

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی علوم انسانی

دانشگاه خاتم‌النبین^(ص)

معاونت پژوهش و فن‌آوری

سال پنجم، شماره‌ی نهم، زمستان ۱۳۹۹

(ویژه‌ی اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز)

شناسنامه

صاحب امتیاز: دانشگاه خاتم‌النبین^(ص)

مدیر مسئول: دکتر سیدمحمد داوود علوی

سر دبیر: دکتر رمضان علی رحیمی

دبیر اجرایی: دکتر غلام‌رضا جاویدی

اعضای هیأت تحریر

۱. دکتر علی‌رضا اخلاقی، عضو هیأت علمی و رئیس کمیته‌ی نصاب دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم‌النبین^(ص)
۲. محمدعلی اخلاقی، عضو هیأت علمی و رئیس کمیته‌ی نظم و دیسپلین دانشکده‌ی علوم اجتماعی و نماینده‌ی مردم در پارلمان
۳. دکتر محمد قاسم الیاسی، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم‌النبین^(ص) و عضو کمیسیون سمع شکایات انتخاباتی
۴. دکتر غلام‌رضا جاویدی، آمر دیپارتمنت ادبیات و معارف اسلامی و رئیس کمیته‌ی تضمین کیفیت دانشکده‌ی علوم اجتماعی
۵. دکتر رمضانعلی رحیمی، آمر دیپارتمنت علوم قرآنی و رئیس کمیته‌ی تحقیقات علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی
۶. دکتر سید امین‌الله رزمجو، عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم‌النبین^(ص)
۷. دکتر سید محمد داوود علوی، رئیس و عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم‌النبین^(ص)

مترجم: استاد محمدنبی خدری

طراح جلد: محمدامین رسالت

ویراستار و صفحه‌آرا: محمدامین رسالت

آدرس: دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم‌النبین^(ص)، سرک دارالامان، جوار لیسه‌ی حبیبیه، کابل، افغانستان

شماره‌ی تماس: ۰۷۴۹۲۳۵۵۹۸

Web: www.khu.edu.af

Email: info@khu.edu.af

یادآوری: هرگونه استفاده از محتوای این فصلنامه تنها با ذکر منبع مجاز است

فهرست مطالب

سخن نخست

۱	دکتر رمضان علی رحیمی
	اصول و روش‌های تعامل پیروان مذاهب اسلامی از نظرگاه قرآن و سنت
۵	دکتر رمضان علی رحیمی
	اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز
۲۹	دکتر محمد داوود علوی
	صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز از دیدگاه قرآن و سنت
۵۱	محمد علی اخلاقی
	تسامح مذهبی در بامیان در سده‌های اولیه‌ی هجری
۷۳	دکتر غلام‌رضا جاویدی
	صلح از منظر قرآن و روایات
۹۷	دکتر سید امین‌الله رزمجو
	ایمان عقلانی در اسلام
۱۱۹	دکتر سید امین‌الله رزمجو
	بررسی پایه بودن باور به خدا از نظر آل‌وین پلانتینگا
۱۴۹	دکتر محمد داوود علوی

سخن نخست

اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز

هیچ دینی مانند اسلام و هیچ کتابی مانند قرآن به تعامل، اخوت، هم‌بستگی و همکاری و پرهیز از دشمنی و پراکندگی توصیه نفرموده است. قرآن کریم چگونگی تعامل با فرقه‌ها و پیروان ادیان گوناگون، نظیر: اهل کتاب، منافقین و مشرکان را نیز بیان کرده است. همچنین نحوه‌ی تعامل مسلمانان با یکدیگر و سایر ادیان را تبیین کرده است. همان‌گونه که بین ادیان الهی، محورهای اختلاف و اشتراک وجود دارد و این محورها، زمینه‌های تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌آورد، بین مسلمانان، محورها و اصول بیشتری وجود دارد که ضرورت تعامل را می‌طلبد. به این ترتیب، مسلمانان باید تعامل بیش‌تری در روابط با هم داشته باشند.

پیروان مذاهب باید راهی را که زمینه‌های آسیب‌پذیری را از میان می‌برد، برگزینند و در اینجا به‌اختصار بدان پرداخته می‌شود:

به مطالباتی که مربوط به مسائل اجرایی یا اقتصادی کشور می‌شود، نگاه مذهبی نشود؛ زیرا موضع‌گیرهای مذهبی آثار منفی از خود به جا می‌گذارد. بنابراین، این مشکلات را باید از راه قانون و مسیر طبیعی خودش پی‌گرفت تا کدورت و بدبینی ایجاد نشود و دولت اسلامی باید بدون گرایش مذهبی از تمام توانمندی‌ها و نیروهای فرقه‌ها و گروه‌های مختلف استفاده کند.

از سوی دیگر، شکی نیست که نگاه هر یک از پیروان مذاهب به یکدیگر این است که مذهب مقابل آنان نقاط قوت و ضعف دارد؛ از این رو، گاهی با مراجعه به کتاب‌های حدیثی، تاریخی و فقهی، روایت‌ها یا نظریه‌هایی ضعیف و غیرصحیح دیده می‌شود که از نگاه خود آن مذهب، چون با اصول و مبانی مذهبی خاص خودشان پی‌ریزی شده پذیرفتنی است؛ ولی مذهب مقابل آن را نمی‌پذیرد و گاه از آن به‌منظور تنقیص، تحقیر، اهانت و طعن استفاده می‌کند. آیا این روش پسندیده و مشروع است؟ آیا این‌گونه تعامل در طول تاریخ به سود مسلمانان بوده است یا به ضرر آنان؟

روشن است که هر انسان منصفی این روش را ناپسند و غیرشرعی می‌داند و از سوی دیگر، مسلمانان با مذاهب و دیدگاه‌های مختلف زندگی می‌کنند که باید با اجتهاد شجاعانه یک راه را برگزینند؛ اما این راه ممکن نیست زیرا موانع فراوانی وجود دارد و حداقل آن این است که هر فرقه یا عالمی ادعا کند که آنچه او می‌گوید حق است؛ از این رو، راه صحیح آن است که نگاه خوش‌بینانه بین پیروان مذاهب وجود داشته باشد و دیدگاه‌های یک‌دیگر را با نگاه اجتهادی بنگرند؛ به این معنا که همان‌گونه که علمای یک مذهب در فروع نظریات گوناگون دارند، در عین حال یک‌دیگر را به سبب نگاه



اجتهادی می‌پذیرند و تحمل می‌کنند و به جای مقابله و هجمه، برداشت و نظر مخالف را محترم می‌شمارند. حال، چرا علمای مذاهب باید به یک‌دیگر چنین نگاه و احترامی نداشته باشند؟

پیشنهاد منطقی‌ای که قرآن، سنت، اهل بیت (ع) و صحابه بدان توصیه کرده‌اند، نگاه خوش‌بینانه و اجتهادی به اختلاف‌ها است؛ از این رو، موفقیت مسلمانان در مبارزه با نابسامانی‌های موجود در آن است که علما و مبلغان مذاهب به جای حمله و هجمه و بیان ضعف‌ها همراه با تحقیر، تنقیص، طعن و کوبیدن یک‌دیگر به توان‌مندی‌ها و نقاط قوت، که همه در آن مشترک‌اند بپردازیم.

آیا مناسب‌تر نیست که به جای بیان روایت‌های ضعیف در کتاب‌های حدیثی اهل سنت و کتاب‌های اربعه‌ی شیعه، به روش علمای هر فرقه و مذهب در تبیین و رفع ابهام‌ها یا توجیه یا انکار آن رفتار کنیم؟ آیا موقعیت زمانی اقتضا نمی‌کند که به جای نسبت دادن برخی عقاید مذهبی مخالف به یهود یا ادیان دیگر، به اجتهاد علمای آن فرقه، که از منابع مورد قبول خودشان استفاده کرده‌اند، نسبت داده شود؟ آیا معقول نیست که به جای نسبت دادن تحریف در قرآن به یک‌دیگر، به دلیل وجود برخی از روایت‌های ضعیف، به گونه‌ای که علمای خود آن مذهب به آن روایت‌ها عمل می‌کنند یا توجیه یا مردود می‌دانند برخورد شود؟ زیرا دشمن اسلام از آن استفاده می‌کند و به دیگران اعلام می‌کند که بر اساس سخن خود مسلمانان، قرآن تحریف شده است.

البته این روش منافاتی با روش انتقاد علمی و به‌دور از تعصب ندارد. بیان عقاید و دیدگاه‌های دیگران همراه با نقد و ابطال دلایل مخالف، در صورتی که اصول علمی رعایت شود و با عناد و لجاحت، تحقیر و استهزاء همراه نباشد، روش پسندیده و شرعی است و گویندگان و نویسندگان اسلامی نباید روش‌هایی را برگزینند که روابط را تیره و تار کند و فاصله‌ها را افزون سازد. اگر به این روش توجه و عمل شود، ما می‌توانیم زمینه‌های آسیب‌پذیری فرقه‌های اسلامی را از بین ببریم.

پس، علمای شیعه و سنی باید دست از تخریب یک‌دیگر بردارند و علیه هم تبلیغ نکنند و به جای این حرکت‌های تند بی‌حاصل به معرفی اسلام، قرآن، پیامبر اکرم (ص) و مشترکات بپردازند و مسائل اختلافی را بدون تعصب به گفت‌وگو بگذارند. متأسفانه مسلمانان اصل را رها کرده و به فرع چسبیده‌اند و تا اصل را نگیرند، به نجات نخواهند رسید: به امید آن روز.

دکتر رمضان علی رحیمی

سر‌دبیر

اصول و روش‌های تعامل پیروان مذاهب اسلامی از نظرگاه قرآن و سنت

رمضانعلی رحیمی*

* استاد کدر علمی و آمر دیپارتمنت علوم قرآنی و رییس کمیته‌ی تحقیقات علمی، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان

چکیده

این اثر تحقیقی است درباره‌ی تبیین راه و روش‌ها، اصول و پایه‌های تعامل و هم‌زیستی میان پیروان مذاهب اسلامی که با هم ارتباط دارند. این نوشتار با بهره‌گیری از منابع مورد قبول مذاهب اسلامی یعنی قرآن، سنت و سیره‌ی بزرگان، افزون بر محورها، اصول و اسباب تعامل مثبت، به تبیین آفات و آسیب‌های تعامل پرداخته، تا عوامل ضعف و سستی مسلمانان و راه حل آن روشن شود. از آنجایی که مسلمانان از مذاهب و فرقه‌های گوناگون شکل یافته‌اند و زمینه‌های اختلاف و نزاع فراوانی دارند، شایسته است که نگاه اسلام در مورد چگونگی ارتباط و تعامل مسلمانان با هم را تبیین کنیم. برای رسیدن به این اهداف، نخست، به تبیین واژه‌های تعامل، گفت‌وگو، جدل و مناظره می‌پردازیم. سپس، درباره‌ی حفظ اصول و پایه‌هایی بحث می‌کنیم که در منابع اسلامی، به آن توصیه و تأکید شده است. در قسمت سوم، شیوه‌های تعامل از نگاه قرآن و روایات، نظیر: استفاده از راه‌های مسالمت‌آمیز، روش‌های عاطفی، روش‌های خیرخواهانه، مجادله‌ی احسن، عفو و اغماض تلاش فرهنگی برای رفع شبهات عقاید و تبیین دیدگاه‌های مشترک بین مذاهب اسلامی و استفاده از وسیله‌ی مقدس برای معاشرت با یکدیگر توضیح داده شده است. قسمت چهارم، به آسیب‌ها، آفت‌ها و موانع تعامل، نظیر: خشونت، تهدید، تطمیع، تکفیر، دشنام، استهزا، تحقیر و غیر آن پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: اصول، روش‌ها، تعامل، هم‌زیستی، قرآن، سنت.

پیامبر (ص) فرمود: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (طبرسی، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۸۶) برای کامل کردن کرامت‌های اخلاقی برانگیخته شدم. بدین سبب، پیامبر اسلام (ص) از قومی که نه منطق و برهان داشتند و نه علم و آگاهی؛ بلکه سراسر زندگی‌شان را تعصب، جهالت جنگ و کشتار و خشونت فراگرفته بود، با بهره‌گیری از دستورهای الهی، بهترین امت را ساخت. حال سوال این است که:

۱. با توجه به این که خدای بزرگ - با عنایت ویژه‌ی خویش - بر مسلمانان مَنّت نهاده سرچشمه‌ی زلال معرفت، یعنی قرآن و سنت و عترت را در اختیار آنان قرار داده است چرا در ابعاد گوناگون، بین آنان خصومت، اختلاف‌های دور از منطق، ضعف و ناتوانی وجود دارد؟ چرا بین مسلمانان بدبینی، سب و دشنام، افترا، دروغ و خشونت وجود دارد؟ آیا راهی برای از بین بردن رسوم یاد شده وجود دارد؟

۲. چه اصول و شیوه‌هایی درباره‌ی تعامل بین ادیان الهی و پیروان مذاهب اسلامی در قرآن و روایات بیان شده است؟

هیچ دینی مانند اسلام و هیچ کتابی مانند قرآن به تعامل، اخوت، هم‌بستگی و هم‌کاری و پرهیز از دشمنی و پراکندگی توصیه نفرموده است. قرآن کریم چگونگی تعامل با فرقه‌ها و پیروان ادیان گوناگون، نظیر: اهل کتاب، منافقین و مشرکان را نیز بیان کرده است. همچنین، نحوه‌ی تعامل مسلمانان با یک‌دیگر و سایر ادیان را نیز تبیین کرده است. همان‌گونه که بین ادیان الهی، محورهای اختلاف و اشتراک وجود دارد و این محورها زمینه‌های تعامل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌آورد، بین مسلمانان، محورها و اصول بیش‌تری وجود دارد که ضرورت تعامل را می‌طلبد. به این ترتیب، مسلمانان باید تعامل بیش‌تری در روابط با هم داشته باشند.

محورهای تعامل از نظر قرآن

قرآن کریم محورهای تعامل بین مسلمانان را در چند اصل بیان فرموده است:

۱. اعتقاد به توحید

از دیدگاه قرآن، نخستین محور تعامل، توحید است. گرچه موضوع توحید، با سایر ادیان الهی مشترک است؛ اما توحید و ایمان به معبود یگانه و آنچه مترتب بر آن می‌شود؛ نظیر: ایمان به غیب، فرشتگان، کتاب‌ها و پیامبران از ویژگی توحید اسلامی است. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (انعام/۱۵۳) و این است (دوری از شرک و پرهیز از گناهان) راه راست؛ پس، پیروی کنید و از راه‌های دیگر پیروی نکنید که موجب پراکندگی شما از راه خدا می‌شود. این سفارش خدا به شما است شاید پرهیزگار شوید.»

۲. اطاعت و پیروی از رسول خدا

دومین محور تعامل امت اسلامی، اطاعت از پیامبر و التزام به دستورهای ایشان در تمام ابعاد فردی، اجتماعی، سیاسی و قضایی است؛ زیرا رسول خدا، فرستاده‌ی خدا است و جز با وحی سخن نمی‌گوید:

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (نجم/۳ و ۴). از سر هوس سخن نمی‌گوید؛ این سخن به جز وحی‌ای که به او می‌شود، نیست.» بدین جهت، اطاعت ایشان، اطاعت خدا است: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا (نساء/۸) هر کس از پیامبر فرمان برد، در حقیقت، خدا را فرمان برده و هر کس روی گردان شود، ما تو را بر ایشان نگهبان نفرستادیم.»

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (نساء/۵۹). ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را اطاعت کنید. پس هر گاه در امری اختلاف کردید، به خدا و رسول او عرضه کنید.»

۳. قرآن و سنت

شکی نیست که سه محور یادشده از اصول و پایه‌های تعامل مسلمانان است؛ زیرا به اعتراف تمام مسلمانان، ایمان به قرآن، سنت و عترت واجب است و انکار آن موجب خروج از ایمان می‌شود. قرآن به راه حقیقت و استواری دعوت می‌کند:

«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ (اسراء/۹)

همان‌گونه که سنت هم، امت را به این راه رهنمون می‌سازد. اهل بیت و عترت، در هر زمان، میزان و محور حقیقت قرار گرفته و گفتار و رفتار آنان فصل الخطاب است:

«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (حشر/۷)

در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء/۹۵)

از این آیات محوریت قرآن، سنت و اهل بیت روشن می‌شود. این حقیقت در حدیث ثقلین نیز بیان شده است. (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۰، ج ۳، ۱۲۰)

۴. اخوت دینی

ایمان بین افراد یک جامعه ارتباط ویژه‌ای می‌آفریند؛ به گونه‌ای که بین افراد متعدد و گوناگون از جهت جنسیت، زبان، قومیت و مکان جغرافیایی، گروه واحد و یگانه‌ای را شکل می‌دهد و امتیازهای قبیله‌ای را کم‌رنگ و از بین می‌برد؛ چنان که در قرآن می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا (حجرات/۱۳) ای مردم، شما را از زن و مرد آفریدیم و قبیله‌ها قرار دادیم تا یک دیگر را بشناسید.»

و در باره‌ی اخوت می‌فرماید:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ (حجرات/۱) مومنان برادرند، پس [روابط] بین برادران را اصلاح کنید.»

قرآن کریم ضمن دعوت مردم به تفکر، کرامت‌های اخلاقی، زندگی مسالمت‌آمیز وحدت و اتحاد، از اختلاف و نزاع، که موجب ضعف و سستی امت اسلامی می‌شود جلوگیری کرده است. پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) ایشان، ضمن بیان اصولی که می‌تواند قدرت و عزت اسلام و مسلمانان را حفظ کند، از آسیب‌ها و آفت‌هایی که زمینه‌ی درگیری و نزاع را فراهم می‌آورد، جلوگیری کرده به امت هشدار می‌دهد که در پی آن عوامل حرکت نکند و از آن بپرهیزند. روشن است که رهایی از آفت‌ها و رسیدن به آرمان‌های جامعه‌ی توحیدی، در سایه‌ی رشد علمی، تعامل و گفت‌وگو در ابعاد گوناگون آن امکان‌پذیر است. پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید:

«المؤمن اخو المؤمن كيف عليه ضيعته و يحوطه من ورائه (ابوداود، ۱۴۲۰، ج ۲، ۴۶۰) مؤمنان در غیاب یک‌دیگر از مال و جان هم نگهداری می‌کنند.»

۵. پای‌بندی به ظواهر اسلام

یکی از راه‌هایی که قرآن کریم برای معالجه و برطرف کردن نزاع و اختلاف در جامعه به کارگرفته است، تعامل بر اساس رعایت ظواهر اسلام و جست‌وجو نکردن از باطن و نیت‌ها است. می‌توان گفت: بسیاری از اختلاف‌های موجود میان مسلمانان در اثر رعایت نکردن این دستور مهم قرآن است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتُ مُؤْمِنًا... (نساء/۹۴) ای مؤمنان، چون در راه خدا بیرون روید، جست‌وجو کنید و به آن کسی که اظهار اسلام کند و سر تسلیم فرود آورد، نسبت کفر ندهید، تا به بهانه‌ای، مال و جان‌ش را بر خود حلال کنید و از متاع ناچیز دنیا غنیمت برید که غنایم بی‌شمار نزد خدا است و شما نیز در پیش از این چنین بودید.»



به همین دلیل، در قرآن از تجسس جلوگیری شده است؛ زیرا در پرتو آن، اسرار مؤمنان آشکار می شود؛ چنانکه پیامبر اسلام خود به این دستور در مورد پیروان خود، حتی منافقان و کسانی که دل‌های آنان مریض بود، عمل فرمود.

پایه‌ها و محورهای تعامل در سنت اهل بیت^(ع)

یکی از مسائلی که در سیره‌ی علمی و عملی ائمه به چشم می‌خورد و می‌توان از ضروری‌ترین مسائل مورد ابتلای جهان اسلام دانست، چگونگی تعامل و ارتباط با پیروان ادیان و مذاهب است.

اهل بیت^(ع) برای حفظ و حراست از دین و عقاید اسلام، وارد تعامل و گفت‌وگو شدند و از حق الهی خویش برای مصلحت مهم‌تر دست کشیدند.

تعامل اهل بیت^(ع) در رابطه با مخالفان خود، بر اساس اصول و محورهای زیر بوده است:

۱. حفظ و حراست از دین

بدون تردید، اهل بیت^(ع)، مانند پیامبران الهی، به‌ویژه پیامبر بزرگ اسلام^(ص)، برای حفظ و حراست از ایمان و عقیده به خدا، نبوت و اعتقاد به قیامت می‌کوشیدند و با آنچه موجب تضعیف یا نابودی عقیده و باورهای اساسی می‌شد، مبارزه می‌کردند. بدین سبب، مجموعه‌ی تعامل عملی و علمی اهل بیت^(ع)، معنای دیگری می‌یابد. حضرت علی^(ع) درباره‌ی موضع خود در برابر خلافت ابوبکر و بیعت با خلفا در نامه‌ای به مردم مصر چنین می‌فرماید:

«فامسکت یدی حتی رأیت راجعه الناس قد رجعت عن الاسلام، يدعون الی محق دین محمد فخشیت ان لم انصر الاسلام و اهله ان اری فیه ثلما او هداما، تكون المصیبه به علی اعظم من فوت ولایتکم الّتی انما هی متاع ایام قلائل (نهج البلاغه، نامه ۶۲، بخش ۳-۵) از پذیرش خلافت امساک کردم تا که دیدم گروهی از اسلام باز گشتند و می‌خواهند دین محمد را نابود سازند؛ پس، ترسیدم اگر اسلام و طرفدارانش را یاری نکنم، رخنه‌ای در آن ببینم یا شاهد نابودی آن باشم که در این صورت، مصیبت آن بر من سخت‌تر از رها کردن حکومت بر شما است که کالای چند روزه‌ی دنیا است.»

امام به این واقعیت اشاره دارد که در آن موقعیت، چنانچه حرکت سیاسی مسلحانه را پیش می‌گرفتند، اسلام با خطر بسیار اساسی روبه‌رو می‌شد، به‌ویژه آن‌که مسلمانان در آن دوران، با حرکت‌های خطرناکی چون ظهور مسیلمه‌ی کذاب و مرتدان روبه‌رو شده بودند. این روش در زندگی امام حسن^(ع) و امام حسین^(ع) نیز به‌خوبی مشاهده می‌شود. این دو امام بزرگوار هر یک با شیوه‌ی خاصی به حفاظت و حراست از دین پرداختند؛ گاه با صلح و گاه با جنگ، که تشخیص آن به دست خود ائمه بود. امام حسین^(ع)



حفاظت از اسلام را در مبارزه با یزید و امام حسن^(ع) در صلح با معاویه می‌دانست. امام زین العابدین^(ع) برای مرزداران دعا و از اعمال آنان تمجید می‌کرد. امام صادق^(ع) در برابر حرکت‌های فکری انحرافی و ارتدادی زمان خود به شیوه‌ی علمی و فرهنگی رو آورد که این شیوه در سلوک امامان بعدی به خوبی نمایان است. زندگی امام کاظم^(ع)، امام رضا^(ع) و سایر امامان، برای حراست از دین و حفظ نظام سیاسی اسلام از مسائلی بوده که بی‌توجهی به آن‌ها به ضرر اسلام تمام می‌شده است. امامان معصوم^(ع) با مراسم عمومی و مهم، نظیر: پرداخت زکات، شرکت در مراسم حج، نماز جمعه، نماز جماعت و غیر آن معامله می‌کردند و شیعیان خود را نیز به آن تشویق و ترغیب می‌کردند. گفتنی است که موضع‌گیری امامان در برابر دشمنان خارجی و تهدیدهای آنان بیش‌تر نمایان بوده است؛ از این‌رو، هر جا تهدید خارجی وجود نداشت و از سوی دیگر، نظام سیاسی از درون با چالش روبه‌رو بود، در صورت وجود شرایط، نهضت‌های مردمی را علیه حکومت یاری می‌کردند و گاهی خود به انقلاب و جهاد می‌پرداختند؛ نظیر حرکت امام حسین^(ع) در حادثه‌ی عاشورای سال ۱۶ هجری. از سوی دیگر، اهل بیت^(ع) در برابر وجود انحراف‌ها احساس مسؤولیت می‌کردند و در شرایط مناسب، آماده‌ی برخورد می‌شدند. بنابراین، موضع اهل بیت^(ع) در این مرحله، روش نقد و اصلاح بود و در صورت تأثیر نپذیرفتن حکام، برخورد ائمه به گونه‌ای دیگر صورت می‌گرفت؛ مثلاً با آنان همکاری نمی‌کردند و شیعیان خود را نیز از مساعدت منع می‌کردند و از شرکت آنان در جنگ‌ها، که بیش‌تر برای اندوختن غنائم و تسلط بر اراضی و سرزمین‌ها بود، جلوگیری می‌کردند.

شیوه‌های تعامل و همزیستی از نگاه قرآن

الف. تحقیق و انتخاب بهترین

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِيَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (زمر/۱۷) پس بشارت بده بندگان مرا که چون سخن بشنوند، نیک‌ترین آن را پیروی کنند. آنان کسانی هستند که خدا به لطف خاص خود هدایت فرموده و آنان خردمندانند.

در این آیه، چند نکته وجود دارد:

۱. شنیدن گفتار، یعنی اول گوش شنوایی باشد؛

۲. پیروی کردن از بهترین گفتار؛

جایگاه پیروی در مرحله‌ی پس از شنیدن قرار دارد؛ بدین سبب روشن شدن حقایق و واقعیت‌ها، رمز تبلور بشارت الهی به شمار می‌رود. اگر مرحله‌ی نخست گفت‌وگو تحقق نیابد، زمینه‌ی شنیدن و آشنایی پدید نمی‌آید و چنانچه مرحله‌ی دوم صورت نگیرد، شرط پیروی از سخن نیک فراهم نخواهد شد و بشارت الهی زمانی معنا می‌یابد که هر دو مرحله محقق شود.

۳. آیا هر فرد و هر جامعه‌ای می‌تواند از مصادیق آیه باشد؟ روشن است کسانی می‌توانند سخن و کلام دیگران را بشنوند و بهترین آن را برگزینند که خودشان از نظر علمی به حدی رسیده باشند که بتوانند بهترین سخن را بگزینند و احسن را از غیر احسن تشخیص دهند و چنانچه به این مرحله نرسیده باشند، تحت تأثیر هر سخن و نوشتاری قرار خواهند گرفت؛ پس، از مصادیق این آیه به شمار نمی‌آیند.

۴. اختلاف پسندیده در جایی است که هنوز به علم و یقین نرسیده باشد و چنانچه به علم رسیده و اختلاف آن استمرار داشته باشد، باید نام آن را فتنه گذاشت. اختلاف پیش از علم آن است که برای رسیدن به حقیقت، همواره گفتار و دیدگاه‌ها را بررسی کند تا به نتیجه‌ی صحیح دست یابد و پس از آن، تسلیم حق شود. با توجه به این نکته حدیث «اختلاف امتی رحمه» بر فرض صحت، در مورد اختلاف پیش از علم است، و گر نه اختلاف مطلق، موجب فتنه و نزاع امت می‌شود. (آل عمران، ۱۹۰)

۵. جایگاه آزادی بیان در مسایل اختلافی است؛ اما طرح آن در مباحث مشترک به انتخاب و گزینش نیاز ندارد؛

۶. این آیه با بشارت دادن کسانی که در تعامل و گفت‌وگو با یکدیگرند، به دست‌یابی به کمالات علمی و عملی می‌فرماید. این مهم جز در سایه‌ی بررسی و تحقیق دیگران حاصل نمی‌شود که متأسفانه امروزه میان مسلمانان خبری از شیوه‌ی قرآنی نیست یا بسیار اندک دیده می‌شود.

ب. احترام و بها دادن برای جذب دل‌ها

«قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ اللَّهُ وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (سبا/ ۲۴) ای رسول ما، بگو آن کسی که از نعمت‌های آسمان‌ها و زمین، شما را روزی دهد کیست؟ بگو الله است و ما یا شما یکی در هدایت یا ضلالت روشن است.»

پیش از این آیه، به پیامبر اسلام (ص) خطاب شده است: «به مشرکان بگو: آن‌هایی را که شما جز خداوند صاحب اثر پنداشتید، به اندازه‌ای در آسمان‌ها و زمین مالک نیستند و با خداوند در آفرینش آسمان و زمین شریک نمی‌باشند و حتا در آفرینش، به او کمک و یاری نکرده‌اند.»

با توجه به این حقیقت روشن، با مشرکان احتجاج می‌کند که از آنان بپرس که این همه نعمت در اطراف شما از کیست؟ در عین حال، برای آن‌که زمینه‌ی گفت‌وگو و جذب آنان را آماده سازد، به گونه‌ای نتیجه می‌گیرد که گویا آنان نیز بر حقند؛ در صورتی که اگر کسی به استدلال پیشین نظر کند، بطلان و پوچی ادعای آنان روشن می‌شود؛ ولی باز هم با احترام سخن می‌گوید. نکته‌ی دیگری از این آیه، استفاده می‌شود

و آن این است که در گفت‌وگو و تعامل، باید شیوهی انعطاف و انصاف را برگزید، تا برای استماع سخن حق، بیش‌تر آماده شوند. مضمون آیه این است که هر سخنی یا هدایت است یا ضلالت و صورت سومی ندارد. ما و شما دو سخن متفاوت داریم که با یکدیگر قابل جمع نیست؛ بنابراین، یا ما بر هدایت و شما بر ضلالتید یا شما بر هدایت و ما بر ضلالتیم. شما نگاه منصفانه داشته باشید و به دلایلی که یاد کردیم با چشم انصاف بنگرید، تا راه یابید و حق از باطل روشن شود.

ج. استفاده از اشتراک‌ها

پیامبر اسلام (ص) با استفاده از مشترکات به گفت‌وگو و تعامل با اهل کتاب می‌پردازد:

«قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (آل عمران/۴۶-۷۶) بگو ای اهل کتاب، بیایید از آن کلمه‌ی حق که میان ما و شما یکسان است، پیروی کنیم و آن کلمه این است که جز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را با او شریک قرار ندهیم و برخی را به جای خدا به ربوبیت نگیریم؛ پس اگر از حق روی گرداند، بگوئید شما گواه باشید که ما تسلیم فرمان خداوندیم. ای اهل کتاب، چرا در آیین ابراهیم با یک دیگر مجادله می‌کنید و حال این‌که تورات و انجیل، فرستاده نشد، مگر پس از ابراهیم. آیا تعقل نمی‌کنید؟ گیرم در آنچه می‌دانید شما را مجادله روا باشد، چرا در آنچه عالم نیستید، باز جدال و گفت‌وگو به میان آورید؟ و خدا همه چیز را می‌داند و شما نمی‌دانید (باید از کتاب و پیغمبر او بیاموزید). ابراهیم به آیین یهود و نصارا نبود؛ ولی به دین حنیف توحید و اسلام بود و هرگز از آنان نبود که به خدا شرک آورند.»

شیوه‌های تعامل از نظر روایات

اصول و اسبابی که در روایات بیان شده، به دو دسته‌ی عام و خاص تقسیم می‌شود. روایت‌هایی که به‌صورت عام آمده عبارتند از:

۱. رعایت احترام مسلمان و حرمت هتک آن

اسلام از ما خواسته که در مورد یک دیگر کمال ادب و احترام را رعایت کنیم. احترام گذاشتن به شخص یا چیزی که امتیاز و شرافتی دارد، پیش از آن که فضیلت آن شخص را برساند، انسانیت و کرامت احترام‌کننده را می‌فهماند؛ چنانچه اهانت و تحقیر دیگران پستی و رذالت خود فرد را می‌فهماند.

امام صادق^(ع) می‌فرماید:

«ان لله في الارض حرمت، حرمة كتاب الله، حرمة رسول الله، حرمة اهل بيت و حرمة الكعبة، و حرمة المسلم» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۸، ۲۳۲) برای خدای بزرگ در زمین حرمت‌هایی است [که باید آن را رعایت کنیم] حرمت کتاب خدا، حرمت رسول خدا حرمت اهل بیت، حرمت کعبه و حرمت مسلمانان.»

۲. احساس همدردی در امور مسلمانان

مسلمان نمی‌تواند خودبین باشد، فقط خود و منافع خود را ببیند، بلکه هر مسلمانی باید به فکر مسلمانان دیگر نیز باشد. رسول خدا^(ص) می‌فرماید:

«من اصبح لايهتم بامور المسلمين فليس منهم؛ هر کس صبح کند و در پی اهتمام به امور مسلمانان نباشد، مسلمان نیست.» (الكافي، ثقة الاسلام كليني ج ۲، ص ۱۶۴، ح ۵)

همچنین وی می‌فرماید:

«من سمع رجلا ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم» (الكافي، ثقة الاسلام كليني ج ۲، ص ۱۶۴، ح ۵)؛ آن کسی که فریاد مردی را بشنود که درخواست کمک می‌کند و جوابش را ندهد، مسلمان نیست.»

در روایات، مسلمانان به بنایی تشبیه شده‌اند که بعضی از آن موجب استحکام بعضی دیگر می‌شود. از این رو، امام صادق^(ع) مسلمانان را مانند تن یگانه‌ای دانسته که اگر قسمتی از آن به درد آید، آن درد سایر اعضا را دربر می‌گیرد. ابوبصیر می‌گوید: از امام صادق^(ع) شنیدم که می‌فرمود:

«المؤمن اخو المؤمن كالجسد الواحد ان اشتكى شيئا منه وجد الم ذلك في سائر جسده و ارواحهما من روح واحدة و ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها [۳۳] مؤمن برادر مؤمن است. [آن‌ها] مانند یک جسمند که اگر جایی از آن جسم به درد آید، دیگر اعضای جسم نیز احساس درد می‌کند و روح آن دو نفر یک روح است و [بدانید] ارتباط روح مؤمن به خداوند از ارتباط نور خورشید به خورشید شدیدتر است.

روایت‌هایی که ویژگی‌های تعامل شیعه را با برخی از مذاهب دیگر بیان می‌کند، در زمینه‌ی تعامل و برخورد شیعه با اهل سنت است. بخشی از روایت‌هایی که آمده بدین قرار است:

۱. معاویة بن وهب می‌گوید: به امام صادق^(ع) عرض کردم: کیف ینبغی لنا ان نصنع فیما بیننا و بین قومنا و فیما بیننا و خلطانا من الناس؟ قال: فقال تؤدون الامانة اليهم و یقیمون الشهادة لهم و علیهم تعودون مرضاهم و تشهدون جنائهم؛ [۳۴] شایسته است

چگونه با مردمی که با ما زندگی می‌کنند، رفتار کنیم؟ امام در پاسخ فرمود: امانت آن‌ها را به آن‌ها برگردانید. هنگام نیاز بر سود و زیانشان گواهی دهید. بیماران‌شان را عیادت کنید و در جنازه‌ی مرده‌های‌شان حاضر شوید و در مراسم تشییع و دفن و کفن آن‌ها شرکت کنید.

۲. در روایت دیگر، معاویه بن وهب می‌پرسد: با اهل سنت چگونه تعامل و برخورد داشته باشیم؟ امام^(ع) می‌فرماید: تنظرون الی ائمتکم، الذین تقتدون بهم فتصنعون ما یصنعون فوالله انهم ليعودون، مرضاهم [۳۵] به پیشوایان و رهبران خود نگاه کنید. هرگونه آن‌ها رفتار می‌کنند، شما همان‌گونه رفتار کنید. به خدا سوگند، آنان به عیادت بیماران‌شان می‌روند و بر سر جنازه‌های‌شان حاضر می‌شوند و به سود و زیان آن‌ها گواهی می‌دهند و امانت‌های آنان را به آن‌ها باز می‌گردانند.

۳. شرکت در نماز جماعت

امروزه پیروان مذهب امام صادق^(ع) به هر کشوری که می‌روند و در آنجا اکثریت پیرو مذاهب دیگرند، در نماز جماعت آن‌ها شرکت می‌کنند؛ نظیر جماعت‌های مکه و مدینه. اسلام و عقل، چنین روشی را تأیید می‌کند؛ زیرا جدا شدن از اجتماع و انسجام به‌ویژه در مراسم و آداب اسلامی پسندیده نیست بلکه موجب پراکندگی و دشمنی می‌شود. از این‌رو، انتظار این است که تمام مذاهب این‌گونه عمل کنند؛ همان‌گونه که بین برادران شیعه و سنی ایران این وضعیت برقرار است. روشن است که این شرکت در نماز جماعت نه‌تنها موجب تضعیف مذهب نمی‌شود بلکه مایه‌ی عزت، احترام و شکوه مراسم عبادی مسلمانان و سبب انسجام و اتحاد بیش‌تر می‌شود و دشمن نمی‌تواند سواستفاده کند. بنابراین، شایسته است که پیروان مذاهب اسلامی، مسائل اختلافی جزئی را کنار بگذارند.

۴. فتوای مفتی مصر، آقای دکتر نصر فرید واصل

آقای دکتر نصر دربارهٔ اقتدای به مخالف می‌نویسد:

«کل مسلم يؤمن بالله و يشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و لا ينکر معلوما من الدين بالضرورة و هو عالم بالارکان الاسلام و الصلاه و شروطها و هی متوفره فیه فتصح امامته لغيره و امامه غیره له اذا توافرت فیه تلک الشروط و لو اختلف مذہبها الفقہی، و شیعه اهل البيت من نحلهم، و تشیع معهم لله و لرسوله و اهل بيته و صحابته جميعا و لا خلاف بیننا و بینهم فی اصول الشریعة الاسلامیة و لا فیما هو معلوم من الدين بالضرورة و قد صلینا خلفهم و صلوا خلفنا فی طهران و فی قم فی الایام التي ظرفنا الله بهم فی دولة ایران الاسلامیة و ندعوا الله ان یحق وحده الامه الاسلامیة و یرفع عنهم ای شقاق او نزاع او خلاف قد حل بهم فی بعض مسائل الفروع الفقہیة المذہبیة» اخبارالتقریب، رقم ۱۵-۲۵، ص ۷۲-۸۲) هر مسلمانی که به خدا ایمان دارد، شهادتین و



ضروریات دین را پذیرفته است، او آگاه به ارکان اسلام و نماز و شرایط آن است، امامت او برای دیگران و امامت دیگران برای او در صورت دارا بودن آن شروط صحیح است، هر چند از نظر فقهی با هم اختلافی نداریم، از این رو در تهران و قم پشت سر آنان نماز خواندیم. از خداوند می‌خواهم که وحدت و یکپارچگی امت اسلامی را محقق سازد.

عبدالرحمان شرقاوی در این مورد می‌نویسد:

«و نحن نصلی وراء الامام الصالح شیعیاً کان ام سنیاً... مالکیا کان ام حنفیاً ام شافعیاً ام حنبلیاً ام ظاهریاً... (شرقاوی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸) ما به هر کسی که صالح و شایسته باشد خواه شیعه باشد یا سنی، مالکی باشد یا حنفی، شافعی باشد یا حنبلی یا ظاهری، به او اقتدا می‌کنیم.»

۵. تقیه، یکی از روش‌های تعامل اهل بیت^(ع)

تقیه یکی از شیوه‌های تعامل علمی و عملی اهل بیت^(ع) است که نقش فراوانی در محورهای یاد شده داشته است؛ زیرا تقیه در ابعاد گوناگون آن - خواه تقیه‌ی خوفی یا تقیه‌ی مداراتی - از یک سو به حفظ مبانی و اعتقادات کمک بسیار اساسی می‌کند و از سوی دیگر، منجر می‌شود به هماهنگی و هم‌سویی با سایر مسلمانانی که در دیدگاه مخالفند. بدین سبب، در فرهنگ و مطالب اهل بیت^(ع) به موضوع تقیه اهتمام ویژه‌ای شده است؛ به گونه‌ای که در روایات از آن به دین تعبیر شده است. امام صادق^(ع) فرمود:

«ان تقیة دینی و دین آبائی و لا ایمان لمن لا تقیة له (وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۶۰) تقیه آیین من و آیین پدران من است و کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد.»

آسیب‌شناسی تعامل و همزیستی مسالمت‌آمیز از نظر قرآن کریم

بدون تردید، تعامل مثبت در صورتی جامعه‌ی اسلامی را فرا می‌گیرد که افزون بر رعایت اصول و محورهای تعامل، از آسیب‌هایی که ممکن است با گفتار و نوشتار پیروان مذاهب در جامعه پدید بیاید، پرهیز شود و با رعایت حقوق اسلامی، که در گذشته بیان شد، زمینه برای از بین بردن آسیب‌ها آماده شود؛ در غیر این صورت، مجموعه‌ی آفت‌ها و آسیب‌ها جو جامعه‌ی اسلامی را بین پیروان مذاهب متشنج کرده به نفع دشمن تغییر می‌دهد. در ذیل به اختصار به بعضی از آسیب‌های تعامل اشاره می‌شود:

۱. سب و دشنام

«وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهَا» (انعام/۱۰۸) شما مؤمنان به آنانی که غیر خدا را می‌خوانند، دشنام ندهید تا مبادا آنان نیز از روی نادانی و دشمنی خدا را دشنام دهند. ما عمل هر قومی را در نظر شان زینت داده‌ایم.

۲. به کاربردنِ واژه‌های ناپسند و تند

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (حجرات/۱۱) ای اهل ایمان، هرگز نباید گروهی [از شما] گروه دیگر را، همچنین زن‌ها، زن‌های دیگر را مسخره کنند. شاید آن‌ها بهتر از شما باشند. به یک‌دیگر طعن نزید و به لقب‌های زشت از یک‌دیگر یاد نکنید. نام فسق پس از ایمان روا نیست و هر کس توبه نکند، از ستم‌گران است.

۳. دوستی با دشمنان اسلام و پذیرش حاکمیت آنان

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ» (ممتحنه/۱) ای کسانی که به خدا ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید و با آنان طرح دوستی نیفکنید. در آیه‌ی دیگر چنین آمده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» (ممتحنه/۱۳) ای اهل ایمان! هرگز گروهی را که خداوند بر آنان غضب نموده، دوست خود مگیرید.

۴. پیروی از شیطان و وسوسه‌های شیطانی

«إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ» (مائده/۹۱) شیطان می‌خواهد با گناهان - شراب خواری و قماربازی - میان شما عداوت و کینه بیندازد.

۵. تفرقه، پراکندگی و پیروی از راه‌های گوناگون

آسیب‌هایی که یادآوری شد، زمینه و شرایط پراکندگی و تفرقه را در جامعه‌ی اسلامی پدید می‌آورد؛ به همین دلیل، در آیات مختلف، به مسلمانان هشدار می‌دهد که موانع و آفت را از خود دور کنید و اجازه ندهید که این آفات در میان شما نفوذ کنند و شما را از دست‌یابی به جامعه‌ی توحیدی باز دارد.

متأسفانه آفت‌هایی که اشاره شد، امروزه در جامعه‌های اسلامی رو به افزایش است و روشن است که آثار بسیار ناگواری بین مسلمانان به جای می‌گذارد؛ از این‌رو، قرآن ضمن توصیه و تأکید بر همگرایی، از اختلاف برحذر داشته است:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (آل عمران/۱۰۵) شما مسلمانان مانند فرقه‌هایی نباشید که پس از آیات و دلایل هدایت، راه تفرقه را پیمودند. چنین گروهی به یقین گرفتار عذاب سخت خواهند بود.

«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران/۱۰۳) به ریسمان خدا چنگ زنید و به راه‌های پراکنده نروید.

«أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری/۱۳) دین خدا را برپادارید و از تفرقه و اختلاف در آن پرهیزید.

همچنین در این ارتباط در آیه‌ی دیگر می‌فرماید:

«وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (انعام/۱۰۳) و این است راه راست (توحید و دوری از فساد) و از راه‌های دیگر جز راه خدا که موجب تفرقه و پراکندگی شما است، پیروی نکنید. این سفارش خدا به شما است، شاید پرهیزگار شوید.

در اینجا، به سخنان مهم پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) آن حضرت اشاره می‌شود که از یک سو درباره‌ی آسیب‌ها و آفت‌های تعامل و زندگی مسالمت‌آمیز بیان شده و از سوی دیگر، حاکی از جایگاه مهم تعامل در آموزه‌های اسلامی است.

۶. کینه و دشمنی

بر اساس آموزه‌های سنت نبوی، مسلمانان باید از ستیزه‌جویی، کینه‌توزی و تخاصم دوری کنند. در حدیث انس بن مالک از پیامبر اکرم (ص) چنین آمده است:

«کینه‌هایی را که از هم در دل دارید، از خود دور کنید و هرگز به هم پشت نکنید. راه بندگی خدا را بپوید و با هم برادر باشید. بدانید که برای هیچ مسلمانی جایز نیست بیش از سه روز، از روی عداوت، از برادر ایمانی‌اش دوری گیرند.» (عبدالباقی، بی تا، ج ۱، ص ۴۳۸)

در حدیث ابویوب انصاری نیز می‌خوانیم:

«برای مسلمانان روانیست که بیش از سه روز از هم دوری گیرند و در این مدت از کنار هم بگذرند؛ ولی بر هم پشت کنند و بهترین آنان کسی است که اول سلام کند.» (عبدالباقی، بی تا، ج ۱، ص ۴۳۹)

محب‌الدین طبری از پیامبر اسلام (ص) روایت کرده است:

«ضغائن فی صدور اقوام لا یبدونها الا من بعدی» (هیثمی، ۲۰۱۸، ج ۹، ص ۱۱۸) کینه‌ها در دل گروه‌هایی است که آن را آشکار نمی‌سازند، مگر پس از مرگ من.

در روایت دیگری آمده است:

«یا علی انک ستبلی بعدی فلا تقاتلن» (هیثمی، ج ۷، ص ۲۲۵) ای علی، پس از من با سختی‌ها روبه‌رو خواهی شد؛ مبدا با آنان پیکار کنی.

در این روایت، پیامبر (ص) حضرت علی (ع) را از جنگ با کینه‌ورزان آشکارا منع کرده

به تعامل و گفت‌وگو فراخوانده است.

۷. پی‌جوییِ عیوب و تحقیر

در یک حدیث ابوهریره آمده است:

«از گمان بد بپرهیزید که گمان بد، دروغ‌ترین سخن است. دنبال عیوب هم نگردید و در کار هم تجسس نکنید. از هم کینه به دل مگیرید و بر هم پشت نکنید. بندگان خدا باشید و با هم برادری کنید.» (مسلم، ۱۰۴۱، ج ۸، ص ۱۱)

باز در حدیثی از ابوهریره آمده است:

«مسلمانان با هم برادرند، در حق هم ستم روا نمی‌دارند، در یاری کردنِ هم می‌کوشند و هرگز یک‌دیگر را کوچک و خوار نمی‌شمارند. هان! بدانید که تقوا همین‌جا است. آنگاه سه بار به سینه‌ی خود اشاره کرد و گفت: برای مسلمان، همان بدی کافی است که برادر مسلمانش را تحقیر کند و تجاوز به حریم مسلمان برای مسلمانان دیگر حرام است: به‌ویژه به خون، دارایی و آبرویش.» (تحف العقول، ص ۱۳)

۸. قتل و کشتار و حرمت‌شکنی

پیامبر اسلام (ص) در حجة الوداع، پس از بیان اصول و پایه‌های عزت و وحدت امت اسلام که عبارت از قرآن و عترت است، به تمام مسلمانان هشدار می‌دهد و می‌فرماید:

«ایها الناس ان دمائکم و اعراضکم علیکم حرام الی ان تلقوا ربکم، کحرمه یومکم هذا فی بلدکم هذا الا هل بلغت؟ اللهم اشهد» [۴۵] ای مردم، خون و آبروی شما بر شما حرام است تا به پروردگار خود برسیم. حرمت شما مانند حرمت این روز است در مکه. آیا این پیام را به امت رساندم؟ بار خدایا گواه باش [که رساندم].»

۹. تعصب و فخرورزی

«لیس منا من دعا الی عصبیة او قتال (حارالانوار، ج ۷۰، ص ۲۸۳) کسی که به تعصب روی آورده یا از روی تعصب پیکار کند، از ما نیست.»

پیامبر اسلام (ص) فرمود:

«ایها الناس ان اباکم واحد، و ان ربکم واحد، کلکم لادم و آدم من تراب لافخر لعربی علی عجمی الا بالتقوی (همان، ج ۱۳، ص ۵۳) ای مردم، همانا خدای شما و پدر شما یکی است. همه‌ی شما از آدم آفریده شده‌اید و آدم از خاک است. (اصل و نسب همه به خاک بر می‌گردد)، عرب را بر عجم فخر و امتیازی نیست، بلکه درجات شما بر اساس تقوای شماست.»

۱۰. دشنام به مؤمن و هتک حرمت

پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید:

«سبب المومن فسوق و قتاله کفر... و حرمة ماله کحرمة دمه» (کنز العمال، ج ۱۵، ص ۱۴۸) دشنام به مؤمن موجب فسق و جنگ با او کفر، و احترام به مال مؤمن، مانند احترام به جان وی است.»

در این باره روایت‌های فراوانی از پیامبر اسلام وجود دارد که در بخش‌های دیگر بیان خواهیم کرد.

۱۱. تحقیر و اهانت

مسلمان حق ندارد مسلمان دیگری را تحقیر یا به او اهانت کند. پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید:

«بحسب امرء من الشر، ان يحقر اخاه المسلم؛ در بدی آدمی همین بس که برادر مسلمانش را تحقیر کند.» (کنز العمال، ج ۳، ۸۸۱۹)

۱۲. لعن و فحش

مؤمن مسلمان حق ندارد به برادر مسلمان خود ناسزا بگوید یا او را لعن کند. اسلام حتا فحش و ناسزاگویی به اموات یک دیگر را حرام دانسته و از آن منع کرده است: «لاتسبوا الاموات فانه لايحل سبهم.» پیامبر (ص) می‌فرماید:

«ان الله لايحب كل فحاش متفحش؛ خدا ناسزاگویی و ناسزاجویی را دوست ندارد.» (کنز العمال، ج ۳، ۸۸۱۹)

موانع تعامل از نگاه متفکران

بدون تردید، تعامل بین پیروان مذاهب اسلامی در صورتی امکان پذیر است که تعصبات قومی و مذهبی پیروان آنان به سعه‌ی صدر، تحمل و پذیرش یک‌دیگر تبدیل شود. موارد ذیل را می‌توان از موانع‌های عمده‌ی تعامل بر شمرد:

۱. نسبت‌های ناروا

دانشمند بزرگ محمدتقی قمی، مؤسس دارالتقريب، درباره‌ی آسیب‌های تعامل میان مسلمان‌ها چنین می‌نویسد:

«ما از این رنج نمی‌بریم که چرا حقوق ما محترم نیست و چرا برای ما حقوقی قائل نیستند؟ بلکه از این شکوه داریم که چرا این خرافات و اوهام را به ما نسبت می‌دهند و چرا پیشوایان اسلامی اجازه‌ی این همه تبلیغات سوء را علیه شیعه داده‌اند؟ و چرا

نویسندگانی که خواسته‌اند درباره‌ی شیعه چیزی بنویسند - اگر مغرض نبوده‌اند، به جای تحقیق و بررسی عقاید شیعه، از مصادر و مأخذ معتبر، از مصادر دشمنان شیعه اقتباس کرده و در افکار عمومی، انعکاس بدی از شیعه مجسم نموده‌اند؟» (خردمند، ۱۳۷۰-۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۹۱)

بنابراین، مشکل ما از اینجا سرچشمه می‌گیرد که ما را مغرضانه معرفی کرده‌اند و ما تاکنون نتوانسته‌ایم خود را بشناسانیم؛ درحالی‌که عقاید شیعه در اصول «جز عقاید عموم مسلمانان چیزی نیست» و در مسایل غیر اساسی هم، چیزی از خود نساخته و جز پیروی از «دودمان نبوت» و خاندان وحی و رسالت، که بعضی از خواص اصحاب پیامبر^(ص) به آن معتقد بوده‌اند، معتقداتی ندارند.

۲. نفوذ رذایل اخلاقی، در بین مسلمانان

کاشف الغطا که از علمای بزرگ شیعه است، پیروی از هوا و هوس، نفاق و فساد اخلاقی را از آسیب‌های تعامل مسلمانان دانسته و باعث ایجاد زمینه‌های هجوم دشمنان خارجی می‌داند. رذایل اخلاقی نظیر: حرص، حسد، خودخواهی و تفوق‌طلبی، سرچشمه‌ی انواع بدبختی‌ها است. هر ملتی، این صفات رذیله را در خود پرورش دهد، در حقیقت راه نابودی را در پیش گرفته است، همت‌های آن‌ها می‌میرد، اراده‌ها سست می‌شود، تفوق و پراکندگی جای اتحاد و صمیمیت را خواهد گرفت. چنگال خونین استعمار و استثمار گلوی آن‌ها را خواهد فشرد و دشمنان به آسانی بر آن‌ها پیروز می‌گردند. (خردمند، ۱۳۷۰-۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۸۳)

۳. تعصب در مورد فرقه‌ی خاص

میرزا محمدحسن شیرازی که با تدبیر و هوشیاری خاصی ناظر اوضاع و شاهد فساد انگلیسی‌ها بود، مسلمانان را به رفع اختلاف دعوت می‌کرد. او در پیامش به برادران شیعه می‌نویسد: «من راضی به وقوع امری که موجب کینه‌توزی، ضدیت و نزاع و نفرت و اختلاف کلمه در بین مسلمین گردد، نیستم.» او ضمن دعوت به اجتناب از کارهای فوق، آن‌ها را به «پیشه ساختن محبت و وحدت به بهترین نحو حسن سلوک» ملزم می‌کند. (خردمند، ۱۳۷۰-۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۹۶)

۴. بدبینی، دشمنی و اختلاف

یکی از علمای اهل سنت «مسقط» به نام، شیخ احمد بن سعود السیابی، می‌گوید: بی‌تردید، پراکندگی مذاهب اسلامی به صورت گروه‌ها و احزاب، نتیجه‌ی عملکرد سیاسی و تاریخی بوده است و حتی شکاف میان امت یا تشتت امت، بنا بر دلایل سیاسی بوده که پیرامون حکومت‌ها دور می‌زد و امت به شکل احزاب کنونی از هم جدا شد و از نظر اعتقادی و فقهی هم تحت تأثیر دلایل سیاسی قرار گرفت؛ سپس، تاریخ اسلام در این



مسیر ادامه یافت و هر از چند گاهی، به این فرقه دامن زده شد، تا این که امت اسلامی در جریان تاریخ تمدن خویش، دچار ضعف شد و در برابر استعمارگران به صورت «شکاری راه گم کرده» در آمد. در ادامه می گوید: ما «وحدت امت اسلامی» را می خواهیم و این مهم در این زمان امکان پذیر است. مهم این است که تفاهم داشته باشیم. ما نیاز به این فضا داریم، تا جانشین فضای آکنده از خصومت و نفرت میان پیروان مذاهب گوناگون شود. دشمنی میان پیروان مذاهب اسلامی از موضع گیری های تاریخی و در نتیجه، مذاهب اعتقادی ناشی می شود و این ها موضوع هایی است که می توان درباره ی شان به بحث و گفت و گو نشست. (الندوة الاولى للتقريب بين المذاهب الاسلامية، ۲۴۸)

دکتر محمود حمدی زفزوق می گوید: «در مصر، فرقی میان مذهبی و مذهب دیگر قایل نمی شوند. مصریان همگی از اول تا آخر بیش از همه ی مردم، به اهل بیت^(ع) مهر می ورزند و این واقعیت به هیچ وجه تظاهر نیست. هر مصری در دورترین نقطه ی جنوب یا شمال کشور، به امام حسین^(ع) و سیده زینب و همه ی اهل بیت^(ع) دل بسته است. زمین بارور و آماده ی برای تقرب در مصر بود که بیش از پنجاه سال پیش، جمعیه التقرب بین المذاهب الاسلامیه را ایجاد کرد و تلاش هایی صورت گرفته که به خاطر آن مشایخ الازهر، چون شیخ شلتوت، شیخ مراغه ای، شیخ عبدالعزیز عیسی و دیگران مبارزه کردند. مجله ی «رساله الاسلام» گواه راستین این مقوله است. این الگوی مصر را می توانیم در سایر کشورها توسعه دهیم.

لازم به یادآوری است که تقرب، به معنای ذوب کردن مذاهب نیست و نیز به معنای چیره ساختن مذهبی بر مذهب دیگر نیست، چه هر کس دیدگاه خود را دارد و اختلاف نظر، اندیشه ی اسلامی را غنا می بخشد و مسأله این نیست که فکر کنیم هر اختلاف نظری به معنای منازعه و پراکندگی است، خیر!

اختلاف نظر لازم است؛ ولی در کنارش تسامح نیز باید باشد؛ به این معنا که هر یک از ما به دیگری حق اظهار نظر بدهد و به آن احترام بگذارد. اگر تساهل و تسامح، به عنوان یک ارزش حکم فرما شود، به محو تمام رسوباتی که همه ی ما می شناسیم و تاکنون نیز هم چنان پاره ای از آثار آن مشهود است، خواهد انجامید. (الندوة الاولى للتقريب بين المذاهب الاسلامية، ص ۵۸-۵۹)

پیشنهاد

پیروان مذاهب باید راهی را برگزینند که زمینه های آسیب پذیری را از میان بردارد که در اینجا به اختصار بدان می پردازیم:

به مطالباتی که مربوط به مسائل اجرایی یا اقتصادی کشور می شود، نگاه مذهبی نشود؛ زیرا موضع گیرهای مذهبی آثار منفی از خود به جا می گذارد؛ بنابراین، این مشکلات را باید از راه قانون و مسیر طبیعی خودش پی گرفت تا کدورت و بدبینی ایجاد

نشود و دولت اسلامی باید بدون گرایش مذهبی از تمام توانمندی‌ها و نیروهای فرقه‌ها و گروه‌های مختلف استفاده کند.

از سوی دیگر، شکی نیست که نگاه هر یک از پیروان مذاهب به یک‌دیگر این است که مذهب مقابل آنان نقاط قوت و ضعف دارد؛ از این رو، گاهی با مراجعه به کتاب‌های حدیثی، تاریخی و فقهی، روایت‌ها یا نظریه‌هایی ضعیف و غیرصحیح دیده می‌شود که از نگاه خود آن مذهب، چون با اصول و مبانی مذهبی خاص خودشان پی‌ریزی شده پذیرفتنی است؛ ولی مذهب مقابل آن را نمی‌پذیرد و گاه از آن به‌منظور تنقیص، تحقیر اهانت و طعن استفاده می‌کند. آیا این روش پسندیده و مشروع است؟ آیا این‌گونه تعامل در طول تاریخ به سود مسلمانان بوده است یا به ضرر آنان؟ روشن است که هر انسان منصفی این روش را ناپسند و غیرشرعی می‌داند و از سوی دیگر، مسلمانان با مذاهب و دیدگاه‌های مختلف زندگی می‌کنند که باید با اجتهاد شجاعانه یک راه را برگزینند؛ اما این راه ممکن نیست، زیرا موانع فراوانی وجود دارد و حداقل آن این است که هر فرقه یا عالمی ادعا کند که آنچه او می‌گوید حق است؛ از این رو، راه صحیح آن است که نگاه خوش‌بینانه بین پیروان مذاهب وجود داشته باشد و دیدگاه‌های یک‌دیگر را با نگاه اجتهادی بنگرند؛ به این معنا که همان‌گونه که علمای یک مذهب در فروعات، نظریات گوناگون دارند، در عین حال یک‌دیگر را به سبب نگاه اجتهادی می‌پذیرند و تحمل می‌کنند و به جای مقابله و هجمه، برداشت و نظر مخالف را محترم می‌شمارند. حال چرا علمای مذاهب باید به یک‌دیگر چنین نگاه و احترامی نداشته باشند؟

پیشنهاد منطقی که قرآن، سنت، اهل بیت^(ع) و صحابه بدان توصیه کرده‌اند، نگاه خوش‌بینانه و اجتهادی به اختلاف‌ها است؛ از این رو، موفقیت مسلمانان در مبارزه با نابسامانی‌های موجود در آن است که علما و مبلغان مذاهب به جای حمله و هجمه و بیان ضعف‌ها همراه با تحقیر، تنقیص، طعن و کوبیدن یک‌دیگر به توانمندی‌ها و نقاط قوت، که همه در آن مشترکند، بپردازیم.

آیا مناسب‌تر نیست که به جای بیان روایت‌های ضعیف در کتاب‌های حدیثی اهل سنت و کتاب‌های اربعه‌ی شیعه، به روش علمای هر فرقه و مذهب در تبیین و رفع ابهام‌ها یا توجیه یا انکار آن رفتار کنیم؟ آیا موقعیت زمانی اقتضا نمی‌کند که به جای نسبت دادن برخی عقاید مذهبی مخالف به یهود یا ادیان دیگر، به اجتهاد علمای آن فرقه که از منابع مورد قبول خودشان استفاده کرده‌اند، نسبت داده شود؟ آیا معقول نیست که به جای نسبت دادن تحریف در قرآن به یک‌دیگر، به دلیل وجود برخی از روایت‌های ضعیف، به گونه‌ای که علمای خود آن مذهب به آن روایت‌ها عمل می‌کنند یا توجیه یا مردود می‌دانند، برخورد شود؟ زیرا دشمن اسلام از آن استفاده می‌کند و به دیگران اعلام می‌کند که بر اساس سخن خود مسلمانان، قرآن تحریف شده است.

البته این روش منافاتی با روش انتقاد علمی و به دور از تعصب ندارد. بیان عقاید و دیدگاه‌های دیگران همراه با نقد و ابطال دلایل مخالف، در صورتی که اصول علمی رعایت شود و با عناد و لجاحت، تحقیر و استهزاء همراه نباشد، روش پسندیده و شرعی است و گویندگان و نویسندگان اسلامی نباید روش‌هایی را برگزینند که روابط را تیره و تار کند و فاصله‌ها را افزون سازد. اگر به این روش توجه و عمل شود، ما می‌توانیم زمینه‌های آسیب‌پذیری فرقه‌های اسلامی را از بین ببریم.

پس، علمای شیعه و سنی باید دست از تخریب یک دیگر بردارند و علیه هم تبلیغ نکنند و به جای این حرکت‌های تند بی‌حاصل به معرفی اسلام، قرآن، پیامبر اکرم (ص) و مشترکات پردازند و مسائل اختلافی را بدون تعصب به گفت و گو بگذارند. متأسفانه مسلمانان اصل را رها کرده و به فرع چسبیده‌اند و تا اصل را نگیرند، به نجات نخواهند رسید.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار از قرآن، سیره‌ی گفتاری و رفتاری پیامبر (ص)، اهل بیت (ع)، صحابه و علما بررسی شد، گویای این واقعیت است که وظیفه‌ی تمام مسلمانان و پیروان هر مذهب آن است که برداشت‌ها و برخوردهای خود را بر پایه‌ی اصول سامان دهند، تا در سایه‌ی تعامل و گفت‌وگوهای مثبت، بر مشکلات و نابسامانی‌های جوامع اسلامی پیروز شوند. از این نوشتار نتیجه می‌گیریم که پژوهشگران، مبلغان و کسانی که در امور فرهنگی، دینی و مذهبی فعالیت دارند، باید کارهای خود را بر اساس اصولی که در قرآن و سنت تبیین شده است، پی‌ریزی کنند. روشن است که با رعایت این اصول و شیوه‌ها می‌توان به تعامل مثبت دست یافت و جامعه‌ی توحیدی را در مسیر صحیح هدایت کرد؛ در غیر این صورت، با وجود دست‌های مرموز دشمنان و ناآگاهی برخی از فرقه‌های متعصب و تندرو، می‌توان بزرگ‌ترین مشکلات را برای جامعه‌ی اسلامی پدید آورد، چنان‌که تجربه‌ی تاریخ این واقعیت تلخ را ثابت کرده است. قرآن و سنت با توصیه‌های روشن، حجت را بر مسلمانان تمام کرده و جای هیچ‌گونه عذر و بهانه‌ای باقی نگذاشته است. از این رو، عامل بدبختی، ضعف و ناتوانی مسلمانان از آنجا سرچشمه گرفته است که قرآن و سنت را کنار گذاشته و فعالیت‌های خودشان را بر اساس تعصبات قومی و مذهبی شکل می‌دهند و هرگز به فکر رفع مشکلاتی که از تعصبات و همچنین دست‌های مرموز دشمنان است، نیستند. با مطالعه‌ی این نوشتار، چگونگی تعامل با گروه‌های انحرافی روشن می‌شود. از آنچه بیان شد، پاسخ پرسش‌های اصلی و فرعی که در مقدمه بیان شد، روشن می‌شود؛ زیرا رعایت اصول شیوه‌های تعامل و برخوردی که قرآن و سنت بیان می‌کند، به‌خوبی می‌تواند دردها و نابسامانی‌ها را از بین ببرد. اصول مهمی که از قرآن و سنت به دست می‌آید، عبارت است از:

۱. حفظ اسلام و مسلمانان؛ ۲. حفظ ایمان و توحید؛ ۳. اخوت و برادری؛ ۴. وحدت و انسجام جامعه اسلامی؛ ۵. جذب مخالفان (از راه منطق، محبت، اخلاق، احترام به باورهای دیگران و مجادله‌ی پسندیده) هرچند از ادیان دیگر باشند؛ ۶. هدایت گروه‌ها و فرقه‌های انحرافی.

از این نوشتار می‌توان شیوه‌های گوناگون تعامل علمی و گفتاری را با برخی از فرقه‌های منحرف، مانند وهابیت، بهائیت و سایر فرقه‌ها را به دست آورد. این راه‌ها را می‌توان در دو مرحله برشمرد: ۱. مسالمت و ارشاد؛ ۲. قاطعیت و شدت عمل.

گفتنی است که با مطالعه‌ی روابط امت‌ها، اقوام، ادیان و مذاهب سه نوع برخورد به دست می‌آید:

* خشونت که از راه‌های گوناگون اظهار می‌شود:

(الف) توهین و دشنام؛ (ب) تهدید و تطمیع؛ (ج) استهزا و تحقیر؛ (د) کوبیدن یک‌دیگر و تکفیر؛ (ه) قتل و غارت.

* بی تفاوت بودن در برابر مخالفان

* برخوردی میان دو مورد گذشته با انتخاب شیوه‌ای هم‌آهنگ و همسو با عقل و دین الهی. با نگاهی به قرآن، روایت‌ها، سیره‌ی معصومین^(ع) و سایر مسلمانان روشن می‌شود که بهترین نوع تعامل، راه سوم است.

خدایا! آنچه مورد رضای تو بود، بیان کردم و آنچه وظیفه‌ام بود، برای مسلمانان به صورت شفاف گفتم. امیدوارم با عنایات خاصه‌ی تو، مسلمانان از وضعیت نابسامان کنونی با ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف رهایی یابند.



فهرست منابع

۱. حسین رجبی، اسلام و چگونگی تعامل و همزیستی پیروان مذاهب اسلامی مجله‌ی سراج منیر، تاریخ انتشار: ۱۳۹۲/۸/۷
۲. صفر عباسی، هم‌گرایی و وحدت جهان اسلام، پژوهش‌های منطقه‌ای دوره‌ی جدید، تابستان ۱۳۹۴، شماره‌ی ۱۶
۳. امان‌الله شفایی، نقش حوزه‌های علمیه در تقریب مذاهب اسلامی، اندیشه‌ی تقریب سال هفتم، بهار ۱۳۹۰، شماره‌ی ۲۶
۴. ندا سلیمانی‌فر، تعامل و تقابل فرق و مذاهب اسلامی با فرق و ادیان دیگر، فروغ وحدت، سال هفتم، زمستان ۱۳۹۰، شماره‌ی ۲۶
۵. سید علی خیرخواه علوی، عثمانیه و شیعه در دو قرن نخست هجری
۶. همایش بین‌المللی دین در دنیای معاصر، جست‌وجوی چهره‌ی رحمانی دین در جهان، منبع: کتاب ماه دین سال دوازدهم، آبان و آذر ۱۳۸۷ شماره‌ی ۱۳۳ و ۱۳۴
۷. مجید مرادی، بازسازی اندیشه‌ی اسلامی، کتاب ماه دین، سال یازدهم، مهر ۱۳۸۷ شماره‌ی ۱۳۲
۸. مسعود ادیب، انقلاب اسلامی، نقطه‌ی عطفی برای مواجهه‌ی اسلام با دنیای جدید کتاب ماه دین، سال دوازدهم، اسفند ۱۳۸۷، شماره‌ی ۱۳۷
۹. حسین کامران، اتحاد ملی، انسجام ملی (فرصت‌ها و چالش‌ها)، مربیان، پاییز ۱۳۸۶ شماره‌ی ۲۵
۱۰. مصطفی درایتی، جستاری در گفت‌وگوی تقریب و وحدت، آیین، خرداد ۱۳۸۶ شماره‌ی ۷
۱۱. محمد حسن عبداللہی، بررسی علل و زمینه‌های ایجاد فرقه‌ها و اختلافات در جامعه‌ی اسلامی، شمیم یاس، تیر ۱۳۸۵ شماره‌ی ۴۰
۱۲. محمدعلی تسخیری، دانش اهل بیت^(ع) محور وحدت، کیهان فرهنگی، بهمن ۱۳۸۰، شماره‌ی ۱۸۴
۱۳. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، تفسیرمجمع البیان، ج ۱۰، ترجمه‌ی علی کرمی قم: موسسه‌ی فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، ۱۳۸۷.
۱۴. مخزومی، مهدی و دیگران، العین، قم: دار الهجره، ۱۴۹۰.
۱۵. حاکم نیشابوری، محمدبن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، التحقیق، محمد حمزى دمردانس، لبنان: المكتبة العصرية، ۱۴۲۰.

۱۶. ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، ج ۲، مصر: دارالحديث، ۱۴۲۰.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۵۷، قم: اسلامیه، ۱۳۸۶ ه.ش.
۱۸. عبدالباقی، محمد فواد، اللوالو و المرجان، مصر: المكتبة الثقافیه، بی تا.
۱۹. الهیثمی؛ علی بن أبی بکر بن سلیمان الهیثمی، أبو الحسن، نور الدین، المصری القاهری، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، جلد ۹، مصر: المكتبة الوقفیه، ۲۰۱۸ م.
۲۰. مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح مسلم، بیروت: دار الراید العربی، ۱۴۰۱ ه.ق.
۲۱. خردمند، محمد، استراتژی وحدت در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۰ - ۱۳۷۱ ش.
۲۲. الشرقاوی، عبدالرحمن، علی امام المتقین، نجف اشرف: المكتبة الروضه الحیدریه ۱۴۲۲ ق.



اسلام و همزیستی مسالمت آمیز

سید محمد داود علوی*

* عضو هیأت علمی و رییس دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان

چکیده

جنگ‌های خونین، نزاع‌های بی‌پایان و ظلم و بی‌عدالتی‌های موجود در جهان معاصر نیازمند ریشه‌یابی و بررسی زمینه‌های موجود است. این مقاله جهت همزیستی مسالمت‌آمیز جوامع و ملل به صورت عام و ملل اسلامی به صورت خاص، سه محور را جهت شکل‌گیری همزیستی مسالمت‌آمیز به بررسی گرفته است. در نتیجه به این دست یافته که قرآن پیش از همه زمینه‌های شکل‌گیری همزیستی را میان جوامع بشری، ادیان توحیدی و ملل مسلمان فراهم ساخته است. قرآن نژادپرستی، تزییع حقوق انسان، اجبار به پذیرش باورهای خاص و رفتار ظالمانه و ناعادلانه به عنوان موانع همزیستی نفی کرده است. ادیان مختلف را به گفت‌وگو و یافتن خدا به عنوان محور مشترک دعوت کرده است و از آزادی عقیده و رعایت عدالت و حقوق پیروان ادیان دفاع کرده است. مسلمانان به عنوان امت واحده در محور قرآن، کعبه، پیامبر و اهل بیت پیامبر (ص) از اختلاف و جدال باز داشته است.

کلیدواژه: همزیستی، مسالمت‌آمیز، محور انسان، ادیان توحیدی و اسلام

همزیستی مسالمت‌آمیز اصطلاحی است که امروزه به‌عنوان یکی از دستاوردهای جهان بشری به شمار می‌رود. اندیشمندان، فیلسوفان، ادیبان حتا بسیاری از عالمان دینی این مسأله را به‌عنوان دستاوردی از دنیای مدرن معرفی می‌کنند و معتقدند در سایه‌ی تحقق آن می‌توان جهان آرام و به دور از تنش‌های فکری و مادی داشت. پرسش این است که آیا همزیستی مسالمت‌آمیز محصول دنیای مدرن است؟ یا پیش از آن نیز مورد توجه ادیان الهی بوده است؟ پرسش دیگر که مطرح است این است که با همه تلاش‌های ظاهری و واقعی که امروزه در جهت تحقق صلح صورت می‌گیرد، چرا در عمل صلح به‌عنوان یک آرمان دست‌نیافتنی برای بشر باقی مانده است؟ این مقاله با پذیرش طرح همزیستی مسالمت‌آمیز در دنیای معاصر و ضرورت و اهمیت آن برای نجات جامعه‌ی بشری از نزاع‌ها و جنگ‌های خانمان‌سوز بر این باور است که زندگی صلح‌آمیز و بدون قتل و کشتار از اهداف بنیادی دین اسلام است. نویسنده معتقد است، بررسی دقیق آیات قرآن و سیره‌ی پیشوایان معصوم نشان می‌دهد که اصل اولیه در قرآن، صلح و زندگی مسالمت‌آمیز بشر بوده جنگ و قتال بر خلاف اصل و جزء موارد استثناء است. از سوی دیگر، نویسنده بر این باور است که لوايح مانند اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر و دیگر اعلامیه‌ها و میثاق‌ها از آن رو که از توجیه عقیدتی و بینشی لازم برخوردار نیست نمی‌تواند ملت‌ها را به اهداف طراحان باورمند سازند. صلح واقعی زمانی می‌تواند تحقق یابد که این لوايح و اعلامیه‌ها از حمایت‌های اعتقادی پیروان ادیان برخوردار باشند و حمایت و دست‌گیری ناهم‌کیشان ارزش به حساب آید.

گرچه روشن است که هدف طراحان اصلی جنگ‌های خانمان‌سوز، رسیدن به ثروت و قدرت است؛ ولی آنچه که اهداف آنان را سهل‌الوصول می‌سازد، استفاده از باورهای دینی است. نمونه‌های از این نوع فجایع را می‌توان در هشت فقره‌ی جنگ‌های صلیبی که به دست مؤمنین کلیسا و مسیحیان اتفاق افتاده مشاهده کرد (آلبر ماله، ۱۳۹۷: ۳۲۰/۳). عمید زنجانی، اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز) نمونه‌ی دیگری از این نوع جنگ‌های ویرانگر، جنایات و گشتار بیرحمانه گروه‌های افراطی اسلامی (داعش، طالبان و دیگر گروه‌های تکفیری) است که امروز جهان اسلام را به زحمت انداخته است.

مقاله‌ی حاضر با درک این واقعیت به بررسی همزیستی مسالمت‌آمیز از نظر قرآن و سنت می‌پردازد و مدعی است که قرآن بسیار زودتر به ضرورت همزیستی مسالمت‌آمیز اشاره کرده به پیروان خود توصیه کرده است تا با ناهم‌کیشان برخورد شایسته و عادلانه داشته باشند. طبیعی است درک این واقعیت از سوی پیروان قرآن نه تنها صلح و آرامش را در جهان اسلام حاکم گردانیده بلکه باعث کاهش خشونت و جنگ با ناهم‌کیشان نیز خواهد شد.



واژه‌ی «همزیستی» در زبان فارسی به معنای «به فعالیت‌های حیاتی و مراوده ادامه دادن» (معین، ۱۳۶۱: ۴/ ۱۸۴) «باهم زندگی کردن، زندگانی مردم دو کشور با کمک اقتصادی و سیاسی به همدیگر» (عمید، ۱۳۵۵: ۱۱۲۱) و «باهم‌زیستن، زندگی دو تن یا دو گروه با یکدیگر درحالی که شاید مناسب یکدیگر نباشند» (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲۰۸۱۷/۱۴) است.

در زبان عربی، واژه‌های معادل این کلمه عبارتند از: «تسامح» و «تساهل» به معنای آسان گرفتن (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴۸۹/۲، طریحی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۷۴) «تصالح» به معنای آشتی کردن و کنار آمدن (سیاح، ۱۳۷۵: ۸۱۷/۱)، «تسالم» به معنای صلح (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۲/ ۲۹۳) «تعایش» به معنای همزیستی مشترک مردم بدون در نظر گرفتن دین و مذهب (مهیار، بی‌تا: ۲۳۳۸) و «التعایش السلمی» به معنای زندگی و همزیستی مسالمت‌آمیز میان دولت‌هایی که دارای نظام‌های سیاسی و مخالف با یکدیگرند. (همان)

واژه‌ی «Coexistence» به معنای همزیستی و واژه‌ی «Peaceful Coexistence» معادل همزیستی مسالمت‌آمیز به کار رفته است، (آریان پورکاشانی، ۱۳۶۹: ۱/ ۴۱۴)

مقصود این مقاله از همزیستی مسالمت‌آمیز عبارت است از: زندگی افراد، فرقه‌ها و گروه‌های مختلف انسانی در کنار یکدیگر، به شرط عدم توهین به همدیگر و آمادگی برای شنیدن کلام یکدیگر (دیگری‌پذیری) و رعایت حقوق و آزادی‌های اساسی همدیگر. به باور نویسنده اسلام چنین همزیستی را به پیروان خویش توصیه کرده است. در ادامه همزیستی مسالمت‌آمیز را از نگاه قرآن در سه محور (انسانیت، ادیان توحیدی و اسلام) بررسی خواهیم کرد.

۱. همزیستی مسالمت‌آمیز بر محور انسانیت

انسان‌ها ریشه‌ی مشترک داشته و همه از استعدادها، ظرفیت‌ها، توانمندی‌ها و احساسات (گرچه متفاوت) بهره‌مندند. اشتراک در داشته‌های متفاوت اقتضای همزیستی مسالمت‌آمیز را دارد؛ و لی وجود عوامل خاص موجب تنفر و خشونت می‌شوند. بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که اسلام محورهای مختلف بروز خشونت و تنفر را از بین می‌برد. در پی محورهای مختلف، ناسازگاری و اختلاف را بررسی کرده دیدگاه قرآن را در نفی آن بیان خواهیم کرد.

۱. محور اول

یکی از محورهای اختلاف میان انسان‌ها اختلاف نژادی است. برخی بر این باورند که چون نژادشان خاص است و به این جهت بر دیگران برتری دارند. قرآن با این نوع

نگاه به شدت مخالفت نموده است و همه را در آفرینش از یک گوهر دانسته، ریشه و منشأ همه‌ی انسان‌ها را حضرت آدم^(ع) می‌داند. «ای مردم، بترسید از پروردگار خود، آن خدایی که همه‌ی شما را از یک تن بیافرید و هم از آن، جفت او را خلق کرد و از آن دو تن خلقی بسیار در اطراف عالم از مرد و زن پراکند» (نساء/۱) اما به سبب امتحان بشر و ظهور استعدادها و ظرفیت‌های او و نیز حسد و دنیاطلبی، فرقه‌گرایی، تفرقه‌افکنی‌های دشمنان و بدخواهان، القائنات شیطانی، مسخره کردن متقابل افراد و گروه‌ها و سوءظن به یکدیگر، این وحدت فرو پاشیده است.

قرآن بر خلاف ادیان دیگر، پیام خود را جهانی و نگاهش را انسانی می‌داند که شامل همه‌ی افراد بشر می‌گردد. از این رو، از گروهی مسیحیان و یهودیان یاد می‌کند که همدیگر را تمسخر و تکفیر کرده با تحقیر، اهانت و پایمال نمودن حقوق انسانی یکدیگر، آتش جنگ و اختلاف را شعله‌ور نگه میدارد: «یهود گفتند: نصرانی‌ها بر حق نیستند و نصرانی‌ها گفتند: یهود بر حق نیست؛ حال آن‌که اینان کتاب را تلاوت می‌کردند؛ کسانی هم که از حق چیزی نمی‌دانند، سخنی همانند سخن ایشان گفتند. سرانجام خداوند در روز قیامت در آنچه در آن اختلاف داشتند، بین آن‌ها داوری خواهد کرد.» (بقره، ۱۳)

۲. محور دوم

دومین محور اختلاف‌ها عدم رعایت حقوق انسان است. از نظر قرآن همه‌ی افراد نسبت به همدیگر حقوقی دارند که مراعات آن لازم و ضروری است؛ مانند عدم تعرض، عدم توهین، احترام و تکریم؛ فارغ از هر نوع عقیده و جهان‌بینی. قرآن می‌فرماید: «ای مردم! ما همه‌ی شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن‌گاه شعبه‌های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا بزرگوار و با افتخارترین شما نزد خدا با تقواترین شمایند، همانا خدا کاملاً دانا و آگاه است.» (حجرات، ۱۳)

در این آیه موضوع انسان است نه دین یا مذهب. نگاه حاکم بر این آیه نگاه انسانی است نه عقیدتی. نگاه حاکم بر عهدنامه‌ی مالک اشتر نیز همین نگاه است: «مهربانی با مردم را پوشش دل خویش قرار ده و با همه دوست و مهربان باش. مبدا هرگز، چونان حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی؛ زیرا مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تو و دسته‌ی دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند.» (نهج‌البلاغه، نامه‌ی ۵۳)

۳. محور سوم

سومین محور اختلاف بشر اجبار به پذیرش باور خاص است. بسیار از نزاع‌ها خشونت‌ها و جنگ‌ها از تحمیل عقیده‌ی خاص برمی‌خیزد. قرآن اجبار به پذیرش عقیده را نمی‌پذیرد و معتقد است که اعتقادات قلبی و مسائل وجدانی اکراه و اجبار

بردار نیست. بر فرض اگر فردی به حکم اجبار و فشار، معتقدات و دستورات مذهب را به ظاهر بپذیرد، هرگز دلیل بر پذیرش قلبی نیست. تغییر باور در اثر علل و مقدمات خاصی صورت می‌گیرد و باید برای این تغییر راه منطقی و عقلانی را انتخاب کرد: «در قبول دین، اگراهی نیست. زیرا راه درست از راه انحرافی، روشن شده است. بنابر این، کسی که به طاغوت [بت و شیطان، و هر موجود طغیان‌گر] کافر شود و به خدا ایمان آورد، به دستگیری محکمی چنگ زده است، که گسستن برای آن نیست.» (بقره/۲۵۶)

خداوند در آیه‌ی دیگر روشن می‌سازد که اگر هدف پذیرش یک دین و اعتقاد بود خداوند همه را مؤمن می‌آفرید: «و اگر پروردگار تو می‌خواست، تمام کسانی که روی زمین هستند، همگی به (اجبار) ایمان می‌آوردند؛ آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟! (ایمان اجباری چه سودی دارد؟!))» (یونس/۹۹)

این آیات پندار نادرست و جاهلانه‌ای را تقبیح می‌کند که در سراسر تاریخ عامل دشمنی‌ها و کشمکش‌های مذهبی خونین شده است. (شبستری، ۱۳۴۵: ش ۳)

سوره کافرون گرچه در مقام ثبوت، می‌تواند منشور چگونگی تعامل با کافران باشد: «بگو: ای کافران، آنچه می‌پرستید، نمی‌پرستم و آنچه من می‌پرستم، شما نمی‌پرستید و نه آنچه پرستیدید من می‌پرستم و نه آنچه می‌پرستم شما می‌پرستید. دین شما برای خودتان و دین من برای خودم.» (کافرون / ۱-۶) با این که رستگاری و نجات رستاخیز در ایمان و عمل صالح است؛ ولی قرآن کسی را در دنیا به ایمان مجبور نمی‌سازد.

۴. محور چهارم

محور چهارم پیشامد اختلاف، رفتار ظالمانه و عدم رعایت عدالت نسبت به همدیگر است. قرآن ظلم را به هیچ کس، حتا کافران روا نمی‌دارد. مومنان را به عدالت‌پیشگی و حتا مهرورزی با آنان دستور می‌دهد: «خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند؛ چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد. تنها شما را از دوستی و رابطه با کسانی نهی می‌کند که در امر دین با شما پیکار کردند و شما را از خانه‌های‌تان بیرون راندند یا به بیرون‌راندن شما کمک کردند و هر کس با آنان رابطه‌ی دوستی داشته باشد ظالم و ستمگر است!» (ممتحنه/۸-۹) به تعبیر طبرسی خداوند مومنان را از آمیختن با کسانی که با مومنان پیمان ترک جنگ بسته و نیز از نیکی و رفتار عادلانه با آنان باز نداشته است. (طبرسی، ۱۴۰۶: ۹/۳۴۴)

قرآن حتی نسبت به کسانی که با مومنان وارد جنگ شده توصیه می‌کند که از حد نگذرد زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد: «و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند نبرد کنید و از حد تجاوز نکنید که خدا تعدی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد.»

(بقره/ ۱۹۰) مقصود «از حد نگذشتن» این است که با آن کسی که به جنگیدن او فرمان داده نشده‌اید زنان، کودکان، کسانی که به آنان امان داده‌اید، کسی که توان اندیشیدن ندارد، پیران راهبان و صومعه‌نشینان نجنگید و آنان را نکشید و از جنگیدن بر غیر دین و از مثله کردن، سوزاندن یا بریدن درختان، سوزاندن کشتزارها و باغ‌های میوه، بی‌دلیل کشتن حیوانات و ویرانگری پرهیزید. (طوسی، بی‌تا: ۱۴۳/۲)

قرآن به مسلمانان دستور می‌دهد که اگر کافران خواهان صلح شدند، مؤمنان نیز صلح را بپذیرند: «و اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی؛ و بر خدا توکل کن که او شنوا و داناست.» (انفال/ ۶۱) البته به شرطی که قصد فریفتن مسلمانان را نداشته باشند. (طوسی، همان: ۱۴۹/۵)

قرآن پیروان خویش را از ناسزاگویی به کافران یا معبودان آنان بازداشته است: «به معبود کسانی که غیر خدا را می‌خوانند دشنام ندهید، مبدا آن‌ها نیز از روی ظلم و جهل، خدا را دشنام دهند! اینچنین برای هر امتی عمل‌شان را زینت دادیم. سپس بازگشت همه‌ی آنان به سوی پروردگارشان است و آن‌ها را از آنچه عمل می‌کردند، آگاه می‌سازد (و پاداش و کیفر می‌دهد).» (انعام/ ۱۰۸) این آیه نشان‌دهنده‌ی یکی از آداب دینی است که با رعایت آن، احترام مقدسات جامعه‌ی دینی حفظ شده دستخوش اهانت و سخریه نمی‌گردد زیرا ممکن بود مسلمانان برای دفاع از حریم مقدسات خود، به بت‌های مشرکان دشنام دهند و از دیگر سو عصبیت جاهلیت، مشرکان را نیز به عکس العمل وادارد و در در نتیجه حریم مقدس کبرایی را بشکند. اگر چنین واقعه رخ دهد، خود مؤمنان موجب این بی‌حرمتی و جسارت را فراهم ساخته است. (طباطبایی، بی‌تا: ۴۳۴/۷)

قرآن به پیامبر در برابر عناد کافران و عدم پذیرش دعوتش دستور به گذشت می‌دهد: «و اگر آن‌ها را به هدایت فرا خوانید، سخنان‌تان را نمی‌شنوند و آن‌ها را می‌بینی (که با چشم‌های مصنوعی‌شان) به تو نگاه می‌کنند؛ اما در حقیقت نمی‌بینند!» (به هر حال) با آن‌ها مدارا کن و عذرشان را بپذیر و به نیکی‌ها دعوت نما و از جاهلان روی بگردان (و با آنان ستیزه مکن!)» (اعراف/ ۱۹۸-۱۹۹) امام رضا^(ع) فرمود: تا سه خصلت در مومن نباشد، مومن واقعی نگردد؛ یک راه و روش از پروردگارش، یک روش از پیغمبرش و یک روش از امامش. روش الهی راز پوشیدن است که خداوند فرموده است: خدا دانای غیب است و کسی را بر آن آگاه نگرداند مگر از پیغمبران آن را که از وی راضی باشد و اما روشی که از پیغمبرش باید داشته باشد، مدارا کردن با مردم است که خداوند عز و جل پیغمبر خود را به مدارا با مردم مامور کرد و فرمود: گذشت داشته باش و مردم را به نیکی وادار و از نادانان روی بگردان. (الخصال: ۸۲/۲)

قرآن جهت همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با دیگر گروه‌ها، ندای عمومی رفتار عادلانه را صادر کرده و از پیروان مکتب می‌خواهد حتا با دشمنان خویش انصاف و

عدالت را فراموش نکنند: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برای خدا قیام کنید و از روی عدالت، گواهی دهید، دشمنی با جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشاند. عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است و از (معصیت) خدا پرهیزید که از آنچه انجام می‌دهید، با خبر است.» (مائده/۸)

امیرمؤمنان حضرت علی (ع) در نامه به محمدبن ابی بکر رعالت عدالت نسبت به همگان را مورد سفارش قرار داده می‌نویسد: «بالهای محبت را برای آنها بگستر و پهلوی نرمش و ملایمت را بر زمین بگذار! چهره خویش را برای آنها گشاده دار، و تساوی در بین آنها حتی در نگاههایت را مراعات کن تا بزرگان کشور در حمایت بی‌بدیل تو طمع نورزند. و ضعفا در انجام عدالت از تو مأیوس نشوند» (نهج البلاغه/ نامه ۲۸)

مطالب پیشگفته نشان می‌دهد که از نگاه قرآن اصل بر همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با غیر مسلمان است. قاعده اولیه رفتار عادلانه، پذیرش حقوق و زندگی صلح آمیز است، نزاع و جنگ امر استثنایی است.

اشکال

شاید برخی به استناد آیات جهاد اصل در روابط مسلمانان با غیر مسلمانان را جنگ و عدم صلح بدانند. این گروه معتقدند خداوند در قرآن جهاد را بر همه‌ی مسلمانان واجب شمرده و کسانی را که از جهاد روی بر می‌گردانند به شدت نکوهش کرده است.

الف) از جمله آیاتی که مورد استناد این گروه قرار گرفته است، آیه‌ی ذیل است: «اما وقتی ماه‌های حرام پایان گرفت، مشرکان را هر جا یافتید به قتل برسانید و آنها را اسیر سازید و محاصره کنید و در هر کمینگاه بر سر راه آنها بنشینید! هرگاه توبه کنند و نماز را برپا دارند و زکات را بپردازند آنها را رها سازید؛ زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است.» (توبه/۵) به استناد آیه‌ی فوق می‌گویند:

«اصل در روابط دولت اسلامی با دولت غیر اسلامی جنگ است نه صلح و این حق دولت اسلامی است که با آنان مبارزه کند و از این جهت فقیهان، دولت‌های غیر مسلمان را «دارالحرب» نامیده‌اند. از نگاه این گروه صلح جز به وسیله‌ی امان (پیمان ذمه) یا ایمان (اسلام) صلح با آنان نخواهد بود. (ابوشبانه، ۱۹۹۸: ۶۲۱-۶۲۲) این گروه بر اساس این آیه جنگ با کافران را همیشگی، دوامدار و به‌عنوان اصل اولیه پذیرفته‌اند. پس مسلمانان جز موارد خاص باید با جهان کفر جهاد کنند.

ب) آیه‌ی دیگری که مسلمانان را به جهاد فرامی‌خواند این آیه است: «و در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید و از حد تجاوز نکنید، که خدا تعدی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد.» (بقره/۱۹۰)

این آیه نه به صورت مطلق بلکه جنگ با کسانی را لازم می‌داند که با مسلمانان در حال جنگند و توصیه می‌کند که مسلمانان نباید در جنگ ستم کنند (وَلَا تَعْتَدُوا) و در آخر آیه تعلیل می‌کند. (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ)

ج) در آیه‌ی دیگر نیز جهاد را به جهت رفع فتنه واجب می‌کند: «و با آن‌ها پیکار کنید! تا فتنه (و بت‌پرستی و سلب آزادی از مردم) باقی نماند و دین، مخصوص خدا گردد. پس اگر (از روش نادرست خود) دست برداشتند، (مزاحم آن‌ها نشوید؛ زیرا) تعدی جز بر ستمکاران روا نیست.» (بقره/۱۹۳)

در این آیه، محرک اصلی جنگ را وجود فتنه می‌داند؛ یعنی اگر از سوی غیر مسلمانان فتنه وجود نداشته باشد، جنگ نخواهد بود. (فَإِنْ أَنْتَهُوا فَلَا عُذْرَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ).

پاسخ

بررسی جامع آیات جهاد بر خلاف نظریه‌ی فوق (جنگ با کفار را قاعده و اصل اولیه می‌دانند) نشان می‌دهد که جنگ بر خلاف قاعده و یک امر استثنایی است.

توضیح: هیچ‌گاه یک آیه‌ی قرآن، بدون ملاحظه‌ی آیات دیگر نمی‌تواند مستند حکم شرعی مهم مانند جنگ باشد؛ زیرا در آیات قرآن عام و خاص، مطلق و مقید، و ... هستند. گرچه برخی از آیات مانند آیه‌ی اول حکم قتال با مشرکان را به صورت مطلق (جز در موردی که ایمان آورند) صادر کرده است؛ اما واقعیت این است که این آیه هنگامی که در کنار دیگر آیات قرار می‌گیرد، روشن می‌شود که جنگ و جهاد همراه با دلیل و علت است؛ بنابر این آیاتی که به صورت مطلق در مورد جنگ آمده مانند آیه‌ی اول به آیات دیگری که جنگ را مقید به دشمنی با اسلام یا ایجاد فتنه می‌کند مانند آیات دوم و سوم، تقیید می‌خورد.

بنابر این، می‌توان گفت عالی‌ترین شعار و توصیه‌ای انسانی در زمینه‌ی صلح جهانی و همزیستی مسالمت‌آمیز، علی‌رغم اختلاف‌های موجود، به اسلام و قرآن تعلق دارد. قرآن همزیستی مسالمت‌آمیز با غیر مسلمانان را به عنوان انسان و مخلوق الهی می‌ستاید و پیامبر خدا(ص) خدمت به انسان و بلکه هر موجود زنده را بالاترین وسیله‌ی تقرب به خداوند مطرح می‌کند: الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ، فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَى اللَّهِ مَنْ نَفَعَ عِيَالُ اللَّهِ، وَأَدْخَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ سُرُورًا (الکافی، ۱۳۶۵: ۲/۱۶۴، ح ۶) «خلق، نانخور خدایند، از این‌رو محبوب‌ترین خلق در نزد خدا کسی است که به نانخوران خدا سودی برساند و خانواده‌ای را شادمان کند.» قرآن دشمنی را مانع همکاری و همزیستی نمی‌داند: «و عداوت گروهی که از مسجد الحرام منع‌تان کردند، شما را بر ظلم و بی‌عدالتی وادار نکند و باید با یکدیگر در نیکوکاری و تقوا کمک کنید، نه بر گناه و ستمکاری» (مائده ۲/)

۲. همزیستی مسالمت آمیز بر محور ادیان توحیدی

دیدگاه قرآن در باره ی همزیستی مسالمت آمیز با پیروان ادیان بسیار روشن است. بررسی مجموع آیاتی که سعی دارد زمینه ی همزیستی مسالمت آمیز پیروان ادیان را فراهم آورد از توان این مقاله بیرون است و در این بخش فقط به چند مورد محدود اکتفا می شود.

۱-۲. دعوت به گفت و گو

قرآن کریم پیروان ادیان توحیدی را به گفت و گو دعوت می کند و از آنان می خواهد که در محور توحید، یعنی نقطه ی مشترک بین همه گرد آیند و از شرک و بت پرستی دوری نمایند: «بگو ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما، بعضی دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد. هر گاه (از این دعوت)، سرباز زنند، بگویند گواه باشید که ما مسلمانیم» (عنکبوت، ۶۴) این آیه نگاه اسلام را در مورد پیروان ادیان بیان می کند؛ یعنی نگاه قرآن با پیروان ادیان توحیدی دیگر، مدارا و همزیستی مسالمت آمیز بر محور توحید و دوری از شرک است.

در قرآن کریم گفت و گو و مذاکره برای رسیدن به تفاهم، جایگاه خاص و ویژه ای دارد. بیش ترین سوره ها و آیات قرآن کریم درباره ی نحوه ی مجادله و گفت و گوهای پیامبران الهی با مخالفان گفت و گوهای پیروان ادیان با یک دیگر و پیامبر اکرم (ص) با پیروان سایر ادیان می باشد. از این میان گفت و گوی بایسته با اهل کتاب و پیروان سایر ادیان است: مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت فراخوان و با بهترین شیوه با آنان گفت و گو نما؛ زیرا پروردگارت به کسانی که از راه او منحرف شده اند، آگاه تر است و هدایت یافتگان را بهتر می شناسد. (نحل/۱۲۵) در آیه ی دیگر، خداوند مؤمنان را از گفت و گوی همراه با خشونت بازداشته می فرماید: «با اهل کتاب، جز به روشی که از همه نیکوتر است، گفت و گو نکنید؛ مگر کسانی از آنان که ستم کردند و [به آنها] بگویند: ما به تمام آنچه از سوی خدا بر ما و شما نازل شده ایمان آورده ایم و خدای ما و شما یکی است و ما در برابر او تسلیم هستیم.» (عنکبوت/۴۶) خداوند پس از دستور مؤمنان به گفت و گوی نیکو، آنان را مکلف می کند تا در گفت و گو در جست و جوی نقاط مشترک باشند: «و قولوا آمنا بالذی أنزل إلینا و أنزل إلیکم و إلهنا و إلهکم واحد». طبیعی است که در گفت و گوها، هر چه نقاط مشترک مورد بحث قرار گیرد، به همان میزان دیدگاه ها به هم نزدیک تر شده زبان هم را بهتر فهمیده به حقیقت زودتر می رسند.

۲-۲ آزادی عقیده

یکی از واقعیت های جامعه ی بشری اختلاف عقیده و باورهای متفاوت است. عدم

پذیرش عقیده یکی از مهم‌ترین عامل کشمکش‌ها و درگیری‌ها را در تاریخ زندگی بشر شکل داده است. امروزه به‌خصوص در دنیای اسلام، گروه‌های با استناد دین و مذهب بزرگ‌ترین جنایت‌ها را مرتکب می‌شوند؛ در حالیکه یکی از افتخارات اسلام پذیرش آزادی عقیده است و قرآن پیروان خود را به سعه‌ی صدر و تحمل مخالفان دعوت کرده است.

توضیح: گرچه خداوند تشریعا همه‌ی انسان‌ها را به پذیرش اسلام دعوت کرده است و هیچ دینی غیر از اسلام را نمی‌پذیرد: *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ* (آل عمران / ۱۹) «همانا دین [پسندیده] نزد خدا آیین اسلام است» و دینی غیر از اسلام را نمی‌پذیرد: «و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق) آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت، از زیانکاران است.» (همان / ۸۵) ولی خداوند تمام انسان‌ها را تکوینا آزاد گذاشته تا با اختیار خود مسیرش را برگزیند و در غیر آن همه به مسیر هدایت سیر می‌کردند: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى» (انعام / ۳۵)

واقعیت این است که تغییر عقیده ابزار ویژه‌ی خود را می‌طلبد و نمی‌توان با اجبار و اکراه اعتقاد کسی را دگرگون ساخت. «لَا أَكْرَاهُ فِي الدِّينِ» به همین واقعیت اشاره دارد. علامه طباطبایی می‌نویسد: در جمله‌ی «لَا أَكْرَاهُ فِي الدِّينِ» دین اجباری نفی شده است چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی را به دنبال دارد و جامع همه‌ی آن معارف، یک کلمه است و آن عبارت است از «اعتقادات» و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد؛ چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است که عبارت است از حرکاتی مادی و بدنی (مکانیکی) و اما اعتقاد قلبی برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ خود اعتقاد و ادراک دارد و محال است که مثلا جهل، علم را نتیجه دهد و یا مقدمات غیر علمی، تصدیقی علمی را بزاید. (طباطبایی، بی تا: ۵۲۳/۲-۵۲۴)

با توجه به همین واقعیت است که پیامبر^(ص) در مناطق فتح شده، مردم را میان دو امر مخیر می‌کرد: پذیرش اسلام یا بقا بر دین خود با پذیرش حاکمیت اسلام. وقتی نميله بن عبدالله، نماینده‌ی پیامبر گرامی اسلام^(ص) از سوی قبیله بنی‌ضمهره برگشت و گزارش داد که آنان گفتند: ما نه با او می‌جنگیم و نه با او می‌سازیم و نه نبوت او را قبول می‌کنیم و نه او را دروغگو می‌شماریم. مردم گفتند: ای رسول خدا! با آنان جنگ کن. فرمود: ایشان را واگذارید. (واقعی، ۱۴۰۹: ۱/۱۵. عبدالمحمدی، ۱۳۸۷: ش پنجم)

کنت دوگوبینو راجع به رفعت و علو این حالت مسلمین می‌گوید: اگر اعتقاد مذهبی را از ضرورت سیاسی جدا کنند، هیچ دیانتی تسامح‌جو تر و شاید بی‌تعصب‌تر از اسلام وجود ندارد. در واقع همین تسامح و بی‌تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام و امم گوناگون، تعاون و معاضدت را که لازمه‌ی پیشرفت تمدن واقعی است، به وجود آورد



و همزیستی مسالمت‌آمیز عناصر نا متناجس را ممکن ساخت؛ اما آنچه استفاده از این «همزیستی» را در زمینه‌ی علم و فرهنگ بیش‌تر میسر می‌ساخت، علاقه‌ی مسلمین بود به علم که منشأ آن تأکید و توصیه‌ی اسلام بود در اهمیت و ارزش علم. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۵)

۲-۳. رعایت عدالت

در بخش همزیستی مسالمت‌آمیز بر محور انسان، رعایت عام عدالت مورد بررسی قرار گرفت و روشن شد که قرآن به پیامبر و مسلمانان توصیه به رعایت عدالت نموده است. یکی از مسائلی عمده و اساسی که صلح و آرامش جامعه‌ی بشری را برهم می‌زند و چالش‌های مهم اجتماعی را ایجاد می‌کند، ظلم و تعدی به حقوق دیگران است. اسلام با ناروا دانستن تعدی و ظلم، زندگی آرامی را برای بشریت فراهم آورده است: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ. (حدید/۲۵) «ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب [آسمانی] و میزان [شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه] نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند.» قرآن درسوره‌ی اعراف به پیامبرش دستور می‌دهد: «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ»

از آنجا که صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز اصل اولیه و خشونت و جنگ استثنا است آیات مربوط به جنگ و جهاد همراه با ذکر دلیل و انگیزه است؛ مانند اخراج پیامبر و مسلمانان از سرزمین شان، ستم و وجود فتنه، در حالیکه آیات مربوط به صلح مستند به دلیل نیست.

قرآن به صورت مطلق مومنین را به صلح‌خواهی فرا می‌خواند: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ. (بقره/۲۰۸) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید همگی در صلح و آشتی درآید و از گام‌های شیطان، پیروی نکنید.» در این آیه مومنین به صورت مطلق بی‌هیچ قیدی به صلح و آشتی فراخوانده شده است. واژه‌ی کافه نشان می‌دهد که هیچ‌گونه استثنایی در قانون صلح نیست و از سوی هر عملی که در صلح خلل ایجاد کند، عمل شیطان به شمار می‌رود.

قرآن در جای دیگری به مسلمانان دستور می‌دهد که حتا از گفت‌وگوهای ابتدایی صلح نیز استقبال کند: «و اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی و بر خدا توکل کن که او شنوا و دانا است.» (انفال/۶۱) این آیه صلح‌خواهی را به عنوان قاعده و اصل اولیه مطرح کرده است.

صلح‌طلبی قرآن به حدی است که به پیامبر دستور می‌دهد در داوری میان اهل کتاب از قوانین پذیرفته شده‌ی خودشان استفاده کند: «(اهل انجیل) پیروان مسیح) نیز باید به آنچه خداوند در آن نازل کرده حکم کنند و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، فاسقند.» (مائده/۴۷)

۴-۲. رعایت حقوق

قرآن کریم تجاوز و تعدی به حقوق دیگران را نا روا میداند. تنها زمانی اجازه‌ی مقاومت و سخت‌گیری می‌دهد که از مقررات و حدود معین الهی تخطی کنند. از نگاه قرآن اگر فردی از مسلمانان یا دیگر ادیان الهی، بر اساس دین و معتقدات خویش عمل کند، کسی حق تعرض و تعدی به حقوق وی را ندارد.

از دیدگاه اسلام اقلیت‌های دینی (اهل ذمه) دارای حقوق پذیرفته شده است. در اسلام برای اجرایی شدن همزیستی مسالمت‌آمیز با اقلیت‌ها قراردادی به نام قرارداد ذمه پیش‌بینی شده است. این قرارداد تنها با سه گروه یهودی، مسیحی و مجوسی منعقد می‌شود. با انعقاد قرارداد، طرفین موظف به اجرای مفاد آن می‌شوند. شرایطی که به‌وسیله‌ی آن‌ها ذمه و پیمان حمایت منعقد می‌گردد و با منتفی شدن یکی از آن‌ها، پیمان حمایت شده نیز منتفی می‌گردد، سه چیز است: انجام کاری بر خلاف پیمان منعقد شده تعهد به اجرای احکام جزایی اسلام و پرداخت مبلغی به‌عنوان جزیه. در مقابل آن اسلام متعهد می‌شود:

(الف) مسلمانان از هرگونه تعرض و تجاوز به جان و مال و ناموس اهل ذمه خودداری می‌کند؛

(ب) از هر نوع حمایت و تأمین جانی، مالی و عرضی ذمیان و دفاع از آن‌ها در برابر تجاوز بیگانگان دریغ نورزد؛

(ج) آزادی باورهای دینی و برگزاری مراسم مذهبی و امنیت اقلیت‌های دینی حفظ شود؛

(د) حق ترافع قضایی نیز برای آنان در مواردی که احقاق حق به حکم ضرورت چنین حقی را ایجاب می‌نماید، منظور گردیده است.

(ه) آنان آزادند و در هر نقطه از سرزمین اسلامی چیز مناطق ممنوعه سکنی می‌گزینند و از آزادی عقیده برخوردار است. «مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ» (مائده/۹۹)

(و) اصل آزادی بیان، این اصل در آیاتی از قرآن کریم به رسمیت شناخته شده است: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ» (نحل/۱۲۵)

۵-۲. وفاداری به پیمان‌ها و قراردادها

یکی از اصول اساسی که زمینه‌ی همزیستی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌سازد و در تعامل اجتماعی افراد، گروه‌ها و دولت‌ها نقش مهمی ایفا می‌کند، مسأله‌ی پیمان‌ها و

قراردادها است. دغدغه‌ی مهم در همزیستی مسالمت‌آمیز، میزان وفاداری طرفین قرارداد است. اسلام پایبندی به قراردادها و پیمان‌ها را به‌عنوان یک امر اخلاقی و دینی واجب می‌داند و نقض پیمان‌ها را تا زمانی که طرف قرارداد آن را نقض نکرده است، امری حرام می‌شمارد. «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء/ ۳۴) قرآن در جای دیگری به عهدشکنی مشرکان اشاره کرده و به مسلمانان دستور می‌دهد تا زمانی که پیمان از سوی آنان نقض نشده به عهد و پیمان وفادار بمانند: «چگونه برای مشرکان پیمانی نزد خدا و رسول او خواهد بود (در حالی که آن‌ها همواره آماده‌ی شکستن پیمان‌شان هستند)؟! مگر کسانی که نزد مسجد الحرام با آنان پیمان بستید (و پیمان خود را محترم شمردند) تا زمانی که در برابر شما وفادار باشند، شما نیز وفاداری کنید که خداوند پرهیزگاران را دوست دارد.» (توبه/ ۷)

رسول مکرم (ص) با گروه‌های مختلف از مشرکان اهل کتاب قرارداد بستند و تا زمانی که آنان به عهد و پیمان خود وفادار ماندند، حضرت نیز وفادار بود. یک نمونه از این پیمان در مورد ابوبصیر ثقفی بود که در مکه زندانی بود. بر اساس مفاد صلح حدیبیه مسلمانان متعهد شدند افرادی را که از مکه به مدینه می‌گریزند، به مکه بازگردانند؛ اما طرف مقابل چنین تعهدی نسبت به فراریان مدینه نداشت. «ابو بصیر» که مدت‌ها در زندان مشرکان به سر می‌برد، با تدابیر مخصوصی به مدینه گریخت. دو شخصیت بزرگ به نام «ازهر» و «اخنس»، با پیامبر گرامی مکاتبه نموده یادآور شدند که طبق ماده‌ی دوم، باید «ابو بصیر» را بازگردانید و نامه را به مردی از «بنی عامر» و غلام خود تسلیم کردند که به پیامبر اسلام برسانند. پیامبر (صلی الله علیه وآله) طبق تعهدی که کرده بود، به «ابو بصیر» گفت: باید پیش قوم باز گردی و هرگز صحیح نیست که ما از در حيله با آنان وارد شویم. من مطمئن هستم که خداوند وسیله‌ی آزادی تو و دیگران را فراهم می‌سازد. (بیهقی، ۱۹۸۵: ۴ / ۱۷۲)

۳. همزیستی مسالمت‌آمیز بر محور اسلام

با همه‌ی توصیه‌ها و دستورات قرآنی به همزیستی مسالمت‌آمیز بشر و پیروان ادیان مختلف، امروزه مسلمانان بدون توجه به توصیه‌های قرآنی در اختلاف، جنگ و بی‌رحمی نسبت به همدیگر به سر می‌برند. وضعیت معاصر کشورهای اسلامی جنگ‌ها و کشتار بی‌رحمانه‌ی برخی از گروه‌ها نشان می‌دهد که متأسفانه دستورات قرآنی هرگز مورد توجه برخی از مسلمانان نیست. در ادامه به برخی از محورهای اشاره خواهد شد که مسلمانان می‌توانند بر محور آن‌ها به همزیستی مسالمت‌آمیز برسند.

۳-۱. محور اُمت واحده

قبلا یاد آور شدیم که از نگاه قرآن کریم، همه‌ی انسان‌ها از «نفس واحده»، یعنی حضرت آدم (ع) خلق شده‌اند. این وحدت در آفرینش، باید به وحدت در اُمت بینجامد.



انسان‌ها در فطرت با هم دوستی و الفت دارند و در پی امت واحد، متحد و همبسته می‌باشند. خداوند متعال در قرآن در آیات متعددی از امت واحد نام برده است که حاوی پیام وحدت و یکپارچگی است که نتیجه‌ی آن همزیستی مسالمت‌آمیز در میان همه‌ی مسلمانان است؛ ولی متأسفانه برخلاف انتظار، مسلمین بر اثر عوامل مختلف نه تنها به سوی امت واحد در حرکت نیستند، بلکه هر روز به طبل افتراق و اختلاف می‌زنند. خداوند متعال به‌طور بسیار روشن و واضح همه‌ی پیروان دین اسلام را امت واحد خوانده است و گروه و فرقه‌ای را استثنا نکرده است: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُونِ» (انبیاء/۹۲) «این (پیامبران بزرگ و پیروان‌شان) همه امت واحدی بودند (و پیرو یک هدف) و من پروردگار شما هستم؛ پس مرا پرستش کنید.

بی‌تردید، همگرایی و همزیستی مسالمت‌آمیز از اساسی‌ترین آموزه‌های متعالی قرآن مجید است. آیات فراوان قرآن گواه این مدعا است که نه تنها مسلمانان بلکه همه‌ی مردم باید بر محور حقیقت و ترک جدال و تفرقه گرد آیند و از تفرقه و اختلاف دست بردارند. زمانی که خداوند اصولی‌ترین دعوت پیامبران الهی را مطرح می‌سازد، پرهیز از «تفرقه» را هم‌تراز با اصل برقراری دین می‌شمارد: برای شما از دین همانی را مقرر کرد که نوح را بدان سفارش کرده بود و نیز آنچه که به تو وحی کردیم و آنچه ابراهیم و موسی و عیسی را بدان سفارش کردیم که دین را بپا دارید و در آن پراکندگی و اختلاف نکنید.» (شوری، ۱۶)

در آیه‌ی دیگری آمده است: «مردم یک گروه بودند، خدا رسولان را فرستاد که (نیکوکاران را) بشارت دهند و (بدکاران را) بترسانند و با آن‌ها کتاب به‌راستی فرستاد تا در موارد نزاع مردم تنها دین خدا به عدالت حکم‌فرما باشد و در کتاب حق، اختلاف و شبهه نیفکنند، مگر همان گروه که بر آنان کتاب آسمانی آمد، برای تعدی به حقوق یک‌دیگر پس خداوند به‌لطف خود اهل ایمان را از آن ظلمت شبهات و اختلافات به نور حق هدایت فرمود و خدا هر که را خواهد راه راست بنماید.» (بقره، ۲۱۳)

۲-۳ محور قرآن

قرآن می‌تواند از محورهای مهمی باشد که باعث همزیستی مسالمت‌آمیز میان مسلمانان خواهد شد. هر که به این کتاب آسمانی با نگاه عمیق بنگرد، اذعان خواهد نمود که آموزه‌های قرآنی، جامعه‌ی بشری و به‌خصوص مسلمانان را به همگرایی و همسویی دعوت نموده است و از واگرایی و اختلاف بر حذر می‌دارد: «و همگی به رشته‌ی (دین) خدا چنگ زده به راه‌های متفرق نروید و به یادآید این نعمت بزرگ خدا را که شما با هم دشمن بودید و خدا در دل‌های شما الفت و مهربانی انداخت و به‌لطف و نعمت خدا همه برادر دینی یک‌دیگر شدید و در پرتگاه آتش بودید، خدا شما را نجات داد. بدین‌گونه خدا آیاتش را برای (راهنمایی) شما بیان می‌کند، باشد که هدایت شوید.» (آل عمران/۱۰۳)

خداوند تبارک و تعالی با نهی از تفرقه، مسلمانان را به وحدت و همدلی امر نموده است. احادیثی نیز در این زمینه از رسول الله (ص) وارد شده است که اهمیت وحدت و همزیستی مسالمت‌آمیز را می‌رساند. در صحیح مسلم از رسول الله (ص) نقل شده است که فرمود: «خداوند بر سه چیز از شما راضی می‌گردد و بر سه چیز بر شما خشم می‌گیرد. از شما راضی می‌شود، اگر او را پرستش کنید و به او شرک نورزید و به ریسمان خداوند چنگ زنید و متفرق نشوید.» (مسلم، بی‌تا: ۳/ ۱۳۴۰)

۳-۳. محور کعبه

یکی از محورهای وحدت که باعث همزیستی مسالمت‌آمیز در میان مسلمانان خواهد شد، وجود کعبه به‌عنوان قبله‌ی مسلمانان از فرقه‌ها و مذاهب مختلف است. همه‌ی مومنین در هر روز و در پنج نوبت و در ساعات معین به سوی کعبه می‌ایستند و خداوند تبارک و تعالی را به یگانگی یاد می‌کنند. کعبه، قدیمی‌ترین مرکز توحید و خداشناسی روی زمین و نماد وحدت در پرستش است که از حضرت آدم^(ع) تا خاتم^(ص) به سوی یک خدا گرویدند: «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ (آل عمران، ۹۶) «نخستین خانه‌ای که برای مردم (و نیایش خداوند) قرار داده شد، همان است که در سرزمین مکه است که پر برکت و مایه هدایت جهانیان است.» محتوای این آیه تأکیدی بر این است که اسلام، یگانه آیین برگزیده پس از ارسال آخرین فرستاده و نیز سمبل بازگشت همه‌ی انسان‌ها در هر جا و مکانی به سوی خدا است.

خداوند «کعبه را وسیله‌ای برای استواری و سامان بخشیدن به کار مردم قرار داده است» (مائده / ۹۷) همچنین در آیات دیگر فرموده است: «ما به ابراهیم و اسماعیل امر کردیم که خانه‌ی مرا برای طواف کنندگان و مجاوران و رکوع کنندگان و سجده کنندگان پاک و پاکیزه کنید.» (بقره / ۱۲۵) قرآن کعبه را محل امن و آرامش قرار داده است: «و (به‌خاطر بیاورید) هنگامی که خانه‌ی کعبه را محل بازگشت و مرکز امن و امان برای مردم قرار دادیم.» (بقره / ۱۲۶) اوصاف کعبه مانند «هدی للعالمین»، «قیاما للناس»، «طَهْرًا بَيْتِي» «و اماناً» همگی حامل پیام همزیستی مسالمت‌آمیز برای همه‌ی پیروان دین مبین اسلام از هر گروه و فرقه و مذهب می‌باشد.

۳-۴. محور اهل بیت

جایگاه ویژه و متعالی اهل بیت در قرآن و سنت پیامبر (ص) و احترام خاصی که فرقه‌ها و مذاهب اسلامی برای عترت اهل بیت قایلند، می‌تواند زمینه‌ی محوریت آنان را برای همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان فراهم سازد. در حدیث شریف متواتر تقلین که مورد اتفاق مذاهب مختلف اسلامی است، پیامبر گرامی اسلام (ص) در مواقع مختلف آنان را عدل قرآن می‌شمارد و می‌فرماید: «من دو چیز گران‌بها در میان شما می‌گذارم: کتاب خدا و عترت خود را؛ کتاب خدا، ریسمانی است که از آسمان به سوی زمین کشیده شده

و عترت من، اهل بیت من هستند و خداوند لطیف خبیر به من خبر داده که این دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا نزد حوض کوثر به من برسند؛ بنگرید چگونه حق مرا دربارهی آن‌ها ادا می‌کنید.» (صالحی شامی، ۱۹۹۳: ۱۲؛ ۲۳۲؛ حاکم نیشابوری، ۱۹۹۰: ۳/ ۱۶۰)

حکیم ابوالقاسم فردوسی، در اشعار بلند به جایگاه ویژه‌ی اهل بیت به‌عنوان محور وحدت و زندگی مسالمت‌آمیز اشاره دارد. این اشعار پایان‌بخش این مقال قرار می‌گیرد:

حکیم این جهان را چو دریا نهاد	برانگیخته موج ازو تندباد
چو هفتاد کشتی برو ساخته	همه بادبان‌ها برافراخته
یکی پهن کشتی بسان عروس	بیاراسته همچو چشم خروس
محمد بدو اندرون با علی	همان اهل بیت نبی و ولی
خردمند کز دور دریا بدید	کرانه نه پیدا و بن ناپدید
بدانست کو موج خواهد زد	کس از غرق بیرون نخواهد شدن
به دل گفت اگر با نبی و وصی	شوم غرقه دارم دو یار وفی
همانا که باشد مرا دستگیر	خداوند تاج و لوا و سریر

جمع‌بندی

از مباحث مطرح شده به این نتیجه می‌رسیم که قرآن زمینه‌های صلح و آشتی را میان انسان‌ها فراهم ساخته تا در نتیجه‌ی آن همزیستی مسالمت‌آمیز میان نوع بشر پدید آید. از نگاه قرآن موانع همزیستی مانند نژادپرستی و احساس برتری، تضییع حقوق انسان اجبار و اکراه انسان برای پذیرش عقیده و باور خاص و ظلم و بی‌عدالتی امر منفی است و انسان از آن باز داشته شده است. ازسوی دیگر، قرآن به اموری تشویق می‌کند که همزیستی مسالمت‌آمیز میان ادیان توحیدی را فراهم می‌سازد. مانند دعوت به گفت‌وگو آزادی عقیده و رعایت عدالت و حقوق اقلیت‌های دینی. قرآن به پیروان مکتب اسلام دستور می‌دهد تا با محوریت امت واحده، قرآن، کعبه، پیامبر و اهل بیتش گرد آمده از اختلافات بی‌جا دست بردارند.

طبیعی است فهم درست از قرآن و آموزه‌های اسلامی می‌تواند جوامع و ملل معاصر را به‌طور عام و ملل مسلمان را به‌شکل خاص در مسیر همزیستی مسالمت‌آمیز قرار دهد. از منظر این مقاله بسیاری از نزاع‌ها و جنگ‌های خونین در جوامع معاصر و ملل مسلمان برخاسته از منافع و مطامع دنیایی است که با تفسیر نا درست از آموزه‌های دینی صبغهی

عقیدتی داده شده است. تنها راه نجات از وضعیت امروزی، افزون بر اصلاح مطامع مادی قدرت‌های سلطه‌طلب، آگاهی‌بخشی و تبیین درست آموزه‌های قرآنی است.



منابع

۱. آریان‌پور کاشانی، عباس و منوچهر، فرهنگ دانشگاهی، چاپ نهم: انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹.
۲. آلبرماله، تاریخ آلبرماله، سمیر، ترجمه عبدالحسین هزیر، ۱۳۹۷.
۳. ابراهیمی ورکیانی، محمد، همزیستی مسالمت‌آمیز از نگاه شرایع و ادیان الهی: آینه‌ی معرفت
۴. ابن منظور، جمال الدین محمد مکرم، لسان العرب، نشر ادب حوزه، قم، ۱۴۰۵.
۵. ابوشبانه، یاسر، النظام الدولي الجديد بين الواقع الحالي و التصور الاسلامي، دار السلام، مصر، ۱۹۹۸.
۶. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، دلائل النبوة و معرفه أحوال صاحب الشریعة، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۸۵.
۷. حاکم نیشابوری، أبو عبد الله الحاکم محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحیحین دارالکتب العلمیة، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۹۹۰.
۸. حجتی، سید محمد باقر، همزیستی ادیان توحیدی، از دیدگاه قرآن و سنت، پژوهش دینی، شماره سیزدهم، ۱۳۸۵.
۹. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه‌ی دهخدا، ج ۱۴: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین، کارنامه‌ی اسلام: امیر کبیر، ۱۳۶۹.
۱۱. سیاح، احمد، فرهنگ بزرگ جامع نوین: کتابفروشی اسلام، تهران، ۱۳۷۵.
۱۲. سیاح، حسین، اسلام و گونه‌ی همزیستی با ناهم‌کیشان، فصلنامه‌ی فلسفه و کلام اسلامی آینه‌ی معرفت، زمستان ۱۳۸۸.
۱۳. صالحی شامی، محمد بن یوسف، سبل الهدی والرشاد فی سیره خیر العباد و ذکر فضائله و أعلام نبوته و أفعاله و أحواله فی المبدأ و المعاد، دارالکتب العلمیة، تحقیق و تعلیق: الشیخ عادل أحمد عبدالموجود و الشیخ علی محمد معوض، بیروت، ۱۹۹۳.
۱۴. طباطبائی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه‌ی سید محمد باقر موسوی همدانی: انتشارات اسلامی، قم، بی تا.
۱۵. طبرسی، فضل ابن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار الاحیاء التراث العربی بیروت، ۱۴۰۶.

۱۶. طریحی، فخرالدین، مجمع‌البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، مرتضوی، تهران چ ۳، ۱۳۷۵.
۱۷. طوسی، محمد حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، بی‌تا.
۱۸. عبدالمحمدی، حسین، اسلام و زندگی مسالمت‌آمیز در دنیای معاصر، کوثر معارف شماره‌ی پنجم، ۱۳۸۷.
۱۹. عمید، حسن، فرهنگ عمید، نشر جاویدان، چاپ دهم، تهران، ۱۳۵۵.
۲۰. عمید زنجانی، عباس‌علی، اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز، ماهنامه‌ی مکتب اسلام شماره‌های ۱-۹.
۲۱. کریمی نیا، محمد مهدی، اصالت صلح و همزیستی یا قتال و جنگ در اسلام، بصیرت، شماره‌ی ۳۴.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکلینی: دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵.
۲۳. مجتهد شبستری، محمد، حکومت جهانی بر اساس حمایت و همزیستی مذهبی نشریه: درس‌هایی از مکتب اسلام، ش ۳، ۱۳۴۵.
۲۴. مسلم، أبو الحسن القشیری النیسابوری، صحیح مسلم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
۲۵. معین، محمد، فرهنگ معین متوسط، ج ۴: انتشارات امیرکبیر، چ ۵، تهران، ۱۳۶۱.
۲۶. مهیار، رضا، فرهنگ ابجدی عربی فارسی، بیجا، بی‌تا.
۲۷. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، تحقیق مارسلان جونس، ج ۳، بیروت ۱۴۰۹.



صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز از دیدگاه قرآن و سنت

محمد علی اخلاقی*

* استاد و کدر علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان

چکیده

صلح و زندگی مسالمت‌آمیز از نظر اسلام به عنوان یک اصل در زندگی مورد تاکید و توجه است. مکتب اسلام با نفی هرگونه خشونت و رفتارهای برتری‌جویانه و تعصب‌گرایانه ضمن تاکید بر حفظ کرامت انسانی، ملاک برتری را نه، به جنس، نژاد، رنگ و فرقه‌های قومی بلکه در تقوا و خداپرستی می‌داند.

اسلام ضمن تاکید بر اتحاد و همبستگی بین مسلمانان، هیچ‌گاه به پیروان خود اجازه‌ی خشونت، قتل و کشتار پیروان ادیان و مذاهب دیگر را نمی‌دهد و وجود افکار و دیدگاه‌های متفاوت را مجوز رفتار خصمانه و خشونت‌آمیز نمی‌داند.

آیات، روایات و سیره‌ی نبوی، به عنوان مهم‌ترین منابع دینی، اساسی‌ترین مولفه‌ی جامعه‌ی اسلامی را، زندگی مسالمت‌آمیز و به دور از هرگونه خشونت و تعصبات دانسته، حتا در تعامل با غیر مسلمانان بر رعایت کرامت انسانی و احترام متقابل تاکید نموده محوری‌ترین عنصر در روابط اجتماعی را کرامت انسانی می‌داند. در شرایط صلح و زندگی مسالمت‌آمیز، رشد و تعالی انسان‌ها و تفاهم برای رسیدن به توافق، بهتر فراهم شده یگانگی آیین بشری و گرایش انسان‌ها به حق امکان‌پذیرتر است.

در نگاه دینی، زندگی مسالمت‌آمیز به عنوان یک اصل اساسی، ریشه در طبیعت جهان و در پیوند با نظام آفرینش دارد. صلح یک قاعده‌ی همیشگی در فرهنگ دینی است و اسلام هرگونه علل و اسبابی را که موجب پدید آمدن جنگ می‌شود، نفی کرده است.

کلیدواژه: اسلام، صلح، زندگی مسالمت‌آمیز، خشونت، قرآن، احادیث، سیره‌ی نبوی

اسلام دین صلح، تحمل، مدارا، همدیگر پذیری و مسالمت‌جویی است. مکتب اسلام به‌عنوان یکی از داعیه‌داران حکومت جهانی و طرفدار کرامت انسانی، جامعه‌ی بشری را یک امت و یک مجموعه‌ی واحد دانسته که در آن هیچ جنس، نژاد و گروهی بر دیگر نژادها و گروه‌ها برتری و فضیلت ندارد.

بر مبنای آموزه‌های دینی، اساس روابط مسلمانان با همه بر رفتار نیکو و مسالمت‌جویی استوار است. اسلام هیچ‌گاه به پیروان خود اجازه‌ی خشونت، قتل و کشتار همدیگر و حتا پیروان ادیان و مذاهب دیگر را نمی‌دهد و وجود دیدگاه و عقاید مخالف، مجوز بر رفتار خصمانه و قتل نیست. در آموزه‌های دینی دیده می‌شود که اسلام همواره جامعه‌ی اسلامی را بر مبنای باورها و ارزش‌های دینی مشترک به اتحاد، برادری و همبستگی فراخوانده در تعامل با غیر مسلمانان هم زندگی مسالمت‌آمیز را به‌عنوان یک اصل زیربنایی در روابط اجتماعی بر مبنای کرامت انسانی مطرح نموده است.

با استفاده از آیات، روایات و سیره‌ی نبوی، مبنای زندگی مسالمت‌آمیز در بین مسلمان بر پایه‌ی حفظ کرامت انسانی، ارزش‌های دینی و باورهای مذهبی استوار است و در تعامل با غیر مسلمانان ضمن احترام به دیدگاه‌های متفاوت شان، حفظ کرامت انسانی به‌عنوان یک اصل در نظر گرفته شده است. نظریه‌ی مبتنی بر کرامت انسانی، بدین معنا است که غیر مسلمانان از آن جهت که در «انسانیت» با مسلمانان شریک هستند، احترام دارند هر چند در عقیده و مذهب تفاوت دارند.

در نگاه دینی، صلح و زندگی مسالمت‌آمیز خود، ارزش و هدف است و با زندگی فطری انسان‌ها سازگارتر است. در شرایط صلح و زندگی مسالمت‌آمیز، رشد و تعالی انسان‌ها و تفاهم برای رسیدن به توافقات بهتر فراهم شده و یگانگی آیین بشری و گرایش انسان‌ها به حق امکان‌پذیرتر است.

در این نوشتار موضوعاتی از قبیل صلح و زندگی مسالمت‌آمیز از منظر آیات قرآنی احادیث و سیره‌ی عملی پیامبر اسلام، عوامل و زمینه‌های نزاع و خشونت و ویژگی‌های صلح از منظر اسلام تحت عنوان کلی «صلح و زندگی مسالمت‌آمیز از دیدگاه قرآن و سنت» مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

اسلام و دعوت به یکپارچگی و زندگی صلح‌آمیز

منطق اسلام، منطق دوستی، اقناع و احترام متقابل است نه اجبار و خشونت. سید قطب در کتاب «اسلام و صلح جهانی» صلح و زندگی مسالمت‌آمیز را به‌عنوان یک اصل اساسی و مهم در اسلام می‌داند که ریشه در طبیعت جهان و پیوند با نظام آفرینش دارد.



ایشان صلح را در اسلام به عنوان یک قاعده‌ی همیشگی دانسته موضع جنگ را حالت استثنایی می‌داند و تاکید دارد که اسلام علل و اسبابی را که موجب پدید آمدن جنگ می‌شود، نفی کرده است. (سید قطب: ۴۹)

بر اساس آموزه‌های دینی، صلح و زندگی مسالمت‌آمیز اصل اولیه در زندگی جوامع انسانی است. زندگی بر پایه‌ی عدالت و بدور از خشونت و جنگ با خواست‌های فطری انسان سازگار است. برای تبیین دیدگاه اسلام در باره‌ی صلح و زندگی مسالمت‌آمیز به سه بخش، آیات قرآن، احادیث و روایات و سیره‌ی عملی پیامبر اسلام (ص) به عنوان مهم‌ترین منابع اسلامی باید مراجعه کرد.

صلح و زندگی مسالمت‌آمیز از منظر آیات قرآنی

برابری و حفظ کرامت و ارزش‌های انسانی، یکی از اصول همزیستی مسالمت‌آمیز است که در جای جای از قرآن به آن اشاره شده است. قرآن کریم انسان را موجود با کرامت معرفی می‌کند که در سایه‌ی انسانیت می‌تواند شایسته‌ی این کرامت الهی باشد و این کرامت همان جانشینی خداوند در زمین است. (مهدی کریمی‌نیا: ۱۳۸)

الف) تاکید بر صلح و زندگی مسالمت‌آمیز فراگیر

در بخش از آیات، زندگی مسالمت‌آمیز به عنوان یک اصل فراگیر در تعامل با همه‌ی انسان‌ها مطرح گردیده است. در این آیات، مسلمانان به رفتار مسالمت‌آمیز با پیروان سایر ادیان فراخوانده شده است که به چند مورد آن اشاره می‌گردد:

«وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال / ۶۱)

اگر دشمن به صلح تمایل نشان داد (ای پیامبر) توهم از در صلح درای و بر خداوند توکل نما. «جنحوا» از ماده‌ی «جناح» به معنای خضوع و تمایل و حرکت به سوی چیزی است. در این آیه، به پیامبر دستور داده می‌شود که شک و تردید به خود راه ندهد و با آنان صلح نما.

«.. وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ» (نساء / ۹۴)

به کسی که اظهار صلح و اسلام می‌کند، نگوئید (مسلمان نیستی)؛ زیرا غنیمت‌های فراوانی برای شما نزد خداوند است. بر اساس مفاد این آیه، باید به ندای صلح از طرف دشمن پاسخ مثبت داد؛ اگرچه از غنایم مادی فراوان محروم شد، زیرا هدف از جهاد اسلامی، توسعه طلبی و جمع غنایم نیست.

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ

وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه/ ۸)

خداوند شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در امر دین با شما پیکار نکرده‌اند و از خانه و دیار تان بیرون نرانده‌اند، نهی نمی‌کند. چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد.

«فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران / ۲۰)

اگر با تو به گفت‌وگو و ستیز برخیزند، (با آنان مجادله نکن و) بگو: من و پیروانم، در برابر خداوند (و فرمان او تسلیم شده‌ایم و به آن‌ها که اهل کتاب هستند (یهود و نصاری) و عوامان (مشرکان) بگو: آیا شما هم تسلیم شده‌اید؟ اگر (در برابر فرمان و منطق حق) تسلیم شوند، هدایت می‌یابند و اگر سرپیچی کنند، (نگران نباش؛ زیرا) وظیفه‌ی تو تنها ابلاغ (رسالت) است. خدا نسبت به (اعمال و عقاید) بندگان، بینا است. خداوند در این آیه به پیامبرش دستور می‌دهد که از بحث و مجادله با آن‌ها دوری کن.

«وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُم وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (عنکبوت / ۴۶)

با اهل کتاب جز به روشی که از همه نیکوتر است، مجادله نکنید مگر کسانی که از آن‌ها مرتکب ظلم و ستم شدند و به آن‌ها بگوئید ما به تمام آنچه از سوی خدا بر ما نازل شده ایمان داریم، معبود ما و شما یکی است و در برابر او تسلیم هستیم.

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

بگو ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما بعض دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد. هرگاه (از این دعوت) سر باز زنند، بگوئید گواه باشید که ما مسلمانیم!

«أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل / ۱۲۵)

آنان را با حکمت و موعظه به راه خدای خودت فراخوان و با آنان با نیکوترین روش مجادله کن. در این آیه، اسلام پیامبر و مسلمانان را به گفت‌وگو با پیروان دیگر ادیان به عنوان یکی از خاستگاه تفاهم و زندگی مسالمت‌آمیز سفارش می‌کند.



سال پنجم، شماره نهم، زمستان ۱۳۹۹، پژوهشی فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه خاتم النبیین (ص)

آیات فوق که به عدالت و صلح و دوری از مجادله با دشمنان و پیروان سایر ادیان دستور می‌دهد و به شکل تلویحی به خوش رفتاری و خیرخواهی با کفار غیر مزاحم و رفتار عادلانه با آنان دعوت می‌کند، حاکی از این است که اسلام دین صلح، صفا و آرامش است و می‌خواهد روح صفا و خیرخواهی و احترام به انسان را در میان مسلمانان بدمد و قلب همه‌ی انسان‌ها را با هم مهربان کند و زمینه‌ی صلح اجتماعی را فراهم سازد و این شاهدی است بر این که صلح از نظر اسلام یک اصل زیربنایی و بنیادی است که همه‌ی مسلمانان باید در راه آن حرکت کنند و هر گونه خشونت و بد رفتاری به بهانه‌های مختلف از طرف اسلام مردود است. دین اسلام همواره مسلمانان را به داشتن رفتار نیکو و روابط سالم با پیروان دیگر ادیان و مذاهب سفارش نموده از برخورد خشونت‌آمیز و کارهای ناپسند بر حذر می‌دارد.

ب) تاکید بر اتحاد و همبستگی مسلمانان

در بخش دیگر از آیات، مسلمان به اتحاد و یکپارچگی فراخوانده شده است و از اختلاف و نفاق برحذر داشته شده که به دو نمونه‌ی آن اشاره می‌شود:

«وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (ال عمران/ ۱۰۳)

قرآن کریم در این آیه و به دنبال دعوت به تقوا و بندگی، مسلمانان را به وحدت و یکپارچگی فرا می‌خواند و می‌فرماید: همگان دست به ریسمان خداوند بزنید و پراکنده نشوید.

شان نزول این آیه اختلاف بین دو قبیله‌ی بزرگ اوس و خزرج است. طبق اسناد تاریخی دو نفر از قبیله‌ی اوس و خزرج، بعد از شمردن افتخارات قوم شان در برابر همدیگر قرار گرفتند و در نهایت هردو قبیله در برابر هم دست به اسلحه بردند. خبر به پیامبر (ص) رسید و ایشان بعد از حضور در محل حادثه، به غایله پایان داد و آیات فوق در اینجا نازل گردید و به صورت یک حکم عمومی، همه‌ی مسلمانان را با بیان موثر و موکد به اتحاد و یکپارچگی دعوت نمود. (تفسیر نمونه/ ذیل آیه)

«وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال/ ۴۶)

از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و با یکدیگر نزاع نکنید که ناتوان می‌شوید و قوت و هیبت شما از بین می‌رود. قرآن در ادامه‌ی دیگر دستورات، به مسلمانان دستور می‌دهد که از دستورات رهبری اطاعت نموده از نفاق و پراکندگی پرهیز نمایید و اختلافات و نفاق را عامل ذلت و خواری می‌داند.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره/ ۲۰۸)

اسلام آیین صلح و صفا است. خداوند همه‌ی مومنین را مخاطب قرار داده به آشتی و زندگی صلح‌آمیز دستور می‌دهد. انحراف از صلح و عدالت و تسلیم شدن در برابر انگیزه‌های دشمنی و عداوت و خون‌ریزی پیامد پیروی از وسوسه‌های شیطانی است. از این آیه به دست می‌آید که صلح و زندگی مسالمت‌آمیز در اسلام یک اصل است.

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

مومنان برادر یک‌دیگرند؛ بنابراین میان دو برادر خود صلح برقرار سازید و تقوای الهی پیشه کنید تا مشمول رحمت شوید. طبق این آیه، این یک وظیفه‌ی حتمی برای همه‌ی مسلمانان است که از نزاع، درگیری و خون‌ریزی میان مسلمین جلوگیری کنند و برای خود در این زمینه مسؤولیت قایل باشند، نه این‌که به‌صورت تماشاچی و بی‌تفاوت از کنار آن بگذرند. به این ترتیب، یکی از مهم‌ترین مسؤولیت‌های اجتماعی مسلمانان در برابر یک‌دیگر و در اجرای عدالت اجتماعی با تمام ابعادش روشن می‌شود. (شیرازی، تفسیرنمونه، ذیل آیه‌ی فوق)

صلح و زندگی مسالمت‌آمیز از منظر احادیث و روایات

پیشوایان اسلام، پیوسته به رعایت عدالت، انصاف، ادای حقوق و پرهیز از آزار و اذیت دیگران و از جمله پیروان مذاهب دیگر توصیه می‌کردند که در اینجا به چند نمونه‌ی آن اشاره می‌شود:

پیامبر اکرم (ص) فرمود: «مَنْ آذَى ذَمِيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ وَمَنْ كُنْتُ خَصْمُهُ، خَصْمَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (عقیف: ۲۷۴)

هر کس اهل ذمه‌ای (پیروان دیگر ادیان که در پناه اسلام است) را آزار رساند، من دشمن او خواهم بود و هر کسی که من دشمن او باشم، روز قیامت دشمنی خود را با او آشکار خواهم کرد.

در حدیث دیگر از پیامبر (ص) چنین آمده است: «بَعَثْتُ عَلَى الشَّرِيعَةِ السَّمْحَةَ السَّهْلَةَ» خدا مرا بر شریعت و دین باگذشت و در موارد خودش سهل و آسان مبعوث کرده است (مطهری: ص ۱۹۰)

همچنان پیامبر (ص) فرموده است: «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَضَ حَقُّهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طَبِيبٍ نَفْسُهُ فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (کریمی نیا: ۲۷۵) هر کس به هم‌پیمانی از غیر مسلمانان ستم کند یا حقش را از بین ببرد یا بالاتر از طاقتش تکلیفی بر او تحمیل کند یا چیزی بدون رضایت از او بگیرد، من روز قیامت با او محاجه خواهم کرد.

آن حضرت در حدیث دیگر چنین سفارش کرده است: «تَصَدَّقُوا عَلَى أَهْلِ الْأَدْيَانِ



کُلُّهَا» (کریمی نیا: ۲۷۵) به فقیران از پیروان همه‌ی ادیان الهی صدقه بدهید .

حضرت علی^(ع) فرموده است: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ ، وَاللَّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنَّمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ ، وَ إِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ » حضرت علی^(ع) در بخشی از نامه‌اش به مالک اشتر می‌فرماید: ای مالک! با مردم مهربان باش و رعیت را با چشمی پر عاطفه و سینه‌ای لبریز از محبت بنگر زنه‌ار که چون درنده‌ای به غارت جان و مال آنان پردازی! فرمانبرداران تو از دو صنف بیش نیستند: یا مسلمان و برادران دینی تو هستند و یا پیروان مذهب بیگانه‌اند که در این صورت همانند تو انسانند و در آفرینش همانند تواند. (نهج البلاغه: خطبه‌ی ۵۳)

فرمان حضرت به مالک، به‌طور طبیعی زمانی صادر شده است که تعداد مسلمانان در کشور مصر ناچیز بوده است. چند سال پیش‌تر از فتح مصر توسط سپاه اسلام نمی‌گذرد و به‌طور طبیعی در این چند سال فقط عده‌ی اندکی اسلام را پذیرفته بودند و بیش‌تر مردم هنوز مسیحی بودند. در چنین شرایطی، امام علی به مالک اشتر گفت: رعیت تو دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو هستند و دسته‌ی دیگر در آفرینش و انسانیت با تو همانند می‌باشند. در قسمت دیگر از نامه‌ی خود به مالک اشتر می‌فرماید: «وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلَاحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَ اللَّهُ فِيهِ رِضًى، فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَةً لِيُجْنِدَكَ وَ رَاحِشَةً مِنْ هُمُومِكَ وَ أَمْنًا لِبِلَادِكَ» و از صلحی که دشمن، تو را بدان خواند، و رضای خدا در آن بود روی متاب که آشتی، سربازان تو را آسایش رساند و از اندوه‌هایت و شهرهایت ایمن ماند. (نهج البلاغه: خطبه‌ی ۵۳)

در سخنی از حضرت علی^(ع) آمده است: «اصلاح ذات البین افضل من عامه الصلواه و الصیام» (نهج البلاغه: خطبه ۴۷) در جای دیگر راجع به صلح به فرزندش سفارش می‌کند که از جدت شنیدم که می‌فرمود: آشتی دادن میان مردم بهتر از نماز و روزه‌ی چندین سال است.

امام صادق^(ع) می‌فرماید: «صدقته یحبها الله اصلاح بین الناس» (أصول کافی: ۲۰۹) بخششی که نزد خداوند محبوب است، اصلاح میان مردم و برقراری تفاهم و آشتی بین آن‌ها است.

با توجه به موارد فوق، صلح و زندگی مسالمت‌آمیز با همه، چیزی است که پیامبر بزرگ اسلام و دیگر پیشوایان دینی به آن تاکید نموده است و این نشانه‌ی اهتمام اسلام به زندگی مسالمت‌آمیز است.

صلح و زندگی مسالمت‌آمیز در سیره‌ی عملی پیامبر اسلام^(ص)

یکی از راه‌های بررسی نگاه اسلام نسبت به صلح و زندگی مسالمت‌آمیز، مطالعه‌ی سیره و شیوه‌ی پیامبر بزرگوار اسلام است. به تعبیر دانشمند معروف اهل سنت محمد



شلتوت، اگر بخواهیم صلح و زندگی مسالمت‌آمیز را از منظر اسلام بررسی نماییم، باید به سراغ شیوه‌هایی که در دعوت اسلامی مورد استفاده قرار می‌گرفت، برویم. اسلام با اتکا به قرآن، دعوتش را از طریق صلح و سلم دنبال کرده است. وی با استناد به آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» اعتقاد و ایمان و ترس را بی‌ارزش دانسته می‌گوید: اسلام دعوتش مبتنی بر تعقل، تفکر و اندیشه‌ی خاص است، نه اجبار و اکراه. (شلتوت: صص ۳۰ و ۵۲)

در سیره‌ی پیامبر اکرم (ص) می‌بینیم که با وجود جهانی‌بودن آیین اسلام، دعوت و تعامل پیامبر اسلام (ص) با قبایل، ملت‌ها و ادیان دیگر، بر احترام متقابل و به رسمیت شناختن آنان استوار بوده است. پیامبر (ص) در نامه‌هایی که برای سران و زمامداران سایر ملت‌ها و جوامع نوشته همواره، موجودیت آنان را به رسمیت شناخته و با منطق و استدلال برخورد داشته است. (کریمی نیا: ۲۹۱) پیامبر اسلام نه تنها هیچ‌گاه پیمان صلح و معاهده‌ی همدیگر پذیری را که با ملت‌های غیر مسلمان بسته، نقض نکرده بلکه آن را گناهی بزرگ و غیر قابل قبول دانسته است و حتا نسبت به پیمان‌های که پیش از زمان بعثت داشته‌اند، خودش را پایبند و وفادار می‌دانسته (سبحانی: ۱۸۴)

در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز به‌عنوان اساسی‌ترین اصل در تعاملات اجتماعی و مناسبات بین المللی پذیرفته شده است. اسلام برای جلوگیری از بروز روابط خصمانه و اختلافات و قتل و کشتار، ملت‌ها و گروه‌های دیگر را نیز برای انعقاد پیمان‌های صلح دعوت کرده به جامعه‌ی اسلامی توصیه نموده است که در این زمینه، همواره پیش‌قدم باشند و از هر نوع کوششی برای برقراری و تحکیم مبانی و شرایط و نیز گسترش صلح در جامعه‌ی بشری دریغ ننمایند.

پیامبر اکرم (ص) در سرزمین مینا، در حالی که بر شتری سوار بود، رو به سوی مردم کرد و فرمود: «یا ایها الناس! الا ان ربکم واحد وان اباکم واحد، الا لافضل لعربی علی عجمی و لا لعجمی علی عربی، و لا لاسود علی احمر، و لا لاحمر علی اسود الا بالتقوی» ای مردم! بدانید که خدای شما یکی است و پدرتان یکی. نه عرب بر عجم و نه عجم بر عرب برتری دارد. نه سیاه بر سفیدپوست و نه سفیدپوست بر سیاه‌پوست برتری دارد مگر به تقوا و ترس از خدا. (کریمی نیا: ۱۴۲)

با مطالعه‌ی سیره‌ی زندگی پیامبر (ص) به‌روشنی می‌توان دریافت که در فرهنگ دینی کرامت و آزادی انسان محترم و در محور تعاملات مورد توجه است و برای زورگویی و تحمیل جایی نیست. حضرت تمایل داشت با انعقاد پیمان‌ها و تاکید بر لزوم وفا به قراردادهای، زمینه‌های تیرگی روابط و فلسفه‌ی جنگ و ستیز از بین برود.

پیمان‌هایی که در زمان پیامبر منعقد گردید، این امکان را برای قبایل گوناگون فراهم نمود که در کنار هم زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند. روح این پیمان‌ها همچون «منشور مدینه» تأمین وحدت اسلامی است. با پیوند قبیله‌های گوناگون و تأمین صلح، آزادی و

امنیت برای همه‌ی مردم به رغم اختلاف در هر زمینه حتا در باورهای دینی این هدف تحقق می‌یابد. چنان‌که یادآور شدیم، پیامبر^(ص) حتا قبل از بعثت، بر اصل روابط عادلانه بین قبایل، اصرار می‌ورزید و مکرر می‌فرمود: من در خانه عبدالله بن جدعان، شاهد بستن پیمان مشترک جهت حمایت از مظلومان، بین نمایندگان قبایل مختلف عرب بودم. چنان بر این پیمان دل بسته بودم که حاضر نبودم در ازای نقض آن صاحب پر بهاترین شتران باشم. اگر در اسلام به چنین گمانی دعوت شوم، به‌زودی اجابت خواهم کرد.

پیامبر^(ص) در راه مکه، پیش از برخورد با قریش و بسته شدن پیمان حدیبیه، بارها می‌فرمود: از من وسیله‌ای که موجب تعظیم به حدود الهی است، نخواهند خواست، مگر این‌که بی درنگ به آن‌ها خواهم داد.

همچنان حضرت از پیمان صلحی که مسلمانان بعد با روم می‌بستند، پیشاپیش خبر داد: رومیان با شما به صلحی توأم با امنیت اقدام خواهند نمود. این‌ها، همه حاکی از سیره‌ی سراسر صلح و سلم پیامبر^(ص) است که نشان‌دهنده‌ی احترام به کرامت انسان‌ها در رفتار الگوگونه‌ی آن حضرت می‌باشد و این نوع منش پاسخ دندان شکنی به بدخواهان اسلام و تفکر ناب اسلامی می‌باشد. (ر.ک. کریمی نیا: ۱-۱۵۰)

عوامل و زمینه‌های نزاع و خشونت

الف) برتری طلبی و تعصب

اکثر جوامع بشری تجربه‌ی تلخ اختلافات و جنگ را چشیده‌اند. یکی از عوامل مهم جنگ‌ها در طول تاریخ، برتری طلبی بر مبنای نژادپرستی، قوم‌گرایی و تعصب‌های فرهنگی و مذهبی بوده است که نمونه‌های زیادی در تاریخ بشریت وجود دارد.

در آموزه‌های دینی هر نوع برتری طلبی و زیاده‌خواهی ناروا و ممنوع است. یکی از فلسفه‌های ممنوعیت برتری طلبی رسیدن به یک جامعه‌ی انسانی و برابر و بدون منازعه است. دین اسلام تمام انسان‌ها را برابر می‌داند. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳) ای مردم! ما شما را از جنس مرد و زن بیافریدیم و شما را جماعت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. هر آینه گرامی‌ترین شما نزد خداوند، پرهیزگارترین شمایند. خداوند دانا و کاردان است.

تفاوت در رنگ، نژاد و ملیت مایه‌ی فضیلت یکی بر دیگری نیست، بلکه از نظر قرآن اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها از آیات و نشانه‌های [قدرت] الهی به شمار می‌رود و وسیله‌ی برای شناخت افراد، اشخاص و گروه‌های دیگر است. در فرهنگ اسلامی، از قوم‌گرایی و نژادپرستی، با عنوان «عصبیت» تعبیر و در دستوره‌های دینی از آن به شدت نهی شده است؛ چنانچه پیامبر فرمود: «هرکس در قلب خودش، ذره‌ای از قوم‌گرایی داشته باشد،

روز قیامت با اعراب جاهلیت مبعوث خواهد شد. (به نقل از کریمی نیا: صص ۲۶۴ و ۱۴۲)

ب) تضاد منافع و انگیزه‌های مادی

یکی دیگر از عوامل جنگ و خون‌ریزی، تضاد منافع و انگیزه‌های مادی است. اشخاص و گروه‌های منفعت‌طلب، ثروت‌اندوز و انحصارطلب، به خاطر انگیزه‌های مادی به جان همدیگر افتاده باعث تفاخر، اختلاف و کشمکش‌ها می‌گردند. این در حالی است که از منظر قرآنی، مادی‌گرایی به شدت نکوهش گردیده دنیا پرستی به یک به بازی و سرگرمی تعبیر شده است. «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ» (انعام/۳۲) زندگی دنیا چیزی جز بازی و سرگرمی نیست. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره/۲۰۸) در این آیه هم مومنان به صلح و آرامش دعوت شده‌اند و از پیروی از شیطان که همانا وسوسه‌های نفسانی و دنیاطلبی باشد، بر حذر داشته شده‌اند. در جای دیگر می‌فرماید: «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (ال عمران/۱۸۵) زندگی دنیا چیزی جز متاع فریب نیست. این گونه تعبیر هشدار است برای دنیا پرستان مبنی بر این که ارزش‌ها و سرمایه‌های عظیم انسانی و اجتماعی را نباید فدای امور دنیوی که زوال‌پذیر است بکنند. چه این که حب دنیا شما را تنها به خود و منافع خود تان مشغول خواهد نمود و دیگر امور مهم زندگی را فراموش خواهید کرد.

اسلام با طرح دو فریضه‌ی مهم امر به معروف و نهی از منکر، همه را به سوی مسئولیت‌پذیری در قبال دیگران و ناظر بر اعمال همدیگر دعوت می‌کند. «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (ال عمران/۱۱۰) شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اید. (چه این که) امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایما دارید. در این آیه، به سه عنصر به عنوان اساسی‌ترین مولفه‌های یک جامعه‌ی خوب و انسانی اشاره می‌شود:

۱. امر به معروف؛ ۲. نهی از منکر؛ ۳. ایمان به خدا.

در جامعه‌ای که سه عنصر فوق وجود داشته باشد و اجرا گردد، تمام حرکات بر مینا و محوریت رضایت الله خواهد بود و منافع مادی و خواسته‌های فردی باعث اختلاف و کشمکش‌ها نمی‌گردد.

ج) استعمار، سلطه‌طلبی و توسعه‌طلبی

مهم‌ترین عامل جنگ در سطح جهانی و بین المللی، تفکر استعماری و توسعه‌طلبی بوده است. اسلام با درک اهمیت روابط و تعاملات سیاسی، علمی و اقتصادی، این روابط را در سایه‌ی معاهده و پیمان‌های بین المللی تعریف می‌کند. از نظر اسلام، مهم‌ترین سرمایه‌ی جامعه‌ی جهانی، اعتماد دولت‌ها و ملت‌ها بر مبنای عهد و پیمان است. بر همین مبنای است که در صدر اسلام پیامبر اکرم (ص) پیمان‌های متعددی را در



جهت تامین زندگی مسالمت‌آمیز با قبایل و پیروان سایر ادیان منعقد نمود.

در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز به‌عنوان اساسی‌ترین اصل در مناسبات بین‌المللی منظور گردیده است و به همین دلیل در حقوق اسلامی، بهره‌برداری از فرصت‌های مناسب برای تحکیم برقراری شرایط و پیمان‌های صلح در روابط خارجی جامعه‌ی اسلامی پیش‌بینی شده است. (کریمی نیا: ۲۹۱)

با توجه به حقانیت و فطری بودن آموزه‌های دینی و تاکید بر ارزش‌های انسانی و رعایت احترام متقابل، تنها در سایه‌ی صلح، آرامش و تعاملات فکری و فرهنگی می‌توان به توسعه و گسترش فرهنگ اسلامی دست یافت. استعمار جهانی همواره کوشیده است تا با استفاده از امکانات پولی و مالی، اجیرانی را به خاطر بدنام کردن دین اسلام در جوامع اسلامی بگمارد تا سبب اختلافات و خشونت بین مسلمانان گردد و از این طریق به اهداف سلطه‌طلبانه‌ی خود برسد.

د) منازعات دینی و مذهبی

بدون تردید منازعات فرهنگی و دینی-مذهبی، یکی از عوامل بروز اختلافات و جنگ‌ها است. اسلام با تاکید بر دوری از جدال‌های دینی و مذهبی، مسلمانان را به گفت‌وگو با مخالفین دینی بر مبنای حکمت، موعظه و جدال احسن سفارش می‌کند. «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام/۱۰۸) آن‌هایی را که به جای خدا می‌خوانند، دشنام ندهید که آنان از روی دشمنی و نادانی خدا را دشنام خواهند داد. این گونه برای هر امتی کردارشان را آراستیم. آن‌گاه بازگشت آنان به سوی پروردگارشان خواهد بود و ایشان را از آنچه انجام می‌دادند، آگاه خواهد ساخت.

اسلام راه حل اختلافات، رسیدن به یک دیدگاه واحد و اقناع همدیگر را به مذاکره و گفت‌وگوهای منطقی می‌داند. «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل/۱۲۵) مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت بخوان و با بهترین، شیوه با آنان مجادله کن.

از این آیات استفاده می‌شود که اقناع «عقل و فکر» به تنهایی کافی نیست، بلکه «عواطف و احساسات» نیز اقناع گردد.

ه) تفاوت دیدگاه‌ها

تفاوت نظر و دیدگاه یک امر عادی و اجتناب‌ناپذیر است. اسلام به‌عنوان آخرین رسالت آسمانی، ضمن احترام به دیدگاه‌ها و مفکوره‌های متفاوت، پیام گفت‌وگو و همزیستی مسالمت‌آمیز را برای جامعه‌ی بشری به ارمغان آورد که در آن به مبنای اخلاقی، عدالت و اصول مشترک انسانی توجه زیادی شده است: «قل یا أهل الکتاب

تعالوا إلى كلمه سواء بيننا و بينكم ألا نعبد إلا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون» (ال عمران/ ۶۴) بگو ای اهل کتاب! بیاید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است، بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد. پس اگر از این پیشنهاد اعراض کردند، بگوئید شاهد باشید که ما مسلمانیم.

رفتار محبت‌آمیز و مملو از مودت و دوستی پیامبر با بیگانگان و پیروان سایر ادیان نشان دهنده‌ی رحمت و عطوفت اسلام حتا با مخالفت عقیدتی‌اش می‌باشد. یکی از عوامل گسترش اسلام و جذب مشرکین و پیروان سایر ادیان، در احترامی که پیامبر اسلام به دیدگاه‌های متفاوت بیگانگان داشت، نهفته است. اسلام در شهری (مکه) ظهور کرد که اکثر ساکنان آن مشرکین بودند؛ اما پیامبر با روش مسالمت‌آمیز و دعوت بر مبنای عقلانیت و حفظ کرامت انسانی، توانست روح و جان مشرکان را مخاطب قرار داده به خود جذب نمود. (کریمی نیا: ۲۹۸)

ویژگی‌های صلح از منظر اسلام

الف) صلح معقول و عزت‌مندانه

اسلام خواهان زندگی مسالمت‌آمیز و صلح معقول و عزت‌مندانه با حفظ احترام و رعایت حقوق متقابل است. در اسلام، اعتقاد به صلح به معنای پرهیز از جنگ به هر قیمت و تحت هر شرایطی نیست و هرگز نمی‌توان به بهانه‌ی صلح‌طلبی از جنگ با دشمن متجاوز روی گردان شد. تجاوز را با صلح پاسخ گفتن، در واقع تسلیم در برابر ظلم و زیر پا گذاشتن شرافت انسانی، ارزش‌های حقوق بشری و از همه مهم‌تر، تشویق متجاوز و مشروعیت دادن به تجاوز است. «فَلَا تَهْنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَتْرُكَكُمْ أَعْمَالَكُمْ» (محمد/ ۳۵) پس هرگز سست نشوید و (از دشمنان) صلح (ذلت‌بار) نطلبید در حالی که شما برترید و خداوند با شما است و هرگز از (ثواب) اعمال تان نمی‌کاهد. در این آیه، به صلحی که در آن خواری و ذلت، و برتری دشمنان باشد نفی شده است. بنابراین، یکی از ویژگی‌های صلح از دیدگاه اسلام حفظ عزت و ارزش‌های اسلامی و انسانی است. عزت‌مندی و معقولیت صلح از ملاک‌های اساسی مشروعیت صلح است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت.

ب) صلح پایدار

صلح در اسلام، صوری و ظاهری نیست. نباید از عنوان صلح به‌عنوان یک تاکتیک و ادعای صرف برای رسیدن به اهداف استفاده شود. یکی از ویژگی‌های صلح در اسلام این است که بر مبنای صداقت و تعهد به حفظ حقوق انسانی و اسلامی و آزادی بیان و



اندیشه انتخاب گردد تا پایدار بماند. اسلام حق حیات و آزادی را به عنوان حق اصیل و طبیعی، محترم شمرده حفظ زندگی یک انسان را با حیات همه‌ی انسان‌ها برابر می‌داند و کشتن یک نفر را از روی ظلم و فساد یا کشتن همگان یکسان می‌داند: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده/ ۳۲) هرکس انسانی را بدون ارتکاب قتل و فساد در روی زمین بکشد چنان است که گویی همه‌ی انسان‌ها را کشته و هرکس انسانی را از مرگ نجات دهد چنان است که گویی به همه‌ی انسان‌ها حیات بخشیده است. در این آیه، جایگاه انسان کرامت انسانی، اهمیت حیات و زندگی نزد اسلام بازگو شده است که نشان دهنده‌ی دیدگاه اسلام نسبت به صلح و آرامش همیشگی و دوری از خشونت و قتل و کشتار می‌باشد. در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره/ ۱۷۹) و قصاص برای شما مایه‌ی حیات (وامنیت) است. مفاد این آیه نیز تاکید بر امنیت و آرامش دایمی است و حتا قتل یک انسان را عامل مختل شدن آرامش و امنیت می‌داند.

ج) صلح همه‌جانبه و فراگیر

صلح در اسلام صلح همه‌جانبه و فراگیر است تا همه شئون زندگی را شامل گردیده شرایط یک جامعه‌ی سالم فراهم گردد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً» (بقره/ ۲۰۸) ای کسانی که ایمان آورده اید، همگی در صلح و آشتی درآید. هدف اساسی اسلام از برقراری صلح، زمینه‌سازی برای زندگی مسالمت‌آمیز و تامین امنیت فراگیر و سرتاسری است. صلح واقعی زمانی مصداق پیدا می‌کند که همگان در پرتو آن زندگی نماید و احساس امنیت داشته باشد. امنیت و آرامش روحی و روانی، فردی خانوادگی و اجتماعی از معیارهای جامعه‌ی سالم و نخستین شرط هر گونه پیشرفت معنوی و مادی آن است. افزون بر آن، استقرار عدالت اجتماعی در جوامع بشری، بدون استقرار امنیت اجتماعی امکان‌پذیر نیست. صلح باید امنیت فردی و اجتماعی را به دنبال داشته باشد. صلحی که امنیت هم‌جانبه و فراگیر را به دنبال نداشته باشد و زمینه‌ی سواستفاده‌ی احتمالی دشمن، را فراهم نماید، از نظر اسلام مردود است.

د) توسعه‌ی فرهنگ اسلامی و ارزش‌های انسانی در سایه‌ی صلح

چنانکه در صفحه‌های قبل هم اشاره شد، اسلام صلح و آرامش را در راستای تامین ارزش‌های انسانی و توسعه‌ی فرهنگی دینی می‌داند. استقرار صلح، فرصتی مناسب برای ایجاد روابط سالم فرهنگی میان جوامع انسانی به منظور آشنایی با فرهنگ و تمدن یکدیگر و بهره‌مندی از ارزش‌های انسانی حاکم بر آن جوامع است و این خود باعث رشد و ترقی جامعه می‌گردد.

اسلام همواره از ایجاد روابط سالم فرهنگی و تبادل اندیشه‌ها و ارزش‌های متعالی با پیروان سایر ادیان الهی استقبال می‌کند و بر این باور است که با دارا بودن ویژگی‌های



منحصر به فردی مانند سازگاری با فطرت انسانی و توان اشباع معنوی و فرهنگی بشر به‌خوبی می‌تواند، دعوت و هدایت انسان‌ها را به دین حق سامان دهد و فرهنگ‌های دیگر را تحت الشعاع خود قرار دهد. برای نمونه در جنگ صفین، امام علی در پاسخ به کسانی که حضرت را به تردید و اهمال در جنگ با شامیان متهم می‌سازند، به این هدف اساسی اشاره می‌کند و می‌فرماید: «فوالله ما دفعنا الحرب یوما الا وانا اطمع ان تلحق بی طائفه فتهتدی بی و تعشو الی ضوئی و ذلک احب الی من ان اقتلها علی ضالها» سوگند به خدا که یک روز جنگیدن را به تأخیر نینداختم، مگر برای آن‌که گروهی (از ایشان) به من ملحق و هدایت شوند و با چشم کم‌نور خود، روشنی راه مرا ببینند و این تأمل و درنگ در کارزار، نزد من محبوب‌تر است از این‌که آن گمراهان را بکشم. در این مورد نیز می‌توان، به صلح حدیبیه اشاره کرد. این صلح فرصت بسیار مناسب برای پیامبر اکرم (ص) فراهم کرد تا در سایه امنیت و با آسودگی خاطر به تبلیغ دین اسلام در سراسر جزیره‌ی عرب پردازد و حتا با ارسال نامه‌هایی چند به پادشاهان و حکمرانان مناطق دیگر، آنان را به پذیرش دین اسلام فراخواند. از نتیجه‌های مهم صلح حدیبیه این بود که دین اسلام تقریباً در سراسر جزیره‌ی عرب گسترش یافت و شماری بسیار مسلمان شدند. به گونه‌ای که دو سال بعد در فتح مکه شمار سپاهیان اسلام به ده هزار نفر رسید، در حالی که این تعداد هنگام صلح حدیبیه به هزار و چهار صد نفر نمی‌رسید. (کریمی نیا: ۲۹۶)

چالش‌های فرا راه صلح در افغانستان

افغانستان در طی سال‌های جنگ و تحولات چهار دهه‌ی اخیر به یک کشور بی ثبات ضعیف، وابسته و عقب‌مانده در زمینه‌های اقتصادی، نظامی و سیاسی تبدیل شده است. بی‌ثباتی و نا امنی کشور، امنیت دیگر کشورهای منطقه و جهان را با چالش جدی مواجه ساخته است.

بحث صلح و امنیت افغانستان دارای ابعاد داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی است. بر همین اساس، رسیدن به صلح و امنیت پایدار بدون اراده و اجماع ملی و همکاری کشورهای منطقه‌ای و بین‌المللی امکان‌پذیر نیست.

علی‌رغم این‌که جامعه‌ی جهانی به‌عنوان اصلی‌ترین حامی سیاسی، مالی و نظامی افغانستان، شعار همیشگی‌اش صلح پایدار و عدم بازگشت طالبان و گروه‌های تروریستی با رویکرد گذشته‌شان در افغانستان بوده است؛ اما رقابت‌های موجود بین کشورهای قدرتمند برای طالبان فرصت و زمینه‌ی بهتری را فراهم نموده تا از این وضعیت به نفع‌شان استفاده نماید. بر خلاف گذشته، گروه‌های طالبانی و تروریستی با کشورهای مختلف روابط سیاسی برقرار نموده هر بخش از طرف یکی دو کشور موثر حمایت می‌شوند.

در سطح منطقه‌ای، پاکستان باتوجه به ارتباطات گسترده و وسیعی که با گروه طالبان شبکه‌ی حقانی و سایر گروه‌های تروریستی دارد، از جایگاه خاص‌تری در این روند برخوردار است؛ به گونه‌ای که برخی از کارشناسان، طالبان را ابزار دست حاکمیت پاکستانی می‌دانند. این امر باعث شده است که روابط و مناسبات این دو کشور همسایه همیشه دارای فراز و نشیب بوده است. تلاش‌های سیاست‌مردان پاکستانی در راستای حفظ نقش راهبردی پاکستان در معادلات داخلی افغانستان به‌ویژه روند گفت‌وگوهای صلح، یک نوع بی‌باوری و بدبینی را در بین مردم و دولت افغانستان نسبت به پاکستان افزایش داده است.

در کنار کشور پاکستان، عربستان و قطر و برخی دیگر از کشورهای عربی نیز از ابتدا در بدنه‌ی طالبان نفوذ داشتند و در تصمیم‌گیری آنان نقش بازی می‌کنند. در این چند سال اخیر نفوذ کشورهای دیگر منطقه نیز از جمله ایران، روسیه، چین و برخی کشورهای شمالی بر طالبان افزایش یافته است. هرکدام از کشورهای یاد شده سعی دارند در گفت‌وگوهای صلح منافع شان تامین شده و سعی بر افزایش نفوذ و ارتقای جایگاه خود و کاهش سهم کشورهای رقیب در پروسه‌ی صلح می‌باشند و این مساله همیشه گفت‌وگوها را عقیم ساخته است.

پاکستان که بیش‌ترین نفوذ را بر بدنه‌ی طالبان دارند، بر این عقیده است که هرگونه صلح باید از مسیر اسلام آباد و هماهنگ با منافع ملی آنان باشد؛ لذا به باور برخی کارشناسان، رسیدن به نتیجه‌ی مطلوب در روند صلح افغانستان بدون حضور پاکستان و خارج بودن این کشور از معادلات مربوط به آن بدون نتیجه خواهد بود. نقش پاکستان در روند مذاکرات صلح به وسیله‌ی مقام‌های افغان و کشورهای غربی پذیرفته شده به نظر می‌رسد؛ ولی این کشورها به‌خصوص حکومت و مردم افغانستان نسبت به صداقت پاکستان بدگمان هستند.

حکومت و دولت افغانستان در طی چندین سال است که اقدامات و تلاش‌های زیادی را برای گفت‌وگوهای صلح با گروه‌های مسلح تروریستی و کشاندن آنان در پای میز مذاکره انجام داده است؛ اما متأسفانه این تلاش‌ها چه در داخل مرز و چه بیرون مرز نتیجه‌ی ملموس در پی نداشته است. تلاش‌های اخیر زلمی خلیل‌زاد، نماینده‌ی دولت امریکا و نشست طولانی مرحله‌ی اول نمایندگان حکومت و دولت افغانستان و طالبان و آغاز مذاکرات دور دوم در قطر هنوز در هاله‌ی از ابهام قرار دارد. با توجه به موضع‌گیری خصمانه و انعطاف‌ناپذیر طالبان نسبت به حکومت و آینده‌ی افغانستان امیدواری نسبت به رسیدن به یک صلح دائمی و سراسری را کم کرده است.

مهم‌ترین موانع و چالش‌های داخلی

تلاش‌های متعدد از آدرس‌های مختلف، برای کشاندن طالبان و گروه‌های مخالف

دولت و حکومت افغانستان و آوردن امنیت و آرامش در طی چندین سال صورت گرفته است. این تلاش‌ها متأسفانه نتیجه‌بخش نبوده و در بعض موارد به نفع دشمن و حلقات تروریستی انجامیده است.

فقدان اجماع ملی و دیدگاه‌های متضاد در مورد گفت‌وگوهای صلح در داخل کشور یکی از عوامل ناکامی در گفت‌وگوهای صلح به حساب می‌آید. پیش‌برد پروسه‌ی صلح و به ثمر نشستن تلاش‌ها در راستای امنیت پایدار ضرورت به همکاری و هماهنگی داخلی و خارجی دارد. در طی این چند سال همچنان‌که در بعد بیرونی یک اجماع قوی شکل نگرفته در بعد داخلی هم این چالش به قوت خود باقی بوده است. در کنار فقدان اجماعی ملی، عدم تعریف دقیق از دشمن و نبود یک استراتژی واضح و روشن برای گفت‌وگوهای صلح این روند را متاثر ساخته است. حکومت، رهبران احزاب و شخصیت‌های سیاسی هر کدام رویکرد خاص خود را نسبت به مذاکرات صلح دارد. حکومت همواره می‌خواهد در محوریت گفت‌وگوها باشد؛ بدون این‌که طرف‌های دیگر را به‌صورت جدی شریک پروسه سازد.

نادیده گرفته شدن حکومت افغانستان در نشست مسکو، حکومت را بیش‌تر واداشت که برای سایر رهبران سیاسی نیز جایگاهی را در نظر داشته باشد؛ لذا در روند گفت‌وگوهای جدید به خواسته‌های احزاب و رهبران سیاسی مبنی بر شمولیت نمایندگان آنان در جمع نمایندگانی که از افغانستان به قطر رفته‌اند، تن دهد. هر چند جامعه‌ی مدنی افغانستان جز ابراز نگرانی از آینده و سرنوشت دموکراسی و ارزش‌های حقوق بشری و احتمال مصادره شدن دستاوردهای یک و نیم دهی گذشته در گفت‌وگوهای صلح جایگاه چندانی در این مذاکرات ندارد.

چالش دیگری که برای رسیدن به صلح و ثبات وجود داشته و دارد، فقدان یک چارچوب و مکانیزم دقیق، روشن و سنجیده شده در گذشته بوده است. حکومت همیشه موضوع صلح را با شیوه‌های ابهام‌آلود مطرح نموده و نتوانسته است یک مکانیزم شفاف و دقیق را در ابعاد مختلف طرح و پایه‌ریزی نماید.

ایجاد «شورای عالی مصالحه» از طرف حکومت به‌منظور پیش‌برد مذاکرات با طالبان هرچند یک راهکار و مکانیزم مناسب برای ایجاد مجاری گفت‌وگو با طالبان به حساب می‌آید؛ اما این شورا، بنا بر تفاوت دیدگاه‌ها و نبود ظرفیت لازم در آن، به یک آدرس واحد تبدیل نشده است. سیاست تضرع و درخواست مکرر حکومت از طالبان برای گفت‌وگوهای صلح با رویکرد اخلاقی نه تنها برای موفقیت این روند مفید تمام نشد بلکه طالبان را در موقعیت بالاتر قرار داد.

حکومت به جای این‌که از مجاری قانونی و مردمی مانند شورای ملی، نهادهای مدنی و احزاب سیاسی برای تدوین و ارائه‌ی برنامه‌ی دست‌یابی به صلح اقدام نماید و

از آنان مشوره و همکاری بخواهد، اشخاصی را از آدرس‌های رهبران جهادی و برخی احزاب و تیم‌های همسو به نمایندگی از جمهوری اسلامی افغانستان در گفت‌وگوهای صلح با طالبان معرفی نموده است که این خود زمینه‌های انتقاد از حکومت را به وجود آورده است.

سیاست‌های ناپایدار و خام حکومت در سطح منطقه‌ای و بین المللی، یکی دیگر از دلایلی است که باعث شده موقعیت و موضع حکومت در داعیه‌ی صلح‌خواهی هم در نزد مردم تنزل یابد و هم مخالفین به آن بها و ارزش لازم را قایل نگردند. برخورد خوش‌بینانه و انعطاف‌پذیر حکومت سبب گردیده است تا طالبان همیشه حرکت‌های تاکتیکی انجام داده و عملاً حکومت را دور زده به دنبال گفت‌وگوی مستقیم با آمریکا برآیند و دولت کابل را غیر مستقل و دست‌نشانده‌ی آمریکا بدانند.

این روزها شاهد آغاز دور دوم گفت‌وگوها، بین نمایندگان دولت افغانستان و طالبان در قطر هستیم؛ اما نسبت به دورنمای این گفت‌وگوهای صلح نگرانی‌های زیادی وجود دارد. برخی از احزاب سیاسی و اقشار جامعه از جمله، زنان، جامعه‌ی مدنی، اقلیت‌های فرهنگی و جوانان نگاه بدبینانه نسبت به روند مذاکرات پیش‌رو و نتایج برخاسته از آن دارند و معتقدند که طالبان در پی براندازی نظام کنونی افغانستان پس از خروج نیروهای خارجی و ایجاد امارت اسلامی‌اند. طالبان همواره در پروسه‌های گفت‌وگو راجع به صلح، نگاهی تاکتیکی داشته‌اند؛ لذا در کنار فعالیت‌های نظامی شان همواره از گذشت زمان بهره‌برداری نموده به‌صورت تاکتیکی به دنبال اهداف استراتژیک شان بوده‌اند. یکی از نمونه‌های این مورد رهایی ۵ هزار زندانی طالب از زندان‌های دولت افغانستان است بدون این‌که دولت و حکومت افغانستان کدام دست‌آوردی داشته باشد.

در دیدگاه این گروه از آغاز تا کنون، تغییر چندانی در رابطه به مسائل افغانستان و ارزش‌های دو دهه‌ی اخیر از قبیل قانون اساسی، آزادی بیان، حقوق بشر و زنان و اقلیت‌های فرهنگی دیده نمی‌شود. نپذیرفتن قانون اساسی و نادیده گرفتن ارزش‌ها و دستاوردهای یک و نیم دهه‌ی افغانستان مهم‌ترین نگرانی موجود بین مردم افغانستان است.

نتیجه‌گیری

اسلام دین صلح و مدارا است. در آموزه‌های دینی هرگونه خشونت، اختلافات، نفی دیگران و قتل و کشتار نفی شده است و همواره بر زندگی مسالمت‌آمیز و حفظ کرامت انسانی و احترام متقابل تاکید شده است. آیات، احادیث و روایات و سیره‌ی عملی پیامبر اسلام و سایر پیشوایان دینی، جواب قاطع به همه‌ی کسانی است که اسلام را دین شمشیر و خون‌ریزی توصیف می‌کنند تا در سایه‌ی آن به مقاصد دنیایی و پوچ خود برسند.

دین اسلام ضمن تاکید بر رفتار نیکو با پیروان همه‌ی ادیان و در نظر گرفتن کرامت و ارزش‌های انسانی، تاکید زیادی بر حفظ عزت مؤمنین و مسلمانان دارد. مسلمانان باید از هر گونه عمل یا رفتاری که از آن بوی خواری و ذلت می‌آید، چه در ساحت فردی و چه در ساحت اجتماعی بپرهیزند. آموزه‌های دینی تاکید دارد تا در هنگام برقراری صلح و در روابط با غیر مسلمانان مشی عزت‌مندانه و توأم با اخلاق اسلامی مد نظر گرفته شود. البته این امر منافاتی با اصالت صلح و همزیستی ندارد؛ چرا که از دیدگاه اسلام، صلح، آرامش و زندگی مسالمت‌آمیز یک اصل در زندگی انسانی است. زندگی مسالمت‌آمیز با غیر مسلمانان منافاتی با پایبندی به اصول و ارزش‌های دینی و در رأس آن اصل توحید ندارد بلکه مسلمانان باید در فضای صلح و روابط سالم و مسالمت‌آمیز در جهت تعمیق باورهای دینی در میان خود و گسترش آن در میان دیگران تلاش و کوشش کنند.

قرآن کریم در موارد متعدد عناصری را که باعث تفرقه و پدید آمدن اختلافات می‌گردد را نفی نموده و مسلمانان را از آن بر حذر داشته است. برتری‌جویی، تعصبات و توسعه‌طلبی از جمله عوامل نفاق و اختلاف است که در آموزه‌های دینی به شدت مورد نکوهش قرار گرفته‌اند. تفاوت‌های فکری و دیدگاه‌ها از نظر اسلام نمی‌تواند توجیه‌گر خشونت، قتل و کشتار بین انسان‌ها گردد.

۱. قرآن کریم
۲. سبجانی، جعفر. (۱۳۷۲). فروغ ابدیت. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. جلد اول
۳. سید رضی. (۱۳۸۴). نهج البلاغه. ترجمه‌ی محمد تقی جعفری، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی
۴. سید قطب. (۱۳۹۱). اسلام و صلح جهانی. ترجمه‌ی سیدهادی خسروشاهی: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۵. شلتوت، محمد. صلح و جنگ در اسلام. ترجمه‌ی شریف رحمانی: انتشارات بعثت.
۶. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه‌ی محمد باقر موسوی همدانی قم: انتشارات جامعه‌ی مدرسین.
۷. عفیف عبدالفتاح طباره، روح الدین الاسلامی (به نقل از: کریمی نیا ص ۲۷۴)
۸. کریمی نیا، محمد مهدی. (۱۳۸۸). همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام و حقوق بین الملل. قم: انتشارات موسسه‌ی آموزشی-پژوهشی امام خمینی.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب. أصول کافی. جلد دوم.
۱۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). سیری در سیره‌ی نبوی. تهران: انتشارات صدرا.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). تفسیر نمونه، تهران: انتشارات دارالکتب اسلامی.

تسامح مذهبی در بامیان در سده‌های اولیه هجری

غلام‌رضا جاویدی*

* دکترای تاریخ تطبیقی، استاد و کدر علمی و آمر دیپارتمنت ادبیات و معارف اسلامی، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان

چکیده

هر جامعه‌ای دارای هویت فرهنگی و اجتماعی، ارزش‌ها، هنجارها و آداب و رسوم خاص خود می‌باشند که نهاده‌ی شده در زندگی روزمره وجود داشته و تداوم دارد. این مولفه‌ها می‌تواند شامل عناصر دینی و ارزشی، مدارس، مساجد، مکاتب، کتابخانه‌ها شخصیت‌های دینی و علمی و... باشند. سرزمین خراسان از دیرباز محل تلاقی مذاهب و فرهنگ‌های گوناگون بوده است؛ این سرزمین پهناور با دو تمدن بزرگ چین و هند همسایه بوده‌اند. جریان‌های مذهبی این دو تمدن، غالباً این منطقه را نیز تحت تأثیر خود قرار داده‌اند. بر همین اساس بر بنیاد شواهد تاریخی، قبل از اسلام در سرزمین‌هایی همچون بلخ و تخارستان (به شمول بامیان)، دین بودایی همزمان با مذهب زردشت حضور داشته است و این دو در کنار هم سال‌ها به حیات خود ادامه دادند و شاهد شکل‌گیری گروه‌های مذهبی مختلف در این منطقه هستیم. در این میان شاید آنچه که مورد توجه قرار گرفته است، وجود تسامح مذهبی در میان حکومت‌گران و ساکنان این منطقه باشد که ادیان مختلف، آزادانه به فعالیت‌های مذهبی خود می‌پرداختند. شاید عواملی چون تحولات سیاسی، فضای کوهستانی و وجود معادن مختلف منطقه سبب گردیده تا کم‌تر عناصر و موضوعات فرهنگی در این شهر بررسی و بیش‌تر اوضاع سیاسی و نظامی این شهر در منابع برجسته گردد و بعید نیست که با وجود ماهیت نظامی حکومت‌ها در بامیان، مسائل فرهنگی در این شهر در حاشیه قرار گرفته باشد. این نوشتار می‌کوشد نگاهی اجمالی به اوضاع دینی بامیان در سده‌های اولیه هجری و تسامح دینی حاکمان و ساکنان این شهر داشته باشد.

کلمات کلیدی: بامیان، دین، تسامح مذهبی، بودیسم، زردشتی‌گری

نگاهی کوتاه به بامیان در منابع تاریخ

یکی از ویژگی‌های زندگانی فرهنگی آریایی‌ها، منظومه‌ها و سرودهایی است که از قدیمی‌ترین ایام به جا مانده است. این منظومه‌ها و سروده‌ها که حد اکثر به صورت شفاهی سینه به سینه در جغرافیای فرهنگی سرزمین آریانا منتقل می‌شده است مجموعه‌ای از ادبیات شفاهی را برجای گذاشته‌اند که منبع معلومات مهمی به خصوص در حوزه جغرافیایی می‌باشد. سرودهای آریایی که چهار کتاب ودا را تشکیل می‌دهد و قدیمی‌ترین سروده‌های معلوم آن، ریگ‌ودا می‌باشد، عبارت از آثار منظومی است که در زمان استقرار آریایی‌ها در حوزه‌های شاداب رودخانه‌های جنوب هندوکش سروده شده به تدریج در دیگر نقاط انتشار یافته است. به عبارت دیگر، محل ظهور آن‌ها دامنه‌های جنوب و جنوب شرق هندوکش بوده است. بدون هیچ تردیدی سروده‌ها و منظومه‌های گمشده و مجهول در شمال هندوکش، در بخدی زیبا یا بلخ امروزی به وجود آمده که برخی آن‌ها به نام سروده‌های بخدی یا سروده‌های بهلیکا معروف گشته‌اند.^۱

این سروده‌ها مشتمل بر مضامین مذهبی هستند؛ اما علی‌رغم این موضوع، حاوی اطلاعات جغرافیای قابل توجه می‌باشند که توجه به آن‌ها می‌تواند اطلاعات ذی‌قیمتی درباره‌ی جغرافیای فرهنگی دین زردشتی در اختیار ما بگذارد. در سروده‌های ریگ‌ودا^۲ اثری از واژگان بلخ، باختر و یا بامیان نیست؛ اما با کمی کنکاش در سروده‌های قدیم که به نظر می‌رسد در بلخ باستان و دامنه‌های شمالی رشته‌کوه‌های هندوکش سروده شده است (امروز به نام سروده‌های مجهول معروف است)، این اسامی به صورت‌های دیگر وجود داشته است؛ به عنوان مثال اترودا که کتاب دیگری از جمله چهار کتاب سرود ودایی است، بلخ را به نام بهلیکا ذکر کرده است و این نام در مه‌بهاراتا^۳ و ادبیات

1. Macdonell. Arthur. A: A History of Sanskrit Literature, New York, D. Appleton and company, London, 1900, p45.

۲. ریگ‌ودا (به سانسکریت: ऋग्वेद rgveda) مجموعه‌ای از اشعار و سرودهای مذهبی هندو به زبان سانسکریت ودایی است و یکی از چهار متن اصلی در مجموعه‌ی شونده‌های (شروتی) مقدس هندوئیسم، یعنی وداها و کهن‌ترین بخش آن است که به احتمال حدود سال‌های ۱۷۰۰ تا ۱۱۰۰ پیش از میلاد در منطقه‌ی شمال‌غربی شبه‌قاره‌ی هند تألیف شده است. ریگ‌ودا از کهن‌ترین متون به زبان‌های هندواروپایی است و از نظر زبان‌شناسی و محتوایی پیوند نزدیکی با اوستا دارد. این کتاب شامل ۱۰۱۷ قطعه‌ی شعر و ۱۰۵۰۰ بیت است و برخی از بیت‌های آن امروزه نیز در دعا‌های مراسم دینی هندو استفاده می‌شود و به این خاطر، این متن یکی از کهن‌ترین نوشته‌های بشری است که هنوز کاربرد دارد. در هزاره‌ی دوم پیش از میلاد، ریگ‌ودا که از قدیمی‌ترین اشعار و سرودهای مذهبی هندی به زبان سانسکریت ودایی است، سروده شد. ۳. مه‌بهاراتا یا مه‌بهاراتا سروده‌ی حماسی از سده‌ی پنجم یا ششم پیش از میلاد به زبان سانسکریت و به همراه رامایانا یکی از دو حماسه‌ی تاریخ هند است. مه‌بهاراتا به گونه‌ای شاهنامه‌ی هندیان است. برخی از تاریخ‌دانان، موضوع این سروده‌ها را الهام‌گرفته از نبرد میان مردمان آریایی و دراویدی در هزاره‌ی دوم پیش از میلاد می‌دانند. مه‌بهاراتا در قدیم به دستور اکبرشاه با نام رزم‌نامه به فارسی ترجمه شده است. مه‌بهاراتا مجموعه‌ای از افسانه‌های تاریخی هند در هجده فصل است و بیش از صدهزار بیت شعر دارد و بعضی‌ها آن را شاهنامه‌ی هند و عده‌ای آن را حماسه‌ی ایلید و ادیسه‌ی آن کشور می‌نامند. مه‌بهاراتا ۱۹ کتاب بسیار بزرگ است و مانند شاهنامه‌ی فردوسی، تاریخ تمدن هند را از آغاز بازگو می‌کند. سراینده‌ی آن ویاس حکیم و دانشمند معروف است که علاوه بر مه‌بهاراتا ۱۰۸ پورانای دیگر نیز تصنیف کرده است.

سانسکریت کلاسیک یاد شده است که در اوستا تحت عنوان بخدی یا باخدی یاد شده است.

اهمیت و اعتبار شهر بامیان از جهت این که مرکز عمده‌ی مذهب بودایی بوده تا اندازه‌ای معروف بود که شهر بلخ را بلخ بامی خطاب می‌کردند و این امر با همه اهمیت‌ی که این شهر در دوره‌های اسلامی یافت، همچنان ادامه داشت. در ادبیات پهلوی کلمه‌ی بامیک به همراه بَهل آمده است که از همان کتاب بلهیکای اترودا گرفته شده است و مراد اصلی، بلخ امروزی می‌باشد که با صفت بامیک همراه است. در واقع کلمه‌ی بامیک در اینجا به معنای درخشان است که فرخی سیستانی از آن تحت عنوان بلخ بامی یاد کرده است. بامیان در میان دامنه‌های مرکزی دو سلسله جبال بزرگ، یعنی هندوکش و بابا و بین خطوط ۶۷ درجه و ۲۹ دقیقه و ۴۱ ثانیه طول شرقی و ۳۴ درجه و ۳۳ دقیقه و ۲۲ ثانیه، عرض شمالی واقع شده است. از بامیان^۱ در ادبیات پهلوی (فارسی میانه) به نام بامیکان یاد شده است که به معنای درخشان و روشن است.^۲ به واقع به دلیل نزدیکی بلخ به بامیان، بلخ را بلخ بامی می‌گفتند و بامیک صورت پهلوی بامی (به معنی درخشیدن) است. شکل قدیمی فارسی میانه «بامیان» به صورت «بامیکان» است که در بندهش (کتاب ۲۲، بند ۲۲) و کتاب «موسی خورنی» به صورت «شیر بامیکان» آمده است.^۳ در تلفظ و نام چینی برای این سرزمین، نام‌های «فان-یان»، «وانگ-یان» و «قچفان-یان-نا» ذکر می‌کنند؛ لذا باید چنین فرض شود که شکل ایرانی نو حرف «ک» و «گ» به «بی» در آید.^۴ محققان بر این عقیده هستند که حرف «ک» در دوره‌های بعد تبدیل به «ی» شده است. در سده‌ی اول میلادی برای نخستین بار در تاریخ «یانج هو» تاریخنگار چینی نام بامیان را به صورت «هانج» و یا «هان» به کار برده است و سپس زائر چینی هیوان تسانگ برای اولین بار موقعیت و تاریخ بامیان را ثبت کرده است و پس از وی در ادبیات و مآخذ چین، بامیان با نام «فان یانگ» و یا «فان یان» خوانده شده است که این نام نزدیک به تلفظ امروزی بامیان است.^۵ به هنگام عبور هیوان تسانگ از بامیان، کیش بودایی در این منطقه رواج کامل داشته است^۶ و به دلیل مجاورت با هند،

۱. بامیان کلمه‌ی سانسکریت شده‌ی لغت «فان-ین-نا» است و به ظاهر کلمه‌ی «فانگ-یانگ» شیوه‌ی قدیمی نوشتاری آن است. رک یوزف مارکوات، ایرانشهر در جغرافیای بطلمیوس، ترجمه‌ی مریم میراحمدی، چاپ اول، انتشارات طهوری تهران، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱.

۲. عبدالحسین نوشین، واژه‌نامک: فرهنگ واژه‌های دشوار شاهنامه، انتشارات معین، تهران، ۱۳۸۵، ذیل کلمه بامی..

۳. ابراهیم پورداوود، فرهنگ ایران باستان، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳۰۴.

۴. وزف مارکوات، پیشین، ص ۲۱۱، یادداشت‌های قسمت دوم.

5. Hiuen Tsiang, SI-YU-KI Buddhist Recorda of The Western World(Translated From The Chinese of Hiuen Tsiang A.D.620), çev.Samuel Beal, Trübner and Co., Ludgate Hill, London, 1884, Vol.1, p49.

و رک. الهامه مفتاح، جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون، چاپ اول، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۸۶ و ص ۲۸۷.
۶. بوداگری با توجه و پشتیبانی کوشانی‌ها که امپراتوری آنان در ایام فرمانروای کانیشکا (۵۱-۱۲۸م) به اوج قدرت خود رسیده بود، تقویت و گسترش بیش‌تری یافت.... بوداگری در مراکز نظیر بگرام، قندهار، بامیان، بغلان، هده و بلخ و نیز بعدها در قسمت‌هایی از ماوراءالنهر رونق گرفت. کلیفورد ادموند باسورث و دیگران، تاریخ ایران، به کوشش احسان یارشاطر، چاپ سوم، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۱، ج ۳ قسمت ۱، ص ۷۶.



معماری صخره‌تراشی (از حدود ۵۰ ق.م تا حدود ۷۰۰ م بوداییان در هند به معماری صخره‌تراشی روی آورده بودند). نیز به این سامان راه یافته بوده که نمونه‌ی بارز آن تندیس‌های عظیم بودا است. (متاسفانه این مجسمه‌ها در سال ۱۳۷۹ ه.ش به‌طور کامل تخریب گردید). و وجود این تندیس‌ها سبب شگفتی هیوان تسانگ شده بود.^۱ در مغرب زمین برای اولین بار «تامس هید» (thomas hyde) خاورشناس انگلیسی در ۱۷۰۰ میلادی از آن یاد کرده است.^۲

بامیان به گفته‌ی هیوان تسانگ: «از مشرق به مغرب، حدود دو هزار لی^۳ طول دارد و در بین کوه‌های پر از برف واقع است. اهالی آن در قریه‌های کوچک که بعضی در صخره‌های کوه و برخی در میان دره‌ها می‌باشند، زندگی می‌کنند. پایتخت فانین نا(بامیان) به گفته‌ی هیوان تسانگ در بالای دو کوهی که مقابل یک‌دیگر واقع استند باد گردیده است. در وسط این دو کوه، دره‌ی شادابی قرار دارد. این شهر که شش تا هفت لی طول دارد، از طرف شمال برفراز کنده‌های^۴ بس عمیق و پرنشیب و در بالای صخره‌های بلند و دیوارمانندی قرار دارد، گندم در آنجا خیلی بی‌وقت به عمل می‌آید و به سبب سردی هوا، میوه و گل کم است. چراگاه‌های سبز و وسیع دارد که در آن بز، گوسفند، گاو و اسب می‌چرند. مردم آنجا عرف و عادات درشت و خشن دارند و البسه‌ی چرمی و پشمی می‌پوشند. قوانین، خط، کتابت و مسکوکات آن‌ها که در داد و ستد رواج دارد؛ مانند مملکت تون‌هولو یا تخار می‌باشد. زبان این دو منطقه کمی با هم فرق دارد؛ اما در چهره شبیه هم می‌باشند. عقیده و ایمان ایشان نسبت به همسایگان راسخ‌تر است...»^۵

هوی‌تچه او Houei Tche Ao زوار دیگری که از بامیان دیدن کرده چنین نوشته است:

«ساکنان این دیار، پیراهن پنبه‌ای، پوستین، برگ و غیره می‌پوشند. گوسفند و اسب و اشیای پنبه‌ای از تولیدات این مملکت است. پادشاه، رؤسای قوم و تمام ملت، خیلی جان‌نثار می‌باشند. معابد و دین‌داران زیاد یافت می‌شوند. ایشان طریقه‌ی تقدیس و تصوف، هر دو را پیروی می‌کنند. در مملکت (سی‌یو) زابلستان و سایر نقاط، ریش و موهای سر را می‌تراشند و عادت‌شان عموماً با کمی اختلافات، شبیه عادات کاپیسا (کوه‌دامن حلیه در شمال کابل) است. زبان این مملکت از زبان سایر ممالک، مختلف است.»^۶

به استناد منابع تاریخی، بامیان تا زمان حملات مغول از اهمیت و اعتبار شایانی برخوردار بوده است؛ چرا که در مسیر تجارتی با هند قرار داشته است. در دوره‌ی

۱. پیشین، ج ۳ قسمت ۲، ص ۴۰۳

۲. همان، ص ۴۰

۳. یک لی چینی برابر با یک چهارم ورست و هر ورست معادل ۱/۰۶ کیلومتر است.

۴. کند به فتح ک و سکون نون و دال به معنی گودال است.

5. Hiuen Tsiang, Vol.1, p49-52.

۶. موسیو گودار و هاگن، آثار عتیقه‌ی بامیان، ترجمه‌ی احمدعلی کهزاد، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۲، صص ۱۷۱-۱۷۳.

سامانیان و غزنویان، بامیان نیز جزو مراکزی بوده که در آن ضرب سکه‌ی این حکومت‌ها در آن انجام می‌شده است.^۱ گرچه به گفته‌ی یاقوت در معجم البلدان، بامیان قبل از شکل‌گیری این سلسله‌ها (سامانی و غزنوی) به دست یعقوب لیث صفاری ویران گردیده است! (از میان مورخان و جغرافیانویسان، تنها او به این موضوع در کتابش اشاره کرده است).

بامیان کهن در میان یکی از تنگه‌های کوهستان واقع شده است و چون فضائی که شهر را در آن ساخته‌اند، چندان وسعتی ندارد؛ به نظر می‌رسد که شهر بسیار بزرگی نبوده و گویا تنها مرکز دینی بوده است.^۲

وضعیت سیاسی بامیان در قرون وسطی اسلامی

تاریخ سیاسی بامیان قبل از اسلام با سلسله‌ی کوشانیان از سده‌ی یکم میلادی گره خورده است. این سلسله، آئین بودیسم را تا نواحی شمالی هندوکش گسترش دادند^۳ و در نهایت توسط رقیب همسایه‌ی خود یعنی دولت ساسانیان منقرض گردیدند.^۴

ورود اسلام به بامیان و مناطق مرکزی افغانستان به آهستگی صورت گرفت و حداقل تا قرن چهارم هجری، اسلام نتوانست در این مناطق به صورت کامل استقرار یابد. همین موضوع سبب شد تا حتی در دوره‌هایی که اسلام در این مناطق گسترش یافت، منابع از لشکرکشی حکومت‌های مسلمان وقت به این مناطق تحت عنوان نبرد با کفار یاد کنند. به عنوان مثال، در تاریخ بیهقی ضمن اشاره به لشکرکشی‌های سلطان محمود غزنوی به اطراف غزنین و منطقه‌ی غور، از اهالی این منطقه تحت عنوان کفار یاد می‌کند.^۵

دودمان‌های محلی در بامیان

بامیان تا سال‌ها مأمن و مأوای غیرمسلمانان و نیز قبایل ترکی بوده که به راحتی حاضر به پذیرش حاکمیت مسلمانان در مناطق خود نبوده‌اند؛ به عنوان مثال، در تاریخ طبری و تاریخ ابن اثیر، از نبرد اسد بن عبدالله فرمانده بزرگ عرب برای تسخیر مناطق آسیای میانه سخن به میان رفته است. وی در سال ۱۱۹ ه. ق برای تصرف ختلان با حاکم این شهر روبه‌رو می‌گردد که گویا در اصل بامیانی بوده تحت عنوان بدر طرخان^۶ از او یاد

۱. کلیفورد ادموند باسورث و دیگران، پیشین، ج ۴، صص ۳۲۴-۳۲۸.

۲. الهامه مفتاح، پیشین، ص ۲۸۹.

۳. تمدن ایرانی (مجموعه‌ی مقالات چند تن از خاورشناسان)، فوشه آ.، دین بودایی در افغانستان، ترجمه‌ی عیسی بهنام، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۶، صص ۳۹۶-۳۹۸.

۴. محمدجواد مشکور، جغرافیای تاریخی ایران باستان، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ۱۳۷۱، صص ۶۸۶-۶۸۷.

۵. ابو الفضل محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح خلیل خطیب رهبر، چاپ چهارم، انتشارات مهتاب، تهران ۱۳۷۴، ج ۱ صص ۱۶۶-۱۹۷.

۶. سید صادق سجادی در کتاب تاریخ برمکیان در توضیح ترک طلخان، آن را ترخان یا طرخان فرمانروای ترکستان دانسته که در زمینه‌ی اسلام آوردن برمک به دین اسلام خشمناک شد و در صددی سرکوبی وی بر می‌آید. (رک. سیدصادق سجادی، تاریخ برمکیان، چاپ اول، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، تهران، ۱۳۸۵، ص ۴۲) به هر روی آن گونه که

می‌گردد. وی برای اسد پیغام فرستاد که حاضر است با پرداخت مبلغ قابل توجهی صلح کند.^۱

پس از ظهور اسلام، شاهد شکل‌گیری حکومت محلی کوچکی تحت عنوان شیران بامیان هستیم که سالها بر بامیان حکمرانی نمودند. با انقراض سلسله کوشانیان به دست شاپور اول ساسانی در ۲۲۰م، قلمرو آنان از جمله بامیان ضمیمه دولت ساسانی شد. اما تسلط ساسانیان نیز بر بامیان چندان محکم و پایدار نبود؛ چرا که در این دوره حدود مرزهای شرقی خراسان با تهاجم هپتالی‌ها و سپس ترکان روبرو گردیده بود و اساساً ساسانیان توان مقابله و توجه جدی به شرق را نداشتند.^۲

کولسینکف اطلاعات دقیق و مفیدی درباره‌ی تقسیمات اداری ولایات ارایه می‌دهد و خود اشاره می‌کند که این اطلاعات را با مقابله کردن نوشته‌های اخبار اسلامی و مطالب سکه‌شناسی ساسانی به دست آورده است.^۳ بدین ترتیب نویسنده‌ی کتاب «ایران در آستانه‌ی یورش تازیان» بامیان را بخشی از خراسان به حساب آورده است. با بررسی این اطلاعات می‌توان به نفوذ و گسترش قدرت ساسانیان در بامیان طی دوره‌های مختلف پی برد؛ چرا که منابع به‌شکل مستقل در این زمینه سکوت کرده‌اند. موسی خورنی از جمله نویسندگان ارمنی است که بامیان یا شیر را در فهرست کوره‌های خراسان یاد می‌کند.^۴

در منابع جغرافیایی و تاریخی تا اواسط سده‌ی چهارم هجری از شیران بامیان سخن به میان آمده است و پس از آن نامی از ایشان به چشم نمی‌خورد و به‌ظاهر پس از تصرف بامیان توسط الپتکین و اسارت شیربامیان، فرمانروایی این خاندان در نواحی شرقی هندوکش پایان یافته است.^۵ به نظر می‌رسد در این دوره، بامیان به قلمرو آلپتکن و غزنویان اضافه شد و بعدها

منابع اشاره کرده‌اند، طرخون نام یک شخص نیست، بلکه لقبی بود برای ملوک ما وراء النهر، ابن خردادبه ملک سمرقند را طرخان می‌نامد (ر.ک. عبید الله بن عبد الله ابن خردادبه، ص ۴۰) به نظر می‌رسد طرخان شکل بعدی این کلمه است در کتب تاریخ فارسی. در دوره‌ی مغول این عنوان منصب و عنوانی تشریفاتی در میان ترکان بوده است. این واژه‌ها در منابع به صورت‌های طرخان، طرخون، طلخان، طلخون، طرخان، تورخان و درخان ضبط شده است. صاحب لقب ترخان، در دوره‌ی مغول حقوق و امتیازات فراوانی داشت و گاه ممکن بود شخص با دستیابی به این مقام از ثروت و اعتبار فراوان برخوردار گردد. به‌طور کلی، در منابع تا نه امتیاز برای دارنده‌ی عنوان ترخان ذکر کرده‌اند. از دوره‌ی چنگیزخان، ترخان لقب و مقامی تشریفاتی شد که پادشاه آن را برای شاهزادگان، حاکمان، امیران نظامی و مقربان درگاه و نیز به کسانی اعطا می‌کرد که خدمات شایسته‌ای انجام می‌دادند. مقام ترخانی در ماوراء النهر و ترکستان تا قرن ۱۰ ه. ق. و در ایران تا اواخر دوره‌ی صفوی وجود داشت. برای اطلاعات بیش‌تر نک: دانشنامه‌ی جهان اسلام، ج ۷، صص ۱۰۷-۱۰۶..

۱. ر.ک. ابن اثیر، ج ۵ ص ۲۱۳-۲۱۴ و نیز ر.ک. طبری، ج ۷ صص ۱۳۵-۱۳۷..
۲. آ.ایوانوویچ کولسینکف، ایران در آستانه‌ی یورش تازیان، ترجمه م. ریحایی، چاپ دوم، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۵۵ ص ۲۳۶.

۳. یشین، ص ۲۳۵.
۴. ر.ک. یوزف مارکوارت، ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ترجمه‌ی مریم میراحمدی، چاپ اول، انتشارات موسسه‌ی اطلاعات، ۱۳۷۳، ص ۳۸.

۵. خواجه نظام الملک (ابوعلی حسن طوسی)، سیرالملوک یا سیاست‌نامه، به کوشش هیوبرت دارک، چاپ دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷، ص ۱۵۳.

با تصرف این شهر توسط علاءالدین جهانسوز در اختیار غوریان قرار گرفت.^۱

دین در بامیان

الف) قبل از ورود اسلام

از اساس، یکی از جاذبه‌های دیدنی و تاریخی بامیان، مجسمه‌های عظیم بودا است که در کوه کنده‌اند. با بررسی سفرنامه‌ی هیوانگ تسانگ روشن می‌گردد که تا قرن هفتم میلادی، صومعه‌های بودایی در خراسان و سرزمین‌های مجاور وجود داشته است و از پیروان دیگر مذاهب هندی هم، گروهی محدود در قسمت‌های شرقی و جنوبی افغانستان ساکن بوده‌اند.

جانشینان اسکندر بعد از فتوحات خود، وقتی به افغانستان رسیدند، برای این که با سایر رقیبان خود در قسمت‌های غربی فلات ایران و شام بهتر بجنگند با خاندان موریایی هندی از در صلح برآمدند و حکومت قسمت شرقی و مرکزی افغانستان (هزاره‌جات) را به آنان واگذار کردند. آشوکا مبلغان متعددی را برای تبلیغ آیین بودا به نواحی مختلف فرستاد.^۲

مناطق وسیعی چون گندهارا و بامیان که محل عبور هیأت‌های مبلغین آشوکا بودند، به تدریج تحت تأثیر فرهنگ بودایی قرار گرفتند؛ به طوری که در قرن اول قبل از میلاد، بودیسم در تمام افغانستان شرقی، مرکزی و شمالی گسترش یافت.^۳

بوداییان در قرون نخستین میلادی در ولایت گنداره^۴ و یهارها (بهارها) یعنی صومعه‌های بسیار ساختند. امروز در ویرانه‌های آن معابد، نقوش برجسته‌ای به سبک یونانی و هندی مخلوط، یافته‌اند که صحنه‌هایی از وقایع حیات بودا و تصویر «بودیستو» (بوداسف)^۵ بوداییان

۱. منهاج الدین سراج ابو عمر عثمان جوزجانی، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، چاپ اول، نشر دنیای کتاب تهران، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۸۶.

۲. واسیلی ولادیمیرویچ بارتولد، جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، بنیاد موقوفات افشار یزدی، تهران ۱۳۷۷، ص ۱۵.

۳. میرمحمد صدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، چاپ اول، دارالتفسیر، قم، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸.
۴. گنداره (به فارسی باستان: گنداره (Gadāra) یا گندهارا (Gandhara)، محل گنداره در راستای رود سند، پیرامون شهرهای تاکسیلا و پوشکلوواتی (چارسده‌ی امروزی) در شمال‌خاوری پیشاور پاکستان قرار داشت. نام گنداره نخست در ریگ‌ودا ذکر شده و پس از آن در اتروادا. پانینی، زبان‌شناس هندی که خود به احتمال از اهالی گنداره بوده نیز از این منطقه نام برده و آن را یکی از استان‌های اصلی هند دانسته‌است. در منابع ایرانی، نام گنداره نخستین بار در سنگ‌نبشته بیستون داریوش بزرگ و به‌عنوان یکی از استان‌های شاهنشاهی ایران آمده‌است. به نام گنداره در سده‌ی یازدهم پس از میلاد نیز توسط ابوریحان بیرونی اشاره شد و وی شهر وینند (احتمالاً اوند امروزی نزدیک به اتوک) را پایتخت گنداره ذکر کرده‌است. نام گنداره در منابع کلاسیک بعدی برای اشاره به دره‌ی رود کابل استفاده شد. گنداره گاه با سرزمین قندهار اشتباه گرفته می‌شود.

۵. در اندیشه‌های بودایی به موجوداتی که به همه‌ی موجودات هوشمند دیگر کمک می‌کنند تا به مرحله‌ی بیدار شدن روحانی (بوداگی) برسند، بوداسف (بیداروجود) گفته می‌شود. واژه‌ی بوداسف در ادبیات فارسی پیشینه دارد و از واژه‌ی سانسکریت بودی ستوا مشتق شده‌است. بوداسف در چینی 菩薩، در ژاپنی 菩薩 (بُساتسو)، در کره‌ای بُسال و در سانسکریت bodhisattva نامیده می‌شود که از نظر لغوی به معنای بیداروجود است. بوداگرایی دو شاخه‌ی اصلی دارد: یکی راه کوچک (هینایانه) و دیگری راه بزرگ (مهایانه). پیروان هینایانه بر این باورند، افرادی که به مرحله‌ی بیداری و بودا شدن رسیده‌اند

آینده و غیره را مجسم می‌کند. صنعت گنداره در قرن چهارم به اوج ترقی رسید.

دولت کوشانی اگر چه نقش جدی در گسترش آیین بودا در افغانستان و سرزمین‌های مجاور داشته؛ اما در زمینه‌ی فعالیت دیگر ادیان در قلمرو خویش نیز حساسیتی نداشتند؛ برخی از پژوهشگران معاصر سنگ‌بنای تمدن بامیان را توسط کانیشکا و کوشانیان دانسته‌اند.^۱

به هر روی، همزمان با گسترش آیین بودیسم، آیین زردشتی نیز در سرزمین‌های مجاور بامیان در حال گسترش بوده است و بودیسم و زردشتی‌گری بدون تعصب بر یک‌دیگر (حداقل در نوع بنا) تأثیرگذار بوده‌اند. حکومت ساسانی و کوشانی رابطه‌ای از رقابت تا دوستی را در حیات سیاسی خود دنبال کرده‌اند. به‌صورتی که مصالحه و دوستی این دولت‌ها گاه از طریق پیوند خویشاوندی مستحکم می‌شده است.

هرمزد دوم از پادشاهان ساسانی (۳۰۲-۳۱۰ م.) جانشین و پسر نرسی، زمانی که ایران به علت شکست در برابر روم ضعیف شده بود و از طرف دیگر هم توان مقابله با کوشانیان نداشت؛ با شاهدخت کوشان ازدواج کرد تا بدین وسیله روابط ایران با کوشان را بهبود ببخشد.^۲

در سکه‌هایی که از حکومت‌های گذشته‌ی ایرانی‌نژاد به دست آمده است، مطالبی گنجاینده شده که نشان می‌دهد ایشان با دست یافتن بر قلمرو شرقی خود، همزمان با اعتقاد به آیین زردشتی و مزدیسنا، به حمایت از آیین بودیسم نیز می‌پرداختند. یان رپکا در این زمینه می‌نویسد:

«...نوشته‌های سکه‌ها، فقط شامل نام و عنوان شاه است. در بعضی موارد، با ذکر کلمه‌ی مزدسن به مزدپرست بودن کسی که سکه به نامش ضرب شده اشاره می‌شود. یک شخصیت بالاخص جالب پیروز، برادر شاهپور اول، حاکم خراسان، بود که به خود لقب وزورگ کوشان‌شاه (کوشان شاه بزرگ) داده بود. متن سکه‌ها چنین است: «مزدپرست پیروز یزدانی کوشان‌شاه بزرگ»، گاهی هم ساده‌تر و فقط «پیروزشاه» ذکر شده است. وی یکی از حامیان مانی و درعین حال دوست‌دار آیین بودایی بود که در آن اوان، در شرق ایران، رواج بسیار داشت؛ چنان‌که یکی از سکه‌های وی با عبارت «بود ایزدی» مؤید این معنا است. جز این‌ها از نوشته‌های رسمی ایران، چیزی برای ما به‌جای نمانده است. اسناد رسمی، از قبیل فرمان‌های شاهی، خیلی نادر و منحصر به‌صورت ترجمه باقی مانده‌اند. فرمان یزدگرد دوم خطاب به

تک تک به فراسو می‌روند و دیگر کاری به این جهان ندارند. هینایانه‌ای‌ها این افراد را آرعت یعنی آدم‌های بارزش می‌نامند. اما مهایی‌ها بر این باورند که کسانی که دریای بیکران حق و راستی را دریافتند باید در کنار درگاه حق بمانند و بکوشند تا بقیه‌ی موجودات را هم به سوی حق و حقیقت بکشانند. همین افراد هستند که در ادبیات بودایی به بوداسف شناخته می‌شوند. بوداسف‌ها این کار را از روی مهرورزی به همه‌ی موجودات می‌کنند. یعنی آن‌ها همه موجودات را به چشم نموده‌ای از جهان حق می‌بینند و به همه مهر می‌ورزند و می‌کوشند تا دیگران را نیز مانند خود به سوی رستگاری و حق‌یابی بکشند.

۱. موسیو گدار و پروفیسور هاگن، آثار عتیقه‌ی بامیان، صص ۱۹-۲۰.

۲. عباس قدیانی، فرهنگ جامع تاریخ ایران، چاپ ششم، انتشارات آرین، تهران، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۴۹.

ارمنی‌ها، که طی آن از آنان خواسته که از آیین مسیحی روی گردانیده به مزدپرستی گرایند.^۱

در فاصله‌ی سال‌های ۶۰-۸۰ میلادی، ساسانیان در پی پیروزی‌هایی که در شرق به دست آورده بودند، موقعیت‌شان در شاهزاده‌نشین کوشان استوار شد. این نقطه در شرق افغانستان امروزی قرار داشت و شاهزادگان ساسانی به‌عنوان فرمانروایان این استان به کوشان‌شاه ملقب شدند.^۲ بهرام اول و دوم، پیش از این که بر تخت سلطنت بنشینند، به مناسبت این که مدتی بر ایالت کوشان حکومت داشتند، ملقب به کوشان‌شاه بودند.^۳

بدین ترتیب، فرهنگ بودایی و زردشتی‌گری در این دوره همزمان رشد یافته و دولت‌ها نسبت به هیچ‌کدام از این مذاهب، تعصب دینی از خود نشان نمی‌دادند؛ به همین واسطه است که از اساس، برخی از محققین مجسمه‌های بودا در بامیان را به ایزدان زردشتی منسوب دانسته‌اند و تلاش کرده‌اند اندیشه‌ی جدیدی درباب مذهب رایج ساکنان بومی بامیان در قرون وسطی ارایه دهند؛ اما غافل از این که اگر چنین مجسمه‌هایی مربوط به مذهب زردشتی باشد، باید متوجه بود که مجسمه‌سازی که اگر در تضاد با مذهب زردشت نباشد، جزو اصول و شاخصه‌های این مذهب هم نیست. از سوی دیگر این سوال نیز مطرح می‌شود که چرا در دیگر مناطق تحت نفوذ مذهب زردشتی نمونه‌ای هر چند کوچک از این مجسمه‌ها موجود نیست؟ فاضل کیانی از جمله‌ی این نویسندگان است که تلاش کرده است تا میان مجسمه‌های بامیان و آیین زردشتی و فرهنگ اوستایی رابطه برقرار کند.^۴

ب) بعد از ورود اسلام

در زمینه‌ی ورود اسلام به بامیان اطلاعات پراکنده‌ای به دست ما رسیده است. ورود اسلام به افغانستان در سال‌های ابتدایی قرن اول هجری ذکر گردیده است. نخستین بار، سپاهیان اسلام، در سال ۲۲ه.ق/۶۴۲م وارد مرزهای افغانستان کنونی شدند. احنف بن قیس تمیمی که برای تعقیب یزدگرد ساسانی گماشته شده بود، وارد هرات شد و بر وی چیره شد. احنف، یزدگرد را تا مرو رود و بلخ تعقیب کرد. بدین ترتیب، صفحات شمال افغانستان را به تصرف خود درآورد.^۵

بار دیگر سپاهیان اسلام در سال ۳۰ه.ق/۶۵۰م وارد خراسان شدند. بلاذری در «فتوح البلدان» و ابن اعثم کوفی درباره‌ی چگونگی ورود اسلام به افغانستان

۱. یان ریپکا، تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه، ترجمه عیسی شهابی، چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی تهران، ۱۳۸۱، صص ۶۰-۶۱.

۲. آ. گراتوسکی و دیگران، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه‌ی کیخسرو کشاورزی، چاپ اول، انتشارات پویش تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۶۴.

۳. عباس قدیانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۹۸.

۴. ر.ک. پیشینه‌ی تاریخی و آثار باستانی بامیان (مجموعه مقالات همایش بامیان شناسی)، تحلیل و بررسی تاریخ و تمدن بامیان، فاضل کیانی، چاپ اول، مرکز فرهنگی و اجتماعی سلام، کابل ۱۳۹۱، صص ۶۴-۶۷.

۵. طبری، ج ۴، ص ۱۶۷.

براساس این گزارشات در سال ۳۶ه.ق/۶۵۶م لشکر اسلام روی به سوی کابل نهاد و موقتاً کابل را فتح کردند؛ اما دوباره رتبیل‌شاه بر آن تسلط یافت و این شهر تا قرن چهارم هجری همچنان در دست کفار بود. مسلمانان در مدت ۲۰ سال شهرهای مهمی چون سیستان، بست، قندهار، زمین‌داور، هرات، بادغیس و شمال افغانستان را فتح نمودند و بسیاری مسلمان شدند و آنان که به کیش خویش ماندند، مجبور به پرداخت جزیه گردیدند.

به نظر می‌رسد بامیان نیز مانند کابل به دلیل نفوذناپذیری تا سال‌ها از دسترس مسلمانان و حکومت‌های اسلامی دور ماند. آن‌گونه که از مطالب البلدان یعقوبی به دست می‌آید، این سرزمین تا دوران خلفای عباسی فتح نگردیده بوده، به‌طوری که یعقوبی در این زمینه می‌نویسد:

«...آن مرد کشاورزی بود بنام «اسد» که فارسی آن «شیر» است. در دوران منصور بر دست مزاحم بن بسطام به دین اسلام درآمد و مزاحم بن بسطام دختر وی را به محمد بن مزاحم که کنیه‌اش «ابو حرب» بود تزویج کرد. پس چون فضل بن یحیی وارد خراسان شد، پسری از او را بنام «حسن» به «غوروند» فرستاد تا به همراهی جماعتی از فرماندهان آن را فتح کرد و آنگاه او را به حکومت بامیان برگزید و بنام نیایش او را «شیر بامیان» نامید و بامیان از شهرهای طخارستان^۲ اول است.»^۳

هرچند مسلمانان توانستند این سرزمین را به دامنه‌ی فتوحات خود بیفزایند و در عمل در دوران مهدی عباسی، حاکمان محلی بامیان حاکمیت خلافت عباسی را پذیرفتند^۴ اما آن‌گونه که منابع ارایه می‌دهند تا روزگار صفویان آیین بودیسم در این مناطق رواج داشته و حتا ساکنان محلی در ساخت مجسمه‌های تزیین شده بودیسم تبحر داشتند.^۵ تا سال‌ها بعد، بساط آیین بودایی در این منطقه پا برجا بود و تا روزگار صفاریان مراکز و

۱. ر.ک. احمد بن یحیی بن جابر بلاذری، فتوح البلدان: بخش مربوط به ایران، ترجمه‌ی دکتر آذرتاش آذرنوش، تصحیح محمد فرزانه، چاپ دوم، انتشارات سروش، ۱۳۸۰، صص ۱۵۷-۱۶۵. و نیز ر.ک. ابومحمداحمد بن علی اعثم کوفی، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، چاپ سوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰، صص ۲۸۶-۲۸۵.

۲. طخارستان، بفتح اول و «طخیرستان» نیز گفته می‌شود: ولایتی است وسیع و بزرگ از نواحی خراسان مشتمل بر عده‌ای بلاد، یکی علیا و دیگری سفلی، علیا در شرق بلخ و غرب نهر جیحون، و میان آن و بلخ هجده فرسخ فاصله است، و سفلی نیز در غرب جیحون است مگر آن‌که از بلخ دورتر و به شرق نزدیک‌تر و بزرگ‌ترین شهر آن طالقان است.

۳. احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، البلدان، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱، صص ۶۴-۶۵.

۴. احمد بن اسحاق ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، چاپ نهم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۹۸.

۵. علی بن الحسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه‌ی ابوالقاسم پاینده، چاپ هفتم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۳۲.

معابد بودایی به حیات خود ادامه می‌داده‌اند.^۱

بدین ترتیب هیچ‌گاه خلافت و یا دیگر حکومت‌ها نخواسته و یا قادر به اداره‌ی مستقیم این شهر نبودند؛ لذا به خراج‌گزاری^۲ و قبول تابعیت این شهرها بسنده می‌کردند.

به نظر می‌رسد از دوره‌ی صفاری به بعد اسلام وارد بامیان شده در دوره‌های بعدی به‌خصوص دوره‌ی غزنوی هرچه بیش‌تر در این نواحی نفوذ پیدا کند. البتکین این شهر را به لشکرگاه تبدیل کرد و پس از آن موقعیت این شهر دگرگون شد.^۳ با ظهور غوریان و تسلط سلاطین غوری بر این شهر، بامیان نیز به یکی از شهرهای اسلامی تبدیل شد و در منابع دیگر، سخنی از بودیسم و ... نیست. هرچند برخی منابع در زمینه‌ی ورود اسلام به بامیان اطلاعات ضد و نقیضی ارائه می‌دهند.

مؤلف تاریخ فرشته، به نقل از تاریخ یمینی، مدعی است که اسلام تا زمان حملات محمود به این سرزمین وارد نشده است؛ هر چند وی در ادامه اشاره می‌کند که جوزجانی در این زمینه دیدگاه دیگری دارد.

«... و در تاریخ یمینی مرقوم است که حکام غور و رعایای ایشان تا آن زمان دین اسلام قبول نکرده بودند؛ اما صاحب طبقات ناصری و فخرالدین مبارک‌شاه مرورودی که تاریخ سلاطین غور در سلک نظم کشیده‌اند، بر آنند که اهل غور در زمان خلافت امیر المؤمنین و یعسوب الموحّدين اسد الله الغالب علی ابن ابی طالب- علیه السّلام- مسلمان شدند...»^۴

از اظهارات زمجی اسفزاری نیز چنین بر می‌آید که غوریان از این‌که به دست حضرت علی^(ع) مشرف به دین اسلام شده بودند، همواره افتخار می‌کردند و از سیاست‌های بنی‌امیه پیروی نمی‌کردند. وی در کتاب خود چنین اشاره می‌کند: «... و نیز بدین مفاخرت دارند که در زمان بنی‌امیه در جمیع ممالک اسلام بر سرهای منبر بر اهل خاندان رسالت لعنت کردند؛ الا غور که ولأه بنی‌امیه بدان ولایت راه نیافتند و این معنا فخرالدین مبارک‌شاه مروی نظم کرده است...»^۵

در برخی از منابع نیز با داده‌هایی روبه‌رو هستیم که همگی بر کافر بودن غوریان

۱. ر.ک. محمد بن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ترجمه‌ی محمدرضا تجدد، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۱ ص ۶۲۰.

۲. ابن‌خرداذبه میزان خراج بامیان که توسط علی بن عباس عبدالله بن طاهر جمع‌آوری شده، اشاره کرده و مبلغ آن را ۲۵۳ هزار درهم نوشته است. ر.ک. عبید الله بن عبد الله ابن‌خرداذبه، المسالك و الممالك، چاپ اول، دار صادر افست لیدن بیروت، ۱۹۹۲، صص ۳۶-۳۷.

۳. ابوالقاسم محمد ابن حوقل، صورة الارض، چاپ دوم، دارصادر، بیروت، ۱۹۳۸، ج ۲، صص ۱۸۳-۱۸۶.

۴. محمد قاسم هندو شاه استرآبادی، تاریخ فرشته از آغاز تا بابر، تصحیح محمدرضا نصیری، چاپ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷، ج ۱ ص ۹۱ و ر.ک. ابوالشرف ناصح جرفادقانی، ترجمه‌ی تاریخ یمینی، تصحیح جعفر شعار، چاپ سوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴، صص ۳۱۳-۳۱۴ و نیز ر.ک. جوزجانی، ج ۱، ص ص ۳۱۹-۳۲۰ و نیز ر.ک. معین الدین محمد زمجی اسفزاری، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، تصحیح سیدمحمد کاظم امام، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۳۵۵.

۵. زمجی اسفزاری، پیشین، ج ۱، ص ۳۵۵.



تأکید دارند؛ به عنوان مثال، عتبی از غوریان به نام «کابراً بلکه کافراً عن کافر» یاد می‌کند.^۱

به نظر می‌رسد سلاطین غزنوی برای این که حمایت عامه‌ی مردم را برای تحرکات نظامی خود به دست آورند، به فعالیت‌های نظامی خویش صبغه‌ی دینی بخشیده آن را جهاد می‌دانستند و مورخان دوره‌ی غزنوی در حمایت از این سیاست به قلم‌فرسایی پرداخته‌اند.

آنچنانکه بیهقی نیز می‌نویسد: «و در سنه خمس و اربعمائه (۴۰۵ه.ق) امیر محمود از بست تاختن آورد بر جانب خوابین که ناحیتی است از غور پیوسته بست و زمین داور و آنجا کافران پلیدتر و قوی‌تر بودند و مضایق (گذرگاههای تنگ) بسیار و حصارهای قوی داشتند و امیر مسعود را با خویشان برده بود...»^۲

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد موقعیت کوهستانی و صعب‌العبور بودن راه‌های غور سبب شده که جغرافیایانویسان نیز نتوانند وضعیت روشنی از غور و وضعیت دینی این منطقه ارایه دهند و بر اساس شنیده‌های خود حکم بر کافر بودن غوریان داده‌اند و حتا بعضاً ضد و نقیض سخن گفته‌اند.^۳ اصطخری از جمله‌ی این جغرافیایانویسان است که در بخشی از کتابش منطقه غور را حد اکثر کافر معرفی می‌کند که تنها اندک مسلمانانی در میان ایشان حضور دارند؛^۴ اما در قسمت دیگری از کتاب خود اطلاع متناقضی ارایه داده به وجود تعداد زیاد مسلمانان در غور اشاره می‌کند.^۵

ابن حوقل نیز چنین می‌نویسد: «اما غور کافرستان است و سبب آن که در نوشته‌های اسلامی از آن یاد می‌شود، این است که گروهی مسلمان دارد... در اوایل، این سرزمین در طرف مسلمانان، گروهی متظاهر به اسلامند؛ ولی مسلمان نیستند.»^۶

خواندمیر نیز درباره امیر غور (محمد بن سوری) می‌نویسد: «و سوری با سلطان محمود غزنوی معاصر بود و در وقتی که سلطان محمود لشکر به غور کشید، سوری گرفتار شد و کشته گردید و نبیره‌ی او از بیم سلطان به هندوستان شتافت. چون فضای سینه‌ی او از نور توحید روشنی نداشت، در یکی از بت‌خانه‌های آن مملکت متوطن شد.»^۷

۱. ابی نصر محمد بن عبد الجبار عتبی، الیمینی فی شرح اخبار السلطان یمین الدوله و امین المله محمود الغزنوی، تصحیح احسان ذنون الثامری، چاپ اول، دارالطلیعه، بیروت، ۲۰۰۴، ص ۳۲۴ و نیز ر.ک. زمجی اسفزاری، ج ۱، ص ۳۵۷.
۲. بیهقی، ج ۱، صص ۱۶۶-۱۶۷.
۳. بنا بر نوشته‌های جوزجانی، در قرن سوم مردم ناحیه والستان علیا و سفلی مسلمان نبودند و مردم دیگر نواحی به دین مبین اسلام معتقد بودند و پیوسته میان کفار و مسلمانان منطقه نزاع و درگیری بود. ر.ک. جوزجانی، ج ۱، ص ۳۲۷.
۴. ر.ک. اصطخری، ص ۱۵۷.
۵. پیشین، ص ۱۵۳.
۶. ابن حوقل، ج ۲، ص ۴۴۴.
۷. غیاث‌الدین هماد الدین الحسینی خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر، مقدمه‌ی استاد جلال همائی، زیر نظر محمد دبیرسیاقی جلد دوم، تهران، کتاب‌فروشی خیام، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۰۱.

بناکتی نیز معتقد است که مردم غور تا عهد سلطان محمود به اسلام نگرویده بودند.^۱ فصیحی خوافی نیز در این زمینه می‌نویسد: «حسین بن سام از طرف سلطان مسعود بن ابراهیم غزنوی (۴۹۲-۵۰۹ ه.ق) بر غور حکومت می‌کرد و بسیاری از مردم جبال غور که تا این غایت اسلام میاورده بودند، بر دست او مسلمان شدند.»^۲

هرچند این اظهارات تا اندازه‌ی زیادی جای تأمل دارد و می‌تواند فرضیات متعددی را به ذهن ما متبادر کند. بنا بر گزارش جوزجانی، مذهب غالب غوریان و سلاطین تا عهد غیاث‌الدین محمد (متوفی ۵۹۹ ه.ق) مذهب کرامیه بوده است و حتا غیاث‌الدین محمد و برادرش شهاب‌الدین در آغاز، همانند اسلاف خویش پیرو مذهب کرامیه بوده‌اند.^۳ پیروان اهل سنت کرامیه را از جهت بعضی عقاید و مخصوصاً اعتقاد به جسم بودن خدا و شبیه بودن او به مخلوقات تکفیر کرده‌اند و ایشان را به همین جهت از جمله مجسمه و مشبیه دانسته‌اند.^۴

به نظر می‌رسد حمایت و پابندی برخی از سلاطین غور به مذهب کرامیه و همچنین حمایت غوریان^۵ در دوره‌ای خاص از فرقه‌ی اسماعیلیه^۶ که در عمل مشکلات فراوانی را برای خلافت و دیگر حکومت‌های اسلامی به وجود آورده بود، در این زمینه نقش داشته و غوریان به کفر و بددینی متهم شده‌اند.

فصیحی خوافی از شخصی به نام بلال نام می‌برد که در سال ۲۹۵ ه.ق در غور و غرجه مذهب قرامطه را تبلیغ می‌کرد و حدود ده هزار نفر پیرو داشت که امیر اسماعیل سامانی آنان را قلع و قمع کرد.^۷

به هر روی، به نظر می‌رسد که غوریان به دین اسلام معتقد بوده صرف برخی مسایل مذهبی و سیاسی باعث شده تا نویسندگان، مطالبی دال بر کفر ایشان ارایه دهند. در حالی که دیگر نویسندگان خلاف چنین موضوعی را اشاره کرده‌اند. زمجی اسفزاری که خود سنی حنفی معتقدی بود در کتاب خود در این باره می‌نویسد:

«ولایت غور در قدیم الایام عظیم معمور می‌بوده، عمارات رفیع و قصور بدیع و قلاع

۱. فخرالدین ابوسلیمان داود بن ابی الفضل محمد بناکتی، تاریخ بناکتی، به کوشش جعفر شعار، سلسله‌ی انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸، ص ۳۳۳.

۲. محمد فصیح احمد بن جلال الدین خوافی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۴۱ بخش ۲، ص ۲۴۳.

۳. ر.ک. جوزجانی، ج ۱، صص ۳۶۱-۳۶۲.

۴. ابراهیم اصلاح عربانی، کتاب گیلان، چاپ اول، گروه پژوهشگران ایران، تهران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۷۵.

۵. به نظر می‌رسد علاءالدین حسین به قصد بهره‌گیری از استعداد نظامی اسماعیلیه برای مقابله با غزنویان و سلجوقیان به آنان اجازه‌ی فعالیت در غور را داد؛ ولی با مرگ علاءالدین اسماعیلیان جایگاه سابق را در دربار غوری‌ها نداشتند و مورد پیگرد و تعقیب قرار گرفتند.

۶. ر.ک. جوزجانی، ج ۱، ص ۳۴۹.

۷. خوافی، بخش ۱، ص ۳۹۴.

منیع داشته و همیشه نواحی آن دیار از لوث بدعت و ناشایست‌ها پاک می‌بوده و هرگز از آنجا مبتدعی و بدمذهبی پیدا نشده و مردم آنجا همه پاک‌دین و نیک اعتقاد باشند. اگرچه به کم‌عقلی و نادانی مشهورند...»^۱

آنچنان که جوزجانی نیز اشاره دارد.

«و امیر بنجی بس خوبروی و گزیده‌اخلاق بود و به همه اوصاف ستوده و آثار پسندیده موصوف بود و چون دولت آل عباس استقامت گرفت و ممالک اسلاف در ضبط [آورد، به خدمت] خلفاء بنو العباس آمد و اول کس که از این دودمان به دار الخلافه رفت و عهد و لوا آورد، امیر بنجی نهاران بود و سبب رفتن او به حضرت امیر المؤمنین هارون الرشید آن بود که (در) غور قبیله‌ای بود که ایشان را شیشانیان خوانند و ایشان دعوی آن کنند که اول پدر ایشان اسلام آورده است (و آنگاه) شنسبانیان محمد را به لفظ غور حمد گویند و چون ایشان ایمان آوردند، ایشان [را] حمدی گویند به معنی محمدی و در عهد امیر بنجی از آن قبیله‌ی شیشانیان مردی بود نام او شیت بن بهرام، و به لفظ غوریان شیت را شیش گویند (و این قبیله را شیشانیان بدین امر باز خوانند) امیر شیش را به امیر بنجی به جهت عمارت غور مناقشت رفت و فتنه در میان خلق غور ظاهر شد. از طرفین جمله اتفاق کردند که هر دو امیر بنجی و شیت به حضرت خلافت روند. هر که از دار الخلافه عهد و لوا آرد، امیر او باشد و هر دو تن استعداد سفر کردند و روی به دار الخلافه نهادند و تخت خلافت به جمال امیر المؤمنین هارون الرشید مزین بود.»^۲

بنابراین، می‌توان گفت که اسلام آوردن غوریان سابقه‌ی دیرینه‌ای داشته است. فدایی اصفهانی در کتاب داستان ترک‌تازان هند می‌نویسد: «اکنون جای شگفتی است که پاره‌ای نوشته‌اند، آن کشور در سال یک‌صد و یازده به دست سرداران لشکر تازی گشاده شد و مردمش به دست آن‌ها به کیش محمدی درآمدند و بسیاری نگاشته‌اند که چون محمود به فریب جنگ و گریز آن گروه را از نشیمن استوار خود بیرون کشید و به کشور آن‌ها دست یافت؛ سردار آن‌ها را که محمد سوری نام داشت، گرفتار کرده آن مردم بدکنش بیگانه‌کیش را به زور شمشیر به راه محمدی درآورد؛ دانسته نمی‌شود که اگر آن گروه بیگانه‌کیش بودند؛ سردار ایشان نام خود را محمد سوری از کجا یافته بود و اگر از پیش مسلمان شده بودند، محمود چرا به آن گروه آن مایه ستم روا داشت که سردار ایشان محمد سوری یا محمدپور سوری‌نگین زهرآلودی که داشت از فشار اندوه بمکید و بمرد.»^۳

به هر حال، به نظر می‌رسد که حاکمان غوری اهل مدارا و تساهل مذهبی بودند. مورخان غیاث‌الدین را به سبب سیاست تساهل مذهبی، مورد تمجید قرار داده‌اند. سلطان غیاث‌الدین محمد در سال ۵۹۵ ه. ق مذهب کرامی را رها کرد و مذهب شافعی و عقیده

فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه خاتم‌النبین (س)
سال پنجم، شماره‌ی نهم، زمستان ۱۳۹۹، ویژگی اسلام و زندگی مسالمت‌آمیز

۱. زمجی اسفزاری، ج ۱، ص ۳۵۵.
۲. جوزجانی، ج ۱، صص ۳۲۴-۳۲۵.
۳. میرزا نصرالله خان فدائی، داستان ترک‌تازان هند، چاپخانه‌ی خانگی نواب نامه‌نگار و بنگرانی، چاپ سنگی، بی‌تاریخ ج ۱، صص ۸۱-۸۲.

اشعری را برگزید. این تغییر مذهب که برخی انگیزه‌اش را دیدن خوابی پنداشته‌اند^۱ و برخی آن را از اثر ارشادات وحیدالدین محمد بن محمود مرورودی فقیه شافعی (متوفی ۵۹۹ ه.ق) دانسته‌اند.^۲ تحولات مذهبی غور نیز تأثیر مستقیم بر تحولات دینی و مذهبی بامیان داشت، چرا که به لحاظ مذهبی این شهر از فیروزکوه تبعیت می‌کرد.

غوریان بامیان، تسامح مذهبی و حمایت از علما

در نظر اول، دولت غوری حکومت کاملاً نظامی به نظر می‌آید؛ اما با کمی دقت و بررسی در منابع، اطلاعات ذی‌قیمتی دال بر اهمیت دادن ایشان به علما و دانشمندان و نیز تساهل مذهبی ایشان به‌دست می‌آید. جوزجانی درباره‌ی اقدامات ابوعلی بن محمد سوری برای تقویت اسلام در غور می‌نویسد:

«در بلاد غور مساجد جامع و مدارس برآورد و اوقاف بسیار تعیین فرمود و ائمه و علما را عزیز داشت و تعظیم زهاد و عباد از لوازم خود شمرد.»^۳

علاءالدین حسین جهانسوز از جمله‌ی حاکمان غوری است که عملکرد وی در غزنین مورد توجه مورخان قرار گرفته است. حمله‌ی خشونت‌بار او باعث شد که تعداد زیادی از مردم غزنین جان خود را از دست بدهند؛^۴ اما با وجود این خشونت، برخی از مورخان از چهره‌ی شریعت‌دوست و خدمتگزار به دین او و فرزندش یاد کرده‌اند.^۵ حمدالله مستوفی نیز در این زمینه می‌نویسد:

«ابن حسین، چون دولت غزنویان روی در نقصان داشت، او به تغلب بر مملکت ایشان مستولی شد. پادشاهی عاقل و کاردان و سنی پاک‌مذهب بود.»^۶

منهاج سراج جوزجانی در طبقات ناصری در مورد ابوعلی بن محمد سوری چنین می‌نگارد:

«چون ابوعلی به غور نصب شد، به جای خلق نیکویی کرد و مدارس برآورد و اوقاف بسیار تعیین فرمود و ائمه و علما را عزیز داشت و تعظیم زهاد و عباد، از لوازم احوال خود شمرد.»^۷

۱. ر.ک. جوزجانی، ج ۱، ص ۳۶۲.

۲. ر.ک. خوافی، بخش ۲، ص ۲۷۹.

۳. جوزجانی، ج ۱، ص ۳۳۰.

۴. ر.ک. جوزجانی، ج ۱، صص ۳۱۴-۳۱۵. و نیز ر.ک. محمدعوفی، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، سلسله انتشارات اوقاف گیپ، انگلستان، ۱۹۰۶، ج ۱، ص ۳۸. و نیز ر.ک. خواند میر، ج ۲، ص ۶۰۲.

۵. خواند میر درباره‌ی سیف‌الدین محمد فرزند وی می‌نویسد: «در تقویت ارکان شریعت مساعی جمیله‌ی مبذول می‌داشت.» خواند میر، ج ۲، ص ۶۰۴.

۶. ابن ابی‌بکر بن محمد بن نصر حمدالله مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، انتشارات امیر کبیر تهران، ۱۳۶۴، صص ۴۰۳-۴۰۴.

۷. جوزجانی، ج ۱، ص ۳۳۰.



منابع از وجود تساهل مذهبی در قلمرو غوریان یاد کرده‌اند؛ به‌خصوص که یهودیان و دیگر فرق مذهبی آزادانه به فعالیت‌های دینی و مذهبی خود می‌پرداختند. آنچنان که جوزجانی درباره‌ی چگونگی اسکان یهودیان در غور از طریق یک بازرگان یهودی در ازاء تعلیم حضور به دربار خلیفه هارون الرشید به بنجی بن نهاران از وی مجوز اقامت یهودیان را دریافت می‌کند.^۱ به هر روی، با توجه به تجارت‌پیشگی یهودیان و موقعیت غور در تجارت بین ایران، هند و آسیای میانه و منافع که از این طرق نصیب غوری‌ها می‌شد و با توجه به اظهارات موجود جوزجانی (همان طور که اشاره شد) و عروضی سمرقندی می‌توان نتیجه گرفت که یهودیان به مانند دیگر پیروان مذاهب در غور و بامیان حضور داشتند.^۲ مدتی قبل (۲۳ خرداد سال ۱۳۹۵) سایت رادیو فردا (در فصل سوم هم اشاره گردید) به نقل از روزنامه‌ی هارتس در مقاله‌ای تحت عنوان «اطلاعاتی تازه از «یهودیان فراموش‌شده» راه ابریشم» درباره‌ی فعالیت‌های یک کلکسیون‌دار یهودی برای جمع‌آوری متون قدیمی یهودی در شهرهای میانه‌ی راه ابریشم مطلبی را به نشر رسانده بود که اطلاعات ارایه‌شده تا اندازه‌ی زیادی پرده از اوضاع اقتصادی بامیان در قرون یازدهم میلادی یعنی همزمان با دوره‌ی غوریان و پس از آن دوره بر می‌دارد.^۳

در میان این متون و نامه‌های قدیمی موجود، نوشته‌ای از یک یهودی به نام یائیر است که برای ابونصر بن دانیال نوشته که حاضر نیست دیگر به بامیان برای زندگی نزد خانواده بازگردد؛ زیرا در آنجا کاری ندارد و توضیح می‌دهد که زندگی‌اش در شهری دیگر، با وجود تحمل سختی دوری از زندگی در کنار خانواده، چون برای او ممر درآمدی به وجود آورده، او را راضی به قبول این سختی می‌کند.

بهاءالدین سام یکی از ملوک بامیان (متوفی ۶۰۲ ه.ق) نیز همانند عموزادگانش تعصب مذهبی نداشت و از علمای همه فرق مذهبی حمایت می‌کرد و با آنان در دربار خویش مذاکره و مصاحبه داشت.^۴

جوزجانی می‌نویسد:

«فی الجمله حسن اعتقاد آن پادشاه، در حق علمای اسلام، زیادت از آن بود که در دایره‌ی تحریر گنجد. علامه‌الدین فخرالدین (محمد) رازی رحمه الله، رساله‌ی بهائیه به

۱. پیشین، ج ۱ ص ۳۲۵.

۲. نظامی عروضی سمرقندی، مؤلف چهار مقاله، ضمن شرح حکایت شعرخوانی خویش نزد سلطان غوری، روایت می‌کند که: «روی پادشاه خداوند، عظیم بر افروخت و بشاشتی در طبع لطیف او پدید آمد و مرا تحسین کرد و گفت: کان سُرَب ورساد از این عید تا عید گوسپند کشان، به تو دادم عاملی بفرست. چنان کردم واسحاق یهودی را بفرستادم. در صمیم تابستان بود و وقت کار و گوهر بسیار می‌گذاختند. در مدت هفتاد روز، دوازده هزار من سُرَب، ازان خُمس بدین دعای گوی رسید.» احمدبن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، چهارمقاله، به کوشش محمد معین، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹، ۱۳۶۶، ص ۸۶.

3. <https://www.radiofarda.com/a/fl12-new-manuscripts-of-forgotten-jews-on-silk-road/27793303.html>

مقاله‌ای تحت عنوان اطلاعاتی تازه از «یهودیان فراموش‌شده» راه ابریشم

۴. ر.ک. جوزجانی، ج ۱، صص ۳۸۷-۳۸۸.

اسم او تألیف کرد [ه است] و مدت‌ها در ظل (رأفت و) حمایت او بود و شیخ الاسلام ملک العلماء جلال‌الدین و رسل رحمۃ الله علیه در عهد او به منصب شیخ الاسلامی خطه‌ی بلخ رسید. مولانا افصح العجم اعجوبه الزمان سراج (الدین) منهاج را رحمه الله از حضرت فیروزکوه در سر طلب کرد و انگشتین [نگین] فیروزه نقش سام بر آن ثبت کرده به نزدیک مولانا فرستاد و مولانا را به اعزاز (تمام) طلب کرد و کاتب این ذکر منهاج سراج اصلح الله حاله در این وقت در سن سه سالگی بود. مولانا رحمه الله علیه را چون استدعای سلطان بهاء‌الدین (سام) طاب ثراه (متواتر و متعاقب گشت و سبب آن بود که مولانا طاب مرقده) در عهد ملک شمس‌الدین از غزنین به طرف بامیان رفت و در آن وقت بهاء‌الدین سام ولایت بلوران داشت، خدمت مولانا را دریافت و امکان نگاهداشت و اعزاز مولانا بنمود و کلمات روح‌افزای و مذاکره‌ی دل‌گشای او دیده و شنیده بود و ذوق آن در طبیعت پادشاهی باقی مانده....^۱

این سلطان نیک‌خواه، رابطه‌ی خوبی با امام فخر رازی داشت و امام فخر رازی کتاب البراهین البهائیه در علم کلام را به نام امیر نوشت.^۲ در اواسط سال ۶۰۱ ه.ق. که محمد فرزند جوان امام فخر رازی درگذشت، ملک بهاء‌الدین تعزیت‌نامه‌ای برای او (ظاهراً هرات) فرستاد و فخرالدین در پاسخ وی رساله‌ای کوتاه به فارسی تألیف کرد. در باب روح و مرگ و آن را به بامیان تختگاه بهاء‌الدین سام فرستاد. کتاب شرح اسماء الله الحسنی را هم رازی به نام او کرده و در مقدمه‌ی آن از اکرامات او در حق خود یاد کرده است.^۳

سخن پایانی

در کل، از بررسی اوضاع سیاسی افغانستان آن روز و روابط سیاسی در قرون وسطی این نکته به دست می‌آید که موقعیت جغرافیایی بامیان، بزرگ‌ترین عامل در وضعیت فرهنگی و مذهبی در بامیان بوده است. بنا بر آنچه از منابع جغرافیایی و تاریخی به دست می‌آید، پس از ورود فاتحان مسلمان به سرزمین افغانستان و بامیان، شیران یا شاهان بامیان بر دین سابق خود باقی ماندند و به دلیل این‌که پیرو مذهب بودیسم بودند، از شکار پرندگان، حیوانات و ماهی منع می‌کرده‌اند. شاهان این سلسله، تا زمان ورود یعقوب لیث صفاری و سلاطین سامانی و غزنوی تا قرون نهم میلادی در کوهپایه‌های صعب‌العبور بامیان به حکمرانی مشغول بودند و پس از فتوحات لشکر اسلام به کیش اسلام گرویدند.

اما آنچه تاریخ سیاسی بامیان را در قرون وسطی برجسته‌تر می‌کند با حضور سلسله‌ی غوری گره خورده است. به باور بسیاری از کارشناسان مسائل باستان‌شناسی و تاریخی

۱. پیشین، ج ۱، ص ۳۸۱.

۲. فخرالدین محمد بن عمر رازی، ج ۱، صص ۳-۵.

۳. احمد طاهری عراقی، زندگی فخر رازی، مجله‌ی معارف، دوره سوم، فروردین-تیر ۱۳۶۵، شماره ۱، ص ۱۵.

بامیان پس از اسلام در این دوره اهمیت بیش‌تری پیدا کرد و به یکی از پایه‌های اصلی قدرت غوری در افغانستان تبدیل گردید. وجود تسامح مذهبی در اندیشه‌ی سلاطین غوری، زمینه برای حضور اندیشه‌های مختلف را در قلمرو ایشان فراهم نمود. جریان مختلف مذهبی و نیز یهودیت در این منطقه، فرصت تبارز و حضور یافت و همین مسأله دیدگاه مورخین و پژوهشگران را درباره‌ی مذهب ایشان متناقض نمود و مذهب آنان را از اسلام تا کفر تنزل داد.

اما به هر روی، تسامح مذهبی و حمایت ایشان از دانشمندان، مورخان، شاعران و علما، حضور بزرگانی چون ابو منہاج سراج، پدر صاحب طبقات ناصری، امام فخر رازی و ... را در بامیان فراهم نمود و سبب شکوفایی فرهنگی بامیان در قرون وسطای اسلامی، حداقل تا قبل از تهاجم مغول گردید. کاوش‌های باستان‌شناسی امروز، محدوده‌ی تاریخی بامیان را به دو حوزه‌ی قبل از اسلام و بعد از اسلام تقسیم‌بندی نموده است و این خود شاهی بر مدعای ما است.

فهرست منابع فارسی و عربی

۱. یوزف مارکوات، ایرانشهر در جغرافیای بطلمیوس، ترجمه‌ی مریم میراحمدی چاپ اول: انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۸۳.
۲. عبدالحسین نوشین، واژه‌نامک: فرهنگ واژه‌های دشوار شاهنامه: انتشارات معین تهران، ۱۳۸۵.
۳. ا. آ. گرانوسکی و دیگران، تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز، ترجمه‌ی کیخسرو کشاورزی چاپ اول: انتشارات پویش، تهران، ۱۳۵۹.
۴. آیوانوویچ کولسنیکف، ایران در آستانه‌ی یورش تازیان، ترجمه‌ی م. ر. یحیایی، چاپ دوم انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۵۵.
۵. ابراهیم اصلاح عربانی، کتاب گیلان، چاپ اول، گروه پژوهشگران ایران، تهران، ۱۳۷۴.
۶. ابراهیم پورداوود، فرهنگ ایران باستان: انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۶، ص ۳۰۴.
۷. ابن ابی‌بکر بن محمد بن نصر حمدالله مستوفی قزوینی، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.
۸. ابو الفضل محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، تصحیح خلیل خطیب رهبر، چاپ چهارم انتشارات مهتاب، تهران، ۱۳۷۴.
۹. ابوالشرف ناصح جرفادقانی، ترجمه‌ی تاریخ یمینی، تصحیح جعفر شعار، چاپ سوم: انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
۱۰. ابوالقاسم محمد ابن حوقل، صورة الارض، چاپ دوم، دارصادر، بیروت، ۱۹۳۸.
۱۱. ابومحمداحمد بن علی اعثم کوفی، الفتوح، ترجمه‌ی محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، چاپ سوم: انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۱۲. ابی نصر محمد بن عبد الجبار عتبی، الیمینی فی شرح اخبار السلطان یمین الدوله و امین المله محمود الغزنوی، تصحیح احسان ذنون الثامری، چاپ اول، دارالطبعه، بیروت، ۲۰۰۴.
۱۳. احمد بن اسحاق ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، چاپ نهم انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
۱۴. احمد طاهری عراقی، زندگی فخر رازی، مجله‌ی معارف، دوره‌ی سوم، فروردین-تیر ۱۳۶۵ شماره‌ی ۱.
۱۵. احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، البلدان، ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، چاپ چهارم: انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.



۱۶. احمد بن عمر بن علی نظامی عروضی سمرقندی، چهارمقاله، به کوشش محمد معین، چاپ اول انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۹.
۱۷. احمد بن یحیی بن جابر بلاذری، فتوح البلدان: بخش مربوط به ایران، ترجمه‌ی دکتر آذرتاش آذرنوش، تصحیح محمد فرزانه، چاپ دوم: انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
۱۸. پیشینه‌ی تاریخی و آثار باستانی بامیان (مجموعه مقالات همایش بامیان شناسی)، تحلیل و بررسی تاریخ و تمدن بامیان، فاضل کیانی، چاپ اول: مرکز فرهنگی و اجتماعی سلام، کابل ۱۳۹۱.
۱۹. تمدن ایرانی (مجموعه‌ی مقالات چند تن از خاورشناسان)، فوشه‌آ، دین بودایی در افغانستان ترجمه‌ی عیسی بهنام: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۶.
۲۰. خواجه نظام الملک (ابوعلی حسن ظوسی)، سیرالملوک یا سیاست نامه، به کوشش هیوبرت دارک چاپ دوم: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷.
۲۱. سیدصادق سجادی، تاریخ برمکیان، چاپ اول: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشاریزدی، تهران ۱۳۸۵.
۲۲. عباس قدیانی، فرهنگ جامع تاریخ ایران، چاپ ششم: انتشارات آرین، تهران، ۱۳۸۷.
۲۳. عبید الله بن عبد الله ابن خرداذبه، المسالک و الممالک، چاپ اول، دار صادر افست لیدن، بیروت، ۱۹۹۲.
۲۴. علی بن الحسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ هفتم شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۲.
۲۵. غیاث‌الدین هماد الدین الحسینی خواندمیر، تاریخ حبیب‌السیر، مقدمه استاد جلال همائی، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، چل‌دوم، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۸۰.
۲۶. فخرالدین ابوسلیمان داود بن ابی الفضل محمد بناکتی، تاریخ بناکتی، به کوشش جعفر شعار سلسله‌ی انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸.
۲۷. کلیفورد ادموند باسورث و دیگران، تاریخ ایران، به کوشش احسان یارشاطر، چاپ سوم: امیرکبیر تهران، ۱۳۸۱.
۲۸. محمد بن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، چاپ اول: انتشارات اساطیر تهران، ۱۳۸۱.
۲۹. محمد فصیح احمد بن جلال الدین خوافی، مجمل فصیحی، به کوشش محمود فرخ، کتابفروشی باستان، مشهد، ۱۳۴۱.
۳۰. محمد قاسم هندو شاه استر آبادی، تاریخ فرشته از آغاز تا بابر، تصحیح محمدرضا نصیری، چاپ اول، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۷.
۳۱. محمدجواد مشکور، جغرافیای تاریخی ایران باستان: انتشارات دنیای کتاب، تهران، ۱۳۷۱.

۳۲. محمدعوفی، لباب الالباب، به کوشش ادوارد براون، سلسله انتشارات اوقاف گیب، انگلستان، ۱۹۰۶.
۳۳. معین الدین محمد زمچی اسفزاری، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، تصحیح سیدمحمد کاظم امام: انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۸.
۳۴. منهاج الدین سراج ابو عمر عثمان جوزجانی، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، چاپ اول نشر دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳.
۳۵. موسیو گودار و هاگن، آثار عتیقه بامیان، ترجمه احمدعلی کهزاد: انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۲.
۳۶. میرزا نصرالله خان فدائی، داستان ترکنازان هند، چاپخانه‌ی خانگی نواب نامه نگار و بنگرانی، چاپ سنگی، بی تاریخ.
۳۷. میرمحمد صدیق فرهنگ؛ افغانستان در پنج قرن اخیر، چاپ اول: دارالتفسیر، قم، ۱۳۸۰.
۳۸. الهامه مفتاح، جغرافیای تاریخی بلخ و جیحون، چاپ اول: پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۷۶.
۳۹. واسیلی ولادیمیریچ بارتولد، جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده: بنیاد موقوفات افشار یزدی، تهران، ۱۳۷۷.
۴۰. یان ریپکا، تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه، ترجمه‌ی عیسی شهابی، چاپ اول انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.
۴۱. یوزف مارکوارت، ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ترجمه‌ی مریم میراحمدی، چاپ اول: انتشارات موسسه‌ی اطلاعات، ۱۳۷۳.

References

1. Hiuen Tsiang, SI-YU-KI Buddhist Record of The Western World(Translated From The Chinese of Hiuen Tsiang A.D.620), çev. Samuel Beal, Trübner and Co., Ludgate Hill, London, 1884.
2. Macdonell. Arthur, A History of Sanskrit Literature, New York, D. Appleton and company, London, 1900,p45.
3. <https://www.radiofarda.com/a/f12-new-manuscripts-of-forgotten-jews-on-silk-road/27793303.html>

صلح از منظر قرآن و روایات

سید امین الله رزمجو*

* عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان

چکیده

صلح یکی از زیباترین واژه‌ها و مطلوب‌ترین مقصد و برترین هدف برای انسان‌های خردمند است. در این میان دیدگاه‌های مختلف فقهی درمورد اصالت صلح و یا جنگ مطرح شده است که برخی معتقدند که دین اسلام جنگ را اصل می‌داند و بعضی با ارایه‌ی شواهد در پی اثبات اصالت صلح از منظر اسلام است؛ اما هیچ جامعه‌ای به صورت طبیعی بدون صلح و آرامش راه کمال را نخواهد پیمود و هیچ جامعه‌ای بدون امنیت و آرامش و آسایش فردی و اجتماعی، به سعادت نخواهد رسید. دین اسلام که پرچمدار قولی و عملی رساندن فرد و جامعه به بالاترین قله‌ی انسانیت، کمال، عزت و سعادت است، بدون تردید در پی برقراری سلم و صلح و ایجاد اخوت و پرهیز از جنگ و تشتت و هرج و مرج است و آموزه‌های مکتب اسلام سرشار از سلم و صلح است. هر انسان آزاده‌ای که وجدان انسانی داشته باشد و یا آموزه‌های اسلام مختصر آشنایی داشته باشد و بر دنده‌ی تعصب و لجاجت پافشاری نکند، دین اسلام را یک دین صلح طلب و پیامبر گرامی را پیامبر رحمت و عطوفت و مهربانی می‌داند. قرآن کریم در آیات متعدد صلح و سازش را موجب کامیابی و عامل تامین امنیت و سبب پیشرفت جامعه‌ی بشری می‌داند؛ لذا صلح را به عنوان امر اساسی و از اصول قطعی دین می‌داند. در این مختصر، ما در پی آنیم که با بررسی آیات و روایات جایگاه صلح را از منظر اسلام تبیین کنیم.

کلیدواژه: صلح، قرآن، سلم، جنگ، اسلام.

از مطالعه‌ی روایات و احادیث چنین بر می‌آید که صلح و ایجاد رابطه‌ی محبت مودت و دوستی با غیر مسلمان می‌تواند برای شما بهره‌مند باشد؛ چه این‌که، آیین فطرت است و هرگز با احساسات طبیعی و انسانی بشر ضدیت ندارد. اسلام به این نکته توجه می‌کند که با ایجاد جو آرام و مودت‌آمیز می‌توان با مخالفان عقیدتی خود به گفت‌وگو و جدال احسن پرداخت. از مسائل مهم که در هنگام صلح با غیر مسلمانان باید در نظر گرفت، اقتدار نظامی و قدرت بازدارندگی است که باید چنان باشد که دشمنان اسلام حتا یک لحظه هم خیال تجاوز و تعدی به مسلمانان را به خود راه ندهند. این امر نیز منافاتی با اصالت صلح و همزیستی ندارد؛ چرا که آمادگی رزمی و نظامی به نیت‌های پیشگیرانه و عزت‌مدارانه صورت می‌پذیرد و هدف از آن توسعه‌طلبی یا کشورگشایی به هیچ وجه نمی‌باشد. صلح و همزیستی، موضوعی کاملاً مستدل بر اساس آیات و روایات و سیره‌ی معصومان^(ع) می‌باشد و حال با پشتوانه‌ی استناد به این مدارک و مستندات متقن که در مقاله به آن‌ها اشاره می‌شود با اطمینان خاطر و به دور از هر گونه شائبه اعلام می‌داریم، اسلام دینی کاملاً مبتنی بر صلح و سلم و همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها با یکدیگر می‌باشد و اصلاً بیان نظریه‌ای در باب جنگ‌طلبی اسلام نظریه‌ای کاملاً بی‌مورد و ناشایسته می‌باشد. در اینجا این سوال مهم و اساسی مطرح می‌شود که آیا اسلام بیش‌تر به فکر آرامش و آسایش انسان‌ها است یا داعیه‌داران مکاتب جدید؟ آیا آن‌ها که دارند دنیا را با قانون خود می‌گردانند، توانسته‌اند حتی ذره‌ای به آرامش خاطر و آسایش انسان‌ها نسبت به گذشته بیفزایند؟! حال همان‌ها داعیه دارند که اسلام دین خشونت است و صلح دنیا را با این افکارش برهم خواهد زد. سوال ما این است که آن‌ها از کدام صلح دم می‌زنند؟ و از همه بدتر این‌که، علاوه بر دشمنان دانا که می‌دانند چرا و برای چه این ادعاها را مطرح می‌کنند، صدای طوطی‌وار دوستان نادان نیز هر از چند گاهی در تأیید گفته‌های نا مربوط آنان به گوش می‌رسد. حال نگارنده با اطمینان خاطر با استناد به مدارک متقن اسلامی، با صدای رسا از همین ابتدا صلح‌طلبی اسلام و دستورات هدایت‌بخش و هستی‌بخش اسلام را بیان می‌دارد و با همین آهنگ نیز در کل مقاله در اثبات صلح‌طلبی اسلام پیش می‌رود.

گفتار اول: مفهوم صلح

صلح یک مفهوم مطلق نیست، بلکه بسته به شرایط و مصالح و دیدگاه‌های دینی و فرهنگی جوامع مختلف، تعریف ویژه‌ای پیدا می‌کند؛ همچنین در هر موضوع و زمینه‌ای، صلح معنای متفاوتی به خود می‌گیرد؛ صلح در واقع همان آشتی و سازشی است^۱ در یک موضوع خاص، چه امور و حقوق مالی باشد و یا جانی؛ به عنوان مثال: صلح در معاملات مربوط به امور مالی و عرفی می‌شود و در هنگام اختلاف نسبت

به مقدار دَین، صلح در تعیین مقدار مبلغ دَین اثرگذار خواهد بود؛ اما صلح در هنگام جنگ عبارت است از عهدنامه‌ها و پیمان‌نامه‌های سیاسی که باعث ترک مخاصمه و برگشت به زندگی آرام و آسوده‌ی اجتماعی می‌شود.^۲

واژه‌ای که در لغت عرب و به‌خصوص در ابحاث فقهی معاصرین برای تعبیر از صلح دیده می‌شود، «سلم» است که در قرآن در سه مورد به کار رفته است. علاوه بر این، در سه مورد، عبارت اصطلاحی «أَلْقَى إِلَيْهِ السَّلَمَ / السَّلَام» استعمال شده است. از جهت دیگر، در کتب فقهی از عقدی به نام هدنه و مهاده نام برده‌اند که از آن، تعبیر به معاهده، مصالحه، صلح و مسالمة نیز می‌شود. تعریف تقریباً مشابهی نیز توسط این کتاب‌ها برای هدنه ارائه شده است و آن عبارت است از: توافق طرفین برای کنار گذاشتن جنگ و قتال تا مدت معین بدون عوض یا با عوض. منظور از عوض، مالی است که کافران در مقابل آتش بس تسلیم مسلمانان می‌کنند که بر اساس اجماع جایز است و نیز آن مالی که در صورت ضرورت مانند خوف از هلاک مسلمانان یا تعذیب و آزار اسرای مسلمان به کافران داده می‌شود؛ اما توجه به این نکته حائز اهمیت است که عمده از صلحی که مدّ نظر ما در این مقاله است، حالت اول است که شاید استعمال واژه‌ی «همزیستی» در کنار آن، تعبیر رساتری برای آن باشد.

گفتار دوم: دیدگاه قرآن در اصالت صلح یا جنگ

از آنجایی که اثبات هر نوع تکلیف یا فساد در اعمال انسان و حلیت و حرمت اشیاء، احتیاج به دلیل شرعی دارد؛ فقهای مسلمان نمی‌پسندند که گفتار و استدلال و در موضوعات علمی بی‌پایه و اساس باشد، لذا نخست در هر موضوعی ابتدا در صدد یافتن یک اصل هستند؛ زیرا مسائل مبتنی بر اصل، نیازمند دلیل نیست. اما نسبت به مواردی که حکم بر خلاف اصل باشد، نیازه دلیل قطعی است؛ برای مثال، هنگام شک در وجود تکلیف اصل را بر «برائت»، یا نسبت به شک در صحت و عدم آن، اصل را بر صحت و در صورت شک در نوع حکم تکلیفی از جهت وجوب یا عدم آن، اصل را بر اباحه گذاشته‌اند. از این رو، اثبات هر نوع تکلیف یا فساد در اعمال و یا حرمت اشیاء، نیازمند دلیل شرعی است. بنابراین، در موضوع بحث سخن در این است که از نظر قرآن و دین اسلام مقتضی دلیل شرعی و اصل اولی نسبت به جنگ و صلح کدام است؟ با توجه به آیات مربوط موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد.

دین اسلام یک دین فطری و مطابق و متناسب با فطرت و غریزه‌ی انسان‌ها است و فطرت پاک هر انسانی شیفته‌ی آرامش و صلح و همزیستی با دیگر هم‌نوعان خویش است؛ بنابراین، در اسلام قطعاً صلح اصالت دارد نه جنگ. با این بیان که جنگ، حالتی اضطراری است و پس از تهاجم دشمن ضرورت پیدا می‌کند و بعد از پیروزی و درهم شکستن دشمن، دیگر ضرورت ندارد و بدین سبب قرآن پایان جنگ را رفع تهاجم و از بین رفتن فتنه‌ای دشمن دانسته و گفته است: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً»؛



یعنی با نیروهای مهاجم پیکار کنید تا وقتی بلایی که دشمن بر سر شما ریخته است، از میان برود و اگر گفته شود، لفظ فتنه در آیهی مبارکه نکره در سیاق نفی است و افادهی عموم می‌کند و به این معنا است که با آنان بجنگید تا هیچ فتنه‌ای در جهان نباشد، نه فقط فتنه‌ای که دشمن مهاجم به وجود آورده است، بلکه هرفتنه‌ای، جواش این است که به قریبه‌ی آیهی قبل «فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ» جنگ را به تهاجم دشمن مشروط می‌کند. در اینجا مقصود فتنه‌ی خاصی است که دشمن مهاجم به وجود آورده است.^۴ بدیهی است، این‌که در آیه برای جنگیدن غایت و پایان ذکر شده به این معنا است که وقتی فتنه و شر دشمن رفع شد، دیگر جنگیدن مجاز نیست. در حقیقت، آیه می‌خواهد بگوید: شما باید با دشمنی که شروع‌کننده‌ی جنگ است، بجنگید و ریشه‌ی فتنه را بخشکانید تا جنگ نباشد و صلح برقرار شود. قرآن در سوره‌ی انفال که بخش مهمی از آن به جنگ بدر مربوط است، می‌گوید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ»؛^۵ یعنی اگر دشمن به صلح تمایل نشان داد، تو نیز آن را بپذیر و به خدا توکل کن. قبل از این آیه، آیه‌ای است که می‌گوید: هر قدر می‌توانید، نیروی نظامی فراهم کنید تا دشمنان خدا و دشمنان خود را بترسانید. «وَاعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ»^۶ و چند آیه بعد از آن، آیه‌ای است که به رسول خدا (ص) امر می‌کند: مؤمنان را به جنگ تشویق کن.

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ»^۷ حالا در این آیه که در میان آیات جنگ واقع شده است، خداوند می‌فرماید: «اگر دشمنان مهاجم به صلح و مسالمت تمایل نشان دادند، تو نیز بدان روی کن.» به این معنا که اگر دشمن در کشاکش جنگ هم به صلح تمایل نشان داد، تو نیز آن را بپذیر و از آنجا که به هنگام امضای پیمان صلح غالباً افراد گرفتار تردیدها و دو دلی‌ها می‌شوند، به پیامبر دستور می‌دهد در قبول پیشنهاد صلح تردیدی به خود راه مده و چنانچه شرایط آن منطقی و عاقلانه و عادلانه باشد آن را بپذیر «و بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند هم گفت‌وگوهای شما را می‌شنود و هم از نیت شما آگاه است»^۸ «وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^۹ از اینجا معلوم می‌شود که اسلام صلح را به‌عنوان یک اصل زیربنایی در روابط اجتماعی می‌شناسد که باید در پی آن بود و در به وجود آوردن و حفظ آن کوشید. در اینجا توجه به این نکته لازم است که با در نظر گرفتن این اصل زیربنایی، اگر بیگانگان همیشه طالب صلح و زندگی مسالمت‌آمیز با مسلمانان باشند، هیچ‌گاه جنگی میان دو طرف در نمی‌گیرد؛ زیرا آنچه در آیه‌ی مزبور آمده است، دستور و فرمانی الزامی در مورد همزیستی و صلح محسوب می‌شود که تخلف از آن جایز نیست و رسول خدا (ص) و پیروانش وظیفه دارند که همواره طالب صلح باشند و هیچ وقت درگیری نظامی را با بیگانگان آغاز نکنند؛^{۱۰} زیرا اساس روابط مسلمانان با غیر مسلمانان بر مسالمت و رفتار نیکو است. اسلام هیچ‌گاه به پیروان خود اجازه‌ی قتل و کشتار پیروان مذاهب دیگر را نمی‌دهد و وجود عقاید مخالف، مجوزی بر رفتار خصمانه نیست، بلکه بر

عکس، اسلام به پیروان خود دستور می‌دهد با مخالفان اسلام، رفتاری مبتنی بر عدالت و قسط داشته باشند.^{۱۱} این نظریه مبتنی بر کرامت انسانی است؛ بدین معنا که غیر مسلمانان از آن جهت که در «انسانیت» با مسلمانان شریک هستند، احترام دارند؛ هر چند در عقیده و مذهب تفاوت دارند. از این‌رو، حضرت امیر مؤمنان علی^(ع) در فرمانش به مالک اشتر، در رعایت حال مردم مصر می‌فرماید: «و مهربانی بر رعیت را برای دل خود پوششی گردان و دوستی ورزیدن با آنان و مهربانی کردن با همگان را، و مباش همچون جانوری شکاری که خوردن‌شان را غنیمت شماری! از این جهت که رعیت دو دسته اند: دسته‌ای برادر دینی تو هستند و دسته‌ی دیگر در آفرینش با تو همانند.»^{۱۲} این نظریه، به‌طور کامل مستدل است و با روح آیات، روایات و سیره‌ی پیشوایان اسلام، هماهنگی دارد. از آنجا که در اسلام، «صلح» و «همزیستی مسالمت‌آمیز» با پیروان ادیان و مذاهب دیگر، به‌صورت «قاعده‌ی اساسی» ملاحظه شده، آیات مربوط به صلح، اصل و چون «جنگ» و «جهاد» ضرورت و استثنا است، آیات مربوط به جنگ و جهاد، نیازمند دلیل و انگیزه است؛ مثل وجود فتنه، ستم، اخراج پیامبر و مسلمانان از سرزمین وطنی خود. بنابراین، جنگ و اقدام به جنگ، خیانت و تجاوز تلقی می‌شود. نخستین آیه‌ای که در باب جهاد نازل شده، گویای این مطلب است. «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ»^{۱۳} هنگامی که مسلمانان در مکه در سرزمین آباء و اجدادی خود بودند، مشرکان پیوسته آن‌ها را آزار می‌دادند. مسلمانان کتک خورده نیز خدمت پیامبر اسلام^(ص) می‌رسیدند و شکایت می‌کردند. تقاضای آنان، صدور اذن جهاد و مقابله به مثل با مشرکان بود؛ اما پیامبر اکرم^(ص) به آن‌ها می‌فرمود: شکیبایی بورزید که هنوز دستور جهاد به من داده نشده است؛^{۱۴} اما آنگاه که هجرت آغاز شد و مسلمانان از مکه به مدینه آمدند و خداوند بزرگ آیه‌ای قبلی را که متضمن اذن جهاد است، نازل کرد. بنابراین، اصل در رفتار مسلمانان با کافران قریش، صبر و مدارا بوده است. سرانجام به سبب ستم‌ها و آزارها، به آن‌ها اذن جهاد داده شد. این جهاد که «جهاد ستم‌دیده» در برابر «ستمگر» شمرده می‌شود، حق مسلم طبیعی، فطری و عقلی مسلمانان است که تن به ستم ندهند و ستمگر را سر جای خود نشانده، دست متجاوز را کوتاه سازند.^{۱۵}

از دیدگاه قرآن، صلح، به خودی خود، ارزش و هدف است و در پذیرش آن کافی است که پیامد خطرناک و فریبی به دنبال نداشته باشد. هدف از صلح، مصلحت‌گرایی نیست. خود صلح، مصلحت است؛ زیرا صلح با زندگی فطری انسان‌ها سازگارتر است. چه آن‌که در شرایط صلح، رشد و تعالی انسان‌ها و تفاهم برای رسیدن به توافقات بهتر فراهم شده و یگانگی آیین بشری و گرایش انسان‌ها به حق امکان‌پذیرتر است. قرآن وصول به اهداف خود را از طریق صلح نزدیک‌تر، آسان‌تر و معقول‌تر می‌داند؛ از این رو، بدان تأکید می‌ورزد.^{۱۶}

پس قتال در اسلام جنبه‌ی دفاعی دارد، اسلام می‌خواهد به وسیله‌ی قتال با کفار از حق قانونی انسان‌ها دفاع کند، حقی که فطرت سلیم هر انسانی به بیانی که خواهد آمد آن را برای انسانیت قائل است، آری از آنجایی که قتال در اسلام دفاع است و دفاع بالذات محدود به زمانی است که حوزه‌ی اسلام مورد هجوم کفار قرار گیرد، به خلاف جنگ که معنای واقعی‌اش تجاوز و خروج از حد و مرز است؛ لذا قرآن کریم به دنبال فرمان قتال فرمود: «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»^{۱۷} تجاوز مکنید که خدا تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد. «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ ...» کلمه‌ی (تعدوا) از مصدر (اعتدا) است و اعتدا به معنای بیرون شدن از حد است؛ به عنوان مثال، وقتی گفته می‌شود فلان «عدا و یا فلان اعتدی» معنایش این است که فلانی از حد خود تجاوز کرده است. نهی از اعتدا نهی است مطلق. در نتیجه مراد از آن، مطلق هر عملی است که عنوان تجاوز بر آن صادق باشد؛ مانند قتال قبل از پیشنهاد مصالحه بر سر حق و نیز قتال ابتدایی و قتل زنان و کودکان و قتال قبل از اعلان جنگ با دشمن و امثال این‌ها که سنت نبویه آن را بیان کرده است.^{۱۸}

گفتار سوم: ویژگی‌های صلح در اسلام

اسلام، آخرین و کامل‌ترین دین الهی است و به حکم غنای ذاتی و مطابقت با فطرت انسانی و قدرت اقناع و تغذیه‌ی اندیشه‌ها و عقلانی‌بودن این دین، صلح و آرامش، مطلوب و استقرار آن هدفی متعالی است؛ اما صلح در نگاه دین مقدس اسلام دارای ویژگی‌هایی است که با توجه به آیات و روایات در موارد ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱- حفظ کرامت انسانی

اسلام، خواهان صلحی است که با کرامت انسانی سازگار بوده شرافت‌مندانه مسالمت‌آمیز، با احترام و رعایت حقوق متقابل باشد. در اسلام، پذیرش صلح در یک چارچوب خاص و معین اجازه داده شده است و هرگز نمی‌توان به بهانه‌ی صلح‌طلبی از جنگ با دشمن متجاوز رویگردان شد. ممکن است ندای صلح‌خواهی او در واقع پوششی برای اهداف شوم دشمن، یا ادامه‌ی تجاوز و ارایه‌ی یک چهره‌ی صلح‌طلبانه باشد. تجاوز را با صلح پاسخ گفتن، در واقع تسلیم در برابر ظلم و زیرپا گذاشتن شرافت و کرامت انسانی و از همه مهم‌تر، تشویق متجاوز و مشروعیت دادن به تجاوز او خواهد بود. صلح و سازشی که کرامت انسانی مسلمانان را به ننگ، خواری و حقارت آلوده سازد و ظلم و تجاوز را بر کرسی مشروعیت بنشاند، به هیچ وجه مورد تأیید اسلام نیست.

از این رو، قرآن در خواست صلح را در شرایطی که جنگ تنها چاره است، به عنوان سازشی ذلت‌بار نکوهش و نهی می‌کند. «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ

وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَتْرَكَكُمْ أَغْمَلَكُمْ»^{۱۹} در کتاب کنز الدقایق در تفسیر عبارت «و تدعوا إلى السلم» آمده است: «وَلَا تَدْعُوا إِلَى الصُّلْحِ خَوْراً وَ تَذُلّاً»؛^{۲۰} یعنی دشمنان را از روی خواری و ذلت، به صلح نخوانید. عزت اسلام و امت اسلامی از ملاک‌های اساسی مشروعیت صلح است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. امام علی^(ع) ترجیح صلح بر جنگ را در صورتی می‌پذیرد که سستی و خللی در عقیده به اسلام رخنه نکند. از این رو، امیر مؤمنان علی^(ع) می‌فرماید: مسالمت و صلح در صورتی قابل پذیرش است که موجب سستی در اسلام نگردد. در این فرض، صلح بر جنگ ترجیح خواهد داشت.^{۲۱}

البته به این نکته باید توجه داشت که در همه‌ی مواردی که بنا بر مصالحی، چاره‌ای جز پذیرفتن صلح نیست، یا صلح بیش‌تر هدف را برآورده می‌سازد، عزت اسلامی خدشه دار نمی‌گردد. آنچه مهم است، هدف از پذیرش صلح است. اگر هدف، حفظ اسلام، تداوم وحدت مسلمانان، هویدا ساختن چهره‌ی حقیقی متجاوز و مانند آن باشد، صلح برای اسلام و مسلمانان عزت‌آفرین است. برای روشن شدن بحث بجا است به صلح مهم و تاریخ‌ساز حدیبیه توجه کنیم. انعقاد پیمان صلح با مشرکان و پذیرفتن شروط آنان از سوی پیامبر^(ص)، برخی از مسلمانان به این باور بودند، این پیمان عزت مسلمانان را خدشه دار کرده است؛ اما قرآن آن را فتح مبین خواند: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا»^{۲۲} و در جایی دیگر، از آن به‌عنوان مقدمه‌ی فتح قریب یاد کرد. «وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا»^{۲۳} پس چگونه ممکن است، چنین صلحی، موجب ذلت مسلمانان و عزت دشمنان آنان گردد؟!۲۴

۲ - پایدار بودن صلح

در اسلام صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز مسئله‌ای اصیل و ریشه‌دار است. این رهیافت، پیوندی ناگسستنی با طبیعت اسلام و نظریه‌ی عمومی و کلی آن درباره‌ی جهان و زندگی انسان دارد. اسلام دین همبستگی، وحدت و یگانگی در سراسر جهان عظیم و پهناور است. آموزه‌ی توحید «وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ»^{۲۴} قرار داشتن همه‌ی هستی در گردونه‌ی تدبیر یگانه و حکیمانه‌ی خداوند است. پیوند نسلی همه‌ی آدمیان به یک پدر و مادر و اشتراک نوعی همه‌ی انسان‌ها^{۲۵} حرکت جهان و انسان به سوی غایت و هدف واحد،^{۲۶} وجود فطرت خداجویی و کمال‌خواهی در همه‌ی انسان‌ها، استوارترین زیرساخت‌های نظری صلح و همبستگی جهانی است: این همان چیزی است که دین مبین اسلام طلایه‌دار و پیشاهنگ آن است. صلح در اسلام صوری و ظاهری نیست و صلح‌طلبی تنها یک ادعا و تاکتیک موقت و گذرا و حربه‌ای تبلیغاتی برای ارایه‌ی چهره‌ی بشردوستانه و خلع سلاح رقیب به شمار نمی‌رود، بلکه از ژرفای رأفت و شفقت دین اسلام به خلق و حرص و ولع بسیار به سعادت آنان سرچشمه می‌گیرد.



صلح در اسلام به پشتوانه‌ای از صداقت، احترام عمیق به حقوق واقعی بشر و علاقه‌ی وافر به حفظ جان و مال و آبروی انسان‌ها و آزادی تفکر و انتخاب آگاهانه‌ی بشر متکی است. از این رو، ندای صلح را آنگاه ارزشمند و راه‌گشا می‌داند که از جان انسان‌های با وجدان و آگاه و نوع‌دوست و خیرخواه برخیزد، نه از زبان انسان‌های دو چهره، خودخواه و بی‌تفاوت. گواه این مدعا این است که اسلام حق حیات انسان‌ها را به‌عنوان حق اصیل و طبیعی، سخت محترم می‌شمارد و حفظ زندگی یک نفر را با حفظ حیات همه‌ی انسان‌ها برابر و کشتن یک نفر را از روی ظلم و فساد با کشتن همگان یک‌سان می‌داند. «مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ»^{۲۷} زیرا همه‌ی انسان‌ها در حقیقت انسان بودن، مشترکند و هر کس چنین حقیقتی را برای یک نفر قایل نباشد، برای هیچ‌کس قایل نخواهد بود. اسلام برای حفظ گوهر شریف حیات و نشان دادن اهمیت زیادی که برای آن قائل است.^{۲۸} حق قصاص را برای صاحبان خون به ناحق ریخته در نظر گرفته است. بر این مدعا آیات و روایات زیادی دلالت دارد؛ از جمله آیه‌ی «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^{۲۹}

کلام امام علی^(ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «و بپرهیز از خون‌ها و ریختن خون‌ها به ناروا که چیزی چون ریختن خون به ناحق - آدمی - را به کیفر نرساند و گناه بزرگ نگرداند و نعمت را نبرد و رشته‌ی عمر را بُرد و خداوند سبحان روز رستاخیز، نخستین داوری‌ای که میان بندگان کند، در خون‌هایی باشد که از یک‌دیگر ریخته‌اند. پس حکومت خود را با ریختن خونی به حرام نیرومند مکن که خون به حرام ریختن قدرت را به ناتوانی و سستی کشاند، بلکه دولت را از صاحب آن به دیگری بگرداند.»^{۳۰}

۳- فراگیر بودن صلح

مکتب اسلام دوست‌دار صلحی است که فراگیر و همه‌جانبه باشد، همه شئون و ابعاد زندگی را تحت الشعاع قرار دهد. اسلام یک مکتب انسان‌ساز است که با تکیه بر آموزه‌های اخلاقی خود نخست، صلح و آرامش را در نهاد انسان‌ها با ایجاد سازش میان قوای درونی و ارضای خواسته‌های طبیعی تحت حاکمیت عقل و بدور از هرگونه افراط و تفریط ایجاد می‌کند. سپس پای در محیط خانواده گذاشته و اساس این کانون را بر پایه‌ی صلح و آرامش بنیان می‌نهد و اعضای آن را به برقراری روابط صمیمانه توصیه می‌کند که می‌توان برای اثبات این مدعا به آیاتی از قرآن کریم استشهاد کرد. از جمله‌ی آیاتی که در هنگام اختلاف و کدورت، راه سازش و مسالمت را پیشنهاد می‌کند، این آیه است: «وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ

الشَّحَّ وَ إِن تُحْسِنُوا وَ تَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»^{۳۱} (و اگر زنی از شوهر خویش بیم ناسازگاری یا رویگردانی داشته باشد، بر آن دو گناهی نیست که از راه صلح با یکدیگر به آشتی گرایند که سازش بهتر است؛ ولی بخل و بی گذشت بودن در نفوس حضور و غلبه دارد و اگر نیکی کنید و پرهیزگاری پیشه نمایید، به قطع، خدا به آنچه انجام می دهید، آگاه است.) در محیط اجتماعی نیز مؤمنان را برادر یکدیگر می خواند. «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»^{۳۲} (در حقیقت مؤمنان با هم برادرند، پس برادران تان را سازش دهید و از خدا پروا بدارید، امید که مورد رحمت قرار گیرید.)

و در آیهی دیگر سفارش می شود که یکدیگر را به دوستی دعوت کنند و اگر میان دو گروه درگیری و حتا نبرد مسلحانه رخ داد، آنان را صلح و سازش دهند. «وَ إِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَ أفسطوا إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^{۳۳} (و اگر دو طایفه از مومنان با هم بجنگند، میان آن دو اصلاح کنید و اگر باز یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد، با آن طایفه ای که تعدی می کند بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد. پس میان آن ها دادگرانه سازش دهید.) همچنین، امت اسلامی را با توصیه به اطاعت رهبر عادل و رعایت قوانین و احکام اسلام، به یاری حکومت عدل فرا می خواند. در واپسین مرحله، فراتر از دنیای اسلام، پیروان ادیان الهی را به بازگشت به کلمه ی مشترک میان آن ها و مسلمانان که همانا توحید و پرهیز از شرک و بت پرستی است، فرا می خواند. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكُتُبِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»^{۳۴} (بگو ای اهل کتاب! بیاوید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است، بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعض دیگر را به خدایی نگیرد. پس اگر از این پیشنهاد اعراض کردند، بگوئید شاهد باشید که ما مسلمانیم نه شما.) اسلام با این دعوت همگانی که فطرت همه ی انسان ها البته در صورتی که غبار جهل و خرافه آن را نپوشانیده باشد، بدان پاسخ مثبت می دهد. این مورد زمینه ی تحقق صلح حقیقی را فراهم می کند و بر این باور است که پذیرش آگاهانه و داوطلبانه ی اسلام و استقرار حکومت جهانی اسلام به عنوان وعده ی تخلف ناپذیر الهی راه استقرار صلح حقیقی و همیشگی است؛ مقصدی که کاروان عظیم بشری به سمت آن در حرکت است و روزی به آن خواهد رسید.

گفتار چهارم: دلایل صلح طلبی اسلام

برای اثبات موضوع به دلایل قرآنی بیش تر توجه شده است. آیاتی که به طور صریح صلح طلبی اسلام را بیان می کند و آیاتی که به صورت غیر مستقیم همزیستی مسالمت آمیز همه ی بشریت را بیان می کند. البته در پایان به روایاتی که در تفسیر آیات مورد بحث آمده است، اشاره شده است.

آیاتی که در ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد، به صورت روشن براین ادعا دلالت دارد که اسلام دین فطرت و دین سلم و صلح و طرفدار همزیستی و زندگی مسالمت‌آمیز و همدلی است؛ جامعه‌ی آرمانی‌ای که از نظر اسلام جامعه‌ای است که پایه‌های آن بر نوع دوستی و کرامت و شرافت انسانی و جوشش محبت و شیفتگی خدمت به دیگران و ترازوی مواسات و عقد اخوت بنا شده باشد که در ادامه به ذکر دلایل خود مبنی بر اثبات صلح طلبی اسلام می‌پردازیم. این دلایل را به این ترتیب می‌توان بیان کرد:

۱ - آیاتی قرآنی که به صلح اشاره دارد

قرآن کریم، مشتمل بر آیات بسیاری در باره‌ی صلح طلبی اسلام می‌باشد. در اینجا به تعدادی از آیات صلح و نکاتی که از آنها می‌توان برداشت کرد، می‌پردازیم. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ»^{۳۵} (ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همگی در صلح و آشتی در آید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید که او دشمن آشکار شما است). قرآن کریم بعد از اشاره به دو گروه (مؤمنان بسیار خالص و منافقان مفسد) در آیات گذشته، همه‌ی مؤمنان را در نخستین آیه‌ی مورد بحث مخاطب ساخته می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همگی در صلح و آشتی در آید» (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً).

«سلم» و «سلام» در لغت به معنای صلح و آرامش است و بعضی آن را به معنای اطاعت تفسیر کرده‌اند و این آیه، همه‌ی افراد با ایمان را به صلح و سلام و تسلیم بودن در برابر فرمان خدا دعوت می‌کند؛^{۳۶} به طور مثال: در آیه، وجود واژه‌ی «کافه» (همگی) نشان می‌دهد که هیچ‌گونه استثنایی در قانون صلح نیست و جنگ بر خلاف تعلیمات اسلام و قرآن است و جز به شکلی تحمیلی تصور نمی‌شود و از نظر قرآن هر کاری که باعث بر هم زدن صلح و آرامش شود، عمل شیطانی به شمار می‌رود.

۲- آیه‌ی دیگری که سفارش به صلح می‌کند، آیه‌ی مبارکه‌ی «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»^{۳۷} (و اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآ و بر خدا تکیه کن که او شنوا و داناست). نکته‌ی قابل توجه در این آیه این است که «جنحوا» از ماده «جنح» به معنای خضوع و تمایل و حرکت به سوی چیزی است و مفهومش این است که حتا از گفت‌وگوهای ابتدایی صلح نیز استقبال کن. این آیه از آیاتی است که صلح طلبی را به صورت اصل اساسی به حکومت‌های اسلامی توصیه می‌کند. این احتمال نیز در تفسیر جمله‌ی بالا وجود دارد که اگر آنها به سوی صلح، پر و بال بکشایند، تو هم به سوی آن پر و بال بگشای زیرا «جنحوا» از ماده‌ی «جنوح» به معنای «تمایل» آمده و به پر پرندگان نیز جناح گفته می‌شود؛ زیرا هر یک از بال‌های آنها به یک طرف متمایل است. بنابراین، در تفسیر آیه

هم از ریشه‌ی لغت می‌توان استفاده کرد و هم از مفهوم ثانوی آن.^{۳۸} از آنجا که به هنگام امضای پیمان صلح غالباً افراد گرفتار تردیدها و دو دلی‌ها می‌شوند به پیامبر دستور می‌دهد در قبول پیشنهاد صلح تردیدی به خود راه مده و چنانچه شرایط آن منطقی و عاقلانه و عادلانه باشد، آن را بپذیر و بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند هم گفت‌وگوهای شما را می‌شنود و هم از نیت شما آگاه است. «وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» «إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِثْقَ أُورُوقٍ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقْتُلُوكُمْ أَوْ يَقْتُلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَتُلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقْتِلُوكُمْ وَ أَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا»^{۳۹} (مگر آن‌ها با کسانی که با شما هم‌پیمانند، پیمان بسته یا آن‌ها که به سوی شما می‌آیند و از پیکار با شما یا پیکار با قوم خود ناتوان شده‌اند (نه سر جنگ با شما دارند و نه توانایی مبارزه با قوم خود) و اگر خداوند بخواهد آن‌ها را بر شما مسلط می‌کند تا با شما پیکار کنند؛ بنابراین، اگر از شما کناره‌گیری کردند و با شما پیکار ننمودند (بلکه) پیشنهاد صلح کردند، خداوند به شما اجازه نمی‌دهد که متعرض آنان شوی.) در این مورد بسیار خوب است که تاریخ را مورد مذاقه و بررسی قرار دهیم. برای نمونه، در مورد شأن نزول این آیه در تفسیر نمونه آمده است که: «دو قبیله در میان قبایل عرب به نام‌های بنی ضمره و اشجع وجود داشتند که قبیله‌ی اول با مسلمانان پیمان ترک تعرض بسته بودند و طایفه‌ی اشجع با بنی ضمره نیز هم‌پیمان بودند. ... پس از مدتی مسلمانان با خبر شدند که قبیله‌ی اشجع به طرف مدینه در حرکتند. پیامبر نمایندگانی نزد آن‌ها فرستاد تا هدف از مسافرت‌شان را جویا شوند. آن‌ها اظهار داشتند، آمده‌ایم ترک مخاصمه با محمد^(ص) ببندیم. هنگامی که پیامبر از منظور آن‌ها با خبر شد، دستور داد مقدار خرمای زیادی به‌عنوان هدیه برای آن‌ها بفرستند؛ سپس با آن‌ها تماس گرفت. آن‌ها به پیامبر^(ص) اظهار داشتند: ما از یک طرف توانایی مبارزه با شما را نداریم و از طرف دیگر، قدرت و تمایل به مبارزه با دشمنان شما را نیز نداریم؛ زیرا محل ما به شما بسیار نزدیک است؛ لذا آمده‌ایم که با شما پیمان ترک مخاصمه ببندیم. در این هنگام آیات فوق نازل شد و دستورهای لازم را در این زمینه به مسلمانان داد.^{۴۰}

۳ - در قرآن کریم اگر دستور برای جهاد صادر شده است، به‌طور مطلق و عنان گسیخته نیست، بلکه مشروط و مقید است. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرِضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغْنَمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»^{۴۱} (ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هر گاه در راه خدا (برای جهاد) گام برداشتید پس (در کار دشمن) تحقیق کنید و به کسی که نزد شما (با کلامی یا عملی یا سلامی یا پیشنهادی) اظهار اسلام و صلح می‌کند، نگوید: تو مؤمن نیستی، تا بدین بهانه کالای زندگی دنیا و غنائم به دست آورید؛ زیرا که غنائم بسیار، نزد خداوند است. شما نیز خودتان از قبل این‌گونه بودید، پس خداوند بر شما منت نهاد (تا ایمان در جانتان نفوذ



کرد) پس تحقیق کنید (و زود دست به اسلحه نبرید) که خداوند همواره به آنچه انجام می‌دهید، به خوبی آگاه است) بر اساس این آیه، باید به ندای صلح از طرف دشمن پاسخ مثبت داد؛ اگرچه از غنائم مادی فراوان محروم شد؛ زیرا هدف از جهاد اسلامی، توسعه‌طلبی و جمع غنائم نیست؛ البته در پاره‌ای از موارد ممکن است پیشنهاد قرارداد صلح، پوششی بر مقاصد خصمانه‌ی دشمنان مسلمانان باشد؛ ولی مسلمانان تا اطمینان بر مقاصد خائنانه دولت‌ها و گروه‌هایی که انعقاد را پیشنهاد می‌دهند، حاصل نکرده‌اند نمی‌توانند از قبول پیشنهاد سرباز زنند.^{۴۲}

۴- در دین مقدس اسلام و کتاب آسمانی به نیکی کردن بسیار سفارش شده است. در مواردی حتا نسبت به دشمن نیز به نیکی و رفتار خیرخواهانه توصیه کرده است. «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتُلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يَخْرُجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^{۴۳} (و خدا شما را از نیکویی کردن با کفاری که در دین با شما پیکار نکردند و شما را از منازلتان بیرون نکردند، باز نمی‌دارد و به عدالت میان ایشان حکم کنید). این آیه به شکل تلویحی به خوش رفتاری و خیرخواهی درباره‌ی کفار غیر مزاحم و رفتار عادلانه با آنان دعوت می‌کند، حاکی از این است که اسلام می‌خواهد روح صفا و خیرخواهی و احترام به انسان را در میان مسلمانان بدمد و قلب همه‌ی انسان‌ها را با هم مهربان کند و زمینه‌ی صلح اجتماعی را فراهم سازد و این شاهی است بر این که صلح از نظر اسلام یک اصل زیربنایی و بنیادی است که همه‌ی مسلمانان باید در جهت گسترش آن حرکت کنند. تنها در صورتی که کفار به مسلمانان حمله نظامی کرده آنان را از سرزمین‌شان برانند و به آوارگی شان کمک کنند، از دوستی کردن با آنان نهی شده است؛ زیرا دوستی در چنین شرایطی سبب می‌شود که کفار در جامعه‌ی اسلامی نفوذ کرده ضربه‌های سنگینی وارد کنند.^{۴۴}

۵- آیه‌ی مبارکه‌ی دیگر که حتی از مجادله پرهیز می‌دهد و یا به جدال احسن دستور می‌دهد. «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَ مَنْ اتَّبَعَنِي وَ قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَ الْأُمِّيِّينَ ءَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ»^{۴۵} (اگر با تو به گفت‌وگو و ستیز برخیزند، (با آنان مجادله نکن و) بگو: من و پیروانم، در برابر خداوند (و فرمان او)، تسلیم شده‌ایم و به آن‌ها که اهل کتاب هستند [یهود و نصاری] و بیسوادان [مشرکان] بگو: آیا شما هم تسلیم شده‌اید؟ اگر (در برابر فرمان و منطق حق) تسلیم شوند، هدایت می‌یابند و خدا نسبت به (اعمال و عقاید) بندگان، بینا است). به دنبال بیان سرچشمه‌ی اختلافات دینی به گوشه‌ای از این اختلاف که همان بحث و جدال یهود و نصاری با پیامبر اسلام (ص) بود. در این آیه اشاره می‌کند، می‌فرماید: «اگر با تو به گفت‌وگو و ستیز برخیزند، (با آن‌ها) مجادله نکن و بگو: من و پیروانم در برابر خداوند، تسلیم شده‌ایم» (فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ

أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ) طبیعی است که طرفداران هر آیینی در مقام دفاع از عقیده‌ی خود بر می‌آیند و خود را حق به جانب معرفی می‌کنند، از این رو قرآن به پیامبر اسلام (ص) می‌گوید: ممکن است اهل کتاب (یهود و نصاری) با تو بحث کنند و بگویند ما در برابر حق تسلیم هستیم و حتا در این باره پافشاری کنند؛ چنان‌که مسیحیان نجران در برابر پیامبر اسلام چنین بودند.

خداوند در این آیه به پیامبرش دستور می‌دهد که از بحث و مجادله با آن‌ها دوری کن و اگر به راستی تسلیم شوند، هدایت یافته‌اند و اگر روی گردان شوند و سرپیچی کنند، بر تو ابلاغ (رسالت) است و تو مسؤول اعمال آن‌ها نیستی. خداوند مدعیان دروغین تسلیم را از راستگویان می‌شناسد و نیت محاجه‌کنندگان را که برای چه هدفی بحث و گفت‌وگو می‌کنند می‌داند و اعمال همه را از نیک و بد می‌بیند و به هر کس جزای مناسب می‌دهد.^{۴۶}

۶- «وَلَا تَجْدُلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَإِهْنَأْوَ إِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ»^{۴۷} (با اهل کتاب جز به روشی که از همه نیکوتر است، مجادله نکنید، مگر کسانی که از آن‌ها مرتکب ظلم و ستم شدند و به آن‌ها بگویید ما به تمام آنچه از سوی خدا بر ما نازل شده ایمان داریم. معبود ما و شما یکی است و در برابر او تسلیم هستیم.) در آیات گذشته بیشتر سخن از نحوه‌ی برخورد با بت پرستان لجوج و جاهل بود که به مقتضای حال با منطقی تند، با آن‌ها سخن می‌گفت و در آیه‌ی مورد بحث، سخن از مجادله با «اهل کتاب» است که باید به صورت ملایم‌تر باشد، چه این‌که آن‌ها حد اقل، بخشی از دستورهای انبیا و کتب آسمانی را شنیده بودند و آمادگی بیش‌تری برای برخورد منطقی داشتند.

تعبیر به «بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» بسیار جامع است که تمام روش‌های صحیح و مناسب مباحثه را شامل می‌شود، چه در الفاظ، چه در محتوای سخن، چه در آهنگ گفتار و چه در حرکات دیگر؛ بنابراین، مفهوم این جمله آن است که الفاظ شما مؤدبانه، لحن سخن دوستانه، محتوای آن مستدل، آهنگ صدا خالی از فریاد و جنجال و هر گونه خشونت و هتک احترام، همچنین حرکات دست و چشم و ابرو که معمولاً مکمل بیان انسان هستند، همه باید در همین شیوه و روش انجام گیرد و چه زیبا است، تعبیرات قرآن که در یک جمله‌ی کوتاه یک دنیا معنی نهفته است.^{۴۸}

علاوه بر آیات مورد بحث از بسیاری آیات دیگر نیز صلح‌طلبی اسلام و قرآن کریم را می‌توان استفاده کرد که به دلیل محدودیت مقاله از توضیح و تفصیل آن خودداری می‌کنیم.

۱- «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ



شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»^{۴۹}

بگو ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما بعض دیگر را غیر از خدای یگانه به خدایی نپذیرد. هرگاه (از این دعوت) سر باز زنند، بگوئید: گواه باشید که ما مسلمانیم!

۲ - «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ»^{۵۰}
مومنان برادر یکدیگرند؛ بنابراین میان دو برادر خود صلح برقرار سازید و تقوای الهی پیشه کنید تا مشمول رحمت شوید. پس از بیان آیات خوب است به روایات اشاره کننده به موضوع صلح جهت تکمیل بحث پردازیم.

۳ - «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِظَ الْقَلْبُ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»^{۵۱} (از پرتو رحمت الهی در برابر آنها نرم (و مهربان) شدی و اگر خشن و سنگ دل بودی، از اطراف تو پراکنده می شدند. بنابراین، آنها را عفو کن و برای آنها طلب آموزش نما و در کارها با آنها مشورت کن؛ اما هنگامی که تصمیم گرفتی (قاطع باش و) بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد.

۴ - «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ»^{۵۲} رسولی از خود شما به سوی تان آمد که رنج‌های شما بر او سخت است و اصرار به هدایت شما دارد و نسبت به مؤمنان رؤوف و مهربان است.

۵ - «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» و تو اخلاق عظیم و برجسته‌ای داری. این آیه و آیه‌ی قبلی قبلی اخلاق و رفتار پیامبر گرامی اسلام را بیان کرده، کسی که از چنین اخلاقی برخوردار باشد، هدایت، مسالمت و صلح جزء برنامه‌های هدایتی او خواهد بود.

ب) روایات تاکید کننده بر صلح

از مطالعه‌ی روایات و احادیث چنین بر می‌آید که صلح و ایجاد رابطه‌ی محبت و مودت و دوستی با غیر مسلمانان در روابط خود با دیگران می‌تواند از آن بهره گیرند و با ایجاد جو آرام و مودت‌آمیز، می‌توان با مخالفان عقیدتی خود به گفت‌وگو و جدال احسن پرداخت. پیشوایان اسلام، پیوسته به رعایت عدالت، انصاف، ادای حقوق و پرهیز از آزار و اذیت پیروان مذاهب دیگر توصیه می‌کردند. قاعده‌ی اولیه نزد رسول خدا (ص) صلح بوده است، هرگاه که کفار متمایل به صلح و مسالمت و زندگی طبیعی بودند، با آنان از در صلح و مسالمت در می‌آمد؛ حتا اگر می‌دانست که در صورت جنگ با آنان پیروز و غالب است.^{۵۳} بر خلاف تبلیغات سوء دشمنان، رشد و بالندگی اسلام بیش از هر چیز در گرو اخلاق فاضله و روش بشردوستانه‌ی پیامبر بوده است.

تا آنجا که گفته‌اند: «شمار کسانی که پس از صلح حدیبیه به اسلام گرویده‌اند، بیش از همه کسانی‌اند که ظرف بیست سال پیش از آن مسلمان شده بودند»^{۵۴}

روایت اول از پیامبر (ص): «مَنْ آذَى ذِمِّيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ وَمَنْ خَصْمُهُ خَصْمَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» هر کس اهل ذمه‌ای را آزار رساند، من دشمن او خواهم بود و هر کس من دشمن او باشم، روز قیامت دشمنی خود را با او آشکار خواهم کرد.

در روایت دیگر، حضرت فرمود: «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا وَكَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ فَأَنَا خَصْمُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». هر کس به یکی از معاهدان اسلام، ستم روا دارد و بالاتر از طاقت او تکلیفی بر او تحمیل کند، روز قیامت خودم دشمن او خواهم بود.

روایت سوم از پیامبر (ص): «مَنْ آذَى ذِمِّيًّا آذَانِي». هر کس اهل ذمه‌ای را آزار رساند مرا آزرده است.

روایت چهارم از پیامبر اسلام: «مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَضَ حَقُّهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طَبِيعِ نَفْسِهِ فَأَنَا حَاجِبُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».

هر کس به هم‌پیمانی از غیر مسلمانان ستم کند یا حقش را از تلف کند یا بالاتر از طاقتش تکلیفی بر او تحمیل کند یا چیزی بدون رضایت از او بگیرد، من روز قیامت با او محاجه خواهم کرد.

روایت پنجم از پیامبر (ص): «مَنْ قَذَفَ ذِمِّيًّا حُدًّا لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَسِيطٍ مِنْ نَارٍ» هر کس پیروان مذاهب دیگر را که در ذمه قرار دارند، تهمت بزند، روز قیامت با تازیانه‌های آتشین مجازات خواهد شد.

روایت ششم از ابن عباس از پیامبر (ص): «صَدَّقُوا عَلَى أَهْلِ الْأَدْيَانِ كُلِّهَا». به فقیران از پیروان همه‌ی ادیان الهی صدقه بدهید.

روایت هفتم: امام علی در بخشی از نامه‌اش به مالک اشتر می‌فرماید: «وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللِّطْفَ بِهِمْ وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: أَمَّا أَحَدُهُمَا لَكَ فِي الدِّينِ وَ أَمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ. ..». [ای مالک] مهربان باش و رعیت را با چشمی پر عاطفه و سینه‌ای لبریز از محبت بنگر. زنهار که چون درنده‌ای به غارت جان و مال آنان بپردازی. فرمانبرداران تو از دو صنف بیش نیستند: یا مسلمان و برادران دینی تو هستند و یا پیروان مذهب بیگانه‌اند که در این صورت همانند تو انسانند. باید توجه داشت که فرمان حضرت به مالک، به‌طور طبیعی زمان صادر شده است که تعداد مسلمانان در کشور مصر ناچیز بوده است. چند سال پیش‌تر از فتح مصر توسط سپاه اسلام نمی‌گذشت.

مالک اشتر، فرمانروای ملتی شده بود که اکثریت آن مسیحی و اقلیت آن مسلمان



بودند. بسیار جالب است که برای اداره‌ی چنین کشوری، امام علی^(ع) چنان به مراعات حداکثر مصالح و منافع عمومی مردم مصر دستور می‌دهد که گویی میان آنان حتا یک مسلمان وجود ندارد.

روایت هشتم: امام علی^(ع) در قسمتی از نامه‌ی خود به مالک اشتر می‌فرماید: «وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلَاحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَ لِلَّهِ فِيهِ رِضَى، فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِيُجْنِدَكَ وَ رَاحِشَةً مِنْ هُمُومِكَ وَ أَمْنًا لِبِلَادِكَ»

و از صلحی که دشمن تو را بدان خواند و رضای خدا در آن بود، روی متاب که آشتی، سربازان تو را آسایش رساند و از اندوه‌هایت و شهرهایت ایمن ماند.

روایت نهم: امام علی^(ع) می‌فرماید: «أَجْرُ الْمُصْلِحِ بَيْنَ النَّاسِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ».

روایت دهم: امام علی^(ع) می‌فرماید: «مِنْ كِمَالِ السَّعَادَةِ السَّعْيُ فِي صَالِحِ الْجُمُهور».

۳- تاکید بر صلح‌طلبی در سیره‌ی پیامبر^(ص)

سیره‌ی پیامبر^(ص) با وجود جهانی بودن آیین اسلام، بر به رسمیت شناختن موجودیت قبایل، ملت‌ها و ادیان دیگر، چه در قلمرو حکومت اسلامی و چه خارج از آن استوار بوده است. یکی از ادله‌ی سیره‌ی پیامبر^(ص)، نامه‌هایی است که آن حضرت برای گروهی از سران و زمامداران نوشته و از این طریق، موجودیت آنان را به رسمیت شناخته است. دلیل دیگر، پیمان‌نامه‌هایی است که در دوران حکومت پیامبر اسلام^(ص) و پس از وفات حضرت با ملت‌های گوناگون امضا شده است. در تمام موارد تا هنگامی که ملت‌های غیر مسلمان به پیمان خود وفادار بوده‌اند، دولت اسلامی نیز پیمان صلح را نقض نمی‌کرده است؛ زیرا نقض پیمان از دیدگاه اسلام، گناهی بزرگ و غیر قابل گذشت است. یکی از نویسندگان معاصر نوشته است: «در اندیشه‌ی سیاسی اسلام، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز به عنوان اساسی‌ترین اصل در مناسبات بین‌المللی منظور گردیده به همین دلیل، در حقوق اسلامی، بهره‌برداری از فرصت‌های مناسب برای تحکیم و برقراری شرایط و پیمان‌های صلح در روابط خارجی جامعه‌ی اسلامی پیش‌بینی شده است. اسلام برای تحقق‌بخشی و گسترش حالت صلح در میان ملت‌ها و جلوگیری از بروز روابط خصمانه و درگیری‌های خونین، نه تنها برای قراردادها و معاهدات بین‌المللی، ارزش حقوقی فوق‌العاده قائل شده، بلکه در اصول ملت‌ها و گروه‌های دیگر را نیز برای انعقاد پیمان‌های صلح دعوت کرده به جامعه‌ی اسلامی توصیه نموده است که در این زمینه، همواره پیش‌قدم باشند و از هر نوع کوششی برای برقراری و تحکیم مبانی و شرایط و نیز گسترش صلح در جامعه‌ی بشری دریغ ننمایند. در بسیاری از موارد، این توصیه به حد تکلیف و وظیفه‌ی الزامی رسیده است. عقد قراردادهای صلح از وظایف دولت‌های مسؤول و صلاحیت‌دار اسلامی است و این وظیفه در مواردی که تمایلی از طرف دولت‌ها و گروه‌های غیر مسلمان نسبت

به عقد قراردادهای صلح احساس شود، تأکید بیش‌تری می‌یابد.» از طرفی باید توجه داشت که خوبی صلح و مسالمت، امری فطری و وجدانی است و رسول گرامی^(ص) و همچنین سایر معصومان^(ع) به پیروی از ایشان در طلب صلح بودند و از جنگ ابتدایی نهی و پرهیز می‌کردند.

نتیجه‌گیری

از بررسی آیات شریف در ارتباط با صلح‌خواهی اسلام، این نتایج به دست می‌آید: اول، ادعای کسانی که تلاش می‌کنند اسلام را یک دین جنگ‌طلب و خشن نشان دهند، به‌صراحت قابل رد است و دین اسلام نه تنها طرفدار جنگ نبوده بلکه با توجه به اسناد و رفتار که از سیره‌ی پیامبر گرامی اسلام در تاریخ ثبت شده است و آیاتی از قرآن شریف می‌توان گفت: صلح و سازش جزء برنامه‌های ضروری و اولیه‌ی دین اسلام است و در جایی که دشمن در حال جنگ تقاضای صلح داشته باشد، دین پذیرش آن را لازم و ضروری می‌داند.

دوم، با مطالعه‌ی تاریخ و پذیرش آیات شریفه با قدرت می‌توانیم ادعا نماییم که دین اسلام بیش‌ادیان دیگر به صلح و سازش توجه داشته است. قرآن به پیامبر اسلام و مسلمین دستور داده است که نسبت به پیروان ادیان دیگر با عطوفت و مهربانی رفتار نماید. دین اسلام را برای آن‌ها معرفی نماید و نسبت به قبول و رد، آن‌ها را مخیر قرار دهد. اگر بخواهند بر دین خود باقی باشند و روی موضوعی مصالحه نمایند، در صورتی نقشه یا توطیه‌ای در کار نباشد، بهتر است بپذیرند.

سوم، آیات شریفه‌ای که در این تحقیق مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند، به‌خوبی جایگاه دین مقدس اسلام را روشن می‌کند. برخی از آیات، پذیرش تقاضای صلح از سوی دشمن را حتا در بدترین شرایط که جنگ ممکن است به نفع مسلمان‌ها تمام شود، لازم می‌داند؛ مگر این‌که شواهد و قرائین بر نقشه‌ی سوء دشمن وجود داشته باشد. ولی اگر صداقت دشمن بر مصالحه و سازش مسلم و قطعی باشد، مسلمان حق ندارد اسرار بر جنگ بکند. البته اسلام بر هشیارِی نیروهای خود تأکید دارد که همیشه مواظب نقشه‌های مودیان‌ه‌ی دشمن باشند، چون ممکن است دشمن با مظلوم‌نمایی و صلح‌خواهی در صدد تجدید قوا و غافل‌گیری باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. قاموس قرآن، قرشی، سید علی اکبر، جلد ۷ ص ۹۱، ۹۰ ناشر دار الکتب الإسلامیه، تاریخ نشر ۱۴۱۲ هـ.ق، نوبت چاپ ششم، مکان چاپ، تهران، ایران

۲. مبادی الفقه و معرفت ابوابه، حسن الرضایی؛ جامعه المصطفی العالمیه؛ قم؛ ۱۳۸۸؛ ص ۹۰-۹۱

۳. قرآن کریم سوره بقره آیه ۱۹۳
۴. سید محمد باقر موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۲ ص ۶۲، انتشارات جامعه مدرسین، سال ۱۳۷۴، قم، چاپ پنجم
۵. قرآن کریم، سوره انفال آیه ۶۱
۶. قرآن کریم، سوره انفال، آیه ۶۰
۷. قرآن کریم، سوره انفال، آیه ۶۵
۸. ناصر مکارم شیرازی تفسیر نمونه جلد ۷ ص ۲۳۰ دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴، تهران، چاپ اول
۹. قرآن کریم، سوره انفال، آیه ۶۱
۱۰. سید محمد حسین، طباطبائی، تفسیر القرآن الکریم، جلد ۹ ص ۱۱۵، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷، قم چاپ پنجم
۱۱. فخر الدین رازی، تفسیر کبیر جلد ۵ ص ۱۲۷
۱۲. سید رضی نهج البلاغه، نامه امام به مالک اشتر نامه ۵۳ بنیاد نهج البلاغه، سال ۱۳۵۹، تهران، چاپ اول
۱۳. قرآن کریم، سوره حج آیه ۳۹
۱۴. رضا ستوده سایر مترجمان، ترجمه تفسیر مجمع البیان، جلد ۱۶ ص ۲۱۹، انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰، تهران، چاپ اول
۱۵. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۱۴، ص ۱۱۴ پیشین
۱۶. قطب، سید، زیر بنای صلح جهانی، ترجمه خسروشاهی و قربانی، ص ۵۷، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۵۵.
۱۷. قرآن کریم سوره بقره آیه ۱۹۰
۱۸. موسوی همدانی سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۸۹، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین، قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش
۱۹. قرآن کریم، سوره محمد آیه ۳۵
۲۰. محمد بن محمد رضا، قمی مشهدی، تفسیر کنز الدقایق، جلد ۱۲، ص ۲۵۱، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۶۷، تهران، چاپ اول
۲۱. سید رضی، نهج البلاغه نامه ۵۳، پیشین
۲۲. قرآن کریم سوره فتح، آیه ۱
۲۳. قرآن کریم سوره فتح آیه ۱۸
۲۴. قرآن کریم سوره بقره آیه ۱۶۳
۲۵. قرآن کریم، سوره حجرات آیه ۱۳
۲۶. قرآن کریم سوره بقره آیه ۱۵۶
۲۷. قرآن کریم، سوره مایده آیه ۳۲
۲۸. مترجمان، رضا ستوده، ترجمه تفسیر مجمع البیان، جلد ۷ ص ۱۴ پیشین
۲۹. قرآن کریم سوره بقره آیه ۱۷۹

۳۰. سید رضی، نهج البلاغه، نامه ها، نامه ۳۵
۳۱. قرآن کریم، سوره نساء، آیه ۱۲۸
۳۲. قرآن کریم، سوره حجرات، آیه ۱۰
۳۳. قرآن کریم، سوره حجرات، آیه ۹
۳۴. قرآن کریم، سوره آل عمران، آیه ۶۴
۳۵. قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۲۰۸
۳۶. ناصر مکارم، شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۲ ص ۸۲ پیشین
۳۷. قرآن کریم، سوره انفال، آیه ۶۱
۳۸. ناصر مکارم، شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۷ ص ۲۷۰ پیشین
۳۹. قرآن کریم، سوره نساء، آیه ۹۰
۴۰. ناصر مکارم، شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۴ ص ۵۳ پیشین
۴۱. قرآن کریم، سوره نساء آیه ۹۴
۴۲. محس، قرائتی، تفسیر نور، جلد ۲ ص ۳۵۷، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، تهران، سال ۱۳۸۳، چاپ یازدهم
۴۳. قرآن کریم، سوره ممتحنه، آیه ۸
۴۴. مترجمان، ترجمه تفسیر مجمع البیان، جلد ۲۴، ص ۳۶۷ پیشین
۴۵. قرآن کریم، سوره آل عمران، آیه ۲۰
۴۶. ناصر مکارم، شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲، ص: ۴۷۶ پیشین
۴۷. قرآن کریم، سوره عنکبوت، آیه ۴۶
۴۸. ناصر مکارم، شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۱۶ ص ۲۹۸ پیشین
۴۹. قرآن کریم، سوره آل عمران، آیه ۶۴
۵۰. قرآن کریم، سوره حجرات، آیه ۱۰
۵۱. قرآن کریم، سوره آل عمران، آیه ۱۵۹
۵۲. قرآن کریم، سوره توبه، آیه ۱۲۸
۵۳. سید ابراهیم، حسینی، الجهاد فی الاسلام منع توسل به زور، ص ۴۳-۴۴؛ دمشق، بیروت، ص ۹۷.
۵۴. نجفی، محمد حسین؛ نکته هایی از فقه روابط بین الملل، مجله فقه ص ۸، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، شماره ۱۰، سال ۱۳۵۷ همان ص ۸۶

ایمان عقلانی در اسلام

سید امین الله رزمجو*

* عضو هیأت علمی دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان

چکیده

باور ایمان عقلانی ناشی از اعتماد واقعی به عقل است؛ این که عقل دارای چنین توانایی باشد اکثر متکلمان مسلمان و همه فلاسفه بر آن اذعان کرده‌اند و آن را مورد تأیید قرار داده‌اند. تفاوتی که در این رابطه در میان اقوال متکلمان مشاهده می‌گردد ناشی از روش‌ها و رویکردهای متفاوت آنان به مقوله عقل می‌باشد.

تردیدی که نسبت به توانایی عقل در حوزه ایمان مشاهده می‌گردد، یا ناشی از افراط‌گرایی امثال معتزله است که داده‌های وحیانی را در مرتبه بعد از عقل قرار دادند^۱ که نتیجه آن تولد افکار ابوالحسن اشعری در تردید توانایی کارکرد عقل در حوزه ایمان بود؛^۲ و یا این که هدف، جلوگیری از ضرر احتمالی بود که توصیه می‌شود مؤمنین عقاید خود را از کتاب و سنت اخذ نمایند^۳ و یا این که ناشی از فهم نادرست و نگرش خصمانه به عقل است که گروه‌های امثال حدیث‌گرایی و ظاهرگرایی در چنبره آن گرفتار شدند. در این میان، اندیشه‌های معقولانه از کیفیت ورود ایده‌های عقلانی در تفسیر و تحلیل گزاره‌های نقلی وجود داشت که نه تنها مناسبات عقل و نقل را خصمانه نمی‌دید، بلکه این دو نعمت الهی را در تعامل باهم، یاری‌رسان طریق معرفت می‌دانست.

گروه کلامی امامیه با چنین برداشتی که از عقل داشتند با آغوش باز در سیر تکاملی تاریخ کلام خویش از عقل بهره‌ها بردند و بسیاری از رموز عالم هستی را شناختند و معرفت شان را از هستی با ملاک عقلانی، عقل‌باور و استدلال‌پذیر ساختند.

کلیدواژه: ایمان، عقل، ایمان عقلانی، عقل قابل، عقل فاعل، عقل ایمان‌زا، ایمان عقل‌پذیر.

عقل و ایمان دو واژه است که بیش‌ترین کاربرد را در حوزه‌ی دین‌پژوهی دارد. این جایگاه مرهون حساسیت ویژه است که مسلمان‌ها در طول حیات فکری‌شان با آن درگیر بوده‌اند. این دغدغه‌ی فکری از چنان جایگاه ویژه برخوردار بوده‌است که گاهی در پدیدایی تفکر و فرقه‌ی جدید نقش مهم و حیاتی داشته است و می‌دانیم تولد یک اندیشه‌ی جدید ذاتاً مذموم نیست و آنچه در مذمومیت یک ایده‌ی نو و تازه نقش بی‌بدیل دارد. پیشداوری‌ها و تحمیل متعصبانه‌ی باورهای شخصی بر متون مقدس دینی و تفسیر به‌رأی می‌باشد که ما مسلمان‌ها به‌شدت از آن نهی گشته‌ایم. برخی از مسلمانان با توجه به سؤظنی که نسبت به عقل در ایجاد معرفت دینی دارند، ایمانی را که منشأش عقل باشد، با دیده‌ی تردید می‌نگرند و برخی دیگر، عقل را با توجه به توصیفی که دارند تام‌الاختیار و یگانه منبع و یا ابزار معرفتی درحوزه‌های ایمانی می‌دانند و در این گیرودار فکری، راه سوم وجود دارد که این نوشته می‌خواهد آن را معرفی نماید.

لازم به تذکر است که ساختار بحث در این نوشته به‌گونه‌ای است که هیچ اشاره به تحلیل رابطه‌ی ایمان و عقل از دیدگاه الهیات مسیحی نکرده است؛ زیرا این نوشتار در مسیر ویژه‌ای است که نیازمند طرح مباحثات کلامی و فلسفی از دیدگاه آنان نمی‌باشد و تحلیل ایمان دینی و رابطه‌ی آن با عقل در الهیات مغرب‌زمین در روش و ماهیت با طرح بحث در الهیات اسلامی تفاوت دارد و در این گفتار نمی‌گنجد و نیازمند بررسی دیگر است.

این نوشته در یازده بخش تنظیم گردیده و مسأله‌ی ایمان و عقلانیت را از دیدگاه اسلام و مسلمانان مورد بررسی قرار داده‌است.

۱. معنای عقل

۱-۱. عقل در لغت

ماده‌ی عقل به معنای بازداشتن است و همه‌ی مشتقات آن به این معنا بر می‌گردد.^۴ عقل در لغت همان عقل کردن و بستن هوای نفس است تا انسان به تمیز حق از باطل و فهم صحیح نایل آید. همچنین در لغت، به معنای علمی است که توسط قوه‌ی عقل به دست می‌آید، یعنی مدرکات قوه‌ی عاقله.^۵

عقل در لغت عرب به معنای حبس، ضبط، منع و امساک است. وقتی در مورد انسان به کار می‌رود، به معنای کسی است که هوای نفس خویش را حبس کرده است.^۶ عقل را لبّ می‌گویند؛ زیرا منتخب پروردگار و برگزیده‌ی او است و حجت گویند؛ زیرا به کمک عقل، انسان می‌تواند به حجت برسد و بر تمام معانی دست یابد. جحد گویند؛ زیرا عقل

از انجام نافرمانی‌ها نهی می‌کند و عقل بالاترین خوبی است که به بنده عطا شده است.^۷

۱-۲. عقل در اصطلاح

۱-۲-۱. عقل در اصطلاح فیلسوفان مسلمان

الف. فارابی

فارابی عقل را این‌گونه تعریف می‌کند: «عقل قوه‌ای است از قوای نفس که به وسیله‌ی آن برای انسان یقین حاصل می‌شود».^۸

دکتر عبدالکریم عثمان راجع به عقل از دیدگاه فارابی می‌نویسد که عقل از مهم‌ترین مسایل مشغول‌کننده‌ی فکر فارابی بوده‌است و رساله‌ای دارد به نام رساله‌العقل. فارابی در این رساله برای عقل سه مرحله را ذکر کرده است:

۱- مرحله‌ی عقل هیولایی؛

۲- عقل بالفعل؛

۳- عقل مستفاد.

ب. ابن سینا

بوعلی سینا عقل را به‌عنوان نیروی درونی می‌داند که در انسان وجود دارد.^۹

ج. ملاصدرا

از نظر صدرالدین شیرازی، عقل جوهر بسیط است که به وسیله‌ی آن واقعیت‌ها دریافت می‌گردد.^{۱۰}

۱-۲-۲. عقل از نظر متکلمان مسلمان

الف. شیخ مفید

وی در این مورد چنین گفته است: «عقل را از این جهت عقل می‌گویند، که انسان را از انجام دادن فعل قبیح منع می‌کند».^{۱۱}

در جای دیگر، عقل را راه شناخت حجیت قرآن و دلالات اخبار و بار دیگر، راه شناخت معانی کلام معرفی کرده است.^{۱۲}

ب. خواجه نصیرالدین طوسی

طوسی می‌گوید: «عقل از قبیل علوم است که شامل محسوسات و علم نظریات نمی‌شود و منحصر است در علوم بدیهی».^{۱۳}

ج. محمد غزالی

از دید او «عقل منبع علم و مطلع و اساس او است و علم از عقل به منزله‌ی میوه از درخت است و روشنائی از خورشید و بینایی از چشم»^{۱۴}

د. فیض کاشانی

کاشانی راجع به عقل می‌گوید که عقل پیش از ذات و ذاتیات خلق گشته و نیز از نظر رتبه بر آن‌ها برتری دارد و به همین جهت است که ذات نمی‌تواند عقل را در کمند خویش داشته باشد و در پیدایش خلقت عقل، اول ماخلق الله است و جوهریت از آن به وجود آمده است.^{۱۵} فیض کاشانی در این عبارت به جایگاه رفیع عقل اشاره می‌کند و می‌فرماید: «عقل اول ماخلق الله^(ج) است و در عالم جوهر، عقل مبدأ آن به حساب می‌آید.»

در ادامه بیان می‌دارد که عقل مشترک معنوی است از برای معانی مختلف:

۱- گاهی عقل به صورت مطلق گفته می‌شود که در این صورت مراد از آن، علم به حقایق امور است و در این صورت عقل صفت علم می‌باشد.

۲- گاهی عقل اطلاق می‌شود، مراد از آن مدرک علوم است.

۳- گاهی از عقل، صفت عالم مراد است.

۴- گاهی به معنای محل ادراک است و «هو المراد اول ماخلق الله العقل»^{۱۶}.

۲. ایمان

۱-۲. معنای لغوی ایمان

در معنای لغوی ایمان، اختلافات ریشه‌ای و مبنایی میان واژه‌شناسان و اصحاب لغت که بتواند آن‌ها را در برابر هم قرار دهد، وجود ندارد. اگر تفاوتی مشاهده می‌گردد مربوط به ساختار لفظی کلمات و جمله‌ها می‌باشد و یا این که توسط بعضی لغویون به قسمتی از معنای ایمان پرداخته شده است و از باب تسامح از قسمت دیگر آن چشم‌پوشی گردیده است که تغییر ریشه‌ای در ماهیت ایمان ایجاد نمی‌کند؛ مانند این که راغب اصفهانی^(۴) ه.ق. راجع به ریشه‌شناسی ایمان اشاره می‌کند و می‌گوید: «ایمان مصدر و از باب افعال می‌باشد و به معنای تصدیق است»^{۱۷}.

صاحب تاج العروس^(۱۲ ه.ق.) ماهیت ایمان را اقرار زبانی و اعتقاد قلبی می‌داند و می‌گوید: «ایمان بر اقرار زبانی اطلاق می‌شود. وی در ادامه می‌گوید: «گاهی ایمان به معنای اظهار خضوع و نیز به معنای قبول شریعت و آنچه که پیامبر^(ص) آورده است و اعتقاد قلبی به آن آورده‌ها، می‌باشد»^{۱۸} و در آخر می‌گوید: «ایمان تصدیق و تهذیب است»^{۱۹}.

زیبیدی هرچند در اول جمله از کلمه‌ی «تصدیق» استفاده نکرده است؛ اما در آخر می‌گوید: «ایمان تصدیق و تهذیب است که تأیید راغب در تعریف ایمان می‌باشد...» و یا آنچه در کتاب معجم الفاظ القرآن الکریم می‌بینیم: «الایمان هو الاذعان و التصدیق»^{۲۰} که وام گرفته از تعریف راغب اصفهانی می‌باشد؛ با این تفاوت که ویژگی اذعان را نیز در معنای ایمان آورده است.

سید علی اکبر قرشی (معاصر) در تعریف ایمان می‌گوید: «ایمان از باب افعال و از ماده‌ی «أمن» مشتق گشته است و (مؤمن) به معنای کسی است که قلبش آرام و مطمئن می‌باشد»^{۲۱}

محمد معین (معاصر) با توجه به تعاریف پیشینیان، ایمان را این گونه معرفی می‌نماید: «ایمان به معنای گرویدن، عقیده داشتن، ایمن کردن، بیم نداشتن و آرامش قلب است»^{۲۲}

۲-۲. ایمان در اصطلاح

الف-فلسوفان

در این جا لازم می‌بینم جهت اختصار صرفا به نظریات ملاصدرای شیرازی به عنوان خلف صالح افکار فلسفی اشاره کنم.

ملاصدرا راجع به ماهیت ایمان در بسیاری از آثارش به صورت پراکنده بحث کرده است؛ اما پرمهم‌ترین بحث، در کتاب تفسیری ایشان مطرح گشته است. به نظر ایشان آرای مسلمانان درباره‌ی گوهر ایمان در چهار دسته خلاصه می‌گردد:

۱- اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل به جوارح؛^{۲۳} در این دسته گروه‌های معتزله، خوارج زیدیه، اهل حدیث و متکلمانی از امامیه مثل شیخ صدوق و سید رضی کلینی قرار دارند.

۲- تصدیق قلبی و اقرار زبانی؛ شیخ مفید از قایلین به این نظریه است.^{۲۴}

۳- معرفت قلبی؛ این گروه، ایمان را فقط عمل قلب می‌دانند و ابواسحاق نوبختی از جمله‌ی این دسته است.^{۲۵}

۴- اقرار زبانی؛ ایمان از منظر این گروه، فقط اقرار زبانی است و این نظریه منسوب به فرقه‌ی کرامیه است.^{۲۶}

با توجه به دسته‌بندی فوق، ملاصدرا درباره‌ی ماهیت ایمان و عناصر تشکیل دهنده‌ی آن، بحث می‌نماید و می‌کوشد تا جایگاه این عناصر را در گوهر ایمان آشکار سازد. ایشان با در نظر داشت این نکته که اضافه بر دانش فلسفی، گرایش عرفانی نیز داشته است، عنصر احوال را نیز در ماهیت ایمان مورد بررسی قرار می‌دهد. وی به صورت

تلفیقی نظرات را تحلیل کرده آنگاه به جایگاه عناصر ذکر شده در تشکیل ماهیت ایمان اشاره می‌کند.

از نظر ایشان عناصر یاد شده دارای نقش واحدی در ایمان نیستند. برای اثبات ادعای خویش می‌گوید که اعمال از جنس حرکات و انفعالاتند که مشقت و خستگی را به همراه دارد و در ذات خود خیری ندارند.

خیر و فضیلت مربوط به موجودات مقدس و مجرد، همچون خدا و ملائکه و ارواح پاک است؛ در نتیجه فایده‌ی اصلاح عمل، اصلاح قلب است و فایده‌ی اصلاح قلب کشف جلال الهی در ذات، صفات و افعال او است.^{۲۷}

از نظر ملاصدرا، جایگاه و مراتب عناصر یادشده در یک مرحله نیست و اولویت در میان عناصر، با عنصر معرفت و علم است. علمی که ایشان از آن بحث می‌کند، علم به برترین موجودات، یعنی خدا و ملائکه است که علم به معنای اعم نیست بلکه علمی است با معنای خاص صدرایی که همان علم به خداوند و ملائکه است که درونمایه‌ی اصلی ایمان را شکل می‌بخشد. به نظر ایشان این علم، معرفت و شناختی است آزاد که هیچ قید و تعلق را بر نمی‌تابد. علوم دیگر وامدار و عبید و خادم این علم است. به عبارت دیگر، فلسفه‌ی وجودی علوم دیگر به خاطر این علم می‌باشد.^{۲۸}

ایشان در ادامه، به جایگاه عناصر دیگر در ماهیت ایمان می‌پردازد و به نظر وی هیچ‌یک از عناصر دیگر، به مرتبه‌ی علم نمی‌رسند؛ اما به‌طور کامل از دایره‌ی عناصر ایمان خارج نیستند و به نحوی، جزئی از اجزای ایمان قرار می‌گیرند. پس به نظر ایشان عناصری همانند اقرار و عمل نیز در ماهیت ایمان دخیلند و اما از نظر مرتبه در جایگاه بعد از علم قرار می‌گیرند. ایشان می‌گوید: «ایمان یک مرتبه بر اعتقاد به خداوند، روز قیامت، ملائکه، کتب آسمانی، پیامبران الهی و امامت ائمه^(ع) همراه با اقرار زبانی و عمل به جوارح نام‌گذاری می‌شود و بار دیگر بر اعتقاد درست اطلاق می‌شود و آن عبارت است از نوری که برای مؤمن تا روز قیامت باقی است.^{۲۹}

بر اساس آنچه آمد، روشن شد که ایمان واقعی از نظر ملا صدرا همان معرفت و علم است و چون اقرار صادق و عمل صالح، فرد مؤمن را به آن معرفت و علم نزدیک‌تر می‌سازد، می‌توان گفت که آن‌ها نیز در ماهیت ایمان دخیل می‌باشند.

ب- ایمان در اصطلاح متکلمان

ماهیت ایمان از نظر متکلمان مسلمان متفاوت است و منشأ این تفاوت بسته به داوری آن‌ها راجع به حجیت حکم عقل در حوزه‌ی اعتقادات می‌باشد. تعدادی از متکلمان، منبعی جز وحی الهی برای شناخت هستی نمی‌شناسند و تعدادی از آن‌ها عقل را نیز ابزاری و یا به‌احتمال به‌عنوان منبعی در کنار سایر ابزار و منابع برای شناخت



هستی به حساب می‌آورند.

بر اساس این تقسیم‌بندی راجع به ماهیت ایمان، انتظاری جز تعاریف متفاوت از طرف متکلمان نمی‌رود؛ به عنوان مثال: احمد عاملی ایمان را این گونه تعریف می‌نماید: «ایمان، به معنای تصدیق است و از باب افعال و از ماده‌ی آمن، به معنای سکون نفس و اطمینان است.»^{۳۰}

از نظر برخی - به نقل از خواجه نصیر طوسی - ایمان همان تصدیق قلبی و زبانی است؛ ولی عمل به ارکان را برخی جزء حقیقت ایمان دانسته اند و بعضی دیگر آن را جزء مراتب بالای آن فرض کرده‌اند. نظر خواجه در این باره این است که ایمان مشتمل بر تصدیق خاص است و این مقدار، قابل زیادت و نقصان نیست و اگر زیادت و نقصان در ایمان تعریف می‌یابد، راجع به مقوله‌ی کیف و نسبت به کمال ایمان است.^{۳۱}

ایمان از نظر محمد غزالی همان تصدیق قلبی است، هر چند که شخص شهادتین را بر زبان جاری نکرده باشد و چنانچه فردی شهادتین را بر زبان جاری نماید، ولی در قلبش تصدیق به متعلقات ایمان نداشته باشد، کافر و مخلد در آتش خواهد بود.^{۳۲}

در کتاب المعجم الفلسفی آمده است: ایمان در شریعت دارای مؤلفه‌هایی مانند اظهار خضوع و پذیرش وحی و تصدیق نبی^(ص) و عمل به دستورات شرع می‌باشد و اگر انسان دارای چنین ویژگی باشد، مؤمن است.^{۳۳}

شیخ طوسی^(ره) ایمان را این گونه تعریف می‌کند:

ایمان تصدیق قلبی است و اقرار زبانی به تنهایی اعتبار ندارد. به نظر ایشان شناخت خداوند و معرفت همه آنچه را که خداوند واجب کرده است تا مؤمن آنان را بشناسد و اقرار و تصدیق نماید، چنین انسانی مؤمن است.^{۳۴}

سید مرتضی^(ره) می‌گوید: «ایمان تصدیق قلبی است. اگر فردی یا افرادی به خداوند و آنچه که خداوند معرفت آن را لازم کرده است تصدیق کند، مؤمن است.»^{۳۵}

اخوان الصفا بعد از تعریف علم واقعی، ایمان را اقرار به آن معلوم و تصدیق فرموده‌های مخبرین می‌داند.^{۳۶}

عبدالرحمان بدوی، ایمان را مساوی با علم و تصدیق دانسته است.^{۳۷}

فیض کاشانی می‌گوید: «ایمان اعتقادی است توأم با جزم و ثبات به خداوند، ملایکه کتب آسمانی، پیامبران و روز قیامت و کمال ایمان، عمل به مقتضای آن اعتقاد است.»^{۳۸}

آنچه از تعاریف اصطلاحی گوناگون راجع به ماهیت ایمان بر می‌آید، دخالت‌های معرفت‌شناسی و چندگانگی برداشت از آموزه‌های دین مبین اسلام و تفسیرهای متفاوت راجع به ماهیت ایمان است که متکلمان مسلمان را به سمت این تعاریف کشانده است.

آن دسته از متکلمانی که عقل انسانی را در کشف حقایق دین ابتر می‌دانند و حوزه‌ی فهم آن را در مسایل حسی و یا احیاناً تفسیری تعریف می‌نمایند، بر این باورند که ماهیت ایمان و آنچه در این حوزه مطرح است در دایره‌ی سمع و شنیدن از آیات و روایات می‌گنجد و شخص مؤمن نباید فراتر از تصدیق آورده‌های نبی (ص) فکر کند؛ زیرا که عقل بشری ناتوان از درک حقیقت و ماهیت ایمان می‌باشد.

امثال محمد غزالی (متأخر) از نحله‌ی کلامی اشعری و محمدامین استرآبادی از شیعه‌ی امامیه، در این تقسیم‌بندی (علی‌رغم تفاوت‌های فکری که دارند) قرار می‌گیرند.

۳. ضرورت ایمان عقلانی

ایمان عقلانی از دو دیدگاه متفاوت قابل بررسی است:

الف- ایمانی که منشأ آن عقل باشد و در گسترش و عمق خویش صرفاً به گزاره‌های عقلانی توجه نماید. در این صورت، این دیدگاه تقویت‌کننده‌ی جنبه‌ی فاعلی عقل خواهد بود و ما را از جنبه‌ی قابلی عقل محروم خواهد ساخت.

ب- ایمان عقلانی که نتیجه‌ی تحلیل و جست‌وجو در گزاره‌های وحیانی باشد و جنبه‌ی فاعلی آن به تفسیر و تحلیل جنبه‌ی قابلی خویش پردازد و آن را مستدل سازد و خاصیت معرفت‌بخشی را در آن تقویت نماید.

در تحلیل اول از نقش عقل در مؤمن‌سازی انسان به آموزه‌های ایمانی به‌احتمالاً تردید وجود دارد؛ زیرا محدودیت‌های عقل مانع ایجاد ایمان دینی می‌گردد. در تحلیل دوم، عقل بر اساس قابلیت خویش از آموزه‌های وحیانی می‌تواند در قبول، تحلیل و تفسیر خویش از وحی، اعتقاد و معرفت را در قلب مؤمن ایجاد نماید و به ایمان، حالت عقلانی ببخشد. غزالی با توجه به این تحلیل دوم است که می‌گوید:

همانگونه که حواس پنج‌گانه آدمی نمی‌تواند بیرون از اطوار و حوزه‌های کارکرد خویش وارد شود و این حوزه‌ها به عقل واگذار شده است، عقل نیز اجازه ورود به آنچه را که مربوط به آن نمی‌شود، ندارد و این حوزه، حوزه‌ی نبوت است که توسط انبیاء بیان شده است.^{۳۹}

ایشان در جای دیگر، نظرش را این‌گونه تایید می‌کند: «عقل استقلال احاطه به همه‌ی مطالب را ندارد و نمی‌تواند از همه‌ی معضلات رمزگشایی نماید.»^{۴۰}

از نظر فیض کاشانی، عقل در خدمت خداوند است و هرچه او امر فرماید عقل اجابت می‌کند و چنین عقلی ممدوح الهی است.^{۴۱}

۴. امکان ایمان عقلانی

بحث از امکان ایمان عقلانی به معنای تحقق و وقوع خارجی آن نیست؛ زیرا که

ایمان با چنین پسوندی دارای پشتوانه‌ی تاریخی، نظیر فرقه‌ی معتزله در عقل‌گرایی افراطی و یا گروه‌های کلامی اعتدالی دیگر بوده است.

طرح این نوشته با این رویکرد مطرح می‌شود که آیا چنین ایمانی مورد پذیرش خداوند متعال است یا نه؟ و نظر قرآن کریم و متکلمان مسلمان در این باره چیست؟ با توجه به تعریفی که از ایمان عقلانی ارائه گردید، امکان آن را از نظر قرآن کریم بررسی می‌کنیم. در قرآن کریم مشتقات عقل در چند مورد استعمال شده است:

الف- «لعلکم تعقلون»؛ مردم را به تفکر وادار می‌نماید تا با به کارگیری عقل، مسایل را درک کنند.^{۴۲}

ب- «افلا تعقلون»؛ مردم را به این دلیل که از عقل خود استفاده نکرده‌اند مورد سرزنش و ملامت قرار می‌دهد.^{۴۳}

ج- «من بعد ما عقلوه و هم یعلمون»؛ از مردم بازخواست می‌کند که چرا پس از فهم دقیق مسایل، بهره‌برداری درستی از آن نداشته‌اند و برخلاف مقتضای فهم و درک‌شان عمل کرده‌اند.^{۴۴}

چون خطابات قرآنی عام است و فهم تمام مسایل از جمله مسأله‌ی ایمان را در بر می‌گیرد؛ بنابراین، از نظر قرآن کریم ایمانی که از راه تعقل و تفکر به دست آمده باشد مقبول خداوند خواهد بود.

در روایات اسلامی، عقل از چند بعد مورد بررسی قرار گرفته است:

۱- ماهیت عقل؛

۲- کارکرد عقل؛

۳- انواع عقل؛

۴- ارزش عقل.

آنچه در این مرحله از نوشته راجع به عقل پرداخته می‌شود، نقش عقل در پیدایش ایمان دینی است. این حدیث شریف به‌طور تفصیلی توسط علامه‌ی مجلسی از امام هفتم^(ع) نقل شده است که قسمتی از آن چنین است: «ای عقل! بندگان من به وسیله‌ی تو به توحید و یگانگی من می‌رسند؛ به واسطه‌ی تو مرا عبادت می‌کنند و به وسیله‌ی تو از قدرت و غضب من می‌ترسند.»^{۴۵}

در حدیث شریف فوق، بیش‌تر به بعد کارکردی عقل اشاره شده است.

در حدیث دیگری، به نقل هشام از امام کاظم^(ع)، آن حضرت ماهیت عقل را چنین

معرفی کرده است: «ای هشام! خداوند را بر بندگان دو حجت است: حجت ظاهری که رسولان و ائمه^(ع) هستند و حجت باطنی که عبارت از عقول باشد.»^{۴۶}

ارزش عقل از نظر پیامبر^(ص) چنین بیان شده است: «همه خیر به وسیله‌ی عقل به دست می‌آید و کسی که عقل ندارد، دین‌دار نیست.»^{۴۷}

فیض کاشانی می‌گوید: «عقل‌ترین عقلا، حضرت پیامبر^(ص) است و بهترین شرایع شریعت ایشان است.»^{۴۸}

به نظر فیض دلیل بهتر بودن شریعت حضرت پیامبر^(ص) از عقل‌ترین بودن ایشان برداشت شده است. بنابراین، هرچه عقل توانا تر باشد، ایمان نیز عمیق‌تر خواهد بود. نظر غزالی این است: «اگر شرع به واسطه‌ی عقل مذموم درک گردد، آن شرع نیز مذموم خواهد بود.»^{۴۹}

امکان چنین ایمان و نیز مقبولیت آن از طرف شارع مقدس دارای ویژگی‌هایی است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

۵. انکار ایمان عقلانی

سیر تفکیک خرد از دین، ریشه در عقاید بعضی از مسلمانان اولیه دارد که آن را از پدران فاقد تفکر و تعقل و خرافه‌پرست خویش به ارث برده بودند. به نظر آنان، بحث و جدل در آموزه‌های دینی، مخالفت با شرع را به دنبال داشت و برای رهایی از این دام باب گفت‌وگوی عقلانی باید بسته می‌شد که متأسفانه چنین گردید که نتیجه‌ی آن محرومیت از موهبت عقل در تفسیر عقاید دینی بود و در غیاب عقل، انجمادگرایی فکری در قالب طرفداران اهل حدیث و ظاهرگرایی در فهم قرآن کریم، زمینه‌ی پیدایش یافت و نشو و نما کرد.

۵-۱. اهل حدیث

این گروه واکنش طبیعی عده‌ای از مسلمانان بود که پس از منع خلیفه از نقل احادیث نبوی به وجود آمد. در عصر خلیفه‌ی دوم، با باور این‌که برای دستیابی به معارف حقه‌ی اسلام، متن قرآن کافی است و یا دغدغه‌ی این‌که روایات منقوله از حضرت پیامبر^(ص) با آیات قرآن درهم آمیزد که در آینده قابل تفکیک نباشند و یا این‌که توجه به روایات، مردم را از توجه به قرآن بازدارد؛ سبب شد که خلیفه فرمان صادر کند: «هرکس حدیثی نوشته باید آن را محو کند.»^{۵۰}

بعدها در زمان معاویه با انگیزه‌ی دیگری این فرمان صادر شد: «ای مردم! روایت از رسول خدا^(ص) را کم کنید. اگر حدیثی می‌گویید، از احادیثی باشد که در زمان عمر به آن عمل شده است.»^{۵۱}



این گونه ممانعت‌ها و نیز گرایش افراطی عده‌ای به طرف عقل و استدلال و مباحثات کلامی که بیش‌تر حالت جدلی به خود می‌گرفت، مسلمانان را رنج می‌داد. عده‌ای برای کاهش این رنج به ثبت و نقل حدیث بدون در نظر داشت قاعده و ضوابط آن (درایه) پرداختند و عده‌ای خصمانه از این اشتیاق سواستفاده کرده به جعل حدیث اقدام کردند.

بنیان‌گذار اصلی این طیف، احمد بن محمد بن حنبل، ابو عبدالله شیبانی (۱۲۴-۱۶۴هـ) است. وی نظرش را این گونه بیان می‌دارد:

این روش اهل علم و نویسندگان و اهل سنت است؛ آنان که به ریسمان سنت چنگ انداخته و در این راه شناخته شده اند. از میان اصحاب رسول تا به امروز و در این بین، عالمان چندی از حجاز و شام و... را درک کردم و از آن‌ها حدیث شنیدم، پس آن کس که کمترین مخالفت یا نقدی بر این روش داشته باشد، یا نقل حدیثی را عیب گیرد، مخالف دین و بدعت‌گذار خواهد بود.

وی سپس جمله‌ای از مسایل اعتقادی‌اش را می‌نویسد: «خداوند بر عرش فراتر از آسمان هفتم است و نزد او حجاب‌هایی از آتش و نور و ظلمت و آب است و او خود بهتر می‌داند که این چه و چیست؟»^{۵۲}

با توجه به گفتار ایشان از نظر اهل حدیث، انسان توانایی دخالت در مسایل شرعی به‌خصوص در حوزه‌ی اعتقادات را ندارد و ناتوان‌تر از آن است که بتواند آیات الهی را توصیف، تحلیل و تفسیر نماید و اگر هم، چنین قدرتی در وی احساس گردد، اجازه‌ی ورود در این قلمرو را ندارد؛ زیرا که شریعت، برآمده از عالم قدسی است و عقل مربوط به انسان‌هایی است که تحت تأثیر عوامل طبیعی می‌باشد و تعامل این دو، سرانجام خوشایندی نخواهد داشت.

غزالی به‌عنوان اصلاح‌گر گروه اشعری، نظرش این است:

همان گونه که حواس پنجگانه آدمی نمی‌تواند بیرون از اطوار خویش وارد شود و این حوزه‌ها به عقل واگذار شده است، عقل نیز اجازه‌ی ورود به آنچه که مربوط به آن نمی‌شود را ندارد؛ این حوزه، حوزه‌ی نبوت است.^{۵۳}

۲-۵. اخباری‌گری

خبر‌گرایی همان‌طوری که از نامش پیدا است، اصالت دادن به اخبار و احادیث از پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) در برابر عقل می‌باشد. انگیزه‌ی اصلی اخباری‌گری، مقاومت در برابر ادله‌ی عقلی اصولیین در اصول فقه می‌باشد که بعداً حوزه‌ی نفوذش گسترش یافته است و آقای قراملکی در این باره چنین می‌گوید:

در یک فرایند تاریخی، اصول فقه موجود با منشأ عقلانی در اثر ورود و نفوذ و استیلای فلسفه و منطق ارسطویی به دور از تعالیم وحیانی تدوین شده است و با استفاده از خلاء موجود، حوزه‌ی نفوذش را در عرصه‌ی اعتقادات نیز گسترش داده است.^{۵۴}

این طیف فکری علی‌رغم جانب‌داری از شریعت محمدی (ص) با دید سلبی به نقش عقل در تفسیر آیات الهی می‌نگرند. علامه‌ی مجلسی با همین دید در باره‌ی عقل و مشتقات آن در کتب حدیثی خویش از جمله بحار الانوار و مرآة العقول به‌طور گسترده پرداخته است. عقل از نظر ایشان بر شش معنا اطلاق می‌گردد:

۱- قوه‌ی ادراک خیر و شرّ، تمیز دادن خیر از شرّ، امکان شناخت امور و اسباب خیر و شرّ، عوامل کشاننده به سوی خیر و شر و نیز عواملی که از خیر و شر منع می‌کنند. عقل به این معنا مناط تکلیف و ثواب و عقاب است.

۲- ملکه و حالتی که با اختیار نمودن خیر و نفع و اجتناب از شر، به خیر دعوت می‌کند.

۳- قوه‌ی تنظیم کننده‌ی امور معاش مردم که اگر با فرامین شرع هماهنگ باشد، عقل معاش نامیده می‌شود.

۴- مراتب استعداد نفس جهت به‌دست آوردن نظریات و قرب و بعد نفس از آن.

۵- نفس ناطقه‌ی انسانی که ممیز انسان از سایر بهایم است.

۶- عقل به نظر فلاسفه که گمان کرده‌اند عقل جوهر قدیمی است که از نگاه ذات مجرد است و اکنون به ماده تعلق ندارد که به نظر علامه‌ی مجلسی لازمه‌ی این تعریف از عقل، انکار ضروریات از قبیل حدوث عالم و غیره است.^{۵۵}

به نظر علامه‌ی مجلسی اکثر اخبار وارده در کتاب عقل و جهل، ظاهر در دو معنای اول می‌باشد، هرچند که در معنای دوم اظهر است؛^{۵۶} بنابراین، اخباری‌ها احکام عقل را به‌طور کلی انکار نمی‌کنند، آنچه که آن‌ها درباره‌ی آن بحث می‌کنند، اعتبار عقل نظری است که مورد حمایت و استفاده‌ی فلاسفه است.

علامه‌ی مجلسی در بحار الانوار پس از یادآوری شش برهان بر توحید، می‌نویسد: «هفتم ادله‌ی نقلیه از کتاب و سنت و این‌ها بیش‌تر از آن است که به شمارش آیند و ادله‌ی سمعیه قابل اعتماد نزد من است.»^{۵۷}

مرحوم مجلسی بدون توجه به لوازم تمسک به دلیل نقلی در مسأله‌ی توحید، آن را بیان داشته است.

مرحوم امام خمینی (ره) در این باره فرموده‌اند:

باب اثبات صانع و توحید و تقدیس و اثبات معاد و نبوت و بلکه مطلق معارف، حق مطلق عقل و از مختصات آن است. اگر در کلام بعضی از محدثین عالی مقام وارد شده است که در اثبات توحید اعتماد بر دلیل نقلی است، از غرائب امور بلکه از مصیباتی است که باید به خدا پناه برد. این کلام محتاج به توهین و تهجین نیست؛ و الی الله المشتکی.^{۵۸}

غزالی می‌گوید: «بعد از آن‌که جمیع علوم از قبیل کلام و فلسفه را فراگرفتم و مطالعه کردم، دانستم که عقل این‌گونه است: ان العقل ليس مستقلاً بالاحاطه بجمیع المطالب و لا کاشفاً للغطاء عن جمیع المعضلات».^{۵۹}

نتیجه

انکار ایمان عقلانی یا ناشی از پیش‌داوری‌های ریشه‌دار در گذر تاریخ است و یا این‌که واکنشی است در برابر افراط‌گرایی‌های عقل‌محور و یا برخاسته از تفکر تفکیک‌انگاری در حوزه‌ی فعالیت عقل و نقل.

موضع‌گیری در قبال عقل، در گروه نخست که اهل حدیث باشند، ناشی از عدم درک درست عقل و حوزه‌های نفوذ آن است و در دسته دوم، یعنی اخباریون، یک حالت روانی است که یا زمینه‌ی تدافعی دارد و می‌خواهد حالت بازدارندگی در رقیب ایجاد نماید و یا ترس از این‌که فراگیری عقل، به راندن نقل از مباحثات دینی بینجامد و دسته‌ی سوم که غزالی به‌عنوان نماینده‌ی طیف فکری اشاعره است، گفته‌هایش هرچند به‌ظاهر منصفانه می‌نماید؛ اما در واقع رفتاری است تعاملی‌محور میان افراط و تفریط برای مهار عقل.

۶. عوامل پیدایش ایمان عقلانی

۶-۱. عوامل داخلی یا درون‌دینی

الف- تشویق و ترغیب آیات قرآنی به تدبّر و تفکر: «و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند: ای پروردگار ما، این جهان را به بیهوده نیافریده‌ای».^{۶۰}

«و می‌گویند: اگر ما می‌شنیدیم یا تعقل می‌کردیم، اهل این آتش سوزنده نمی‌بودیم».^{۶۱}

«این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم و آن‌ها را جز دانایان در نمی‌یابند».^{۶۲}

«مَثَل کافران، مَثَل حیوانی است که کسی در گوش او آواز کند و او جز بانگی و آوازی نشنود. اینان کرانند، لالانند، کورانند و هیچ در نمی‌یابند».^{۶۳}

«خدا شما را از بطن مادران‌تان بیرون آورد و هیچ نمی‌دانستید و برای‌تان چشم و گوش و دل بیافرید؛ شاید سپاس گوئید».^{۶۴}

ب- معصومین^(ع)

ائمه^(ع) راجع به مقوله‌ی عقل فرمایشات طولانی و گسترده دارند. بنده به‌عنوان نمونه این حدیث را که از امام صادق^(ص) روایت شده است می‌آورم:

عقل ستون و تکیه‌گاه انسان است و از آن فطانت، هوشیاری، دانایی و حفظ و نگهداری نشأت می‌گیرد. به سبب عقل، انسان کامل می‌شود. عقل دلیل، مبصر، راهنما و کلید حل مشکلات است. وقتی عقل انسانی با تعالی و اوج گرفتن با عالم نور اتصال پیدا می‌کند و از ناحیه‌ی آن عالم، مورد تأیید قرار گیرد و دارای نور و بصیرت گردد، صاحب عقل، عالم نگهدارنده، نگهبان، زیرک و ... می‌شود... آن وقت راه را با دقت و حساب‌گری می‌یابد و مقصد را هم می‌شناسد.^{۶۵}

ج- مسلمانان

با قرائت آیه‌های کلام‌الله مجید، در ذهن مخاطب سؤال‌هایی ایجاد می‌گردید که منشأ سؤال‌های جدیدی از حضرت پیامبر (ص) می‌شد. این روند، عامل گسترش تفکرات عقلی و خلق اندیشه‌های جدید بود. اندیشه‌ی جدید در سیر تکاملی‌اش، دانش نوین را می‌آفرید که از مؤلفه‌های اصلی آن، عقلانیت دانش جدید بود. در این زمان، پیامبر (ص) داده‌های نوین را جهت می‌بخشید و از انحراف جلوگیری می‌کرد. از دلایلی که در زمان ایشان، انحراف از اصول و تفسیر گوناگون مشاهده نمی‌گردد، همین حضور فیزیکی ایشان در میان مسلمانان است. پیدایش فرقه‌های کلامی در ادامه، بحث خواهد شد.

۲-۶. عوامل بیرونی

عوامل بسیار گسترده و در طیف وسیع و متنوعی از علل فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و روانی، در مباحثات کلامی ذکر شده که این نوشته به خاطر رعایت اختصار، نمونه‌هایی از آن را [به تفکیک] ذکر می‌کند:

الف- ترجمه‌ی کتب فلسفی

اثرگذاری این امر یا پدیده در پیدایش فکر فلسفی در جهان اسلام بدیهی و روشن است؛ چنان‌که شهرستانی می‌گوید:

در دوره‌ی بنی عباس، خصوصاً در زمان مأمون ترجمه‌ی کتب فلسفی به اوج خود رسید. وی کتابخانه‌ی ویژه‌ای برای ترجمه اختصاص داده بود و دانشمندان و زبان‌شناسان زیادی در آن جا به پژوهش و برگردان کتب ملل اشتغال داشتند.^{۶۶}

ب- همزیستی مسلمانان با پیروان سایر ادیان

مسلمانان جدید در اکثر موارد، دارای افکار شک‌آلود و ابهام‌آفرین بودند که بعد از مسلمان شدن، افکار مبهم خویش را از طریق طرح اشکالات گوناگون به مسلمانان منتقل می‌کردند و تعالیم اسلام، در سایه‌ی همین افکار، تفسیر و توجیه می‌گردید و انحراف فکری در میان مسلمانان ترویج و گسترده می‌شد.^{۶۷}

ج- گسترش جغرافیا بر اثر فتوحات

توسعه و کشورگشایی مسلمانان، آن‌ها را با تمدن موجود و دیرینه‌ی ایران و روم آشنا ساخت. این آشنایی سبب شد که لایه‌های فکری تمدن‌های همسایه در ذهن اینان جایگیری نماید. این جایگیری، علاوه بر گسترش افق دید مسلمانان، توانست آموزه‌های خویش را در اندیشه‌ی مسلمانان رسوب دهد. آقای سبحانی در این زمینه می‌فرماید: «افکار یونانی و ایرانی در میان مسلمانان نشر یافت و مسلمانان در پی این امر، در صدد نشان دادن عقاید اسلامی و در مواردی به دفاع از دین برآمدند.»^{۶۸}

د - گرایش‌های متفاوت فردی

انسانی یافت نمی‌گردد و یا کم‌تر مشاهده می‌شود که گرایش‌های قبلی ذهن خویش را در تحلیل مسایل، آگاهانه و یا به‌صورت ناخودآگاه دخالت ندهد؛ به‌طور مثال، داشتن نگاه پرسشگرایانه به دین و یا داشتن نگاه تبعیدی به آن باعث اختلاف شدید می‌گردد.

۷. زمان پیدایش مسأله ایمان عقلانی

ایمان عقلانی از زمان حضرت پیامبر^(ص) مطرح بود؛ زیرا که آیات قرآنی گواه بر آن بود و مسلمانان را تشویق می‌کرد که در باره‌ی عالم هستی، عقل خود را به کار انداخته و تفکر نمایند و در عمل، مسلمانان آیات قرآنی را تفسیر و تحلیل می‌نمودند.

همزمان با طرح ایمان به‌عنوان یک آموزه‌ی دینی که مشروعیت خویش را توسط آموزه‌های وحیانی کسب می‌کرد، مقوله‌ی عقل به‌عنوان منبع و یا ابزار معرفتی وارد مجادلات درون‌دینی گشت و دارای عقبه‌ی طولانی تا فلسفه‌ی یونان و جهان یهودیت و مسیحیت می‌باشد.^{۶۹}

در صدر اسلام به خاطر وجود نازنین حضرت پیامبر^(ص)، به‌عنوان یک بحث مستقل کم‌تر نمایان می‌گشت؛ زیرا با وجود ایشان ضرورت مجادلات و مباحثات از نوع ایمان تبعیدی و یا ایمان عقلانی احساس نمی‌گردید.^{۷۰}

بعد از رحلت ایشان اولین بار به‌صورت فاصله‌گذاری میان ایمان و کفر، توسط خوارج مطرح گشت و در ادامه، توسط گروه کلامی معتزله، رنگ استدلال به خود گرفت که در همین بخش راجع به آن پرداخته خواهد شد. غزالی می‌گوید: «انسان اگر عقلش متوقف شود و نتواند تفکر کند، دیگر انسان نیست.»^{۷۱}

از جمله‌ی فوق این‌گونه برداشت می‌شود که زمان پیدایش ایمان عقلانی به زمان تعقل و تفکر انسان در عمق تاریخ بر می‌گردد؛ زیرا یکی از چیزهایی که بشر همیشه و فطرتاً در باره‌ی آن عقل خود را به‌کار انداخته و فکر می‌کرده است، همین ایمان بوده است.

۸. پذیرش ایمان عقلانی در اسلام

در این که اسلام به عنوان یک مکتب و حیانی با دید مثبت به عقل می نگرد، اختلافی در میان متکلمین و مفسرین امامیه و بسیاری از فرقه های کلامی اهل سنت دیده نمی شود. این دید مثبت زمانی با تردید مواجه می گردد که ماهیت عقل، کارکرد و حوزه نفوذ آن مورد بررسی قرار گیرد.

ما یک مرتبه، عقل را از دیدگاه اسلام به عنوان یک دین مقدس و آسمانی بررسی می کنیم. در این صورت مرجع معرفت بخش ما قرآن کریم، به عنوان کلام خداوندی (ع) و احادیث معصومین (ع)، به عنوان مفسرین واقعی کلام الله می باشد. در این صورت شواهد قرآنی به عنوان چستی عقل، حوزه نفوذ آن و نیز توانایی اش در علم آفرینی و معرفت بخشی در ضمن بحث های گذشته آورده شد و نیاز دوباره ی آن احساس نمی شود و اگر چنانچه ایمان عقلانی از دیدگاه فرق کلامی مسلمانان بررسی شود، شکل بحث، ماهیت فرق و گونه شناسی کلام دینی به خود می گیرد که از دایره ی نوشته ی کنونی خارج می باشد.

آنچه در این قسمت بیان می گردد این است که اگر ایمان عقلانی با این نگرش توصیف گردد که عقل در تمامی مراحل ایمان، از قبیل مراحل نظری و عملی بی رقیب است، این نوشته آن را نمی پذیرد؛ به خاطر این که:

الف- عقل مخلوق خداوند است، امر و نهی اش در طول اوامر و نواهی خداوندی قابل پذیرش است.

ب- چون مخلوق است، دارای محدودیت است و برای هدایت محتاج و نیازمند یارگیری می باشد.

ج- این یاری، جز از طریق خداوند که خالق هستی است امکان ندارد.

د- در نتیجه، عقل همچنان که در تأسیس ایمان نیازمند وحی است، در تشریح و توصیف آن نیز نمی تواند به تنهایی عمل نماید.

مشکل دیگری که در این ارتباط وجود دارد، این است که گاهی تفکیک عقل به عنوان یک قوه ی ادراکی با معقولات انسانی دشوار می گردد که در این صورت کاستی های عاقل به اشتباه به عقل نسبت داده می شود و عقل ابهام آلود و تردیدبرانگیز دیده می شود؛ در حالی که این ابهام بر می گردد به انسان عاقل، نه به مقوله ی عقل.

۹- ایمان عقلانی در مذاهب اسلامی

۹-۱. معتزله و چستی آن

عشق و نفرت به عنوان دو عامل اصلی در نام‌گذاری و توصیف معنایی معتزله دخیل بوده است. طرفدارانش آن را مکتب خردگرایی اسلامی می‌دانند و در وصف پیروان آن چنین می‌گویند: «به معنای نفی کنندگان و اهل پرهیز، دوری و دامن در کشیدن می‌دانند.»

قاضی عبدالجبار (۴۱۶ق.) می‌گوید: «هرجا در قرآن واژه‌ی اعتزال آمده مقصود از آن دوری گزیدن از باطل است و بدین‌سان دانسته می‌شود که نام اعتزال یک ستایش است.»^{۷۲}

مخالفان این فرقه، آن را به معنای جدا شدگان، نفی کنندگان و بدعت‌گذاران می‌نامند.^{۷۳}

الف - بنیانگذار معتزله

واصل بن عطا (۱۳۰ یا ۱۳۱ق.) از شاگردان حسن بصری بنیانگذار فرقه‌ی معتزله است. شهرستانی در «الملل و النحل» به‌طور گسترده، زمینه‌ی جدایی وی از استاد را بیان داشته است.^{۷۴}

آنچه از این داستان راجع به بحث موجود مربوط می‌گردد، این است که بر مبنای این قضاوت، دلیل جدایی واصل از استاد، مسایل اعتقادی، به‌خصوص فاصله‌ی ایمان و کفر بوده است که به پیدایش نظریه‌ی منزله بین المنزلتین انجامیده است. این نظریه‌ی جدید به نظر شیخ مفید، یگانه معرف و مشخص مکتب اعتزال است.^{۷۵}

ب - افکار معتزلی

پیش از پرداختن به افکار این گروه، لازم می‌دانم بیان کنم که: مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که فرق کلامی از جمله معتزله صرف بر اساس دغدغه‌های کلامی به وجود نیامده‌اند و امکان دارد از یک مسأله‌ی کلامی آغاز کرده باشند؛ اما در سیر تاریخی خویش از عوامل گوناگون فرهنگی، اجتماعی و سیاسی متأثر گشته‌اند. بنابراین، واقعیتی مثل کلام سیاسی را در بحث فرقه‌شناسی نباید نادیده گرفت.

مذهب معتزله بر مبنای پنج اصل استوار گردیده است. یکی از بزرگان کلام اعتزالی پنج اصل را این‌گونه معرفی می‌کند: «اعتزال بر پنج اصل استوار است کسی که به همه‌ی آن‌ها معتقد است، معتزلی به حساب می‌آید. آن پنج اصل عبارتند از: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر.»^{۷۶}

ج - عقل و ایمان از دیدگاه معتزله

لزوم پذیرش دین از راه عقل و هماهنگی و تکامل آموزه‌های عقلانی و وحیانی زیربنای فکری این گروه در رابطه‌ی عقل و دین است. این باور به تدریج بر اثر آشنایی با آثار طبیعیون و فلاسفه‌ی یونان به طرف عقل، گرایش نشان داد تا آنجا که گفتند عقل تنها اساس حقیقت است.

این مبنا، مفسّر تمام بخش‌های دینی و حقایق ایمان گشت و با زبان تفکر محض آموزه‌های وحیانی را تفسیر نمود و سرانجام به عقل‌گرایی افراطی انجامید که در بستر جامعه‌ی نقل‌محور، توان بالندگی خود را از دست داد و منزوی گردید. این گروه، حقیقت ایمان را عمل به تکلیف و وظیفه می‌دانند. اصول این تکلیف و وظیفه، به وسیله‌ی عقل بیان می‌شود و شرع نیز بر آن‌ها تأکید می‌ورزد.^{۷۷} پس، عقل یگانه ابزار شناخت حقیقت است و شرع، مؤید انتخاب عقل می‌باشد و در صورت ناهماهنگی، نقل به نفع عقل کنار می‌رود.

نقد

این نظریه، واکش روانی از رفتار طرف مقابل است، نه یک فعل اختیاری؛ چنان‌که از فراز و نشیب‌های افکار معتزله در مقاطع تاریخی مشاهده می‌گردد و نتیجه‌ی این گونه عقل‌گرایی افراطی به فراموشی آموزه‌های وحیانی و حاشیه‌نشینی آن به نفع عقول انسانی می‌انجامد که ثمره‌ی آن برای درک حقایق، زیان‌آور خواهد بود.

۲-۹. اشاعره

الف- مؤسس مذهب اشعری

بنیانگذار این فرقه‌ی کلامی، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری است. وی در سال ۲۶۰ ق. در بصره به دنیا آمد و در سال ۳۲۴ یا ۳۳۰ ق. در بغداد از دنیا رفت. پدرش از طرفداران اهل حدیث بود و بدین جهت، اشعری در کودکی با عقاید اهل حدیث آشنا شد. وی در دوران جوانی به مکتب اعتزال گرایش یافت و تا چهل سالگی آن منهج را پیمود؛ ولی بار دیگر به جانبداری از عقاید اهل حدیث قیام کرد.^{۷۸}

ب- اشعری و بحث ایمان و عقل

اشعری با عقل‌گرایان در این جهت که استدلال عقلی در اثبات عقاید دینی بدعت و حرام نیست، بلکه راجح و پسندیده است، موافقت کرد و به تألیف رساله‌ی «استحسان الخوض فی علم الکلام» مبادرت ورزید و با معتزله نظر موافق نشان داد. این در حالی بود که اهل حدیث، علم کلام و استدلال عقلی را بدعت و حرام می‌دانستند و از طرفی دیگر، در تعارض عقل با ظاهر دینی، ظاهر را مقدم داشت و اصل تحسین و تقبیح عقلی را نیز مردود دانست و هیچ واجب عقلی را نپذیرفت و در این جهت با ظاهرگرایان و اهل حدیث هماهنگ گشت.

ج- ایمان عقلانی از نظر اشعری

اشعری در صحت ایمان، اعتقاد مبتنی بر دلیل و سند را لازم می‌داند. در این‌که مؤمنین اشعار بر آن ادله داشته باشند و یا بتوانند آن ادله را به‌خوبی توضیح دهند، نظر اشعری

این است که چنین چیزی لازم نیست. خلاصه این که ایمان از نظر اشعری، تصدیق قائم بر ادله‌ی عقلی یا سمعی است و این کفایت می‌کند بر مؤمن بودن یک انسان.^{۷۹}

۳-۹. ماتریدیه

الف - بنیانگذار ماتریدیه

ابومنصور محمد ابن محمد محمود ماتریدی انصاری حنفی از مشاهیر زاده‌ی ماترید از آبادی‌های مجاور سمرقند است. ولادت او به احتمال فراوان در دوره‌ی متوکل عباسی و حدود بیست سال پیش از ولادت ابوالحسن اشعری بوده است. در گذشت ماتریدی را عمدتاً به سال ۳۳۳ ق. و برخی ۳۳۲ ق. دانسته اند؛ اما در مجموع، روایت نخست پذیرفته‌تر است.^{۸۰}

ب - ایمان عقلانی از دیدگاه ماتریدیه

حقیقت و ماهیت ایمان از نظر این گروه عبارت است از تصدیق؛ اما این که تصدیق صرفاً قلبی است یا زبانی و به بیان دیگر، آیا اقرار زبانی را هم شامل هست یا نه، میان متکلمان این فرقه اختلاف نظر وجود دارد. بعضی دیگرشان می‌گویند که اقرار زبانی نیز از جمله ارکان ایمان به حساب می‌آید.^{۸۱}

ماتریدی راجع به پیدایش تصدیق قلبی و اقرار زبانی، تقلید و پیروی از گذشتگان را ناکافی می‌داند و می‌گوید: «حقانیت یک عقیده و ایمان، منوط به تأیید برهان عقلی است».^{۸۲}

ج - تأثیرگذاری ماتریدیه در کلام اهل سنت

ماتریدیه همچنان که از کلام اشعری تأثیر پذیرفته است، کیفیت تأثیرگذاری‌اش بر کلام اهل سنت و جماعت از طریق اتخاذ روش میانه و معتدل در میان دو گروه معتزله و اشاعره بوده است.^{۸۳} ایمان از نظر ماتریدیه همان تصدیق قلبی است و در این که اقرار زبانی هم دخیل در ماهیت ایمان باشد، در میان این گروه اتفاق نظر وجود ندارد.

۴-۹. شیعه

شیعه در لغت به معنای یاران و پیروان می‌باشد؛ اما در عرف فقیهان و متکلمان بر پیروان علی^(ع) و فرزندان او اطلاق می‌شود.^{۸۴}

تکوین مباحث (مباحثات) کلامی شیعه به عصر پیامبر^(ص) بر می‌گردد^{۸۵} و اولین فردی که در کلام شیعی به تدوین آن پرداخت، علی ابن اسماعیل بن میثم تمار (۱۷۹ق.) بود. وی در این ارتباط، کتاب «الإمامه و الإستحقاق» را نوشت.^{۸۶}



از دیدگاه شیعه، ایمان عقلانی همانند مفاهیم دیگر با رویکرد اعتدالی تعریف می‌گردد. آیت الله جوادی آملی راجع به اهمیت و مقدار بازدهی عقل در کسب معرفت چنین می‌گوید: «عقل نیز از منابع معرفت و شناخت انسانی است؛ از آنجایی که هر دو از حقیقت عینی و خارجی گزارش می‌کنند، گزارش آن همانند با یکدیگر است.»^{۸۷}

در صورتی که بین این دو منبع معرفتی تعارضی پیش آید، عقل‌گزینش می‌شود و نقل بدون این که طرد گردد، بر اساس عقل تأویل می‌گردد و اگر در موردی ظاهر دلیل نقلی با دلیل عقلی میرهن هماهنگ نبود، دلیل عقلی به منزله‌ی دلیل لَبّی است که می‌توان با آن، در ظاهر نقل تصرف کرد.^{۸۸}

ناب‌ترین توصیف‌ها، تمجیدها و تحلیل‌ها درباره‌ی ماهیت عقل و نقش معرفت‌آفرینی آن، در بیانات امام علی^(ع) به‌عنوان اولین امام شیعیان به تصویر کشیده شده است. شهید مطهری می‌گوید: «بیش‌تر بحث‌های نهج البلاغه درباره‌ی توحید، بحث‌های تعقلی و فلسفی است. اوج فوق العاده‌ی نهج البلاغه در این مباحث نمایان است. علی^(ع) در این قسمت داد سخن را داده است، نه پیش از او و نه بعد از او کسی به او نرسیده است.»^{۸۹} نمونه‌ای از فرمایشات امام علی^(ع) درباره‌ی عقل:

«عقل سرچشمه‌ی نیکی‌ها است.»^{۹۰}

«عقل ریشه و پایه‌ی علم و ابزار درک و فهم است.»^{۹۱}

«عقل حیات روح است.»^{۹۲}

ایشان هدف از بعثت انبیاء را چنین تبیین می‌کنند:

خداوند متعال از میان فرزندان آدم پیامبرانی برگزید و از آنان پیمان گرفت که هرچه که به آن‌ها وحی می‌شود، به مردم برسانند و در امر رسالت او امانت نگهدارند. هنگامی که بیش‌تر مردم پیمانی را که با خدا بسته بودند، شکسته و حق پرستش او را اداء نکردند و برای او در عبادت شریکانی قرار داده و شیطان از شناخت خداوند منحرف‌شان کرده بودند و پیوندشان را از پرستش خداوندی بریده بودند، که پیامبران از پی یکدیگر آمدند تا از مردم بخواهند که آن عهدی را که خلقت شان بر آن سرشته شده به جای آورند و نعمت او را که از یاد برده‌اند یادآورند و از آنان حجت گیرند که رسالت حق به آنان رسیده است و خردهای شان را که در پرده‌ی غفلت مستور گشته برانگیزند و نشانه‌های قدرت‌شان که بر سقف بلند آسمان آشکار است، به آن‌ها نشان دهند و خداوند محمد را برانگیخت تا آنان را از گمراهی نجات دهد و ننگ جهالت را از آنان بزداید.^{۹۳}

علی^(ع) در این خطبه یادآور می‌شود که تقویت ایمان مردم و تکامل اندیشه و عقول شان وظیفه اصلی همه فرستادگان الهی بوده است. در جای دیگر می‌فرماید: «اگر شخص عاقل نباشد مؤمن به حساب نمی‌آید.»^{۹۴}

و در وصیت به فرزند بزرگوارش امام حسن^(ع)، عقل را بالاترین سرمایه انسان و نادانی را بزرگ‌ترین بی‌خردی معرفی می‌کند^{۹۵} و در تعریف ایمان می‌فرماید: «ایمان درخت است که ریشه‌ی آن یقین و شاخ و برگ آن پرهیزگاری و نور آن حیاء و ثمره‌اش سخاوت است.»^{۹۶}

با توجه به نظر مساعد و مثبت حضرت به مقوله‌ی عقل، می‌توان ادعا کرد که هدف‌شان از یقین در حدیث شریف، یقین عقلانی خواهد بود؛ زیرا که یقین مقلدانه کاستی‌های دارد که در این حدیث شریف نمی‌گنجد. مؤید دیگر این‌که ایمان به درختی تشبیه شده است که ریشه‌اش یقین و شاخه‌اش تقوا است، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که ایمان از طریق عقل نظری ریشه و پای می‌گیرد و با عقل عملی بارور می‌گردد.

۱۰. ایمان عقلانی در قرآن کریم

در قرآن کریم ایمان عقلانی به صورت تفکیکی و جداگانه آورده نشده است که ادعا نماییم، آیا ایمان عقلانی از نظر قرآن کریم پذیرفته شده است یا نه؟ آنچه ما از آیات قرآن کریم در ارتباط با عقل برداشت می‌کنیم، این است که خداوند در قرآن کریم به ما دستور داده است که اعمال و رفتار خود را عقل‌پذیر و عاقلانه بسازیم و درباره‌ی هستی و خالق هستی و تمامی آنچه که در اطراف ما است در قضاوت خویش متفکرانه و عاقلانه رفتار نماییم. ایمان نیز در این دایره قرار می‌گیرد؛ زیرا که خداوند ما را امر فرموده است که ایمان بیاوریم و چون فرموده است هیچ‌کاری را بدون تعقل انجام ندهید و هیچ‌باوری را بدون برهان نپذیرید و به آن اعتماد نکنید و خود شما نیز بایستی اعتقاد و باورهای عقلانی و استدلالی داشته باشید، نتیجه می‌گیریم که ایمان و رای عقل جایگاه مقبول در آموزه‌های قرآن ندارد.

کلمه‌ی عقل در قرآن کریم نه به صورت معرفه آمده است (العقل) و نه به صورت نکره (عقل) و مشتقات آن در هیأت‌های گوناگون به کار رفته است: گاهی به صورت (عقلوه)، گاهی به صورت (یعقلون)، گاهی به صورت (نعقل) و گاهی (یعقلها) و (یعقلون) آمده است که با دقت در آن‌ها، در تمامی موارد، معنای فهم و درک از آن‌ها به دست می‌آید؛ به عنوان مثال:

۱. آیا انتظار دارید به (آیین) شما ایمان بیاورند با این‌که عده‌ای از آنان (یهودیان) سخنان خدا را می‌شنیدند و پس از فهمیدن، آن را تحریف می‌کردند، در حالی که در کلام خدا تعقل کرده و معنای آن را دریافته اند؟^{۹۷}

۲. سپس گفتیم: «قسمتی از گاو را به مقتول بزنید! (تا زنده شود، و قاتل را معرفی کند). خداوند این‌گونه مردگان را زنده می‌کند و آیات خود را به شما نشان می‌دهد، شاید تعقل و اندیشه کنید!»^{۹۸}

۳. «ای اهل کتاب! چرا درباره‌ی ابراهیم، گفت‌وگو و نزاع می‌کنید (و هر کدام او را پیرو آیین خودتان معرفی می‌نمایید)؟! در حالی که تورات و انجیل، بعد از او نازل شده است، آیا تعقل نمی‌کنید و نمی‌خواهید بفهمید؟»^{۹۹}

۴. «ما قرآن را به زبان عربی نازل کردیم، شاید شما تعقل کنید (و بیندیشید)!»^{۱۰۰}

۵. «بدترین جنبنندگان نزد خدا، افراد کر و لالی هستند که تعقل نمی‌کنند.»^{۱۰۱}

۶. و می‌گویند: «اگر ما گوش شنوا داشتیم یا تعقل می‌کردیم، در میان دوزخیان نبودیم!»^{۱۰۲}

و در این باره می‌توان به آیات زیر استناد کرد که همگی انسان را به تعقل فرا می‌خواند و یا این‌که خواندن قرآن سبب افزایش ایمان می‌گردد و یا باعث ثبات قدم و اطمینان بیش‌تر مؤمن می‌گردد.^{۱۰۳}

۱۱. ایمان عقلانی در احادیث اسلامی

امام کاظم^(ع) می‌فرماید: «خداوند بر مردم دو حجت قرار داد، حجت آشکار و ظاهری و حجت باطنی. حجت آشکار، رسولان و انبیاء و امامان هستند و اما حجت باطنی عقول مردمند.»^{۱۰۴}

امام صادق^(ع) می‌فرماید: «عقل راهنمای مؤمن است.»^{۱۰۵} و نیز: «خداوند صاحب عقل و فهم را در کتاب مژده داده است...»^{۱۰۶} مرحوم علامه‌ی مجلسی حدیثی از امام صادق^(ع) نقل می‌کند: «انسان، مؤمن حقیقی و واقعی نمی‌شود مگر آن که عقل او به کمال برسد.»^{۱۰۷}

امام علی^(ع) می‌فرماید: «عقل‌ترین انسان‌ها، نزدیک‌ترین آنان به خدای عالم است.»^{۱۰۸}
پس از نگاه احادیث اسلامی چنین بر داشت می‌شود که:

۱. عقل به‌عنوان اولین مخلوق خداوندی است و به خاطر اول بودن از اولویت ذاتی برخوردار است؛

۲. عقل قوه و ابزار شناخت آدمی است که آموزه‌های وحیانی را تفسیر می‌کند و در آن حوزه قرار می‌گیرد؛

۳. هیچ وسیله‌ای همانند عقل نمی‌تواند در ارزیابی مطلوب انسانی برابری نماید؛

۴. فضیلت انسانی منحصر گشته است به انسان‌هایی که از این نعمت الهی برخوردارند و از آن به نحو احسن استفاده می‌نمایند؛

۵. از ویژگی‌های عقل این است که انسان عاقل را از بدی‌ها و پلیدی‌ها دور نگه می‌دارد و در نتیجه، ایمان وی به خداوند متعال و روز قیامت متزلزل نمی‌شود.



پی نوشت ها

۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، ج ۱، ص ۴۹ بیروت، دارالمعرفه بی تا
۲. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، ص ۱۳۲، بیروت، دارالعلمی ۱۴۱۲ق.
۳. فیض کاشانی، محسن، علم الیقین فی اصول الدین، مقدمه، قم، بیدار، ۱۴۲۷ق.
۴. الجوهری اسماعیل بن حماد، تاج اللغة، ج ۵، ص ۱۷۹، بیروت عبدالغفور عطار، بی تا.
۵. الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، ص ۵۵۷، دمشق، دارالعلم، ۱۴۱۶ق.
۶. جرجانی الشریف، علی بن محمد المیر شریف، التعریفات، ص ۶۵، تهران، ناصر خسرو ۱۳۷۰ق.
۷. الکفوی ابوالبقاء ایوب، الکلیات، ج ۱، ص ۶۱۹، بیروت، موسسه الرساله، ۱۴۱۹ق.
۸. العقل قوة النفس التي بها يحصل للانسان اليقين، (جعفر آل یاسین، الفارابی فی حدوده و رسومه، ص ۳۶۹) ج ۴، بیروت، عالم الكتب، ۱۴۰۵ق.
۹. بوعلی سینا حنین بن عبدالله، اشارات و تنبیها، نمط نهم، تهران، ملک شاه ی سروش، ۱۳۶۳ش.
۱۰. شیرازی محمد بن ابراهیم صدرالدین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۵۱۳ تهران دارالمعارف اسلامیه ۱۳۸۳ش.
۱۱. ویسمی عقلاً لانه یمنع عن المقبحات. (مکدر موت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه ی احمد آرام، ص ۷۲) ت. احمد آرام، تهران، موسسه ی مطالعات اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۲. الکرچکی ابوالفتح محمد، کنز الفوائد، تحقیق شیخ عبدالله نعمه، ج ۲، ص ۱۵، بیروت، دارالفکر ۱۴۱۴ق.
۱۳. نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، تصحیح عبد الله نورانی، ص ۳، تهران، دانشگاه ۱۳۵۹ش.
۱۴. غزالی، ابو حامد محمد، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۸۹، تهران انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
۱۵. العقل سابق علی الذوات و الذاتیات و لا یعتورها الذات و الجوهریه انما یتدی منه اعنی هو مبدأ الجوهر. (ملا محسن فیض کاشانی، اصول المعارف، ص ۱۳۰). تهران، مدرسه ی عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ش.
۱۶. محسن، فیض کاشانی، المحجۀ البيضاء، ص ۲۵، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۷. حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی الفاظ القرآن، ص ۲۴، دمشق، دارالعلم، ۱۴۱۶ق.
۱۸. مرتضی بن محمد زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ذیل واژه ی ایمان، بیروت دار احیا تراث اسلامی ۱۹۷۴م.
۱۹. همان.
۲۰. مجمع اللغة العربیه، معجم الفاظ القرآن الکریم، ج ۱، ص ۵۹، بیروت، دار احیا تراث اسلامی ۱۹۷۴م.
۲۱. سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ذیل واژه ایمان، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۶۰ش.
۲۲. محمد معین، فرهنگ فارسی، ذیل واژه ی ایمان، تهران، انتشارات معین، ۱۳۸۱ش.
۲۳. محمد بن ابراهیم، صدر الدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۲۴۵، قم، بیدار، ۱۳۸۶ش.
۲۴. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰، قم، مکتبه ی داوری، ۱۳۰۷ق.

۲۵. جمال الدين علامه حلى، انوار الملكوت فى شرح الياقوت، ص ۱۷۹، قم، نشر اسلامى ۱۳۶۵ش
۲۶. محمد بن ابراهيم، صدرالدين شيرازى، پيشين، ص ۲۴۶.
۲۷. محمد بن ابراهيم، صدر الدين شيرازى، پيشين، ج ۱، ص ۲۴۹
۲۸. فالعلم بالالهيات هى الاصل فى الايمان بالله و رسوله و هى المعرفة الحرة التى لا قيد عليها و لاتعلق لها بغيرها و كل ماعداه عبيد و خدم بالاحكام اليها فانما يراد لاجلها. (صدر الدين شيرازى، پيشين، ج ۱، ص ۲۵۰).
۲۹. ان اسم الايمان تارة يقع على الاعتقاد بالله و اليوم الاخر والملائكة و الكتب والرسل و الائمة، مع اقرار باللسان و العمل بالاركان و تارة يقع على نفس الاعتقاد الصحيح و هو نور الباقي للمؤمن الى يوم القيامة يبقى بين يديه وعن يمينه. (صدر الدين شيرازى، پيشين، ج ۳، ص ۳۸۱).
۳۰. زين العابدين احمد العاملى، حقايق الايمان، ص ۵۰، قم، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى ۱۴۰۹ق
۳۱. خواجه نصيرالدين طوسى، اوصاف الاشراف، ص ۵۳، تصحيح مايلى هروى، مشهد، آستان قدس رضوى، ۱۳۶۱ش
۳۲. محمد غزالى، احياء علوم الدين، صص ۱۱۰- ۱۱۱، تهران، انتشارات علمى فرهنگى، ۱۳۷۲ش
۳۳. و الايمان فى الشرع اظهار الخضوع و القبول للشريعة لما أتى به النبى (ص) و اعتقاده و تصديقه فيمن اعتقد و شهد و عمل فهو مؤمن. (جميل صليب، المعجم الفلسفى، ج ۱، ص ۱۸۷).
۳۴. الايمان هو التصديق با القلب و لا اعتبار بما يجرى على اللسان و كل من كان عارفا بالله و بنبيه و بكل ما اوجب الله تعالى عليه معرفته، مقرا بذلك مصدقا به، فهو مؤمن. (شيخ طوسى، الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ۱۴۰). قم المصطفى بى تا
۳۵. سيد مرتضى، علم الهدى، الذخيره، ص ۵۳۶، قم، نشر اسلامى، ۱۳۶۵ش.
۳۶. و اعلم يا اخي! ان العلم هو تصور الشئ على حقيقته و صحته، فاما الايمان فهو الاقرار بذلك الشئ و التصديق لقول المخبرين. (اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۲۹۳). بيروت دار الاسلاميه، ۱۴۱۲ق
۳۷. عبدالرحمان بدوى، مذاهب الاسلاميين، ص ۲۶، تهران، دارالعلم، ۱۳۷۶ش.
۳۸. الايمان هو الاعتقاد الجازم الثابت بالله سبحانه و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر و كما له انما يكون بالعمل بمقتضاه (التصديق). (فيض كاشانى، الوافى، ج ۱، ص ۶۵) اصفهان مكتبه الامام على ۱۴۰۶ق.
۳۹. محمد غزالى، المنقذ من الضلال، ص ۵۳. همان
۴۰. همان، ص ۲۸.
۴۱. محسن فيض كاشانى، الوافى، ج ۱، ص ۵۱. همان
۴۲. بقره/ ۷۳.
۴۳. آل عمران/ ۶۵.
۴۴. بقره/ ۷۵.
۴۵. محمدباقر مجلسى، بحار الانوار، ج ۱، باب ۴، و ج ۳، ص ۱۰۷. بيروت مؤسسه العرفا ۱۴۰۳ق.
۴۶. ابى جعفر محمد كلينى، اصول كافى، ج ۱، ص ۱۲. تهران دفتر نشر فرهنگ اهل بيت بى تا.
۴۷. انما يدرك الخير كله بالعقل ولا دين لمن لا عقل له. (حسن بن على حرانى حلى، تحف العقول

- فیما جاء... عن آل الرسول، ص ۵۴). همان جا
۴۸. محسن فیض کاشانی، المحجۀ البيضاء، ج ۱، ص ۱۸۹. همانجا
۴۹. محمد غزالی، احياء علوم الدين، ج ۱، ص ۸۹. همانجا
۵۰. احمد بن حنبل، مسند، ج ۳، ص ۱۲.
۵۱. متقی هندی، کنز العمال فی سنن الاقوال، ج ۱۰، ص ۲۳۷، بیروت دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۵۲. جعفر سبحانی، الملل و النحل، ص ۷، قم جامعہ‌ی مدرسین، ۱۴۱۶ق.
۵۳. محمد غزالی، المتقذ من الضلال، ص ۵۳. همانجا
۵۴. احد فرامرز قراملکی، مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیاء، ص ۶۰، تهران پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶ش.
۵۵. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۴. همانجا
۵۶. همو، مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۵-۳۰. همانجا
۵۷. همو، بحار الانوار، ج ۳، ص ۲۳۴. همانجا
۵۸. روح الله امام خمینی، آداب الصلاة، ص ۲۲۲، تهران، موسسه‌ی نشر و تنظیم آثار امام، ۱۳۶۳ش.
۵۹. محمد غزالی، المتقذ من الضلال، ص ۲۸. همانجا
۶۰. «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (آل عمران/۱۹۱).
۶۱. «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (ملک/۱۰)
۶۲. «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (عنکبوت/۴۳)
۶۳. «وَمِثْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (بقره/۱۷۱)
۶۴. «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْآفئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (نحل/ ۷۸)
۶۵. محسن فیض، کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۲۱.
۶۶. محمد محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۶. همان
۶۷. همان، ج ۱، ص ۱۳.
۶۸. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۵. همان
۶۹. محمد محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۰۱. همان
۷۰. عبدالرحمان بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۳، بیروت دار الصادر، ۱۹۸۴م.
۷۱. محمد غزالی، تراثنا الفکری فی میزان العقل و الشرع، ص ۱۹. بیروت دارالکتب العلمیه بیتا.
۷۲. دکتر حسین صابری، تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، ص ۱۱۹. تهران، سمت، ۱۳۸۹ش.
۷۳. ابوریان، تاریخ الفکر الفلسفی فی الاسلام، ص ۱۶۰، اسکندریه دارالمعرفه بی تا
۷۴. محمد محمدبن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۴۸. همان
۷۵. محمدبن محمد بن نعمان شیخ مفید، اوایل المقالات، ج ۴، ص ۴۵. همان
۷۶. الاعتزال قائم علی اصول خمسۀ عامه، من اعتقده جمیعاً کان معتزلیاً و هی التوحید و العدل و الوعد و الوعد و المنزله بین المنزلتین و الامر بالمعروف و النهی عن المنکر. (عبد الرحیم، ابو الحسین خياط، انتصار، ص ۵)

۷۷. قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح اصول خمسہ، ص ۷۰۱ و ۷۰۷، بی نا، ۱۳۸۴ق
۷۸. علی ربانی، گلیایگانی، در آمدی بر علم کلام، ص ۲۶۹، قم، دارالفکر، ۱۳۸۲ش.
۷۹. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۲۰، قم معارف اهل بیت، بی تا
۸۰. حسین صابری، تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، ص ۲۹۳، همان
۸۱. سیف الله جلالی، تاریخ و عقاید ماتریدیہ، ص ۳۲، قم، مرکز ادیان و مذاهب ۱۳۸۶ش.
۸۲. ابومنصور ماتریدی، مقدمه‌ی کتاب توحید.
۸۳. محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیہ، ص ۱۷۸، قاهره دارالفکر العربی، بی تا.
۸۴. مبارک بن محمد ابن اثیر، النہایۃ فی غریب الحدیث، ج ۲، ص ۲۵، بیروت، دارالکتب العلمیہ ۱۴۱۲ق.
۸۵. شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ج ۱، ص ۲۵.
۸۶. محمد بن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۱۷، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۹۸ق.
۸۷. عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص ۱۲۶، قم اسراء، ۱۳۸۱ش.
۸۸. حسن یوسفیان، احمد شریعتی، عقل و وحی، ص ۴۵، تهران اندیشه‌ی اسلامی، ۱۳۸۳ش.
۸۹. مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۳۷، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۵۹ش.
۹۰. «العقل ینبوع الخیر». (آمدی، غررالحکم و دررالکلم، ص ۸۹). تهران، دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۷۷ش.
۹۱. «العقل اصل العلم و داعیۃ الفہم». (همان، ج ۲، ص ۱۰۲).
۹۲. «والعقل حیات الروح». (ابن ابی الحدید، نهج البلاغه، ج ۲، ص ۲۸۷).
۹۳. نهج البلاغه، خطبه اول.
۹۴. عبدالواحد آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۲، ص ۲۴۶. همان
۹۵. نهج البلاغه، حکمت ۳۸: إِنَّ أَغْنَى الْغِنَى الْعَقْلُ وَ أَكْبَرَ الْفَقْرِ الْحُمُقُ ...
۹۶. «الایمان شجرۃ، اصلها یقین و فرعها التقی و نورها الحیاء و ثمرها السخاء». (عبدالواحد آمدی، پیشین، ص ۸۹).
۹۷. «أَفْتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» بقره/۷۵.
۹۸. «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» بقره/۷۳.
۹۹. (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَ مَا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ) آل عمران/۶۵.
۱۰۰. «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ». یوسف/۲.
۱۰۱. «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» انفال/۲۲.
۱۰۲. «وَ قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» ملک/۱۰.
۱۰۳. هود/۱۲۰، عنكبوت/۵۱، انفال/۲، زمر/۵۲، نحل/۷۹ و ...
۱۰۴. «إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حَظِيظٌ، حِجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حِجَّةٌ بَاطِنَةٌ. فَمَا الظَّاهِرَةُ فَالرَّسُلُ وَ الْإِنْبِيَاءُ وَ الْاِئِمَّةُ وَ اِمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ (کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶).

۱۰۵. «العقل دليل المؤمن» (همان، ص ۲۵).

۱۰۶. (إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَشَّرَ أَهْلَ الْعَقْلِ وَالْفَهْمِ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ»؛ (همان، ص ۱۴)

۱۰۷. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۰۹. همانجا.

۱۰۸. همان.



بررسی پایه بودن باور به خدا از نظر آلوین پلانتینگا

سید محمد داود علوی*

* عضو هیأت علمی و رییس دانشکده‌ی علوم اجتماعی، دانشگاه خاتم النبیین (ص)، کابل، افغانستان

چکیده

معرفت‌شناسی اصلاح شده گونه‌ای نوپیدای از معرفت‌شناسی دینی است که به شکل جدید از باور دینی دفاع می‌کند. پیروان این معرفت، برای تبیین دیدگاه خویش سراغ مبانی معرفتی سنتی غرب رفته و معتقدند کوشش‌هایی که تاکنون در قالب مبنائگرایی برای دفاع از دین صورت پذیرفته است، امروزه در معرض انتقادات متعددی قرار دارد و دیگر نمی‌توان بر اساس آن، از باورهای دینی دفاع کرد. آلوین پلانتینگا، فیلسوف دین و نماینده‌ی سرشناس این تفکر، بیش از همه از این رویکرد جانبداری می‌کند. این نوشتار با اشاره به دیدگاه پلانتینگا در باره‌ی معرفت‌شناسی اصلاح شده به نقد و بررسی نظر وی در مورد واقعا پایه بودن باور به خدا پرداخته است.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی اصلاح شده، معرفت‌های پایه، معرفت‌های غیر پایه، باور به خدا.

ایمان به خدا قدمتی به درازای تاریخ حیات بشر دارد. آدمیان برای رسیدن به این باور یا توجیه آن، راه‌های متفاوت و متعدد را در پیش گرفته‌اند و برای اثبات وجود خدا، راه‌های متنوع را پیموده‌اند. تمامی این طرق را می‌توان تحت نام براهین اثبات وجود خدا گرد آورد. تا آنجا که در حافظه‌ی تاریخ ثبت گردیده است، ارسطو نخستین کسی است که اثبات کرد باید محرکی نخستین و ذاتا نامتحرک وجود داشته باشد. بعد از او اکثر فیلسوفان اسلامی و غربی برای اثبات خدا، براهینی اقامه کرده‌اند. پیش‌فرض بسیاری از این براهین، نظریه‌ی بنیان‌گرایی (Foundation Theory) است که تا به امروز یکی از شایع‌ترین نظریه‌های معرفت‌شناختی است. ساختار اندیشه و معرفت در این نظریه به ساختمانی متشکل از زیرساخت‌ها و روساخت‌ها تشبیه می‌شود که هریک از آن‌ها دو گروه از باورهای موجّه را در بر می‌گیرند. گروه اول باورهای هستند که توجیه‌شان از ماهیت خودشان سرچشمه می‌گیرد و به سبب چنین ساختاری ذاتا موجّه به شمار می‌آیند. گروه دوم باورهایی‌اند که توجیه‌شان وابسته به نحوه‌ی ارتباطشان با باورهای گروه اول است و گروه اول باعث توجیه معرفت این گروه می‌شود. در اصطلاح به گروه اول معرفت‌های «پایه» (Basic Beliefs) و به گروه دوم معرفت‌های «غیر پایه» یا (Non- Basic Beliefs) می‌گویند.

جداسازی باورهای پایه از غیر پایه از ویژگی‌های مشترک همه‌ی نظریه‌های بنیان‌گرایی معرفتی است. باورهای پایه بدون نیاز به دیگر باورها موجّه‌اند؛ ولی باورهای غیر پایه از این توجیه فی‌نفسه محرومند و تنها از طریق حمایت باورهای پایه موجّه می‌شوند. بر این اساس، توجیه از دیدگاه بنیان‌گرایی به شکل زیر صورت بندی می‌شود:

باور شخص A به قضیه‌ی P فقط و فقط در صورتی موجّه است که:

(الف) باور A به P از باورهای بنیادی باشد، یا

(ب) باور A به P بر باورهای بنیادی متکی باشد.

پرسش که مطرح است این است که آیا باور به وجود خدا از باورهای پایه است؟ اگر چنین باشد، باور به خدا بدون نیاز به استدلال و برهان موجّه‌اند؛ اما اگر باور به خدا از باورهای غیر پایه باشد، در چنین صورت تنها با کمک باورهای بنیادی می‌تواند موجّه باشد.

تلاش اندیشمندان خدا باور برای ارایه‌ی براهین اثبات وجود خدا و تلاش خدا ناباوران در نقد این براهین نشان می‌دهد که این دو گروه نظریه بنیان‌گرایی را پذیرفته‌اند و پاسخ‌شان در مورد پرسش فوق منفی است؛ اما پاسخ این دو گروه در مورد پرسش از وجود خدا یکسان نبوده است.

اندیشمندان خدا باور با این پیش فرض که باور به وجود خدا نمی تواند از باورهای دسته ی اول (پایه) باشد، تلاش کرده اند برای اثبات وجود خدا برهان اقامه کنند و خدا ناباوران نیز با اعتقاد به پایه نبودن این باور، سعی کرده اند این براهین را به چالش بکشند.

بر این اساس، اثبات وجود خدا و عدم آن وابسته به وجود قرینه ی کافی و عدم آن است. بسیاری از فیلسوفان و متکلمان مدعی است برای اعتقاد به خدا قرینه ی کافی وجود دارد و از همین رو عقلا چنین باوری را مقبول و موجّه می دانند. برخی از فیلسوفان اعتقاد به خدا را از موضع قرینه گرایی مورد انتقاد قرار داده غیر مقبول و ناموجّه می دانند. اینان معتقدند برای اعتقاد به خدا قرینه کافی وجود ندارد. از این رو اعتقاد به خدا اعتقادی نامعقول، خرد ناپسند و غیر منطبق بر معیارهای معرفتی است.

کسانی که برای اثبات وجود خدا در پی استدلال و جست و جوی قرینه اند، قرینه گرا نامیده می شوند. بنابراین، هریک از گروه های فوق قرینه گراییند. آلون پلانتینگا می گوید: «این دو گروه در یک نکته متفق القولند: اعتقاد به خدا فقط در صورتی معقول است که بر قرینه کافی مبتنی باشد.» (آلون پلانتینگا، ۱۳۷۴: ص ۴۹)

آلون پلانتینگا با نقد قرینه گرایی آغاز می کند و در صدد است اثبات کند که قرینه گرایی دارای مشکلاتی است. نقد پلانتینگا به معنای نفی بنیان گرایی نیست؛ یعنی وی در صدد نیست تقسیم معرفت به پایه و غیر پایه نفی را نقد کند بلکه وی با پذیرش این تقسیم می خواهد قلمرو معرفت های پایه را گسترش دهد.

پیشینه ی بحث

روش قرینه گرایی برای ارزیابی موضوع مورد بحث طبیعی به نظر می رسد، آن گونه که بسیاری از فیلسوفان آن را بدون چون و چرا پذیرفته اند. البته باید اعتراف کرد که اغلب مردم، دینداری را نه به شیوه ی قرینه گرایی بلکه به دلایل عاطفی، روان شناختی و اجتماعی پذیرفته اند. کسانی که اعتقادات خویش را بر پایه ی قرائن و براهین سامان داده اند، بسیار اندکند.

در سال های اخیر، در عرصه ی فلسفه ی دین فیلسوفان ظهور یافته اند که قرینه گرایی را قویا رد می کنند. البته اینان «ایمان گرا» نیستند؛ یعنی اعتقادات بنیادین هر فرد را مصون از ارزیابی عقلانی نمی دانند، بلکه به نظر ایشان اعتقادات دینی می توانند به طور کامل مصون از خطا و موجّه باشند؛ حتا اگر هیچ قرینه ای مؤید آن ها نباشد. چنین دیدگاه در حوزه ی معرفت شناسی را دیدگاه «معرفت شناسی اصلاح شده» می خوانند. (مایکل پترسون، ۱۳۷۶: ص ۲۲۲)

یکی از نمایندگان حوزه‌ی معرفت‌شناسی اصلاح شده آلوین پلانتینگا است^۱ وی بعد از بررسی و نقد قرینه‌گرایی در باره‌ی اعتقادات دینی، به ارزیابی اعتقاد به وجود خدا می‌پردازد. این نوشته دیدگاه او را در باره‌ی باور به وجود خدا بررسی می‌کند.

پایه بودن باور به خدا

پلانتینگا در مقالات متعدد این سؤال را مطرح می‌کند که آیا باور به خدا به واقع پایه است؟ (پلانتینگا، ۱۳۸۱: ص ۱۷۳. همان، ۱۳۷۴: ص ۴۹) وی در پاسخ این سؤال می‌گوید: بله، باور به خدا به واقع پایه است. (همان، ۱۳۸۱: ص ۱۷۳) پلانتینگا برای توضیح سخن خویش ابتدا سعی می‌کند نگاه قرینه‌گرایان را نقد و ارزیابی کند. ایشان می‌گویند: نخست باید انتقاد قرینه‌گرایان را عمیق‌تر بفهمیم.

قرینه‌گرایی

از نظر قرینه‌گرا همانگونه که برای انجام افعال راه‌های درست و نادرستی وجود دارد، برای کسب اعتقادات نیز راه‌های درست و نادرستی وجود دارد. ما در قبال اعمال و اعتقادات مان دارای مسؤولیت‌ها، تکالیف و وظایفی هستیم. پلانتینگا در همین مورد سخنی از پروفیسور پلانشارد نقل می‌کند:

همیشه و در همه موارد، اعتقاد جنبه‌ی اخلاقی دارد. چیزی همچون اخلاق عام تعقل وجود دارد: عقاید خود را با قرائن متناسب کنید. به نظر من، این اصل به همان اندازه‌ای که در خارج از حوزه‌ی دین صادق است، در حوزه‌ی دین نیز صادق است.

بنابراین، از نظر قرینه‌گرا گزاره‌ی «خدا وجود دارد» را نباید بدون قرینه پذیرفت زیرا اخلاق عام تعقل نوعی تعهد یا وظیفه را بر گردن ما نهاده و فرد خدا‌باور این تعهد را نادیده می‌گیرد. از دید پلانتینگا مشکل این دستور را این است که بسیاری از اعتقادات فرد تحت اختیار مستقیم او نیستند؛ وی اضافه می‌کند که همانطوری که شخص به صرف نبود قرینه‌ی کافی نمی‌تواند از اعتقاد به عمر طولانی جهان دست بردارد، خدا‌باوران نمی‌توانند از اعتقاد خود به خدا دست بردارند، این تفسیر اخلاقی است. تفسیر دوم از ناموجه بودن اعتقاد به خدا تفسیر ارزشی است؛ یعنی کسی که بدون قرینه‌ی کافی به خدا ایمان می‌آورد و از فضیلت غفلت نموده است؛ زیرا در حوزه‌ی فکر و معرفت امور ارزشمند وجود دارد که التزام به آن و ترویج آن فضیلت محسوب می‌شود. در تفسیر سوم

سال پنجم، شماره‌ی نهم، ویژه‌ی اسلام و زندگی مسالمت‌آمیز
فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی علوم انسانی دانشگاه خاتم النبیین (ع)

۱. پلانتینگا متولد ۱۹۳۲ در میشیگان آمریکا است. وی در کالج کالون به آموزش فلسفه پرداخت. در سال ۱۹۵۴ برای تکمیل تحصیلات فلسفی وارد دانشگاه میشیگان شده در درس کسانی چون ویلیامکی فراگنا و ویلیام پی آلستون حضور یافت. پلانتینگا مدرک دکترای فلسفه را در سال ۱۹۵۸ از دانشگاه ییل می‌گیرد. برای تدریس به دانشگاه وین دعوت می‌شود. سپس دوده در کالج کالون به عنوان استاد فلسفه به تدریس می‌پردازد. جمع اعضای گروه فلسفه‌ی کالج کالون زمینه‌های لازم را برای بنیان‌گذاری معرفت‌شناسی اصلاح شده را فراهم می‌کند. پلانتینگا به اذعان ویلیام پی آلستون نقش مهم در بسط و گسترش معرفت‌شناسی اصلاح شده و ایجاد نقطه‌ی عطف در روند مباحث مربوط به توجیه و معقولیت باورهای دینی داشته است.

ممکن است در اصل سخن از وظیفه به میان نیاید بلکه فردی که بدون قرینه به چیزی اعتقاد پیدامی‌کند، در حقیقت دچار نوعی نقصان است. قرینه‌گرا پیروی گزاره‌هایی را معقول می‌داند که یا خود پایه است و یا مبتنی بر معرفت پایه است. بر اساس تقریر بنیان‌گرایی، گزاره فقط و فقط در صورتی نزد شخص پایه است که یا برای وی بدهات داشته باشد و یا خطاناپذیر باشد. از نظر بنیان‌گرایان، گزاره‌ی «خدا وجود دارد» نه بدیهی است و نه خطاناپذیر. بنابراین، نمی‌تواند پایه باشد. «پلاتینگا، ۱۳۷۴: ص ۵۲-۵۵»

نقد قرینه‌گرایی

به نظر پلاتینگا ادعای بنیان‌گرایی را می‌توان در دو نکته خلاصه کرد:

(۱) گزاره P فقط و فقط در صورتی که نزد شخص S بدیهی عقلی یا حسی یا خطا ناپذیر باشد، به‌واقع پایه خواهد بود.

(۲) شخص S در پذیرش باور P، تنها و تنها در صورتی موجه خواهد بود که یا آن را به‌واقع پایه بباید و یا این‌که آن را بر پایه‌ی قرینه‌ی قضایایی بپذیرد که یا خود به‌واقع پایه‌اند یا با استدلال استقرائی، قیاسی و از طریق استدلال از راه بهترین تبیین، بر قضایای به‌واقع پایه مبتنی شوند.

چنان‌که مشاهده می‌کنیم، در بند یک، به مفهوم بدهات اشاره شده است. پلاتینگا بر آن است که از دید مبنائیان سنتی، مفهوم بدهات اهمیت خاصی دارد. وی اشاره می‌کند که از نظر مبنائیان سنتی، حتا قضایای خطاناپذیر نیز به واسطه‌ی بدهات‌شان پذیرفته می‌شود «همان: ص ۳۵» علت این امر آن است که قضایای خطاناپذیر، قضایایی هستند که محال است شخص S به خطا بدان‌ها یا نقیض آن‌ها اعتقاد ورزد؛ لذا پلاتینگا با تحلیل مفهوم بدهات می‌کوشد نخستین نقد خود را از مبنائگرایی سنتی بیان دارد.

وی می‌گوید بیایید این سؤال را مطرح کنیم که قضیه باید چگونه باشد تا بتواند بدیهی تلقی شود. به سخن دیگر، اگر شخصی مدعی شود که فلان گزاره برایش بدهات دارد، چگونه می‌شود گفتار وی را نقض کرد. آیا ممکن نیست قضیه‌ای نزد ما بدیهی باشد؛ ولی در نفس الامر بدهات نداشته باشد؟ به نظر وی می‌توان تصور کرد که داوری ما در مورد بدیهی بودن یک قضیه خطا باشد. برای نشان دادن این مطلب می‌توان گفت جهان‌های ممکن وجود دارند که در آن‌ها نوع از انسان‌ها زیست می‌کنند و قضایایی را بدیهی می‌دانند که به‌شکل کامل متفاوت از قضایایی است که ما بدیهی می‌دانیم. حال همین سخن ممکن است در مورد ما نیز گفته شود. ممکن است ما نیز به گونه‌ای باشیم که به نظرمان برخی از قضایا بدیهی باشند؛ ولی در نفس الامر چنان نباشد. پلاتینگا برای این امر نمونه‌ای هم ذکر می‌کند. وی برای مثال به پارادوکس‌های راسل توجه می‌کند. این مطلب روشن است که پاره‌ای از اوصاف (مثل وصف اسب بودن) خود مصداق خود نیستند. همین طور روشن است که برخی از اوصاف (مثل وصف «وصف بودن») خود



مصدق خود قرار می‌گیرند. با توجه به این مطلب می‌توان گفت، وصفی داریم با عنوان «خود مصداق خود بودن» وصفی که گروه دوم از آن بهرمندند و گروه اول فاقد آنند. به علاوه، بدیهی است که اگر وصفی تحت عنوان «خود مصداق خود بودن» داشته باشیم در آن صورت از آنجا که هر وصفی می‌تواند نقیضی داشته باشد، وصفی خواهیم داشت تحت عنوان «خود مصداق خود نبودن». حال اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» را داشته باشیم، بدیهی است که می‌توان گفت این وصف، یا مصداق خود است یا مصداق خود نیست. اگر مصداق خود باشد، در آن صورت از آنجا که تحت عنوان خود مصداق خود نبودن می‌گنجد، پس باید خود مصداق خود نباشد؛ یعنی اگر مصداق خود باشد، در آن صورت مصداق خود نخواهد بود. اما اگر بگویید که این وصف، خود مصداق خود نیست، در آن صورت تحت وصف «خود مصداق خود بودن» قرار خواهد گرفت؛ ولی اگر تحت وصف «خود مصداق خود بودن» باشد، باید بگوییم مصداقی از خود است و در آن صورت، مصداق خود، نخواهد بود. با این تأملات که همگی بدیهی و روشن نیز به نظر می‌رسد، ما به این نتیجه می‌رسیم که وصف خود مصداق خود نبودن، هم مصداق خود است و هم مصداق خود نیست؛ ولی روشن است که امر نمی‌تواند در خارج این گونه باشد. پس باید گفت ما در برخی از آنچه به نظر مان بدیهی می‌آمد، خطا کرده‌ایم. لذا نخستین نکته‌ای که پلانیتینگا در مورد بداهت به کار رفته در تفسیر مبنای سنی ابراز می‌دارد، این است که از کجا در یابیم قضیه‌ای بدیهی است و قضیه‌ای دیگر فاقد بداهت است. به تعبیر دیگر، برای تمیز بین بدیهی واقعی و بدیهی ظاهری چگونه باید تفاوت قائل شد؟ (همان: ص ۳۵-۳۸)

پلانیتینگا در ادامه می‌گوید فرض کنید شخص مبنای را بگوید بدیهی قضیه‌ای است که وقتی به دقت ارزیابی می‌شود، بر ما بدیهی جلوه می‌کند؛ یعنی از خود اوصافی نشان می‌دهد، که جان لاک از آن به درخشندگی یا تالو آشکار تعبیر می‌کند؛ ولی این سؤال همچنان باقی می‌ماند که از کجا معلوم می‌شود، آنچه شما بدیهی دانسته‌اید، در حقیقت هم بدیهی است. به یقین نمی‌توان گفت، هر آنچه به نظرم بدیهی بیاید، بدیهی واقعی نیز خواهد بود؛ زیرا پارادوکس‌های راسل هنوز سر جای شان هستند. پلانیتینگا می‌گوید ممکن است مبنای را عقب‌نشینی کرده بگوید هر آنچه بدیهی به نظر می‌آید، به احتمال زیاد بدیهی خواهد بود یا آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، می‌باید بدیهی تلقی کرد تا وقت دلیلی بر خلافش داشته باشیم. (همان: ص ۳۹) پلانیتینگا می‌گوید: مبنای خود را متعهد کرده که تنها دو نوع از قضایا را با معیار بداهت وارد سطح پایه‌ای ساختار معرفت کند؛ ولی این نوع تعصب و تحکم مغرورانه و گستاخ‌آمیز است. از نظر پلانیتینگا مدعای نخست مبنای دو وجه دارد: وجهی ایجابی که هر قضیه بدیهی و خطاناپذیری به واقع پایه است و وجهی سلبی که تنها و تنها این دو نوع قضایا هستند که می‌توانند در سطح پایه‌ای معرفت قرار گیرند. وی می‌گوید که ما با مبنای در وجهی ایجابی ادعایش همراه هستیم؛ اما معتقدیم که می‌توان قضایای دیگر نیز علاوه بر قضایای بدیهی عقلی و حسی

وخطاناپذیر را به نحو واقعا پایه پذیرفت. (همان، ۱۳۷۴ ص ۴۳ و ۱۳۸۱: ص ۱۴۱-۱۴۲)

با این توضیح پلانیتینگا به نقد مبناگرایی می‌پردازد. وی می‌گوید: به نظر می‌رسد مدعای اول (هر قضیه بدیهی وخطاناپذیری یه‌واقع پایه است) کاملاً صادق باشد؛ اما در مورد مدعای دوم (تنها و تنها این دو نوع قضایا هستند که می‌توانند در سطح پایه‌ای معرفت قرار گیرند) چه می‌توان گفت آیا این مدعا خود در واقع پایه‌است؟ این گزاره نه بدیهی است و نه خطاناپذیر. پس نمی‌تواند به‌واقع پایه باشد و با این همه نمی‌توان آن را بر باورهای پایه‌ای مبتنی کرد و لذا هیچ استدلالی برای اثبات این گزاره ارائه نشده است. (همان، ۱۳۷۴: ص ۶۶-۶۷ و ۱۳۸۱: ص ۱۴۲-۱۴۶)

اعتراض دوم پلانیتینگا به مدعای دوم این است که پذیرش معیار قرینه‌گرایی موارد نقض بی‌شمار را جلو روی ما قرار می‌دهد، مواردی که ما آن‌ها را پذیرفته‌ایم و نمی‌توان گفت در پذیرش آن‌ها عقلانی عمل نکرده‌ایم؛ مانند زمین به دور خورشید می‌چرخد و یا این‌که فردا نیز خورشید از همان سویی طلوع خواهد کرد که روزهای گذشته طلوع کرده است. اشیای مادی پایداری وجود دارند، یا اشخاصی متمایز از من وجود دارند یا عمر جهان بیش از پنج دقیقه است. (همان، ۱۳۸۱: ص ۱۴۲)

پایه بودن باور به خدا

پلانیتینگا با نفی معیار مبناگرایی، پیشنهادی عرضه می‌کند که دیدگاه خاص وی را رقم می‌زند. او می‌گوید این خطا است که برای واقعا پایه‌بودن، معیار پیشینی معرفی کنیم و بر اساس آن تنها باورهای خاصی را در سطح پایه‌ای ساختار معرفتی قرار دهیم. در عوض، وی پیشنهاد می‌کند به روش استقرایی، در صدد یافتن باورهای پایه بر آییم. پلانیتینگا معتقد می‌شود برای چنین کاری، باید ابتدا نمونه‌هایی از باورهای به‌واقع پایه را گردآوری کنیم و بررسی کنیم که این باورها در چه شرایط واقعا پایه هستند. از طرف دیگر، نمونه‌های از باورها را که به‌یقین واقعا پایه نیستند و شرایطی که در آن شرایط، آن باورها پایه‌ای به حساب نمی‌آیند، جمع‌آوری کنیم. مرحله‌ی بعدی کار ما این است که فرضیه‌هایی را در مورد شرایط واقعا پایه بودن طراحی کنیم و آن فرضیه‌ها را با رجوع به نمونه‌های گردآوری شده بیازماییم؛ برای مثال، ما می‌بینیم باورهای مبتنی بر ادراک حسی، باورهایی هستند که ما به نحو پایه‌ای آن‌ها را پذیرفته‌ایم. این‌گونه نیست که این باورها را بر اساس باورهای دیگر مان پذیرفته باشیم، بلکه در حقیقت به نحو پایه‌ای و بدون نیاز به تأیید قرینه‌ای دیگر باورها به طرف این باور متمایل شده‌ایم. به همین دلیل ممکن است شما به یاد آورید که امروز صبحانه خوردید. با توجه به این مطلب در می‌یابیم که معیار مبناگرایان در مورد باورهای واقعا پایه، معیار خطا است. پس ابتدا نباید با معیار خاصی وارد میدان شویم. ما باید ببینیم چه باورهایی را بر اساس باورهایی دیگر، و چه باورهایی را بدون مبتنی کردن بر باورهای دیگر پذیرفته‌ایم. حال در مورد شخص خدا باور می‌بینیم که وی اعتقاد به خدا را بر اساس باورهای دیگر معتقد نشده

است. پس او می‌تواند در اعتقاد خود به نحو پایه‌ای معقول تلقی شود. (همان، ۱۳۸۱: ص ۱۷۸-۱۷۹ و مایکل پترسون، ۱۳۷۶: ص ۲۲۸-۲۲۹)

پلانتینگا با این توضیح پیشنهاد رادیکالی را مطرح می‌کند. وی می‌گوید: چرا اعتقاد به این‌که خدا وجود دارد، جزو بنیان‌ها نباشد؟ چرا این اعتقاد را یکی از اعتقادات واقعا پایه ندانیم؟ به هر حال، فرد دیندار مطمئن است که این اعتقاد از سنخ اعتقاداتی است که پذیرش آن برای او از نگاه عقل موجه است. اگر این شخص می‌داند که «اعتقاد به وجود خدا» از جمله‌ی اعتقاداتی نیست که پذیرش آن‌ها منوط به استنتاج موجه‌شان از سایر اعتقادات باشد، در این صورت وی این اعتقاد را اعتقاد واقعا پایه محسوب خواهد کرد. پلانتینگا می‌پرسد چه مشکل دارد که کسی به این رأی نظر داشته باشد آیا دلیلی وجود دارد که «خدا وجود دارد» نتواند اعتقاد واقعا پایه باشد؟ اگر این اعتقاد واقعا پایه باشد، دیگر دینداران نیازمند ارائه‌ی برهان برای وجود خدا نخواهد بود. «مایکل پترسون، ۱۳۷۶: ص ۲۲۹»

این رأی پلانتینگا از سوی بسیاری از فیلسوفان جسورانه تلقی شد، و باعث شد سؤالات در این زمینه مطرح شود. در ادامه‌ی به طرح پرسش‌ها و پاسخ پلانتینگا می‌پردازیم.

اعتراض به کدوتنبل بزرگ^۱

نتیجه‌ی این اعتراض این است که اگر باور به خدا واقعا پایه باشد، چرا هر باور نتواند چنین باشد. این امر در مورد کدوتنبل بزرگ هم صدق می‌کند. چرا معتقدان به کدوتنبل بزرگ نتوانند ادعا کنند که باور به کدوتنبل بزرگ واقعا پایه است؟ آیا نمی‌توانیم همین سخن را در مورد هر امر عجیب و غریبی که می‌توان تصوّرش را کرد بگوییم؟ در باره‌ی وودو^۲ یا طالع‌بینی چه می‌توان گفت؟ آیا پلانتینگا با ادعای خود مبنی بر واقعا پایه بودن اعتقاد به خدا، ملزم نیست که چنین رأیی را در مورد هر باوری معتقد شود؟ و آیا پلانتینگا با این ادعا، دروازه‌های عدم عقلانیت و موهوم‌پرستی را به روی خود نگشوده است؟ (پلانتینگا، ۱۳۸۱: ص ۱۷۴)

پاسخ پلانتینگا به این ادعا، منفی است. وی بیان می‌کند که چنین نیست، بلکه به نظر معرفت‌شناسان اصلاح شده، باورهای واقعا پایه با توجه به اوضاع و شرایط خاصی به‌واقع پایه شمرده می‌شوند و همچنین باورها ممکن است در اوضاع و احوالی متفاوت نتوانند واقعا پایه محسوب شوند. حال معرفت‌شناسی اصلاح شده معتقد است اوضاع

۱. داستانی در مورد کدوتنبل وجود دارد. قهرمان این داستان معتقد است که هر ساله در آخر شب میزان، یک کدوتنبل بزرگ در کشتزار کدوتنبل ظاهر می‌شود. از همین‌رو، در شب مذکور به کشت‌زار می‌رود و در انتظار آمدن کدوتنبل بزرگ به تاریکی چشم می‌دوزد.

۲. Voodoo (مراسم سحر و جادو، به‌خصوص در هائیتی)

و احوال خاصی وجود دارند که تحت آن احوال و شرایط، باور به خدا برای مؤمن می‌تواند واقعا پایه شمرده شود؛ اما نمی‌توان گفت این شرایط و اوضاع برای هر باوری که آن باور تحت آن شرایط می‌تواند پایه تلقی شود، وجود دارد. وی می‌گوید از این که نمی‌توان معیار واقعا پایه‌ی مبنای را پذیرفت، نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که هر باوری را واقعا پایه می‌توان تلقی کرد. (همان، ص ۱۷۴-۱۷۶) اما اگر از وی پرسیده شود که با نفی معیار مبنای، چه معیاری را به عنوان معرفت به واقع پایه پیشنهاد می‌کند. وی می‌گوید، ما هیچ عجله و شتاب برای ارایه‌ی یک معیار جانشین نداریم. ما معتقدیم معیار معرفتی را نباید آمرانه و تحکمی و به تعبیری از بالا دیکته کرد، بلکه این معیار را باید باشیوه‌ی استقرایی و به صورت بررسی جزء به جزء به دست آورد. (همان، ۱۳۸۱: ص ۱۷۶ و ۱۳۷۴: ص ۶۵-۶۸)

پلاتینگا با ارائه‌ی نمونه‌های اولیه از باورهای واقعا پایه برای آن، دو ویژگی را مطرح می‌سازد. نخستین ویژگی‌ای این مجموعه‌ی نمونه‌ها این است که نباید توقع داشته باشیم مجموعه‌ی نمونه‌های مؤمنان و غیر مؤمنان یکسان از آب در آید. به نظر وی کاملاً ممکن است نمونه‌های اولیه‌ی ما و غیر مؤمنان متفاوت باشند. پلاتینگا در کتاب عقل و ایمان به این مطلب تصریح می‌کند:

بنابر این، معیارهای باور واقعا پایه را باید از پایین به دست آورد، نه از بالا. این معیارها را نباید آمرانه ارایه کرد، بلکه باید با دلیل ثابت کرد و با مجموعه‌ی مناسبی از نمونه‌ها محک زد؛ اما هیچ دلیلی وجود ندارد که پیشاپیش فرض کنیم که همه با این نمونه‌ها سازگار خواهند بود. فرد مسیحی قطعاً گمان می‌کند که باور به خدا کاملاً صحیح و معقول است. اگر او این باور را بر اساس قضایای دیگر نپذیرد، می‌توان نتیجه گرفت که آن باور برای او واقعا پایه است. ممکن است پیروان برتراند راسل و مادلین موری اهر با این امر موافق نباشند؛ اما این امر چه اهمیتی دارد؟ آیا باید معیارهای من یا معیارهای جامعه‌ی مسیحی، با نمونه‌های آن‌ها سازگار باشد؟ مطمئناً این طور نیست؟ جامعه‌ی مسیحی مسؤول مجموعه‌ی نمونه‌های خویش است، نه مجموعه‌ی نمونه‌های آن‌ها. (پلاتینگا، ۱۳۸۱: ص ۱۸۱)

ویژگی دیگر این است که این نمونه‌ها نمی‌توانند به شیوه‌ی جدلی مفید باشند. به تعبیر دیگر، نمی‌توان از این که من نمونه‌های خاصی دارم، بر دیگری احتجاج کرد که باور من واقعا پایه است و به همین دلیل وی ملزم است نمونه‌های مرا بپذیرد. همین طور اگر من و شما با نمونه‌های متفاوتی، مجموعه‌ی اولیه از باورهای واقعا پایه را تشکیل دهیم، نباید انتظار داشت که در آخر به معیارهای یکسانی برای واقعا پایه بودن دست یابیم و ملزم نیستیم معیاری طرف مقابل را بپذیریم. (همان: ص ۱۸۱-۱۸۲) البته پلاتینگا می‌پذیرد که در صورت معیارهای متضاد نمی‌توان به تعدد حقیقت قائل شد بلکه همواره حقیقت بیش از یکی نخواهد بود. گرچه یکی از دو طرف در نیل به حقیقت به بیراهه رفته باشد. تنها در صورتی باور من نا معقول خواهد بود که من بر اساس معیار خودم باورم مبتنی بر پشتوانه‌ی از سایر باورهایم نباشد. بنابراین، بر فرض نداشتن معیار کامل باور من به



خدا واقعا پایه است و این باور کاملاً متفاوت است از باور به کدوتنبل بزرگ (همان: ص ۱۸۳)

بر اساس نظریه‌ی مبنای که به نظر می‌رسد درست است، تلقی انسان‌ها از باور واقعا پایه این است که آن باور صادق است. بر اساس توضیح پلانتینگا مشکل که باقی می‌ماند این است که «واقعا پایه بودن» یک اعتقاد، دلیلی بر صدق آن نمی‌تواند باشد. البته کسی که در عمل اعتقاد خاصی را به روش واقعا پایه بپذیرد، فکر می‌کند که آن باور صادق است؛ اما در این صورت هرکسی هر اعتقاد را به هر طریقی کسب کرده باشد، لاجرم فکر می‌کند که آن باور صادق است. اما کاملاً ممکن است که باور واقعا پایه، کاذب باشد. همین مشکل باعث شده که برخی دیدگاه پلانتینگا را نسبی‌گرایانه تلقی کند.

فرزند کدوتنبل بزرگ

مایکل مارتین گرچه اعتراض اول را وارد نمی‌داند؛ ولی معتقد است که نسبی‌گرایی لازمه‌ی دیدگاه پلانتینگا است. اگر بنا باشد هر مجموعه برای صدق باور خود معیار گزینش کند، در این صورت ممکن است پیروان مکتب‌های خرافی نیز بر اساس معیار که خود گزینش کرده‌اند خود را صادق بشمارند. پلانتینگا نام این اعتراض را فرزند کدوتنبل بزرگ می‌گذارد و استدلال آنان را این‌گونه تقریر می‌کند:

۱) اگر معرفت‌شناسان اصلاح شده، بتوانند به‌طور مشروع مدعی واقعا پایه بودن و عقلاً قابل پذیرش بودن باور به خدا شود، در آن صورت در هر جامعه معرفت‌شناسان آن جامعه، به نحو مشروعی راجع به باورهای مورد پذیرش خود، می‌توانند، ادعا کنند که آن باورها واقعا پایه‌اند، فرق نمی‌کند که چقدر آن باورها خرافی باشد؛ مانند مذهب وودو

۲) اما تالی باطل است.

۳) معرفت‌شناس اصلاح شده نمی‌تواند به‌طور مشروع مدعی واقعا پایه بودن و عقلاً قابل پذیرش بودن باور به خدا شود.

در پاسخ به این اعتراض پلانتینگا یادآور می‌شود که این استدلال بسیار مبهم است؛ زیرا در این استدلال غرض از «عقلانی بودن» یا «به‌طور مشروع» معلوم نیست چیست؟ وی برای هر یک سه احتمال را مطرح کرده و هر کدام را مورد بررسی قرار می‌دهد. پلانتینگا برای عقلانی بودن، سه گزینه را مطرح می‌کند. الف) موجه بودن اخلاقی؛ یعنی عقلانیت، به‌جا آوردن وظیفه‌ی عقلانی است. ب) عقلانیت درونی؛ یعنی تناسب بین وضعیت‌های باورساز و باور تولیدی. ج) عقلانیت به حسب ضمانت. در صورت اول، این حق برای معرفت‌شناس وودو باور محفوظ است که به نحو مشروع مدعی

شود که پیروان جامعه‌اش به لحاظ اخلاقی در پذیرش باورهای خرافی شان موجه‌اند و در این صورت نباید گفت تالی، باطل است.

در صورتی که منظور از عقلانی بودن، عقلانیت درونی باشد، به این معنا که عقلا قابل پذیرش بودن به معنای این باشد که وودو باور، به لحاظ درونی عقلانی است، باز جواب روشن است؛ زیرا یک باور به لحاظ درونی در صورت عقلانی خواهد بود که نشأت گرفته از قوای معرفتی دارای کارکرد صحیح و برخاسته از تجربه باشد. در این صورت نیز وودومذهبان به لحاظ درونی عقلانی خواهد بود، در صورتی که آنان این گونه پرورش یافته باشند که باورهای شان صحیح است؛ یعنی باورهای آنان نشأت گرفته از تجربه‌ی اعتقادی آنان باشد. در این مورد، نیز مقدمه‌ی دوم (تالی باطل است) نادرست است.

از نظر پلانتینگا این استدلال تنها در صورت سومی قابل ملاحظه است. حالت سوم این بود که عقلانی بودن را به حسب ضمانت تفسیر کنیم. در این صورت شکل استدلال این گونه می‌شود که اگر معرفت‌شناس اصلاح شده بتواند به‌طور مشروعی ادعا کند، باور به خدا به لحاظ بر خوردار بودن از ضمانت، واقعا پایه است، معرفت‌شناس وودو باور نیز می‌تواند به‌طور مشروعی مدعی شود باورهای وودویی، به‌طور پایه‌ای از ضمانت برخوردارند. اما اگر منظور چنین چیزی باشد، باید مشخص شود منظور از به‌طور مشروع بودن چیست؟

پلانتینگا می‌گوید در اینجا نیز سه احتمال وجود دارد؛ یعنی «به‌طور مشروع بودن» می‌تواند سه معنا داشته باشد. ادعای صادق (Truthfully) ادعای موجه بودن (Justifiably) و ادعای ضمانت دار بودن (Warrantedly). اگر منظور از مشروع بودن ادعای صادق باشد؛ یعنی اگر معرفت‌شناس اصلاح شده بتواند به‌طور صادقی ادعا کند که باور به خدا به لحاظ ضمانت داشتن پایه است، در آن صورت معرفت‌شناس وودو باور نیز می‌تواند به‌طور صادق ادعا کند که باورهای وودویی به‌نحو پایه‌ای ضمانت دارند. پلانتینگا در این صورت ملازمه را قبول ندارد؛ زیرا به نظر وی نمی‌توان از صدق ادعای معرفت‌شناسی اصلاح شده صدق ادعای معرفت‌شناسان وودویی باور را نتیجه گرفت. معرفت‌شناسان اصلاح شده می‌تواند با صادق انگاشتن مدل توماس اکویناس، ضمانت باور به خدا را به دست آورد؛ ولی معتقد شود که معرفت‌شناسی وودو باور نمی‌تواند از این مدل استفاده کند. پس در این نوع تفسیر مقدمه‌ی اول ناتمام است.

به نظر می‌سد این نوع نگرش از پلانتینگا تحکم‌آمیز باشد؛ زیرا وی هیچ امتیاز و برجستگی را برای صادق انگاشتن مدل توماس آکوینی از دیگر مدل‌ها ارایه نکرده تا مدعی شود مدل وی می‌تواند ضمانت را به دست آورد.

صورت دوم اگر بتوان به نحو موجهی باور به خدا را به‌طور پایه‌ای دارای ضمانت دانست، در آن صورت معرفت‌شناسان وودو باور نیز می‌تواند به نحو موجهی ادعا کنند



که باورهای شان به نحو پایه‌ای ضمانت دارد. پلانتینگا این مطلب را درست می‌داند؛ چرا که قابل تصور است که معرفت‌شناسان وودو باور، با دقت‌ورزی در انتقادات، بازهم به نظر شان بیایند که اعتقاد ورزیدن به باورهای وودویی به‌طور پایه ضمانت دارد و در این صورت ادعای آن‌ها موجه خواهد بود؛ ولی نمی‌توان گفت در این صورت تالی باطل است.

در صورت سوم اعتراض را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

اگر ادعای معرفت‌شناسان اصلاح شده - مبنی بر این‌که باور به خدا به نحو پایه‌ای دارای ضمانت است - ضمانت داشته باشد، در آن صورت برای هر باوری مثل باور P که مقبول یک جامعه است، اگر معرفت‌شناسان آن جامعه مدعی شوند که P به نحو پایه‌ای دارای ضمانت است، مدعای آنان ضمانت خواهد داشت.

تالی باطل است. نتیجه ادعای معرفت‌شناسان مکتب اصلاح شده نمی‌تواند ضمانت داشته باشد.

پلانتینگا در پاسخ این مورد می‌گوید: معرفت‌شناسان اصلاح شده نمی‌گویند باورهای مسیحی، به‌عنوان بخشی از موضع فلسفی آنان و در واقعیت دارای ضمانت اند، بلکه معتقدند که اگر چنین باورهای در واقع صادق باشند، آنوقت دارای ضمانت خواهد بود. آنان مدعی نیستند که این باورها در حقیقت هم صادق هستند. به همین دلیل پلانتینگا خود را درگیر اثبات صدق این باورها نمی‌کند. به رغم این واقعیت، به‌فرض بپذیریم که معرفت‌شناس اصلاح شده، در واقع چنین ادعایی می‌کند؛ یعنی معتقد می‌شود که باور به خدا واقعا به نحو پایه‌ای دارای ضمانت است و فرض کنید بپذیریم که این باورها واقعا برای معرفت‌شناسان اصلاح شده ضمانت دارند؛ اما آیا از این مطلب نتیجه می‌شود که به ازای هر باور P ، اگر جامعه‌ای پیدا شوند که به P معتقد باشند، در آن صورت آن مردم یا معرفت‌شناسان آن‌ها در اعتقاد ورزیدن به اینکه « P به نحو پایه‌ای برای آن‌ها دارای ضمانت است»، ضمانت خواهند داشت؟ (سیدحسین عظیمی دخت شورکی، ۱۳۸۵: ص ۴۴۱-۴۴۴)

به نظر پلانتینگا، این‌گونه نتیجه‌گرفتن صحیح نیست. وی می‌گوید، فرض کنید مدل آکوئیناس - کالون علاوه بر ممکن بودن، صادق نیز باشد. در این صورت، شخص مسیحی یا معرفت‌شناس اصلاح شده می‌تواند نتیجه بگیرد که باورهای اساسی و محوری مسیحیت، در واقع صادقند. همچنین، چنین شخصی می‌تواند مدعی شود که فرایندهای معرفتی‌ای نظیر حس خداشناسی در وجود انسان تعبیه شده است و احکام صادره از این حس، شرایط لازم را برای ضمانت به نحو پایه‌ای دارا هستند. این‌که آیا می‌توان چنین فرض را در مورد باورهای خرافی همچون وودو باوری اطلاق کرد یا نه؟ جواب پلانتینگا منفی است؛ زیرا به نظر وی می‌توان فرض کرد وودو باوری خطا بوده



یا در اثر خلط و ابهام، یا ترس به وجود آمده باشد، واگر چنین باشد، در آن صورت نمی‌توان گفت چنین باوری ضمانت خواهد داشت. پلانتینگا تا اینجا این نتیجه را می‌گیرد که باور مسیحی به شیوهی پایدار ضمانت دارد؛ ولی باورهای خرافی همچون وودو مسلکی ضمانت ندارد. (همان: ص ۴۴۴-۴۴۵)

به نظر می‌رسد چندان تفاوتی بین فرض پلانتینگا و صاحبان دیگر مسلک اگر چنین فرضی را مطرح کند، وجود نداشته باشد؛ زیرا همانگونه که وی نسبت به باورهای محوری مسیحیت معتقد است، با فرض صدق آن می‌توان مدعی ضمانت آن گردید. دیگران نسبت به باورهای خود چنین فرض (در صورت صادق بودن) را مطرح خواهند کرد و در این صورت باید دارای ضمانت باشند. سخن پلانتینگا صرف ادعایی است که هیچ دلیل برای آن ارایه نشده است.

نقد دوم: اگر باور به خدا را در سطح باور پایه قرار دهیم، این امکان مطرح خواهد شد که نیل به عقلانیت هر باوری سهل و آسان باشد؛ زیرا با نقد مبنای دو راه بیش‌تر برای معرفت‌شناسی اصلاح شده باقی نمی‌ماند. یک نسبت‌گرایی شدید؛ چنانکه ریچارد رورتی پیشنهاد کرده است. وی معتقد است که معرفت چیزی است که اقران - نوع انسان - اجازه‌ی اظهارش را به ما بدهند. بنابراین، هر قضیه‌ای که بتوانیم با اظهار کردن آن، موافقت اقران انسانی خود را به دست آوریم، می‌توان علم و معرفت تلقی شود. دوم) تقریر جدیدی از علم و معرفت که پلانتینگا تا به حال تقریری از متفکران دینی در باره‌ی آن نیافته است.

پلانتینگا در پاسخ این نقد توضیح می‌دهد که مبنایگرایی، تنها یک تقریری - البته ناکارآمد - از علم را بیان داشته است، نباید تصور کرد که با نفی تقریری خاص از علم و معرفت دیگر جای هیچ تقریری باقی نمی‌ماند. وی معترض است که چرا همواره معرفت داشتن را به معنای توانایی بر استدلال به نفع باور دینی می‌دانید، چرا ممکن نباشد که شخص به امری علم داشته باشد؛ ولی نتواند آن را به دیگران نشان دهد. شاید شخص در اظهار علم و معرفت خود توانایی کافی نداشته یا از دلایل اعتقاد خود نا آگاه باشد. (همان: ص ۴۴۶-۴۴۸)

اعتراض سوم: پلانتینگا فرض کرده که جامعه‌ی مسیحی، همگی به اتفاق، باور به خدا را به نحو واقعا پایه و بدون نیاز به استدلال پذیرفته‌اند، در حالیکه مسیحیان زیاد دلیلی خداپرستی شان را تجربه یا استدلال می‌دانند. بنابراین، توافق عام بین مسیحیان وجود ندارد. (همان: ص ۴۴۷)

اعتراض چهارم: نبود مشابهت میان نمونه‌های که پلانتینگا در روند استقرای خویش ارایه کرده است؛ مانند وجود اذهان دیگر، باورهای حسی و باورهای ناظر به خاطرات از یک سو و باور به وجود خدا از سوی دیگر. (همان)



با بررسی مباحث پیشین نتیجه‌ی ذیل به دست می‌آید.

۱. آلوین پلانتینگا روش مبناگرایان را در تقسیم معرفت‌های انسانی به معرفت زیرین (پایه) معرفت فی نفسه و معرفت‌های روین (غیر پایه) می‌پذیرد. آنچه وی با آن شدیداً مخالف، است قلمرو تنگ معرفت‌های پایه است. وی معتقد است معیار قرینه‌گرایان با دو مشکل اساسی مواجه است: ۱) خود معیار آنان (تنها و تنها قضیه‌ای بدیهی و خطا ناپذیر است که می‌تواند در سطح پایه‌ای معرفت قرار گیرد) خود متناقض است؛ زیرا خود نه بدیهی است و نه مستنتج از قضایای بدیهی. ۲) ما معرفت‌هایی داریم که بر اساس معیار تنگ نظرانه‌ای قرینه‌گرایان نمی‌توانند جزو معرفت‌های پایه باشند و از سوی از هیچ معرفت پایه استنتاج نشده است. در حالی که در میان باورهای ما وجود دارد. وی چنین باورها را بر خلاف قرینه‌گرایان جزو باورهای واقعا پایه می‌داند. باور به وجود خدا نیز از این دسته باورها است.

۲. بر فرض که قرینه‌گرایان نتواند از این چالش موفق بیرون آید، رویکرد پلانتینگا با چالش‌های اساسی رو به رو است.

یک) عدم ارایه‌ی یک معیار عام برای شناخت معرفت‌های واقعا پایه، پلانتینگا با تمام تلاش که انجام داده از ارایه‌ی معیاری برای تشخیص معرفت‌های واقعا پایه برای مخاطبان خویش عاجز مانده است.

دو) نسبی‌گرایی باورهای انسانی. اگر بنا باشد شخص بدون ملاک با توجه به اعتقاد خود چیزی را معرفت پایه تلقی کند، یک شیء می‌تواند برای برخی پایه و برای دیگری غیر پایه باشد و این همان نسبی‌گرایی باورها خواهد بود.



منابع

۱. آلوین پلانتینگا، ایمان و عقل، ترجمه‌ی بهناز صفری: انتشارات دانشگاه قم و انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱.
۲. آلوین پلانتینگا و دیگران، کلام فلسفی، ترجمه‌ی ابراهیم سلطانی و احمد نراقی: انتشارات فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
۳. آلوین پلانتینگا و دیگران، جستارهای در فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی مرتضی فتحی‌زاده: دانشگاه قم، ۱۳۸۰.
۴. سیدحسین عظیمی دخت شورکی، معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلانتینگا پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵.
۵. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
۶. محسن جوادی، آلوین پلانتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح شده، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۱۱ و ۱۲.



The Study of the Basis of Belief in God from the View of Alvin Plantinga

Seyed Mohammad Davud Alavi

Abstract

Modified epistemology is a new form of religious epistemology that newly defends religious belief. In order to explain his view, followers of this knowledge have gone to the traditional epistemological foundations of the West and believe that the efforts that have been made so far in the form of fundamentalism to defend religion are now subject to numerous criticisms and can no longer be defended from religious beliefs. Alvin Plantinga, the philosopher of religion and a prominent figure in this thought, is most attentive to this approach. Referring to Plantinga's view on modified epistemology, this article criticizes his opinion of truly being the basis of belief in God.

Keywords: Modified epistemology, Basic knowledge, Non-basic knowledge, Belief in God

Peace from the Perspective of the Qur'an and the Tradition

Seyed Aminollah Razmjoo

Review

Peace is one of the most beautiful words and the most popular destination and the most important goal for wise people, among which various jurisprudential views have been raised about the authenticity of peace and war, which some believe that Islam considers war as the principle and some by providing evidence in It seeks to prove the authenticity of peace from the perspective of Islam, but no society will naturally follow the path of perfection without peace, and no society will achieve prosperity without security, peace and personal and social eschewing, the religion of Islam which is the standard-bearer of the promise and operation of bringing the individual and society to the highest peak of humanity, perfection, dignity, without a doubt, seeks to establish a peace and create brotherhood, and dignity is the education of the School of Islam. It is clear that every free man who has a human conscience or the teachings of Islam is briefly clear and does not insist on the gear of prejudice and stubbornness, he believes that Islam is a peaceful religion and the holy Prophet (s) is the prophet of mercy and compassion and kindness. In many verses, peace and reconciliation are the cause of prosperity and the cause of security and the progress of human society. Therefore, peace is considered as a fundamental principle and one of the definitive principles of religion. In this brief, we are looking to examine the verses and the methods of explaining the position of peace from the Islamic concept.

Keywords: Peace, Qur'an, , War, Islam

Religious Tolerance in Bamiyan in the early Centuries AH

Dr. Gholamreza Javidi

Abstract

Every society has its own cultural and social identity, values, norms and customs that are institutionalized and exist and persist in daily life. These components can include religious and value elements, schools, mosques, schools, libraries, religious and scientific personalities, etc. The land of Khorasan has long been the confluence of different religions and cultures, this vast land is neighboring two great civilizations of China and India, and the religious currents of these two civilizations have often influenced this region. Accordingly, according to historical evidence, before Islam, in lands such as Balkh and Takharistan (including Bamiyan), the Buddha religion was present at the same time as the Zoroaster religion, and the two continued to live together for years and witnessed the formation of different religious groups in this region, in the meantime, perhaps what has been considered is the existence of religious tolerance among the governments and residents of this region, which is free of all religions. They were active in their religion. Perhaps factors such as political developments, mountainous atmosphere and the existence of various mines in the region have led to fewer cultural elements and issues in the city, and most of the political and military situation of this city is highlighted in the resources, and it is unlikely that despite the military nature of the governments in Bamiyan, cultural issues in this city have been marginalized. This article tries to catch a glimpse of the religious situation of Bamiyan in the early centuries AH and the religious tolerance of the rulers and inhabitants of this city.

Keywords: Bamiyan, Religion, Religious Tolerance, Buddhism, Zoroaster

Rational Faith in Islam

Seyed Aminollah Razmjoo

Abstract

The belief in rational faith is due to real trust in reason, that reason has such ability, most Muslim theologs and all philosophers have acknowledged and approved it. The difference between the theologs ideas in this regard is due to their different methods and approaches to the category of intellect.

a doubt which seems about the ability of reason in the field of faith, is either because of extremism like the Muṭazila, who put the false data in the post-intellect order, resulting in the birth of Abolhassan Ashʿara's thoughts in doubt about the ability of reason to function in the field of faith, or that the goal was to prevent the possible harm that it is recommended that believers take their beliefs from the Qur'an and tradition, or that they are not possible to understand. And it is a hostile attitude to reason that the groups of like hadithism are caught up in it. In the meanwhile, there were reasonable thoughts about the quality of the entry of rational ideas in the interpretation and analysis of quotation propositions that not only did not see the relations of reason and quotation as hostile, but also considered these two divine blessings in interaction with each other as the help of knowledge.

The Imamiyya theological group, with their perception of reason, enjoyed the wisdom with open arms in the evolution of the history of their word, and they knew many of the mysteries of the universe and made their knowledge of the universe with the criterion of reason, belief and reasoning.

Keywords: faith, intellect, intellectual faith, subject intellect, believers, rational faith.

Peace and coexistence from the perspective of the Qur'an and sunnah

Mohammad Ali Akhlaghi

Abstract

Peace and peaceful life are emphasized and considered by Islam as a principle in life. The School of Islam rejects any violence and supremacist and prejudiced behaviors, while emphasizing on the preservation of human dignity, considers the criterion of superiority, neither in gender, race, nor ethnic sects, but in piety and godly worship.

While emphasizing unity and solidarity among Muslims, Islam never allows its followers to violence, murder, and killing followers of other religions, and does not permit the existence of different ideas and views to behave hostilely and violently.

Verses, narrations and prophetic traditions, as the most important religious sources, consider the most fundamental component of Islamic society to be peaceful life and away from any violence and prejudices, even in interaction with non-Muslims, emphasize on respect for human dignity and mutual respect, and consider the most central element in social relations as human dignity. In the conditions of peace and peaceful life, human growth and excellence and understanding are better provided to reach agreements and the oneness of human rituals and human tendency to the right is more possible. In a religious point of view, peaceful living as a fundamental principle is rooted in the nature of the world and in connection with the existence system. Peace is a permanent rule in religious culture and Islam has renounced any causes and causes that cause war.

Keywords: Islam, Peace, Peaceful Life, Violence, Qur'an, Hadiths, Prophetic Traditions

Islam and Peaceful Coexistence

Seyed Mohammad Davud Alavi

Abstract

Bloody wars, endless conflicts, oppression and unjustness in the contemporary world require rooting out and studying the existing grounds. This paper has examined three axes for the formation of peaceful coexistence in societies and nations in general and Islamic nations in particular, so it has been concluded that the Qur'a>n has provided the grounds for the formation of coexistence among human societies, monotheistic religions and Muslim nations. The Qur'an has rejected racism, the violation of human rights, and the compulsion to accept certain beliefs, and cruel and unfair treatment as barriers to coexistence. He has invited different religions to discuss God as a common axis and has defended freedom of opinion and the observance of justice and the rights of followers of religions. Muslims as a unified nation in the Qur'an, the Ka'ba, the Prophet (s) and the Ahl al-Bayt (a) of the Prophet (s) have prevented conflict and controversy.

Key words: Coexistence, Peacefulness, Human Axis, Monotheistic Religions and Islam.

Principles and Methods of Interaction between Followers of Islamic Religions from the perspective of The Qur'an and Sunnah

Ramezan Ali Rahimi

Abstract

This work is a research on explaining the ways and methods, principles and foundations of interaction and co-existence among followers of Islamic religions who have relation with each other. This article, using the accepted sources of Islamic religions, namely the Qur'an, tradition of the Prophet Mohammad (s) and the tradition of elders, in addition to the axes, principles and means of positive interaction, explains the pests and harms of interaction, in order to clarify the weaknesses and weaknesses of Muslims and its solution. Since Muslims are formed from different religions and sects and have many grounds for disagreement and conflict, it is worthy to explain Islam's view of how Muslims communicate and interact with each other. To achieve these goals, first, we explain the words of interaction, dialogue, controversy, debate. Then, we discuss the preservation of the principles and foundations that have been recommended and emphasized in Islamic sources. In the third part, the methods of interaction from the perspective of the Qur'an and hadiths, such as: the use of peaceful methods, emotional methods, benevolent methods, good practices, forgiveness and condoning, cultural efforts to resolve the doubts of beliefs and explain common views between Islamic religions, and the use of sacred methods for communicating with each other are explained. The fourth part deals with damages, pests and barriers to interaction, such as violence, threats, intimidation, excommunicating, insult, mocking, humiliation, etc.

Keywords: Principles, Methods, Interaction, Coexistence, Qur'an, Sunnah.

Contents

The Study of the Basis of Belief in God from the View of Alvin Plantinga

Seyed Mohammad Davud Alavi 167

Peace from the Perspective of the Qur'an and the Tradition

Seyed Aminollah Razmjoo 168

Religious Tolerance in Bamyān in the early Centuries AH

Dr. Gholamreza Javidi 169

Rational Faith in Islam

Seyed Aminollah Razmjoo 170

Peace and coexistence from the perspective of the Qur'an and sunnah

Mohammad Ali Akhlaghi 171

Islam and Peaceful Coexistence

Seyed Mohammad Davud Alavi 172

Principles and Methods of Interaction between Followers of Islamic Religions from the perspective of The Qur'an and Sunnah 173

