن‌ها از چنان نسبت‌هایی است. از جمله احمد بن حنبل خطاب به علمای فرقه جهمیّه نقل شده است که می‌گوید: «آنچه که شما به آن عقیده دارید، اگر من بپذیرم، کافر می‌شوم؛ ولی من شما را تکفیر نمی‌کنم زیرا شما از نظر من جاهل هستید». (خراسانی، ۱۳۹۳) ابن تیمه بر آن است: «وجوب و تحریم و عقاب و ثواب و تکفیر و تفسیق مربوط به خداوند متعال و رسول خدا (ص) است و هیچ‌کس حق صدور حکم در این مورد را ندارد». (ابن تیمه، بی‌تا: ۵/۵۵۴)

نتیجه

ادیان الهی با مکتب‌های تربیتی غیردینی تفاوت اصیلی دارند. مکاتب تربیتی هم مدعی همین موضوع هستند و شاید در بعضی جنبه‌ها نیز موفق باشند اما این مکتب‌های تربیتی مبتنی بر ساختن انسان در متن اجتماع و تأثیرپذیری او از آداب و رسوم اجتماعی است؛ اما در ادیان الهی تربیت انسان بر مبنای معرفت هستی است. معرفت انسان را هم در جنبه فردی و هم در

جنبه اجتماعی می‌سازد؛ در جنبه فردی آدمی با جهان‌بینی الهی تربیت می‌شود و دل درگرو حب الهی می‌نهد و در جنبه اجتماعی انسان خود را در کنار سایر موجودات جزئی از هستی می‌داند و هرگز سایر موجودات را طعمه و ابزار لذت مادی خویش قرار نمی‌دهد.

در متون دینی الهی و اخلاق انسانی و اجتماعی کاملاً با یکدیگر آمیخته است اما در مکتب‌های اخلاقی غیردینی این‌گونه نیست. مکتب‌های دینی اخلاق و رفتار انسانی را در کنار موجودات متصل به نحوه معرفت او نسبت به خالق می‌دانند. از نظر قرآن جهان‌بینی کامل انسان را متخلق می‌کند. در قرآن شناخت خدا و هستی در کنار حب به همسایه، پدر و مادر، حب مساکین و ... قرار گرفته است. قرآن مکرراً اصولی را به‌عنوان اخلاق جهانی پیشنهاد کرده که در یک مورد به آن اصول عنوان جالب «حکمت» داده است. در قرآن پیامبر اسلام (ص) حامل حکمت و کتاب معرفی شده که این نکته عجیبی است. چنانچه نخبگان و اندیشمندان پیروان مذاهب مختلف افغانستان حول محور اصول اخلاقی با یکدیگر توافق کنند و بر آن پای فشارند نه تنها هرگز اصطکاکی مطرح نمی‌شود بلکه می‌توانند با اتحاد و همزیستی، مرییان و معلمان و حاملان رسالت انبیای الهی نسبت به اصول اخلاقی انسانی جامعه جنگ زده‌ی افغانستان باشند. در میان اصول اخلاقی مطرح شده در متون دینی ما اولین اصل اصول اخلاقی احترام متقابل است اگر عیسی (ع) تعلیمات خود را بر پایه محبت قرار داده اما این واژه در قرآن مؤکدتر از «حب» آمده است و آن «مودت» است. مودت تجلی‌گاه یکی از نام‌های حسنای الهی به نام «ودود» است که در یکجا و در سوره هود به آن اشاره شده که به معنی «دوستی گستر» است. اگر اصل مودت را اصل اولیه اخلاقی قرار دهیم همان‌گونه که در قرآن مودت به نزدیکان، همسایگان نزدیک و دور و ... تأکید شده است و اگر ما بر اساس اصول اخلاقی بیانیه مشترکی تنظیم کنیم و بر این اصول تأکید داشته باشیم آنگاه به جای اصطکاک مودت بین ما حاکم خواهد شد. نتیجه اینکه پابندی به اصول اخلاقی همانند: پذیرش اختلاف‌نظرها، احترام متقابل، مدارا، گفتگوی دوستانه،

عدم تعصب قومی و مذهبی و اصل عفت در گفتار، نوشتار و رفتار می‌تواند منجر به شکل‌گیری زیست اجتماعی مطلوب افغانستان شده و سبب رشد امنیتی، اقتصادی، فرهنگی و از همه مهم‌تر شکل‌گیری امت واحده‌ی اسلامی و تقویت همبستگی ملی گردد.

فهرست منابع

۳۸. ابن تیمیه، منهاج السنه، بیروت، دارالکتاب العلمیه، بی تا.
۳۹. ابن عبدربه، احمد بن محمد، عقد الفريد، بی جا، الکتب العربی، ۱۴۱۱.
۴۰. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اهل اللغة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲.
۴۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸.
۴۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، دارالاحیاء الکتب العربیه، بی تا.
۴۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، بی تا.
۴۴. ابن حنبل، احمد، المسند، بیروت، دارالصادر، بی تا.
۴۵. احسانی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، چاپخانه سید شهداء، قم، چاپ اول، ۱۳۹۱.
۴۶. ایروانی، جواد، مقاله خاستگاه مدار او عفو از دیدگاه قرآن کریم و حدیث، مجله تخصصی الهیات و حقوق، ش ۱۷، ۱۳۸۴.
۴۷. آذرشب، محمد علی، پیشینه تقریب، مترجم رضا حمیدی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۴.
۴۸. آقانوری، علی، امامان شیعه و وحدت اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.
۴۹. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، «کیف يتحد المسلمون» حول الوجدت الاسلامیه، افکار و دراسات، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴.
۵۰. آلموند، گابریل و سیدنی وربا، فرهنگ شهری، مطبوعات دانشگاه پرینکتون، ۱۹۶۳.
۵۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحيح، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱.
۵۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، مترجم محمد علی نوراحراری، مکتبه البشری، چاپ سوم، ۱۳۹۱.
۵۳. بخشایشی اردستانی، احمد، درآمدی بر جامعه شناسی سیاسی، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۸۳.
۵۴. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جوتد مشکور، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۴۴.
۵۵. بی آزار شیرازی، عبدالکریم، شیخ محمود شلتوت، تهران، مجمع تقریب جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۸۵.

۵۶. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، السنن الکبری، بیروت، دارالمعرفه، بی‌تا.
۵۷. تسخیری، محمدعلی، ایده‌های گفتگو با دیگران، ترجمه محمد مقدس، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، الف/۱۳۸۳.
۵۸. تسخیری، محمدعلی، درباره وحدت و تقریب اسلامی، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ب/۱۳۸۳.
۵۹. جابر، طه، ادب الاختلاف فی السلام، بی‌جا، بی‌تا. ۱۹۹۲.
۶۰. جناتی، ابراهیم، همبستگی مذاهب اسلامی، قم، انصاریان، ۱۳۸۱.
۶۱. حسینی، سید حسینعلی، غلو در دین، منشاء اختلاف مسلمین، قم، دارالتفسیر، ۱۳۸۸.
۶۲. حلی، محمد، نقش غلو در انحرافات عقاید و افکار، قم، زایر، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۶۳. خراسانی، ابوالفضل، تبارشناسی سلفی‌های تکفیری در پاکستان و پیامدهای آن، مجموعه مقالات کنگره جهانی «جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام»، به کوشش مهدی فرمانیان قم، دارالاعلام لمدرسة اهل بیت (علیه السلام)، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۶۴. خسروشاهی، سیدهادی، میزگرد تقریب بین مذاهب اسلامی، قم، کلبه شروق، مرکز بررسی‌های اسلامی، ۱۳۸۱.
۶۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق، مصطفی القادری، بیروت، دارالکتاب العلمیه، ۱۴۱۷.
۶۶. خویی، ابوالقاسم، تنقیح فی شرح عروه الوثقی، مؤسسه آل البيت، بی‌تا.
۶۷. الدسوقی، محمد، منهج التقارب بین المذاهب الفقہیہ من اجل الوحده الاسلامیہ علی دروب التقرب بین المذاهب الاسلامیہ، لبنان، دارالتقرب، ۱۹۹۴.
۶۸. رجبی، حسین، شیوه‌های تعامل و همزیستی پیروان مذاهب اسلامی، قم، آثار نفیس، ۱۳۸۸.
۶۹. رضوانی، علی اصغر، شیعه‌شناسی و پاسخ به شبهات (۱)، تهران، مشعر، ۱۳۸۲.
۷۰. ریتزر، جرج، نظریه جامعه‌شناسی. نسخه ۵، شرکت مک گرو هیل، ۲۰۰۰.
۷۱. السجستانی، الحافظ سلیمان، سنن ابن داود، بیروت دارالعلم، بیروت، ۱۴۰۸.
۷۲. شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، مباحثی پیرامون وحدت اسلامی، ترجمه سید ابراهیم سیدعلوی، تهران، نشر مطهر، ۱۳۸۰.
۷۳. شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، الفصول المهمه فی تالیف الامه، تهران، قسم الاعلام الخارجی، مؤسسه البعثه، بی‌تا.

۷۴. شرف‌الدین، عبدالحسین، النص والاجتهاد، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۶ق.
۷۵. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، غلو: درآمدی بر افکار و افکار غالیان در دین، تهران، کویر، ۱۳۸۴.
۷۶. صدوق، الشیخ، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چهارم، ۱۴۱۴.
۷۷. صدوق، الشیخ، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴.
۷۸. صفری فروشانی، نعمت الله، غالیان: کاوشی در جریان‌ها و برایندها، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰.
۷۹. طباطبایی، محمدکاظم یزدی، العروه الوثقی، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۸۰. طبرسی، فضل ابن حسن، مجمع البیان، تحقیق کمیته‌ای از محققان و دانشمندان و متخصصان، بیروت، موسسه الاعلمی لمطبوعات، ۱۴۱۵.
۸۱. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، بی‌جا، المکتبه المرتضویه، بی‌تا.
۸۲. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشرنی، ۱۳۷۶.
۸۳. عبدالرحمن السعدی، عبدالملک، بدعت به معنی دقیق اسلامی آن، ترجمه امیر صادق تبریزی، سنج، کردستان، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
۸۴. عثمانی، محمدشفیع، اتحاد یا اختلاف امت، ترجمه صلاح‌الدین شهنوازی، قم، گلستان معرفت، ۱۳۸۸.
۸۵. عجلونی، اسماعیل بن محمد، کشف الخفا، بی‌جا، دارالکتاب العلمیه، چاپ دوم، ۱۴۰۸.
۸۶. عراقی حنفی، ابومحمد عثمان، الفرق المتفرقه بین اهل الزیغ والزندقه، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۸۷. عسکری، مرتضی، درراه وحدت، ترجمه عطا محمدسردارنیا، تهران، واحد تحقیقات اسلامی بنیادبعثت، ۱۳۶۱.
۸۸. علی اکبری، راضیه، مقاله اشاعه متطق گفتگو میان مسلمانان با معیارهای قرآنی، بیست و چهارمین کنفرانس بین المللی وحدت اسلامی، تهران، مجمع جهانی تقریب، ۱۳۹۰.
۸۹. فروند، ژولین، جامعه‌شناسی ماکس وبر، تهران: نشرایران، ۱۳۶۸.
۹۰. فضل الله، محمدحسین، مقاله ضرورت گفتگوی ادیان و مذاهب، هفت آسمان، ش ۱۳۷۹، ۷.
۹۱. قمیصی، عبدالله علی، الصراع بین الاسلام والوثنیه، قاهره، النطبعه السلفیه، ۱۳۵۶.
۹۲. قوام، عبدالعلی، سیاست‌های مقایسه‌ای، تهران: سمت ۱۳۸۵.

۹۳. کریمی، رضا، اتحاد ملی و انسجام اسلامی رمز پیروزی، قم، نسیم حیات، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
۹۴. کلینی، محمد بن یعقوب رازی، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری بی جا، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۸.
۹۵. گنآبادی، سلطان علی، بیان السعاده، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸.
۹۶. مبلغی، احمد، تعامل مذهبی، مجموعه مقالات بیست و سومین کنفرانس بین‌المللی وحدت، مجمع جهانی تقریب مذاهب، ۱۳۸۸.
۹۷. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، موسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳.
۹۸. محدث نوری، مستدرک الوسائل، مؤسسة آل البيت، بیروت، چاپ اول، ۱۴۰۳.
۹۹. محسنی، محمد آصف، تقریب از نظر تا عمل، قم، نشر ادیان، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۱۰۰. محقق کرکی، علی بن الحسین، جامع المقاصد، قم، آل البيت، ۱۴۱۴.
۱۰۱. مروتی، سهراب، مقاله مبانی نظری مدارا در قرآن کریم و سنت معصومین، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، ش ۷، ۱۳۸۵.
۱۰۲. مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳.
۱۰۳. مطهری، مرتضی، شش مقاله، قم: صدرا، بی تا.
۱۰۴. مهرداد، هرمز، جامعه‌پذیری سیاسی، تهران: انتشارات پازنگ، ۱۳۷۶.
۱۰۵. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم، موسسه آل البيت، ۱۴۰۷.
۱۰۶. النووی، ابوبکر زکریا بن شرف الدین، شرح النووی علی صحیح مسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۳۹۲.
۱۰۷. واعظزاده خراسانی، محمد، عناصر وحدت اسلامی و موانع آن، کتاب وحدت، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۰۸. وحید، مجید، درآمدی بر سیاست‌گذاری عمومی، مجله حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۵۲، تابستان ۱۳۸۰.
۱۰۹. ولوی، علی محمد، تاریخ کلام و مذاهب اسلامی، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۶۷.
۱۱۰. هاج، الوین، فرهنگ در مردم‌شناسی و کوپر، دایره‌المعارف علوم اجتماعی روتلج و پل کیگان، ۱۹۸۵.
۱. هیشمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸.