

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اندیشه‌نقریب

سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۴

۵۶

صاحب امتیاز: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

زیر نظر: آیه‌الله محمدعلی تسخیری

مدیر مسئول: علی اصغر اوحدی

شورای سردبیری

سید حسین هاشمی، عزالدین رضانژاد، مرتضی محمدی

مشاوران علمی (به ترتیب حروف الفبا)

علیرضا اعرافی، عباس برومند اعلم، سید احمدرضا حسینی، سید منذر حکیم، سید هادی خسروشاهی،
محمدحسن زمانی، محمدرضا غفوریان، ناصر قربان نیا، نجف لک‌زایی، محمدهادی یوسفی غروی

مدیر اجرایی: محمدعلی ملاهاشم

ویراستار: اسماعیل آقابابایی بنی

حروف چینی و صفحه‌آرایی: سید محمود حسینی

- ✓ فصلنامه «اندیشه تقریب» با هدف استحکام بخشیدن به وحدت میان مسلمانان و نیز طرح مباحث اندیشه‌ای در زمینه مشکلات و چالش‌های فراروی جهان اسلام، در حوزه‌های مختلف فقهی، حقوقی، کلامی، فلسفی، تاریخی و ... انتشار می‌یابد.
- ✓ مجله در راستای اهداف یادشده از مقالاتی که برخوردار از موازین علمی باشد، استقبال می‌کند.
- ✓ مجله در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.
- ✓ نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

نشانی: تهران، خ آیت‌الله طالقانی، بین چهارراه شهید مفتح و شهید موسوی، شماره ۳۵۷، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی،

معاونت فرهنگی و پژوهشی

تلفن: ۱۳ - ۸۳۲۱۴۱۱، ۸۸۲۲۵۲۲؛ دورنگار: ۸۳۲۱۴۱۴ - ۸۳۲۱۴۱۶

پست الکترونیک: andisheh@taghrib.org

فهرست مندرجات

سر مقاله	۵
اندیشه ◀	
ایده‌هایی درباره استراتژی تقریب / محمدعلی تسخیری	۹
روند تقریب مذاهب اسلامی در سرزمین شام / وهبه مصطفی الزحیلی	۲۷
طرح تقریب و مشکلات آگاهی دینی (قرائنی در منطق تقریب و گونه‌های فرهنگ دینی) / حیدر حب الله	۳۹
تأملی در ناهمسازی‌گری‌ها و پیشینه تلاش‌های همسازگرایانه در جهان اسلام / محمدحسین امیراردوش	۷۵
مذاهب فقهی جهان اسلام در رویارویی با چالش فقر / محمد اسماعیل توسلی	۹۱
پیشگامان تقریب ◀	
الف) شیخ محمدحسین بن علی آل کاشف الغطاء	۱۲۳
ب) شیخ محمدعبده، پرچمدار اصلاح	۱۳۵
سرزمین‌های جهان اسلام ◀	
اسلام در اندونزی / عبدالمجید ناصری داوودی	۱۵۰
نقد و نظر ◀	
معرفی کتاب «اسلام در دنیای در حال جهانی شدن»	۱۶۲
اخبار فرهنگی	۱۷۴
مآخذشناسی اندیشه تقریب ◀	
الف) آثار منتشر شده توسط مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی	۱۷۷
ب) سایر آثار منتشر شده در زمینه اندیشه تقریب	۱۸۴
خلاصه مقالات به زبان عربی	۱۹۲
چکیده مقالات به زبان انگلیسی	۱۹۹

سر مقاله

گوهر اتحاد (به مناسبت هفته وحدت)

«كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...»^۱

آن روز که خورشید نبوت در آسمان کعبه رخ نمود، کسی باور نداشت که این ناخوانده درس، برای بشریت خفته، درس‌ها دارد و گفتنی‌ها بسیار. محمد امین صلی الله علیه و آله پیامبر گرامی اسلام با ره توشه ایمان، عصمت و صداقت، طریق رهنمایی بشر را در پیش گرفت. با خرافه‌های جاهلیت عرب به کارزار برخاست و ندای توحید سر داد تا روح معنویت در دل تشنگان حقیقت دمید. با درایت خویش سگان رهبری امت اسلامی را در دست گرفت و شکاف از میان مسلمانان برداشت. مهاجر و انصار با هم برادر شدند و زنگار کینه جاهلیت از دل زدودند. یاد مهربانی‌های آن ایام، بارقه‌های امید را بر دل‌های خسته از فتنه‌های زمانه می‌تاباند.

یاد ایامی که با هم آشنا بودیم ما	هم خیال و هم صغیر و هم نوا بودیم ما
معنی یک بیت بودیم از طریق اتحاد	چون دو مصرع، گر چه در ظاهر جدا بودیم ما
بود دایم چون زبان خامه حرف ما یکی	گر چه پیش چشم ظاهر بین جدا بودیم ما

۱- آل عمران/ ۱۱۰.

دوری منزل حجاب اتحاد ما نبود داشتیم از هم خبر در هر کجا بودیم ما
چاره جویان را نمی دادیم صائب درد سر دردهای کهنه هم را دوا بودیم ما^۱
اما این پایان ماجرا نبود. پس از پنهان شدن آن آفتاب عالم تاب، زمزمه‌های ناسازگاری و
اختلاف در میان امت اسلامی پدیدار شد. هر کس ساز خود نواخت و هر گروهی به آن چه داشت
دل خوش کرد.^۲ غفلت از آموزه‌های پیامبر و دوری از اهداف ایشان و در نتیجه از
کف دادن اتحاد و یکپارچگی، زخمی بر پیکر جهان اسلام فرو نشاند که هنوز هم روی بهبودی
به خود ندیده است. غافل از این که پیامبر گرامی اسلام ﷺ به یکپارچگی این امت، دل بسته
بود و مؤمنین را برادر هم می‌دانست. در حکومت ایشان نه از قومیت خبری بود و نه از
دو رنگی و تاریکی. اما در میان دل‌سوختگان امت پیامبر ﷺ و رهروان این طریقت، همواره
کسانی بودند که صدای همدلی و همرنگی سر می‌دادند و گوش‌های شنوایی را با خود همراه
می‌کردند.

ما دو برادر را بر هم زدند	آتشی از فتنه به عالم زدند
ای کاش ای کاش اگر اسلامیان	رسم دویی را ببرند از میان
ای همگی پیرو دین قویم	ای پسران پدران قدیم
سنی و شیعه ز که و کیستند؟	در پی آزار هم از چیستند؟
دین یک و مقصد یک و مقصود یک	ره یک و معبد یک و معبود یک
عیسویان کاین علم افراختند	متحدانه به جهان تاختند
ما ز چه بر فرع هیاهو کنیم؟	قاعده اصل ز پا افکنیم
چاره ما نیست به جز اتحاد	این ره رشد است فنیع المرشاد ^۳

وقت آن است که از اختلاف و دشمنی با یکدیگر دست برداشته و به دردهای مشترک جهان
اسلام بیندیشیدیم.

بر اساس آموزه‌های اسلامی، کرامت و شخصیت هر فرد مسلمان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار

۱- صائب تبریزی، دیوان اشعار، شماره ۲۶۵.

۲- «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُوا فَتَقَاطَعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ»
(مؤمنون/۵۳).

۳- ملک الشعراء بهار، دیوان اشعار، اندرز به شاه.

است از این رو، اهانت و افترا به مسلمانان و حتی غیر مسلمانان از سایر ادیان الهی ممنوع بوده^۱ و برای آن به حسب مورد، مجازات حد یا تعزیر مقرر گردیده^۲ است.

حضرت علی علیه السلام در زمان جنگ با معاویه یاران خود را از اهانت و نفرین یاران معاویه نهی نمود.^۳ طبق روایتی امام صادق علیه السلام یکی از یاران خود را که در مسجد به دشمنان امام علیه السلام اهانت می‌کرد، از این کار نهی فرموده، او را به شدت سرزنش کرد.^۴

باید باور داشته باشیم که بسیاری از اختلاف‌ها ناشی از عدم درک صحیح اهداف پیامبر صلی الله علیه و آله است که ما را امت واحده می‌دانست و تنوع رنگ و نژاد را بر نمی‌تابید.

شد چو عالم‌گیر غفلت، جاهل و دانا یکی است / خانه چون تاریک شد، بینا و نابینا یکی است
ز اختلاف ظرف، گوناگون نماید رنگ می / ورنه در میخانه وحدت، می حمرا یکی است
اختلاف رنگ، گل را بر نیارد ز اتحاد / با دو رنگی پیش یکرنگان گل رعنا یکی است
شق کند از تیغ صائب، گر سر ما چون قلم / سر نمی‌پیچیم از توحید حرف ما یکی است^۵
بنا بر این، بر تمام مسلمانان فرض است تا با یکدلی و اتحاد، بار دیگر عظمت عصر طلایی جهان اسلام را به رخ دشمنان دیرینه امت واحده اسلام بکشند و با پرهیز از دو رنگی و اختلاف، چراغ یکدلی را در این تاریکخانه بیفروزند.

چند گوییم این یکی بر حق و آن یک بر خطاست؟

در میان ما دو ملت این خطاکاری چراست؟

۱- شیخ طوسی، تهذیب الاحکام (چاپ چهارم: تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵)، ج ۹، ص ۳۶۵.
۲- سید احمد خوانساری، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع (چاپ دوم: تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۵۵)، ج ۷، ص ۱۱۵: «وصحیح عبد الرحمن بن ابی عبد الله عن رجل سب رجلا بغير قذف يعرض به، هل يجلد؟ قال: عليه تعزير و رواية إسماعيل بن الفضل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الافتراء على أهل الذمه وأهل الكتاب هل يجلد المسلم الحد في الافتراء عليهم؟ قال: لا ولكن يعزر.»
۳- میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ۲۱، ص ۳۰۶: «نصر بن مزاحم في كتاب صفين: عن عمر بن سعد، عن عبد الرحمن، عن الحارث بن حصيرة، عن عبد الله بن شريك، قال: خرج حجر بن عدي وعمر و بن الحنق يظهران البراءة و اللعن من أهل الشام، فأرسل اليهما علي عليه السلام: "ان كفاعما يبلغني عنكما" فأتياه فقالا: يا أمير المؤمنين، السنا محقين؟ قال: "بلى" قالا: أو ليسوا مبطلين؟ قال: "بلى" قالا: فلم منعنا عن شمتهم؟ قال: "كرهت لكم ان تكونوا لعانين شتامين.»
۴- شیخ مفید، الاعتقادات (چاپ دوم: دار المفید، ۱۴۱۴)، ص ۱۰۷: «قيل للصادق عليه السلام يا ابن رسول الله، انا نرى في المسجد رجلا يعلن بسب أعدائكم و يسميهم. فقال: ما له - لعنه الله - يعرض بنا و قال الله تعالى: و لا تسبوا اللذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم.»
۵- صائب تبریزی، دیوان اشعار، شماره ۳۹۳.

خوش بود تا اتحاد آریم و هم دستان شویم

تا بدین تدبیرِ عالی، مالک کیهان شویم^۱

در راستای تحقق بخشیدن به این اهداف و در ایام میلاد پیامبر گرامی اسلام حضرت ختمی

مرتبت محمد مصطفی ﷺ و فرزند پاکش حضرت امام جعفر صادق ع، دومین شماره از مجله

اندیشه تقریب به رهپویان مردان خدا و طریقت حق - جلّ و علیّ - تقدیم می‌گردد. امید است خدای
بزرگ این اندک را از ما ببذیرد.



اندیشه

ایده‌هایی درباره‌ی استراتژی تقریب

آیه‌الله محمد علی تسخیری^۱

چکیده:

نوشتار حاضر تجزیه و تحلیلی است از استراتژی پیشنهادی برای مجمع تقریب مذاهب اسلامی. نگارنده پس از تبیین و توضیح برخی مفاهیم و اصطلاحات به بهره‌گیری از تلاش و تجربه‌های قبلی در تدوین استراتژی تقریب بین مذاهب اسلامی پرداخته و در همین راستا به نخستین تجربه یعنی دارالتقریب قاهره اشاره کرده است. پس از بیان تلاش‌هایی که در میثاق مؤسسان علامه محمد مهدی شمس الدین و مؤسسه خیریه آیه‌الله العظمی خوئی در این زمینه نموده‌اند، به تلاش‌های مهم‌ترین سازمان اسلامی که به تقریب به مثابه هدفی استراتژیک می‌نگرد یعنی آیسسکو [سازمان علمی، آموزشی و تربیتی کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی] پرداخته است. نگارنده با بهره‌گیری از چندین اندوخته‌هایی به استراتژی مجمع تقریب که به منظور آشنایی پیروان مذاهب اسلامی از طریق همدلی و برادری دینی بر پایه اصول مشترک، ثابت و مسلم است، اشاره می‌کند و مهم‌ترین پایه‌های تقریب را قرآن مجید و سنت شریف نبوی و مشروعیت اجتهاد می‌داند. وی در بیان عرصه‌های تقریب که شامل تمام جنبه‌های زندگی پیروان مذاهب اسلامی است، به موارد ذیل اشاره دارد: عقاید، فقه و قواعد آن، اخلاق و فرهنگ اسلامی، تاریخ، و مواضع سیاسی امت اسلامی. و در پایان بر حفظ ارزش‌های ذیل بین مسلمانان تأکید می‌کند: ضرورت همکاری، اتخاذ موضع متحد، اجتناب از تکفیر، برخورد احترام‌آمیز، آزادی عمل به احکام شخصی و گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز با کفار و اهل کتاب.

واژه‌های کلیدی: دارالتقریب، اهداف استراتژیک، اجتهاد، تجربه‌ها، امت اسلامی.

مقدمه

در این نوشته توضیح مختصری درباره‌ی اصطلاح‌ها و مفاهیم مرتبط با استراتژی تقریب و بیان فلسفه وجودی و علت تأسیس آن می‌پردازیم و با بهره‌گیری از تجربه‌های قبلی در تدوین استراتژی تقریب بین مذاهب اسلامی، نکاتی را در ارتباط با استراتژی پیشنهادی یادآور می‌شویم.

۱- دبیرکل مجمع تقریب مذاهب اسلامی.

الف - مفاهیم و اصطلاحات

اهداف رسمی: بر مجموعه اهداف عالی و شعارهایی اطلاق می‌شود که ابعاد کلی و در عین حال نامعین رسالت آن نهاد را بیان می‌کند.

چشم‌اندازها: مراد از آن، تصویری است که نهاد مورد نظر از پایان راه مشخص شده خود طی مدت معینی (که معمولاً بیست سال بلکه بیشتر هم طول می‌کشد) ترسیم می‌کند. این چشم‌اندازها باید از ویژگی‌های زیر برخوردار باشند:

- تصویر هرچه روشن‌تری از اهداف رسمی ارائه کند و بیان‌گر آینده آن نهاد باشد.
- اهداف آن را اگر چه با اعطای ابعادی محسوس به آن یا انجام مقایسه با موارد تحقق یافته مشابه بشناساند و رسیدن به آن را تسهیل کند.

- دارای جذابیت گسترده باشد، به گونه‌ای که دست‌اندرکاران آن نهاد را به لحاظ فکری و عاطفی به خود جلب کرده و منافع مرتبط با آن را تامین نمایند.

- دست یافتنی باشد.

- توانایی شکل‌دهی روشن به مسیر حرکت را داشته باشد.

- از انعطاف‌پذیری لازم برای کارایی در هر شرایطی برخوردار باشد.

- توضیح، تشریح و به ذهن سپردن آنها برای دیگران ساده باشد.

چنین چشم‌انداز و تصویری از آینده دارای هدف‌هایی است، از جمله:

- روشنی سمت‌گیری‌های کلی مؤسسه یا نهاد، که باعث رفع اختلاف دیدگاه‌های مسئولان، زمینه‌ساز برنامه‌ریزی و طراحی‌های لازم و مانع از بروز اختلاف در پاسخ به ابهام‌ها و اشکال‌هایی می‌شود که هر زمان ممکن است در خصوص نتایج مراحل مختلف مطرح گردد. این ایرادها کل روند حرکتی آن را در برابر یک پرسش قرار می‌دهد: آیا مراحل مورد نظر با این چشم‌اندازها هماهنگی دارند یا خیر؟

- ایجاد انگیزه در میان دست‌اندرکاران و نظم‌دهی به حرکت آنان و قرار دادن این حرکت در چارچوب چشم‌اندازهای کلی، مشروط بر آن‌که این چشم‌اندازها مشوق ایشان باشد به گونه‌ای که دیگر نیازی به بازرسی و کنترل رفتار ایشان نباشد.

- ایجاد هماهنگی میان فعالیت‌های مختلف، زیرا وجود چنین چشم‌اندازهایی، توجه مسئولان را از دستاوردهای جزئی یا فرعی به موفقیت‌های جمعی سوق می‌دهد و باعث می‌گردد از هر نوع فعالیت حاشیه‌ای حتی اگر در راه تحقق منافع عمومی آن نهاد باشد، صرف نظر کنند.

استراتژی (راهبرد): چه بسا استراتژی تنها بر هدف‌های رسمی اطلاق گردد، ولی سمت‌گیری اتخاذ شده به وسیله ما و آن چه استراتژی‌های رسمی و شناخته شده بر مبنای آن قرار گرفته است، شامل موارد زیر می‌شود:

- مقدمه‌ای در تعریف مفاهیم و اصطلاح‌ها که به دلیل اهمیت آن فصل نخست را تشکیل می‌دهد.

- رسالت مؤسسه یا نهاد مورد نظر.

- اهداف رسمی آن.

- چشم اندازها.

- عرصه‌های فعالیت مؤسسه یا نهاد.

- ارزش‌ها و سیاست‌های حاکم در روند این حرکت.

- روش‌ها و ابزارهای کلی دستیابی به هدف‌ها.

هدف‌های مرحله‌ای و بلندمدت: این مفهوم شامل هدف‌هایی است که معمولاً برای یک دوره پنج ساله در نظر گرفته می‌شود و از روشنی بیشتر، و ارزیابی دقیق‌تری بهره‌مند است، زیرا به اطلاعات و آمار کمی، واقعی و محسوس نزدیک‌تر است. این اهداف هم‌چنین فعال و قابل تقسیم به دوره‌های کوتاه‌مدت و حتی سالیانه است.

اهداف کوتاه‌مدت: این اهداف از هدف‌های پیش‌گفته (بلند مدت) و تقسیم‌بندی آنها که معمولاً سالیانه هستند، نتیجه‌گیری می‌شود.

برنامه سالیانه: در این جا تمام جزئیات برنامه، بودجه آن و کادر لازم یک به یک و در پی ارزیابی‌هایی اجمالی در مراحل پیش‌معین می‌گردد و دو نکته زیر در آن کاملاً مشهود است:

- این که هرچه از کل به سمت جزء حرکت کنیم، روشنی و وضوح مفاهیم بیشتر می‌گردد و به موارد عینی و محسوس نزدیک می‌شود.

- انسان برنامه‌ریز چه بسا تمام این مراحل را ناآگاهانه و به سرعت طی کند، ولی جزئیات هر یک از آنها غالباً، هم‌چنان که در کتاب‌های علم منطق از قدیم نیز مطرح شده است، ما را با نقاط ضعف و موارد اشکال آشنا می‌سازد.

ب - الگویی اسلامی

چنان چه خواسته باشیم از میان متون و احکام اسلامی الگویی برای سرمشق گرفتن استخراج کنیم، می‌توانیم به عنوان مثال به جنبه‌های اقتصادی جامعه اسلامی اشاره کنیم. رسالتی که این متون بر

دوش پیامبران و رهبران و سردمداران قرار می‌دهد، برقراری جامعه‌ای عدالت محور یا گسترش عدالت اجتماعی است:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ
ما پیامبرانمان را با برهان‌های روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان عدل نازل کردیم تا مردم به دادگری برخیزند... .

بنابراین برقراری عدالت اجتماعی یکی از هدف‌های پیامبران است. از همین بیان می‌توان نتیجه گرفت که هدف‌های رسمی از فرستادن پیامبران در دو مورد اساسی نمود پیدا می‌کند که عبارت‌اند از: تحقق هم‌یاری و تضمین نوعی تعادل میان سطح زندگی افراد. در پرتو چنین هدف‌هایی، می‌توان چشم‌انداز مورد نظر را چنین ترسیم کرد: «رسیدن به جامعه‌ای که با تمام توان خود در راه رشد تولید تلاش کند.»

در عرصه توزیع نیز برآوردن نیازهای ضروری و طبیعی افراد، و ایجاد نوعی تعادل در سطح زندگی آنان دورنمای این گستره است.

چنین چشم‌اندازی شامل تمام ویژگی‌های لازم است: هم منعکس‌کننده هدف‌های رسمی است و هم تشخیص و تعیین آن آسان است، زیرا ابعادی محسوس و ملموس دارد و در عین حال هدف جذاب و قابل تحقیقی به شمار می‌آید که از خاصیت انعطاف‌پذیری و نیز سادگی توضیح برای دیگران برخوردار است.

برای تحقق چنین اهدافی نیز سیاست‌های معینی از جمله موارد زیر باید به مورد اجرا گذارده شود:

- فعالیت جدی برای سوق دادن تمام امکانات به سوی کار و فراهم آوردن عرصه‌ها، ابزارها و پیش‌زمینه‌های آن و رشد توان علمی لازم برای این کار.
- کوشش در راه از بین بردن هر نوع اسراف و تبذیر و ممانعت از هدر رفتن ثروت‌های انسانی، حیوانی و طبیعی دیگر و از جمله برخورداری از سطح زندگی فوق‌العاده مرفه.
- حمایت از خانواده‌ها یا افراد آسیب‌پذیر و زیر خط فقر برای رساندن آنان به سطح بالاتر از راه بالا بردن سطح تامین اجتماعی همگانی.

اسلام امکانات طبیعی، قانونی و شرعی لازم را نیز فراهم آورده است که بر اساس آن می‌توان هدف‌های مرحله‌ای بلندمدت و کوتاه‌مدت را در نظر گرفت و برنامه‌های پنج ساله و سپس برنامه‌های سالانه واقع‌گرایانه‌ای را تدوین نمود.

ج - تجربه‌های قبلی در تدوین استراتژی تقریب بین مذاهب اسلامی

۱- تجربه دارالتقریب قاهره

به رغم ابهام خطوط اصلی این استراتژی، این تجربه پیشتاز متضمن نکات بسیار ارزنده‌ای است. در نخستین بیانیه‌ای که در اولین شماره مجله «رسالة الاسلام» با امضای علامه شیخ عبدالمجید سلیم، رئیس کمیته فتوا در الازهر شریف صادر شد، سخن از پایه‌هایی به میان آمده بود که تقریب بر آنها استوار می‌گردد و خاطرنشان شده بود که در احکام ثابت جای هیچ اختلاف نظری نیست و اجتهاد تنها در احکام غیرثابت راه دارد. این نظریه البته به لحاظ شرعی کاملاً قابل قبول است.

همچنین در این بیانیه از تبدیل اختلاف‌های طبیعی به تعصب‌های کور یا خشکی صحبت شده بود که به خون‌ریزی و پراکندگی امت انجامید؛ امری که پیامبر اکرم ﷺ همواره نگرانش بود. علامه شیخ عبدالمجید سلیم خدای را سپاس می‌گوید که شاهد دوران همبستگی و همدلی میان پیروان مذاهب چهارگانه است و از بارگاه احدیت می‌خواهد که شاهد دوران همدلی تمام طوایف مسلمین نیز باشد.

همه این‌ها مواردی است که علامه کاشف الغطاء نیز در اظهار نظری در مورد بیانیه پیش گفته، البته با اندکی تفصیل در خصوص مهم‌ترین مسئله اختلافی، یعنی امامت، با او اتفاق نظر دارد. علامه مازندرانی، از علمای ایران نیز همین مسئله را مطرح می‌سازد و آن را موجب تفرقه و پراکندگی به شمار نمی‌آورد. گویی او نیز از این قانون طلایی پیروی می‌کند: «در موارد اتفاقی همکاری می‌کنیم و نسبت به آن چه اختلاف نظر داریم، یکدیگر را معذور می‌داریم.» چنین است که می‌بینیم اولین بیانیه «جماعة التقريب» نیز تأکید می‌کند که قرآن و سنت، شالوده‌های اساسی اسلام از نظر همه مسلمانان است و باب اجتهاد و بحث نیز قاعداً باید گشوده شود و در نتیجه فقه شکوفا گردد، ولی متأسفانه طوفان‌های تعصب، امت را پراکنده و وارد مرحله رکود و خمودی کرد.

چه بسا بتوان در ماده دوم از اساسنامه جماعة التقريب برخی اهداف رسمی آن را یافت. در این ماده به موارد زیر اشاره شده است:

- لزوم تلاش در راه وحدت کلمه پیشوایان مذاهب اسلامی.

- گسترش اصول و مبانی اسلام به زبان‌های گوناگون.

- کوشش در حل نزاع‌ها و درگیری‌های میان ملت‌ها و طوایف مختلف اسلامی.

در سخنان این گروه (جماعة التقريب) ضمن تکرار «رسالت تقریب» به توضیح و تشریح

نشانه‌های تقریب و فاصله آن با «ادغام مذاهب» «تبشیر» و غیر آن پرداخته شده است.^۱ البته روشن است که در برهه آغازین حرکت تقریب نمی‌توان انتظار طرح استراتژی جامعی داشت.

۲- میثاق مؤسسان علامه محمدمهدی شمس‌الدین

در مقدمه این میثاق پس از اشاره‌ای به نخستین تجربه در قاهره و نیز سابقه روابطی که مرحوم استاد حسن البنا با علمای شیعه پی‌ریزی کرده بود، از گفتمان وحدت در عقاید و شریعت سخن به میان آمده و پس از آن تاکید شده است که فراخواندن به حذف دیگ‌ری، فراخوانی غیر طبیعی است و هرگز نمی‌تواند به روند وحدت خدمت کند. علاوه بر آن، این مقدمه اصرار دارد که هدف باید تحقق تقریب میان تمام مذاهب اسلامی باشد، درست همان‌گونه که میان مذاهب مختلف اشعری تحقق یافت. این خود یکی از هدف‌های بزرگ و در واقع چشم‌اندازی قابل رؤیت و محسوس به شمار می‌رود. از جمله سیاست‌های بیان‌شده در این میثاق، منع تبشیر (تبلیغ یک مذهب معین) در داخل اسلام، ممنوعیت واداشتن پیروان یک مذهب به ترک مذهب خود به شیوه‌های تبشیری و عدم ممانعت از عملیات غنی‌سازی، گسترش و تکامل (محتوای مذهب) است.

هم‌چنین این میثاق به انفتاح فقهی در بحث، اجتهاد از راه تشکیل هیأت یا نهادی ویژه مسائل وحدت و تقریب و انتشار مجله‌ای جهانی به زبان‌های زنده دنیا دعوت می‌کند و در عین حال بر ضرورت کوشش برای پذیرش دیگری از طریق روند گفت‌وگوی ادیان و تمدن‌ها انگشت‌گذارده و خواهان حل اختلاف‌های سیاسی با ریشه‌های فرقه‌ای و فتاوای تعصب‌آمیز می‌شود و نیز به علم کلام جدید مبتنی بر اعتباردهی به حقایق زیر فرامی‌خواند:

- وحدت از جمله حقایق عقیده اسلامی است.
- باید بر پیامدهای عملی و محسوس اصول دین تأکید کرد.
- فراخواندن به وحدت به معنای نابودی مذاهب یا ادغام و تلفیق آنها در یکدیگر نیست، بلکه بیشتر به مفهوم تأکید بر اشتراکات عقیدتی و فقهی در آنهاست.
- اختلاف‌های سنی و شیعه مانند اختلافات مذاهب مختلف اهل تسنن است.
- تکیه بر مطالعه‌ها و پژوهش‌های مقایسه‌ای در عرصه‌های مختلف قرآن و حدیث لازم است.
- اختلاف‌های سیاسی حاکمان به اختلاف‌های مذهبی، جنبه سیاسی بخشیده است و باید گرایش‌ها و جنبه‌های سیاسی از ساختار معرفتی اسلام زدوده شود.

۱- مجموعه کتاب‌هایی وجود دارد که به این تجربه اشاره دارند، از جمله: دعوة التقرب از انتشارات شورای عالی امور اسلامی مصر و ملف التقرب از استاد دکتر محمدعلی آذرشب. هم‌چنین می‌توان به شماره‌های مختلف مجله «رسالة الاسلام»، که به وسیله مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی تجدید چاپ شده است نیز مراجعه کرد.

این میثاق تأکید دارد که وحدت به معنای نفی نهادهای مشخص نیست و هیچ مانعی در برابر پلورالیسم سیاسی و تشکیلاتی وجود ندارد و این از ویژگی‌های شیوه اهل بیت علیهم‌السلام به شمار می‌رود.

در همین راستا تفسیر و تبیین دیگری از «تقیه» نیز ارائه شده و از جمله تلاش‌های عملی به منظور حفظ و حراست از وحدت تلقی گشته است. سپس نویسندگان پایه‌های زیر را به مثابه پایه‌های این میثاق در نظر می‌گیرند:

اول: اصول اصلی و مسلم اسلام، وحدت‌بخش مسلمانان و بیان‌گر هویت امت اسلامی است.
دوم: مذهب گرایی، پدیده‌ای طبیعی است و نباید آن را حرکتی تفرقه‌آمیز تلقی کرد و همه مذاهب، صرف نظر از این که در اکثریت باشند یا اقلیت، از مشروعیت کامل برخوردارند و باید عقاید و باورهای آنها را مورد احترام قرار داد و درک کرد.

سوم: ملاک اظهار نظر در مورد هر مذهبی، علما و کتاب‌های اساسی آن مذهب است، نه دیدگاه‌های غیر عادی یا نقل قول‌های دیگران از آن مذهب.

چهارم: تبلیغ فرقه‌ای (تبشیر) در میان مسلمانان مجاز نیست، ولی انتقال برخاسته از ایمان قلبی از یک مذهب به مذهب دیگر اشکالی ندارد و باید به آن احترام گذاشت.

در این‌جا مرحوم شمس‌الدین به تحکیم و تقویت حرکت گشایش باب اجتهاد فرا می‌خواند و در این راستا به دو نوع اجتهاد اشاره می‌کند: یکی برای برآوردن نیاز پیروان هر مذهب و دیگری برطرف کردن نیاز امت اسلام که مجامع علمی و فکری بدان می‌پردازند. وی هم‌چنین به فراخوان آیه‌الله‌العظمی بروجردی رحمته‌الله‌علیه به مرجعیت علمی اهل بیت علیهم‌السلام و کنارگذاران بحث در جنبه‌های سیاسی - تاریخی، اشاره‌ای می‌کند.

پنجم: اکثریت و اقلیت ملاک نیست. او در این جا اشاره‌ای به سمت‌گیری وحدت‌گرایانه مذهب جعفری دارد.^۱ این مسئله با روشنی بیشتر، هماهنگی گسترده‌تر و شجاعت و جرئت فزون‌تر همراه با تعریف مفاهیم و مطرح شده است.

۳- تجربه مؤسسه خیریه آیه‌الله‌العظمی خویی

مرحوم حجت الاسلام سید عبدالمجید خویی رئیس این مؤسسه برگزاری کنفرانسی را در دمشق به تاریخ ۲۳ ذی‌الحجه ۱۴۲۰، یعنی روزهای پایانی قرن بیستم پیشنهاد کرد و بر استراتژی تقریب میان مذاهب اسلامی انگشت گذارد. در این کنفرانس شماری از علمای مذاهب مختلف و اندیشمندان آنها همراه نمایندگانی از برخی مراکز و حوزه‌های علمیه جهان اسلام و خارج از آن شرکت داشتند که

۱- مجله رساله تقریب، شماره ۳۳، ص ۱۷۷.

جدا از سخن‌رانی‌های افتتاحیه و خوشامدگویی‌ها که جملگی بر نزدیکی و تقریب و وحدت اشاره داشتند، سخنران‌های اصلی بر موارد زیر تأکید نمودند:

- سیاست گفت‌وگو؛
- کنترل بحران‌های مذهبی؛
- فرهنگ تقریب؛
- مطالعه‌های مقایسه‌ای؛
- اهمیت اجتهاد؛
- نقش نهادها در روند تقریب؛
- ملاک‌ها و معیارهای نقد علمی؛
- استراتژی تقریب؛
- زمینه‌های اختلاف میان مسلمانان؛
- تفرقه میان مسلمانان؛
- برنامه‌های عملی برای پر کردن فاصله‌ها؛
- ایده‌ی اسلام بدون مذاهب؛
- ضرورت تقریب.

در بیانیه پایانی نیز فراخوانی برای موارد زیر مطرح شد:

- فراخوان سازمان‌ها و نهادهای مختلف برای کوشش به منظور تحقق تقریب مذاهب؛
 - تعمیم فرهنگ تقریب؛
 - انتشار کتاب‌ها و نشریه‌های دوره‌ای؛
 - بهره‌گیری از رسانه‌های گروهی؛
 - دعوت از وزارتخانه‌های آموزش و پرورش برای گسترش فرهنگ تقریب؛
 - درخواست از سازمان‌های فرهنگی برای برگزاری و سازماندهی گردهمایی‌های تقریبی؛
 - تأکید بر تقریب در خطبه‌های نماز جمعه و درس‌های دینی؛
 - دعوت از مؤلفین به عدم گسترش اختلاف‌ها؛
 - تسهیل جابه‌جایی کتاب در میان کشورهای اسلامی.
- به رغم مطرح شدن مقاله‌ها و بحث‌های ارزشمند در این کنفرانس و اشاره به برخی ابعاد استراتژی تقریب، متأسفانه در این زمینه، جز در حد بسیار اندک، شاهد پیشرفتی نبودیم که البته چیزی از ارزش‌های این تلاش مقدس نمی‌کاهد.

۴- تجربه علمی «ایسسکو»

ایسسکو (سازمان علمی، آموزشی و تربیتی کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی) مهم‌ترین سازمان اسلامی است که به تقریب به مثابه هدفی استراتژیک نگرینست و برای آن اهمیت ویژه‌ای قائل شد، زیرا این سازمان نهاد تخصصی تقریب به شمار می‌رود و مدیریت و به ویژه دبیر کل آن، استاد دکتر تویجری که افق‌های گسترده‌ای را برای این نهاد گشوده است، توجه خاصی به این مسئله دارد. ایسسکو در این زمینه استراتژی‌های چندی را تدوین کرده است که از آن جمله است:

- استراتژی توسعه و پیشرفت پرورش دینی در کشورهای اسلامی در سال ۱۹۸۸ م؛

- استراتژی (راهبرد) فرهنگی جهان اسلام در سال ۱۹۹۱ م؛

- استراتژی توسعه علوم و فناوری در کشورهای اسلامی در سال ۱۹۹۷ م؛

- استراتژی فعالیت‌های فرهنگی در غرب در سال ۲۰۰۰ م؛

- استراتژی بهره‌گیری از نخبگان مهاجر کشورهای اسلامی در غرب در سال ۲۰۰۲ م.

هم‌چنین این نهاد به موضوع تقریب مذاهب اسلامی اهمیت ویژه‌ای داد و در این زمینه دو سمینار برگزار کرد: یکی در سال ۱۹۹۱ م و دیگری در سال ۱۹۹۶ م. این سازمان به گروهی از علما و متخصصان مأموریت داد تا طرح «استراتژی تقریب مذاهب اسلامی» را تدوین کنند. این طرح پس از تدوین به کنفرانس وزرای خارجه کشورهای اسلامی در تهران (دوره سی‌ام، سال ۲۰۰۳) ارائه و در دهمین کنفرانس سران کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی در بوتراجایا (مالزی) تصویب شد. در مقدمه طرح استراتژی یاد شده بر موارد زیر انگشت گذارده شده است:

- تضمین شرایط درستی و سلامتی استراتژی تقریب شامل: حسن نیت؛ گفت‌وگوی مبتنی بر پایه‌های منطقی و یاری گرفتن از کارشناسان و پذیرش دولت‌ها و علما در این فراخوان و مشارکت نهادها در عملیات اجرایی آن.

- پایه‌های فکری تقریب شامل این موارد است: پالایش شریعت از اختلاف‌های فکری؛ تکثیر احکام شرعی گردآورنده و وحدت‌بخش مذاهب؛ غنای فقهی برخاسته از تعدد اجتهادهایی که منجر به تدوین حدیث شده است. گردآوری ادله و گسترش قواعد اجتهاد خود به استحکام و دقت هر چه بیشتر این راه می‌انجامد.

- اهمیت تقریب مذاهب برخاسته از این مبانی است: اهداف وحدت بخش اسلام، شرایط و مقتضیات مسلمانان.

- مسؤولیت تقریب بر دوش دستگاه‌ها، نهادها و مؤسسه‌های دولتی و غیر دولتی است؛ یعنی مسؤولیتی گروهی به شمار می‌رود.

- حفظ اختلاف در فروع و اصول.

تمام مذاهب فقهی بدون استثنا اجتهادهای خود را منحصر به فروع کرده‌اند. این مسئله خود نویدبخش رحمت، گشایش و پاسخ‌گویی به تنوع امت و مصالح آنان است. هم‌چنین بزرگان مذاهب با گشاده‌رویی، شاگردی نزدیک دیگر را پذیرفته و نسبت به هم‌مدلی نشان داده و هرگز تن به قطع رابطه نداده‌اند. و نیز این که آیین دقیق و مشخصی برای تقریب باید در نظر گرفت. اختلاف‌های فقهی میان فقه جعفری و فقه مذاهب اهل سنت، چندان تفاوتی با اختلاف مذاهب چهارگانه اهل سنت ندارد. از آن جا که عرصه این اختلاف‌ها تنها فروع دین است لطمه‌ای به کیان امت واحد اسلامی نمی‌زنند. استناد دایرة‌المعارف‌های فقهی - علمی به مذاهب اجتهادی هشت‌گانه و فتوای الازهر شریف مبنی بر جواز پای‌بندی به مذهب جعفری و اقدام به تدریس آن در این جامعه، خود نمونه‌هایی درست و الگوهایی خوب برای تنوع و گوناگونی است. ما در چارچوب وحدت اصولی، نیازمند گسترش اجتهاد منضبط در فقه هستیم.

مسلمانان نیز در اصول عقیده، شریعت و «امت» که ره‌آوردی چون وحدت در «تمدن» و «دارالاسلام» دارد، متفق‌اند و در این چارچوب، پلورالیسم، طبیعی و فاقد هر گونه اشکالی است و تکفیر، تفسیق و تبدیع (اتهام به بدعت‌گذاری) را در پی ندارد.

تقریب با هدف پرهیز از اختلاف‌های عقیدتی، نفی عناصر تکفیر و انتقال اختلاف‌ها از جبهه‌بندی کفر و ایمان به درست و نادرست، مطلوب نیز می‌باشد.

در فصل اول این استراتژی، از فقه اختلاف و تلاش‌های تقریب سخن به میان آمده است و ابتدا به نقشه‌های دشمنان امت در تشدید اختلاف میان طوایف مختلف مسلمانان اشاره شده است؛ تفرقه‌هایی که گاه اختلاف‌های کوری به شمار رفته باعث آشفتگی اوضاع می‌شده‌اند و به همین دلایل قرآن کریم نیز ما را از آنها بر حذر داشته است. سپس این فصل به احادیث شریفی می‌پردازد که اهمیت وحدت و هم‌دلی و هم‌گرایی را مطرح کرده، بر احترام گذاشتن به نظریه‌های دیگران و پاسداری از اخوت اسلامی تأکید نموده، موارد زیر را مورد توجه قرار می‌دهد:

- تقریب نه به معنای ذوب یا ادغام مذاهب در همدیگر، بلکه گامی به سوی هم‌دلی است.

- باید اختلاف‌های فکری طبیعی از حوادث خونین تاریخی جدا گردد.

- تبلیغ منفی از مذاهب به پراکندگی امت منجر می‌گردد.

آن گاه در این فصل از تلاش‌های انجام شده در راه تقریب مذاهب سخن به میان آمده است. به لحاظ تاریخی، اولین نشانه‌های اختلاف و تمایز در قرن دوم هجری مطرح شد و اختلاف‌های سیاسی گوناگون مذهبی و تعصب‌ها را دامن زد، البته از طرف دیگر از همان زمان شاهد تصاویر بسیار پرشکوهی از تسامح و هم‌دلی نیز بودیم.

در ادامه این فصل می‌خوانیم: حضرت علی علیه السلام به رغم اختلاف با برخی صحابه و مسائل مربوط به دوره زمامداری‌اش، هرگز در سینه خود جایی برای کینه باقی نگذاشت و به کسی نیز اجازه نداد از خلفای پیش از خود بدگویی کند.

علاوه بر این، بزرگان و ائمه مذاهب مختلف اسلامی به فراگیری دانش از یکدیگر پرداخته‌اند. هر یک را یاری کرده‌اند. در این راستا «مالک بن انس» نظر منصور، خلیفه عباسی را در اجباری کردن آموزش «الموطأ» نپذیرفت. شریف رضی هم در تفسیر خود از علمای اهل سنت نقل حدیث کرده، صاحب سیوطی نیز یادآور شده که صحیح مسلم سرشار از احادیث شیعه است.

همچنین در قرن چهارم هجری، مناظره‌های علمی میان باقلانی و شیخ مفید، شهرت یافت. شیخ طوسی، از بزرگان شیعه در قرن پنجم، در اعتدال و توازن آن‌چنان مشهور شده بود که خلیفه عباسی مهم‌ترین کرسی علمی آن زمان را به وی واگذار کرد. فخر رازی نزد شیخ سدیدالدین حلّی شاگردی کرد و شهید اول نیز نزد چهل تن از علمای اهل سنت تلمذ نمود.

در قرن نوزدهم میلادی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و رشید رضا ظهور کردند. سپس دارالتقریب قاهره در نیمه قرن بیستم شکل گرفت. موسسه اردنی «أل‌البیت» نیز در امر تقریب مذاهب، نقش قابل توجه‌ای ایفا کرد و بالأخره مجمع جهانی تقریب در سال ۱۹۹۱ م تاسیس شد.

در فصل دوم، روی مفاهیم تقریب و منابع آن انگشت‌گذاری شده است و پس از ارائه تعریف‌های فشرده‌ای از «استراتژی»، «تقریب»، «مذاهب»، «اختلاف» و «مسائل»، از منابع و دلایل سخن به میان آمده است که دارای تقسیم‌بندی زیر هستند:

دلایل نقلی شامل کتاب، سنت و اجماع، و دلایل عقلی هم‌چون قیاس، مصالح مرسله، استحسان، عرف، سدالذرائع، استصحاب و عقل که برخی از این دلایل را همگان قبول دارند. برخی از آنها نیز نقلی و مورد اختلاف است که فهم دقیق آنها منجر به تقریب می‌شود.

در فصل سوم، سخن از پیدایش و رشد و تکامل مذاهب به میان آمده و اولین محور بحث آن پیدایش مذاهب است که در سه بعد، مورد بررسی قرار گرفته است:

- بعد سیاسی: فتنه زمان خلیفه سوم منجر به تقسیم مسلمانان در دوره زمامداری حضرت علی علیه السلام به خوارج، شیعه، مرجئه و اهل سنت (جماعت) گردید.

- بعد عقیدتی: مسلمانان در خصوص امامت، ایمان و کفر و قضا و قدر و نیز صفات الهی دچار اختلاف نظر شدند.

- بعد فقهی: در این قسمت به تاریخچه‌گذاری از فقه اشاره می‌گردد و در خصوص مذاهب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، جعفری، زیدی و اباضی به تفصیل سخن رانده می‌شود.

بدین ترتیب از مذاهب مختلف، شیوه‌ها و روش‌های هر یک و برخی قواعد فقهی آنها سخن به میان می‌آید.

در محور دوم این فصل، اصول فقه و نقش آن در تقریب مذاهب اسلامی و در محور سوم ضوابط و معیارهای اختلاف بیان شده است.

فصل چهارم، عنوان «عرصه‌های تقریب» را بر خود دارد، ولی در آن از ابزارهایی چون: گفت‌وگوی فکری بحث و مطالعه و بررسی، تبلیغ و تألیف سخن به میان می‌آید و گفتاری در مورد اقلیت‌های مسلمان نیز بدان افزوده می‌شود.

فصل پنجم، اختصاص به هدف‌های تقریب دارد که عبارت‌اند از:

- کوشش در راه کاستن از اختلاف میان مکتب‌های اجتهادی؛

- اثبات اجتهادی بودن اختلاف‌ها نه جوهری بودن آنها؛

- تعریف حقیقت تقریب؛

- اشاره به وجود عرصه‌های اختلاف در تمام مذاهب؛

- ایجاد هم‌دلی میان پیروان مذاهب مختلف؛

- تأکید بر کثرت عرصه‌های مشترک نسبت به عرصه‌های اختلاف؛

- آگاهی علمی از ریشه‌های اختلاف برای پی بردن به موارد پنهان آن و تسهیل در خاموش

کردن آتش اختلاف‌ها.

در پایان این فصل به اهداف استراتژی تقریب پرداخته شده است.

در فصل ششم درباره شیوه‌های اجرای این استراتژی و اقدام‌های عملی در سطوح مختلف ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی سخن به میان آمده است.

در پایان بیان فشرده‌ای از این استراتژی، اشاره به چند نکته در همین راستا ضروری است:

نکته اول: این کار فی نفسه عملی بسیار جالب، مبتکرانه و سزاوار قدردانی است.

نکته دوم: شماری ملاحظات تاریخی و علمی وجود دارد که امید است برای تصحیح آنها اقدام

شود، از جمله:

- تکرار چند باره برخی مطالب.

- امام صادق علیه السلام شاگردی هیچ یک از رهبران مذاهب را نکرد، ولی بسیاری از آنان افتخار

شاگردی ایشان را داشتند.

- برخی از آنچه به عنوان دلایل عقلی ذکر شده است، از جمله «استصحاب»، حتی دلیل اجتهادی

هم به شمار نمی‌رود، بلکه بیشتر به عنوان یک اصل عملی استصحاب تلقی می‌گردد.

- در سخن از پیدایش و شکل‌گیری مذاهب نیز خطاهایی وجود دارد.

نکته سوم: مطالبی وجود دارد که حتی با پذیرش تعریف ارائه شده از استراتژی، باید از متن طرح حذف شود، از جمله فصل سوم. هم‌چنین در مواردی، آمیختگی‌هایی در فصل‌های طرح دیده می‌شود. به هر حال، جای تشکر و قدردانی از این طرح وجود دارد و مسلماً در تدوین و شکل‌دهی به استراتژی پیشنهادی به کار خواهد آمد.

د - نکاتی درباره استراتژی پیشنهادی

- این طرح به صورت فشرده و مختصر ارائه شده است و از برنامه‌های عملی برای آینده سخن می‌گوید. در نتیجه تمام توضیح‌ها و زمینه‌سازی‌ها به بخش اول واگذار شده است که کمیته ویژه‌ای آن را انجام خواهد داد.

- فصل‌ها یا بخش‌های استراتژی پیشنهادی از یک ترتیب منطقی پیروی می‌کنند، چنان‌که فصل اول به مفاهیم عمده و تعریف‌های مشخصی از هر یک از آنها اختصاص یافته است؛ فصل دوم به پایه‌های اصلی که تقریب بر آنها استوارشود، می‌پردازد؛ فصل سوم بر رسالت مجمع [جهانی تقریب مذاهب اسلامی] و چشم‌اندازهای آن انگشت‌گذارده است؛ و فصل چهارم درباره عرصه‌های فعالیت‌های «تقریبی»، سخن می‌گوید؛ فصل پنجم ارزش‌ها و چارچوب‌های حاکم بر این روند را مطرح کرده است؛ فصل ششم از هدف‌های رسمی و سازمانی، برنامه‌های عملی ده ساله و بلندمدت برای رسیدن به اهداف مذکور، تنظیم هدف‌های سالانه و کوتاه‌مدت و بسیج امکانات مادی و انسانی لازم برای تحقق آنها سخن به میان می‌آورد.

- به اعتقاد ما، چشم‌اندازهای قید شده در فصل سوم حامل ویژگی‌هایی است که در مقدمه یادآور شدیم.

- این طرح، متعرض ابزارهای مورد نیاز برای تحقق هدف‌های آن، نمی‌شود، هم به این دلیل که معمولاً مسئله بسیار روشن است و هم به این سبب که به طور اجمال در اساسنامه مجمع جهانی [تقریب مذاهب اسلامی] آمده است. البته راه برای پیشنهاد شمار بیشتری از این گونه ابزارها به هنگام بحث عمومی طرح هم‌چنان باز است.

ه - استراتژی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

این مجمع در چارچوب تحقق اهداف و انتظارات خود، اقدام به تهیه و تدوین «طرح جامع برنامه راهبردی» خود نمود و طی نشست شورای عالی بین‌المللی‌اش در تهران به تاریخ ۳ و ۴ دی ماه ۱۳۸۱ (برابر با ۲۳ و ۲۴ دسامبر ۲۰۰۲ و ۱۸ و ۱۹ شوال ۱۴۲۳) آن را به این شورا ارائه داد که پس از انجام بحث و بررسی و مناقشه و تعدیل‌هایی تصویب شد.

۱- مقدمات استراتژی

- این بخش شامل موضوع‌های گوناگونی از جمله موارد زیر می‌گردد:
 - تعریف‌های ضروری؛
 - خلاصه‌ای از تاریخچه شکل‌گیری مذاهب؛
 - فشرده‌ای از دلایل اختلاف فقها و دیگران؛
 - نگاهی گذرا و تاریخی به برخورد رهبران مذاهب با یکدیگر؛
 - نگاهی گذرا و تاریخی به نقش حاکمان و منافع شخصی آنها در شعله‌ور ساختن آتش اختلاف بین مسلمانان و تبدیل مذهب‌گرایی به طایفه‌گری و بران‌گر؛
 - نقش برخی از حکام و علما در تحقق تقریب و نزدیکی بین مسلمانان؛
 - تقریب در عصر کنونی و نقش «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه»ی قاهره در این زمینه؛
 - چگونگی تأسیس «مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی»؛
 - نقاط ضعف و قوت حرکت مجمع و تقریب؛
 - چشم‌اندازها و انتظارات آینده از حرکت تقریب.
- این بخش در آینده آماده خواهد شد.

۲- استراتژی تقریب

فصل نخست: مفاهیم تخصصی

- تقریب: تقریب طبق دیدگاه‌های مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی به معنای نزدیک سازی پیروان مذاهب اسلامی به منظور آشنایی با یکدیگر از طریق تحقق هم‌دلی و برادری دینی بر پایه اصول مشترک، ثابت و مسلم اسلامی است.
- وحدت اسلامی: وحدت اسلامی عبارت است از: «همکاری میان پیروان مذاهب اسلامی بر پایه اصول مشترک، ثابت و مسلم اسلامی و اتخاذ مواضع یکسان به منظور تحقق اهداف و مصالح عالیة امت اسلامی و گرفتن موضع متحد در برابر دشمنان امت با تضمین احترام به تعهدات عقیدتی و عملی هر فرد مسلمان در برابر مذهب خویش».
- مذاهب اسلامی: منظور از مذاهب اسلامی، آن دسته از مکتب‌های فقهی اسلامی معروفی است که از نظام اجتهادی منسجم و مستند به قرآن و سنت برخوردارند. مکتب‌های فقهی به رسمیت شناخته شده از نظر مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی عبارت‌اند از: حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی از اهل سنت؛ اثنی عشری، زیدی و بهره از شیعه؛ و مذهب اباضی.

البته مکتب‌های دیگری نیز وجود دارد که یا فاقد پیرو هستند یا در شمار یکی از مذاهب پیش‌گفته تلقی می‌شوند یا این که بیشتر بیان‌گر نظریه‌های فردی هستند و [پیروانشان] در عمل خود، به مذهب مشخصی مقید نیستند.

فصل دوم: پایه‌های تقریب

حرکت تقریب مذاهب اسلامی بر پایه اصول کلی استوار است که مهم‌ترینشان به این شرح است: - قرآن مجید و سنت شریف نبوی، دو منبع اصلی و اساسی شریعت به شمار می‌روند و وجه مشترک تمام مذاهب اسلامی نیز همین دو منبع است. حجیت منابع دیگر نیز منوط به آن است که از این دو، الهام گرفته شده باشند.

- ایمان به اصول و ارکان ذیل، مهم‌ترین معیاری ویژگی اسلام است:

□ ایمان به وحدانیت خداوند متعال (توحید)؛

□ ایمان به نبوت و خاتمیت پیامبر اکرم حضرت محمد بن عبدالله ﷺ و این که سنت آن حضرت،

بیان‌گر یکی از دو منبع اصلی دین است؛

□ ایمان به قرآن کریم و مفاهیم و احکام آن به مثابه مهم‌ترین منبع احکام دین اسلام؛

□ ایمان به معاد (رستاخیز).

□ عدم انکار ضرورت‌های دین و اذعان به ارکان اسلام از جمله نماز، زکات، روزه، حج، جهاد و... .

- مشروعیت اجتهاد و آزادی مذاکره. اسلام با مشروعیت بخشیدن به اجتهاد در چارچوب منابع

اصلی اسلام، اختلاف‌های فکری را به رسمیت شناخته است. به همین دلیل نیز مسلمانان باید

اختلاف در اجتهادها را امری طبیعی تلقی کنند و به نظریه‌های یکدیگر به دیده احترام بنگرند.

وحدت اسلامی از ویژگی‌های قرآنی امت اسلامی و در شمار اصولی است که از اهمیت به‌سزایی

برخوردارند و در صورت تراحم، نسبت به احکام دیگری که از اهمیت کمتری برخوردارند، اولویت دارد.

اصل برادری اسلامی پایه عمومی روش برخورد مسلمانان با یکدیگر است.

فصل سوم: رسالت مجمع و اهداف آن

خلاصه رسالت مجمع جهانی تقریب، از این قرار است:

اعتلای سطح آشنایی و آگاهی؛ تعمیق تفاهم میان پیروان مذاهب اسلامی؛ تقویت احترام

متقابل؛ تحکیم پیوندهای برادری اسلامی میان مسلمانان و اجتناب از تبعیض بر اساس

وابستگی‌های مذهبی، قومی و ملی به منظور تحقق امت واحد اسلامی.

مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی که ده‌ها تن از علمای مذاهب اسلامی از کشورهای

مختلف جهان را در درون خود جای داده، یکی از مراکز مهمی است که به فراخوان‌های «تقریبی» و

«وحدتی» در جهان اسلام شناخته شده و راه برخورد‌های سازنده میان پیروان مذاهب مختلف اسلامی را هموار ساخته است. در این راستا، مجمع در پی تحقق هدف‌های زیر طی ده سال آینده است:

- کوشش در نزدیک ساختن هر چه بیشتر اوضاع زندگی جامعه اسلامی به شرایط و اوضاع زمان پیامبر اکرم ﷺ از نظر توجه به برادری دینی و از میان برداشتن جو دشمنی و تعصب فرقه‌ای میان پیروان مذاهب اسلامی.

- گسترش همبستگی عملاً موجود میان برخی مذاهب اسلامی به گونه‌ای که شامل تمام مذاهب مختلف مسلمانان گردد.

- پذیرفتن اختلاف میان مذاهب به وسیله عموم مسلمانان؛ اختلافی که خود برخاسته از اجتهادهای منضبط است.

- الگو قرار دادن رفتار ائمه و بزرگان مذهبی با یکدیگر به وسیله پیروان مذاهب مختلف اسلامی. عمل به این شیوه باید تمام پیروان مذاهب موجود در این زمان را شامل شود.

فصل چهارم: عرصه‌های تقریب

عرصه‌های تقریب مذاهب مختلف اسلامی، شامل تمام جنبه‌های زندگی پیروان این مذاهب می‌شود و در این میان می‌توان مشخصاً به موارد زیر اشاره کرد:

- عقاید: تمام مذاهب اسلامی دارای دیدگاه‌های یکسانی در خصوص اصول اعتقادی و ارکان اسلام هستند و اختلاف در فروع نیز لطمه‌ای به اصل اسلام و برادری اسلامی نمی‌زند.

- فقه و قواعد آن: طبق دیدگاه محققان از فقهای محقق مذاهب اسلامی، ابواب فقهی در مذاهب مختلف متضمن نقاط مشترک زیادی است و اختلاف در برخی مسائل فقهی، امری طبیعی بوده و علت آن نیز درک و برداشت‌های متفاوت فقها و اجتهادهای آنان است.

- اخلاق و فرهنگ اسلامی: مذاهب اسلامی در مورد اصول اخلاقی و فرهنگ اسلامی در سطح فرد یا جامعه هیچ‌گونه اختلافی با یکدیگر ندارند. پیامبر اکرم ﷺ خود الگوی اخلاقی تمام مسلمانان است.

- تاریخ: تردیدی نیست که مسلمانان بر روند تاریخی مشترک در مقاطع اصلی آن اتفاق نظر دارند و اختلاف‌های فرعی یا جزئی را نیز می‌توان در فضای آرام مطرح کرد و به توافق در موارد بسیاری دست یافت. به هر حال نباید اجازه دهیم اختلاف‌ها، پیامدهای زیان‌بار خود را بر روند حرکت کنونی امت اسلامی برجای گذارد.

- مواضع سیاسی امت اسلام: بی‌شک مسلمانان همگی دارای دشمن مشترکی هستند که

شایسته است در صفتی واحد، هم‌چون دژ استوار، در برابرش بایستند. هم از این رو که ویژگی‌ها و خصوصیت‌های امت اسلامی، چنین ایستادگی‌ای را حتمی می‌سازد و هم از این نظر که هیچ‌یک از مذاهب اسلامی، متضمن مطالبی در نفی یا رد چنین موضعی نیست. لذا شایسته است که رهبران و علما و اندیشمندان اسلامی، سیاست متحد و واحدی را در برابر این دشمنان در پیش گیرند.

فصل پنجم: اصول و ارزش‌ها

با عنایت به آن چه گذشت، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی در سیاست‌های اصلاحی و اجرای برنامه‌های خود پایبند اصول و ارزش‌های زیر است:

- ضرورت همکاری کامل در مواردی که مسلمانان بر آن اتفاق نظر دارند.
- ضرورت اتخاذ موضع منسجم و متحد در رویارویی با دشمنان اسلام.
- اجتناب از تکفیر و تفسیق مسلمانان دیگر و ایراد تهمت بدعت به آنان. ما مسلمانان وظیفه داریم مشروعیت اجتهاد در چارچوب منابع اصلی اسلامی را به رسمیت بشناسیم و لوازم و پیامدهای این اصل را حتی اگر نظر اجتهادی ناشی از آن در نظر ما نادرست بود، بپذیریم. شایسته آن است که اختلاف‌ها را نه با عنوان کفر و ایمان، بلکه با نام درست و نادرست بنگریم. هم‌چنین صحیح نیست کسی، دیگری را به دلیل لوازم سخن یا رأیی که به نظر ما او را به انکار اصول دین سوق می‌دهد، تکفیر کنیم، زیرا چه بسا او هیچ توجه و اعتقادی به لوازم مزبور ندارد.
- برخورد احترام‌آمیز به هنگام اختلاف. وقتی اسلام در برخورد با پیروان سایر ادیان توصیه به تحمل دینی و سعه صدر می‌کند و از مسلمانان می‌خواهد که به مقدسات فکری و عقیدتی باطل دیگران، اهانت روا ندارند، به طریق اولی در چارچوب روابط مسلمانان با یکدیگر بر اصل اجتناب از توهین به مقدسات پیروان مذاهب اسلامی و معذور داشتن همدیگر در موارد اختلافی تأکید دارد.
- آزادی انتخاب مذهب. اصل آزادی‌گزینش مذهب یک اصل کلی در روابط فردی است، هر کس آزاد است مذهب اسلامی خود را برگزیند و شایسته نیست که نهادها و حکومت‌ها مذهب خاصی را بر کسی تحمیل کنند. آنها باید همه مذاهب اسلامی را به رسمیت بشناسند.
- آزادی عمل به احکام شخصی. در خصوص آن چه به مسائل شخصی مربوط می‌شود، پیروان مذاهب اسلامی از احکام مربوط به مذهب خویش پیروی می‌کنند، ولی در مورد آن چه به نظام عمومی مربوط است، ملاک نهایی، قوانین مصوب حکومت‌های شرعی و قانونی است.
- قرآن کریم مسلمانان را فراخوانده است تا اصل گفتگوی مسالمت‌آمیز با کفار و اهل کتاب را به دور از ارباب، تهدید و جار و جنجال و تنها به منظور نیل به حقیقت، آویزه گوش خود قرار دهند:

فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۝^۱

پس به بندگان من مژده بده: کسانی که گفتار را می‌شنوند، آن‌گاه از بهترین آن پیروی می‌کنند.

بنابراین و به طریق اولی بر مسلمانان واجب شده است که اختلاف‌های خود را از راه گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز و رعایت آداب آن میان خود، حل و فصل کنند.

- لزوم توجه تمام مسلمانان به جنبه‌های عملی تقرب و تجسم بخشیدن به این ارزش‌ها در زندگی خویش و کوشش همه جانبه در راه اجرای شریعت اسلامی در تمام عرصه‌های زندگی.

فصل ششم: هدف‌های رسمی و سازمانی

- یاری رساندن به احیا و گسترش فرهنگ و آموزش اسلامی و دفاع از ساحت قرآن و سنت

پیامبر اکرم ﷺ.

- کوشش در راه تحقق آشنایی و تفاهیم بیشتر میان علما، اندیشمندان و رهبران دینی جهان

اسلام در عرصه‌های عقیدتی، فقهی، اجتماعی و سیاسی.

- گستراندن ایده تقرب میان اندیشمندان و نخبگان جهان اسلام و انتقال آن به توده‌های

مسلمان و آگاهانیدن آنان از توطئه‌های تفرقه‌افکن دشمنان امت.

- کوشش در تحکیم و گسترش اصل اجتهاد و استنباط در مذاهب اسلامی.

- کوشش در ایجاد هماهنگی و تشکیل جبهه متحد در برابر توطئه‌های رسانه‌ای و یورش‌های

فرهنگی دشمنان اسلام بر اساس اصول مسلم اسلامی.

- نفی بدگمانی‌ها و شبهه‌های موجود میان پیروان مذاهب اسلامی.

در پرتو این استراتژی، برنامه ده ساله‌ای با موافقت شورای عالی مجمع جهانی تقرب مذاهب

اسلامی تدوین شده و اینک دو سال متوالی است که مجمع آن را به مورد اجرا گذارده است. تردیدی

نیست که هر گونه تعدیل و بازنگری که مجمع عمومی در این استراتژی به عمل آورد، تاثیر کامل

خود را در برنامه‌های مفصل بلندمدت و کوتاه‌مدت به جای خواهد گذارد.



روند تقریب مذاهب اسلامی در سرزمین شام

دکتر وهبه مصطفی الزحیلی*

چکیده:

نوشته حاضر دارای سه بخش است: بخش اول به گزارشی از روند تقریب در سرزمین شام (سوریه، اردن، فلسطین و لبنان) و ایران پرداخته و بر تجزیه ناپذیری دین اسلام و وحدت تأکید شده است. آثار تفرقه گرایی، منشأ آن و جو غالب بر محیط‌های اسلامی در پنجاه سال گذشته، هم‌چنین بیان نکات و نمونه‌هایی از آگاهی مردم سوریه و ایران و دیدگاه عمیق آنها نسبت به حفظ وحدت ملی از بحث‌های دیگر این بخش است.

بخش دوم به بیان مهم‌ترین نمودهای روند تقریب در سرزمین شام اختصاص دارد. برخی از این نمودها عبارت‌اند از: دوستی و محبت متقابل، فعال‌سازی همکاری خوب میان علمای سنی و شیعه، منع نشر یا چاپ کلیه کتاب‌های متضمن توهین به پیروان مذاهب دیگر، مجاز نبودن پخش مطالبی که به مسائل اختلافی دامن می‌زند، محکوم کردن هرگونه برچسب تکفیر و گمراهی به پیروان مذاهب مختلف، تشویق مطالعه‌های مقایسه‌ای فقهی و عقیدتی، فعالیت‌های مشترک فرهنگی بین علمای سنی یا شیعی، واگذاری محاسبه از بندگان به خداوند، و وجود محبت نسبت به اهل بیت در بین مسلمانان چه شیعه چه سنی.

در بخش سوم ملاحظاتی در مورد استراتژی تقریب مذاهب اسلامی بیان و بر مواردی بدین شرح توصیه شده است: کوشش در راستای تعمیم فرهنگ گفت‌وگو، لزوم داشتن مواضع علمی و مراکز و شعبی در سرزمین‌های اسلامی برای تقریب، گسترش دامنه انتشار و پخش مجله تقریب مذاهب (التقریب)، لزوم اولویت دادن به عوامل تحقق وحدت امت اسلامی و به کار گرفتن تمام امکانات و توان امت برای دفع تجاوز دشمنان، و وجوب صدور اعلامیه‌ای مبنی بر ممنوعیت هرگونه فعالیت تبلیغی مذهبی.

در پایان با تمسک به آیه (ان هذا امتکم امه واحده...) خواسته شده است که شعار اساسی و خدشه‌ناپذیر اندیشه تقریب، عمل به مضمون این آیه باشد.

کلید واژه‌ها: تجزیه‌ناپذیری اسلام، توهین و تکفیر، فرهنگ گفت‌وگو، امت اسلامی.

* استاد دانشگاه دمشق، دانشکده شریعت، دکترای فقه و اصول.

سپاس خداوندی را که امت اسلامی را در اصول، فعالیت‌ها و خاستگاه‌های فکری وحدت بخشید و سلام و درود بر پیامبر امین ما، محمد بن عبدالله ﷺ که این وحدت را سامانی محکم و جاودانه داد و سلام و درود بر خاندان و یارانی که به مکتب وحی الهی و رسالت انبیا وفادارترین مردمان‌اند. خداوند همه آنان را بیامرزد.

گزارشی از روند تقریب

این گزارش فشرده‌ای از روند تقریب در سرزمین شام (سوریه، لبنان، اردن و فلسطین) است که در واقع تفاوت چندانی با پدیده تقریب در کشورهای گوناگون اسلامی از جمله مصر، سودان، کشورهای آفریقایی، کشورهای مغرب [عربی] و کشورهای غیر عربی هم‌چون: ترکیه، ایران، هند، پاکستان، اندونزی، مالزی، افغانستان و اقلیت‌های پراکنده در قاره‌های پنج‌گانه، به ویژه آمریکا، اروپا و آسیا ندارد.

همه این کشورها، به رغم وجود فاصله‌های گاه زیاد بین مرزهای آنان یا همجواری آنها با یکدیگر، بحمدالله به این درک قطعی رسیده‌اند که اسلام دین تجزیه‌پذیری نیست و اصول و فروع آن و مواضع نظری، تاریخی، جغرافیایی، فرهنگی و تربیتی آن یکی است و آیین وحدت فکری و عملی آنها رویه متداول و حاکم بر عرصه اسلامی است؛ هر چند گروه‌ها و گرایش‌های فرقه‌ای شکست خورده‌ای یافت شود که سعی در گسترش تفرقه میان پیروان مذاهب، برانگیختن جنگ‌های مذهبی و افتادن در ورطه خون‌ریزی یا تهمت‌زدن یا انفعال آمیخته به احساسات هوچی‌گرانه و چیزهایی که ای بسا به ریختن خون‌های عزیز یا ویرانی یا به آتش کشیدن اماکن یا مساجد اسلامی نیز بینجامد. منشأ این گرایش خطرناک، پرده‌انداز و تیره و تاریک یا نظریه‌های برخی علمای خام یا مواضع منحرف برخی عوام یا همراهی [غافلانه] سمپاشی‌ها و بدخواهی‌های خاورشناسان و سیاست‌های کشورهای گمراه، کافر و شرور غرب یا شوق به منظور تضعیف بنیه مسلمانان و تسهیل سلطه خود بر کشور، ثروت و سرنوشت مسلمانان و باقی نگهداشتن آنها گاهی در حالت آتش زیر خاکستر و گاهی آماده انفجار برای اجرای برنامه‌های اردوگاه ستم‌گری، استعمار و طغیان است.

متأسفانه پدیده تفرقه، پراکندگی مذهبی، تهمت‌زنی و تصنیف‌ها یا تألیف‌های مبتذل یا مسموم در پنجاه یا چهل سال گذشته جو غالب یا رایج محیط‌های اسلامی بود. چگونگی فرو غلطیدن در لغزش‌گاه تکفیر یا ملعنه (ناسزاگویی) و نیرنگ یا فحاشی و توهین یا بی‌ادبی به ستارگان عالم اسلام در دهه‌های گذشته [به خوبی] دیده می‌شود، به صورتی که اگر مردان بزرگ، مخلص، از جان گذشته

و اینارگر در این دوران وجود نداشتند، اسلام مقام واقعی خود را، چه بزرگ چه کوچک نمی‌یافت و از اسلام اثری در مشرق یا مغرب یا مرکز دنیا دیده نمی‌شد.

به نظر من این پدیده اینک کم رنگ شده و رو به افول گذارده است و جای آن را شعور آگاهی‌بخشی گرفته که در پرتو خیزش اسلامی سی سال گذشته روندی رو به رشد و نمو دارد و کسانی از علما و برخی یا اغلب عامه مردم متوجه شده‌اند که این گرایش، خطرناک بلکه بیهوده است، به عقیده، عبادات و اخلاق اسلامی لطمه می‌زند، مصلحت عالیه اسلامی را تهدید می‌کند، تمام امت اسلامی را به ویرانی، تباهی، نیستی و سقوط سوق می‌دهد، مسلمانان را از یکدیگر دور می‌سازد و بذر تفرقه، جدایی، نفرت می‌پاشد و تمام کارهای مثبت یا برنامه‌های آنان را بر باد می‌دهد این چیزی است که دشمنان جنایت‌کار در آن طمع کرده‌اند؛ کسانی که در تلاشند تا امت اسلامی را هرچه بیشتر تجزیه کنند و رشته وحدت کشورهای اسلامی را یکی پس از دیگری، بدون استتینا بگسلند. این حرکت در راستای سیاست جداسازی و سوء استفاده از برخی جنبه‌های منفی یا انواع عقب ماندگی‌ها و کوتاهی‌ها، به ویژه تحریک گروه‌های غیر مسلمان در سرزمین‌های اسلامی و نیز نفوذ در میان گروه‌های اسلامی برای برانگیختن مشکلات و اختلاف‌ها میان آنان است، بر اساس قاعده «تفرقه بینداز و حکومت کن» و این که تفرقه باعث ضعف و منجر به تباهی می‌شود.

در مورد سرزمین شام، به ویژه سوریه، [مردم] این کشور به این توطئه‌های جنایت‌کارانه استعماری آگاهی دارند. سوریه در طول تاریخ نوین خود، دیدگاهی عمیق‌تر، درکی بیشتر و آینده‌نگری دورتری نسبت به مسئله وحدت ملی خود، ضرورت پاسداری از آن و پشت سر گذاردن تمام جنبه‌های منفی، لغزش‌گاه‌ها و به طوری که شهروندان سوری از آغاز استقلال و رهایی از استعمار فرانسه در هفدهم آوریل ۱۹۴۶ (۲۹ فروردین ۱۳۲۵) تاکنون، هیچ تفاوتی میان پیروان ادیان، مذاهب و طوایف مختلف نمی‌گذارند و این افتخاری برای سوریه نوین، آزاد و سرفراز است.

به عنوان مثال ما در سوریه هیچ تفاوتی در حقوق و وظایف میان مسلمانان و غیر مسلمانان و میان پیروان مذاهب سنی یا شیعه نمی‌بینیم و شاهد حذف آثار تفرقه و پیامدهای آن در هر دو گروه هستیم. این رشد و بلوغ سیاسی رهبران خردمند، احساس دینی گروه‌های مختلف مردم و شعور مدنی - اجتماعی قاطبه شهروندان، سوریه و دیگر کشورهای شام را - به استثنای برخی مواضع شبهه‌آمیز طرفداران استعمار در لبنان - پیشاپیش کشورهای عربی فاقد هر گونه مشکل طایفه‌ای، مذهبی، یا نژادی قرار داده است.

مشابه این آگاهی و روشن‌بینی سیاسی را ما در جمهوری اسلامی ایران از همان آغاز پیروزی

انقلاب اسلامی با کوشش‌ها و رهبری‌های امام خمینی علیه السلام در بیش از ربع قرن پیش بدین سو شاهد بوده‌ایم.

این آگاهی سیاسی با آگاهی دینی، مصلحت‌اندیشانه، ملی و قومی به منظور مقاومت در برابر تجاوزهای استعماری و استکباری کشورهای غرب به رهبری آمریکا مقارن گشته است. همانا گرایش و اهداف خصمانه قدیمی این استعمارگران تبدیل به رفتارهای عینی خطرناکی به وسیله محاصره نظامی سرزمین‌های ما و اعلان جنگ وحشیانه و ویران‌گر علیه کشورهای اسلامی شده است، که آغاز آن با [اعمالی مثل] مسلط ساختن صرب‌های متعصب بر بوسنی و هرزگوین و کوزوو، حکمرانی کمونیست‌های الحادی روسیه و چین بر جمهوری‌ها و مناطق اسلامی هم‌چون چین، میدان دادن به سیک‌ها و هندوها [در هند] یا هندیان کینه‌توز در کشمیر و جاهای دیگر، سپس همکاری تمام نیروهای غرب و در راس آنان انگلیس افعی صفت، هم‌پیمانی صلیبیان افراطی در آمریکا با صهیونیسم، به راه انداختن جنگ نسل‌کشی در فلسطین، افغانستان و عراق و تهدید ایران، سوریه و سپس دیگر کشورهای عربی و حتی دوستان این کشورهای متجاوز بوده است.

«تقریب» هرگز به معنای ذوب مذاهب اسلامی در یکدیگر نیست، بلکه به مفهوم وصول به نزدیکی در دیدگاه‌های مختلف عرصه‌های دینی و وحدت بخشیدن به مواضع، اندیشه‌ها، رفتارها و شیوه‌هاست به این منظور که مسلمانان در برابر دشمنان خارجی از کشورهای کافر و شرور صف واحدی را تشکیل بدهند؛ دشمنانی که تروریسم را بهانه‌ای برای کشتار و نسل‌کشی مسلمانان در دیارشان نموده‌اند، به غارت ثروت‌های آنان و به بردگی کشاندن آنها می‌پردازند و در پی سلطه بر منابع نفتی و غیر نفتی سرزمین مسلمین، تسلط بر تمام فعالیت‌های اقتصادی ایشان به بهانه «جهانی شدن» و موافقت‌نامه‌های «گات» یا تجارت آزاد و امکان دادن به شرکت‌های بزرگ سرمایه‌داری به منظور کشیدن شیره جان ملل دیگر، به ویژه مسلمانان برای غارت ثروت‌های نفتی و غیرنفتی آنها برآمده‌اند.

نمودهای روند تقریب

مهم‌ترین نمودهای روند تقریب در سرزمین شام بدین قرار است:

الف - دوستی و محبت متقابل، فعال‌سازی بهترین همکاری میان علمای سنی و شیعه امت اسلامی و به خاک سپردن تمام نمودهای اختلاف، تعصب دینی و تنش‌ها، این امر بسیار روشنی است.

ب - منع نشر یا چاپ کلیه کتاب‌هایی که متضمن توهین به پیروان مذاهب دیگر باشد و عدم اجازهٔ پخش مطالبی در رسانه‌های گروهی یا ایراد بعضی از سخن‌رانی‌ها در مراکز (مجامع)، نهادها (باشگاه‌ها)ی فرهنگی که به مسائل اختلافی دامن بزند. این جهت‌گیری دولت سوریه و دیگر کشورها در سرزمین شام است.

ج - محکوم کردن هر گونه برجسب تکفیر و گمراهی که متوجه برخی پیروان مذاهب می‌شود به منظور ممانعت از برانگیختن فتنه. هم چنین تخطئه نویسندگانی که به چنین نوشته‌هایی می‌پردازند. این چیزی است که در نوشته‌ها و دیگر موضع‌گیری‌های ما کاملاً قابل لمس است. ما هرگز اتهام‌های تکفیری را که مفتی‌های اندکی از اهل سنت بی‌محابا نثار دیگران می‌کنند، نمی‌پذیریم، هم‌چنان‌که یورش ستمگرانه در نوشته‌های برخی شیعیان به بزرگان صحابهٔ گرامی را نیز قبول نداریم.

هم‌چنین ممانعت از نشر هر آن چه تاریخ اسلام را زشت جلوه می‌دهد، مجدداً شبح نزاع‌ها و اختلاف‌ها را برمی‌انگیزد و به درگیری میان مسلمانان به دلیل حوادث قدیمی و تاریخی دامن می‌زند. از جمله وظایف ما دفن کردن کلیه این آثار تفرقه‌انگیز، شعله‌ور کنندهٔ آتش فتنه یا آتش افروز میان ما (پیروان مذاهب مختلف) و نبش قبرکننده آن دسته از حوادث تاریخی است که به جای‌سازندگی، عامل تباهی و به جای وحدت، پراکنندگی و تفرقه به دنبال دارد. این کارها رویه گروه‌های متعصب و افراطی است که به اسلام ظلم می‌نمایند.

د - تشویق مطالعه‌های مقایسه‌ای فقهی و عقیدتی، به ویژه در بعد مطالعات دانشگاهی تخصصی به شیوه بیان علمی صرف و احترام‌آمیز دیدگاه‌های دیگران همراه با بیان دلایل و براهینی که باعث بروز نظریه‌های مخالفی از سوی ما یا آنها و جلوه‌گری مسایل با مظاهر مختلف شده است و نیز گسترش روحیه گفت‌وگوی سازنده و نقد علمی صرف و به دور از هر گونه توهین، تهدید، ارباب و حمله [به دیگران]، زیرا عالم واقعاً منصف فراتر از اختلاف‌ها قرار می‌گیرد و پذیرفتن عذر دیگران در اختلاف‌ها، روش مسلمان خیرخواه است؛ کسی که صاحب قلبی بزرگ، پاک و خالی از هر گونه کینه، نفرت و خودخواهی نفس اماره و دلسوز آینده اسلام و امت اسلامی است.

ه - فعالیت‌های مشترک فرهنگی میان علمای بزرگ اهل سنت و شیعه در ماه مبارک رمضان و دیگر مناسبت‌های اسلامی در سطح رسمی، از جمله سخن‌رانی ریاست محترم جمهوری اسلامی ایران، محمد خاتمی در کتابخانه ملی اسد در دمشق، شرکت گروه برجسته‌ای از علمای اهل سنت در مراسم هفته وحدت که هر سال در تهران برگزار می‌شود، فعالیت‌های بسیار مثبت فرهنگی رایزنی

فرهنگی ایران در دمشق، مثل اجرای مسابقه‌های قرآنی در ماه رمضان، سخن‌رانی‌های عمومی در مناسبت‌های مربوط به اهل بیت (علیهم‌السلام) و انتشار مجلات مختلف و نشر پژوهش‌های مقایسه‌ای.

هم‌چنین [فعالیت‌های دیگری که] در سطوح فرهنگی غیر رسمی دیگر [انجام می‌شود] هم‌چون سخن‌رانی‌هایی که در آرامگاه حضرت زینب (علیها‌السلام) در [زینبیه] دمشق و نیز در دانشگاه‌ها و مراکز فرهنگی دمشق به وسیله‌ی علمای شیعه و اهل سنت با حضور جمع بسیاری از هر دو گروه ارائه می‌شود. به همین مناسبت ما فعالیت‌های مجمع [جهانی] تقریب مذاهب اسلامی در ایران را، پس از مصر، مورد قدردانی و ستایش قرار می‌دهیم.

[در همین راستا] میزگردهای حیاتی، حساس و مهمی در کانال‌های تلویزیونی ماهواره‌ای میان علمای اهل سنت و شیعه در سوریه و لبنان برگزار می‌شود که طی آنها مسائل روز بررسی می‌شود و انسجام و هم‌فکری‌های طرفین با یکدیگر روشن می‌گردد.

و- در سطح مردمی نیز شاهد نزدیکی آشکار و تفاهم جدیدی میان اهل سنت و شیعیان در موارد بسیاری هستیم، از جمله:

تأکید بر وحدت عقیده بین دو طرف، وحدت اصول ایمانی ثابت در قرآن کریم و سنت نبوی در گفتار و کردار و نیز وحدت در عبادت با ادای نمازهای واجب، صرف نظر از وسایل آن چون اذان و نحوه‌ی ایراد آن، نماز جمعه و جماعت، و نحوه انجام و ادای آنها، زیرا مهم به مورد اجرا گذاردن ارکان (اصول پایه‌ای) اسلام است.

از جمله این پدیده‌ها، مشارکت در تحصیل فرهنگ و علوم مختلف در هر یک از حوزه‌های علمیه دمشق و تهران و توابع آن، وجود دانشگاه مذاهب اسلامی در تهران و نیز تدریس اصول مذاهب مختلف در دانشکده‌های حقوق دانشگاه‌های سوریه است.

اتفاق نظر عملی میان پیروان اهل سنت و شیعه در نبود هر نوع نزاع یا درگیری یا تنش میان این دو گروه در سرزمین شام و ایران، بلکه احترام متقابل و وجود ازدواج‌های اختیاری موجود میان اهل سنت و شیعه، بدون هیچ ایرادی، تجسم یافته است.

از دیگر پدیده‌های مثبت در این عرصه، وجود تعقل و دورنگری در اجتناب از برانگیختن اسباب اختلاف میان اهل سنت و شیعیان و اقدام هر یک به شیوه‌های [فکری و مذهبی] خود و احترام به منابع اجتهادی نزد هر دو گروه است.

[هم‌چنین در این کشورها] هر گونه تهمت‌زنی و ملعنه به شیعیان که از سوی عوام و برخی عالم‌نمایان ترویج می‌شود، ممنوع است و بر بیان وجه صحیح هر نظر و تفسیر قابل قبول آن

انگشت گذارده می‌شود، از جمله پدیده عصمت اهل بیت (علی، فاطمه، حسن و حسین رضی الله عنهم) و ائمه دوازده گانه‌ای که در شمار پیامبران نیستند، به معنای پایداری در برابر گناه است که آنان را از ارتکاب گناهان کبیره دور می‌دارد و نیز مسئله امامت و برتری امام علی (علیه السلام) بر بقیه خلفای راشدین بر حسب تصور و اعتقاد شیعه و مخالفت توده‌های اهل سنت با ایشان در این مسئله، با توجه به این که مسئله به تاریخ سپرده شده است و برانگیختن آن در زمان ما هیچ فایده و خاصیتی ندارد یا تخطئه جمهور صحابه یا متهم نمودن آنان به اعمالی که منافی صریح قرآن است، با عنایت به این نکته که اگر متنی نبوی صراحتاً بر امامت مولایمان علی بن ابی طالب (علیه السلام) وجود داشت، خود آن حضرت در برابر دیگران بدان استناد می‌کرد.

از جمله این مسائل، کوشش در اسائه ادب یا کاستن از شأن برخی از مادران مؤمنان (زنان پیامبر (علیه السلام)) است، به ویژه آنهایی که در قرآن کریم به صراحت به برائت و پاکی یاد شده‌اند یا توهین به برخی از راویان حدیث.

از جمله مسائل قابل بحث، «تقیه» است که به معنای دروغ یا توطئه یا خیانت نیست، بلکه «حفظ خود در برابر زیان دیگران از راه موافقت با او در گفتار یا کرداری است که از نظر عامل به تقیه، مخالف حق است»، به ویژه آن که اصل تقیه در برابر دشمنان در شرع نیز جایز و اخذ به آن صحیح است به وسیله صریح آیه قرآن کریم که می‌فرماید: «إِلَّا أَنْ تَقُوا مِنْهُمْ تَقَاةً وَ يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ»^۱... مگر آن که بخواهید به گونه‌ای از آنان تقیه کنید و خداوند شما را از خویش پروا می‌دهد و بازگشت هر چیزی به سوی او است.

از جمله دیگر مثال‌های حساس، ازدواج متعه (صیغه) و ضرورت درک آن بر اساس لزوم تحقق هفت شرط از نظر شیعه است، بر خلاف آن چیزی که عوام و فاسقان به این نام مرتکب می‌شوند. شیعیان هم‌چنان قائل به بقای مشروعیت آن هستند، بر خلاف اهل سنت که قاطعانه قائل به نسخ و بطلان آن‌اند، گرچه این عمل، قبل از تحریمش در قرآن و سنت، بر اصل اباحه یا عفت مبتنی بوده است.

مثال دیگر، ظهور مهدی منتظر است که شرعاً نیز ثابت شده و اختلاف نظر اهل سنت و شیعه تنها در مشخصه‌های آن حضرت، امکانات و تاریخ ظهور ایشان است.

نظیر آن، مسئله «البداء» برای خداوند (عزوجل) است که نزد شیعیان امامیه به معنای عیان کردن پس از پنهان کردن، نه عیان شدن پس از پنهان شدن است، البته با منزه دانستن خداوند متعال از هر

۱- آل عمران / ۲۸.

نقصی و دانستن چیزی که به آن دانا نبوده است. خداوند بسی والاتر و بزرگ‌تر از اینهاست، زیرا علم خداوند متعال در کلیات و جزئیات و حال و آینده ثابت است، ولی عیان کردن آن تنها بر حسب مقتضای حکمت [و اراده] اوست.

ز - واگذاری حساب و کتاب به خداوند متعال. به رغم وجود اختلاف‌های سیاسی و برخی اختلاف‌های مذهبی اعتقادی یا فقهی، مهم‌ترین نکته اطمینان بخش برای هر مرد و زن مسلمان، تسلیم مطلق خداوند متعال بودن در محاسبه خلائق در آن جهان است. خداوند سبحان هم‌چنان که می‌فرماید: «وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِهَا حَاسِبِينَ!» و ما در روز رستاخیز ترازوهای دادگر را به کار می‌نهیم، آن‌گاه بر هیچ کس ستمی نخواهد رفت و اگر کرداری هم‌سنگ دانه خردلی باشد، آن را به شمار خواهیم آورد و تنها علم ما از همه حساب‌گران کفایت خواهد کرد. اگر خطایی عمدی وجود داشته باشد، مرتکبان آن را محاسبه خواهد کرد.»

بر این اساس، اهل سنت و شیعیان همگی باید کار حساب و رسیدگی به خطاهای [بندگان خدا] را به خدا واگذارند، اعم از این که مربوط به عدالت صحابه یا زیر سؤال بردن برخی از آنان باشد یا مرتبط با مسئله خلافت یا امامت یا مسائل متعلق به امور اجتهادی، چرا که اگر مجتهد درست اجتهاد کرده باشد، دو ثواب و اگر خطا کرده باشد، یک ثواب برایش منظور می‌شود، تا زمانی که بیشترین تلاش خود را برای نیل به حق و صواب به کار می‌برد و تا وقتی که از پختگی علمی و توانایی اجتهاد، حسن نیت، عدالت و پرهیزکاری برخوردار است، به صورتی که کسی از او فرو غلطیدن در لغزش‌ها و خطاهای فاحش را ندیده است تا این که صلاحیتش او را در نیل به حق، راه هدایت و راه رشد کمک کند. اصل راهنمای اهل سنت [در این مورد] چنین است: آنها خون‌هایی هستند که خداوند متعال شمشیرهای ما را از [آلودگی به] آنها پاک نموده است، پس زبان خود را بدان‌ها آلوده نمی‌سازیم و آنچه میان صحابه اتفاق افتاده، نوعی از اجتهاد است، زیرا به نظر ما صحابه افراد عادل هستند.

ح - محبت اهل بیت. اهل سنت و شیعیان در گرمی‌داشت اهل بیت و محبت و دوستی آنان وجه اشتراک دارند، زیرا خداوند در قرآن می‌فرماید: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ»؛ بگو: برای این رسالت از شما مزدی نمی‌خواهم، جز دوستداری خویشاوندان خود را». قتاده می‌گوید: مشرکان گفتند: «لا بد محمد در برابر آن‌چه ارائه می‌دهد، درخواست مزد می‌کند». در پی این سخن

آیه فوق نازل شد تا آنان را به دوستی وی و مهربانی به خویشان پیامبر، ترغیب کند. در حدیث آمده است: «فرزندان خود را بر سه خصلت تربیت کنید: عشق به پیامبر، عشق به خاندان او و تلاوت قرآن، زیرا حاملان قرآن در روزی که در آن سایه‌ای جز سایه خدا نیست، همراه با پیامبران و برگزیدگان خداوند زیر سایه خدا خواهند بود.»^۱ نمازهای واجب یا مستحبی نیز جز با سلام و درود بر محمد و آل محمد ﷺ صحیح نیست.

این محبت روزنه امید و اساس هم‌گرایی در تحقق وفاق میان اهل سنت و شیعیان است؛ هر چند شیعیان مفهوم اهل بیت را تنها به اصحاب کسا (علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم‌السلام) منحصر می‌سازند و اهل سنت گستردگی بیشتری به آن داده، می‌گویند: «درست‌تر آن است که آنها کسانی هستند که زکات برایشان حرام شده است و ایشان شامل خاندان علی، خاندان جعفر، خاندان عقیل و خاندان عباس می‌شود.»^۲ مادران مومنان (زنان پیامبر علیهم‌السلام) نیز در شمار اهل بیت قرار دارند، به دلیل قول خداوند متعال در آیه‌ای که درباره آنها وارد شده است و عنوان آن: «یا نساء النبی» و آخر آن چنین است: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»؛ خداوند می‌خواهد از شما اهل بیت هر پلیدی را بزدايد و شما را به شایستگی پاک گرداند.»

ط - مشارکت در تألیف مقاله‌ها و پژوهش‌های مقایسه‌ای در زمینه‌های اسلامی شیعی و سنی در سوریه و لبنان به منظور نزدیک سازی دیدگاه‌ها به یکدیگر و کاهش حدت و شدت تعصب‌ها و تنش‌های مذهبی و اصرار بر ساختن پل‌های همکاری، تسامح و گفت‌وگو.

آن‌چه گفته شد، نمونه‌هایی از روند تقریب مذاهب اسلامی در کشور سوریه و دیگر کشورهای سرزمین شام بود که می‌توان گفت تمام آنها نمونه‌های عملی‌ای هستند که تفاوت‌های اجتماعی میان اهل سنت و شیعیان را در این کشورها تقریباً از میان برده‌اند.

ملاحظات در خصوص استراتژی تقریب مذاهب اسلامی

متن پیش نویس پیشنهادی استراتژی، به رغم اعلام پیوست آن به نامه دعوت، ضمیمه دعوت‌نامه شما نبود و احتمالاً سهواً جا مانده است، ولی به هر حال، به رغم این که پیش نویس پیشنهادی در اختیارم نیست، در این زمینه مواردی را به شرح زیر یادآور می‌شوم:

۱- صاحب الفردوس و ابن النجار به نقل از علی علیه‌السلام این حدیث را روایت کرده‌اند، ولی هم‌چنان که سیوطی یادآور شده، حدیث ضعیفی است و به حدیث ضعیف تنها در جنبه‌های مثبت عمل می‌شود.

۳- احزاب / ۳۲.

۲- سبل السلام، ج ۱، ص ۱۹۳.

۱- کوشش در راستای تعمیم فرهنگ گفت‌وگو، تفاهم و دیدار میان اهل سنت و شیعیان، خشک گرداندن ریشه‌های تعصب بین این دو گروه، گسترش روح تسامح، مهرورزی، حسن ظن و سرشاری دل‌های مومنان از اعتماد و اطمینان، اجتناب از هر آن‌چه به تفرقه و نفرت می‌انجامد و پیروی از آنچه منابع اساسی شریعت اسلامی مقرر می‌دارد.

[هم‌چنین] چشم‌پوشی از ارثیه‌های کهنه‌ای که در کتاب‌های هر دو گروه از آن سرشار و بر زبان‌ها جاری شده است و به میان عوام و جاهلانی که معمولاً از کاه کوه می‌سازند و اقدامات نابه‌هنجار و ناروایی انجام می‌دهند که باعث دور ساختن هر گروه از دیگری می‌گردد، سرایت کرده است.

بدبختی امت نیز در اقدامات این جاهلان و عوام و فرو غلطیدن به سخنان ناپسند و تحریکات زشت، حتی در هنگام تلقین مردگان و نیز تبری جستن از صحابه و سب و لعن آنهاست. هم‌چنان که سطحی‌نگری طلاب دینی هر دو گروه، شتاب زدگی در داوری نسبت به طرف مقابل، عدم تعمق در فهم نظریه‌های دیگران، مبادله تهمت‌زنی‌ها و تکذیب‌ها و عدم پذیرش هر گونه عذری در ارزیابی مواضع دیگران، همه این‌ها منجر به تنومندی تفرقه و تقویت اختلاف‌ها می‌گردد.

۲- باید علمای تقریب‌دارای مواضع عملی و مراکز و شعبی در سرزمین‌ها و کشورهای اسلامی به منظور تعمیم اندیشه‌های تقریب باشند. [هم‌چنین] باید از گذشته‌ها - هر چه که بود - درگذشت و طرفین نسبت به همدیگر «کوتاه» بیابند تا بدین ترتیب احکام شرعی نزدیک‌تر به روح شرع و هدف‌های عمومی آن باشد و مانع شهرت مسلمانان به هر گونه اعمال زشت یا آلودگی به اندیشه‌های مستهجن گردد، با توجه به این که از طرف اهل سنت، که به خاستگاه‌های فکری شیعه احترام می‌گذارند در این مورد هیچ‌گونه مشکلی وجود ندارد. اصرار در برگزاری کنفرانس‌ها و گردهمایی‌های تقریب با موضوع‌های انتخابی و مفید به طور سالیانه برای گفت‌وگو در مسائل مطرح شده مفید است.

۳- مجله تقریب بین مذاهب (التقریب) نیاز به گسترش دامنه انتشار و پخش و نیز ایجاد دریچه‌ای برای مناقشه در مسائل مختلف و دادن آزادی بیان به گوینده و منتقد، بدون تحمیل دیدگاه معینی است. من خود تجربه همکاری با سردبیران برخی مجلات شیعی را داشته‌ام. آنها هر نظری را که مخالف نظر خودشان یا مذهبشان یا گرایششان باشد، رد می‌کنند و به تخطئه نویسنده‌اش می‌پردازند؛ کاری که باعث ایجاد عقده، اجحاف و عدم مشارکت [دیگران] در ارائه

مقالات یا مباحث دیگر می‌شود. علاوه بر این دست اندرکاران مجلات شیعی از سخنان سخن‌رانانی که با نظرشان مخالف باشند، خوششان نمی‌آید، [در حالی که] منبر قلم و سخن امتیازش به همین آزادگی است.

۴. باید به هر آن‌چه به تحقق وحدت امت و پاسداری از آن می‌انجامد، عزت و کرامت امت را صیانت می‌بخشد و تمام امکانات و توان امت برای پاسخ به تجاوز متجاوزان مستکبر، کافران و ستم‌گرانی شوند که در قتل گروه گروه از مسلمانان عزم خود را جزم کرده‌اند، هم‌چنان که همه جا، به ویژه در عراق، افغانستان و جاهای دیگر [این قتل عام] اتفاق می‌افتد.

ما باید به سربازان مقاومت و دفاع از کشورها به هر وسیله ممکن، از جمله پول، سلاح، نیرو، توجیه [سربازان]، برنامه‌ریزی و همکاری برای حمایت از آنان در برابر نیروهای شریاری رسانیم و اجازه انتشار یا انتقال این بلای خانمان‌سوز به دیگر ملل اسلامی یکی پس از دیگری را ندهیم و اعلام کنیم به مردم [دنیا] که مسلمانان نه شیعه و سنی، بلکه عملاً امت واحدی هستند. هم‌چنان که باید برخی فتوهای گمراه‌کننده را، مانند این که عملیات فدایی را عملیات انتحاری و نه شهادت طلبانه می‌خوانند و رزم در کنار نیروهای مقاومت در عراق را تحریم می‌کنند، به شدت محکوم کرد. چه هدیه‌ای بهتر از این [فتواها برای] تقدیم کردن به نیروهای اشغالگر و سران ظالم، جنایتکار و سرکش آنان. هم چنین باید فتوهای تکفیر دیگران را نیز کنار بگذاریم.

۵. باید اعلامیه‌ای صادر شود که طی آن هر گونه فعالیت تبلیغی و فراخوانی به انتقال از مذهبی به مذهب دیگر منع شود، برخلاف آن‌چه در حال حاضر در خصوص گسترش مذهب تشیع در روستاها، آبادی‌ها و شهرهای سوریه با تکیه بر بخشیدن اموال و پاداش‌های مادی در درجه اول در برابر پذیرش تشیع شاهد آنیم. این کار با ساده‌ترین اصول تقریب و نزدیکی منافات دارد و درست متضاد با آروزیی است که همگی در مورد افشاندن بذر محبت و اعتماد به جای کینه و نفرت داریم. در غیر این صورت ظاهر و باطن اوضاع [و حرف ما و عملمان] متفاوت خواهد بود. نه شیعیان آن قدر کم هستند که لازم باشد تعدادشان زیاد شود و نه اهل سنت پیروان شمار بیشتر و فراوان‌ترند تا انتقال صدها تن از آنان به مذهب تشیع زبانی متوجه ایشان سازد.

این مطالب را خیلی صریح بیان کردم. اگر چنین نکنیم، کار و روش ما بی‌پهلو خواهد بود و در نهان کاری می‌کنیم که با آن‌چه در عمل و ظاهر انجام می‌شود، متفاوت است. باید شعار اساسی و خدشه‌ناپذیر خود را، هم در تئوری و هم در عمل، آیه: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً

وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ^۱؛ به راستی این آیین شماست، آیینی یگانه و منم پروردگار شما، پس مرا بپرستید»، قرار دهیم. سپاس خدای را که پیش از وجود مذاهب و فرقه‌ها و تقسیم مسلمانان به گروه‌های مختلف و دسته‌های متخاصم، نعمت ایمان و اسلام را ارزانی ما داشت.



طرح تقریب و مشکلات آگاهی دینی

(قرائتی در منطق تقریب و گونه‌های فرهنگ دینی)

حیدر حبّ الله

چکیده:

توجه به عناصر درونی طرح تقریب هدف اساسی این مقاله است و در آن تعدیل‌هایی که لازم است برای کارآمد سازی طرح تقریب مد نظر قرار گیرد، بررسی می‌شود. مشکلات ناشی از مفهوم تقریب و ایرادهای آن، مسئله اختلافات مذهبی و ساز و کارهای موجود، از جمله مسائلی است که مورد توجه قرار گرفته و فرا افکنی مشکلات و مرتبط ساختن آنها به کسانی غیر از مسلمانان در برخی موارد، از جمله راه کارهای نا کارآمد و غلط معرفی می‌شود.

توجه به نیازهای معرفتی و اجتماعی و مسائل سیاسی، انحراف از هدف اصلی تقریب و تلاش هر یک از طرفداران آن برای حق جلوه دادن خود، مشکلات برخاسته از وابستگی مذهبی و دینی اقلیت‌ها در کشورهای مسلمان در ادامه و مطرح شده است. نگارنده سپس با بررسی موانع تقریب و توجه دادن به سخنان بزرگان دینی در این خصوص، موانع و مشکلات دیگری را که مانع تحقق تقریب است مطرح می‌کند.

هم چنین لزوم توجه به حج و جمعیت عظیمی از مسلمانان که در ایام حج راهی صحرائ عرفات و سرزمین مکه می‌گردند و امکان استفاده بهینه از این شرایط در جهت تحقق اهداف تقریب، از مسائل مهمی است که در این مقاله مطرح و بررسی شده است.

مقدمه

برای بررسی طرح وحدت اسلامی و تقریب میان مذاهب اسلامی لازم است با عناصر تشکیل دهنده درونی آن از نزدیک آشنا شویم، بلکه لازم است در این طرح جدا از زبان جشنواره‌ای و ستایشگری دقت کنیم تا بتوانیم از این طریق به ارزیابی و رسیدگی به پروژه مورد نظر با زبان نقادی سازنده

بپردازیم، نگرشی که منفی و ویران کننده نخواهد بود بلکه هدف از آن پر کردن شکاف موجود و اصلاح خلأهای آشکار در آن است.

انجام بررسی نقادی پروژه تقریب میان مذاهب اسلامی به منظور اصلاح آن، اکنون به ضرورت اجتناب ناپذیری تبدیل گردیده است، چرا که اکنون دست کم هفت دههٔ پیاپی بر این تجربه گذشته است بی آن که تلاش‌هایی که در این راه انجام گرفته نتایج چشم‌گیری داشته باشد. هر چند که با دیده انصاف باید گفت دستاوردهای انجام گرفته در این فاصله زمانی کار هموار و آسانی نبوده بلکه به حق شگفت آور و عظیم بوده است.

این مقاله به ساز و کارهای طرح تقریب می‌پردازد؛ ساز و کاری که نیازمند برخی تعدیل‌های طولی و برخی تعدیل‌های عرضی است. شاید این تعدیل‌ها به طوری که ملاحظه خواهیم کرد شامل هدف‌های اعلام شده و غیر اعلام شده خود این طرح باشد.

آیا هدف‌ها و مکانیزم‌های به کار گرفته شده در طرح تقریب میان مذاهب اسلامی، دچار کمبود و نقص شده است؟ چرا صداها و نظرهای اختلاف‌انگیز و کشمکش داخلی در ملت‌هت نمودن همهٔ جامعه در مدت زمان کوتاهی موفق می‌شوند در حالی که نظرها و آرای تقریب برای تحقق موفقیت، حتی در حد یک گام نیاز به مدت طولانی دارد؟

یکی از عوامل عمدهٔ این مطلب، برخورداری گروه اختلاف‌گرا از عمق تاریخی بزرگ می‌باشد که نمایان‌گر حافظهٔ گروهی موجود در اعماق آگاهی افراد است و این حافظه در مدت زمان کوتاهی با معانی و تصویرهای سرشار از رویدادهای التهاب‌انگیز دچار هیجان و التهاب انفعالی می‌شود. اما گروه تقریب از پشتوانه تاریخی و یا عمق استراتژیک از میراث و یا حداقل در میراثی که خوانده شده برخوردار نیست هر چند در ورای آن بسیاری از نوشته‌ها وجود دارد که در بردارنده اشارات فراوانی در جهت پشتیبانی از این گروه است. ما در این جا تلاش خواهیم کرد به برخی مشکلات جدی موجود در مقابل تقریب میان مسلمانان و نیز بر نقش مکه و ایام حج، در رفع برخی از این مشکلات، اشاره نماییم.

بحران مفهوم

شاید یکی از مهم‌ترین مشکلات طرح میان تقریب مذاهب اسلامی همین مفهومی باشد که این طرح روی آن استوار است. این مفهوم در ادبیات طرفداران وحدت در دو واژه خلاصه شده است: وحدت اسلامی و تقریب میان مذاهب اسلامی.

الف - در باره مفهوم وحدت - به دور از ادبیات سیاست - دو ایراد عمده می‌توانیم مطرح کنیم: ایراد نخست: این مفهوم هنگامی که سعی می‌کند خود را در یک محفل دینی طرح نماید - بر فرض این که همین مفهوم را درک نماید - خود را نفی می‌کند. بدین معنا که یک احساس منطقی از فضای اجتماعی فاقد احساس وحدت و تقریب منبعث می‌شود. این احساس این طور خلاصه می‌شود که وحدت به معنای تبدیل شدن دو به یک است و سرانجام ویژگی‌های هر طرف را در می‌نوردد و تمایزات آنها را نابود می‌سازد.

نتیجه چنین احساسی، ترس از طرح وحدت شده است و این، چیزی است که هم اکنون، پدیدار گشته است، چرا که می‌بینیم جریان‌های مذهبی و دینی را، به خاطر همین طرح، غصب کرده‌اند و نیز این ترس را در آنها مشاهده می‌کنیم که وحدت را به نظر خود، موجب تنازل از اعتقادهای خویش می‌دانند و آن را مساوی رها شدن از مبانی و امثال آن، می‌شمارند.

پروژه‌ای که زبان خود را نشناسد موفق نخواهد شد. از این رو باید اصطلاح را جلا داد و بیشتر روشن کرد تا پس از آن به اوضاع آرامش بیشتری ببخشد، نه این که در داخل طرح عناصر سقوط یا عناصر شکست عملی خود را تولید نماید.

شک و تردید مذاهب اسلامی در مشروعیت طرح وحدت، یا دست‌کم نگرانی آنها از آن، نقش بسیار بالایی در ناکامی این طرح و توقف از فعل و انفعال آن در جامعه دارد و باعث پیچیدگی امور در برابر طرح مجدد هر پروژه مشابه آن خواهد بود.

تلاش طرفداران وحدت را در تشریح خواست آنها از اصطلاح وحدت نادیده نمی‌گیریم، چرا که آنها بارها و بارها چه در گذشته و چه در حال، تصریح کرده‌اند که نمی‌خواهند شیعه سنی یا سنی شیعه شود. هیچ یک از این‌ها نیست، بلکه هدف دسترسی به فصل مشترک است نسبت به آن چه طرفین دست یافته و پذیرفته‌اند و در مواردی که طرفین نسبت به برخی مسائل اختلاف دارند از یکدیگر گذشت کنند. این گفته از طرف نسل اول طرفداران تقریب هم‌چون جمال الدین، محمد عبده، قمی، شلتوت، امین، شرف الدین، عبدالمجید سلیم و... و از سوی نسل بعدی هم‌چون تسخیری، قرضاوی، واعظ زاده خراسانی، محمدمهدی شمس الدین، محمد حسین فضل‌الله و... نیز تکرار شده است. هدف ما، مورد تحلیل قرار دادن ساختار این اصطلاح یعنی وحدت و اتحاد است، نه محاکمه نیت‌های وحدت خواهان و یا دست‌کم برخی از آنها. چون گروه دیگری از آنها طرفدار اسلام بدون مذهب بوده‌اند که این ایده از سوی برخی طرفداران وحدت مورد نقد قرار گرفت.

ایراد دوم: واژه وحدت در ذات خود اشکال داخلی دارد، چون به جای تعدد و کثرت به فرهنگ

وحدت‌گرایی دارد. کسی که اصطلاح وحدت را بررسی می‌کند در نظر دارد که مسلمانان با هم همزیستی مسالمت‌آمیز یا نزدیکی سیاسی داشته باشند و این از نظر ساختار معرفتی اتحاد را بر تعدد و وحدت را بر کثرت ترجیح می‌دهد. ما از نظر «ایستوبیولوژی» یا معرفتی، ایرادهایی بر این موضوع داریم. مفهوم وحدت غیر مقدور بلکه اصلاً مطلوب نیست. منظور ما از این مطلب این است که ما از تعدد و کثرت استقبال می‌کنیم و نه از وحدت، چرا که در کثرت، تنوع نقطه نظر و مظاهر اجتماعی آنها وجود دارد، و این تنوع خود ضامن وجود تحرک دینامیکی داخلی در جامعه اسلامی خواهد بود. به عبارت دیگر، ما در نظر نداریم که مسلمانان را به رنگ واحدی از نظر اندیشه و رفتار در بیاوریم، چرا که چنین چیزی توهم است و تجربه‌های زندگی و تاریخ ادیان، عدم وجود چنین چیزی را از نظر میدانی به اثبات رسانده است. بنابراین هیچ معنایی برای مصرف کردن وجود انسانی در راه رسیدن به آرمان‌های موهوم وجود ندارد و چنین چیزی فراتر از یک آرزوی در حال تعلیق نخواهد بود.

وجود مظاهر اتحاد در رفتار و اجتماع و دیدگاه‌ها، یک هدف ضروری برای ایجاد وحدت اجتماعی است که می‌تواند در زندگی نقش داشته باشد. ولی سخن گفتن از وحدت اسلامی در زمانی که در تحلیل این اصطلاح متعهدانه توجه کنیم بی‌معنا خواهد بود. اصطلاحی که به ما خبر می‌دهد برخی از سازندگان آن معتقد بودند زدودن اختلاف یک اصل اصیل است که طرح‌های تقریب جهت حل مشکلات مسلمانان روی آن بنا نهاده شده است، بی آن که توجه داشته باشند اختلافات مشکل اصلی نیستند بلکه مشکل اصلی در جای دیگری است که باید در جست‌وجوی آن بود. در آینده نزدیک ان شاء الله به آن اشاره خواهیم کرد.

ب - اما درباره مفهوم تقریب، ما ایرادی نسبت به آن داریم دایر بر لزوم فراگیر بودن پیام به گونه‌ای که همه جنبه‌های وضع را در برگیرد.

اصطلاح تقریب میان مذاهب هنگامی که در نیمه اول قرن بیستم به وجود آمد در برگیرنده معنای سرشار از داده‌ها بوده و هست، چرا که مسلمانان در مذاهب خود از هم دور و بلکه از هم جدا بوده‌اند. بله در این حالت برای تقریب معنایی وجود داشت - و همچنان وجود دارد - تا به یکدیگر نزدیک شوند و این مانع را که به عنوان یک مشکل جدایی تاریخی بوده است بشکنند.

پروژه تقریب میان مذاهب از نظر نزدیک کردن مسلمانان به یکدیگر و شکستن موانع روانی موجود میان آنها تا اندازه خوبی موفق بوده و تجربه دارالتقریب در قاهره گواه خوبی بر نمونه‌های آن در این زمینه است.

به عقیده ما مفهوم تقریب به معنای اجتماعی و معرفتی آن بهتر از مفهوم وحدت است، در حالی

که تقریب هدف نهایی را در این پروژه تشکیل نمی‌دهد و نباید در مرز آن توقف کرد. ما می‌خواهیم فقط دیوار برلین موجود میان گروه‌های گوناگون مذهبی و قومی مسلمانان را فرو ریزیم تا نزدیکی اجتماعی و معرفتی انجام گیرد و این گام - به نظر ما - شکستن موانع برای آغاز پروژه است و به معنای پایان یا هدف و غایت این پروژه نیست. آیا پیروان هر مذهبی مایل به نزدیک شدن به سایر مذاهب هستند یا این که تقریب میان مذاهب را به عنوان گام نخست برای مراحل بعدی هم‌چون تکامل و غیره می‌دانند؟

انقلاب اطلاعاتی که جهان شاهد آن است و فرو ریختن بسیاری از دیوارها که کشورها برای جدایی فرزندان‌شان از خارج مرزهای جغرافیایی کشورهایشان ایجاد کرده بودند و گسترش این انقلاب به جهان عربی و اسلامی ما... به این حقیقت منجر شده است که تقریب اکنون آسان‌تر گردیده بلکه اکنون بخش بزرگی از جامعه توجهی به این موضوع ندارد، چرا که آن را پشت سر گذاشته و در نظر دارد وارد مرحله تازه‌ای شود که از پیشرفت و تمدن بیشتری برخوردار خواهد بود.

از این رو ما - چنان چه بخواهیم تقریب را ادامه دهیم - در نظر داریم از مرحله تقریب به مرحله همکاری و تکامل و همبستگی برای تشکیل وحدت بزرگ‌تری منتقل شویم که در آینده به خواست خداوند آن را خواهیم ساخت. در آن صورت است که از نگرانی نهفته در واژه تقریب به دور خواهیم ماند.

مشکل اختلاف و یا ساز و کار آن

با توجه به آن چه گفتیم دعوت به بستن پرونده اختلاف مذهبی، دعوت غیر منطقی است. از این رو این اختلاف را نمی‌توان کالا نادیده گرفت، و تجربه غرب بهترین گواه برای ما در این زمینه است. روش عقلانی غرب و گرایش‌های لابی‌گری آنها نسبت به دین به رغم گذشت چندین قرن بر آن نتوانسته است پرونده‌های اختلاف‌های مذهبی میان گروه‌های مسیحی را خاتمه دهد به طوری که ما اکنون شاهد اختلاف میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها هستیم که هر از گاهی به گونه‌ای خودنمایی می‌کند و با شکل جدیدی ظاهر می‌شود.

تلاش برای جلوگیری از ابراز نظر دیگران در دفاع از اسلام علیه هر آن چه بدعت می‌دانند و فساد عقیده‌ای که در دیگر مذاهب وجود دارد، نتیجه مطلوبی نخواهد داشت بلکه می‌تواند مسائل را پیچیده‌تر نماید. از این رو باید بدانیم که مشکل موجود در اختلاف‌های مذهبی ما نیست بلکه این مشکل در مکانیزم حل اختلاف است. به عبارت دیگر، مشکل پیرامون ماده‌ای یا موضعی که درباره

آن آن اختلاف داریم نیست بلکه مشکل در چگونگی هدایت حرکت اختلاف ما است؟ و چگونه دیگری را که با او اختلاف داریم درک کنیم؟ علت این مطلب در این است که اگر مکانیزم‌های اختلافات معرفتی و اخلاقی ما در فضای عقب افتاده‌ای بماند در آن صورت در هر ماده‌ای که اختلاف پیدا کنیم ما را دچار چند دستگی می‌کند و مانع توسعه اوضاع ما خواهد شد و تفاوتی ندارد این اختلاف، اختلافی مذهبی، ملی یا غیره باشد. علاوه بر آن لازم است در خود برنامه اختلاف و نیز برنامه‌های نگاه طرف دیگر که در جهان اسلامی ما هم چنان یک نگاه بیمار گونه و پست و ناتوان است، تجدید نظر شود. از این رو از درون موضوعات اختلاف مذهبی راه حلی برای این مشکل وجود ندارد، حل این مشکل باید از مبانی فلسفی عقل دینی آغاز شود؛ همان مبانی‌ای که لازم است اصلاح گردد تا حرکت گفت‌وگو ادامه یابد و این گفت‌وگو در موضوع مذهبی محدود نخواهد ماند بلکه در موضوعات دیگر هم چون موضوع اسلامی سکولاریسم و دیگر موضوع‌های اشکال دار امروز خواهد بود.

یکی از مشکلات ما، برداشت ما از طرف دیگر است، هر کسی که باشد، چون مشکل ما مشکل عقل است که گاهی با مسائلی مذهبی و زمانی در مسائل سیاسی ظاهر می‌شود... ما میان فهم او و ارزیابی خودمان می‌آمیزیم. ما هنگامی که او را ارزیابی می‌کنیم انتقاداتی که بر او داریم در ذهن ما ظاهر شود. ما به هنگام ارزیابی طرف مقابل عینک سیاه را روی چشمانمان قرار می‌دهیم و طبیعی است که تصویر او نزد ما سیاه خواهد بود در حالی که سیاهی تصویر ناشی از سیاهی دیگری نیست بلکه این سیاهی مربوط به روش‌های نگاه ما به اوست. این سیاهی نتیجه برنامه‌های ارزیابی ما است نسبت به هر ماده‌ای که می‌خوانیم و یا شخصی که با او اختلافات نظر داریم.

نگاه به دیگران از درون میراث ذاتی ما، جنایت بزرگی به علم و امانت معرفت است چرا که دیگران را نباید از زاویه میراث دیگران ارزیابی کرد، بلکه باید نخست به او و به میراث او رجوع کرد، تا تصویر او متجلی و بهتر آشکار شود بی آن که مفهوم و مقولات با هم آمیخته گردد.

یکی از مهم‌ترین اشکال‌های موجود در نگاه به دیگران این است بسیاری از ما تصور می‌کنیم هوی و هوس، تعصب، انحراف ذاتی، توطئه، مکر و حيله و غیره تنها عوامل بروز اختلاف میان مسلمانان بوده است. ما تاریخ را از ظواهر این‌گونه مسائل تبرئه نمی‌کنیم بلکه فقط تأکید می‌کنیم که این عوامل تنها عوامل بروز اختلاف میان مسلمانان و بلکه میان همه بشر نبوده است، چون سرشت مطالعات علمی و داده‌هایی که برای عقل از نظر کمیت و کیفیت فراهم می‌شود و سرشت شرایط تاریخی، تشکیل دهنده روش بحث علمی می‌باشد و طبیعت متون منابع دینی از کتاب و سنت و نیز

خود متن، با طبیعتی که دارد در صورت تراکم نگاه‌های عقلی به آن در برگیرنده وجه‌های گوناگون و تفسیرهای متعدد بوده و نیز ناپدید شدن بسیاری از قراین و شواهد تاریخی که به واسطه ده‌ها عوامل مختلف پدیدار گشته است، همه این‌گونه مسائل و غیره می‌تواند ایجاد کننده اختلاف کلامی و فقهی میان مسلمانان شود. اگر هم تصوّر کنیم که ممکن است عقول میلیون‌ها انسان بر تفسیر متنی از متون دینی گرد آیند و به نتیجه اجتهادی واحدی دست یابند، به طور قطع ما چونان ایده‌آلیست‌ها و وهم‌گرایان هستیم و از زبان و عقل بسیاری چیزها را نمی‌دانیم.

تنوع عوامل اختلاف می‌تواند برخی از مشکلات ما را حل کند و زمینه را برای حسن ظن به دیگری را فراهم کند، چون اختلاف او با من لازم نیست که در اثر کینه، تعصب، ستیز و غیره باشد...، وانگهی احتمال دارد که توجیه‌های او از نظر حکم اخلاقی و عقل علمی قابل پذیرش باشد، هر چند من به خطای نظر او از نظر علمی و عقل نظری معتقد باشم. آمیختن این دو جنبه منجر به بروز بسیاری از مشکلات میان مسلمانان گردیده است و موجب شده که نگاه آنها به یکدیگر بسیار ظالمانه و اجحاف‌آمیز گردد.

ما باید تلاش کنیم تا ابزار نگاه و ارزیابی ما نسبت به دیگران عاری از ذهنیات و پیش‌داوری‌ها باشد و این موضوع تنها با بی‌طرف سازی آن به طور موقت فراهم نخواهد شد بلکه باید هدف از نگاه به دیگر، آشنایی نزدیک با او یا همکاری با اندیشه‌های او برای دسترسی به همه راه‌های حقیقت باشد. این موضوع تحقق نمی‌یابد جز با قناعت راسخ به پذیرش قبلی طرف مقابل تا تصور امکان همکاری برای دسترسی به حقیقت فراهم شود. چنان چه همچنان یکدیگر را از نظر معرفتی به رسمیت نشناسیم دیگر راهی برای ایجاد گفت‌وگوی منطقی میان ما و او نیست؛ گفت‌وگویی که در آن، طرف دیگر از احکام ویران‌گر گذشته ما جدا شده باشد.

یکی دیگر از مشکلات متدلوژی عمده موجود در گفت‌وگوی اسلامی آن است که گفت‌وگوهای ما که تاریخ خود را پر از آن کرده‌ایم در بسیاری از حالت‌ها درگیری‌های جنجال‌برانگیز بوده است و مشکل درگیری‌های جنجالی آن است که نمی‌خواهد هدف را کشف کند بلکه در صدد خاموش کردن خصم است. این وضع منجر به برخورد با گفت‌وگوی مذهبی همانند برخورد با کشمکش سیاسی گردیده است و گاهی برخی از اسناد در آن پنهان می‌شود یا اسناد دیگری بر آن بر اساس ماهیت اختلاف و یا طرز تفکر که بر طرف‌های گفت‌وگو حاکم است، افزوده می‌شود. اعمال منطقی جدلی در گفت‌وگو از نظر تاریخی به بی‌توجهی به روحیه همکاری معرفتی برای دسترسی به حقیقت توسط برخی طرف‌های گفت‌وگو می‌انجامد و به اعمال روش پنهان‌کاری اندیشه از نظر اطلاع‌رسانی توسط

آنها منجر می‌گردد که این موضوع باعث محرومیت گروه دیگر از شناخت چهره‌ها شده و گاهی اعتماد آنها را در ارائه اندیشه‌های خود سلب می‌نماید. چنین طرز تفکری باعث افزایش خدشه عمده چهره طرف مقابل گشته و این موضوع مانع ادامه روند گفت‌وگو و احتمالاً باعث عقیم ماندن این گفت‌وگو برای همیشه می‌گردد. لازم است این روش به انجام دادن تعدیل‌هایی در هدف‌های عمده این گفت‌وگو، دست‌کم با افزودن هدف تازه‌ای هم‌چون آشنا شدن با طرف مقابل از یک سو و همکاری با او برای دسترسی به حقیقت از سوی دیگر منجر شود. تحقق این مسئله با روش‌های دوگماتیسم که طرف دیگر را به عنوان این که باطل مطلق است طرد و به عنوان بدعت گر و یا اهل تزویر و گمراهی است نفی می‌نماید، ناسازگار است.

از این رو امروزه ما شاهد بزرگ‌ترین خلل و عظیم‌ترین خطر در گفت‌وگوی دینی میان مسلمانان می‌باشیم که توسط شبکه‌های ماهواره‌ای و شبکه اطلاعاتی اینترنت پخش می‌شود و این جز تشدید کینه و دشمنی و اتلاف وقت نتیجه دیگری نداشته است و به دنبال خطاها و اشتباهات یکدیگر و عدم اقرار به خطا و عدم اعتراف به فساد و تباهی و چیزهای دیگری که باعث قساوت قلب و افزودن کینه‌ها و کور کردن عقل‌ها می‌شود بوده است. ما مخالف گفت‌وگو نیستیم بلکه مخالف ناسازگویی و دشنام و فحاشی هستیم، چون انسان گاهی از شنیدن برخی گفته‌ها بر صفحه‌های اینترنت شرمگین می‌شود و گمان می‌کند که وارد سایت‌های بی‌بند و بار یا چیزهای دیگری جز سایت‌های گفت‌وگوی دین و تفاهم اسلامی شده است.

تقریب میان پروژه سیاسی و نیازهای معرفتی و اجتماعی

پدیده استعمار و پس از آن کشمکش اعراب و اسرائیل، عامل نیرومندی از نظر تاریخی، جهت وادار کردن مسلمانان به بازسازی اوضاع داخلی خود به نفع این کشمکش استراتژیکی گردیده است به گونه‌ای که یکی از گام‌های بلند روشنفکران مسلمان مذاهب گوناگون هم اکنون اندیشیدن به بازسازی روابط مذهبی میانشان و خارج شدن از آن حالت تصادم تند و یا تقاطع حاد است که جهت بازسازی و فشردن صف‌ها در مقابله با دشمنی که به سوی سرزمین و خانه و کاشانه ما حرکت کرده و بدون شفقت و زحمتی در صدد بلعیدن آنها است به حالت آتش بس رسیده اند.

چنین نیازی در پی فروپاشی اردوگاه شرق در اواخر دهه هشتاد قرن بیستم به طور محسوس دو چندان گشته و غرب جهان اسلام را اکنون تنها یافته و اسلام در حساب‌های غرب به عنوان دشمن اول قرار گرفته و سخن از وقوع تصادم حتمی میان فرهنگ اسلامی شرقی و آن فرهنگ مسیحی

غربی آهنگ شدیدتری به خود گرفته است تا جایی که این صدا بر ادبیات سیاسی غرب در پی اعلام نظر خود در در کتاب **برخورد فرهنگ‌ها** توسط ساموئل هنتیگتون غالب گردیده است.

شکی نیست که عنصر سیاسی که انگیزه شکل‌پذیری اندیشه تقریب بوده است - به گونه‌ای که متون تقریب از همه طرف شاهد آن است - همچنان تا امروز و به ویژه پس از جنگ جهانی دوم خلیج فارس و در پی از دست دادن اندلس در گذشته به خاطر تفرقه و اختلاف همچنان به قوت خود باقی است. ولی این به این معنا نیست که این انگیزه می‌تواند به عنوان انگیزه‌ای ثابت باشد که پروژه تقریب را در زندگی مسلمانان در روش‌های زندگی آنها پایدار بدارد. علت آن این است که تکیه بر عامل سیاسی باعث می‌شود پروژه تقریب حالت نوسانی پیدا کند و سرنوشت آن به نوسان بی‌آرام اوضاع سیاسی بستگی یابد و همه ما می‌دانیم ایدلوزی سعی می‌نماید بر آن جنبه آرام و اصولی دهد. این بدین معنا است که ساده‌ترین تحول در اوضاع سیاسی می‌تواند آن صدای خاموش را برای ضرورت موقت به صحنه بیاورد، چون کسی که او را از صحنه کنار زده است به بازسازی جامعه اسلامی با وحدت و تقریب قناعت نمی‌کند بلکه این ضرورت به خاطر ضرورت‌های مرحله‌ای است که ماهیت مقابله آن را ایجاب کرده است. بدین معنا تحقق این پروژه (تقریب) برای خود این موضوع نبوده بلکه برای چیز دیگری بوده است و آن چه برای چیز دیگری باشد تابع آن چیز دیگر در دگرگونی‌هایش خواهد بود، و از آن جایی که زندگی سیاسی حالت دگرگونی دارد هیچ چیز در آن نمی‌تواند بقای اوضاع امت را به این حالت تضمین کند، و این طور می‌نماید که خود این پروژه ثابت نیست، و این خطر بزرگی است که بقا و ادامه آن را تهدید می‌نماید.

به تعلیق در آوردن حالت اختلاف منفی به معنای ریشه‌کنی آن نیست، چون تکیه بر پروژه سیاسی اختلاف منفی را به تعلیق در می‌آورد ولی از نظر اصولی آن را بر مشروعیت خود باقی می‌گذارد و زمینه را به هنگام تحول اوضاع برای دوباره مطرح شدن فراهم می‌کند.

یگانه مشکل در تکیه پروژه تقریب بر عنصر سیاسی محض که اشاره کرده‌ایم نبوده است، بلکه به جای راه‌های ریشه‌ای دنبال راه‌حل‌ها موقت بوده است. علاوه بر آن مشکل دیگری که تجربه تقریب با آن آشنا شده است - به عقیده ما - محذور دوگانگی است که در طول قرن بیستم در پیش از یک واقعیت اسلامی شاهد نمونه‌های آن بوده‌ایم.

طرفداران وحدت قبلاً سخن توحیدی متحدسازی و یک پارچه کردن به نحو کلی داشته‌اند، ولی در اغلب اوقات صاحب سخن گروهی بوده‌اند و گاهی سخن آنان به هنگام بازگشت به قوم و قبیله و مذاهب خود کشنده بوده و انسان‌ها فکر می‌کنند که نفاق، اصل حاکم بر حرکت پروژه نزد برخی از

آنهاست. بنابر این چه انتظاری می‌رود از پروژه‌ای که در ذات و عمق خود از ایمان برخی نظریه پردازان و طرفداران خود بی بهره است؟! به نظر می‌رسد که یکی از آنان در دیدار با فرقه دیگر، زیر پای او را خالی می‌کند تا پروژه تقریب را به نفع خود در آورد.

این پدیده بر نفع‌گرایی پروژه تقریب تأکید دارد نه بر شایسته بودن آن در ماهیت خود که مد نظر است. این مصلحت خود پروژه را در صورت به وجود آمدن تحولات در منافعی که پروژه بر پایه آن به وجود آمده است به خطر می‌اندازد. حرکت پاراگماتیک پروژه تقریب و ترویج برای این پروژه تنها به منظور مقابله با دشمن خارجی حتی نمی‌تواند موجبات ایجاد رضایت طرفداران خود را فراهم کند، چرا که چنین پروژه‌ای به یک وسیله و نه یک هدف تبدیل خواهد شد. اصل برادری اسلامی یا اصل وحدت و همبستگی تنها به یک وسیله و ابزاری برای تحقق اهدافی خارج از چهارچوب خود پروژه تبدیل خواهد شد، از این رو انتظار می‌رود در این مسئله تجدید نظر شود تا این گونه اصول بر پایه‌های شرعی عالی و قواعد دینی قوی‌تر از چیزهای دیگر باشد و به یک هدف تبدیل شود نه این که وسیله‌ای برای هدف‌های دیگر باشد. همان‌گونه که علامه شیخ محمد مهدی شمس الدین درباره این موضوع نظریه پردازی کرده‌اند. مشکل دیگری وجود دارد که عنصر سیاسی در حال طغیان و شدت خود آن را ایجاد می‌کند و آن این تصور است که جدایی و اختلاف علت واحدی دارند و آن توطئه خارجی و عناصر ذریبط آن است. برخی از نویسندگان معاصر چنین تصویری دارند^۱ و می‌گویند مسئولیت تفرقه به عهده مسلمانان نبوده بلکه ناشی از قومی که مدعی اسلام‌اند هم‌چون زرتشتی‌ها و سبائی‌ها و شعوبی‌ها و غیره است. ما در مسئولیت غرب یا کفر جهانی در تفرقه‌افکنی میان مسلمانان و به ویژه در دو قرن گذشته تردیدی نداریم، ولی نباید حس سیاسی افراطی سبب اختلاف را منحصر در آن نماید تا مصداقی برای منطق توطئه باشد. این فرایند بر این پایه است که خود را معاف کند و ملامت را بر گردن دیگری اندازد. این منطق را بیشتر ما مسلمانان به کار می‌بریم تا کوتاهی و سستی خود را توجیه نماییم. برخی از علمای دینی از هر مذهبی که باشند مسئولیت بسیاری از رویدادهای تفرقه افکنی و ستیزه را به دوش می‌کشند و برخی زمامداران و سیاستمداران مسلمان که نقشی در ایجاد عقب ماندگی و این مانع‌تراشی در کیان اسلامی داشته‌اند نیز مسئول‌اند. اصلاح خود و بررسی اوضاع داخلی خویش، شرط اساسی این کار است. لازم است مراکز علمی و دانشگاه‌های اسلامی و حوزه‌های علمیه خود تا آن جایی که امکانات اجازه می‌دهد این‌گونه خلل‌ها را اصلاح نمایند.

۱- به عنوان نمونه ر. ک.: مصطفی الشکعة، اسلام بلامذاهب، ص ۵۲۴.

هدف تقریب

در میان این اشکال‌ها با اشکال دیگری مواجه می‌شویم که از حساسیت و اهمیت بیشتری برخوردار است و آن شرکت طرف‌های گفت‌وگو در پروژه تقریب است. به نظر می‌رسد هر یک از طرف‌های شرکت کننده در این پروژه غالباً سعی می‌کند هدف‌های مذهب و گروه خود را بیش از تحقق هدف کلی آن که برای همگان به نسبت برابر سود دارد، محقق نماید. هدف سنی مذهب که وارد پروژه تقریب می‌شود تلاش برای متقاعد کردن شیعه یا پایان دادن به بی‌احترامی به برخی از صحابه و نمادهای آنهاست. یا شیعه‌ای که در این پروژه شرکت می‌کند در نظر دارد دانشگاه الازهر شریف یا هر گروهی از علمای مسلمان مذهب او را به رسمیت بشناسد تا مذهب وی در پی تبعید و جدایی اعمال شده علیه او میان مسلمانان به رسمیت شناخته شود. تلاش برای ایجاد جامعه اسلامی طرفدار وحدت بر این اساس که هر فرقه‌ای به دنبال تحقق هدف‌های فرقه یا مذهب ویژه خود باشد، چیزی جز به خدمت گرفتن این پروژه در جهت منافع و حساب‌های ویژه نخواهد بود. بنابراین چگونه ممکن است پروژه‌ای که بر منطق فرقه‌ای استوار است بتواند فرهنگ فرقه‌ای موجود در جامعه را پشت سر بگذارد؟ و چگونه یک پروژه که بر نقیض خود تکیه دارد می‌تواند نقیض خود را نفی کند؟ مشخص نمودن هدف‌هایی که تقریب در صدد تحقق آن در پروژه تحقیق است اهمیت بالایی دارد. به هر میزانی که این اهداف بلند باشند این پروژه خود به خود ارزش والایی خواهد داشت و به هر میزانی که این هدف‌ها با کمبود و ضعف و مسائل کوچک روبه‌رو شوند این پروژه به شکست و یا توقف منجر خواهد شد.

از این رو باید در چنین هدفی که مجوز ورود در عرصه طرح تقریب است تعدیلی صورت گیرد. این تعدیل با بازگرداندن امور به روند خود در داخل جامعه‌ای واحد فراهم خواهد شد. منظور ما آن است که با پروژه تقریب به وحدت واقعی و اجتماعی منسجم تبدیل شویم و اختلاف نظرهای زبانی به انسجام اجتماعی و ملی نرساند؛ درست همانند هر کشوری از کشورهای جهان که مردم آن نسبت به موضوع‌های گوناگون نظرهای متنوعی دارند ولی تابعیت ملی آنها همچنان به عنوان معیار نخست وحدت میان افراد و گروه‌های درونی آن باقی می‌ماند و از آرامش و توسعه و تحول و انسجام آن حفاظت می‌کند.

به عقیده ما پروژه تقریب در نظر ندارد که هدف‌های گروه‌های گوناگون را تحقق ببخشد بلکه باید در راستای تحقق هدف گروه وسیع‌تری که همه طرف‌ها را در بر گیرد تلاش کند و وحدتی از

مجموع وحدت‌ها را تشکیل دهد و این وحدت شکلی، تشریفاتی، تعارفی و مانند آن نباشد. این بدین معنا است که هدف از پروژه تقریب بازگرداندن اوضاع جامعه اسلامی به راه طبیعی آن است: از یک سو موانع موجود در داخل جامعه را برطرف نماید و از سوی دیگر گروه‌ها و همان جماعت‌ها با هم آمیخته شوند؛ آمیختگی‌ای که از یک طرف وحدت اجتماعی عمومی را تشکیل دهد و از طرف دیگر واحدهای کوچک‌تر را در داخل جامعه به طور اتوماتیک حفظ نماید. در این روند همکاری و انسجام دو عنصر قابل فعل و انفعال برای تحقق هدف‌های گروه بزرگ همکاری خواهند کرد و هدف‌های خود را به عنوان هدف همه گروه‌های کوچک در جامعه می‌دانند نه این که تنها به نفع یک گروه و به زیان گروه دیگری باشد.

«ما معتقدیم باید به دنبال تهیه یک برنامه فرهنگی بر مبنای تولید طرز تفکر اسلامی باشیم که در آن مسلمانان پیش از آن که مذهب خود را مد نظر قرار دهند، اسلام را مد نظر قرار دهند. برای دراز مدت برنامه ریزی کنیم به گونه‌ای که در آن روحیه اسلامی تعیین کننده روحیه مذهب باشد و بر پایه تمرکز طرز تفکر موضوعی عقلانی، جدا از احساسات و انفعال، استوار باشد.»^۱

ذوب شدن منافع گروه در منافع گروه‌های کوچک و اتحاد آنها هدف عمده پروژه تقریب است و این موضوع احساس عضویت در گروه مذهبی کوچک را لغو نمی‌نماید و یا به زیان آن نخواهد بود. بلکه بر عکس، سرانجام کاملاً به نفع آن تمام خواهد شد و در نهایت این سودی که برای گروه مذهبی کوچک خواهد بود برای گروه دیگر نیز خواهد بود. بدین معنا که هیچ کس به هیچ عنوان زیان نخواهد دید یا ذوب نخواهد شد و برای هیچ کس بی فایده نخواهد بود. این یک نقطه حساس و اساسی است.

وابستگی مذهبی و وابستگی دینی، مشکل رابطه

در چهارچوب موضوع هویت به روابط طولی منسجم و متکامل میان عضویت در یک مذهب ویژه و یا پیوستگی، به دایره بزرگ اسلامی عام اشاره داشتیم؛ نه روابط عرضی متعارض و متضاد متنافی با هم. موضوع دیگری که در ارتباط با آن ظاهر می‌شود، تحقق انسجام میان هویت‌های مذهبی و هویت‌های ملی است، و آن، هنگامی است که اتباع یک مذهب، اقلیتی را در یک کشور که اکثر آن پیرو مذهب دیگری باشند در بر داشته باشد. همان‌گونه که اهل تسنن در جمهوری اسلامی ایران یا مذهب شیعه در عربستان سعودی این گونه است.

۱- محمد حسین فضل الله، «حقائق هامة فی الحوار الاسلامی - الاسلامی»، مجلة رسالة التقريب، شماره ۱۹ و ۲۰، ص ۲۸۱-۲۸۵.

احساس اکثریت گاهی به عدم پیوستن اقلیت به دایره ملی که اکثریت آن را در ارتباط با خود دارند منجر می‌گردد و گرایش هویت اقلیت به خارج که پیروان این مذهب در یک کشور دیگر هستند روابط میان طرف‌های مذهبی را پیچیده می‌کند و به تشنج و آمیختگی و ابهام آن می‌افزاید. از این رو لازم است برای حل این موضوع به گونه‌ای اندیشید که از یک سو هویت ملی آن گروه اقلیت حفظ شود و از سوی دیگر هویت دینی و مذهبی آن در پرستش خداوند محفوظ بماند. به عبارت دیگر، باید این دو هویت را با هم محترم شمرد و تلاش کرد میانشان وفق داده شود. این موضوع، بیش از هر چیز به ارائه نظریه‌های فقهی نیاز دارد که فقها تلاش خواهند کرد با اجتهادهای سالم خود موانع موجود بر سر راه دسترسی به این وفق دادن را برطرف نمایند، هر چند که به اعتقاد ما چنانچه واقع‌گرا باشیم برطرف‌سازی همه مشکلات این نوع از هم گسیختگی، امکان‌ناپذیر است.

مهم‌ترین نظریه فقهی که باید با جدیت بررسی شود، مسئله تبعیت در فقه اسلامی است. تبعیت یک گروه دینی از یک رهبر مذهبی که خارج از کشور خود زندگی می‌کند، مشکل واقعی را تشکیل نمی‌دهد، چنان که مسیحیت چنین تابعیتی را دنبال می‌کنند بی‌آنکه پیروان این مذهب با مشکلی از این نوع در بسیاری از جاها روبه‌رو شوند. بنابراین تولید مفهوم تبعیت را در فقه اسلامی باید با دقت بازسازی و بازبایی کرد که ما در این جا فعلاً مجال بحث آن را نداریم.

روند وفق دادن میان هویت‌ها تا حد زیادی امکان‌پذیر است. «دوستی در آغاز با دوست داشتن خانواده آغاز می‌شود و پس از آن به طایفه و گروه و میهن و گروه بزرگ و سپس به اسلام می‌رسد و درجه بالاتر درجه‌های پایین‌تر خود را از بین نمی‌برد. ولی آن چه نباید باشد آن دوستی‌ای است که موجب تفرقه و دودستگی شود و به اعمال ظلم تشویق نماید. چنین دوستی‌ای عصبیت جاهلی است.»^۱

موانع تقریب

گام‌های قابل ملاحظه و تحسین آمیزی طی دهه‌های قرن بیستم در طرح تقریب میان مذاهب اسلامی برداشته شده است ولی در مقطع اخیر شاهد ناکامی قابل ملاحظه‌ای نیز در این زمینه بوده‌ایم و سخنان تفرقه‌انگیز را یک بار دیگر از همه طرف‌ها با وجود اختلاف در برخی جزئیات آن شنیده‌ایم.

برای بررسی برخی از عناصر عمده در تشدید پدیده تفرقه‌افکنی و پراکندگی، جدا از نقش علت

۱- محمد ابو زهره، الوحدة الإسلامية، ص ۸۸۷

سیاسی که در اثر شرایط منطقه طی دو دهه گذشته شاهد آن بوده‌ایم، لازم است داده‌های فقهی طرف‌های متعدد را بررسی نماییم و تا زمانی که برای حل مشکل‌های فقهی موجود نزد هر مذهبی تجدیدنظر و مطالعات و بررسی‌های جدی و قابل اطمینان انجام نگیرد گمان می‌کنم که دسترسی به یک راه حل برای این معضل دشوار است. به نظر می‌رسد طرح تقریب میان مذاهب تا حدودی در حل بعضی از این مسائل فقهی و مواضع موفق بوده است ولی به مطالعه و بررسی آن با دقت قیام ننموده و برای دسترسی به نتایجی در آن و یا دست‌کم در برخی مسائل اساسی به استثنای برخی تلاش‌های محدود، اقدام ننموده است.

از جمله عواملی که به ویژه در مرحله اخیر موجب تقویت احساس مذهبی متعصب گردیده، برخی ناکامی‌های سیاسی و اجتماعی است که صرف‌نظر از مسئول ایجاد آن، برخی از کشورهای دارنده طرح اسلامی و برخی جنبش‌های اسلامی گرفتار آن شده‌اند. ناکامی‌های اجتماعی و سیاسی یک جریان عقب‌گرد در اندیشه خود به گذشته ایجاد می‌نماید، تا خشم خویش را در آن منفجر کند و فضای مذهبی یکی از این زمینه‌های مناسب برای رشد چنین وضعی خواهد بود.

از جمله مشکلات بازدارنده در این زمینه، تصویر یک‌نواخت نسبت به شیعه در اندیشه جمع بسیاری از اهل تسنن است. پافشاری به این موضوع که شیعیان یک گروه با غلو و مشرک و گور پرست و مرده پرستانند که اهل بیت را به مرتبه خدایی می‌رسانند و برای سنگ سجده می‌کنند و قائل به تحریف قرآن‌اند و غیره، مانع از هرگونه امکان و فرصتی برای گشودن فصل تازه میان مذاهب می‌گردد. اگر برخی از علمای شیعه چیزی می‌گویند نباید آن را بزرگ جلوه داد و به کل مذهب مرتبط ساخت. این سیاست تشدید اختلاف سعی می‌کند رویدادهای جزئی را بزرگ جلوه دهد. از این رو بررسی این موضوع‌ها باید بی‌طرفانه انجام گیرد تا هرطرف بتواند طرف دیگر را درک نماید و عملکردهای او را به طرز منطقی و سالم تفسیر نماید. از جمله این مشکلات نیز تصویر نادرست از اهل تسنن و جماعت است که در ذهن بسیاری از شیعیان وجود دارد. آنها تصور می‌کنند که اهل تسنن دشمن اهل بیت‌اند یا آنها را به ناصبی طبق معنایی که در فقه امامی وجود دارد متهم می‌کنند که این موضوع دلالت و پیامدهای خود را دارد. یا این که اهل سنت را گروه واحدی می‌دانند به گونه‌ای که اگر یک فقیه یا یک سخن‌ران از آنها چیزی گفته باشد همه را به آن گفته پایبند دانسته و آنها را دشمنان شیعه تلقی می‌کنند، به این صورت که در دل آنها هیچ رحمت و محبت دینی نسبت به شیعه وجود ندارد.

همه این گونه مسائل مانع تحقق زمینه تقریب و همکاری می‌شود و موانع سختی را در برابر

طرح تقریب ایجاد می‌کند، چون یکی از عوامل این تصویر غلط طرفین نسبت به یکدیگر، جدایی و عدم همزیستی انسانی میان گروه‌های مذهبی و عدم آمادگی برخی نسبت به تغییر آن تصویر یک‌نواخت می‌باشد که برخی آن را نسبت به طرف دیگر ایجاد کرده‌اند.

سیاست بزرگ‌نمایی رویدادهای کوچک یا برخی گفته‌های کم‌تأثیر، به نفع حرکت علمی سالم و یا جامعه و یا سیاسی نبوده است. برای مثال، اگر نظریه امامت را در اندیشه شیعه از نظر محوریت و دلالت در نظر بگیریم خواهیم دید که آن را اصلی از اصول دین می‌دانند و برخی منکر یا غیر معتقد به آن را تکفیر و به احکام کفر در آخرت یا در آخرت و دنیا محکوم می‌کنند. چنین نظری در محافل شیعه محدود است، همان‌گونه است تکفیر شیعیان توسط برخی از اهل تسنن، نزد محافل اهل تسنن محدود بوده و نباید بیش از حجمی که دارد آن را بزرگ جلوه داد.

در این جا لازم می‌دانم که دو نکته را یادآور شوم که به نظر من مهم است و آن مربوط به دو شخصیت اسلامی شیعه برجسته است که مهم‌ترین پست‌های مرجعیت و اندیشه شیعه را در قرن بیستم داشته‌اند؛ یعنی امام روح الله خمینی (متوفای ۱۴۱۰ ق) و شهید بزرگوار محمد باقر صدر (متوفای ۱۴۰۰ ق). این دو گفته در منابع بحث فقهی داخلی آنها وجود دارد و گفته سیاسی نبوده که گاهی مانع از دلالت و تعبیرات می‌شود.

امام خمینی در کتاب طهارت از مباحث فقهی خود می‌گوید: «امامت به معنایی که نزد امامیه وجود دارد از ضرورت‌های دین نبوده، چون «ضرورت‌ها» عبارت از امور واضح و بدیهی از نظر همه طبقات مسلمین می‌باشند و شاید ضرورت از نظر بسیاری بر خلاف آن باشد، بله امامت جزء اصول مذهب است و منکر آن از مذهب خروج کرده و نه از اسلام»^۱.

متن دوم از شهید محمد باقر صدر در کتاب خود *بحوث فی شرح العروة الوثقی* است که می‌گوید: «منظور از ضروری که مخالف منکر آن است، چنان چه خود امامت اهل بیت علیهم‌السلام باشد پرواضح است که این مسئله در آشکاری به درجه ضرورت نرسیده است، و چنان چه تحقق آن درجه حدوداً مسلم شود شکی در عدم ادامه روشنی آن به آن متابه به خاطر وجود عوامل ابهام پیرامون آن وجود نخواهد داشت، و اگر منظور از آن تدبیر پیامبر و حکمت شریعت باشد که بر اساس فرض اهمال مسلمانان توسط پیامبر و شریعت بدون رهبر یا شکلی که با آن رهبری تعیین شود که همسان عدم تدبیر رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یا عدم حکمت شریعت باشد، باز نمی‌توان انکار چنین ضرورتی را بر مخالف به خاطر عدم توجه او به این همسانی و یا عدم ایمان او به آن تحمیل کرد»^۲.

۱- روح الله خمینی، کتاب الطهارة، ج ۳، ص ۴۴۱.

۲- محمد باقر صدر، *بحوث فی شرح العروة الوثقی*، ج ۳، ص ۳۱۵.

بنابر این انکار اصل امامت شیعه توسط سنی مذهب، او را کافر یا منکر مسائلی بدیهی و آشکار نخواهد کرد، هر چند که شیعه گمان کند سنی در عقیده خود اشتباه می‌کند. این حق او است، ولی این طرز تفکر به معنای تکفیر برادرش و قطع رابطه با او نخواهد بود.

«ملاک کفر و خارج شدن از اسلام، انکار صریح و نه انکار با ملازمت و آمیختن میان عقیده صریح و عقیده ملازم عقیده صریح، جزء آفت‌های مذاهب و از عوامل تهمت‌های متقابل میانشان می‌باشد.»^۱

چنان که این دو شخصیت برجسته شاهی ارائه کرده‌اند، بسیار از مردان علمی شیعه نیز شاهد این حقیقت می‌باشند. شاید این گفته علامه سید عبدالحسین شرف‌الدین صحیح باشد که: فصل چهارم [از کتاب الفصول المهمة]: در بسیاری از متون امامان ما حکم به مسلمان بودن اهل تسنن وجود دارد، و آنها در هرگونه اثری که مترتب بر عموم مسلمانان باشد هم‌چون شیعیان می‌باشند. این مسئله در مذهب ما بسیار روشن است و هیچ یک از میانه روها در میان ما از آن باکی ندارد. از این رو آنچه در این باره آمده است دنبال نمی‌کنیم چون توضیح و اوضاحت را جزء تدبیر نمی‌دانیم.^۲

این موضع‌ها در طرف دیگر نیز صادق است. عدم اعتقاد به عدالت صحابه یا همسران پیامبر ﷺ یا بعضی از خلفای نخستین، به معنای کفر نیست؛ حتی اگر هم فرض کنیم که به آنها فحش داده شود یا لعن شوند که بالاترین حد آن معصیت بزرگ و جرمی عظیم است. میان این عنوان و عنوان کفر که موجب جدایی و خارج شدن از کمند اسلام است، تفاوت آشکاری وجود دارد، چون احتمال اشتباه وارد است و شاید او در این خصوص دچار اشتباه شده باشد. چنان‌که بسیاری از گذشتگان که در تفسیر احکام اجتهادی خود دچار اشتباه شده‌اند^۳، بنابراین، امر تکفیر امری عظیم است و عواقب بزرگی دارد.^۴

من با این مثال‌ها نمی‌خواهم مدعی شوم که طرفین به عدم تکفیر یکدیگر اجماع دارند. همان‌گونه که بسیاری از اهل تقریب اشاره می‌کنند اختلاف‌های موجود میان مسلمانان موجب تکفیر یکدیگر نمی‌شود؛ هر چند که نظر یک گروه از شیعیان و گروهی از اهل تسنن بر تکفیر است و شاید بدتر از آن هم باشد. بلکه می‌خواستم تصویر واقعی موضع طرفین را بررسی کنیم. برای این که آن

۱- محمد واعظ زاده خراسانی، «الوحدة الإسلامية عناصرها و موانعها»، مجلة رسالة التقريب، شماره ۱۵، ص ۱۱.

۲- عبدالحسین شرف‌الدین، الفصول المهمة فی تألیف الامة، ص ۱۸.

۳- در این باره ر. ک.: عبد الحسین شرف‌الدین، الفصول المهمة، ص ۱۳۱-۱۴۴.

۴- درباره موضع سلف در تکفیر ر. ک.: همان، ص ۲۶-۳۸.

چهره تقلبی ادعایی می‌خواهد مدعی شود که هر طرفی طرف دیگر را تکفیر می‌نماید تا جایی که برخی از اتباع مذاهب و احتمالاً برخی از روحانیون آنها را به سبب وجود موضع‌های تسامح نزد علمای بزرگ مذهب خود به خاطر قرار دادن تصویر یکنواخت نامطلوب در مغز آنان نسبت به هم، غافلگیر نماید.

به هر حال ما به لزوم بررسی مرزهای اسلام و آن چه آدمی از آن بیرون می‌آید یا داخل آن می‌شود عقیده داریم. ولی بررسی علمی دقیق و بی‌طرفانه با هدف ارائه تصویری از چگونگی عقیده و فقهیت موضوع، مبرا از هر گونه پیش داوری یا تعصب‌های فشارآور است. گفته‌های بی‌مقصد از اسلام همه طرف‌ها را نمی‌پذیریم هر چند به آن اعتقاد داریم. احترام به جریان متعصب در همه محافل بر ما ایجاب می‌کند که این موضوع را با جدیت و قاطعیت بررسی کنیم.

برخی از مردم کفر را بهتر از برخی مسلمانان می‌دانند هر چند که نام کفر و یا شرک بر آن مسلمانان اطلاق نشود تا چه رسد که بتوان نام کفر بر آنها گذاشت، و این یک مشکل واقعی است، «اسلامی که از برخی از جزئیات آن راضی نباشیم بهتر از کفری است که در هیچ چیز با آن فصل مشترک نداریم. این از واقعیت و اخلاص به اسلام نیست که هم‌چون برخی از مردم بگوییم کفر در مقایسه با اسلام آمیخته به برخی مسائل کفرآمیز به ما نزدیک‌تر است و یا با مقداری شرک و یا مقداری انحراف که در نظرهای کلامی یا فقهی ما وجود دارد برابری می‌کند، چرا که این سخن حاکی از تعصبی است که می‌خواهد دشمن خود را ویران کند حتی اگر این ویرانی منجر به ویرانی خودش هم شود.»^۱

از دیگر موانع موجود در تقریب، دور نگاه داشتن یک جماعت یا یک گروه از مسلمانان از این طرح است. هم‌چنین است اگر یک گروه از مسلمانان خود را از این طرح دور نگه دارد. ما برای این که بیشتر روشن باشیم عقیده داریم که موضوع شیعه - سلفی یکی از پیچیده‌ترین جبهه‌های گفت‌وگوی اسلامی را تشکیل می‌دهد. شیعیان نباید خود را از این گفت‌وگو کنار بکشند و جریان سلفی نباید دست به چنین کاری بزند، بلکه آنهایی که متولی گفت‌وگوی اسلامی هستند این گفت‌وگو را با اولویت بزرگ بدانند، چون این جبهه امروز داغ‌ترین و خشن‌ترین جبهه‌ها است. از این رو باید بیشتر مد نظر قرار گیرد و همگی عقیده داریم که نزدیکی ایران و عربستان سعودی از یک سو و وحدت ملی در گفت‌وگوی داخلی در عربستان سعودی از سوی دیگر، می‌تواند چیزی را در این راستا که نباید هیچ‌گاه از آن غافل ماند، تحقق ببخشد.

۱- محمد حسین فضل‌الله، الحركة الإسلامية، هموم و قضايا، ص ۳۱۲.

گونه دیگری از مشکلات موجود که مانع حرکت تقریب و وحدت می‌شود، عملکرد برخی طرف‌ها در عمل میدانی است. برخی مظاهر سرکوب و تبعید و منع آزادی‌های دینی و ایجاد فشار بر شعائر فرقه‌های گوناگون و امثال آن منجر به تثبیت منطق ستیز میان طرف‌ها خواهد شد. از این رو ما از کشورهای سنی و شیعه می‌خواهیم که اجازه دهند اقلیت‌های مذهبی شعائر و مراسم مذهبی خود را آزادانه و به گونه معقول انجام دهند تا این آزادی شیر اطمینانی برای کاهش فشارهای انباشته شده از دوران‌های گذشته و تأکیدی بر جدی بودن برخورد واحد با همه طرف‌ها باشد.

آزادی‌های دینی می‌تواند یکی از بزرگ‌ترین موانع در راه تقریب میان مذاهب را که مشکل تقیه است برطرف نماید. به کارگیری تقیه به سبب عوامل تاریخی سرکوبگرانه‌ای که در دوران‌های گذشته علیه شیعیان و طرفداران اهل بیت پیامبر ﷺ وجود داشته از طرف شیعیان به نحو گسترده اعمال شده است فرهنگ تقیه در ذهن شیعیان و فقه امامی تا دورانی نزدیک وجود داشته است، چون شیعیان در صورت ابراز نظر و عقیده خود همیشه نسبت به جان و ناموس و مال خود احساس خطر می‌کردند. بنابراین در صورت تثبیت آزادی‌های دینی به گونه‌ای آرام و منطقی، شیعیان از این پس دیگر احساس نمی‌کنند که برای حفظ جان خود تقیه کنند بلکه عقاید خود را ابراز می‌دارند که این موضوع باعث روشنی اندیشه‌ها و افزایش حس اعتماد متقابل به طرف‌های دیگر می‌گردد و موجب تقویت گفت‌وگو و تفاهم و همبستگی بدون وا همه خواهد شد.

در زمینه دیگر اقلیت‌ها اصولاً باید به طور منطقی از حاشیه آزادی تدریجی که اکثریت به آنها داده است بهره‌مند شوند ولی در به کارگیری حق خود افراط نورزند و یا در به کارگیری آن متهورانه عمل نکنند تا منجر به بازگشت اوضاع گذشته نگردد. این مسئله در زندگی سیاسی ما مسلمانان و اعراب عموماً وجود دارد.

لازم است که مراحل این کار را از بین نبریم و در تنفس در فضای آزادی از خود شتاب نشان ندهیم و همه برگ‌های به دست آمده را نسوزانیم. رابطه استدلالی میان عملکرد حاکم و محکوم، رابطه تفکیک ناپذیر است از این رو باید با حاکم به عنوان یک انسان و نه یک فرشته یا معصوم برخورد کرد.

ما نیز از شیعیان می‌خواهیم به تصحیح برخی از مظاهر عمومی که گاهی برخی از شیعیان انجام‌دهند بپردازند، هم‌چون برخی از شعائر حسینی قمه زنی و زنجیرزنی یا لعن و سبی که برخی از آنها نسبت به خلفا و نهادهای صحابه انجام می‌دهند. این موضوع یکی از بزرگ‌ترین موانع موجود بر سر راه تقریب و تفاهم به شمار می‌رود. ما از دعوت‌های وحدت‌خواهی جدی که برخی از بزرگان

علمای شیعه و مراجع تقلید آنها در این چارچوب ارائه داده‌اند استقبال می‌کنیم؛ به ویژه علامه سید محسن امین عاملی در کتاب خود *رسالة التنزیه* و علامه شهید مرتضی مطهری در کتاب *حماسه حسینی* و علامه سید محمد حسین فضل‌الله و آیه‌الله علی خامنه‌ای رهبر جمهوری اسلامی ایران و غیره دعوت‌هایی از خود نشان داده و از گام‌های تقریبی که طرف دیگر نشان می‌دهد استقبال کرده‌اند.

علمای طرف‌های مسلمان و فقهای آنها باید یکدیگر را به دور از درگیری‌های جنجالی و جنگ و گریز بازشناسی نمایند و باید مکنونات درونی خود را در ذهنیات دسته جمعی و ذهنیات گروهی برخی فرقه‌ها طی قرون و اعصار بی ترس و وا همه بازشناسی کنند و نگران اصلاح داخلی که منجر به فروپاشی چیزهایی می‌شود که فقه آن را ثابت نمی‌کند یا چیزهایی که در نهایت به وجود آمده است، نباشند.

تقریب میان شور حماسی و عملکرد عقلانی

بی تردید برخی از افراد و گروه‌ها با توجه به سرشت خود به برخی اندیشه‌ها که ایمان دارند از خود علاقه شدید نشان می‌دهند. آن علاقه آنان را به شتاب و عجله از یک سو و حرکت غیر عقلانی و حساب نشده از دیگر سو می‌دارد، چیزی که تا حدودی برای تقریب‌گرایان اتفاق افتاده است.^۱

عملیات بازسازی چهره و اصطلاح آن، چنان چه با روش مرحله‌ای و حساب نشده‌ای انجام گیرد با خشم جریان‌های سنتی روبه‌رو خواهد شد. تلاش برای هرس کردن برخی تصورها و حذف برخی گفته‌ها که مانع جنبش تقریب می‌شوند گاهی به حد افراط می‌رسد و در نتیجه به واکنش‌های معکوس در راه تقریب منجر خواهد شد.

از این رو لازم است نظریه پردازان و طرفداران وحدت افکار عمومی، مذاهب و فرقه‌های خود را در نظر بگیرند و ایده‌های تقریبی یا اصلاحی را که باعث تحریک این فرقه‌ها شود مطرح ننمایند. در غیر این صورت نتیجه منفی روی طرح آنها خواهد داشت. ما چنین چیزی را در اماکن اسلامی گوناگون شاهد بوده ایم، به گونه‌ای که گروهی از اندیشمندان و علما و نظریه پردازان اصلاح طلب به یک گروه مشکوک و غیر قابل اطمینان در کار خود و بلکه نزد گروه دیگری غیر اصیل در اندیشه خود و سازشکار با بدعت و گمراهی و انحراف، تبدیل شده است.

۱- هنگامی که در این تحقیق واژه جماعت تقریب و امثال آن را به کار می‌بریم منظورمان فقط دارالتقریب نیست که در قاهره در پایان نیمه اول قرن بیستم تشکیل یافت یا هر گونه جنبش ویژه دیگری را در نظر نداریم، بلکه منظور ما هر جنبش تقریبی است با هر گرایشی که دارد.

شک و تردید در مصداق بودن این گروه در داخل حوزه مذهبی ویژه‌ای می‌تواند به شکست پروژه تقریب منجر شود، چون کنار زدن آن و به حاشیه کشاندن نقش آن، مسائل را در دست جریان متعصب در درون هر گروه قرار خواهد داد و برای حمله به طرح تقریب جهت متلاشی کردن آن توجیه‌هایی برای خود می‌تراشند با این بهانه که وارد شدن در این پروژه و همراهی با آن عقاید اسلامی صحیح را با خطر روبه‌رو ساخته و آن را به بازیچه تبدیل خواهد کرد.

مسئله تأسف‌آور در این زمینه باز شدن یک جبهه در درون هر فرقه و مذهبی متناسب با کشمکش موجود در آن است چه موافق با طرح تقریب باشد و چه مخالف آن. برخی از وحدت طلبان به منظور پیروز شدن بر مخالفان داخلی خود و برای گریز از آنها جلو می‌روند و دیدگاه‌هایی را که با دیگران نزدیک است در پیش می‌گیرند تا به وسیله آن مخالف داخلی خود را به خشم آورند و یا این که با او تصفیه حساب نمایند. همین وضع در طرف دیگر مخالف نیز وجود دارد به طوری که در پاسخ به گروه‌های وحدت طلب موجود در جامعه خود، فعالیت فرقه‌ای خود را دوچندان می‌کنند و بدین ترتیب طرح تقریب را با خطر روبه‌رو می‌سازند تا با شکست این طرح به پیروزی چشمگیر خود بر گروه اصلاح طلب در داخل جامعه مذهبی خود تحقق بخشند، و میان این گروه و آنها گروه طرح تقریب به عنوان یک پدیده طبیعی مورد کشمکش قرار می‌گیرد. تاریخ، مملو از کشمکش‌های مذهبی میان فرقه‌های مسلمین است که حافظهٔ جمعی نمی‌تواند آن را به آسانی به فراموشی بسپارد، بلکه این کشمکش دارای عمق استراتژی خود در آگاهی دینی سنتی است که تا این ساعت روی بسیاری از مواقف حساس در همه امت کنترل خود را دارد. از سوی دیگر ما می‌خواهیم در توهّم موافقت همه طرف‌ها بر طرح خطیر و حساسی از این‌گونه به سر ببریم. برای مثال، این مسئله را چنان که شیخ محمود شلتوت^۱ متذکر می‌شود تجربهٔ تقریب در قاهره تکذیب کرده است. ولی آن چه ما اعلام می‌داریم این است که طرفداران تقریب نسبت به طرح اندیشه‌های وحدتی که نه از نظر تئوری و نه از نظر عملی داخل محافل مذهبی به نضج نرسیده‌اند، از خود شتاب نشان ندهند.

تعامل با جامعه دینی هم‌چون تعامل با یک میدان مین، حساس و احتیاط آمیز است. لازم است در این تعامل احساسات و عواطف تا بالاترین حد مورد احترام قرار گیرد، هر چند نسبت به بسیاری از آنها متقاعد نباشیم. پس از آن باید به اقدام مرحله‌ای و تدریجی و سخن آرام غیر تحریک آمیز دست زد. وقت‌شناسی هوشیارانه و پخته می‌تواند تا حد امکان در موفقیت این پروژه نقش ایفا کند، و اگر

۱- شیخ محمود شلتوت، مقدمه کتاب: الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب السبعة، ص ۲۹ و ر. ک.: محمد تقی قمی «رجال صدقوا»، چاپ شده در: همان، ص ۳۶.

دست‌های نیرنگ علیه آن طرح اقدام کنند در آن صورت صاحبان طرح نه گناهی خواهند داشت و نه تقصیر، چون کوتاهی از طرف آنها نبوده بلکه فشارها فراتر از امکانات و توان آنها بوده است.

تکیه‌گاه‌های متنی طرح تقریب

شاید تکیه‌گاه و نقطه شروع عقلانی بدون متن نتواند یک جریان را در داخل مذهبی به طرح متقاعد نماید، از این رو یک گروه از طرفداران وحدت سرگرم پیدا کردن توجیه‌های متنی از قرآن و سنت جهت تأکید بر این اصل و ترسیم ویژگی‌های بزرگ آن‌اند.

این مسئله در حیطه بحث ما نیست چون نیازمند بررسی‌های قرآنی و فقهی گسترده‌ای است؛ بررسی‌ای که از یک طرف تمام متون موجود نزد طرفین را در برگیرد و از طرف دیگر شامل مواردی باشد که به عنوان موانع متنی در مقابل ظهور طرح تقریب مجسم می‌شود. این بررسی باید بر اساس شریعت خداوندی استوار گردد نه بر اساس تحسین‌ها و سلیقه‌های شخصی خود. ولی ما مایلیم به این موضوع اشاره کنیم که وقتی برخی از علمای اهل تسنن به جواز کشتن شیعه فتوا می‌دهند و این فتوا طبق نظرشان بر توجیه‌هایی مستند بر کتاب و سنت خدا استوار است، و نیز هنگامی که برخی از آنها به حرمت ذبح‌های شیعیان فتوا می‌دهند، به خاطر همین مسئله است. همین حالت در فتواهای شیعیان نیز وجود دارد. برخی از فقهای شیعه بر جواز غیبت سنی مذهب‌ها فتوا داده‌اند. یا تعداد بسیار اندکی از علمای شیعه، آنها را نجس می‌دانند. این گونه فتواها - هر موضعی که ما نسبت به آنها داشته باشیم - سرانجام دیدگاه منابع متنی دین را تشکیل می‌دهند و به هیچ نحو - با اعتقاد به متن از آن منظر مبنایی - نمی‌توان آن را محو کرد مگر این که اجتهاد تازه‌ای در درون متن برای ایجاد فهم تازه‌ای روی دهد که بتواند آن فهم دیگر را به گونه مثبتی برطرف نماید، آن هم در صورت فراهم شدن شرط‌های اجتهادی و علمی مطلوب.

برای اشاره‌گذاری به مدخل متنی جهت حل و فصل این موضوع تأکید می‌کنیم که متون قرآنی بر اساس موارد زیر معیار باشند:

اولاً: این متون از نظر اکثریت نزدیک به اتفاق می‌تواند معیاری برای سنجش متون حدیثی باشد. علاوه بر آن دسترسی به قواعد حاکم و قوانین کلی عمومی قرآنی می‌تواند به فهم جدید متنی حدیث پیرامون موضوعی که اکنون آنها را بررسی می‌کنیم بینجامد.

ثانیاً: اصطلاح قرآنی نظیر مسلمانان و مؤمن و برادر و مصدق و غیره اصطلاحاتی هستند که در زمانی صادر شده‌اند که تحول بزرگی در اصطلاح به وجود نیامده بود؛ مثلاً معنای واژه مؤمن که

برخی از علمای شیعه آن را اراده می‌کنند، به معنای شیعه اثنی عشری در ادبیات قرن دوم هجری است، یعنی تقریباً آغاز زمان امام باقر و این بدین معنا است در متونی هم‌چون حقوق مؤمن بر مؤمن، دسترسی به مفهوم‌های مربوط به برادری اسلامی عام و یا با طرح وحدت و یا تقریب دشوار خواهد بود، چون همان اصطلاح در مدلول خود طبق این اعتقاد شاهد تحول شده است. اما فرصت تحول در اصطلاحات قرآنی بسیار اندک‌تر است چون درک گروه‌های مذهبی به گونه‌ی شناخته شده با شکل شناخته شده آن در زمان نزول قرآن تبلور نیافته بود. از این رو مدلول کلی لغت از نظر اصولی در این زمینه مرجع خواهد بود.

ثالثاً: قواعد مقرر شده در قرآن کریم طبق بسیاری از نظرها از فرصت‌های تاریخی که متن‌های نوین را در برگیرد کمتر برخوردارند، زیرا برخی بر این باورند که این متن‌های جدید متون تدبیری مرحله‌ای تاریخی بوده که برای حل یا مقابله با شرایط زمانی و مکانی ویژه‌ای آمده‌اند و در حالی که متن قرآنی به خاطر جاودانی آن، فراتر از این چهارچوب زمانی و مکانی و عناصر دیگری است که در آن وجود دارد. بدین معنا که دلالت نهفته در متن قرآنی در اثر شرایط تاریخی احاطه کننده به آن قابل هدر رفتن نبوده است. بر خلاف دلالتی که در حدیث شریف وجود دارد. این موضوع توان تصمیم را در متن قرآنی می‌دهد که گاهی این تعمیم شامل متن حدیثی نمی‌شود.

من فعلاً قصد ندارم از این دیدگاه‌ها پشتیبانی کنم بلکه در نظر دارم کفه متن قرآنی را به منظور تأکید بر معیار بودن آن در اندیشه دینی ترجیح دهم؛ معیاری که ایجاب می‌کند هر چیز را با قرآن کریم ارزیابی کرد.

شاید رجوع به متن قرآنی اصول والایی در موضوع بحث ما مقرر نماید که ما به طور گذرا به آن اشاره می‌کنیم، چون زمینه بررسی‌های ما فعلاً اجتهاد در متن نمی‌باشد.

اصل نخست: اصل اخوت و برادری اسلامی و ایمانی است که بر این اصل در چندین متن قرآنی تأکید شده است:

الف - خداوند متعال می‌فرماید:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ؛

مؤمنان با هم برادرند پس میان برادران خود اصلاح کنید». مقصود از مؤمنان آن کسانی هستند که به پیامبر ایمان آوردند و او را تصدیق کردند. دیگر آیات قرآنی نیز به چنین چیزی دلالت دارد. این آیه اصل صلح را در دایره و حوزه برادری اسلامی مقرر می‌دارد و گونه‌های تفرقه و از هم گسیختن و پراکنندگی را رد می‌کند.

ب - خداوند متعال می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّغَابِ بِسُوءِ الْأَسْمَاءِ الْقُسُوقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ...^۱؛

ای کسانی که ایمان آورده اید قومی از شما قوم دیگر را مسخره نکنند شاید آن قوم بهتر از آنها باشد و زنان نیز زنان دیگر را مسخره نکنند شاید آن زنان بهتر از آنها باشند با لقب زشت عیب‌جویی نکنید که نام فسق بعد از ایمان، زشت است».

این آیه برنامه تعامل میان مؤمنان را مقرر می‌دارد و بر کنارگذاشتن تمسخر و طعنه و کنایه‌گویی و امثال این مسائل تأکید دارد ولی متأسفانه امروزه در روابط موجود میان مسلمانان شاهد بسیاری از آنها هستیم.

ج- خدای متعال می‌فرماید:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ^۲؛

محمد فرستاده خدا است و کسانی که با او هستند به کافران سخت‌گیر و با خویش مهربانند.

این آیه اصل رحمت را میان مؤمنان مقرر می‌دارد که دلالت‌های زیادی در بر دارد.

بنابراین روابط برادری که قرآن کریم مقرر داشته دارای مضمون حقیقی است نه این که تنها جنبه تشریفاتی یا تشویقی داشته باشد. قرآن کریم هنگامی که درباره آن سخن می‌گوید مجموعه‌ای از احکام اجتماعی همان گونه که در سوره حجرات آمده بر آن استوار می‌کند و مسئله تنها مسئله تشریفاتی یا رغبت دادن مردم و یا تشویق آنها به لزوم داشتن روابطی با یکدیگر هم‌چون روابط برادرانه نیست، بلکه اهل بیت در سخنان خود درباره برادری مسئله را تا جایی می‌کشاند که می‌گویند که از نظر عمق و ریشه با برادری تکوینی تفاوتی ندارد، جز این که برخی آثار شرعی هم‌چون ارث و یا حرمت ازدواج و نظیر آن بر آن مترتب نمی‌شود.^۳

اصل دوم: اصل ایمان و حقوق آن است. در این اصل آیات زیادی وجود دارد که عجالتا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱- حجرات / ۱۱.

۲- فتح / ۲۹.

۳- محمد باقر حکیم، الأخوة الایمانیه من منظور الثقلین، ص ۱۵-۱۶.

الف - خداوند می‌فرماید:

«وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...!»^۱

مردان و زنان مؤمن ولی و سرپرست یکدیگرند، یکدیگر را امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند.»

این آیه اصل جانبداری به معنای دوستی و یا کمک و یاری و امثال این‌ها را میان مؤمنان مقرر می‌دارد به نحوی که ارتباط آنها را بر پایه و تکیه گاه دین قرار می‌دهد. حال ما امروزه چه جانبداری را میان فرقه‌ها می‌شناسیم؟ دوستی کجاست؟ کمک و یاری رساندن کجاست؟ کمک کردن کجا قرار دارد؟

این همان ولایتی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پایه گذاری کرد و نخستین گامی بود که پس از رسیدن به یثرب برداشت. او میان مهاجران و انصار حکم برادری بر قرار کرد و مردم به یکدیگر کمک کردند و پشتیبان همدیگر شدند و همدیگر را دوست داشتند، بلکه میان خود مردمان شهر مدینه که از دو قبیله اوس و خزرج بودند برادری بر قرار کرد و این مسئله در تاریخ شهرت دارد.

ب - تطبیق‌های این گفته خداوند که می‌گوید:

«وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِأَخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ»^۲

کسانی که پس از آنها آمدند می‌گویند خداوندا ما را و کسانی که در ایمان از ما سبقت داشته‌اند ببامرز و در دل‌های ما نسبت به کسانی که ایمان آورده‌اند کینه قرار مده تو با رأفت و مهربانی.»

این آیه به لزوم برطرف ساختن کینه و دشمنی و بدخواهی میان مسلمانان اشاره می‌نماید و این ارزش‌ها را به عنوان اصول عالی که باید به آن رجوع شود قرار می‌دهد.

ج- شاید از آیاتی که دلالت قوی بر این مطلب دارند این گفته خداوند متعال باشد:

«وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»

اگر دو طایفه از مؤمنان با هم جنگ کنند میان آنها آشتی بر قرار کنید و چنان چه

یکی از آنها بر دیگری ظلم کند با آن طایفه ستمگر نبرد کنید تا به امر خداوند درآید. چنان چه از امر خداوند پیروی کرد میان آن دو با عدل آشتی دهید و با عدالت باشید که خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد.»^۱

این آیه به ستم یک طایفه از مؤمنان به طایفه دیگری اشاره می‌کند. در حالی که آن طایفه را مؤمن می‌داند، صلح و تفاهم را بر بازدارندگی با زور ترجیح می‌دهد، پس از آن اگر بازدارندگی با زور انجام گرفت و طایفه ستمگر دست از ستم بر آن دیگری برداشت، حکم با عدل و قسط خواهد بود و نه با تصفیه حساب‌های بدون عدل و انصاف.

د - خداوند می‌فرماید:

«وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۗ»

دشمنی با گروهی شما را وادار به بی عدالتی ننماید. عدالت داشته باشید که به پرهیزکاری نزدیک‌تر است.»

بنابراین دشمنی با یک قوم - هر چند کافر - توجیه‌گر عدم اعمال عدالت نمی‌شود و دشمنی با برخی مسلمانان چنانچه توجیه شرعی داشته باشد این دشمنی به معنای عدم برخورد عادلانه و با قسط با آنها چه در گفته و چه در عمل نخواهد بود.

علاوه بر آیات، روایت‌های فراوانی نیز درباره حق مسلمانان بر مسلمانان دیگر وجود دارند که مسلمانان باید همیشه آنها را در تولید ارزش‌های خود به کار گیرند و باید داده‌های معرفتی خود را که در اختیار داریم با آنها مقایسه کنیم.

از آن جا که در موضوع متنی قصدی جز اشاره به آن نداریم به همین مقدار از متون اکتفا می‌کنیم و از فقها و علما می‌خواهیم که به پایه‌گذاری فقه وحدت اسلامی، یا فقه روابط اسلامی و یا هر چیز دیگری برای بررسی موضوع‌های اشکال‌دار از نظر فقهی، صادقانه اقدام نمایند بی آن‌که به طرفی ابراز تمایل شود یا به نفع اندیشه معین حتی نسبت به خود اندیشه تقرب جانبداری گردد.

اصلاح برنامه‌های آموزشی و بالا بردن سطح آموزشگاه‌های دینی

شاید مهم‌ترین موضوعی که نیازهای امروز را در موضوع تقرب میان مسلمانان تشکیل می‌دهد، نیاز به اصلاح ساختارهای معرفتی و تکیه‌گاه‌های علمی و روندهای شکل‌گیری اندیشه و ساخت آن باشد. می‌توان در این زمینه مجموعه اندیشه‌هایی را مطرح کرد:

۱- حجرات / ۹.

۲- مائده / ۸.

الف - علم کلام اسلامی: بی تردید علم کلام می‌تواند تقریب اجزای امت یا ایجاد تفرقه و دشمنی میان اعضای آن نقش داشته باشد. بی‌شک روش دسته بندی در این علم به ویژه علم ملل و نحل، نقش فعالی در شناخت مسلمانان از یکدیگر داشته است. از این رو ما به اجرای تعدیل و اصلاحاتی در ساختار علم کلام و نظام درسی آن و به درک و فهم مطالب آن نیاز داریم، زیرا:

۱- منابع علم کلام و مرجع‌های سنتی ملل و نحل، حاکی از وجود دودستگی فرقه‌ای مذهبی و کلامی نزد مسلمانان است. به همین سبب تلاش علمای ملل و نحل همیشه مورد نقد و بررسی بوده است و باید باشد. بسیاری از اوقات برخی صاحبان مقاله‌ها به عنوان رئیس‌ان مذاهب قرار داده شده‌اند و چهره یک فرقه که در تاریخ فقط پیروان محدودی در زمان و مکان خاصی داشته است، بزرگ جلوه داده شده و این تصور به تشکیل تصویر نادرستی از تجزیه‌ها و انشعاب‌های برخی مذاهب منجر گردیده است. این تصویر نمایان‌گر یکنواختی قرائت کلامی نزد بسیاری از مسلمانان شده است، بی‌آن‌که نقد واقعی و نه فرقه‌ای روی آن انجام گیرد، و این بدین معنا است که تصویری که مراجع ملل و نحل ارائه می‌دهند نباید آن را پایان کلام و فصل الخطاب دانست، بلکه زمینه برای تجدید نظر و ارزیابی موضوع همچنان باز می‌ماند.

۲- علاوه بر آن، صرف نظر از صحیح بودن تصویری که کتاب‌های به جا مانده ملل و نحل ایجاد می‌کنند هیچ معلوم نیست که این تصویر باقی بماند، چرا که قیاس حنفی در شکل نظری خود باقی نمانده بلکه دچار تحول شگفتی شده است. مسئله تعجب‌آور این که نظریاتی از مخالفان قیاس و انتقاد آنها از تصویر قدیمی و فرتوت آن است، بی‌آن‌که به تحولاتی که در آن ایجاد گردیده است، توجهی داشته باشند. از این رو بررسی و تأیید آن یا نقد آن در مرحله دیگری لازم به نظر می‌رسد. هم‌چنین مفهوم امامت در اندیشه شیعه اکنون به حالت اولیه خود باقی نمانده است، بلکه با تحولات بسیار بزرگ و با ابعاد گوناگونی مواجه شده است. ما در نظر نداریم که میان اهل تسنن که در قرن پنجم هجری زندگی می‌کردند با برادران شیعه خود که در همان قرن زندگی می‌کردند، توافق و تقریب نموده و از این راه کشمکش‌های آنها را در شهر بغداد حل و فصل کنیم تا نیاز به بازگشت به منابع آنها در آن قرن داشته باشیم. به رویدادهایی که چند قرن پس از آن روی داد نیز نگاه نمی‌کنیم بلکه در نظر داریم میان شیعیان قرن پانزدهم و اهل تسنن همین قرن وفق و آشتی دهیم. ثانیاً ما وظیفه داریم که عقاید کنونی مذاهب را علاوه بر تحول تاریخی آن بررسی کنیم و این بدین معنا است که منابع ملل و نحل سنتی و نظریات کلامی موجود در کتاب‌های علم کلام دیگر تنها مرجع برای مشخص کردن یک مذهب یا هر مذهب دیگری نخواهد بود، چون احتمال می‌رود و واقعیت هم

همین است که بسیاری از آن چه در کتاب‌های ملل و نحل نوشته شده است یا برای همیشه منقرض و بدون بازگشت است، و یا این که تحول‌های ریشه‌ای روی آن صورت گرفته باشد، و حکم نهایی روی آن صادر نمی‌شود. این مسئله یک مسئله حساس و در عین حال بسیار مهم است. علاوه بر آن، یک مذهب احتمالاً با تمام نظریه‌های کلامی توافق نداشته باشد. بنابراین یک شیعه نباید تصور کند که همه اهل تسنن قائل به قیاس‌اند یا حسین را به خاطر خروج و قیام وی علیه سلطان زمان خود محکوم به استحقاق کشته شدن می‌دانند یا این استدلال که یک گروه از اهل تسنن چنین نظری داشته است. نیز تصور این که شیعه قائل به تحریف قرآن‌اند یا ولایت تکوینی از آن اهل بیت است تنها به این دلیل که یک گروه از آنها قائل به این موضوع‌اند. متأسفانه برخی تا امروز نظرهای فرقه‌اسماعیلیه را به امامیه نسبت می‌دهند. بنابراین باید انشعاب‌های داخلی مذاهب و فرقه‌ها را در عصر حاضر درک کرد تا در تعمیم‌های بی‌اساس قرار نگیریم یا نظرهای نادرستی صادر نکنیم.

در زمینه دیگر، علم کلام خود را در بحث و جدال داخلی غرق کرده است به گونه‌ای که مذاهب عقاید خود را در آن دمیده‌اند و در آن به تثبیت پایه‌های خود بیش از رد شبهات مسیحیان و یهودیان و غیره پرداخته‌اند.

از این رو شاید تفسیر این پدیده یک تفسیر سیاسی یا تاریخی باشد که مناسب‌ترین تفسیر می‌باشد. لذا من گمان می‌کنم که اولویت‌های علم کلام امروز باید بار دیگر تعیین شود تا از این طریق برخی اختلافات مذهبی در سلسله مسائل کلامی به موضوع‌های حاشیه‌ای رانده شود و موضوع‌های کلامی مورد نیاز بیشتر به چالش‌های جهانی شدن و تهاجم فرهنگی و نابودی اندیشه‌ای که غرب به آن دست می‌زند بپردازد. این موضوع اولاً می‌تواند علم کلام را به یک علم نوین تبدیل کند، ثانیاً موجب سرزندگی و بالندگی آن می‌شود و ثالثاً موجب فراهم شدن پاسخ طبیعی به مسائل اندیشه‌ای و مشکلات آن که امروز در زندگی مسلمانان وجود دارد و زدودن اختلافات مذهبی می‌گردد تا در سایه بازسازی تبلور علم کلام، تندی و تیزی این اختلاف کاهش یابد و دیدگاه‌های جدیدی نسبت به پیروان دیگر مذاهب با توجه به اوضاع معاصر و تحولات زندگی کنونی نمایان شود.

ما نباید اجازه دهیم عناصر افراطی موجود در مذاهب اسلامی سرنوشت مذاهب خود را رقم بزنند بلکه عناصر روشنفکر باید فرمول تازه‌ای از عمق مذهبی ایجاد کنند نه مسلک لیبرالی منفی که با دین رابطه ندارد. از این راه می‌توان فرصت‌های تقرب میان مذاهب اسلامی را فراهم کرد. ما در نظر نداریم که هر طرفی را از درون مذهب خود جدا کنیم، چون این کار را یک خطای

واقعی می‌دانیم؛ به خصوص با مرجعیت‌های دین سنتی موجود در مذاهب ما و آن چه برخی از علمای دین^۱ دایر بر لزوم شرکت دادن مرجعیت‌های رسمی در مذهب در حرکت تقریب مطرح کرده‌اند موافقیم، چون بدون آنها کار بزرگی نمی‌شود انجام داد. ولی قصد ما این است که به جریان افراطی در همه مذاهب اجازه ندهیم به بهانه داشتن اصالت بیشتر و تدین بیشتر و سابقه بیشتر نمایندگی مذاهب را احتکار کنند.

ب- علم تاریخ اسلامی: از جمله علوم اساسی که باید اسناد آن مورد ارزیابی و بازسازی مجدد قرار گیرد علم تاریخ اسلامی است. این تاریخ زیر نظر پادشاهان و سلاطین گوناگون نوشته شده است که در بسیاری از موارد منظور از آن ارضای آنان با دروغ‌پردازی، تزویر یا مخفی کردن حقایق و پوشش کاری انجام می‌گرفت. قدرت سیاسی بیش از هر قدرتی در تاریخ مسلمانان نیاز به وجود کشمکش مذهبی داشته است و در بسیاری از موارد به آتش افروزی و شعله‌ور کردن این کشمکش‌ها اقدام کرده تا از آن بهره‌های بزرگی ببرد، از این رو ما شاهد آن بوده ایم که تاریخ اسلامی در شکلی که برای ما عرضه گردیده مظهري از مظاهر کشمکش فرقه‌ای نامطلوب بوده است. تا جایی که شهرستانی (متوفای ۵۴۸ ق) در این باره می‌گوید: هیچ شمشیری بر پایه مذهب نظیر شمشیری که علیه امامت در هر زمان و مکانی کشیده شد، کشیده نشده است.^۲

ما نیاز به ترسیم تصویر منطقی تری از این تاریخ داریم و لازم است در نشان دادن مظاهر همزیستی مسالمت آمیز موجود در آن تجدید نظر کنیم. ما نمی‌خواهیم تاریخ را به نفع تقریب مذاهب تزویر کنیم. پناه می‌بریم به خدا از این کار و دست به کاری که منافی حقیقت باشد نخواهیم زد. بلکه منظور ما تجدید نظر در چیزهایی است که شرایط تلخ آنها را پنهان داشته است. چنین چیزی را بسیار ضروری می‌دانیم، و ضرورت آن برای اهل تسنن کمتر از ضرورت آن برای شیعیان نخواهد بود. از این رو طرفین در اذهان خود میراث‌هایی از تصویرهای تاریخ دارند که با وجود آن و یا عدم اصلاح آن، انجام هر کاری دشوار خواهد بود.^۳

آموزشگاه‌های دینی و دانشگاه‌های اسلامی و حوزه‌های علمیه و غیره نیازمند اصلاحات جدی در علم کلام و تاریخ می‌باشند تا برای ایجاد آگاهی جدید برای خود و دیگران نتیجه دهد و بتوان در پرتو آن زندگی بهتری را آغاز کرد.

۱- محمد کرمی، «نامه‌ای به مجله رساله الاسلام»، مجله رساله التقریب، شماره ۱۸، ص ۱۱۸.

۲- ابو بکر الشهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۰.

۳- ک: حیدر حب الله، تأملات منهجیة فی قراءة التاریخ الاسلامی، ضمن کتاب مشروع اعاده کتابة التاریخ الاسلامی، مقاربات نقدیة، ص ۳۸-۳۳.

ج - اجتهاد و ساز و کار و علوم آن: لزوم اصلاح معرفتی و متدلوژی به علم کلام و تاریخ محدود نمی‌شود، بلکه می‌تواند پیش از آن نیز شامل علوم مربوط به اجتهاد فقهی گردد. بسیاری از فقهای گذشته در همه مذاهب اجتهاد داشتند و اجتهاد آنها به یک مذهب محدود نمی‌شد، ولی سه قرن گذشته شاهد محدودیتی در آگاهی داشتن به دیگر مذاهب بوده است. شاید بتوانیم بگوییم که این مسئله از نظر تاریخی در محافل سنی بیشتر از محافل شیعه بوده است و این مسئله به عواملی باز می‌گردد که اکنون در نظر نداریم درباره آن صحبت کنیم.

چالش‌های معاصر که بر پشت فقه اسلامی سنگینی می‌کند اکنون نیاز به اجتهاد اسلامی دارد و به اجتهاد مذهبی محدود نیست. منظور ما این است که اجتهاد در مذاهب‌های حنفی، شافعی، مالکی یا حنبلی و جعفری به تنهایی اجتهاد صحیحی از نظر معنای واژه نیست بلکه ضرورت‌های علمی و غیره فقیه را ملزم می‌کند که به همه مکاتب فقهی اسلامی آگاهی داشته باشد تا برای او تصویر روشن‌تر و رساتری از مطلب حاصل شود. باید دعوت علامه مرحوم شیخ محمد مهدی شمس الدین^۱ را دایر بر لزوم اجتهاد اسلامی که همه مکاتب فقه و مذاهب آن در بر گیرد بپذیریم بدون آن که اختلافات عقیدتی مانع انجام آن شود. این اختلافات نمی‌تواند ارزش فقهی و قانونی موجود نزد دیگر فرقه‌ها را کاملاً ملغا کند.

همان گونه که یک شیعه ادله شیخ طوسی (متوفای ۴۳۰ ق) و علامه حلی (متوفای ۷۲۶ ق) و شیخ مرتضی انصاری (متوفای ۱۲۸۱ ق) را می‌آموزد باید در راستای بحث خود ادله امام شافعی (متوفای ۲۰۴ ق) ابو حامد غزالی (متوفای ۵۰۵ ق) و شیخ ابن تیمیه حرانی (متوفای ۸۲۷ ق) و غیره از علمای دیگر طرف‌ها را نیز برای دسترسی به یک نتیجه فقهی گسترده بررسی نماید.

این ادغام در بحث فقهی، تا حدودی فقه فرقه‌ای‌گرایی را ملغا می‌کند. ما نمی‌خواهیم که حنفی فقه ابوحنیفه را کنار بگذارد و یا شیعه فقه امامی را... بلکه او هر آن چه را که می‌خواهد انتخاب کند با این شرط که عناصر بحث او دربرگیرنده همه مکاتب فقهی باشد. ما این موضوع را مقدمه لازم برای فقه اسلامی می‌دانیم تا فقه مذهب‌گرایی را که طرف دیگر را کنار می‌زند و به هیچ چیز او اعتراف نمی‌کند، پشت سر قرار دهد و غربت دیگر مکاتب فقهی را که با کمال تأسف هیچ کس از طرف‌ها هیچ چیز یکدیگر را به رسمیت نمی‌شناسند، کاهش دهد.

تنها فقه اسلامی و علم شریعت نیستند که می‌توانند در این زمینه نقش داشته باشند بلکه علم رجال و حدیث نیز دارای نقش‌اند. اکنون علم رجال سنی از علم رجال شیعه جدا افتاده است چنان که

۱- محمد مهدی شمس الدین، الاجتهاد و التجدید فی الفقه الاسلامی، ص ۱۵۶.

منابع رجال شیعه نیز از علم رجال سنی جدا گردیده‌اند. شاید نبودن اطمینان و احساس مذهبی به انجام این جدایی‌ها کمک کرده باشد. ایجاد دائرةالمعارف‌های رجالی و منابع جرح و تعدیل بر پایه داده‌های گوناگون مذاهب اسلامی می‌تواند به کمک اسناد تاریخی و مدارک قدیمی به شناسایی احوال رجال و روایان در منابع گوناگون حدیث کمک کند. در منابع شرح حال‌ها نیز وضع به همین گونه است. ما به همه «اعیان مسلمین» نیاز داریم و نه فقط «اعیان شیعه» بی آن که این دعوت ما به معنای کنار گذاشتن نظرهای هر طرف از طرف‌ها باشد، بلکه پس از آگاهی یافتن از میراث چهره‌های اسلامی است که شخص می‌تواند نظرها و موضع‌های خود را داشته باشد.

همین مسئله در مورد منابع حدیث شریف و دائرةالمعارف‌های آن نیز صادق است. ما پیش از این پیشنهاد دادیم دائرةالمعارفی ایجاد شود^۱ که همه منابع حدیث اسلامی را در برگیرد تا محققان بتوانند به همه متون مأثور در هر موضوعی نزد همه مذاهب رجوع کنند. ما نباید محدود به پیدا کردن متونی به نفع یک گروه باشیم یا این که متون به خاطر این که از روایت‌های گروه دیگری است محکوم به ضعف یا حذف شوند. چنین دلیلی نمی‌تواند همیشه موجب بطلان حدیث شود. بنابراین باید دائرةالمعارف حدیث و دائرةالمعارف رجالی و دائرةالمعارف شرح احوال رجالی وجود داشته باشد که مرجعی برای علما و فقها و اهل تحقیق از هر طرفی باشد. چنین چیزی به نظر من موجب نزدیک کردن نقطه نظرها و کاهش فاصله‌ها و از بین بردن غربت اندیشه حاکم بر مذاهب خواهد شد.

اما اگر به تضعیف روایت‌های یکدیگر «و روش رد و مزور دانستن روایت‌های اهل تسنن و شیعیان ادامه دهیم، سرانجام نه اهل تسنن خواهیم داشت و نه شیعه؛ چرا که نتوانسته ایم روی صحت چیزی به توافق برسیم مگر قرآن کریم»^۲ حتی قرآن کریم نیز مادامی که شیعیان اهل سنت را به تحریف قرآن متهم می‌کنند و اهل تسنن شیعیان را نیز به چنین چیزی متهم می‌نمایند و آنها را دارای قرآن دیگری جز این قرآن می‌دانند، کارآیی خود را از دست می‌دهد.

بنابراین تنها شرق شناسان و غیر مسلمانان از این جریان سود می‌برند، به گونه‌ای که با وارد آوردن اتهام‌های متقابل به یکدیگر منابع حدیث و روایت فرو می‌یاشد، و حتی کتاب و تاریخ را نیز شامل می‌شود و هرج و مرج بر همه چیز ما حاکم خواهد شد.

انجام این گونه اصلاحات در منابع بحث دینی و روش‌های آن نیازمند برداشتن گام‌های عملی

۱- حیدر حب الله، «نحو إعادة ترتیب للمصادر النصویة»، مجله فقه اهل البیت، شماره ۲۴، ص ۱۳۵-۱۶۸.

۲- محمود فیاض، «التقریب واجب اسلامی»، چاپ شده در: مسأله التقریب بین المذاهب الاسلامیه، ص ۳۹.

دیگری است که به از میان برداشتن موانع اطمینان کمک خواهد کرد. تا این لحظه همچنان بسیاری از علمای دین مذاهب اهل تسنن تصور می‌کنند که علمای شیعه نه حدیث دارند و نه اندیشه و نه فلسفه و هر چه دارند خرافات و بدعت و فساد عقیده است و نیز بسیاری از علمای شیعه و دانشجویان دینی در حوزه‌های علمیه، تولیدهای اندیشه‌ای سنی را سبک می‌شمارند و آن را بی محتوا و تنها در برگیرنده استحسان‌های متناسب با مزاج خود و یا موهومات غیر علمی می‌دانند. گاهی از این حد هم فراتر می‌روند و برخی از دو گروه گمان نمی‌کنند که در گروه دیگر آدم‌های مؤمن و با تقوا وجود دارد بلکه معتقدند آنها افرادی شیاد و دروغ‌گو و از خدا نترس می‌باشند. این ستم بسیار بزرگی است که بر یکدیگر روا می‌دارند و حکم ظالمانه‌ای می‌باشد که غیر واقعی و بی‌پایه است.

وجود چنین احکامی علتی جز از هم بیگانگی و عدم تماس اجتماعی و ارتباط‌های معرفتی ندارد. شما در هر گروهی از ما دسته‌ای را می‌بینید که آگاهی آنها نسبت به آن چه در مسیحیت و در غرب وجود دارد بیش از آگاهی آنها از دیگر گروه‌های مسلمان می‌باشد. شاید رفع این گونه مشکلات به ایجاد برنامه‌ای هم‌چون سازماندهی دیدارهای متقابل میان طلاب علوم دینی از آموزشگاه‌های دیگر مذاهب جهت آشنایی از نزدیک با آنها نیاز داشته باشد و این دیدارها محدود به شمار کمی از طلاب نخبه نباشد بلکه برای بیشترین شمار ممکن از علما و طلاب انجام گیرد. هم‌چنین نیازمند ایجاد طرح‌های مشترک مبادلات فرهنگی میان آموزشگاه‌های دینی هم‌چون مبادله کتاب و مجله و نشریات و غیره و عدم جلوگیری از آن بلکه استقبال از آن می‌باشد و لازم است زمینه را برای آشنایی و درک بیشتر از یکدیگر فراهم نماییم. هیچ مانعی برای انجام پروژه‌های مشترک هم‌چون تدوین دائرةالمعارف‌ها یا کتاب و فراهم نمودن مسافرت‌های جهانگردی متقابل وجود ندارد. برنامه‌های تلویزیونی و سینمایی برای آشنایی با یکدیگر و نزدیکی میان نقطه نظرها و ده‌ها طرح و پروژه را در این زمینه می‌توان تدارک دید و نباید به برگزاری کنفرانس‌های ارزشی اکتفا کرد که گاهی بیم آن می‌رود که جنبه تعارف و تکرار بر آن بچربد.

در این راستا ترجمه فرآورده‌های اندیشه‌ای مذاهب و قومیت‌های گوناگون اسلامی حائز اهمیت است تا هر طرف رویدادهای طرف‌های دیگر آشنایی داشته باشد و صحنه دینی و فرهنگی برای همگان روشن شود. منظور ما در این جا انتقال وضع فرهنگی ایران به جهان عرب و وضعیت فرهنگی عرب به ایران است. این تلاش می‌تواند تصویر یکدیگر را روشن نموده و هرگونه اشکال یا اشتباه و خطا را برطرف نماید.

نیز از پیشنهاد ارائه شده توسط شیخ محمد ابو زهره^۱ دایر بر لزوم یادگیری زبان عربی توسط مسلمانان را علاوه بر زبان خود حمایت می‌کنیم و حتی بیش از آن از پیشنهاد شیخ محمد تقی قمی پایه گذار جنبش تقریب میان مذاهب اسلامی در قرن بیستم^۲ دایر بر لزوم آموختن زبان هر ملت مسلمانی توسط مسلمانان علاوه بر زبان مادری خود، حمایت می‌کنیم. برای مثال شهروند ترک زبان فارسی را بیاموزد و ایرانی زبان اردو و عرب زبان ترکی و به همین ترتیب دیگران، تا شکاف میان مسلمانان تنگ‌تر شود و بتوانیم از هم با خبر شویم و از تولیدات فکری یکدیگر بیشتر آگاهی پیدا کنیم که این وجوب و تأکید بر دانشجویان مذهبی و علوم دینی همه طرف‌های اسلامی بیشتر خواهد بود.

هم‌چنین پیشنهاد می‌کنیم که تز دکترا و فوق‌لیسانس‌ها در بسیاری از آموزشگاه‌های دینی به بررسی شخصیت‌های یکدیگر اختصاص داده شود؛ مثلاً شیعه‌ها شخصیت‌های اهل تسنن را بررسی کنند و زیدی‌ها بررسی یک شخصیت امامی اثنی عشری را موضوع تز خود قرار دهند و سنی نیز شخصیت شیعه را، که این موضوع وسیله‌ای برای نزدیکی میان صاحبان مذاهب و آشنایی با یکدیگر در فضایی سالم و بدور از بحث‌ها و جدال‌ها و جنگ و گریزهای نامطلوب خواهد بود.

علمای فرقه‌های اسلامی نیز باید هر گونه زمینه لازم را برای شناساندن میراث خود برای علمای دیگر فراهم نمایند، و سعی کنند که میراث خود را به زبان‌های روشن و واضح که اصطلاحات به کارگرفته شده در آن به هم نزدیک باشد ارائه کنند تا اندیشه را ان شاء الله به یکدیگر نزدیک‌تر نماید.

مکه و نقش آن در طرح تقریب

مکه مکرمه محل التقای مسلمانان جهان، و حج محل تجمع برادری میان آنان و مظهر ارتباط و الفت آنها است. در حج تفاوت‌های مذهبی و نژادی و قومی و ملی زدوده می‌شود و همه در بوته آن ذوب می‌شوند و تا حد امکان برتری‌ها و اختلاف‌ها در آن از بین می‌رود و همه در فصل مشترک میان همه گرد هم می‌آیند.

ولی گام تقریبی که مکه مکرمه شاهد آن است و فصل حج آن را تغذیه می‌کند، گام بزرگ‌تری را در منظومه معرفتی و اجتماعی و سیاسی تشکیل می‌دهد، چون مکه نقش خود را در تبلور آن

۱- ک: کتاب الوحدة الإسلامية، ص ۲۷۸-۲۷۲.

۲- محمد تقی قمی، «امة واحدة و ثقافة واحدة»، چاپ شده در: کتاب الوحدة الإسلامية، مالها و ما علیها، ص ۵۷.

منظومه از یک سو ایفا می‌کند، و دیدارهای مکه به منظومه‌ای می‌پیوندد که از سرتاسر کره زمین به آن جا آمده است. گویی مکه و فصل حج آن فصلی را تشکیل می‌دهد که در آن منظومه‌تصویری تولید شده، مظاهر اختلاف مذهبی و قبیله‌ای و قومی و دیگر روابطی را که منجر به دوری و چنددستگی شده است پالایش می‌دهد. اهل تحقیق شاید باور نکنند که مکه مکرمه و فصل حج به حق یک فرصت طلایی تاریخی را برای موفقیت یک طرح همکاری و همبستگی میان مسلمانان تشکیل می‌دهد، چون در آن جا همه اختلاف‌های قومیتی و رنگی و نژادی و مالی و مذهبی و غیره کاملاً ذوب می‌شوند، و همه مؤمنان در آن جا در دریای سفید واحدی با هم شنا می‌کنند و در آن هر چه بیشتر می‌توانند در زمینه‌های روحی و اجتماعی به هم نزدیک شوند.

شاید برای گردآوری این شمار مسلمانان - با این تنوع - در مکان واحدی به میلیاردها دلار نیاز باشد تا در آن مسلمانان یکدیگر را ببینند و اعمال واحدی را بدون اختلاف چندی در آن انجام دهند. به این فضای روانی که مکه و فصل حج ایجاد می‌کند نباید به چشم جشن یا افسانه نگاه کرد بلکه باید با زبان علمی دقیقی به آن توجه نمود که این زبان تأکید می‌نماید این گونه فرصت‌ها در جهان نادرند.

نیاز ما به ایجاد مفهوم‌های تقریب و وحدت و همبستگی و الفت و غیره که مطالبی در ذهن این مسلمان یا آن مسلمان تشکیل می‌دهد، به اندازه نیازی نیست که به احساس یا عمل و یا آگاهی درونی داریم تا دیدارها و برخوردهای اجتماعی صادقانه بدون نیاز به فلسفه اندیشه‌ای یا فرهنگی ایجاد شود. بنابراین نظریه وحدت یا تقریب به عنوان یک نظریه هدف را تشکیل نمی‌دهد، بلکه وسیله‌ای برای ایجاد فرهنگ هویت بزرگ مسلمان در درون مسلمانان است، هر چند که با دیدار و گفت‌وگو با یکدیگر دست‌کم در آن ایام الهی در فصل حج انجام گیرد. بدین معنا که باید در حج برنامه دیداری میان مسلمانان باشد البته نه برای مناظره و جدال و عرضه کردن اندیشه بلکه مهم‌تر از همه این است که هر مسلمانی برادر مسلمان خود را درک نماید؛ درکی که در وجدان او تصویر دوستی ایجاد نماید و این دوستی بالاتر از حجم تصویری خواهد بود که مفهوم‌ها و مطالب خواندنی یا شنیدنی در او ایجاد می‌کند.

جهان برای آشنا کردن ملل گوناگون با هم تلاش می‌کند اردوگاه‌های معارفه میان جوانان با گرایش‌های اندیشه‌ای گوناگون ایجاد نماید. اما ما مسلمانان تنها یک اردوگاه سالانه ملیونی داریم که می‌تواند با تشویق گفت‌وگو و هم‌صحبتی روابط دوستی میان همه طرف‌ها ایجاد نماید و منجر به کاهش تشنج و ایجاد کیان بزرگ‌تری میان آنها شود.

«مردم پیش از آن که میقات را به سوی حرم ترک کنند مجموعه‌ای از افرادند که با هم تفاوت‌هایی دارند. نسبت به هم احساس برتری یا افتخار می‌کنند، با هم جدال می‌کنند، به یکدیگر ضرر می‌رسانند و برخی بر برخی دیگر تجاوز می‌کنند. وقتی اجتماعاتی در شهرها و حومه‌ها و روستاها آنها را در یک جا جمع می‌کند، گرایش‌های گوناگون و هواها و تمایلات نفسانی متضاد در یک جا جمع می‌شود و جامعه بشری به صحنه‌ای از کشمکش و اختلاف تبدیل می‌گردد، ولی همین مردم هنگامی که میقات را به سوی حرم پشت سر می‌گذارند و از کانال‌های مواقیتی که رسول الله ﷺ تعیین نموده به سوی حرم سرازیر می‌شوند، به امت واحدی متحول می‌شوند، به یک جهت حرکت می‌کنند و به یک دعوت پاسخ مثبت می‌دهند. این‌ها پوشش واحدی را می‌پوشند، پیرامون یک کعبه طواف می‌کنند، در راه واحدی سعی می‌کنند، مناسک واحدی را انجام می‌دهند، با هم اختلاف ندارند و با هم جدال نمی‌کنند، به یکدیگر فخر نمی‌فروشند و یکدیگر را ضرب و شتم نمی‌کنند و به یکدیگر اذیت و آزار نمی‌رسانند، چون حرم الهی آنها را در بوته واحدی ذوب کرده و از آنها کیان تازه‌ای ایجاد نموده است که با گذشته آنها متفاوت است.»^۱

«هدف‌های اساسی کنفرانس حج، که در آن جا مسلمانان از همه بقاع و سرزمین‌ها گرد هم می‌آیند، آن است که مردم با یکدیگر آشنا شوند و اوضاع یکدیگر را جویا شوند و در مسائل سیاسی و اوضاع اجتماعی و اقتصادی با هم بحث کنند و مشکلاتی را که با آن روبه‌رو هستند به بحث بگذارند و برای ایجاد راه‌حل‌های نهایی برای آن مشکلات بر پایه منافع اسلامی، تلاش جدی از خود نشان دهند و به مبادله کارشناس و منافع و کالا و تجربه‌ها و نقطه‌نظرها بپردازند که به آنها در روشن کردن امور و رویدادها و شناسایی آنها کمک کند تا بتوانند حقیقت را درک کرده و مسائل گنگ آن را روشن کنند. در پرتو این دیدار سودمند موضع آنها هم‌چون وحدت به هم پیوسته و نیرومند و مستقل مشخص می‌شود و به کیان و ویژگی‌های خود نسبت به دیگر نیروها و تجمع‌های که در این جهان است پی می‌برند. همه اینها زیر این گفته خداوند متعال قرار می‌گیرد: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ»^۲؛ تا شاهد منافعی برای خود باشند». در کنفرانس حج، وحدت با صادق‌ترین معانی و برجسته‌ترین ویژگی‌های آن با آن کاروان‌های انسانی که هم‌چون امواج دریای مواج به هم متلاطم می‌شوند متجلی می‌شود. شاخه‌ها با درختان نزدیک می‌شوند و آهنگ واحدی و هدف واحدی را می‌سرایند و به سرنوشت واحدی حرکت می‌کنند.»^۳

۱- محمد مهدی آصفی، «دور الحج فی ترسیخ السلام فی العلاقات الاجتماعیه»، مجلة میقات الحج،

شماره ۱، ص ۲۹۵.

۲- حج / ۲۸.

۳- عاطف سلام، الوحدة العقائدية عند السنة و الشيعة، ص ۲۱.

حج به تنهایی احساس عمیق به وحدت بزرگ اسلامی را ایجاد نمی‌کند، بلکه قبله نیز چنین نقشی را ایفا می‌کند «و چنان چه یک مسلمان به هنگام اقامه نماز تصور نماید او یکی از هزاران نفری است که به چنین قبله‌ای ایستاده است و به سوی خانه خدا بیت‌الله الحرام ایستاده است، آن‌گاه متوجه می‌شود که تکیه گاه‌های او و گروه او کجا قرار دارد، در آن صورت درک می‌کند که او یک خشت از ساختمان جامعه‌ای بزرگ در برگیرنده کشورهای از شرق و غرب را تشکیل می‌دهد؛ ساختمانی که بر فضیلت استوار و رو به خداوند متعال ایستاده است.»^۱

آری «مسلمانان نخستین، حج را وسیله‌ای برای معارفه و بررسی‌های دینی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قرار می‌دادند که این روش، پیروی و اقتدا به پیامبر و اصحاب و و پیشوایان راشدین بوده است. پیامبر ﷺ خطبه وداع را که در آن خلاصه‌ی دقیقی از احکام اسلامی را بیان نمود، در عرفه ایراد نمود. پیشوایان و امامان راشدین نیز خود ریاست فصل حج را برعهده می‌گرفتند... علمای حدیث نیز از فرصت حج برای مبادله‌ی روایت‌ها و دیدار شاگردان با استادانشان بهره می‌گرفتند و دوستان از یکدیگر بهره مند می‌شدند. فقها نیز در فصل حج با هم دیدار می‌کردند و در مسائل فقهی با هم به مذاکره می‌پرداختند... بدین سان حج در گذشته راهی برای معارف اسلامی بوده و ما وظیفه داریم که به شیوه‌ی سلف صالح خود بازگردیم و در آن عبادت و پارسایی و منافع عمومی مسلمانان را در یک جا جمع کنیم تا این گفته خداوند متعال تحقق یابد: «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ»؛^{۳۲} تا برای خود شاهد منافع باشند و نام خداوند را در روزهای مشخصی به خاطر آن روزی که از دام‌ها به آنها انعام نموده است، یادآور شوند».

اصل «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ» یک اصل کلی است و محدود به امور مادی نیست، بلکه به هر مسئله معنوی و فردی و شخصی یا منافع اجتماعی عمومی سرایت می‌کند. بنابراین بر هیچ عاقل و دور اندیشی پوشیده نیست که وحدت و نزدیکی جزء بزرگ‌ترین منافع به شمار می‌رود. مظاهر وحدت در حج را باید حفظ کرد و حتی نماز جماعت در مسجد الحرام نیز مظهر عظیمی از ائتلاف مسلمانان است. از این رو به این گفته امام خمینی باید نگاه تحسین آمیزی داشته باشیم که فرمودند: «هنگامی که نماز جماعت در مسجد الحرام و یا مسجد النبی برگزار می‌شود مؤمنان از آن بیرون نیابند و از این جماعت تخلف نکنند، بلکه آن را با سایر مسلمین برگزار کنند.»^۴

۱- محمد ابو زهره، «الوحدة الإسلامية»، چاپ شده در: کتاب الوحدة الإسلامية او التقريب بين المذاهب

السبعة، ص ۱۱۶.

۲- حج / ۲۸.

۴- وحدت از دیدگاه امام خمینی، ص ۱۰۷.

۳- همان، ص ۱۳۱-۱۳۲.

آری این مظاهر در روح شرکت کنندگان در آن، احساس پیوستگی در جماعت بزرگ را ایجاد می‌کند.

مسئله با شکوهی که در مکه وجود دارد آن است که قبیله همه مسلمانان را دربر دارد و در این جا دوست دارم این گفته شیخ دکتر یوسف قرضاوی را نیز یادآور شوم:

«گذشتگان با یک جمله کوتاهی وحدت این امت را توصیف کرده‌اند که مسلمانان را اهل قبله گفته‌اند، چون همگی به سوی یک قبله نماز می‌گزارند و این قبله فصل مشترک همگان است.»^۱



تأملی در ناهمسازگری‌ها و پیشینه‌تلاش‌های همسازگرایانه در جهان اسلام (از آغاز اسلام تا پایان عصر عباسی)

دکتر محمد حسین امیر اردوش^۱

چکیده

مسئله وحدت اسلامی از ارزش‌های اساسی‌ای است که سهم عظیمی از معارف و آموزه‌های اسلامی را به خود اختصاص داده و همواره در طول تاریخ پر فراز و نشیب اسلام از آن، به سان بسیاری دیگر از ارزش‌ها، تعاریف و قرائت‌های گوناگونی ارائه شده است.

با این حال، در عصر اموی و عباسی شاهد یک سلسله جریان‌های مخالف می‌باشیم که از آن به ناهمسازگرایی (در مقابل وحدت یا همسازگرایی) تعبیر می‌شود، به گونه‌ای که رشد فزاینده این جریان را در این برهه در قالب بهره‌گیری از دستاویزهای قومی و مذهبی به منظور جبران مشروعیت و مقبولیت از دست رفته، مشاهده می‌کنیم. از این رو، در این جستار به ارتباط موجود میان جوشش و گسترش ناهمسازگری‌ها یا افول و خمودگی آنها با میزان مشروعیت، سلامت، اعتدال و تسامح‌حاکمیت‌ها (از آغاز اسلام تا پایان عصر عباسی) پرداخته شده است. امید که بتواند گام مؤثری در جهت تبیین پاره‌ای از واقعیت‌های تاریخی باشد.

کلید واژه‌ها: وحدت اسلامی، همسازگری، ناهمسازگری

الف - ریشه‌های ناهمسازگری و آموزه‌های همسازگرایانه

موضوع وحدت اسلامی یا به تعبیری همسازگری مسلمانان که مانند همزاد آن، یعنی ناهمسازگری مسلمانان، بیش از هر چیز در قالب اختلاف‌های مذهبی نمود یافته است، از مؤلفه‌های مهم و دارای قدمتی به فراخنای تاریخ با عظمت اسلام است. سرزمین حجاز، که به سان برزخی میان عربستان صحرايي و عربستان خوشبخت^۲ فاصله شده، دیاری آکنده از اقسام ستیزه‌جویی‌ها و منازعه‌طلبی‌ها

۱- دکترای تاریخ.

۲- ک: علی‌اکبر فیاض، تاریخ اسلام، (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴)، ج ۶، ص ۴.

بوده است و فقط نیاز به تداوم بقا می‌توانست به عنوان تنها عامل همساز گرا در این منطقه، این ستیزهای مستمر را تعدیل کند.^۱ این ستیزهای متمادی که دست مایه حکایات «ایام العرب» نیز گردیده است،^۲ غالباً آبشخوری معیشتی داشته و به تدریج پیرایه‌های قومی و قبیله‌ای به خود گرفته است. می‌توان از حروب فجار به عنوان یکی از منازعه‌های مشهوری نام برد که میان قریش و بنی اسد بن خزیمه از سوی و بنی قیس بن عیلان از سوی دیگر به وقوع پیوسته و پیامبر اسلام ﷺ نیز آن را درک نموده است.^۳

از دلایل عمده گرایش یثربیان به آموزه‌های پیامبر اکرم ﷺ، به تنگ آمدن آنها از ستیزه‌های بی‌پایان داخلی بود.^۴ دامنه این ناهمسازگری‌ها از رقابت موجود میان دو بطن، مانند بنی هاشم و بنی امیه تا ستیزه‌های میان دو شعب (مجموعه چند قبیله)، مانند بنی عدنان و بنی قحطان متغیر بوده است.^۵ علاوه بر آموزه‌های قرآن کریم و سنت که با اشاره به ناهمسازگری‌های اعراب جاهلی، مؤمنان را مکرر از دامن زدن به ستیزه‌جویی و تفرقه پرهیز داده‌اند،^۶ پیامبر اسلام ﷺ نیز با تشبیه روابط اعضای جامعه مؤمنان به مسئولیت اعضای یک پیکر نسبت به یک دیگر، جماعت و وحدت را مایه رحمت و وحدت ستیزی را مُرادف با کُفر دانسته و همواره بر لزوم همراهی با توده امت تأکید داشته‌اند.^۷ ایشان هم چنین برتری‌جویی‌های قومی و قبیله‌ای را که در واقع منشأ ناهمسازگری‌هاست، باطل اعلام کرده، رسوبات ذهنی تفکرات دوران جاهلیت را ملغاً می‌نماید.

اما، همان گونه که خود پیامبر ﷺ نیز پیش بینی می‌نمود، پس از وفات ایشان نه تنها آموزه‌های همسازگرایانه به کناری نهاده شد، بلکه احادیثی در اصالت تبعیض‌های قومی و قبیله‌ای جعل گردید و عوامل وحدت‌گریز و وحدت‌ستیز طبقاتی و قومی عصر جاهلیت از اغمایی که هیمنه حضور

۱- همان، ص ۷.

۲- ر. ک.: برتولد اشپولر، جهان اسلام (دوران خلافت)، ترجمه قمر آریان (تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴)، ص ۲۰.

۳- ابن واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ۲ جلد (چاپ هشتم: تهران)، ج ۱، ص ۳۷۰-۳۷۱.

۴- اسحق بن محمد همدانی، سیرت رسول الله (تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳)، ص ۲۱۲؛ ابن واضح یعقوبی، همان، ص ۳۹۶ و محمد حسنین هیکل، زندگانی محمد، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران، انتشارات سوره، ۱۳۷۵)، ص ۲۸۱-۲۸۲.

۵- در مورد اصطلاح شعب، قبیله و غیره ر. ک.: محمد ابراهیم آیتی، تاریخ پیامبر اسلام، با تجدید نظر و اضافات ابوالقاسم گرجی، (چاپ ششم: تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)، ص ۲۰.

۶- انفال / ۶۳ و آل عمران / ۱۰۳.

۷- صحیح بخاری، ص ۳۷ و صحیح مسلم، ص ۶۶ به نقل از: کتاب وحدت، گردآوری و تنظیم اداره پژوهش و نگارش، (تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۱۴۶.

پیامبر ﷺ بر آن تحمیل کرده بود، درآمد و مجدداً در شریان‌های روابط اجتماعی عربستان دوید.^۱ این ناهمسازگری‌ها که از نخستین نیم سده ترویج اسلام در جامعه اسلامی روی نموده است، اندیشوران جهان اسلام را به اندیشه درباره منشأ و عوامل تحقق آنها وا داشته است.^۲

ب - عصر خلفای راشدین

بی تردید رویدادهای پرشتاب روزهای نخستین بعد از رحلت پیامبر ﷺ تأثیری فزاینده بر جهان اسلام در طول قرون متمادی داشته است، به گونه‌ای که عالم یا عامی مسلمانی یافت نمی‌شود که در قلمرو اندیشه یا عاطفه در آن وقایع به تأمل ننشسته یا به هیجان برنخاسته باشد.

در این میان، عمر بن خطاب به عنوان مؤثرین و پر تحرک‌ترین نقش آفرین این برهه از زمان از فرآیند انتخاب ابوبکر بن ابی قحافه به فلت‌های (امری ناگهانی) یاد می‌کند^۳ که خداوند سر آن را باز داشته است و نمی‌بایست تکرار شود. در منابع تاریخی نیز اخبار این چند روز تا زمان تثبیت خلافت ابوبکر پر از آشفتگی است، به گونه‌ای که صفحاتی چند از تاریخ طبری به یمن شیوه تاریخ نگاری مؤلفش این آشفتگی در اخبار را به پرده می‌کشد.^۴

به هر حال، گرچه قدرت به صورتی نسبتاً مسالمت‌آمیز به ابوبکر منتقل گردید اما مسلم به نظر می‌رسد که این انتقال خالی از تشنج و اعتراض نبوده است. در این هنگام مسلمانان به چهار دسته تقسیم شده بودند: گروه کثیری طرفدار بیعت با ابوبکر بودند؛ دسته‌ای از انصار امید به امارت سعد بن عباده داشتند؛ عده قلیلی از بنی هاشم و انصار طرفدار خلافت علی رضی الله عنه بودند؛ و دسته‌ای دیگر مثل عثمان و بنی امیه که هنوز در امر خلافت مردد بودند و نمی‌دانستند که به کدام گروه روی آورند.^۵

نشست سقیفه بنی ساعده که خلافت ابوبکر محصول آن بود، عرصه رقابت دو دسته از چهار دسته مزبور است؛ یعنی گروهی از انصار که به علت نگرانی از موقعیت بومیان مدینه النبیه بر گرد سعد بن عباده به رایزنی مشغول بودند^۶ و عده‌ای از مهاجران که جانشینی پیامبر ﷺ را صرفاً حق

۱- عبدالهادی حائری، «دباجه‌ای بر پیشینه تاریخی جنبش‌های پان اسلامیسیم»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، سال ۱۴، شماره ۴، ص ۷۲۵.

۲- همان، ص ۱۳.

۳- صحیح بخاری، ج ۱۰، ص ۲۲.

۴- ر. ک.: فرانتس روزیتال، تاریخ تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، ۲ جلد (چاپ دوم: مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶)، ج ۱، ص ۱۵۷.

۵- محمد جواد مشکور، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، (چاپ ششم: تهران، انتشارات اشراقی، ۱۳۷۹)، ص ۹.

۶- عبدالله احمدیان، سیمای خلیفه دوم عمر بن خطاب، (چاپ سوم: تبریز، مؤسسه انتشارات سقز

قریش می‌دانستند و بلافاصله پس از اطلاع از گردهمایی انصار در سقیفه، با پشت سر نهادن مراسم دفن پیامبر، در سقیفه حضور یافتند. از چهره‌های معروف گروه چهارم می‌توان از ابوبکر بن ابی قحافه، عمر بن خطاب و ابو عبیده جراح نام برد. آن چه از بررسی فضای حاکم بر مذاکرات سقیفه برمی‌آید آن است که رگه‌های مشهودی از رسوبات باورهای قومی و قبیله‌ای در این جریان به چشم می‌خورد.^۱

نتیجه سقیفه بنی ساعده، موجب نارضایتی بخش قابل ملاحظه‌ای از انصار و نیز پیر بنی امیه (ابوسفیان بن حرب) شد که انتقال قدرت از قوم «بنی عبد مناف» به طایفه کوچک «بنی تمیم» را بر نمی‌تافت و تنها علی بن ابیطالب را سزاوار جانشینی پیامبر ﷺ معرفی می‌نمود.^۲ این در حالی است که علی بن ابیطالب (علیه السلام) با در نظر داشتن مصالح برتر از پذیرش دعوت ابوسفیان و نیز دیگرانی که از او خواهان صدور اجازه برای رویارویی با حاکمیت جدید بودند، ممانعت ورزید.^۳

قطع نظر از باورهای شیعی، که علی (علیه السلام) را جانشین بلافصل پیامبر اکرم ﷺ برمی‌شمرد، جایگاه ویژه او در میان خاندان و اصحاب پیامبر ﷺ وی را به عنوان شخصیتی مطرح برای تصدی خلافت اسلامی معرفی می‌نمود. با وجود این، او با حفظ حق اعتراض خود به اصول مشروعیت خلافت ابوبکر و دو جانشین بعد از او، نه تنها حاکمیت را از فیض وجود خود محروم ن ساخت، بلکه از مشورت و همکاری با آنان دریغ نورزید. وی در پاسخ به پرسش عده‌ای از یاران درباره موضع خود نسبت به خلفای پیشین، مسئله حفظ اسلام را به عنوان مصحلتی مقدم بر خلافت برمی‌شمرد.^۴ از این رو، او در دوران خلفای سه گانه در جمعه و جماعت شرکت کرده، با خلفا پیوند خانوادگی برقرار نموده^۵ و خود، افراد خانواده و یارانش قبول مسئولیت می‌کنند.^۶ وی همواره مورد مشورت خلفا، به ویژه عمر بن خطاب، قرار گرفته و از آرایش تقدیر شده است.^۷

مصادیق فراوانی به چشم می‌خورد که حاکی از نقش بارز علی (علیه السلام) در همکاری و همراهی با

(محمدی)، ۱۳۷۶، ص ۱۲۳.

۱- حباب بن منذر صحابی در سقیفه بنی ساعده چنین گفت: «ای گروه انصار، کار خویش را از دست مدهید که اینان در سایه شما هستند و جرأت مخالفت با شما را ندارند و...».

۲- ابن واضح یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۵۲۲-۵۲۳.

۳- محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، (چاپ چهارم: تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۵)، ج ۴، ص ۱۳۳۶.

۴- ابراهیم بن محمد تقفی، ص ۱۵۹-۱۶۲.

۵- ابن واضح یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۳۵.

۶- محمد بن جریر طبری، همان، ص ۱۶۳۲-۱۶۳۳ و ج ۵، ص ۱۸۷۲.

۷- سیوطی، همان، ص ۱۷۰-۱۷۱.

خلفای پیش از خود در مسائل پیچیده حکومتی به منظور پیشرفت و بقای اسلام است، به گونه‌ای که او را می‌توان عقلانیت منفصل از حاکمیت در عهد خلافت پیش از خود نام نهاد. به عنوان مثال ابوبکر برای لشکرکشی به روم با علی علیه السلام مشورت می‌کند و او می‌فرماید این کار انجام شود. سپس ابوبکر می‌گوید که نوید نیک دادی و این چنین ابوبکر ظفر یافت^۱. هم‌چنین وی به هنگام مشورت با عمر بن خطاب به او می‌فرماید که خود به جنگ ایرانیان برود و همین امر اسباب موفقیت عمر را فراهم ساخت.^۲

علی بن ابیطالب علیه السلام در دوران تصدی خلافت با این که از اصول باورهای خود حتی ذره‌ای کوتاه نیامد، حاضر به چانه‌زنی با دو رقیب خود در شورای خلافت عمر بن خطاب، یعنی عبدالله بن زبیر و طلحة بن عبیدالله نشد^۳؛ تن به گروکشی مقتدرترین امیر دو خلیفه پیش از خود، یعنی معاویه بن ابی سفیان نداد^۴؛ سیاست ابداعی خلیفه دوم در تخصیص سهمیه بیت المال بر اساس امتیازهای معنوی و اجتماعی را بر هم زده، نظام تسویه را برقرار نمود^۵؛ برتری جویی‌های عرب بر موالی را نادیده گرفت^۶؛ تسلیم جزم اندیشی و مرعوب تقدس خشک و خشن خوارج که شرط همراهی با او را توبه و تجدید شهادتین اعلام نمودند، نگردید^۷؛ و سیاست حکومتی‌اش همواره مبتنی بر تساهل و مدارا بود، به طوری که می‌توان از او به عنوان بارزترین الگو و نماد همسازگری در جهت حفظ کیان اسلام یاد کرد. بی تردید در عصر حاضر نیز کسانی که در طریق تعامل با ناهمسازگری‌ها، به اندیشه وحدت اسلامی دل بسته‌اند روش و منش آن بزرگوار را فراروی خود قرار داده‌اند.

ج - عصر اموی

پس از به قتل رسیدن علی علیه السلام در سال چهارم هجری به وسیله خوارج، کوفیان با حسن بن علی علیه السلام بیعت می‌کنند، در حالی که معاویه بن ابوسفیان در شام، مسند امارت را به خلافت تبدیل می‌نماید. در واقع سال‌های ۴۰ و ۴۱ هجری را می‌توان آغاز مقطعی دیگر از تاریخ اسلام، که کاملاً مغایر با دوران قبل از آن است، برشمرد. این دوره، پایان دوران خلافت و آغاز دوران سلوکیت و سلطنت مآبی

۱- ابن واضح یعقوبی، همان، ص ۱۱.

۲- نهج البلاغه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، (چاپ هشتم: تهران، نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹)، خطبه ۱۴۶، ص ۳۲۹.

۳- ک: مسعودی، همان، ج ۱، ص ۷۳۰-۷۳۱.

۴- ک: محمد بن جریر طبری، همان، ج ۶، ص ۲۳۴۰ و مسعودی، همان، ص ۷۱۱-۷۱۳ و ابن واضح یعقوبی، همان، ص ۷۷.

۵- مسعودی، همان، ص ۷۱۰.

۶- ابن واضح یعقوبی، همان، ص ۸۲.

۷- محمد بن جریر طبری، همان، ص ۲۵۹۳-۲۵۹۴ و مسعودی، همان، ص ۷۶۴.

است.^۱ این تفکیک ماهوی نه تنها منحصر به فرق شیعه و خوارج نیست، بلکه در کلام پیامبر اکرم ﷺ نیز به وضوح مشاهده می‌گردد. ایشان می‌فرمایند: «خلافت پس از من سی سال است و بعد از آن سلطنت خواهد بود».^۲

در برخی از روایات نیز این سلطنت به دوران گزندگی توصیف شده است.^۳ این تباین ماهیت به حدی بود که معاویه و غالب جانشینان وی و نیز خلفای بنی عباس به صورت گسترده به استعمال عنوان «خلیفه الله» تشویق می‌شدند.^۴

سال ۴۱ هجری به علت عقد معاهده صلح میان حسن بن علی علیه السلام و معاویه بن ابی سفیان عام‌الجماعة خوانده شد.^۵ از ادله مهم و عمده دست یازیدن حسن بن علی علیه السلام به صلح با معاویه بن ابی سفیان اولاً، ادبار عمومی از تداوم منازعات خونین، آشفتگی‌ها و ناامنی‌های چندین ساله‌ای است که پیش از کشته شدن خلیفه سوم تا پس از قتل خلیفه چهارم بر سرزمین‌های اسلامی سایه افکنده بود و آخرین و زشت‌ترین آنها قتل و غارت‌های وحشیانه سردار امیر شام، بسر بن ابی اُرطاة، است.

ثانیاً، این صلح پایانی بر خون‌ریزی‌های به ظاهر بی پایان و بی نتیجه میان مسلمین با توجه به ویژگی‌های جامعه عراق، شام و حجاز آن روزگار بود. راست آمدن کار بر وی محال می‌نمود و از طرفی حفظ جان و حیثیت اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله، صحابه و تابعین علوی حائز اهمیت بود. ثالثاً، خلیفه پنجم راشد و امام دوم شیعیان نسبت به حفظ کیان عالم اسلام به علت وقوع شورش‌ها و آشفتگی‌های داخلی نگران بود؛ شورش‌ها و آشفتگی‌هایی که امپراتوری جوان و نوپای اسلام را در معرض آسیب قرار داده بود و دشمنان داخلی و به ویژه خارجی آن از این وضعیّت غافل نبودند.^۶ عرض اندام امپراطوری روم شرقی در دوران خلافت علی علیه السلام و اوان حکومت معاویه بن ابی سفیان، به عنوان نشانه‌هایی از این خطر بیرونی، نگرانی‌های مزبور را تأیید می‌کند.^۷ در دوران خلافت عبدالملک بن مروان نیز، که جهان اسلام دچار جنگ‌های داخلی گردیده بود، مجدداً روم شرقی به صورت خطری جدی ظاهر شد.

۱-ر. ک.: حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، (انتشارات بنیان)، ص ۹۸ و ۹۹.
 ۲- مسعودی، همان، ج ۲، ص ۳.
 ۳- راضی آل یاسین، صلح امام حسن پرشکوه‌ترین نرّمش قهرمانانه تاریخ، ترجمه سید علی خامنه‌ای، (نشر آسیا)، ص ۳۴۵.
 ۴-ر. ک.: حاتم قادری، همان، ص ۶۴-۷۳.
 ۵- ذهبی، ص ۲۵ و ۲۷ و سیوطی، همان، ص ۱۹۶.
 ۶-ر. ک.: مسعودی، همان، ص ۳ و سیوطی، همان، ص ۱۸۸.
 ۷-ر. ک.: محمد بن جریر طبری، همان، ص ۲۳۴۵ و ابن واضح یعقوبی، همان، ص ۱۴۴-۱۴۵.

اگر چه صلح سال ۴۱ هجری آرامش نسبی‌ای را به جهان اسلام بازگردانید، به دلیل عدم التزام و تعهد معاویه بن ابوسفیان به روح توافق صلح نمی‌توانست مانعی برای ناهمسازگاری جوامع اسلامی به شمار رود. در این برهه مجدداً عوامل زمینه‌ساز نارضایتی عمومی در نیمه دوم خلافت عثمان، با وسعت و شدت بیشتری احیا گردید و حوادثی ناگوارتر به وقوع پیوست. مشاجره خلیفه اول اموی و گروهی از هاشمیان و انصار در سال ۴۴ هجری در مدینه، به روشنی تصویر ناهمسازگری‌های عالم اسلام در آن عصر را ترسیم می‌نماید.

خلیفه اول اموی با بهره‌گیری از اشتیاق عمومی به استقرار امنیت، یأس فراگیر از اصلاح انحرافات، تکیه بر جهل توده‌هایی که از حقایق آموزه‌های اسلامی دور مانده بودند و نهایتاً به کارگیری دو حربه ارباب و تطمیع توانست پایه‌های حکومت بنی امیه را مستحکم نماید.^۱

معاویه به دستیابی بر مسند جانشینی پیامبر اکرم ﷺ و پیروزی سیاسی بر رقبای علوی خود قانع نبود و بدین گونه او و غالب خلفای بعدی (اعم از اموی و عباسی) سادگی روابط موجود در عصر خلفای راشدین را بر هم زده، آن را به رابطه ارباب و رعیت مبدل نمودند.^۲ معاویه هم چنین به منظور باورمند نمودن خصومت‌های شخصی خود و طایفه‌اش با بنی‌هاشم به حمایت از جاعلان حدیث و آلودن محراب و منبر به سب علویان پرداخت.^۳

در تاریخ جوامع اسلامی برخلاف اظهار عشق و محبت به اهل بیت پیامبر اکرم ﷺ، که وجه بارز تسنن همسازگراست، اظهار محبت به خلفای اموی، حتی یزید بن معاویه، شعار تسنن ناهمسازگرا تلقی می‌شود.^۴ با توجه به این که خلافت اموی زبیده تفکر تفرقه‌گرا و فتنه‌انگیز بود، بدیهی است که نمی‌توانست حامی و مجری روح شریعت و ارزش‌های اصیل اسلام باشد. در این دوره وقایعی چون واقعه کربلا، حزه و سنگ‌سار کردن کعبه و آتش باران نمودن آن، صدماتی عمیق و جبران‌ناپذیر بر پیکره امت اسلامی وارد نمود. مذاهب اسلامی در این دوران، که با رویدادهای سیاسی اعلام وجود نموده بودند و در ابتدا بیشتر نشانه‌های حزبی - سیاسی داشتند تا فقهی یا کلامی، با شتاب روند قوام‌گیری خود را تا قرن سوم هجری پیموده، متأثر از شرایط زمان و مکان به گسترش و نشر عقاید خود پرداختند.

در آن فضای پر ابهام، امویان در تلاش بودند تا با سوء استفاده از سردرگمی توده‌ها آنان را به

۱- مسعودی، همان، ص ۳۵-۳۹.
 ۲- ابن واضح یعقوبی، همان، ص ۱۶۶.
 ۳- محمد بن جریر طبری، همان، ج ۷، ص ۲۷۴۸-۲۷۴۹ و مسعودی، همان، ص ۱۸ و ۳۰ و ابن واضح یعقوبی، همان، ص ۱۵۲ و ۱۶۲.
 ۴- ر.ک: ابن اثیر، عزالدین ابی‌الحسن، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م، ج ۸، ص ۲۷۳ و ج ۹، ص ۴۱۸.

مذاهب سیاسی خود، که تحت عنوان‌های عثمانیه، سفیانیه، نواصب و... از آنها یاد می‌شود^۱ و مهم‌ترین شاخصه آنها عداوت با اهل بیت پیامبر ﷺ است، درآوردند. البته گر چه امویان در تحقق این هدف تا اندازه‌ای توفیق یافتند، اما جمهور مردم به مذهب ایشان درنیامدند. رویدادهایی نظیر شورش مدینه، که منجر به واقعه حزه شد و نیز قیام عبدالله بن زبیر که برای برهه‌ای کوتاه نظام خلافت را دو پاره نمود، نمونه‌هایی از اعتراض‌ها و قیام‌های موجود علیه سلطه امویان است.^۲

حکومت اموی، سلطنتی برآمده از دل نظام قبیلگی عرب بود که بیش از آن که چارچوب اسلامی داشته باشد، از عروبت جاهلی تبعیت می‌نمود. از این رو، در این دوران شاهد قوت یافتن منازعه‌های قبیله‌ای عرب پیش از اسلام هستیم، به طوری که گویی فصل تازه‌ای از ایام العرب در این برهه زمانی آغاز می‌گردد. اوج نقش آفرینی ستیزهای قبیلگی در این دوران، نبرد مرج راهط بود. حکمرانان اموی از کشاکش موجود در میان قبایل برای حفظ اقتدار خود سود می‌جستند و این امر در واقع احیای منحط‌ترین نوع ناهمسازگری جاهلی در جهان اسلام بود. خصیصه قومیت‌گرایی، که برخاسته از ماهیت غیر دینی خلافت اموی بود، از ویژگی‌های بارز عصر اموی است که تأثیرات آن تا سده‌ها پس از پایان کار ایشان، به ویژه در عصر عباسی، در جهان اسلام باقی ماند.

می‌توان مناسبات ایرانیان آن عصر با حاکمیت را به سه دسته تقسیم نمود: دسته‌ای که با ایمان کامل تعالیم اسلام را پذیرفته بودند؛ دسته‌ای که به منظور فرار از پرداخت جزیه و خراج و تحصیل اعتبار و آسایش، خود را مسلمان وانمود می‌کردند؛ و دسته‌ای که عده آنها در عصر اموی بیشتر بود، به دین نیاکان خود باقی مانده بودند.^۳ هر سه دسته مزبور کما بیش از امویان ناراضی بودند، زیرا دسته اول از عدم اجرای شرایع و تعالیم دین دل‌تنگ و ناخشنود بودند؛ دسته دوم بدان گونه که مایل بودند با آنها رفتار نمی‌شد؛ و دسته سوم پیوسته در انتظار فرصتی برای رهایی از حکومت غالبان بودند.^۴

در این دوران، بار تسلط اعراب بر ایرانیان به تدریج سنگین‌تر گشت و مردم غیر عرب مورد تحقیر روز افزون واقع شدند. بیدادگری‌های مضاعف مادی و معنوی حکومت اموی نسبت به اتباع غیر عرب منجر به پیدایش نهضتی موسوم به شعوبیه گردید.^۵ این جنبش که برخاسته از اختلاف‌های

۱- مسعودی، همان، ج ۱، ص ۷۰۹-۷۱۰ و ج ۲، ص ۵۹۶.

۲- حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ۳ جلد (چاپ چهارم: تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۰)، ج ۱، ص ۴۳۲.

۳- غلامحسین صدیقی، جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، (چاپ دوم: تهران، انتشاراتی پازنگ، ۱۳۷۵)، ص ۴۱.

۴- همان، ص ۴۱-۴۲.

۵- شعوبیه نام و آرمان خود را در مرحله مساوات‌طلبی و پیش از مرحله افراط، وامدار قرآن کریم (حجرات/۱۳) بود.

عقیدتی، نژادی و قومی بود، در حقیقت واکنش فراگیر و دیرپای ایرانیان و دیگر مسلمانان غیر عرب در برابر برتری جویی‌های اعراب بر آنان بود و آثاری ژرف در باورهای مذهبی، سبک‌های ادبی و امور اجتماعی و سیاسی جامعه بر جای نهاد.^۱ ماهیت، فرایند، عمق، عمر، عرصه‌ها، تأثیرات و بازتاب‌های نهضت شعوبیه، توجه بسیاری از اندیشوران و پژوهش‌گران قدیم و جدید را به خود جلب نموده است.^۲ نهضت شعوبیه در مسیر تاریخی خود دارای دو مرحلهٔ مساوات‌جویی و تفضیل‌طلبی است. در مرحله نخست، شعوبیه جنبشی عدالت طلب در چارچوب آرمان‌های اسلامی بود که علاوه بر مسلمانان ایرانی (موالی) دیگر موالی مانند نبطی‌ها، ترک‌ها، رومیان و... نیز در آن مشارکت داشتند و حتی مسلمانان عرب بیزار از رفتار دولت اموی نیز آن را همراهی کرده‌اند. در این مرحله به شعوبیه «اهل تسویه» اطلاق می‌شود.

این نهضت در فرایند پیچیدهٔ خود وارد مرحلهٔ دیگری شده و به تدریج مساوات‌طلبی به برتری‌جویی قومی استحاله می‌یابد و ستیز با عنصر عربیت به حدی قوت می‌گیرد که از تنفر از آداب و عادات عرب آغاز گردیده، تا دشمنی با حکومت و زبان عربی پیش می‌رود. در این مرحله شعوبیه را اهل تفضیل خوانده‌اند.^۳

در میزان تأثیر و شعاع نفوذ نهضت مزبور در تاریخ اسلام مبالغه‌هایی نظیر نسبت دادن قتل خلیفهٔ دوم و نیز دخالت در شورش علیه خلیفهٔ سوم به آنان صورت گرفته است.^۴ قطع نظر از این مبالغه‌ها، که چندان قابل اعتماد نیست، نقش ویران‌گر شعوبیه در آلودن میراث فرهنگی مکتوب و مهم‌تر از آن میراث فرهنگی شفاهی مسلمانان به پیرایه‌های ناهمسازگرا و نفرت‌زا قابل اغماض نیست. هم‌چنین اقدامات این قوم در زمینهٔ جعل احادیث، دست بردن در منابع تاریخی و در نتیجه سلب اطمینان از بخش عظیمی از آثار تاریخی، ادبی و دینی به هیچ وجه قابل گذشت نیست.^۵

۱- عبدالهادی حائری، «دبیاچه‌ای بر پیشینهٔ تاریخی جنبش‌های پان اسلام‌میس»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، ص ۱۴-۱۵ و سید احمد موثقی، استراتژی وحدت در اندیشهٔ سیاسی اسلام، ج ۲، (چاپ دوم: قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲- مانند: ابوعثمان عمر بن الحجر الجاحظ (متوفای ۲۵۵ق) در *البيان والتبيين، الرسائل، الحيوان* و ابن عبد ربه الاندلسی (متوفای ۱۵۹ق) در *العقد الفريد*.

۳- ابوالفضل بنایی، *نهضت‌های سیاسی مذهبی در تاریخ ایران*، (مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۶)، ص ۷۴.

۴- محمود افتخارزاده، بررسی انتقادی نهضت‌های ملی - تاریخی ایران (۱) شعوبیه ناسیونالیسم ایرانی، (قم، دفتر نشر معارف اسلامی، ۱۳۷۶)، ص ۱۱۴-۱۲۰ و غلام‌رضا انصاف‌پور، *روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران از اسلام تا یورش مغول*، (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۹)، ص ۵۲.

۵- ابوالفضل بنایی، *نهضت‌های سیاسی مذهبی در تاریخ ایران*، (مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۶)، ص ۷۸.

د - خلافت عمر بن عبدالعزیز

دوران حکومت عمر بن عبدالعزیز در بین خلفای اموی و حتی عباسی کاملاً شگفت‌انگیز و استثنایی بود.^۱ در اوج ناهمسازگرایی‌های قومی، قبیله‌ای، مذهبی و طبقاتی، عمر بن عبدالعزیز در زمره بزرگ‌ترین رجال همسازگرا جای می‌گیرد. تفاوت ماهوی وی با اسلاف و أخلافش در توصیفی رسا این چنین بیان شده است: «مثل عمر فی بنی امیة مثل مؤمن آل فرعون»^۲.

توصیف‌های مبالغه‌آمیزی که در مورد دوران کوتاه حکم‌فرمایی عمر بن عبدالعزیز صورت گرفته، حاکی از دریغ و حسرت مسلمانان پس از وی نسبت به سلامت حاکمیت در این دوره است که با گذشت زمان بر میزان آن نیز افزوده شده است. شاید مهم‌ترین دلیل بذل توجه مسلمین در اعصار مختلف به دوران خلافت عمر بن عبدالعزیز این باشد که وی با آن که در زمره اصحاب و برخوردار از هاله تقدس اکتسابی و عصمت موروثی نبود، توانست کما بیش نوعی از حکومت آرمانی اسلام را ارائه نماید.

عمر بن عبدالعزیز خونریزی‌ها و تبعیض و تحقیرهای قومی و قبیله‌ای را متوقف نمود؛ ورودی و خروجی بیت المال را از وضعیت هرج و مرج و تبذیر پیشین درآورد؛ کارگرانی را که تن به اصلاحات نمی‌دادند، عزل نمود^۳؛ رسم ناپسند ناسزا به اهل بیت (علیهم‌السلام) را که در خلافت اموی رایج بود، لغو نمود^۴؛ و آموزه‌های علوی را در حکومت‌داری به کار بست.

شیوه حکومت عمر بن عبدالعزیز رشد سرطانی ناهمسازگری در میان مسلمانان را متوقف نمود. او گرچه مانند برخی از زمام‌داران (نظیر مأمون بن هارون الرشید یا نادر شاه افشار) به طور مستقیم و رسمی به مسئله وحدت اسلامی نپرداخت، با احیای روح عدالت و مدارای اسلامی در حاکمیت، یگانگی را به جامعه اسلامی برای مدت کوتاهی بازگرداند.

بی تردید جایگاه ویژه عمر بن عبدالعزیز در میان خلفای بنی امیه، که به طور طبیعی وضعیتی دیگر خلفای بنی امیه را زیر سؤال می‌برد، نمی‌توانست مورد رضایت حزب اموی باشد. از این رو ناهمسازگرایان با او میانه‌ای نداشتند و پس از مرگ وی، دیری نپایید که اصلاحات متوقف گردید^۵ و خلافت اموی به چارچوب اصلی خود که مؤسس امویان آن را بنا نهاده بود، بازگشت و نهایتاً در سال

۱- ر. ک.: و. و. بارتولد، *خلیفه و سلطان*، ترجمه سیروس ایزدی، (چاپ دوم: تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷)، ص ۴۱.
۲- سیوطی، همان، ص ۲۳۲.
۳- ر. ک.: محمد بن جریر طبری، *تاریخ طبری*، ج ۹، ص ۳۹۴۷-۳۹۷۶ و مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۹۷.
۴- ر. ک.: مسعودی، همان، ج ۲، ص ۱۸۷ و ابن واضح یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۶۹ و سیوطی، پیشین، ص ۲۴۳.
۵- سیوطی، همان، ص ۲۴۶-۲۴۷.

۱۳۲ ق جای خود را به بنی عبّاس داد. دامن زدن به رقابت‌های قبایلی عرب، بیدادگری و تبعیض‌های قومی و نژادی از دلایل مهم ضعف و فروپاشی امویان شمرده می‌شود. خلافت بنی امیّه گرچه تقریباً در تمام دوران عمر خود درگیر نزاع‌های داخلی بوده است، اما وحدت سیاسی جهان اسلام در این دوره، به جز در برهه‌هایی نظیر خلافت کوتاه مدّت عبدالله بن زبیر^۱ و امارت مختار بن ابی عبید، حفظ شد. این یگانگی یا وحدت سیاسی اسلام بیش از هر چیز مرهون عمر نسبتاً کوتاه حاکمیت اموی بود.

ه - عصر عباسی

خلافت عباسی را بیش از هر چیز می‌توان زاینده تشدید و تغلیظ ناهمسازگری‌های عصر اموی دانست. جامعه اسلامی در اواخر عصر اموی به صورت بارز قطب بندی شده بود. خاندان عباسی با مهار ماهرانه ناهمسازگری‌های قبیلگی، قومی، نژادی و مذهبی به سود خود توانستند بر کرسی خلافت دست یابند. شعار مبهم اما مورد رضایت عمومی «الرّضا من آل محمّد»^۲ یا توصیه‌های ابراهیم بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس به دعوات عبّاسی در مخاطب‌شناسی و نوع تعامل با مخاطبان مختلف، گویای چگونگی بهره برداری ایشان از این ناهمسازگرایی‌هاست.

جا حظ در مقایسه‌ای میان خلافت بنی عبّاس و بنی امیّه، عباسیان را دولتی ایرانی و خراسانی توصیف می‌نماید.^۳ توصیف مزبور در این مقیاس کاملاً درست به نظر می‌رسد. خراسانیان، به ویژه عربان ایرانی مآب که از اوان فتوحات اسلامی به خراسان بزرگ مهاجرت کرده بودند و ایرانیان عرب مآب که با ایشان جوشیده بودند، در سقوط امویان و سرکار آمدن عباسیان مؤثرترین نقش را ایفا نمودند^۴ و در دوران اوج قدرت عبّاسیان (یعنی تا عصر خلافت متوکل)^۵ کمابیش از منزلتی بی‌رقیب برخوردار و مقام‌های مؤثری را در دیوان و سپاه صاحب شده بودند.

برخلاف عصر اموی که شا کله سپاهیان خلیفه را قبایل عرب تشکیل می‌دادند، بخش قابل ملاحظه‌ای از سپاهیان وفادار خلفای عصر اوّل عبّاسی ایرانی بودند، به صورتی^۶ که در سپاه عیسی بن موسی که به دستور خلیفه دوم عباسی برای نبرد با محمّد نفس زکّیه و پیروانش به مدینه گسیل

۱- دوران خلافت عبدالله بن زبیر هفت سال و ده ماه و سه روز بود (ر. ک: مسعودی، همان، ص ۲۳۹).

۲- محمد بن جریر طبری، همان، ج ۱۰، ص ۴۵۵۰-۴۵۵۲ و ۴۵۵۶.

۳- البیان والتبیین، ج ۳، ص ۲۰۶، به نقل از: غلامرضا انصاف‌پور، همان، ص ۵۶.

۴- ر. ک: محمد بن جریر طبری، همان، ج ۱۱، ص ۴۷۷۳.

۵- حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ج ۳، ص ۳۶۵.

۶- ر. ک: ایرام لاپیدوس، همان، ص ۱۲۱-۱۲۲.

گردیده بود، مانند سپاه مختار بن ابی عبید، پارسی زبانان بسیاری حضور داشتند.^۱ به هر حال، مسلم است که با آغاز عصر عباسی جایگاه ایرانیان در جامعه اسلامی تغییراتی شگرف نمود و اعراب نه تنها موقعیت قوم ممتاز را از دست دادند^۲، بلکه به تدریج برای همیشه سیادت اعراب بر جهان اسلام پایان یافت.

با این حال، اعراب به رغم پیدا کردن رقیبی تازه نفس، که در طبقه حاکم جهان اسلام عرصه را به شدت بر ایشان تنگ می نمود، اختلافات داخلی خود را فراموش نکرده، رقابت و ستیز قبیله‌ای ایشان تا آن زمان که به کلی از حاکمیت حذف شدند، تداوم یافت؛^۳ اختلافاتی که میراث عهد جاهلیت بود و در عصر پیامبر اکرم ﷺ و خلفای راشدین متروک و در عصر اموی مجدداً احیا شده بود. این ستیزهای بی پایان قومی مانند ویروسی مقاوم و واگیر همواره ایشان را همراهی می نمود و تکثیر می شد.^۴

معتصم (هشتمین خلیفه عباسی) در صدد برآمد تا با وارد کردن عنصر جدیدی به دستگاه خلافت (میدان دادن به غلامان ترک) جان تازه‌ای به دولت عباسی ببخشد، اما دیری نپایید که ترکان برگرده خلافت عباسی سوار گردیدند. با قتل متوکل (دهمین خلیفه عباسی) به دست ترکان در سال ۲۴۷ق، زوال اقتدار عباسیان آشکار گردید^۵ و از آن زمان تا استیلای بوئیان بر بغداد، که نقطه عطفی در روند تجزیه سیاسی و تقسیم حاکمیت در جهان اسلام به شمار می رود، خلفای عباسی از صولت غلامان ترک حتی درون سرای خویش نیز آرامش نیافتند، به طوری که از این دوره می توان به عنوان بدترین روزگار خلافت بغداد یاد کرد.^۶

وقایع این دوران گویای دوران جدیدی از ناهمسازگری‌ها در جهان اسلام است. بنی عباس تا حدود صد سال پس از وفات پیامبر ﷺ در پندار خلافت نبودند^۷ و کما بیش در پشت سر تیره مقدّم هاشمیان، یعنی علویان قرار داشتند. آنان پس از آغاز دعوت مردم به سوی خود، مشروعیت دعوت خود را بر اساس تفویض امامت از ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه به محمد بن علی بن عبدالله بن

۱- راجع به حضور ایرانیان در سپاه مختار. ک: محمد بن جریر (طبری)، همان، ج ۸، ص ۳۳۲۷، ۳۳۶۷ و ۳۴۰۱ و راجع به حضور سپاه ایران در سپاه عیسی بن موسی ر. ک: همان، ج ۱۱، ص ۴۸۴۰-۴۸۴۱ و محمد بن طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، ج ۶، (تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲)، ج ۶، ص ۸۶-۸۷.
 ۲- ایرام لاپیدوس، همان، ص ۱۲۱.
 ۳- حسن ابراهیم حسن، همان، ج ۲، ص ۳۲ و محمد بن جریر طبری، همان، ص ۴۹۶۰-۴۹۶۱.
 ۴- همان، ص ۳۲۴.
 ۵- حسن ابراهیم حسن، همان، ج ۳، ص ۳۶۵.
 ۶- آدم متز، الحضارة الإسلامية فی القرن الرابع الهجرى أو عصر النهضة فی الاسلام، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده، (چاپ چهارم، بیروت، مکتبه الخاشیعی، دار الکتب العربی، ۱۳۸۷ق / ۱۹۶۷م)، ج ۱، ص ۳۰.
 ۷- مسعودی، همان، ص ۳۰۴-۳۰۵ و حسن ابراهیم حسن، همان، ج ۲، ص ۱۴۸.

عباس قرار دادند^۱؛ هر چند بعدها منصور (خلیفه دوم عباسی) مشروعیت خلافت عباسی را از توارث خلافت از علی علیه السلام به توارث خلافت از عباس بن عبدالمطلب، عموی پیامبر، تبدیل نمود. یکی از فصول مهم و برجسته ناهمسازگری در عرصه تاریخ اسلام، رقابت و ستیز علویان با عباسیان است که نه تنها محدود به حوزه سیاسی نشد، بلکه بر تمام عرصه‌های فرهنگی جهان اسلام، به ویژه حیات معنوی مسلمین، تأثیری ژرف نهاد،^۲ به گونه‌ای که در فرایندی پیچیده، عباسیان از فرقه‌ای شیعی منشعب از کیسانیه، که گروهی از آنان به غلو گراییدند،^۳ به نماد مذهبی توده اکثر مسلمانان، یعنی اهل سنت و جماعت، که شالوده عقیدتی و مرزبندی مذهبی آن در این عصر قوام یافت^۴، گرویدند و در مقابل بزرگ‌ترین اقلیت، یعنی شیعیان امامی قرار گرفتند. عباسیان از دوران خلافت منصور، که در واقع معمار اصلی دولت عباسی است، پس از اطمینان از عدم تأیید خلافت به وسیله عموزادگانشان، یعنی علویان از باورهای شیعی فاصله گرفته، توجه خود را به علمایی خارج از حوزه نفوذ آموزه‌های شیعی معطوف داشتند. عملکرد عباسیان به گونه‌ای بود که غالباً علمایی که در کانون توجه مردم قرار داشتند، به ایشان بدبین شده بودند.

موضع‌گیری‌های منفی علمای برجسته‌ای که شالوده مذاهب فقهی اهل سنت بعدها بر اساس آرای مذهبی ایشان شکل گرفت، نسبت به خلفای عباسی بیان‌گر روابط سرد این گروه با عباسیان و حتی جانب‌داری ایشان از علویان است.^۵ مسلماً علمای دین، که شاهد بودند به رغم هزینه سنگینی که جامعه اسلامی برای تغییر حاکمیت از امویان به عباسیان پرداخته، فاصله حکومت جدید با حاکمیت آرمانی اسلام از گذشته کمتر نشده است، نمی‌توانستند از وضعیت جدید خشنود باشند. در این دوران ابوحنیفه نعمان بن ثابت بن زوطی، که در عهد امویان مغضوب خلافت وقت بود، در عصر عباسی نیز به دلیل عدم پذیرش منصب قضاوت، بی اعتبار شمردن خلافت خلیفه دوم عباسی و حمایت از قیام بنی حسن، مغضوب حکومت عباسی گردید، شکنجه و زندانی شد و نهایتاً جان خود را بر سر این ناسازگاری نهاد.^۶ مالک بن انس نیز به دلیل حمایت از قیام محمد نفس زکیه، فتوای جواز نقض بیعت منصور^۷ و عدم تأیید خلافت بنی عباس خشم ایشان را برانگیخت.^۸ هم‌چنین امام

۱- ر. ک.: حسن بن موسی نوبختی، *فرق الشیعه*، ترجمه و تعلیق محمد جواد مشکور، (چاپ دوم: تهران، انتشارات علمی فرهنگی تهران، ۱۳۶۱)، ص ۳۴-۳۵.
 ۲- ر. ک.: حسن ابراهیم حسن، همان، ص ۱۴۴. ۳- حسن بن موسی نوبختی، همان.
 ۴- حسن ابراهیم حسن، همان، ص ۱۵۴-۱۵۵. ۵- کامل مصطفی الشیبی، ص ۱۶.
 ۶- سیوطی، همان، ص ۲۶۱- حسن ابراهیم حسن، همان، ص ۱۵۵.
 ۷- محمد بن جریر طبری، همان، ص ۴۷۹۶ و سیوطی، همان.
 ۸- مسعودی، همان، ص ۳۴۴.

اوزاعی (متوفای ۱۵۷ ق)، که از کردار عباسیان رویگردان بود، از تأیید حق ایشان برخلافت سر باز زد،^۱ جانب‌داری‌های آشکار محمد بن ادریس شافعی (متوفای ۲۰۴ ق) از علویان او را به شیعه بودن مشهور کرد^۲ و محمد بن جریر طبری (متوفای ۳۱۰ هـ ق) به دلیل ابراز پاره‌ای از همین تمایلات به شیعی گری متهم گردید.^۳

خلفای عباسی به دلیل گرایش‌های مذهبی مختلف و گاه متناقض و تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جهان اسلام در طی شش قرن (عصر عباسی) به طور طبیعی نمی‌توانستند سیاست مذهبی واحدی داشته باشند.

در اثر تجزیه اقتدار سیاسی خلافت عباسی^۴، تقسیم خلافت اسلامی (عباسی، فاطمی و اموی)^۵ و تبلیغات وسیع گروه‌های سیاسی - فرهنگی زیر زمینی، بر میزان و تنوع ماهیت دخالت حاکمیت در حوزه‌های اعتقادی افزوده شد. بدیهی است که این گونه دخالت‌ها در کاهش یا افزایش همسازگری‌ها در جهان اسلام تأثیری جدی داشته است. بغداد، پایتخت بلند آوازه خلافت عباسی، که پیروان تمام مذاهب اسلامی در آن جای داشتند^۶، سیمای روشنی از ناهمسازگری‌های قومی و مذهبی و تلاش‌های همسازگرایانه جهان اسلام در دوران طولانی حکومت عباسیان ارائه می‌دهد.

وضعیت مناسب مذهبی در دیگر شهرهای بزرگ نیز کما بیش متأثر از شرایط مذهبی و اجتماعی پایتخت عباسیان بود. تصفیه‌های مذهبی امیر محمود غزنوی، انگشت در کردن و بر دار کشیدن‌هایش در تمام جهان^۷، اطلاعیه‌های مذهبی خلافت در دوران استیلای آل بویه بر بغداد، تظاهرات تحریک‌کننده امامیان و حنابله در بغداد، برهه‌های سنی ستیزی خلافت فاطمی، تشیع زدایی‌های دوران سلاجقه، تأسیس مدارس نظامیه^۸، جهت‌گیری‌های شیعی الناصر و تلاش وی در تعمیم طریقت فتوت، نمونه‌هایی از ورود حاکمیت‌های عصر عباسی به حوزه‌های اعتقادی است و گر چه پاره‌ای از آنها به انگیزه تقویت وحدت اسلامی صورت گرفت، اما به نتیجه‌ای مطلوب دست نیافت، زیرا گذشته از آلودگی انگیزه‌های وحدت‌طلبانه به منافع سیاسی، این دست تلاش‌ها بیش از

۱- حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت از آغاز تا فروپاشی عباسیان، ص ۱۸۳.

۲- رسول جعفریان، ص ۲۹-۳۰.

۳- ابو عبدالله ذهبی، میزان الاعتدال، تحقیق البجاوی، (بیروت، دارالمعرفه)، ج ۲، ص ۳۷۹.

۴- حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۳، (چاپ چهارم: تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۶۰)، ج ۲، ص ۱۸۳.

۵- ایرام لاپیدوس، پیشین، ص ۱۹۶.

۶- آدم متز، همان، ص ۱۳۳.

۷- محمد بن حسین بیهقی، تاریخ بیهقی، ۲ جلد، (تهران، انتشارات هیرمند، ۱۳۷۶)، ج ۱، ص ۲۸۲ و حسن

ابراهیم حسن، همان، ج ۳، ص ۴۵۳-۴۵۴.

۸- ک: ایرام لاپیدوس، همان، ص ۲۴۸-۲۴۹.

آن که آهنگ همسازگری داشته باشد، درصدد حذف اندیشه‌ای به سود اندیشه‌ای دیگر بود. البته باید گفت که تلاش‌های وحدت‌طلبانه، چه از سوی حاکمیت و چه از سوی علمایی که دغدغه وحدت اسلامی داشتند، خالی از فایده نیز نبوده است و شاید بتوان همسازگری نسبی را، که پس از دهه‌ها رقابت و ستیز میان مسلمانان پدید آمد، مهم‌ترین دستاورد آن دانست.^۱

همان گونه که اشاره گردید، خلافت عباسی همراه با تجزیه سیاسی جهان اسلام بود، اما اقتدار خلافت عباسی، به جز در نواحی دور باختری سرزمین اسلامی، کما بیش تا دوران خلافت متوکل حفظ گردید.^۲ اگر چه عباسیان پس از شتاب روند تجزیه سیاسی دیگر هیچ‌گاه اقتدار پیشین خود را باز نیافتند^۳ و تلاش‌های صورت گرفته در اواخر عصر عباسی نهایتاً حاکمیت خلیفه را تنها از سرای خلافت تا مناطقی از بین النهرین توسعه داد، اما با انقراض خلافت آنها، امویان اندلس (۴۲۲ ق) و خلفای فاطمی (۵۶۷ ق) کما بیش در مقام معنوی خلافت بی‌انبار گشتند.^۴ تجزیه سیاسی جهان اسلام در اقتدار و نوع روابط مسلمین با دیگر ممالک جهان تأثیری سوء نهاد؛ ادباری که گریبان بلاد اسلام را در نتیجه رقابت‌ها و ستیزهای بی‌امان امارت‌های کوچک و بزرگ گرفت تا جایی که گاه بغداد نیز از ترس دست‌اندازی‌های روم شرقی در وحشت فرو می‌رفت^۵ و خشمی یأس‌آلود پایتخت نشینان را به شور و شورش وا می‌داشت.^۶ اوج این نابسامانی در تسلط سپاهیان صلیبی بر بیت المقدس و بخشی از شامات مشاهده می‌گردد.

در عرصه ستیز و رقابت مراکز قدرت با یک دیگر در عصر عباسی، بدعتی نامیمون در سیاست خارجی جهان اسلام پدید آمد که تا دوران معاصر نیز ادامه دارد؛ یعنی تباری یکی از اطراف منازعه با قدرتی بیگانه (خارج از جهان اسلام) علیه رقیب داخلی. روابط منصور، مهدی و هارون الرشید با پپین، شارل مارتل و شارلمانی با جهت‌گیری علیه امویان اندلس، مناسبات عبدالرحمن دوم (حکومت از ۲۰۶-۲۳۸ ق) و روم شرقی با تکیه بر اشتراک در عداوت با خلافت عباسی^۷، حمایت روم شرقی از شورشیان خرمی و تلاش آن دولت برای برقراری ارتباط مستقیم با اخشیدیان (امارت از ۳۲۳-۳۵۸ ق)، درخواست مساعدت حمدانیان (امارت از ۲۹۳-۳۹۴ ق) از روم شرقی برای جنگ با

۱-ر. ک: همان، ص ۲۴۸.

۲-ر. ک: حسن ابراهیم حسن، همان، ج ۲، ص ۹۳ و ج ۳، ص ۳۶۵.

۳-ر. ک: ابن طقطقا، ص ۳۸-۳۹. ۴- سیوطی، همان، ص ۴۵۰-۴۵۳.

۵- کرم، جوئل، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حقایی کاشانی، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵)، ص ۱۷۰.

۶- ابن اثیر، همان، ج ۸، ص ۶۱۸-۶۲۰، آدام متز، همان، ص ۲۶-۲۷.

۷-ر. ک: حسن ابراهیم حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۲۰۶، ۲۱۰ و ۲۱۳.

فاطمیان و هم‌داستانی عمر المتوکل، آخرین امیر افسسی اسپانیا، (امارت از ۴۶۰-۴۸۷ق) با آلفونسوی ششم، شاه لئون و کاستیل علیه مرابطون، نمونه‌هایی از این بدعت نامیمون است. اوج این سیاست اقدامی است که به «الناصر»، آخرین خلیفه مقتدر عباسی، در تباری با چنگیز خان مغول علیه سلطان محمد خوارزمشاه نسبت داده شده است.^۱ در صحت چنین نسبتی تردیدهایی ابراز شده است^۲ و به فرض آن که بپذیریم تحریک‌های التناصر در هجوم مغول به سرزمین اسلام مؤثر بوده است، وی با اقدام خود، علاوه بر از میان برداشتن رقیب، نابودی خلافت بغداد را نیز رقم زده است. به هر رو جهان اسلام در عصر خلافت عباسی، به رغم تجزیه سیاسی و حتی معنوی نظام حاکم، کما بیش وحدت هویت خود را حفظ کرده، تعدد امرای مؤمنان منجر به محدودیت اسلام یا سرزمین اسلامی به مرزی خاص نگردید، بلکه از ترکیب تمام این اقالیم مملکت یگانه‌ای تحت عنوان مملکت اسلام پدید آمد و وحدت اسلامی در آن عصر خود را به مرزهای جدید سیاسی مقید ننمود^۳ و مسلمانان، بدون توجه به زادگاه و قومیت خود، از حق شهروندی در تمام مملکت اسلامی برخوردار بودند.

اگر چه خلافت عباسی در بیشتر عمر خود از اقتدار حکومتی کمتری نسبت به تمام خلفایی که پیش، پس و همزمان با آن، حکمرانی کردند، برخوردار بود، لیکن بخش قابل ملاحظه‌ای از توده‌های مسلمان، تا پایان عصر عباسی تعلق معنوی خود را به خلافت عباسیان حفظ نمودند. اکثر افراد جامعه اسلامی با وجود انحطاط و ابتدالی که در تار و پود خلافت عباسی نفوذ کرده بود، نمی‌توانستند به راحتی از آن دل بکنند، زیرا قرن‌ها بود که به آن عادت و دلبستگی داشتند. با سقوط بغداد در دامان مغولان، مظهر و رمز وحدت دنیای اسلامی از بین رفت، وحدت اسلامی که تحت رهبری امیرالمؤمنین بود، نابود شد و امت اسلامی دیگر هرگز زندگی خویش را به صورت قبلی، باز نیافت.^۴



۱- ک: محمدین خاوندشاه بلخی، *روضه الصفا*، تهذیب و تلخیص دکتر عباس زریاب، (تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۳)، ص ۸۴۱-۸۴۲ و عباس اقبال آشتیانی، *زندگانی عجیب یکی از خلفای عباسی ناصر لدین الله*، گردآوری دبیر سیاقی، (تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۹)، ص ۳۵۵-۳۶۱.
 ۲- ک: برتولد اشپولر، *جهان اسلام*، ص ۱۵۵. ۳- آدام متر، همان، ص ۲۱.
 ۴- برتولد اشپولر، همان، ص ۱۵۷.

مذاهب فقهی جهان اسلام در رویارویی با چالش فقر

محمد اسماعیل توسلی*

چکیده:

همه مذاهب پنج‌گانه اسلام در اصل وجوب زکات متفق‌القول‌اند. اما دیدگاه‌های آنها درباره اموال و افراد مشمول زکات، مختلف است. این اختلاف اثر مهمی روی افزایش یا کاهش عایدات زکات و در نتیجه زدودن فقر از چهره جامعه اسلامی دارد. از نظر افراد مشمول زکات، در مذهب امامیه کودکان و دیوانگان از زکات واجب در اموالشان معاف‌اند، اما با مشمول زکات شدن اموال مسلمانان و غیرمسلمانان بالغ عاقل، منبع عظیمی جهت اخذ زکات فراهم می‌آید؛ حال آن‌که در مذاهب چهارگانه اهل سنت و فقه جدید آنها اموال کافر مشمول زکات نیست.

از نظر اموال مشمول زکات که ۲۱ مورد ثروت ملی را تشکیل می‌دهد، در دیدگاه سنتی مذاهب چهارگانه تنها دوازده - چهارده مورد مشمول زکات است و هفت - نه مورد از موارد مهم خارج از فرائض مالی اسلامی خواهد بود. ولی در مذهب امامیه همه این ۲۱ مورد مشمول یکی از فرائض اسلامی یعنی خمس یا زکات‌اند. اگر خمس و مصارف آن را از زکات و مصارف آن جدا در نظر بگیریم که مشهور هم همین است، در فقه امامیه تنها چهار مورد از موارد غیر مهم ثروت اقتصاد معاصر مشمول زکات واجب خواهد شد و از این نظر دارای کمترین عایدات زکوی است.

کلید واژه‌ها: زکات، خمس، مذاهب فقهی اسلام، فقر

مقدمه

بهره‌مندی از حداقل امکانات زندگی و زدودن فقر از چهره جامعه، یکی از نیازها و خواسته‌های مشروع اجتماعی است. اسلام با وضع زکات به عنوان یک واجب مالی به این خواست مشروع پاسخ صریح و قاطع داده است، به طوری که وجوب آن از ضروریات این دین شمرده می‌شود. مقاله حاضر ابتدا به تبیین اجمالی جایگاه زکات در قرآن و متون حدیثی و فقهی اهل سنت و امامیه می‌پردازد،

* کارشناس ارشد اقتصاد و پژوهشگر دانشگاه مفید.

سپس با مطالعه آرای فقهی این مذاهب نشان می‌دهد، به رغم اجماع همه مذاهب در اصل وجوب زکات، نظراتشان دربارهٔ افرادی که اموالشان مشمول زکات می‌شود و اموالی که زکات به آنها تعلق می‌گیرد، متفاوت است. این مقاله در نهایت با نگاه اجمالی به چگونگی اجرای مقررات زکات در کشورهای اسلامی نشان می‌دهد سیستم‌های مدیریتی و اجرایی در کشورهای اسلامی در افزایش عواید زکوی و زدودن فقر از چهره جامعه اسلامی موفقیت‌آمیز نبوده و اثر ناچیزی بر رفع فقر داشته است. لازم به یادآوری است که پژوهش حاضر صرفاً ماهیت تحلیلی، مقایسه‌ای و گزارش دارد و درصد نفی یا اثبات هیچ یک از نظرات و دیدگاه‌های فقهی نیست. در اتخاذ آرای فقهی مذاهب، اساس و مبنا آرای اجماعی و مشهور آن مذاهب بوده است.

۱- زکات در لغت

معنای زکات در لغت زیادت و رشد یافتن است.^۱ در مقایسه اللغه آمده است: «زاء و کاف و حرف معتدل اصل است و دلالت بر نماء و زیادت می‌کند».^۲ شوکانی در نیل الاوطار می‌گوید: «هنگامی که چیزی رشد کند و زیاد شود، می‌گوییم «زکا الشيء» و وقتی که شخصی نیکو و لایق می‌شود، می‌گوییم «زکی فلان» و به معنای تطهیر هم وارد شده است».^۳ در مفردات راغب می‌خوانیم: «اصل زکات نمو حاصل از برکت خداوندی است. گفته می‌شود زکا الزرع یزکوا در هنگامی که زرع رشد نموده، برکت پیدا می‌کند».^۴

در بسیاری از آیاتی که در شأن زکات نازل شده، از آن به «صدقه» تعبیر گردیده است، مثل «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً»^۵ و «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...»^۶. مسلمانان عامل زکات را مصدق می‌نامیدند، زیرا وی صدقات را جمع‌آوری و توزیع می‌کرد.^۷ در لسان العرب آمده است: «به کسی که صدقات را جمع‌آوری کرده، در بین سهم‌بران توزیع می‌کند، مصدق می‌گویند».^۸

۱- الشرباصی، احمد، المعجم الاقتصادي، (بیروت: دارالجيل، ۱۴۰۱ هـ-ق ۱۹۸۱ م).

۲- ابن زکریا، ابوالحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ هـ-ق).

۳- محمدبن علی بن محمد الشوکانی، نیل الاوطار؛ شرح مستفی الاخبار (مصر، مصطفی البابی الحلبي، ۱۳۴۷ ق)، ج ۴، کتاب الزکاه، ص ۹۷.

۴- راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن (تهران، مرتضوی، ۱۳۷۳ ق).

۵- توبه / ۱۰۳. ۶- همان / ۶۰.

۷- فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن (دارالمعرفة) ج ۵، ص ۶۴؛ سید محمدحسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن (قم، مؤسسه اسماعیلیان، بی تا)، ج ۹، ص ۳۱۰؛ محمد بن مسعود عیاشی، التفسیر، تحقیق و تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی (تهران، مکتبه علمیه اسلامیة، بی تا)، ج ۲، ص ۹۰ و شبر سید عبدالله، تفسیر شبر (بیروت، دارالبلاغه، ۱۴۱۲ ق)، ص ۲۰۶.

۸- ابن منظور، لسان العرب (قاهره، الدار المصریة للتألیف و الترجمة) ج ۴، ص ۲۴۱۹.

۲- زکات در اصطلاح

در مجمع البحرین آمده است: «در اصطلاح شرع زکات صدقه خاصی است که اساساً به وسیله شرع اندازه‌اش مشخص شده است. هم در مال وجود دارد و هم در ذمه، برای این که آن دو را پاک کند. زکات مال پاک کننده مال است و زکات فطره پاک کننده بدن.»^۱

محقق حلی می‌گوید: «زکات در لغت یعنی زیادت، نمو و تطهیر و در شرع اسم حقی است که در مال واجب است. در وجوب آن نصاب اعتبار دارد و علت نامیده شدنش به زکات، زیاد شدن ثواب، تطهیر مال از حق مساکین و پاک گشتن پرداخت کننده از گناه به سبب ادای آن است.»^۲ حاج آقا رضا همدانی می‌نویسد: «زکات در لغت به معنای طهارت و نمو و در عرف اهل شرع اسم حقی است که در نزد اهل شرع شناخته شده و به نص کتاب و سنت متواتر در نزد آنها ثابت گشته است و مانند نماز و روزه از ضروریاتی است که منکر آن از جماعت مسلمین خارج می‌شود.»^۳ به تعبیری دیگر: «مقدار مخصوصی است که در صورت احراز شرایط خاص، درخواست خروج آن از مال [مالک] می‌شود.»^۴ در معجم الاقتصادی الاسلامی چنین آمده است: «زکات حقی است واجب در مالی خاص برای گروهی ویژه در یک وقت مخصوص.»^۵

زکات، یک واجب دینی الزام‌آور و «حق الله المعلوم» در مال مسلمانان است، به شرط این که سال قمری بر آن بگذرد و به حد نصاب تعریف شده رسیده باشد. در اسلام از آن نظر به این پرداخت «زکات» می‌گویند که وسیله پاک گشتن اموال افراد از حقوق نیازمندان و نیز افزون شدن و رشد یافتن اموال آنان است. قرطبی در این باره می‌گوید: «زکات از تزکیه اخذ شده و معنایش تطهیر است. گویا خارج کننده زکات از مال، آن مال را از تبعات حق مساکین و دیگران که خداوند در آن قرار داده است، پاک می‌کند.»^۶

۳- زکات در قرآن

در قرآن کلمه زکات ۳۲ بار آمده است: ۲۹ بار به صورت معرفه، ۲۶ بار قرین با نماز در یک آیه و یک بار در سیاق واحد به همراه نماز، البته در آیات جداگانه. هم‌چنین زکات در قرآن مجید به لفظ صدقه و

۱- فخرالدین الطریحی، مجمع البحرین، (بی‌جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸/ق ۱۳۶۷)، ص ۲۸۳.

۲- محقق حلی، المعترفی شرح المختصر (قم، مؤسسه سید الشهداء)، ج ۳، ص ۱.

۳- آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، (قم، مکتبه الصدر)، ج ۳، ص ۱.

۴- حسینعلی منتظری، کتاب الزکاة، (قم، مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴/ق)، ج ۱، ص ۹.

۵- احمد الشرباصی، المعجم الاقتصادی الاسلامی، ص ۹.

۶- محمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م)، ج ۱، ص ۳۴۳.

صدقات دوازده بار آورده شده است.^۱ اقتران زکات به عنوان یک عبادت مالی با نماز به عنوان یک عبادت بدنی در ۲۶ آیه قرآن، دلیل بر کمال تلازم بین این دو واجب است. زکات به همراه نماز (عمود دین)، اساس و بنیان نظامی است که جوامع انسانی بر آن بنا نهاده شده‌اند، به طوری که باید آن را جوهره دستوره‌های انبیا و رسولان گذشته دانست، همان‌گونه که در قرآن کریم این امر از زبان ابراهیم، اسحاق، یعقوب و اسماعیل این چنین بیان شده است:

وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا غَائِبِينَ؛

و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما، (مردم را) هدایت می‌کردند، و انجام کارهای نیک و برپاداشتن نماز و ادای زکات را به آنها وحی کردیم و تنها ما را عبادت می‌کردند.^۲

وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ اِسْمَاعِيلَ اِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَ كَانَ رَسُولًا نَبِيًّا ۝ وَ كَانَ يَأْمُرُ اَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا؛^۳

و در این کتاب (آسمانی) از اسماعیل (نیز) یاد کن، که او در وعده‌هایش صادق و رسول و پیامبری (بزرگ) بود. او همواره خانواده‌اش را به نماز و زکات فرمان می‌داد و همواره مورد رضایت پروردگارش بود.

هم‌چنین از زبان عیسی در گهواره می‌خوانیم:

قَالَ اِنِّي عَبْدُ اللّٰهِ اَنَا نَبِيُّ الْكِتَابِ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا ۝ وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا اَيْنَ مَا كُنْتُ وَ اَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا؛^۴

گفت: من بنده خدایم. او کتاب (آسمانی) به من داده و مرا پیامبر قرار داده است و مرا - هر جا که باشم - وجودی پر برکت قرار داده و تا زمانی که زنده‌ام، مرا به نماز و زکات توصیه کرده است.

در مورد عهد و پیمان خداوند متعال با بنی اسرائیل نیز چنین آمده است:

وَ اِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي اِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ اِلَّا اللّٰهَ وَ بِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا وَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ

۱- محمد فؤاد عبدالباقی، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم (تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش)، ص ۵۱۵-۴۲۰.

۲ انبیاء / ۷۳. برای ترجمه آیات قرآن از ترجمه آیه الله مکارم شیرازی استفاده شده است.

۳- مریم / ۵۵-۵۴. ۴- مریم / ۳۱-۳۰.

الْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ؛

و (به یادآورید) زمانی را که از بنی اسرائیل یتیمان گرفتیم که جز خداوند یگانه را پرستش نکنید، و به پدر و مادر، نزدیکان، یتیمان و بینوایان نیکی کنید، به مردم نیک بگویید، نماز را برپا دارید و زکات بدهید. سپس (با این که یتیمان بسته بودید) همه شما - جز عده کمی - سربیزی کردید و (از وفای به یتیمان خود) روی گردان شدید.

قرآن در وصف دینی که خداوند سبحان برای بندگانش برگزیده است، چنین می‌گوید:
وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ۲؛

و به آنها دستوری داده نشده بود جز این که خدا را بپرستند، در حالی که دین خود را برای او خالص می‌کنند و از شرک به توحید باز می‌گردند، نماز را برپا دارند و زکات را پردازند. این است آیین مستقیم و پایدار.

آیه ۱۱ سوره توبه می‌رساند که زکات به همراه توحید و اقامه نماز شخص را در جماعت مسلمین داخل می‌کند و وی را مستحق اخوت و برادری آنها می‌سازد:

فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَأِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ ...؛

(ولی) اگر توبه کنند، نماز را برپا دارند و زکات را پردازند، برادر دینی شما هستند.

آیه ۵ همین سوره نیز به همین معنا دلالت می‌کند:

... فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ؛

هرگاه توبه کنند، نماز را برپا دارند و زکات را پردازند، آنها را رها سازید، زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است.

در قرآن کریم انواعی از اموال مشمول زکات واجب یا مستحب در فقه آورده شده است:

أول: طلا و نقره

... وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۳؛

۲- بینه / ۵.

۱- بقره / ۸۳.

۳- توبه / ۳۴.

... و کسانی را که طلا و نقره را گنجینه (و ذخیره و پنهان) می‌سازند و در راه خدا انفاق نمی‌کنند، به مجازات دردناکی بشارت ده!

دوم: زراعت و میوه‌جات^۱

... كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ...^۲؛

از میوه آن به هنگامی که به ثمر می‌نشیند، بخورید و حق آن را به هنگام درو بپردازید.

سوم: کسب تجاری

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ ...^۳؛

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از قسمت‌های پاکیزه اموالی که (از طریق تجارت) به دست آورده‌اید، انفاق کنید...

چهارم: آن چه از زمین برگرفته می‌شود، مانند معادن

... وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ...^۴؛

و از آن چه از زمین برای شما خارج ساخته‌ایم (از منابع، معادن، درختان و گیاهان) [انفاق کنید].

پنجم: در سایر اموال

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ...^۵؛

[ای رسول] از اموال آنها صدقه‌ای (به عنوان زکات) بگیر، تا به وسیله آن آنها را پاک‌سازی و پرورش دهی...

و فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ^۶؛

و در اموال آنها حقی برای سائل و محروم بود.

این معنای پنجم عام است و فرقی بین مال الزراعة، مال الصناعة و مال التجارة در آن وجود

ندارد.

۱- بنابر تفسیری که حق الحصاد را همان زکات بدانیم و آن را حقی غیر از زکات به شمار نیاوریم.

۲- انعام / ۱۴۱.

۳- بقره / ۲۶۷.

۴- بقره / ۲۶۷.

۵- توبه / ۱۰۳.

۶- الذاریات / ۱۹.

۴- زکات در متون حدیثی و فقهی

الف - زکات در متون حدیثی و فقهی اهل سنت

نصوص زکات در این متون زیاد است و ما به چند حدیث بارز اکتفا می‌کنیم. رسول الله ﷺ فرمودند: «اسلام آن است که شهادت بدهی که معبودی جز الله نیست و محمد ﷺ رسول خدا است و نماز را بر پاداری و زکات را بپردازی و در رمضان روزه بگیری و هرگاه مستطیع شدی حج بگذاری.»^۱

عبدالله مسعود از رسول الله ﷺ نقل می‌کند: «همه ما به برپایی نماز و پرداختن زکات امر شدیم و کسی که زکاتش را نپردازد هیچ نمازی از او پذیرفته نخواهد شد.»^۲

طبق روایتی از اصبهانی رسول الله ﷺ فرمودند: «کسی که نماز بخواند و زکات ندهد مسلمانی نیست که عملش برای او سودی داشته باشد.»^۳

براز در منذری از علقمه روایت کرده که او بر رسول الله ﷺ وارد شد. ایشان فرمودند: «اسلام شما زمانی تمام است که زکات امواتان را بپردازید.»^۴

فقه‌های اهل سنت می‌گویند کسی که با اعتقاد به وجوب زکات از ادای آن سر باز زند، به قهر و اجبار از او گرفته می‌شود. کسی که وجوب آن را انکار کند و در سرزمین اسلام و در میان اهل علم باشد، مرتد است و بر او احکام مرتدین جاری می‌شود. پس از سه بار طلب توبه اگر توبه نکرد کشته می‌شود و بر والی واجب است که با مانعین زکات بجنگد تا این حق را ادا کنند.^۵ از این رو نزد اهل سنت، افزون بر اصل وجوب زکات بر صاحبان نصاب، وجوب جمع‌آوری زکات و توزیع آن در بین مستحقین از طرف دولت امری اجتناب‌ناپذیر است. در راستای اجرای این امر، برخی از کشورهای اسلامی نظام پرداخت الزامی زکات را در پیش گرفته و برخی دیگر نظام پرداخت داوطلبانه را برگزیده‌اند.

ب - زکات در متون حدیثی و فقهی پیروان اهل بیت علیهم‌السلام

در وجوب زکات، عبدالله بن سنان از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند: «آیه زکات خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا»^۶ در ماه رمضان نازل شد. سپس رسول الله ﷺ به منادی امر کرد که در

۱- سیوطی، الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر، (بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م)، ج ۱، ص ۴۷۴، ح ۳۰۵۹.

۲- الحافظ ابی محمد منذری، الترغیب و الترغیب و الترهیب من الحدیث الشریف، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م)، ج ۱، ص ۵۴۰، ح ۱۰. ۳- الحافظ ابی محمد منذری، همان، ح ۱۱.

۴- همان، ح ۱۲.

۵- ابن قدامه، المغنی (بیروت، دارالکتب العربی)، ج ۲، ص ۴۳۵؛ محمدبن الشربینی، مغنی المحتاج فی شرح المنهاج، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م)، ج ۱، ص ۳۶۸ و سید سابق، فقه السنه دارالکتب العربی، (بیروت)، ج ۱، ص ۳۶۸. ۶- توبه / ۱۰۳.

میان مردم صدا بلند کند و بگوید، همانا خداوند تبارک و تعالی زکات را بر شما واجب کرده است همان طوری که نماز را بر شما واجب کرده است»^۱.

عبدالله بن سنان در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «همانا خداوند عزوجل زکات را واجب کرده است همان طوری که نماز را واجب کرده است، پس اگر شخصی زکات را حمل بکند و به طور آشکار بدهد عیبی بر او نیست، زیرا خداوند عزوجل در اموال اغنیا برای فقرا آن مقداری را که کفایتشان بکند واجب کرده است و اگر می‌دانست آن مقداری که واجب کرده کفایتشان نمی‌کند زیادتیر قرار می‌داد و همانا فقر فقرا از منع منع کنندگان حقوق آنها است نه از قبیل فریضه»^۲.

در **وسائل الشیعه** در باب عدم قبولی نماز مگر به دادن زکات شانزده روایت ذکر شده است. از جمله شیخ طوسی از معروف بن خربوذ از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند: «همانا خداوند تبارک و تعالی زکات را با نماز قرین کرده است، پس گفت «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» پس کسی که نماز را به پا دارد و زکات را ندهد مثل این است که نماز را بر پا نداشته است»^۳.

در باب حرمت منع زکات نیز در **وسائل الشیعه** ۲۹ روایت نقل شده است. در یکی از آنها شیخ طوسی از محمدبن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند: «هیچ بنده‌ای نیست که چیزی از زکات مالش کم کرده باشد مگر این که خداوند در روز قیامت از آتش دور گردنش قرار می‌دهد که از گوشش می‌کند تا این که از حساب فارغ شود. شاهدش این کلام خداوند عزوجل است که می‌گوید «سَيَطُوفُونَ مَا يَخْلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^۴ یعنی آن چه را که از زکات بخل ورزیدند»^۵ صاحب **وسائل الشیعه** در باب ثبوت کفر و ارتداد و قتل کسی که از دادن زکات به خاطر انکار یا حلال دانستن آن امتناع می‌کند نه روایت از اهل بیت علیهم السلام نقل می‌کند. شیخ طوسی به سند خودش از ابان بن تغلب از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «ریختن دو خون در اسلام از طرف خداوند عزوجل حلال است. کسی در این مورد حکمی نمی‌کند تا این که خداوند قائم آل محمد علیهم السلام را برانگیزد، پس هنگامی که خداوند عزوجل قائم آل محمد علیهم السلام را برانگیزد ایشان در این دو قضیه به حکم خداوند متعال حکم می‌کند، یعنی زانی محصنه را سنگسار می‌کند و گردن مانع زکات را می‌زند»^۶.

فقهای امامیه به اتفاق وجوب زکات را از ضروریات دین شمرده و منکر آن را با علم به آن کافر

۱- محمد بن حسن حر عاملی، **وسائل الشیعه الی مسائل الشریعه**، (مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۳ ق /

۱۹۹۳م)، ج ۹، ص ۹، ح ۱.

۲- همان، ج ۹، ص ۱۰، ح ۳.

۳- همان، باب تحریم منع الزکاة، ص ۲۲، ح ۲.

۴- همان، ص ۳۳، ح ۶.

۵- آل عمران / ۱۸۰.

می‌دانند.^۱ امام خمینی علیه السلام می‌گوید: «اصل وجوب زکات فی الجملة از ضروریات دین است و همانا منکر آن به تفصیلی که در کتاب طهارت گذشته در زمره کفار است و از اهل بیت طهارت روایت شده است که: «منع کننده یک قیراط زکات نه از مؤمنین است و نه از مسلمین» و «باید اگر خواست یهودی بمیرد و اگر خواست نصرانی» و «هیچ صاحب درخت خرما یا زراعت و یا درخت انگوری نیست که از پرداختن زکات مالش جلوگیری کند مگر آن که خداوند آن را روز قیامت به صورت افعی از آتش، طوق بر گردن او قرار می‌دهد و تا وقتی که از حساب فارغ شود از گوشت او می‌کند» و روایات دیگر که عقل‌ها را مبهوت می‌کند. اما فضیلت زکات با عظمت و ثواب آن بزرگ است. درباره صدقه دادن که شامل زکات هم می‌شود روایت رسیده است که «خداوند صدقه را پرورش می‌دهد همان گونه که یکی از شما فرزند خود را پرورش می‌دهد تا این که در روز قیامت با آن برخورد کند در حالی که مانند کوه احد باشد» و نیز روایت شده است که «صدقه از مردن بد جلوگیری می‌کند» و «صدقه پنهانی غصب پروردگار را خاموش می‌کند» و روایات دیگر.^۲

بنابراین، همه مذاهب پنج‌گانه اسلام در وجوب زکات و این که از ضروریات دین است و منکر آن با علم به آن کافر و مرتد است، اتفاق نظر دارند. اما از نظر فقهی آن چه در بهره‌وری زکات و کارایی آن در رفع فقر مؤثر است، سعه و ضیق افراد و اموال مشمول زکات است. انظار فقهای مذاهب در این موارد مختلف است. از این رو، انتخاب رأی فقهی می‌تواند اثر مهمی روی افزایش یا کاهش عایدات زکات داشته باشد. در نتیجه لازم است مذاهب پنج‌گانه از جهت سعه و ضیق افراد و اموال مشمول زکات مورد بررسی و مطالعه مقایسه‌ای قرار گیرند.

۵- بررسی مقایسه‌ای افراد و اموال مشمول زکات نزد مذاهب پنج‌گانه اسلام و فقه جدید اهل سنت

الف - افراد مشمول وجوب پرداخت زکات مال

اگر شخصی مسلمان، بالغ و عاقل باشد، فقهای همه مذاهب بر وجوب زکات در مال این شخص هنگامی که به حد نصاب برسد، اتفاق نظر دارند. اما اگر فاقد یک شرط یا دو شرط باشد به تفصیل ذیل در آن اختلاف کرده‌اند:

۱- محقق حلی، *المعتبر فی شرح المختصر*، (قم، مؤسسه سید الشهداء)، ج ۲، ص ۴۸۵؛ شیخ مفید، *المقنعه*، (قم، جامعه‌المدرسین، ۱۴۱۰ ق)، ج ۱، ص ۳۲؛ سید محمدکاظم طباطبایی یزدی، *العروة الوثقی*، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق)، ج ۴، ص ۶؛ روح‌الله موسوی خمینی، *تحریر الوسیله*، (قم، دفتر انتشارات اسلامی)، ج ۲، ص ۱۱؛ سید ابوالقاسم خویی، *الزکاة*، (قم، العلمیة، ۱۴۱۳ ق)، ص ۹؛ سیدمحمدرضا گلپایگانی، *مختصر الاحکام*، (قم، دارالقرآن الکریم)، ص ۹۴.

۲- روح‌الله موسوی خمینی، همان.

حنبلیه، مالکیه و شافعیه می‌گویند که عقل و بلوغ شرط نیست، پس زکات در مال مجنون و طفل واجب است و بر ولی طفل یا مجنون واجب است که زکات اموال این دو را خارج کند.^۱

اما حنفیه تفصیل قائل شده و در زکات غلات چهارگانه بلوغ را شرط نمی‌داند، از این رو در زراعت و خرما و کشمش صبی و مجنون قائل به جوب زکات است و در سایر اموال بلوغ و عقل را شرط می‌داند^۲ و در فقه جدید اهل سنت زکات در اموال غیر مکلفین واجب است.^۳ اما فقهای امامیه در این مسئله دو دسته‌اند: قدمای از امامیه مانند شیخ مفید و شیخ طوسی معتقدند در غلات چهارگانه و احشام سه گانه طفل و مجنون زکات واجب است و در طلا و نقره واجب نیست مگر در صورتی که با آنها تجارت شود. در این صورت، رأی شیخ مفید بر وجوب و رأی شیخ طوسی بر استحباب اخراج زکات می‌باشد و رأی محقق حلّی مانند رأی شیخ طوسی است.^۴ دسته دوم یعنی فقهای متأخر و معاصر امامیه می‌گویند در وجوب زکات بلوغ و عقل شرط است، پس در مال طفل و مجنون زکات واجب نیست.^۵

یکی دیگر از شروط وجوب زکات اسلام است. بنابر نظر حنفیه، شافعیه و حنابله زکات بر کافر واجب نیست، چه کافر اصلی باشد و یا مرتد.^۶ جزیری از زبان مالکیه می‌گوید زکات بر غیر مسلم واجب است همانطور که بر مسلم واجب است، بدون فرق. وی می‌گوید دلیل مالکیه این است که اسلام شرط صحت است نه شرط وجوب، از این رو، در نظر این‌ها بر کافر واجب است هر چند جز به

- ۱- عبدالرحمن جزیری، *الفقه علی المذاهب الاربعه*، (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م)، ج ۱، ص ۵۹۰ و السید سابق، *فقه السنه*، (بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م)، ج ۱، ص ۲۹۴.
- ۲- عبدالرحمن جزیری، همان و ابن عابدین، *رد المختار علی در المختار*، (دار الفکر، ۱۴۱۵ ق)، ج ۲، ص ۲۷۹ و ۲۸۰.
- ۳- محمد سلیمان اشقر و دیگران، *قرارات المؤتمر الثانی لمجمع الاسلامیة بالقاهره فی: ابیاحث فقهیة فی قضا با الزکاة المعاصرة*، (اردن، دار النفائس، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۸ م)، ج ۲، ص ۸۶۶.
- ۴- شیخ المفید، *المقننه*، ص ۲۳۹؛ شیخ طوسی، *المبسوط*، ج ۱، ص ۲۳۴ و محقق حلّی، *المختصر*، ص ۵۲۰.
- ۵- شهید اول، *الدروس*، ج ۱، ص ۲۲۹؛ شهید ثانی، *الروضه البهیة*، ج ۲، ص ۱۱۰؛ النجفی، *جواهر الکلام*، ج ۱۵، ص ۱۵؛ همدانی، *مصباح الفقهیة*، ج ۳، ص ۲؛ طباطبایی یزدی، *العروة الوثقی*، ج ۴، ص ۵ و ۷؛ سید ابوالقاسم خویی، *الزکاة*، ص ۱۰ و ۲۰؛ خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۱، ص ۳۱۱ و ۳۱۲ و محمدتقی بهجت، *توضیح المسائل* (عربی)، ص ۳۴۳.
- ۶- عبدالرحمن جزیری، همان، ص ۵۹۱؛ شافعی، *کتاب الام*، (بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م)، ج ۲، ص ۲۹؛ محیی‌الدین نوری، *المجموع فی شرح المذهب*، (بیروت، دارالفکر)، ج ۵، ص ۳۲۷-۳۲۸؛ ابن مسعود، *بدائع الصنائع فی ترتیب الشرایع*، (بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م)، ج ۲، ص ۴ و یوسف قرضاوی، *فقه الزکاة*، (بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۲ ق / ۱۹۹۱ م) ج ۱، ص ۹۵.

اسلام صحیح نیست. اما قرطبی می‌گوید از مالک کلامی در وجوب زکات اهل ذمه وارد نشده است.^۱ از این رو، به نظر می‌رسد فتوای مالکیه عدم لزوم دریافت زکات از کافر باشد.

مشهور در بین قداما و متأخرین از امامیه این است که کفار مکلف به فروع هستند، همان گونه که به اصول مکلف‌اند.^۲ معاصران از فقهای امامیه نیز بر همین عقیده‌اند و از نظر آنها زکات بر کافر واجب است ولیکن از او صحیح نیست و امام علیه السلام یا نایب امام می‌تواند زکات را به زور از او بگیرد و اگر تلف کرده باشد، عوض آن را از کافر می‌گیرد.^۳

در فقه جدید اهل سنت هم بر کافر زکات واجب نیست. اما برخی از علمای اهل سنت استدلال می‌کنند: از آن جا که معافیت غیر مسلمانان ساکن در محدوده حکومت اسلامی باعث توزیع ناعادلانه درآمد و ثروت در جامعه و تجمع آن در دست غیر مسلمانان می‌گردد، لازم است مالیاتی مساوی با زکات بر آنان وضع شود و این مالیات همانند زکات باید در جهت رفاه عمومی غیر مسلمانان در کشور اسلامی مصرف شود.^۴ خلاصه نظرات مذاهب پنجگانه و فقه جدید اهل سنت درباره افراد مشمول زکات در جدول شماره یک و در پایان فصل آورده شده است.

ب - اموال مشمول وجوب زکات

اموال جمع «مال» است و در نزد اعرابی که قرآن در بین آنها نازل شده، مال شامل هر چیزی است که مورد خواست انسان بوده و آن را تملک و نگهداری کنند. در نتیجه، شتر، گاو، گوسفند، زراعت، نخلستان، طلا و نقره همه مال هستند. در *لسان العرب* آمده: مال همه آن چیزهایی است که به تملک در می‌آید جز این که اهل صحرا، اکثر، مال را بر انعام (گاو، گوسفند، شتر، اسب و...) و اهل شهر، اکثر، مال را بر طلا و نقره اطلاق می‌کردند، اگرچه همه مال هستند.^۵

فقهای مذاهب چهارگانه اهل سنت در تعیین حدود مال به تفصیل ذیل اختلاف دارند و این اختلاف در وفور و عدم وفور حجم عایدات زکات مؤثر است: نزد «حنفی‌ها» مال هر چیزی است که

۱- ابن رشد، *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*، (بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۹۱ م)، ج ۱، ص ۲۴۵.
۲- محقق حلّی، *المعتبر*، ج ۳، ص ۴۹۰؛ شیخ طوسی، *الخلاف*، ج ۱، کتاب الزکاة و نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۱۵، ص ۶۱-۶۳.

۳- طباطبایی یزدی، *العروة الوثقی*، ج ۴، ص ۲۶ و خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۱، ص ۳۱۴.
4- Monzer Kahaf, *Zakat and obligatory Expenditures in Islam* - in: LESSONS IN ISLAMIC ECONOMICS, IRTI, IDB, JEDDEH, 1918 H / 1998 G , Vol 2, p. 532.

۵- ابن منظور، *لسان العرب*، باب اللام، فعل المیم.

بشود آن را حیازت کرد و به نحو معتاد از آن بهره برد. از این رو، در نظر این‌ها تحقق مالکیت به دو امر بستگی دارد: امکان حیازت و امکان انتفاع از آن به نحو معتاد. بنابراین، همه اشیایی که از زمین و هوا تملک می‌کنیم و کالاها و پول‌های نقد همه این‌ها مال هستند و هم‌چنین چیزهایی هم که حیازت نشده و از آن بهره نمی‌گیرند ولیکن این امکان را دارد که از آن بهره ببریم جزء اموال شمرده می‌شود، مثل همهٔ مباحات، مانند ماهی دریا، پرندهٔ آسمان و حیوان در کوه که استیلائی بر آن و انتفاع بر نحو معتاد ممکن است. بر اساس این نظر، هر چیزی که امکان حیازت آن نیست مال شمرده نمی‌شود هر چند از آن منتفع گردیم، مانند نور خورشید و حرارت آن و هم‌چنین هر چیزی که منفعت بر وجه معتاد ندارد گرچه قابل احراز است، مثل مستی خاک، قطره‌ای آب و دانه‌ای گندم. مقتضای این تعریف این است که مال نیست مگر چیزی که دارای ماده است تا بتوان آن را حیازت کرد و تحت اختیار گرفت. از این رو، منافع اعیان مثل سکونت منزل و سواری مرکب و پوشیدن لباس مال شمرده نمی‌شود، زیرا نمی‌توان آن را حیازت کرد و در اختیار گرفت و نیز حقوقی مانند شیر دادن و حق ولایت و دیگر حقوق نزد حنفی‌ها مال نیست.^۱

شافعیه، مالکیه و حنابله معتقدند منافع، مال است، زیرا به نظر آنها لازم نیست مال خودش قابل حیازت باشد بلکه می‌شود آن را با حیازت کردن اصل و مصدرش حیازت کرد و بی‌تردید منافع با در اختیار گرفتن مصدرهایشان به حیازت در می‌آیند و مالکین آنها می‌توانند دیگران را از بهره بردن از آن منافع منع کنند. قانون‌گذاران و حقوق‌دان‌ها این رأی را برگزیده و منافع را از اموال می‌شمرند. از این رو، حقوق مؤلفین و گواهی‌های اختراع و مانند اینها در نزدشان معتبر است.^۲ فقهای امامیه گرچه در مفهوم مال تعاریف گسترده‌ای ارائه کرده‌اند از آن جا که زکات را منحصر در موارد نه گانه می‌دانند - بنابر این که رسول الله ﷺ از آنها زکات دریافت می‌کرده و از مابقی عفو فرموده‌اند - در نتیجه، ثمره‌ای برای این بحث نمی‌ماند. بنابر نظر امامیه نه مورد زکات عبارت‌اند از: ۱ - احشام سه گانه (شتر، گاو، گوسفند)، ۲ - غلات چهارگانه (گندم، جو، خرما، کشمش)، ۳ - پول نقد که عبارت باشد از طلا و نقره مسکوک. و در غیر این‌ها بنابر قول اصح زکات واجب نیست بلکه بنا به نظر بسیاری از فقها زکات آنها مستحب است.^۳ ائمه فقه امامیه عنوان خمس بسیار فراتر از همین عنوان در میان

۱- یوسف قرضاوی، فقه الزکاة، (بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۲ ق / ۱۹۹۱ م)، ج ۱، ص ۱۲۴.

۲- همان، ص ۱۲۵.

۳- شیخ مفید، مقنعه، ص ۲۳۲؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۷۶؛ النجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۶۵؛ طباطبائی یزدی، العروة الوثقی، ج ۴، ص ۲۸ و امام خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۱۰.

فقهای اهل سنت است که تنها شامل غنایم جنگی است. تحت این عنوان افزون بر غنایم جنگی، معادن، غوص، مال مخلوط به حرام و خمس زمینی که ذمی از مسلمان می‌خرد و منافع کسب اعم از تجاری غیر تجاری را داریم که شامل همه موارد ثروت است.

سید مرتضی در بیان فلسفه حصر زکات در نه مورد می‌گوید: «آنچه بر صحت مذهب ما افزون بر اجماع دلالت می‌کند این است که اصل، براءت ذمه است از زکوات و بر می‌گردد به ادله شرعیه در وجوب آن چه از زکوات، واجب است. در آن چه امامیه، زکات در آن را واجب کرده خلافی نیست و در ما عدای آن دلیل قاطعی بر وجوب زکات نداریم، پس بر اصل باقی است. اساس این اصل این کلام خداوند است که می‌فرماید «وَلَا يَسْئَلُكُمْ أَمْوَالِكُمْ»^۱ یعنی خداوند حقوقی را در اموالتان واجب نمی‌کند، زیرا خداوند از اموال مردم درخواست نمی‌کند مگر بر وجه خاص و ظاهر آیه از وجوب حق در اموال منع می‌کند و اما آن چیزهایی که از این اصل خارج شدند به خاطر وجود دلیل قاطع است و غیر از این‌ها تحت ظاهر باقی می‌مانند.»^۲ ابن حزم از فقهای اهل سنت نیز نظیر همین استدلال را آورده و زکات را منحصر در هشت چیزی دانسته که رسول الله ﷺ از آنها زکات می‌گرفت یعنی: شتر، گاو، گوسفند، گندم، جو، خرما، طلا و نقره و اما در کشمش حدیث صحیحی برای این حزم ثابت نشده است.^۳

اینک به تفصیل نظر مذاهب پنج‌گانه و فقه جدید اهل سنت را در مورد هر یک از اموال که به صورت زیر و با عنوان انواع ثروت دسته بندی شده است، جداگانه بیان می‌کنیم:^{*}

- ۱- ثروت زراعی شامل غلات چهارگانه و سایر محصولات زراعی
- ۲- ثروت حیوانی شامل احشام سه گانه، خیل سائمه، عسل و منتجات حیوانی
- ۳- ثروت پولی و مالی شامل نقدین طلا و نقره، پول‌های کاغذی، زیور آلات طلا و نقره و طلا و نقره غیر زینتی
- ۴- ثروت تجاری شامل مال التجاره
- ۵- ثروت جنگی شامل غنایم جنگی

۱- محمد / ۳۶.

۲- سید مرتضی، الانتصار، چاپ شده در: سلسلة الینابیع الفقهیه، (بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م)، ص ۷۳.

۳- ابن حزم اندلسی، المحلی، (بیروت، دارالفکر)، ج ۵، ص ۲۰۸.
*- خلاصه نظرات این‌ها در طی جدول شماره ۲ آورده شده است.

- ۶- ثروت مخلوط با حرام شامل مال مخلوط با حرام
- ۷- ثروت معدنی و دریایی شامل گنج، معدن طلا و نقره، معدن غیر طلا و نقره
- ۸- ثروت‌های جهان معاصر شامل مستغلات، عمارات، وسایل حمل و نقل دریایی، هوایی، زمینی کارخانجات، منفعت کسب، سهام و اوراق قرضه و غیره

اول: ثروت زراعی

همه مذاهب اهل سنت در وجوب زکات غلات چهارگانه یعنی گندم، جو، خرما و کشمش اتفاق نظر دارند. بنابه رأی همه آنها، اگر از آب باران یا آب نهر آبیاری شده باشد، زکات آن عَشْر (۱۰٪) است و اگر از آب چاه استفاده کرده باشد، زکات آن نصف العشر (۵٪) است.

همه مذاهب اهل سنت به غیر از حنفیه نصاب را در غلات چهارگانه معتبر می‌دانند. مقدار نصاب عبارت است از پنج وسق که هر وسق شصت صاع است و مجموع به حدود نهصد و ده کیلوگرم می‌رسد. در کمتر از این مقدار زکاتی نیست. حنفیه زکات را مطلقاً واجب می‌دانند چه مقدارش کم باشد یا زیاد.

همه مذاهب در نوع زراعت و غلات اختلاف دارند. حنفیه می‌گویند زکات بر هر چیزی که زمین آن را پرورش می‌دهد به جز چوب، سبزی و نی، واجب است. مالکیه و شافعیه می‌گویند زکات در همه چیزهایی که برای هزینه و مصرف سال ذخیره می‌شود، مانند گندم، جو، خرما و کشمش، واجب است. حنابله می‌گویند زکات در هر آن چه که کیل و وزن می‌شود واجب است.^۱ بنا به نظر امامیه زکات تنها در گندم، جو، خرما و کشمش به شرط نصاب واجب است و در غیر این‌ها واجب نیست، گرچه مستحب است.^۲

دوم: ثروت حیوانی

- احشام سه گانه

همه مذاهب به جز مالکیه بر این مطلب اتفاق نظر دارند که زکات در سه صنف از چهارپایان به شرط سائمه* بودن و نصاب، واجب است. این اصناف عبارت‌اند از شتر و گاو که شامل گاو میش هم

۱- عبدالرحمن جزیری، همان، ص ۶۱۶-۶۱۹؛ یوسف القرضاوی، همان، ص ۳۴۱-۳۵۴؛ ابن رشد، همان، ص ۲۵۳ و محمدجواد مغنیه، *الفقه علی المذاهب الخمسة*، (بیروت، دارالجواد، ۱۴۰۴ هـ / ۱۹۸۴ م)، ص ۱۷۳.

۲- شیخ مفید، *مقنعه*، ص ۲۸؛ شیخ طوسی، *النهاية*، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ محقق حلی، *شرائع الاسلام*، ص ۳۵۷-۳۵۸؛ نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۱۵، ص ۶۹؛ طباطبایی یزدی، *العروة الوثقی*، ج ۲، ص ۲۸۸ و امام خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۱، ص ۳۰۶.

* به دام‌هایی که در مراتع طبیعی و آزاد به چرا می‌پردازند سائمه گفته می‌شود، در مقابل آن معلوفه به دام‌هایی گفته می‌شود که علفشان را صاحبانشان تأمین می‌کنند.

است و گوسفند که شامل بز هم هست. اما مالکيه سوّم را شرط نمی‌داند. بنابراین رأی، زکات بر این سه صنف چه سائمه باشند یا غیر سائمه واجب است. همه مذاهب به اتفاق قائل اند که زکات در رمه اسب و قاطر و الاغ واجب نیست مگر این که جزء مال التجاره قرار گیرد.^۱ اما حنفیه در رمه اسب ذکوراً و اناثاً به شرط سائمه بودن و نگهداری برای ازدیاد نسل، زکات را واجب می‌داند.^۲

- زکات عسل و منتجات حیوانی

در مذهب حنفیه و حنبلیه زکات عسل واجب و نسبت آن عُشر است. مالکیه و شافعیه قائل به زکات در عسل نیستند. قرضای پس از بیان نظرات مذاهب می‌گوید که عسل مال است و با آن به کسب و تجارت می‌پردازند. از این رو، زکات در آن واجب است.^۳

سوم: ثروت پولی و مالی

- مسکوک طلا و نقره

زکات طلا و نقره مسکوک به شرط نصاب و بقای آن به مدت یک سال، در نزد همه مذاهب واجب است. از آن جا که فقهای مذهب چهارگانه اهل سنت مسکوک بودن را شرط نمی‌دانند، زکات شمش‌های طلا و نقره و ظروف طلا و نقره را واجب می‌دانند. اما در طلا و نقره زینتی به صورت زیور آلات، تنها حنفیه زکات آن را واجب می‌داند و مالکیه و شافعیه و حنبلیه زکات آن را واجب نمی‌دانند.^۴

فقهای امامیه به خاطر آن که مسکوک بودن به سکه رایج را شرط وجوب زکات طلا و نقره می‌دانند، در شمش‌ها و ظروف طلا و نقره و هم‌چنین طلا و نقره زینتی قائل به وجوب زکات نیستند.^۵

- پول‌های کاغذی (اسکناس و دیگر انواع پول)

در مورد زکات پول‌های کنونی جمهور فقهای مذاهب چهارگانه اهل سنت قائل به وجوب زکات هستند، زیرا به نظر این‌ها اسکناس جای طلا و نقره را در معامله گرفته است. بنا به نظر شافعیه

۱- ابن رشد، همان، ص ۲۵۱؛ قرضای، همان، ص ۲۲۳ و محمدجواد مغنیه، همان، ص ۱۶۹.

۲- محیی‌الدین، نووی، همان، ج ۵، ص ۳۳۹. ۳- یوسف قرضای، همان، ص ۴۲۵-۴۲۷.

۴- ابن رشد، همان، ص ۲۵۱ و عبدالرحمن جزیری، همان، ص ۶۰۱-۶۰۲.

۵- شیخ مفید، المقننه، چاپ شده در: سلسله الینابیع الفقهی، (بیروت، دار التراث، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۹۰ م)، ج ۵، ص ۲۷ و ۲۸؛ شیخ طوسی، النهایه چاپ شده در: همان، ص ۱۱۴؛ محقق حلی، شرائع الاسلام، چاپ شده در: همان، ص ۳۵۶؛ طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، (تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۶۳)، ج ۲، ص ۶۰۹ و امام خمینی، تحریر الوسیله، (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق / ۱۳۷۹)، ج ۱، ص ۳۰۴.

معامله با پول‌های کاغذی از قبیل حواله علیه بانک است. به قیمت آن حواله شخص، مالک قیمت این ورق می‌شود که دینی است بر عهده بانک و بانک مدیون است و هر زمان که مدیون به این اوصاف باشد، زکات دین فوراً و حالاً واجب است. فقهای حنفیه می‌گویند پول‌های کاغذی از قبیل دین قوی است به جز این که می‌شود آن را فوراً به نقره تبدیل کرد، پس زکات آن فوراً واجب است. فقهای مالکیه می‌گویند پول‌های کاغذی گرچه سند دین است اما از آنجا که می‌شود آن را فوراً به نقره تبدیل کرد و در جای طلا در معامله نشست است، پس زکات در آن با احراز شرایط واجب است. بر اساس نظر این‌ها، اسکناس این قابلیت را دارد که بدون مشکلی با نقره معاوضه گردد. از این رو، معقول نیست که در نزد مردم اسکناس باشد و این امکان بر ایشان هست که به اندازه نصاب با نقره معاوضه کنند و از آن اخراج زکات نکنند. در نتیجه فقهای مذاهب ثلاثه حنفی، مالکی و شافعی بر وجوب زکات اسکناس و اوراق بهادار و پول‌های تحریری اجماع دارند و تنها حنبلی‌ها در این مسئله مخالف هستند. این‌ها می‌گویند زکات اسکناس واجب نیست مگر آنکه با طلا و نقره معاوضه گردد و شروط زکات در این طلا و نقره باشد.^۱

اساس همه این اقوال بر این اعتبار است که این اوراق سند دینی علیه بانک صادر کننده بوده و به میزان ارزش آن فوراً تبدیل به نقره می‌شود و در نتیجه زکات آن واجب فوری است اما نزد حنابله اگر در عمل تبدیل صورت گیرد زکات واجب است و گرنه زکات آن واجب نیست. ولی می‌دانیم که امروزه تعهد تبدیل اسکناس به طلا و نقره از طرف بانک مرکزی برداشته شده است و دیگر قابل تبدیل نیست. از این رو، پایه و اساس تمام این فتاوا در هم می‌ریزد. اما در مذهب امامیه به خاطر انحصار زکات در همان نه مورد و مسکوک طلا و نقره نبودن پول‌های کنونی، زکاتی در اسکناس و پول‌های تحریری نیست. نزد امامیه عنوان دیگری به نام خمس منافع کسب وجود دارد که شامل تمام موارد درآمد می‌شود.

چهارم: ثروت تجاری (مال التَّجَارَة)

مال التَّجَارَة، مالی است که به قصد ربح و کسب و به عقد معاوضی مملوک شخص است. این ملکیت باید به سبب فعل شخص باشد، اما اگر به سبب ارث مالک شده باشد، مال التَّجَارَة نیست. مذاهب چهارگانه اهل سنت به طور کامل به وجوب زکات مال التَّجَارَة قائل‌اند. نزد سه مذهب اهل سنت مال التَّجَارَة چیزی است که طلا و نقره نیست چه مضروب باشد یا غیر مضروب، مثل زیور آلات زنان.

۱- عبدالرحمن جزیری، همان، ص ۶۰۵.

مالکيه در غير مضروب مخالف است. دليلشان اين است که طلا و نقره اگر مسکوک نباشد از مال التجاره شمرده می‌شود نه از نقدین. در زکات مال التجاره شرط است که قيمتش به اندازه نصاب طلا یا نقره برسد. در اين صورت کسی که مالک اين‌ها است واجب است زکاتشان را که $\frac{2}{5}\%$ است اخراج کند.^۱ اما فقهای اماميه زکات مال التجاره را واجب نمی‌دانند بلکه زکات آن را بنا بر قول اصح مستحب می‌دانند.^۲

پنجم: ثروت معدنی و دریایی

- معدن و وجوب حق در آن

همه مذاهب بر وجوب حق در آن چه از معدن استخراج می‌شود اتفاق نظر دارند ولکن در تفسیر نصوص اختلاف کردند.

بنا به نظر اماميه، همه چیزهایی که از زمین خارج می‌شود، چیزهایی که در زمین خلق می‌شود و دارای ارزش و قیمت است چه جامد باشد مانند طلا و نقره و سرب و مس و آهن و زغال سنگ و فیروزه و عقیق و زاج و نمک و چه مایع مانند نفت و گاز و کبریت، خمس آنها واجب است.^۳ مشهور این است که شافعی معدن را در طلا و نقره منحصر می‌داند اما در غیر این دو از جواهر مانند فیروزه، زبرجد، الماس، یاقوت، عقیق، زمرد، سرمه، آهن، مس و آلومینیوم و غیره زکاتی نیست. حنفی‌ها می‌گویند همه معادن زمینی که با آتش گداخته و جدا می‌شوند مشمول حق واجب هستند. اما بر معادن سیال یا جامداتی که با آتش ذوب نمی‌شوند، چیزی واجب نیست. حنابله هم‌چون اماميه فرقی بین گداخته‌شدن نگذاشته‌اند و معدن را شامل هر چیزی می‌دانند که از زمین خارج می‌شود یا در آن خلق می‌گردد.

اما در مورد قدر واجب حنفی‌ها هم‌چون اماميه قائل به خمس هستند. حنبلی‌ها، شافعی‌ها و مالکی‌ها قدر واجب را در معدن ربع العشر یعنی $\frac{2}{5}\%$ می‌دانند.^۴

۱- همان، ص ۶۰۶؛ ابن رشد، همان، ص ۲۵۴ و یوسف قرضاوی، ص ۳۱۳-۳۱۴.

۲- شیخ طوسی، همان، ص ۱۱۵؛ محقق حلی، همان، ص ۳۵۱؛ طباطبایی یزدی، همان، ص ۲۷۳ و ۳۰۱ و امام خمینی، همان، ص ۲۹۸.

۳- شیخ طوسی، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، (مکتبه جامع چهل ستون، ۱۴۰۰ق)، ص ۲۸۳؛ محقق حلی، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام، (تهران، انتشارات استقلال، ۱۴۰۹ق)، ج ۱، ص ۱۳۳؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، (قم، انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق)، ص ۶۶؛ نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، (دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ش)، ج ۱۶، ص ۱۵؛ طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق)، ج ۴، ص ۲۳۵؛ امام خمینی، تحریر الوسيله، (قم، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق)، ج ۱، ص ۳۵۲ و محمدتقی بهجت، توضیح المسائل (عربی)، (قم، شفق)، ص ۳۳۳.

۴- عبدالرحمن جزیری، همان، و یوسف قرضاوی، همان، ص ۴۳۸.

- گنج‌های مدفون شده

گنج، مالی است که در زمین یا درخت یا کوه پنهان باشد و کسی آن را پیدا کند و طوری باشد که به آن گنج گویند. اگر انسان در زمینی که ملک کسی نیست گنجی پیدا کند مال خود او است و باید خمس آن را بدهد. فقهای امامیه به اتفاق خمس گنج را واجب می‌دانند.^۱ همچنین فقهای اهل سنت به اجماع خمس را در آن واجب می‌دانند.^۲

- آن چه از دریا استخراج می‌شود، مانند لؤلؤ، مرجان و مروارید

در مذهب امامیه اگر به واسطه غواصی در دریا، لؤلؤ و مرجان یا جواهر دیگری بیرون آورند، رویدنی باشد یا معدنی، چنانچه بعد از کم کردن مخارجی که برای بیرون آوردن آن انجام داده‌اند، قیمت آن به هیجده نخود طلا برسد، باید خمس آن را بدهند.^۳

مذاهب چهارگانه اهل سنت متفق‌اند که در لؤلؤ و مرجان و یاقوت و دیگر جواهرات زکات نیست. قرضای در فقه الزکاة در ذیل این عنوان به کنکاش پرداخته است تا بتواند وجوب حق را در این موارد اثبات کند و در نهایت قول به وجوب را ترجیح می‌دهد و قدر واجب در آن را به مشورت اهل رأی می‌سپارد. وی در مورد زکات ماهیان به همان چیزی قائل است که در مورد لؤلؤ و مرجان گفته است.^۴

ششم: ثروت‌های جهان معاصر

- مستغلات، عمارات، کارخانجات و غیره

مستغلات، عمارات، کارخانه‌ها، کشتی‌ها، هواپیماها و چیزهایی از این قبیل، اموالی هستند که برای تجارت در اختیار گرفته نمی‌شوند، بلکه برای نما و رشد اخذ می‌شوند و برای دارنگانشان کسب و فایده به واسطه اجاره دادن عین یا فروش محصول به ارمغان می‌آورند. در گذشته، چیزهایی مثل

۱- شیخ مفید، المقنعه، ص ۲۷۵؛ شیخ طوسی، همان، ص ۲۸۳؛ شهید اول، همان، ص ۴۴؛ نجفی، همان، ج ۱۶، ص ۲۴؛ طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ج ۴، ص ۲۵؛ امام خمینی، همان، ج ۱، ص ۳۵۴ و محمدتقی بهجت، همان، ص ۳۳۴.

۲- عبدالرحمن جزیری، همان، ص ۶۱۲ و ۶۱۳؛ ابن رشد، همان، ص ۲۵۹ و یوسف قرضاوی، همان، ص ۴۳۴.

۳- شیخ مفید، همان، ص ۲۷۵؛ شیخ طوسی، همان، ص ۲۸۲؛ محقق حلی، همان، ج ۱، ص ۱۳۴؛ شهید اول، اللمعة الدمشقیه، ص ۴۴؛ شهید ثانی، همان، ج ۲، ص ۶۶؛ طباطبایی یزدی، همان، ج ۴، ص ۲۵۲؛ امام خمینی، همان، ج ۱، ص ۳۵۵ و محمدتقی بهجت، همان، ص ۳۳۶.

۴- یوسف قرضاوی، همان، ص ۴۵۳ و ۴۵۵ و عبدالرحمن جزیری، همان، ص ۵۹۵.

خانه و چهارپا اجاره داده می‌شدند و در حال حاضر آپارتمان‌ها و وسایل حمل و نقل اجاره داده می‌شوند و چیزهایی مثل گاو و گوسفند به صورت غیر سائمه برای کسب نگهداری می‌شوند تا شیر، یا پشم یا گوشتشان را بفروشند. مهم‌ترین مستغلات در حال حاضر کارخانجات تولیدی هستند که محصولاتشان در بازار فروخته می‌شود. بنا به نظر قرضاوی، ملاک در زکات «مال نامی» یعنی مال رشد‌یابنده است و در عصر ما مهم‌ترین اموال نامی عبارت‌اند از: ساختمان‌هایی که برای کرایه دادن و بهره بردن بنا می‌شوند، کارخانه‌هایی که برای تولید بر پا می‌گردند و ماشین‌ها و هواپیماها و کشتی‌هایی که برای حمل و نقل و مسافرکشی استفاده می‌گردند. این‌ها اموالی هستند که درآمدهای سرشاری را برای صاحبانشان به ارمغان می‌آورند.

وی در ادامه می‌گوید وجوب زکات در این اموال بستگی دارد به این‌که فقیه موسّع باشد یا مضیق. خود وی توسعه را ترجیح داده و می‌گوید این رأی بعضی از مالکیه و حنابله است گرچه غیر مشهور است و هادویه از زیدیه نیز قائل به این رأی هستند همچنانکه رأی برخی از علمای معاصر مانند ابی زهره و خلاف و عبدالرحمن حسن نیز همین است ولیکن قول اکثر فقهای مالکیه و حنابله و شافعیه و حنفیه عدم وجوب زکات این اموال است.^۱ رفیق یونس المصری نظرش بر این است که اگر اصل این‌ها مشمول زکات تجارت شود بهتر است.^۲ بر اساس رأی مجمع بحوث اسلامیة و اعضای شرکت کننده در اولین همایش زکات، بر اعیان اینها زکاتی نیست، اما بر درآمد به دست آمده از این‌ها در صورت نصاب و گذشت سال، به نسبت ربع العشر (۲/۵٪) زکات واجب است.^۳

امامیه، تحت عنوان خمس منفعت کسب، قائل به وجوب خمس ربح و فایده‌ای است که از این‌ها به دست می‌آید. نیز هزینه‌ای را که برای بنای اصل این‌ها مصرف شده اگر از ارباح مکاسب باشد، جزء مؤونه سال ندانسته و خمس آن را واجب می‌دانند به جز آیه‌الله بهجت که رأس المال را به سه صورت تصویر کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند: رأس المال و آلتی که انسان برای تکمیل کار و کسب به آنها احتیاج دارد دارای سه حالت است:

۱- از مالی تأمین می‌کند که خمس آن واجب نیست مانند ارث، پس در این حالت خمس آن واجب نیست.

۱- یوسف قرضاوی، همان، ص ۴۵۸، ۴۵۹ و ۴۶۶.

۲- رفیق یونس المصری، بحوث فی الزکاة، (دمشق، دار المکتبی، ۱۴۲۰ ق / ۲۰۰۰ م)، ص ۷۵.

۳- محمد سلیمان اشقر و دیگران، قرارات المؤتمر الثانی لمجمع البحوث الاسلامیة بالقاهرة - فی: ابحاث فقهیه فی قضایا الزکاة المعاصرة، (اردن، دار النفاثس، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۸ م)، ج ۲، ص ۸۶۵ و محمد سلیمان اشقر و دیگران، توصیات و فتاوی المؤتمر الاول للزکاة المنعقد بالکویت فی: ابحاث فقهیه فی قضایا الزکاة المعاصرة، ص ۸۷۰.

۲- از مالی تأمین می‌کند که خمس آن واجب است، پس حکم این مال حکم آن مال است.
 ۳- از اجرت کاری که می‌کند تأمین می‌شود. در این صورت، اگر تکسب به رأس المال یا این آلت در این سال جزء اغراض عقلایی شمرده می‌شود و مناسب با شأن او است، در این صورت تخمیس اصل واجب نیست و شخص تنها ارباح و فواید را تخمیس می‌کند. و شرط است در رأس المال که خمس آن واجب نیست این که از چیزهایی باشد که تأمین زندگی لایق به شأن آن شخص بدون آن تأمین نمی‌شود. پس اگر از آن مقدار بیشتر شود تخمیس زاید واجب است.^۱

منفعت کسب

هرگاه انسان از تجارت یا صنعت یا کسب‌های دیگر مالی به دست آورد، اگر چه مثلاً نماز و روزه می‌تی را به جا آورد و از اجرت آن مالی تهیه کند، چنان چه از مخارج سال خود او و عیالاتش زیاد بیاید، بر اساس رأی همه فقهای امامیه خمس آن واجب است.^۲

مذاهب چهارگانه اهل سنت در این مسئله قائل به تعلق خمس یا زکات نشده‌اند. قرضای از زبان چند تن از اساتید اهل سنت مانند عبدالرحمن حسن، محمد ابوزهره و عبدالوهاب خلاف نقل می‌کند که آنها گفته‌اند در مورد منفعت کسب و کار و شغل آزاد نظیری برایش در فقه نیافته‌اند مگر در مسئله مختص به اجاره آن هم بنابر مذهب حنبلیه، لکن قرضای تلاش کرده است تا با بردن آن تحت عنوان «المال المستفاد»^۳ برای آن محمل شرعی درست کند.^۴ به نظر رفیق یونس المصری، اثبات زکات کسب و کار و درآمد مشاغل بسیار مشکل است.^۵ و بر اساس رأی اعضای شرکت کننده در اولین همایش زکات، بر این نوع از مکاسب در حین قبض زکاتی نیست لکن آن را به سایر اموالی که زکات به آنها تعلق می‌گیرد ضمیمه می‌کند و بعد از نصاب و گذشت سال، همه را با هم حساب کرده و به نسبت ربع العشر (۲/۵٪) زکات آن را اخراج می‌کند.^۶

- زکات سهام و اوراق قرضه

قرضای زکات سهام و اوراق قرضه را نیز در کتاب *فقه الزکاة* خودش طرح نموده است. وی بیان

۱- محمدتقی بهجت، توضیح المسائل (عربی)، ص ۳۳۰.
 ۲- شیخ مفید، همان، ص ۲۷۵؛ شیخ طوسی، همان، ص ۲۸۳؛ محقق حلی، همان، ص ۱۳۳؛ شهید اول، همان، ص ۴۴؛ نجفی، همان، ج ۱۶، ص ۴۵؛ طباطبایی یزدی، همان، ج ۴، ص ۲۷۴؛ امام خمینی، همان، ج ۱، ص ۳۵۶ و محمدتقی بهجت، همان، ص ۳۲۵.
 ۳- مال مستفاد مالی است که مسلمان از آن استفاده می‌کند و به ملکیت جدید مالک آن می‌شود و به هر سبب از اسباب تملک مشروع باشد، فرقی نمی‌کند. ۴- یوسف قرضای، همان، ج ۲، ص ۱۳.
 ۵- رفیق یونس المصری، همان، ص ۱۰۷.
 ۶- محمد سلیمان اشقر و دیگران، توصیات و فتاوی المؤتمر الاول للزکاة المنعقد بالکویت، ص ۸۷۱.

می‌دارد که اوراق قرضه دارای فواید ربوی است. بنابراین، با سهام فرق دارد. در عین حال از هر دو زکات اخذ می‌شود. بنا به نظر او فایده حرام و ربوی اوراق قرضه نمی‌تواند سبب عفو صاحب اوراق قرضه شود، زیرا ارتکاب حرام به صاحب آن نسبت به دیگرانی که از فایده حلال، زکات می‌دهند، مزیتی نمی‌دهد و به همین دلیل است که فقهای اهل سنت بر وجوب زکات در زیور آلات محرم اتفاق نظر دارند، اگر چه در مباح اختلاف کردند.^۱ به نظر اعضای شرکت کننده در اولین همایش زکات، در اسناد و اوراق دارای بهره ربوی و همچنین پس اندازهای ربوی، واجب است اصل آنها تزکیه شود و نسبت واجب آن هم زکات پول که ۲/۵٪ است، می‌باشد. اما فواید ربوی آن قابل تزکیه نیست و مال خبیث است و مسلمان از آن استفاده نمی‌کند. استفاده آن، انفاق در راه خیر و مصلحت عمومی غیر از بنای مساجد و چاپ قرآن است.^۲

بر اساس مشرب فقهای امامیه حق واجب در سهام و اوراق قرضه غیر ربوی خمس بوده و تحت عنوان منفعت کسب می‌آید و همان احکام را خواهد داشت، اما فواید حرام و ربوی اوراق قرضه حکم ربا داشته و مشمول تمام احکام ربا می‌شود.

هفتم: ثروت جنگی (شامل غنائم جنگی)

به فتوای همه مذاهب، هر گاه با اجازه امام جنگی با کفار حربی صورت گیرد، در غنائم به دست آمده اعم از منقول و غیر منقول خمس واجب است، و مصارف آن مصارف خمس است که در آیه ذیل آمده است:^۳

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ ۗ

بدانید هر گونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای خدا، و برای پیامبر، و برای نزدیکان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه (از آنها) است، اگر به خدا ایمان آورده‌اید.

۱- یوسف قرضاوی، همان، ص ۵۲۶ و ۵۲۷؛ محمد سلیمان اشقر و دیگران، همان، ص ۸۶۹ و رفیق یونس مصری، همان، ص ۱۹۶.
 ۲- محمد سلیمان اشقر و دیگران، همان، ص ۸۷۲.
 ۳- شیخ مفید، همان، ص ۲۷۵؛ شیخ طوسی، همان، ص ۲۸۲؛ محقق حلی، همان، ج ۱، ص ۱۳۰؛ نجفی، همان، ج ۱۶، ص ۲۴؛ طباطبایی یزدی، همان، ج ۴، ص ۲۵۰؛ امام خمینی، همان، ج ۱، ص ۳۳۴؛ محمد تقی بهجت، همان، ص ۳۰۳ و ابن رشد، همان، ص ۳۹۰ و ۳۹۱.
 ۴- انفال / ۴۱.

هشتم: ثروت حلال مخلوط به حرام

هرگاه مال حلالی با مال حرامی به طوری درآمیزد که نه صاحب آن مشخص است و نه مقدار آن، در این صورت از این مال خمس اخراج می‌شود و بقیه مال حلال می‌شود حتی اگر علم داشته باشیم که مال حرام بیشتر از خمس مجموع است و لکن مقدار آن معلوم نیست. اما اگر اندازه مال مشخص است، در صورتی که صاحب آن معلوم باشد، به صاحب آن مسترد می‌شود و اگر صاحب آن معلوم نباشد با اذن حاکم صدقه داده می‌شود. و اگر مالک معلوم باشد و مقدار معلوم نباشد با صلح از مقدار حرام تخلص می‌شود. مصرف این خمس مانند مصارف خمس معروف است.^۱

فقه‌های مذاهب چهارگانه اهل سنت با این مال مانند مال پیدا شده برخورد می‌کنند و تخمیس آن را موجب حلیت نمی‌دانند.^۲

۶- مصارف زکات

همه مذاهب پنج‌گانه در این که اصناف مستحقین زکات هشت صنف‌اند هستند، متفق‌القول‌اند.^۳ همه این هشت صنف در سوره توبه آمده است:

«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»

زکات‌ها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای (جمع‌آوری) آن زحمت می‌کشند، و کسانی که برای جلب محبتشان اقدام می‌شود، و برای (آزادی) بردگان، و (ادای دین) بدهکاران، و در راه (تقویت آیین) خدا، و واماندگان در راه؛ این یک فریضة (مهم) الهی است؛ و خداوند دانا و حکیم است.»

بر اساس نظر امامیه، انسان می‌تواند زکات را در هشت مورد مصرف کند: اول، فقیر و آن کسی است که مخارج سال خود و عیالاتش را ندارد. کسی که صنعت یا ملک یا سرمایه‌ای دارد که می‌تواند

۱- شیخ طوسی، همان، ص ۱۲۸؛ محقق حلی، همان، ص ۳۷۲؛ شهید اول، همان، ص ۴۴۲؛ طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ج ۲، ص ۳۷۹ و امام خمینی، همان، ج ۱، ص ۳۴۲.

۲- محمد سلیمان اشقر و دیگران، *ابحاث فقهیه فی قضا یا الزکاة المعاصرة*، (اردن، دار النفاثس، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۸ م)، ج ۱، ص ۷۹.

۳- این اتفاق بین فقها تنها در مورد اصناف مستحقین زکات اصطلاحی است اما مستحقین خمس که نزد امامیه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، تحقیق جدا گانه و مفصل دیگری می‌طلبد و جای آن در مبحث خمس و مصارف آن است.

مخارج سال خود را بگذرانند فقیر نیست. دوّم، مسکین و آن کسی است که از فقیر سخت‌تر می‌گذراند. سوّم، عامل و آن کسی است که از طرف امام علیه السلام یا نایب وی مأمور است زکات را جمع‌آوری و نگهداری نماید و به حساب آن رسیدگی کند و آن را به امام علیه السلام یا نایب امام یا فقرا برساند. چهارم، کافرهایی که اگر زکات به آنها بدهند به دین اسلام مایل می‌شوند، یا در جنگ به مسلمانان کمک می‌کنند. پنجم، خریداری بنده‌ها و آزاد کردن آنان. ششم، بده کاری که نمی‌تواند قرض خود را بدهد. هفتم، سبیل الله یعنی کاری که مانند ساختن مسجد منفعت عمومی دینی دارد، یا مثل ساختن پل و اصلاح راه که نفعش به عموم مسلمانان می‌رسد و آنچه برای اسلام نفع داشته باشد به هر نحو که باشد. هشتم، ابن سبیل یعنی مسافری که در سفر درمانده شده است.^۱

اما برخی اختلاف نظرها در تعریف اصناف به شرح ذیل است. نزد حنفیه فقیر کسی است که کمتر از نصاب را مالک است گرچه صحیح و سالم و دارای کسب باشد، ولی شخصی که افزون بر نیازمندی‌های اصلی زندگی‌اش یعنی مسکن، اثاث منزل، لباس و چیزهایی از این قبیل، مالک نصاب است، از هر نوعی که باشد، جایز نیست به او زکات بدهند و دلیلشان این است که بر مالک نصاب واجب است زکات پردازد و کسی که بر او زکات واجب است به او زکات نمی‌پردازند. نزد بقیه مذاهب آن چه معتبر است حاجت است نه ملک. پس کسی که نیازمند نیست زکات بر او حرام است، اگرچه مالک چیزی نباشد، و زکات بر نیازمند حلال است اگرچه مالک نصاب یا نصاب‌ها باشد، زیرا فقیر شمرده نمی‌شود و زکات بر او جایز نیست. مالکیه مانند امامیه می‌گوید فقیر شرعی کسی است که هزینه سال خود و عیالاتش را ندارد. کسی که دارای اموال و حشم است لکن کفایت افراد تحت تکفل او را در طول سال نمی‌کند، جایز است به او زکات بدهند. شافعیه و حنابله همانند امامیه می‌گویند کسی که قادر بر کسب است زکات بر او حلال نیست.^۲

اختلاف دیگر مذاهب در معنا و مصداق سبیل الله است. مذاهب چهارگانه اهل سنت می‌گویند مراد از سبیل الله جنگجویانی هستند که داوطلبانه در جنگ و دفاع از اسلام شرکت می‌کنند لکن از نظر امامیه سبیل الله اعم است از جنگجویان و ساختن مساجد، بیمارستان‌ها، مدارس و همه چیزهایی که دارای مصلحت عمومی است.^۳

۱- شیخ مفید، *المقنعة*، ص ۲۴۱؛ شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ص ۲۸۱-۲۸۳؛ محقق حلی، *شرائع الاسلام*، ج ۱، ص ۱۲۱؛ الشهید ثانی، *الروضه البهیة*، ج ۲، ص ۴۲؛ النجفی، *جواهر الکلام*، ج ۱۵، صص ۲۹۶-۳۷۶؛ طباطبایی یزدی، *العروة الوثقی*، ج ۴، ص ۲۴۹۷؛ امام خمینی، *تحریر الوسیله*، ج ۱، ص ۳۳۳-۳۳۹ و محمدتقی بهجت، *توضیح المسائل* (عربی)، ص ۳۵۸.

۲- محمدجواد مغنیه، همان، ص ۱۷۵ و عبدالرحمن جزیری، همان، ص ۶۲۱-۶۲۵.

۳- محمدجواد مغنیه، همان، ص ۱۸۰ و عبدالرحمن الجزیری، همان.

الف - چگونگی تقسیم زکات بین اصناف هشتگانه

شافعی می‌گوید اگر عاملین زکات دست اندرکار جمع آوری و توزیع زکات باشند، سهم این‌ها متعین است و نهایت مقداری که صرف این‌ها می‌شود $\frac{1}{8}$ از زکات جمع آوری شده می‌باشد؛ و زیاده از این مقدار جایز نیست.^۱ رأی مالک و ابوحنیفه بر این اساس است که برای امام در صورت صلاحدید جایز است که آن را به یک صنف یا بیشتر از یک صنف بدهد. بر اساس رأی شافعی و حنبل تقسیم بین اصناف هشتگانه بهتر است، گرچه با جمهور فقها در این قول اتفاق نظر دارند که با بهتر بودن تقسیم، جایز است آن را به یک صنف از اصناف بدهند. مالک، تلاش و جست‌وجو برای پیدا کردن موضع نیازمندی بین این اصناف هشتگانه را ضروری می‌داند. در این صورت مراعات الاولی فالاولی به ترتیب میزان نیازمندی و فقر ضروری می‌نماید.^۲

بر اساس نظر امامیه، بسط و تقسیم زکات بین اصناف هشتگانه واجب نیست گرچه در صورت فزونی زکات و وجود اصناف مستحب است. بلکه جایز است مقدّم داشتن برخی اصناف بر برخی دیگر و اکتفا به یک صنف. در یک صنف هم لازم نیست بین همه افراد آن صنف تقسیم گردد بلکه جایز است به برخی از افراد بدهند. بنا به نظر امامیه به قدر کفایت یکسال می‌توان به او داد، به اندازه‌ای که بی نیاز و غنی گردد.^۳ بلکه بیشتر از کفایت یکسال را هم برخی تنها برای یک بار پذیرفته‌اند.^۴

ب - انتقال زکات به سرزمین دیگر

در این مورد نظر امامیه بر این است که اگر مستحق زکات در منطقه‌ای که زکات از آن جمع‌آوری شده‌است، وجود نداشته‌باشد، جایز است به منطقه دیگر منتقل شود. در این صورت هزینه حمل و نقل از خود زکات برداشت می‌شود. و در نقل و انتقال با فرض سلامت، فرقی بین منطقه نزدیک و دور نیست.^۵

۱- الشافعی، الام، ج ۲، ص ۶۸-۶۹.

۲- عبدالرحمن جزیری، همان و محمد قرطبی، همان، ص ۲۷۵.

۳- شیخ مفید، المقنعة، ص ۲۴۳؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ص ۲۸۳؛ شهید اول، اللعنة الدمشقیه، ص ۴۳؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۴۲۶؛ طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ج ۴، ص ۱۰۱؛ امام خمینی، تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۳۴۱ و محمدتقی بهجت، توضیح المسائل (عربی)، ص ۳۶۲.

۴- سید محمد حسن بنی هاشمی، توضیح المسائل مراجع، (قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸)، ج ۲، ص ۱۶۸.

۵- نجفی، جواهر الکلام، ج ۱۵، ص ۴۳۰ و ۴۳۴؛ طباطبایی یزدی، العروة الوثقی، ج ۴، ص ۱۴۲؛ محمدتقی بهجت، توضیح المسائل (عربی)، ص ۳۶۷ و امام خمینی، تحریر الوسیله، ص ۳۲۴.

فقهای اهل سنت به اتفاق قائل اند به این که لازم است زکات در خود شهری که زکات در آن واجب شده بین مستحقین توزیع گردد و در صورتی که اهل آن شهر بی نیاز از زکات گردند، همه زکات یا قسمتی از آن جایز است به شهر دیگر نقل شود.^۱

ج - فرض وجود حق دیگری غیر از زکات در اموال

امام صادق علیه السلام فرمودند: ولکن الله عزوجل فرض فی اموال الاغنیاء حقوقاً غیر الزکاة فقال عزوجل «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ»^۲ فالحق المعلوم و هو شیء یفرضه الرجل علی نفسه فی ماله، یجب علیه أن یفرضه علی قدر طاقته وسعة ماله فیؤدی الذی فرض علی نفسه ان شاء فی کل یوم و ان شاء فی کل جمعة و ان شاء فی کل شهر، و قد قال الله عزوجل ایضاً: «أَقْرَضُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا»^۳ و هذا غیر الزکاة و قد قال الله عزوجل ایضاً «يُتَّقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً»^۴ و الماعون ایضاً و هو القرض یقرضه و المتاع یعیره و المعروف یصنعه؛^۵ خداوند عزوجل حقوقی غیر از زکات در اموال اغنیاء قرار داده است و می فرماید: «و کسانی که در اموالشان برای سائل و محروم حق معلوم است» و حق معلوم چیزی است که شخص بر خودش واجب می کند که از مالش بدهد. بر این شخص لازم است که این مقدار را به اندازه وسع و طاقت خودش قرار بدهد و اگر خواست آن را هر روز یا هر جمعه یا هر ماه بپردازد و همچنین خداوند فرموده است «به خداوند قرض حسن بدهید» و این غیر از زکات است و باز می فرمایند «از آن چه روزی شان کردیم به طور آشکار یا پنهانی انفاق می کنند» و ماعون یعنی قرضی که می دهد و کالایی که عاریه می دهد و کار نیکی است که به انجام می رساند.»

کتاب **مصباح الفقیه** در این بحث به تفصیل وارد شده و روایت بالا را حمل بر استحباب مؤکد می کند. صاحب **مصباح الفقیه** می نویسد: در مال ابتدائاً به اصل شرع، حق واجبی غیر از زکات نیست، همان گونه که افزون بر اصل، خبر معمر بن یحیی از امام کاظم علیه السلام نیز بر این امر دلالت می کند. امام کاظم علیه السلام می فرماید: خداوند عزوجل از هیچ بنده ای از نمازی بعد از نمازهای واجب صدقه ای بعد از زکات و روزه ای بعد از روزه رمضان، نمی پرسد. مؤلف **مصباح الفقیه**، روایات وارده در تفسیر آیه شریفه «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَ الْمَحْرُومِ» را حمل بر استحباب مؤکد می کنند و پس از آن

۱- یوسف قرضاوی، همان، ص ۸۱۴ و ۸۱۵ و قاسم بن سلام، الاموال، (بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م)، ص ۷۱۲.
۲- المعارج / ۵- ۲۴.
۳- المزمل / ۲۰.
۴- ابراهیم / ۳۱.
۵- حر عاملی، همان، ج ۹، ص ۴۶، حدیث ۲.

می‌گویند: در جزئیات این مسأله هیچ قول خلافی [از فقهای امامیه] نقل نشده است، به جز قولی که از شیخ طوسی در کتاب خلاف آمده و گفته‌اند در مال حق واجبی غیر از زکات واجب قرار داده شده است و آن، چیزی است که به آن «حق الحصاد» می‌گویند. مؤلف محترم در ادامه می‌فرماید امر [در آیه شریفه «وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ»] به گواهی کلام امام صادق علیه السلام در خبر معاویه بن شریح بر استحباب دلالت می‌کند، زیرا امام علیه السلام فرمودند:

در زرع دو حق هست: حقی که گرفته می‌شود و حقی که خود می‌پردازد، اما حقی که گرفته می‌شود عشر و نصف العشر است و اما حقی که خود می‌پردازد، پس به سبب این کلام خداوند عزوجل است: «وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ»...

ایشان در نهایت می‌فرمایند که ظاهر اخبار ذیل آیه شریفه جز به استحباب قابل حمل نیست. افزون بر این که اگر این حق واجب بود، به خاطر عموم ابتلا باید مانند زکات بین مسلمین مشهور می‌بود، حال آن که مشهور در بین مسلمین خلاف آن را ثابت می‌کند. در هر حال شکی در استحباب مؤکد آن نیست لذا سزاوار است ترک نشود.^۱

د- فرض عدم کفایت زکات

هرگاه به هر دلیلی زکات کفایت نکرد امام موسی بن جعفر علیه السلام فرمودند که مابقی را باید حکومت بپردازد. ایشان درباره صدقات و کیفیت تقسیم آن و مسئولیت امام در برابر سهامداران صدقات چنین می‌فرماید:

«هشت قسم سهم صدقات (زکات) را باید در محلش به مقدار یکسان که آنها را بدون سختی و تنگی معیشت تأمین کند، تقسیم شود. اگر چیزی از آن زیاد آمد به حاکم برمی‌گردد و اگر کم آمد و آنها را کفایت نکرد به عهده حاکم است که از آن چه در دست دارد به مقداری که در خور آنها است خرجشان را بدهد تا بی نیازشان کند.»^۲

۷- جدول‌ها مقایسه‌ای

خلاصه نظرات مذاهب پنج‌گانه و فقه جدید اهل سنت و مقایسه آنها در طی جدول‌های شماره ۱ و ۲ و ۳ آورده شده است.

۱- همدانی، مصباح الفقیه، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی ۱۴۱۶ق)، ج ۱۳، ص ۷-۱۱.

۲- حر عاملی، همان ج ۹، باب استیعاب مستحقین بالاعطاء، ص ۲۶۶، ح ۳.

جدول شماره (۱)

افراد مشمول زکات

مذهب	امامیه	حنفیه	شافعیه	مالکیه	حنبلیه	فقه جدید اهل سنت
واجب نیست	واجب است در غلات اربعه	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است
واجب نیست	واجب است در غلات اربعه	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است
واجب است	واجب است	واجب نیست	واجب نیست	واجب نیست	واجب نیست	واجب نیست
واجب است	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است	واجب است

همان‌گونه که از جدول شماره ۱ پیداست، بنابر اجماع تمام مذاهب، بر مسلم بالغ عاقل به شرط نصاب، زکات واجب است. در مذهب مالکی و شافعی و حنبلی مال کافر استثنا شده است و در مذهب حنفی افزون بر مال کافر، مال صبی و مجنون در صورتی که غیر از غلات اربعه باشد استثنا گردیده است.

در فقه جدید اهل سنت کماکان بر کافر زکات واجب نیست. اما برخی از علمای اهل سنت استدلال می‌کنند از آن جا که معافیت غیر مسلمانان ساکن در محدوده حکومت اسلامی باعث توزیع ناعادلانه در آمد و ثروت در جامعه و تجمع ثروت در دست غیر مسلمانان می‌گردد، مالیاتی مساوی با زکات بر آنان وضع شود و این مالیات همانند زکات باید در فعالیت‌های رفاه عمومی برای جامعه غیرمسلمانان در کشور اسلامی مصرف شود.

در مذهب امامیه بر اموال صبی و مجنون زکات وضع نشده است. اما امام مسلمین یا نایب او می‌تواند از کافر زکات اخذ کند. در مذهب امامیه اموال صبیان و مجانین از زکات واجب معاف است اما با مشمول زکات شدن اموال غیر مسلمانان بالغ عاقل، به علاوه اموال مسلمانان بالغ عاقل، منبع عظیمی از ثروت جهت اخذ زکات فراهم می‌آید. از این رو، مذهب امامیه از حیث اموال افراد مشمول زکات و عایدات زکوی آن در رتبه نخست قرار می‌گیرد و مذاهب دیگر در مراتب بعدی قرار دارند.

جدول شماره (۲)

احکام مربوط به هر یک از اموال به نظر فقهای مذاهب پنجگانه به انضمام اجتهادات جدید اهل سنت

ملاحظات	اجتهادات جدید اهل سنت	شافعیه	حنبلیه	حنفیه	مالکیه	امامیه	
	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	غلات اریعة (گندم، جو، برما، کدو، حبیب) مشروط با آب باران یا نهر
	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	غلات اریعة مشروط با آب چاه و دستی
	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	سایر محصولات زراعی
* خمس از باب منفعت کسب	زکات واجب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	سائمه احکام سه گانه شتر، گاو، گوسفند
* خمس از باب منفعت کسب	زکات واجب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	معلوفه
* خمس از باب منفعت کسب	زکات واجب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	خیل سائمه
* خمس از باب منفعت کسب	زکات واجب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	عسل و مستحبات حیوانی
* خمس از باب منفعت کسب	زکات واجب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	تقدین (طلا و نقره)
* خمس از باب منفعت کسب	زکات واجب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	بذلهای کافری (اسکاس و غیره)
* خمس از باب منفعت کسب	زکات واجب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	طلا و نقره غیر زینتی
* خمس از باب منفعت کسب	زکات واجب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	طلا و نقره زینتی
* خمس از باب منفعت کسب	زکات واجب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	زکات واجب و اجیب	مال التجاره
							ثروت تجاری

ثروت حیوانی

ثروت پولی و مالی

ملاحظات	اجتهادات جدید اهل سنت	شافعیه	حنبلیه	حنفیه	مالکیه	امامیه	ثروت جنگی
	خمس	خمس	خمس	خمس	خمس	خمس	غنائم جنگی
	لقطه	لقطه	لقطه	لقطه	لقطه	خمس	مال مخلوط به حرام
	خمس	خمس	خمس	خمس	خمس	خمس	گنح (مطلقاً)** (متعلق به عصر جاهلیت)
از هر نوعی باشد طلا و نقره یا غیر این دو	خمس	خمس	خمس	خمس	خمس	خمس	معادن طلا و نقره
رای مشهور دیگر در مذهب مالکیه می گوید همه اینها ملک بیت المال مسلمین است.	زکات واجب	زکات ٪۲/۵	زکات ٪۲/۵	خمس	زکات** ٪۲/۵	خمس	معادن غیر طلا و نقره
رای مشهور دیگری در مذهب مالکیه می گوید همه ملک بیت المال مسلمین است	زکات واجب	زکات ٪۲/۵	زکات ٪۲/۵	عدم و خوب	زکات** ٪۲/۵	خمس	غوص
	زکات واجب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	خمس	مستغلات و عمارات و کارخانجات و غیره
در اعیان اینها زکاتی نیست و تنها از درآمد اینها زکات دریافت می شود	زکات** واجب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	خمس (از باب منفعت کسب)	منفعت کسب
	زکات واجب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	خمس	سهم و اوراق قرضه کارخانجات و غیره
	زکات واجب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	عدم و خوب	خمس (از باب منفعت کسب)	

جدول شماره (۳)

موارد مشمولیت از ۲۱ مورد ثروت ملی

ملاحظات	تعداد موارد عدم مشمولیت زکات و خمس	تعداد موارد مشمول خمس	تعداد موارد مشمول زکات	موارد مذهب
	۰	۱۷	۴	امامیه
	۸	۲	۱۱	مالکیه
	۷	۳	۱۱	حنفیه
	۸	۲	۱۱	حنبلیه
	۹	۲	۱۰	شافعیه
	۲	۲	۱۷	فقه جدید
				اهل سنت

همان‌گونه که از جدول‌های شماره ۲ و ۳ پیداست، در فقه امامیه همهٔ ۲۱ مورد که مجموع ثروت ملی را تشکیل می‌دهد مشمول فرایض مالی اسلام قرار می‌گیرد، ولی در مذاهب چهارگانه اهل سنت هشت - نه مورد که تعدادی از آنها در اقتصاد معاصر، بخش اصلی ثروت را تشکیل می‌دهند از دامنه فرایض مالی اسلامی خارج گشته‌اند. گرچه در فقه جدید اهل سنت این امر اصلاح شده است و هفده مورد مشمول زکات گردیده‌اند و تنها دو مورد که آن هم اهمیّت چندانی ندارد از مشمولیت زکات خارج شده‌اند ولی هنوز از نظر درصد مشمولیت اندکی با فقه امامیه تفاوت دارند.

در فقه امامیه هفده مورد از موارد مهم ثروت ملی مشمول خمس اسلامی است؛ یعنی بعد از کسر هزینه‌های تولیدی و هزینه‌های معمول زندگی ۲۰٪ از منافع سرمایه مشروع به عنوان خمس خارج می‌گردد. این ۲۰٪ از خالص پس انداز برداشت می‌شود، و اگر بخواهیم از درآمد ناخالص که مجموع مصرف و پس انداز است کسر کنیم با فرض این که میل متوسط مصرف ۶۰٪ باشد، این رقم حدود ۸٪ خواهد شد. حال آن که در فقه جدید اهل سنت این هفده مورد مشمول زکات اسلامی است و اگر متوسط درصد زکات اسلامی را که بین ۱۰٪ و ۵٪ و نوعاً ۲/۵٪ است، بخواهیم حساب کنیم و فرض کنیم وزن این درصدها هم مساوی است، حدوداً ۶٪ می‌شود و اگر بخواهیم وزن واقعی ۲/۵٪ را به آن بدهیم، میزان درصد مشمولیت خیلی کمتر از ۶٪ خواهد شد، البته با این تفاوت که زکات هر سال از مال در صورت رسیدن آن به نصاب دریافت می‌شود اما خمس تنها یک بار از هر مالی دریافت می‌شود. و در نهایت فقه جدید اهل سنت و فقه امامیه از لحاظ عواید زکات و خمس با هم برابر می‌شوند. و اگر بخواهیم خمس و مصارف آن را از زکات و مصارف آن جدا در نظر بگیریم که مشهور هم همین است، از نظر فقه امامیه تنها چهار مورد مشمول زکات واجب قرار می‌گیرد و از این حیث دارای کمترین عواید زکوی است.

۸- میزان تأثیر دیدگاه‌های فقهی بر عایدات زکات بر اساس نتایج برآورده‌های آماری
 دکتر مندرقحف برای برآورد مجموع عایدات بالقوه زکات و نشان دادن میزان تأثیر دیدگاه‌های گوناگون فقهی در آن، در مقاله «زکات و مخارج واجب در اسلام» دیدگاه‌های موجود در میان اهل سنت را به سه دسته تقسیم می‌کند. وی دسته اول را دیدگاه سنتی می‌داند که زکات را تنها بر چهار قلم؛ پول طلا و نقره، مال التجاره، احشام سه گانه و غلات چهار گانه واجب می‌دانند. دسته دوم دیدگاه شیخ قرضاوی است که در آن دو قلم دیگر به اموال مورد تعلق زکات اضافه شده است. این دو قلم عبارت‌اند از درآمد ناشی از نیروی کار که شامل همه انواع نیروی کار اعم از پیشه‌وری، حقوق بگیری رسمی یا مستمری بگیری غیر رسمی است و نیز بازدهی دارایی‌های حقوقی. این دو قلم با

نرخ ۵٪ عایدی ناخالص و یا ۱۰٪ عایدی خالص مشمول زکات هستند. دسته سوم به نظر مندرقحف نظریه‌ای است که در بین نسل جوان‌تر فقها مشهور است و همه موارد ثروت و درآمد را دربرمی‌گیرد. اساس این نظریه آیاتی از قرآن است که می‌گوید: «از اموال آنها زکات بگیر» و مال شامل همه آن چیزهایی است که یک فرد مالک است.

وی در این پژوهش ضمن مقایسه این سه دیدگاه می‌گوید اگر این‌ها در هشت کشور مختلف اسلامی اجرا می‌شد، نتیجه آن می‌شد که بر اساس دیدگاه سنتی عایدات زکات به طور تقریبی ۱٪ تا ۱/۵٪ GNP (تولید ناخالص ملی) می‌گردید و بر اساس دیدگاه قرضوی ۴/۵٪ تا ۷٪ GNP می‌شد و بر اساس دیدگاه جدید نسل جوان‌تر فقهای اهل سنت حدود ۵/۵٪ تا ۸٪ GNP خواهد شد. این در حالی است که مقدار لازم برای رفع فقر در کشوری مثل پاکستان که از فقر گسترده رنج می‌برد، حدود ۴٪ GNP است.^۱

نگارنده در پژوهش جامعی با عنوان «امکان سنجی اجرای زکات در ایران» نسبت مجموع هزینه‌های بالقوه مذهبی (اعم از خمس و زکات) ایران را به تولید ناخالص ملی (GNP) در حدود ۲/۵۸٪ به دست آورده است. اما اگر خمس و مصارف آن را از زکات و مصارف آن جدا در نظر بگیریم که مشهور هم همین است، از نظر فقه امامیه، با توجه به اوصاف اموال زکوی و تغییر روش‌های تولید و تغییر ماهوی برخی از موضوعات مانند پول، در اقتصاد معاصر تنها از یک قلم یعنی غلات چهارگانه شامل گندم، جو، خرما و کشمش می‌توان زکات دریافت کرد.

نگارنده در همان پژوهش جامع نسبت زکات بالقوه (گندم، جو و زکات فطره) ایران را به تولید ناخالص ملی حدود ۰/۲۲٪ GNP برآورد کرده است.^۲ به نظر می‌رسد اضافه کردن خرما و کشمش هم چندان تأثیری در این نسبت نداشته باشد. از این رو، مسلم است که دریافت این مقدار زکات نمی‌تواند کمک مؤثری به رفع فقر کند.

در کشورهای اسلامی، اگر چه مشکل فقهی حل شده است در عمل و اجرا، پژوهش‌های آماری نشان می‌دهد سیستم‌های مدیریتی و اجرایی در کشورهای اسلامی در افزایش عواید زکوی و زدودن فقر از چهره جامعه اسلامی موفقیت‌آمیز نبوده و اثر ناچیزی بر رفع فقر داشته است.

دکتر مندرقحف در پژوهش دیگری با عنوان مدیریت زکات در برخی از کشورهای اسلامی زکات دریافتی چهار کشور اسلامی مصر، اردن و کویت که پرداخت زکات در آنها به مراکز رسمی داوطلبانه است و نیز پاکستان را به همراه جدول ذیل تحلیل و بررسی کرده است.

1- Monzer Kahf, ibid, p 528 & 530 & 536.

۲- محمد اسماعیل توسلی، امکان سنجی اجرای زکات در ایران با مطالعه تطبیقی مذاهب فقهی و تجربیات اجرایی کشورهای اسلامی، (قم، معاونت پژوهشی دانشگاه مفید(ره)، طرح پژوهشی)، ۱۳۸۲.

جدول شماره (۴)

دریافت رسمی زکات در چهار کشور اسلامی (۱۹۸۵) (ارقام به میلیون واحد پول هر کشور)

کشور	مجموع زکات دریافت شده	نسبت درصدی به تولید ناخالص داخلی
مصر	۶/۳	۰/۰۲
اردن	۰/۳	۰/۰۲
کویت	۴/۶	۰/۰۸
پاکستان	۱۴۶۲/۳	۰/۳۰

جدول بالا نشان می‌دهد، مقدار زکات جمع‌آوری شده به وسیله مراکز رسمی نسبت به GNP بسیار کم است. این نسبت در اردن، کویت و مصر که پرداخت زکات به مراکز رسمی در آنها داوطلبانه است ناچیز و کم اهمیت است. در عوض در پاکستان که پرداخت زکات به مراکز رسمی اجباری است این نسبت ۰/۳ درصد GNP است که پانزده برابر بیشتر از آن سه کشور است. با این حال، این مقدار زکات دریافتی در پاکستان یک پنجم زکات بالقوه است، یعنی حدود ۱/۶ درصد GNP.^۱

خلاصه و نتیجه بحث

وجوب زکات به صراحت در قرآن و حدیث بیان شده است. فقهای امامیه بر این مسئله اتفاق نظر دارند که وجوب زکات از ضروریات دین است و منکر آن با علم به آن کافر است.

نزد اهل سنت افزون بر اصل وجوب زکات بر صاحبان نصاب، وجوب جمع‌آوری و توزیع آن بین مستحقین از طرف دولت امری اجتناب‌ناپذیر است و بر والی مسلمین واجب است که با مانعین زکات بجنگد تا زمانی که این حق را بپردازند. در راستای اجرای این امر، برخی از کشورهای اسلامی نظام پرداخت الزامی زکات را در پیش گرفتند و برخی دیگر از کشورها نظام داوطلبانه را برگزیدند. اگرچه مذاهب پنج‌گانه اسلام و فقه جدید اهل سنت در اصل وجوب زکات متفق‌القول‌اند، نظرات آنها درباره سعه و ضیق موارد زکات موجب وفور اموال زکوی یا قلت آن می‌شود. از این رو، انتخاب رأی فقهی می‌تواند اثر مهمی روی افزایش یا کاهش اموال زکوی و در نتیجه زدودن فقر از چهره جامعه اسلامی داشته باشد. آن چه در عصر حاضر در کارایی و بهره‌وری از زکات در رفع فقر مؤثر است، سعه و ضیق از نظر فقهی در دو جهت افراد مشمول زکات و اموال مشمول زکات است. مذاهبی که قائل به توسعه در هر دو جنبه‌اند، بیشترین عایدات زکات را دارند، و مذاهبی که در هر دو جنبه قائل به ضیق‌اند، دارای کمترین عایدات زکات بوده در نتیجه قادر به حل مشکل فقر به وسیله زکات نیستند.



1- Monzer Kahf, *Zakah Meinagement in Some Muslim Societies* (IRTI, IDB, JEDDEH, 2000) P. 42.

پیشگامان تقریب

معرفی طلیعه‌داران تقریب از آن جهت ضروری است که اندیشه تقریبی، در تار و پود خود یک جنبش اصلاحی را به دنبال دارد. جنبش‌هایی از این دست اگر بخواهند راه خود را سر زنده و پویا ادامه دهند، باید بیش از هر چیز به بازخوانی پرونده‌های گذشته خود دست زنند که در این صورت نه تنها رونق و نشاط ادبیات و فرآورده‌های گذشته خود را از دست نخواهند داد، بلکه کارکردهایشان نیز ناتمام نمی‌ماند و در چنبره ایستایی فرو نمی‌رود. اندیشه تقریب نیز این امکان را دارد که با بهره‌گیری از مایه‌های علمی به جای مانده از گذشته و تلاش برای ایجاد عرصه‌های جدید پژوهش، از یک سو ادبیات گذشته خویش را بارور سازد و از سوی دیگر زمینه‌های کاربردی در تحقق اهداف و آرمان‌هایش را عینی‌تر و عملی‌تر نماید. در این شماره به معرفی دو تن از این پیشگامان تقریب می‌پردازیم: شیخ محمدحسین بن علی کاشف‌الغطاء و شیخ محمد عبده.

شیخ محمدحسین بن علی آل کاشف‌الغطاء منادی وحدت

(۱۲۹۴ ق - ۱۳۷۳ / ۱۸۷۷ م - ۱۹۵۴)

نوشته حاضر مروری کوتاه بر زندگی یکی از طلیعه‌داران جنبش‌های فکری است که سراسر زندگی او ایجاد وحدت میان امت‌های اسلامی بود. اندیشه اصلاحی اتحاد شیعه و سنی و انسجام ملل مسلمان در برابر استکبار و دشمنان اسلام، جزء شاخص‌ترین افکار شیخ محمدحسین به شمار می‌آید. اهمیت شناسایی این شخصیت بزرگ از آن روست که وی بر خلاف اندیشمندان جامداندیش، کوشش کرد تا عالمان شیعه و سنی بیشتر یکدیگر را بشناسند و از مایه‌های مشترک اعتقادی و سیاسی در ستیز با استعمار و صهیونیسم، سود جویند. پیش از پرداختن به بررسی شخصیت سیاسی و علمی مرحوم شیخ محمدحسین، معرفی کوتاه عالمان و شخصیت‌های مهم خاندان آل کاشف‌الغطاء، می‌تواند محیط تربیتی، علمی و سیاسی شخصیت مورد بحث را بیشتر روشن سازد.

خاندان کاشف‌الغطاء

آل کاشف‌الغطاء خاندانی محترم از علمای شیعی امامی عراق در سده‌های ۱۳ و ۱۴ هجری‌اند. افراد این خاندان از قبیله بنی‌مالک هستند و گفته شده از مالک بن حارث بن عبد یغوث معروف به

اشتر نخعی (متوفای ۳۷ ق) صحابی بنام امام علی علیه السلام نسب می‌برند.^۱ از این رو به افراد آن مالکی نیز گفته شده است. نیاکان آنان در «جناجیه» یا «جناجیا» و یا «فناقیا»، از روستاهای اطراف شهر حله می‌زیستند و در اواخر سده ۱۲ هجری یکی از بزرگان و متقدمان این خاندان یعنی «خضر بن یحیی» (متوفای ۱۱۸۰ ق) به نجف کوچید و بدین جهت افراد آل کاشف الغطاء به «جناجی» نیز شهرت یافتند.^۲ از آل کاشف الغطاء عالمان معروفی برخاسته‌اند که هر کدام در روزگار خود منشأ آثار مهم علمی و سیاسی در عراق و ایران و برخی از کشورهای اسلامی و جوامع شیعی بوده‌اند. شخصیت‌های علمی و سیاسی خاندان کاشف الغطاء اینانند که بر اساس سال وفات، ذکر شده‌اند:

۱- «جعفر بن خضر بن یحیی جناجی حلی نجفی» معروف به «شیخ جعفر کاشف الغطاء» (۱۲۲۷-۱۱۵۶ ق) بنیان‌گذار آل کاشف الغطاء و معروف به جعفر کبیر و شیخ مشایخ. وی پس از آن که اثر فقهی مشهور خود «کشف الغطاء» را نوشت به «کاشف الغطاء» ملقب گشت. وی هم مجتهدی پارسا و اهل عبادت بود و هم مرجعی بیدار و مبارزی خستگی‌ناپذیر. مبارزات او در برابر یورش وهابیون به نجف، و هم‌چنین در برابر متجاوزان روسی که بخش‌هایی از ایران را اشغال کرده بودند، در تاریخ مسطور است.

۲- «موسی بن جعفر آل کاشف الغطاء» (۱۲۴۳-۱۱۸۰ ق) فقیه، اصولی، ادیب و شاعر و فرزند ارشد «شیخ جعفر کاشف الغطاء». وی در حیات پدر از یاران او در تدریس، فتوا و حل و فصل مرافعات و مراجعات مردم بود. برخی از علماء وی را در دقت نظر علمی و فقهی بر پدرش ترجیح داده‌اند.^۳ شاگردان بسیاری از جمله برادرش شیخ حسن آل کاشف الغطاء (۱۲۶۲-۱۲۰۱ ق) و شیخ محمد حسن معروف به «صاحب جواهر» از حوزه درس او بهره گرفته‌اند.

۳- «علی بن جعفر آل کاشف الغطاء» (۱۲۵۳-۱۱۹۷ ق) فقیه، ادیب و شاعر. او را به سبب مقام بلند علمی، «محقق ثالث» نیز گفته‌اند. پس از درگذشت برادرش شیخ موسی، مرجعیت دینی میان او و شیخ محمد حسن معروف به «صاحب جواهر» (متوفای ۱۲۶۶ ق) تقسیم گردید.

۴- «حسن بن جعفر آل کاشف الغطاء» (۱۲۶۲-۱۲۰۱ ق) فقیه، اصولی، ادیب و شاعر. وی نزد پدر علوم مقدماتی را خواند و پس از آن در حوزه درس برادرش شیخ موسی، سیدمحمدجواد عاملی و دیگران شرکت کرد و در علوم مختلف چیره‌دست شد ولی بیشترین شهرت او در فقه بود.

۱- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۰ و امین عاملی، اعیان الشیعه (قطع بزرگ)، (بیروت، ۱۴۰۷ ق)، ج ۴، ص ۹۹، شماره ۳۰۰. در این نوشته از کتاب دائرة المعارف بزرگ اسلامی استفاده‌های فراوان برده شده است.

۲- امین عاملی، همان، ج ۴، ص ۱۰۰.

۳- همان، ج ۱۰، ص ۱۷۸، شماره ۵۹۵.

کتاب *انوار الفقاهه* او نشانهٔ چیرگی وی در فقاہت است. در سال ۱۲۵۸ ق که نجیب پاشا حاکم عثمانی سر به شورش برداشت و پس از تسخیر کربلا و کشتار مردم در ۱۲۵۹ ق قصد حمله به نجف کرد، وی با تدبیر و هوشمندی توانست او را از هدفش باز دارد. در سال ۱۲۶۰ ق که نجیب پاشا عالمان و فقیهان فرقه‌های مختلف اسلامی را به بغداد فرا خواند تا راجع به داعیه‌ها و عقاید سیدعلی محمد باب شیرازی (متوفای ۱۲۶۶ ق) نظر دهند، وی در رأس هیأتی از عالمان شیعی نجف در آن جلسه حضور یافت و از میان انبوه آرای فقیهان حاضر، نظر او پذیرفته شد و این امر موفقیتی برای وی و فقیهان شیعی شمرده شد و بازتاب گسترده یافت.^۱

۵- «مهدی بن علی آل کاشف الغطاء» (۱۲۸۹- ۱۲۲۶ ق) فقیه، اصولی، مرجع تقلید، ادیب و شاعر. در نجف دیده به جهان گشود، علوم اسلامی را نزد پدر و عمویش شیخ حسن و برادرش شیخ محمد و دیگر عالمان نجف آموخت و به رتبهٔ اجتهاد رسید. وی در روزگار خود از مدرسان برجسته در فقه و اصول بود. شیخ مرتضی انصاری بسیاری از امور شرعی و عرفی را به او ارجاع می‌کرد. پس از درگذشت شیخ انصاری، بسیاری از مردم شهرهای ایران و قفقاز و عراق از وی تقلید می‌کردند. موقوفه «اوده» هند، در نجف به دست او توزیع می‌گردید. وی دو مدرسهٔ دینی در نجف و کربلا بنیاد نهاد که طلاب از آن بهره‌مند شدند.^۲

۶- «عباس بن علی آل کاشف الغطاء» (۱۳۱۴- ۱۲۴۲ ق) فقیه، اصولی، ادیب و شاعر. در نجف تولد یافت و در کودکی پدرش را از دست داد و تحت سرپرستی عمویش شیخ حسن و برادرانش، پرورش یافت. پس از درگذشت برادرش شیخ حبیب آل کاشف الغطاء (متوفای ۱۳۰۷ ق) به مقام بلندی در ریاست دینی دست یافت. در «هندیه» درگذشت و در نجف به خاک سپرده شد.

۷- «محمد بن علی آل کاشف الغطاء» (متوفای ۱۲۶۸ ق) فقیه، اصولی و شاعر. وی در نجف زاده شد و نزد عالمان خاندان خود، دانش آموخت. پس از درگذشت عمویش شیخ حسن (صاحب *انوار الفقاهه*) و شیخ حسن (صاحب *جواهر*)، مرجع تقلید عده‌ای از شیعیان عراق گشت. بسیاری از فقیهان سده ۱۳ هجری از شاگردان او بودند و عده‌ای از آنان به کسب اجازه از او نایل آمدند. وی در حل مشکلات مردم نزد حاکمان عثمانی کوشش فراوان کرد.^۳

۸- «محمد رضا بن موسی آل کاشف الغطاء» (۱۲۹۷- ۱۲۳۸ ق) فقیه و عالم. در نجف زاده شد. مقدمات و علوم عالی را نزد شیخ ابراهیم قطفان (متوفای ۱۲۷۹ ق)، شیخ موسی خمایسی، شیخ احمد

۱- محمد حرزالدین، *معارف الرجال*، (قم، ۱۴۰۵ ق)، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۲۱۶.
۲- همان، ج ۳، ص ۹۷.
۳- همان، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۸.

دجیلی (متوفای ۱۲۶۵ق) و عمویش شیخ حسن و صاحب جواهر فرا گرفت. وی در جریان یکی از نزاع‌های داخلی نجف ناگزیر به ترک شهر شد و به کاظمین رفت. پس از سه سال اقامت در آن جا در ۱۲۹۰ ق به نجف بازگشت.^۱

۹- «موسی بن محمدرضا آل کاشف الغطاء» (۱۳۰۶- ۱۲۶۰ق) فقیه و ادیب. وی در نجف به دنیا آمد و در همان جا تحصیلات خود را نزد عالمان عصر خود از جمله شیخ محمدحسین کاظمی (متوفای ۱۳۰۸ق) تکمیل نمود. سپس به سامرا آمد و در درس میرزا محمدحسن شیرازی شرکت جست. پس از درگذشت پدر، یک بار در ۱۲۹۸ ق به اصفهان سفر کرد و بار دیگر در ۱۳۰۶ ق رهسپار ایران شد و در اثنای همین سفر در تهران وفات یافت.^۲

۱۰- «عباس بن حسن آل کاشف الغطاء» (۱۳۲۳- ۱۲۵۳ق) فقیه، اصولی، ادیب و شاعر. در نجف زاده شد و پس از طی علوم مقدماتی به سامرا رفت و در آن جا خارج فقه و اصول را نزد شیخ مرتضی انصاری، میرزا حبیب الله رشتی، میرزای شیرازی و پسرعمویش شیخ مهدی آل کاشف الغطاء فرا گرفت و به درجه اجتهاد نایل آمد. وی آثار متعددی در زمینه فقه و اصول از خود برجای گذارد و اشعار بسیاری نیز در شرح مباحث فقهی و اصولی به او نسبت داده شده است.^۳

۱۱- «احمد بن علی آل کاشف الغطاء» (۱۳۴۴- ۱۲۹۲ق) فقیه و مرجع تقلید. برای تحصیلات تکمیلی به سامراء سفر کرد و آن گاه به نجف بازگشت. پس از انقلاب مشروطیت ایران در سال ۱۳۲۴ق، از استادش آخوند خراسانی، به سبب حمایتش از مشروطیت، دور گشت و به سیدکاظم یزدی که مخالف مشروطه بود، نزدیک شد. در اواخر عمر پس از درگذشت یزدی، از مراجع تقلید شمرده می‌شد و با وجود عالمانی چون میرزای نائینی و سیدابوالحسن اصفهانی، در ایران، عراق و افغانستان کسانی از او تقلید می‌کردند. سرانجام در نجف درگذشت و در همان جا به خاک سپرده شد.

۱۲- «مرتضی بن عباس آل کاشف الغطاء» (۱۳۴۹- ۱۲۹۱ق) فقیه، اصولی، متکلم، نویسنده و شاعر. در نجف زاده شد. علم اصول را نزد آخوند خراسانی (متوفای ۱۳۲۹ق) و فقه را نزد سیدمحمدکاظم یزدی فرا گرفت. وی آثار متعدد فقهی و اصولی به صورت نثر و شعر از خود برجای گذاشته و برخی از آثار او در رد شبهات وهابیه نوشته شده است.^۴

۱۳- «علی بن محمدرضا آل کاشف الغطاء» (۱۳۵۰- ۱۲۶۷ق) عالم، ادیب، مورخ و شاعر. در

۱- همان، ص ۲۸۳ و ۲۸۴.

۲- آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه، سده سیزده.

۳- حرزالدین، همان، ج ۲، ص ۴۰۸.

۴- همان، ج ۳، ص ۵۲.

نجف تولد یافت و در همان جا مراتب علمی و تربیتی را طی کرد. وی در رفع مشکلات اجتماعی مردم اهتمام داشت و نزد حاکمان عثمانی بغداد دارای نفوذ بود. با سری پاشا، حاکم بغداد که از ادیبان و ادب دوستان به شمار می‌آمد، دوستی داشت و او را مدح بسیار گفت. در ۱۲۹۵ ق سفری به ایران کرد و مدت هفت سال در شهرهای تهران، اصفهان، شیراز، و مشهد ماند و ۱۳۰۲ ق به نجف بازگشت. وی همچنین سفرهایی به شام، حجاز، مصر، اسلامبول و هند داشت. مهم‌ترین اثر او کتاب *الحصون المنیعه فی طبقات الشیعه* است که طرح اصلی کتاب در دوازده جلد بوده است اما توانست هفت جلد آن را به اتمام برساند. اثر دیگر او *سمیر الحاضر و انیس المسافر* در پنج جلد است که کشکول‌گونه است.

۱۴- «هادی بن عباس آل کاشف الغطاء» (۱۳۶۱-۱۲۸۹ ق) فقیه، مورخ، محقق، ادیب و شاعر. در نجف دیده به جهان گشود. فقه و اصول را نزد شیخ الشریعه اصفهانی، سیدمحمدکاظم یزدی و شیخ محمد طه نجف (متوفای ۱۳۲۹ ق) خواند. در شعر و ادب شهرت او تا بدان جا رفت که او را از بنیان‌گذاران نهضت ادبی سده چهارده در عراق دانسته‌اند. از وی آثار متنوعی بر جای مانده است که آقابزرگ در *الذریعه* به آنها اشاره نموده است.^۱

۱۵- «محمدرضا بن هادی آل کاشف الغطاء» (۱۳۶۶-۱۳۱۰ ق) فقیه، ادیب و شاعر. وی در نجف زاده شد و پس از فراگیری مقدمات علوم، فقه و اصول را از پدر و دیگر علمای نجف آموخت. او که ادیب چیره‌دستی بود آثارش را در نشریات مختلف انتشار داد. سرانجام در بیروت در گذشت و در نجف به خاک سپرده شد.

در میان دانشمندان و عالمان این سلسله، برخی از آنها نقش قابل توجهی در عرصه اجتماع و سیاست داشته‌اند. نخستین فرد این خاندان آیه‌الله شیخ جعفر کاشف الغطاء، مرجعی بیدار و مبارزی خستگی‌ناپذیر بود. او هنگام یورش وهابیون به نجف، همراه شماری از روحانیون و مردم منطقه، به نبرد با وهابی‌ها پرداخت. آیه‌الله شیخ جعفر در سال ۱۲۱۵ ق که دولت روسیه بخش‌هایی از ایران را اشغال کرد، فتوای جهاد علیه متجاوزان صادر نمود و به فتح‌علی‌شاه قاجار اجازه داد از سوی او به فرماندهی سپاه، مردم را به جنگ فرا خواند.

هم‌چنین آیه‌الله شیخ علی کاشف الغطاء (پدر شخصیت مورد بحث) یکی دیگر از مجتهدان بیدار نجف بود. وی به‌طور رسمی به دومین کنگره تحقیقات اسلامی در قاهره دعوت شد. موضوع سخن‌رانی او در این کنگره مسئله فلسطین بود. هم‌چنین وی در همین فرصت که مصادف با ایام

۱- امین عاملی، *اعیان الشیعه*، ج ۱۰، ص ۲۳۱ و آقا بزرگ تهرانی، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، ج ۱، ص ۳۰۳.

عاشورا و شهادت امام حسین علیه السلام بود، در قاهره سخن‌رانی نمود و این سخن‌رانی از رادیو صوت العرب پخش شد. پخش سخن‌رانی در باره عاشورا توسط این مرجع بزرگ شیعی، تأثیر شگرفی برای مذهب تشیع در مصر داشت که از دوران حکمرانی ایوبیان به بعد سابقه نداشته است. اکنون با صرف‌نظر از معرفی تفصیلی افراد دیگر این خاندان، به بررسی زندگی و شخصیت کاشف‌الغطاء می‌پردازیم.

محمدحسین بن علی آل کاشف الغطاء، (۱۲۹۴-۱۳۷۳ق)

وی فقیه، اصولی، ادیب، محدث، نویسنده، سخنور، شاعر و از عالمان مبارز و بنام آل کاشف الغطاء است که در سال ۱۲۹۴ق در نجف تولد یافت. مقدمات علوم و ادبیات، هیأت، حساب و هندسه را آموخت. آنگاه خارج فقه و اصول را از سیدکاظم یزدی، شیخ آقارضا اصفهانی و آخوند خراسانی؛ کلام را از میرزا باقر اصطهباناتی (متوفای ۱۳۲۶ق)، شیخ احمد شیرازی و شیخ محمدرضا نجف‌آبادی؛ و حدیث را از حاج میرزا حسین نوری فرا گرفت و خود از فقیهان و عالمان چیره‌دست گردید. در جوانی به حکمت، فلسفه و عرفان روی آورد و دامنه‌ی معلومات خود را گسترش داد. او خود در این باره می‌گوید: «تمام کتاب‌های صدرالمتألهین ملا صدرا، از مشاعر، عرشیه و شرح هدایه تا اسفار و شرح اصول کافی را نزد استادان خیره فرا گرفتم».

وی هم‌چنین به مطالعه‌ی دیوان اشعار مولوی، جامی و دیگر شاعران پارسی‌گوی پرداخت. آشنایی او به زبان فارسی سبب شد تا با اشعار عرفانی شاعران ایرانی مأنوس شود، اما هیچ‌گاه از ادبیات و اشعار شاعران عرب غفلت نورزید. وی ذوق شعری نیز داشت و در آغاز نوجوانی شعر می‌سرود. وی که در سن هیجده سالگی در درس آخوند خراسانی و سیدکاظم یزدی حضور یافت، جزء جوان‌ترین شاگردان درس آنها به شمار می‌رفت. وی پس از بیست سال تحصیل، به حد کمال رسید سپس با تشکیل حلقه درسی آموخته‌هایش را به شاگردانش انتقال داد.

در حوزه درس او که عمدتاً در مسجد هندی نجف و آرامگاه میرزای شیرازی تشکیل می‌شد، تعداد قابل توجهی از علماء و طلاب شرکت می‌کردند. اندک اندک آوازه علمی او گسترش یافت و به عنوان مجتهدی توانا در حوزه علمیه نجف مطرح گردید. پافشاری مردم در تقلید از او، سبب شد تا فتوهای خویش را در ضمن فتاوی‌ای آیه‌الله سید محمد کاظم یزدی به چاپ برساند. از میان صدها شرح بر کتاب *عروه الوثقی*، شرح او نخستین شرح بر این کتاب به شمار می‌آید. وی مورد توجه ویژه سیدمحمدکاظم یزدی بود و سید پاسخ بسیاری از پرسش‌های علمی و فقهی را به او واگذار می‌کرد.

پس از درگذشت برادرش شیخ احمد (متوفای ۱۳۴۴ق) با وجود مرجعیت عام آیه‌الله سیدابوالحسن اصفهانی، به مقام مرجعیت رسید و کسانی در هند، ایران، قطیف، افغانستان، مسقط و عسایر عراق از او تقلید می‌کردند.

اندیشه‌های فقهی کاشف‌الغطاء

کاشف‌الغطاء در پی مطالعه و بررسی کتابی به نام *مجله العدل* که قانون مدنی امپراتوری عثمانی به‌شمار می‌رفت، دریافت که شیوه نگارش این کتاب همان فتواهای فقهی است ولی در قالب مواد حقوقی و جزایی سامان یافته است. از این رو تصمیم گرفت کتابی به این سبک بنگارد. وی در این باره می‌گوید:

«من این کتاب را که از زمان ترک‌ها (امپراتوری عثمانی) تا کنون از مؤسسات حقوقی، یگانه متن قانون قضایی بود، بررسی کردم و آن را نیازمند تصحیح یافتم. این کتاب همان طور که از سبک نگارش آن پیداست جنبه قانونی‌اش برتری دارد. این کتاب را می‌توان فقه قانونی یا قانون فقهی نامید».

وی با نوشتن کتاب *تحریرالمجله* به نقد کتاب مذکور و معرفی فقه شیعه به صورت مواد حقوقی و جزایی و مدنی پرداخت. این کتاب که مجموعاً در پنج جلد به چاپ رسید، مورد استقبال حقوق‌دانان، وکلا، قضات و کارمندان دادگستری قرار گرفت.

کوشش‌های فقهی شیخ محمدحسین بیشتر بر این مبنا استوار بود که آرا و فتواهای او مطابق با واقعیت و شرایط زمان و مکان باشد. وی درباره‌ی توجه فقیه به نقش زمان و مکان در اجتهاد می‌گوید: «آیا ساختن چند مسجد در یک محله کوچک کار درستی است؟ آیا این کار باعث نمی‌شود مردم در چند مسجد پخش شوند و مسجدها خلوت شوند و حتی برخی مسجدها بسته شوند؟ آیا در این صورت، ساختن مسجد ثواب دارد؟»

در این باره وی از مراجع تقلید خواست مردم را راهنمایی کنند و از مردم نیز خواست به ساختن مدرسه، بیمارستان و دیگر اماکن عام‌المنفعه بپردازند.

کاشف‌الغطاء درباره‌ی اختیارات فقیه می‌گوید:

«فقیه بر کارهای مردم و هر چه که مورد نیاز نظام و جامعه اسلامی است، ولایت دارد. ولایت فقیه همه‌ی مواردی را که به مصلحت اسلام و مسلمانان است، در بر می‌گیرد».

امام خمینی علیه السلام در باره ولایت فقیه و عقیده کاشف‌الغطاء در این باره می‌گوید: «ولایتی که برای

پیامبران علیهم‌السلام و امامان علیهم‌السلام است، برای فقیه نیز ثابت است. موضوع ولایت فقیه چیز تازه‌ای نیست که ما آورده باشیم بلکه این مسئله از اول، مورد بحث بوده است. مرحوم کاشف الغطاء نیز بسیاری از این مطالب را فرموده‌اند».

کاشف الغطاء فقیه را در مورد منابع طبیعی و انفال، تنها مرجع تصمیم‌گیری می‌داند. وی همچنین در مسائل مستحدثه زودتر از دیگران فتوا می‌داد. جعفر خلیلی، روزنامه‌نگار و نویسنده مشهور عراقی می‌گوید: «در سخن‌رانی خود به مناسبت فوت آیه‌الله سید ابوالحسن اصفهانی گفتم: سید ابوالحسن نخستین مجتهدی بود که حکم کرد زنی که شوهرش به پنج سال زندان محکوم شده است، می‌تواند تقاضای طلاق بکند». خلیلی می‌گوید: «از او پرسیدم دلیل فقهی حکم شما چیست؟ وی گفت: مجتهد قانون‌گذار است».

سفرهای وحدت‌آفرین او

شیخ محمدحسین از آگاهی‌های دینی و سیاسی برخوردار بود. هم جوهر دیانت اسلامی و تاریخ گذشته امت اسلامی را می‌شناخت و هم وضع کنونی و سیاست حاکمان روزگار خود را در می‌یافت. او از مصلحان اسلامی سدهٔ اخیر در جهان اسلام است. وی با این که تحت تأثیر آرای اصلاحی و انقلابی پیشگامان حرکت بیداری مسلمانان مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده و دیگران بود، اما عمق اندیشهٔ او و آشنایی با سیاست و مسائل زمان، صراحت در گفتار و شجاعت در عمل، جایگاه فقهی و مرجعیت دینی، برجستگی ویژه‌ای به او بخشید و آموزش‌های اصلاحی او را کارساز کرد. از این‌رو در همان حال که وظایف یک عالم دینی را انجام می‌داد، وقت خود را صرف مسائل عمده سیاسی و اجتماعی و آگاهیدن ملل مسلمان و ستیز با امپریالیسم و صهیونیسم می‌کرد. سفرهای وی به کشورهای اسلامی، یکی از شیوه‌های عملی او برای بیدارسازی امت اسلامی و بخشی از اهتمام وی به امور مسلمانان بود.

نخستین بار در اندیشهٔ گفت‌وگو با دانشمندان اهل سنت و برقراری وحدت بین شیعه و سنی در سال ۱۳۲۸ ق به حجاز سفر کرد و کتاب *نزهة السمر و نزهة السفر* سفرنامه حج اوست. سپس به دمشق رفت و در آن جا با علمای سنی دربارهٔ مشکلات جهان اسلام و لزوم وحدت مسلمانان، به گفت‌وگو پرداخت. پس از آن به بیروت عزیمت کرد و دو ماه در آن جا ماندگار شد و ضمن دیدار با مردم و علمای این شهر، توانست برخی از آثارش را در آن جا به چاپ برساند. وی همچنین سفری به صیدا داشت و در اقامت سه ماهه‌اش در این شهر، با عالمان سنی مانند شیخ سلیم بشری و شیخ

محمد نجیب مطیعی (مفتی حقانیہ) دیدار و گفت‌وگو کرد. وی قبل از ترک لبنان در آن جا ازدواج نمود سپس عازم مصر شد و در آن کشور با عالمان سنی گفت‌وگو کرد و برای دانشجویان دانشگاه الازهر، جلسه درس تشکیل داد و در چند کلیسای قاهره سخنانی ایراد کرد. او عقاید خود را در باره مسیحیت، در کتاب *التوضیح فی بیان ما هو الانجیل و من هو المسیح* در دو جلد نوشت و خرافات را از چهره حضرت مسیح علیه السلام و انجیل زدود.

کاشف الغطاء در روزهای آخر ماه صفر سال ۱۳۳۱ تصمیم به ترک مصر و بازگشت به عراق گرفت، ولی شیخ محمد نجیب، از وی خواست تا سفرش را به عقب بیندازد و در جشن‌هایی که به مناسبت تولد حضرت محمد صلی الله علیه و آله در ماه ربیع‌الاول در مصر برگزار می‌شد شرکت کند و او نیز پذیرفت. سفر سه ساله او در این دوره، با آغاز جنگ جهانی اول در سال ۱۳۳۲ ق پایان پذیرفت. انگلستان بسیاری از شهرهای عراق را تصرف کرده بود، از این رو وی به عراق برگشت و به خط مقدم جبهه پیوست و با سربازان اشغالگر انگلیسی به نبرد پرداخت.

سفر او به کنگره اسلامی فلسطین

وی پس از سال‌ها اقامت در نجف، در سفر دیگرش، در ۱۳۵۰ ق به منظور شرکت در «کنگره اسلامی» به فلسطین رفت. در این کنگره که به مناسبت بعثت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، با حضور عالمان مسلمان در بیت‌المقدس برگزار گردید، کسانی چون سید حبیب عبیدی (مفتی موصل)، سید محمد زیاره (از یمن)، رشید رضا (شاگرد سیدجمال الدین اسدآبادی و نویسنده تفسیر المآثر) و علامه اقبال لاهوری نیز حضور داشتند. وی که همراه هیأتی از عالمان عراق در آن کنگره شرکت کرده بود، در مسجد الاقصی نماز خواند و هزاران مسلمان از جمله عالمان مذاهب مختلف عضو کنگره، به او اقتدا کردند. وی در دوازدهمین جلسه کنگره، سخن‌رانی مؤثری ایراد کرد که بازتاب مثبتی در کنگره و جهان اسلام داشت. وی درباره احوال مسلمانان در گذشته و حال و پریشانی و انحطاط کنونی مسلمانان و لزوم وحدت میان آنان و پرهیز از اختلاف و پراکندگی سخن گفت. این سخن‌رانی ابتدا در قدس سپس در روزنامه‌ها و نشریات کشورهای اسلامی به چاپ رسید. یکی از استادان دانشکده فاروق اول بیروت، در کتاب *الاسلام بین السنة و الشیعة* درباره تأثیر سخنان کاشف الغطاء نوشت:

«اگر برکت‌های این حرکت جدید نبود، آیا هرگز کسی تصور می‌کرد که گروه زیادی از مسلمانان سنی به کاشف الغطاء اقتدا کنند؟ آیا گمان می‌کردید که کتاب *الدعوة الاسلامیه* او را پیش از آن که دانشمندان شیعه بخوانند، در دسترس دانشمندان اهل سنت قرار گیرد؟ کاشف الغطاء پانزده روز در

فلسطین ماند و با دانشمندان شیعه و سنی حاضر در کنگره دیدار کرد. او به شهرهای مختلف فلسطین مسافرت نمود و با مردم و علمای دیدار کرد و آنان را به وحدت فرا خواند. او چنان محبوب قلبها شده بود که از آن پس، وی را امام کاشف الغطاء می‌نامیدند».

آری سخنان پر شور کاشف الغطاء چنان مورد استقبال علما و مردم قرار گرفت که محبوب قلبها شد و دانشمندان حاضر در کنگره، پس از آن، تا روزی که کاشف الغطاء در فلسطین بود، نماز جماعت و جمعه را به او اقتدا می‌کردند؛ حتی علمای وهابی، ناصبی و خوارج نیز به او اقتدا می‌نمودند. وی در همین سفر (که پانزده روز به طول انجامید) از شهرهای دیگر فلسطین مانند حیفا، نابلس و یافا دیدن کرد. در بازگشت از سفر، مردم عراق از او به گرمی استقبال کردند و او در بین انبوه مسلمانان که از سخنرانی او در بیت المقدس به هیجان آمده بودند، در مسجد کوفه سخنرانی مبسوطی ایراد کرد که از خطبه‌های تاریخی او به شمار می‌آید. وی در این سخنان عظمت دیرین اسلامی را به یاد آورد و درباره عقب ماندگی کنونی امت مسلمان مطالبی گفت.

وی پس از دو سال اقامت در عراق، در سال ۱۳۵۲ ق برای نخستین بار به ایران سفر کرد و به زیارت حضرت ثامن الحجج علیه السلام مشرف شد. وی از غالب شهرهای بزرگ ایران مانند کرمانشاه، همدان، قم، تهران، شاهرود، مشهد، شیراز، خرمشهر، آبادان و بوشهر دیدار کرد و در همه جا به زبان فارسی با مردم سخن گفت و آنان را به بیداری و قیام برای مبارزه با استعمار فرا خواند. وی در قم میهمان آیه الله شیخ عبدالکریم حائری یزدی، بنیان‌گذار حوزه علمیه قم بود. آیه الله حائری از او خواست تا به جای وی، امام جماعت حرم حضرت معصومه علیها السلام شود و او نیز پذیرفت و پس از برپایی نماز جماعت، برای مردم سخن گفت. وی در این مسافرت که حدود هشت ماه به طول انجامید از طریق بصره به عراق بازگشت. اما بار دیگر در ۱۳۶۶ ق و بار سوم در ۱۳۶۹ ق نیز به ایران سفر کرد و منشأ برکاتی شد.

سفر او به کنگره اسلامی پاکستان

جمعیت اخوت اسلامی در سال ۱۳۷۱ ق دومین «کنفرانس اسلامی» را در پاکستان برگزار کرد و از کاشف الغطاء خواست در این سمینار حضور یابد و به ایراد سخنرانی بپردازد. در بخشی از سخنان او آمده است:

«بیست سال پیش جمله‌ای گفتم که همه جا پخش شد. گفتم اسلام بر دو پایه استوار است: کلمه توحید و توحید کلمه. اسلام آیین یکتاپرستی و تساوی مردم در برابر قانون است. هنوز قرن اول

هجری به پایان نرسیده بود که مذاهب گوناگون پیدا شد. نخستین فتنه‌ای که به سان تیری به قلب دین نشست، فتنهٔ خوارج بود. اختلاف در اصول و فروع دین نمودار شد. پادشاهان و فرمانروایان اختلاف‌ها را دامن زدند. استعمارگران فرصت را غنیمت شمردند و تجاوز را آغاز نمودند و کشورهای مسلمان در چنگال آنان افتاد. دولت جوان پاکستان به نام اسلام تأسیس شد. پاکستان فرزند اسلام است. قانون اساسی این دولت باید قرآن و سنت پیامبر ﷺ باشد. دولت پاکستان به نام اسلام از هندوستان جدا شد؛ بدین خاطر است که من فتوا دادم یاری دولت پاکستان بر همهٔ مسلمانان واجب است. ما می‌گوییم مسلمانیم ولی تاریخ ما مسیحی و زردشتی است و روز یکشنبه تعطیل می‌کنیم. ای مردم مسلمان! نیروهای خود را در یک جا گرد آورید که سیاست جهانی، کشورهای عربی و اسلامی را مورد حمله قرار داده است. اینک دولت ایران که خدا او را یاری کند [منظور دولت دکتر مصدق است] از چنگال‌ها و نیش‌های این سیاست پلید هنوز رهایی نیافته است و نمی‌یابد مگر آن که تمام مردم دست به دست هم دهند».

کاشف الغطاء چهل روز در پاکستان ماند و در این مدت با مردم و علمای لاهور، راولپندی، کشمیر آزاد (مظفرآباد) و پیشاور گفت‌وگو کرد و آنان را به وحدت فرا خواند.

اندیشه‌های اصلاحی و جنبش‌های فکری او

در آثار و سخنان شیخ محمدحسین، گذشته‌های پرافتخار مسلمانان و مجد و تمدن کهن آنان یادآوری شده و راز آن پیشرفت‌ها و سر انحطاط امت اسلامی در سده‌های اخیر تشریح گردیده است. او معتقد است که نخستین گام رهایی مسلمانان، بازگشت به ایمان خالص و بی‌پیرایهٔ صدر اسلام است. از این رو در نوشته‌ها و گفته‌های او فراخوانی به وحدت میان فرقه‌های مسلمان، زیاد به چشم می‌خورد. با این همه او نیز مانند بسیاری دیگر از منادیان وحدت اسلامی، تعریف و تفسیر روشنی در این زمینه به دست نمی‌دهد، اما می‌خواهد که مسلمانان به این دعوت پاسخ مثبت دهند.

او تا آن جا به نقش اتحاد اسلامی اهمیت می‌دهد که جنگ‌های صلیبی، حمله مغولان به امپراتوری اسلامی و نفوذ استعمار نوین غربی در جهان اسلام را معلول فقدان اعتماد میان مسلمانان می‌داند. از این رو تلاش او در دفاع از تشیع (با تألیف کتاب *اصل الشیعه و اصولها*) و شناساندن آن نیز به انگیزهٔ زدودن غبارهای سوء تفاهم بین دو مذهب بزرگ اسلامی و نزدیک‌تر کردن شیعی و سنی بود. از این رو بود که عالمان فرق مختلف اسلامی به او احترام می‌گذاشتند و گاه، همانند کنگره قدس، عالمان وهابی نیز پشت سر او به نماز می‌ایستادند.

از نشانه‌های دیگر اصلاح‌طلبی او، فراخوانی به مبارزه با استعمار و صهیونیسم بود. شیخ

محمدحسین با پدیده امپریالیسم در آن روزگار آشنا بود. آگاهی او را در این زمینه می‌توان در پاسخ وی به کنگره آمریکایی «بحمدون» یافت. در دهم رجب ۱۳۷۳ گارلنداوانز هاپکینز، نایب رئیس «انجمن آمریکایی دستداران خاورمیانه» نامه‌ای به شیخ محمدحسین نوشت و در آن از وی دعوت کرد در کنگره‌ای که به منظور بررسی راه‌های همکاری اسلام و مسیحیت در امر مقابله با الحاد و ماده‌گرایی، با عضویت عده‌ای از پیشوایان دو دین در ۱۸ شعبان همان سال در شهر بحمدون لبنان تشکیل می‌شود، شرکت کند. او این دعوت را رد کرد و علت شرکت نکردن خود را طی نامه مفصلی به آمریکا فرستاد که به صورت کتاب *المثل العلیا* در آمد.

وی با این که مسلمانان را به احیای ایمان صدر اسلام فرا می‌خواند و مبارزه با استعمار غربی را ضروری می‌دید، توجه داشت که یکی از راه‌های نجات از ارتجاع کهن و استعمار نوین، توسعه اقتصادی و آموختن علوم و فنون جدید است. در سخن‌رانی وی در مسجد جامع کوفه، که پس از بازگشت از کنگره فلسطین ایراد شده، آمده است:

«غرب بر شرق مالک نشد مگر به صنعت و مکیدن از چشمه‌های ثروت. دین شریف ما همه مصالحی را که مفید ثروت است، برای ما بیان کرده و ضرورت رشد اقتصادی را گوشزد کرده است.»

دوران پیری و وفات او

شیخ محمدحسین تا آخرین لحظات عمر خویش، مسلمانان را به وحدت و همدلی فرا می‌خواند. وی در سن ۷۹ سالگی در بیمارستان کرخ بغداد بستری شد. در همین ایام بین طوایف مختلف بحرین (ظاهراً طوایف سنی و شیعه) نزاع سختی در گرفت. هنگامی که خبر این ماجرا به گوش او رسید، از تخت بیمارستان پیامی برای مسلمانان بحرین فرستاد و از آنان خواست جنگ را پایان بخشند. در بخشی از پیام او آمده است که صهیونیست‌ها با هم متحدند اما مسلمانان از یکدیگر جدا هستند. اگر یکی از صهیونیست‌ها در عراق بیمار شود دیگری در چین برایش ناراحت می‌شود. بدانید که دشمنان اسلام جنگ بین شیعه و سنی را به راه می‌اندازند. وی در این پیام با تأکید بر محبت و مهرورزی بین مسلمانان، توانست آشوب بحرین را خاتمه داد.

کاشف الغطاء نزدیک به یک ماه در بیمارستان بستری بود سپس با توصیه پزشکان مبنی بر انتقال او به نقطه‌ای خوش آب و هوا، به روستایی بین کرمانشاه و خانیقین انتقال یافت و سرانجام در پانزدهم ذی‌قعدة ۱۳۷۳ در کرند کرمانشاه، بعد از اقامه نماز صبح و پیش از طلوع خورشید، آفتاب عمرش غروب کرد. پیکر پاک کاشف الغطاء با تشییع مردم کردند، به نجف انتقال یافت و در قبرستان وادی السلام به خاک سپرده شد. روحش شاد و راهش پر رهرو باد.



شیخ محمد عبده پرچم دار اصلاح

(۱۲۶۶-۱۳۲۳ق)

تولد و وفات

محمد عبده در سال ۱۲۶۶ ق در دهکده‌ای به نام «محلّه نصر» در شهر «شبراخیت» از توابع استان «بحیره» واقع در شمال مصر، جایی که رود نیل به مدیترانه می‌ریزد، دیده به جهان گشود و در هشتم جمادی الاولی ۱۳۲۳ در شهرک «رمل» واقع در اسکندریه در سن ۵۶ سالگی دار فانی را وداع گفت.^۱

پدر و مادر

پدر وی «عبده» نام داشت و به دلیل موقعیت جغرافیایی سواحل نیل، به کار کشاورزی اشتغال داشت. محمد در باره پدرش می‌گوید: «در چشم من پدرم بزرگ‌ترین مرد روستا بود و حتی بزرگترین مرد دنیا، زیرا دنیا در چشم من همان روستا بود. بعضی از حاکمان منطقه وقتی به روستا می‌آمدند، با وجود آن که افراد ثروتمند در روستا اقامت داشتند، در خانه پدرم منزل می‌کردند. به همین سبب عقیده پیدا کردم که بلند مرتبگی به ثروت بستگی ندارد. منزلت مادرم نیز در میان زنان روستا، کمتر از پدرم در میان مردان روستا نبود. مادرم به فقیران ترحم می‌کرد و مهر می‌ورزید و همیشه خدا را شاکر بود».^۲

گفته می‌شود که پدرش در دوران جوانی به خاطر قساوت‌های حاکمان و ظلم آنان، مجبور به فرار شد و در اثنای مسافرت، با مادر محمد عبده در روستای «جنینه» ازدواج نمود و پس از مدتی به موطن خود روستای «محلّه نصر» بازگشت و برخی از اموال از دست رفته‌اش را باز ستاند. به همین دلیل هنگامی که محمد دیده به جهان گشود، پدرش از لحاظ تمکن مالی در وضع خوبی به سر می‌برد و توانست زمینه تعلیم و تربیت محمد را فراهم سازد، در حالی که برادران محمد، امکان تحصیل برایشان مهیا نشد و به کشاورزی پرداختند.^۳

۱- الامام محمد عبده رائد الاجتهاد و التجديد فی العصر الحديث، ص ۲۸.

۲- الامام محمد عبده بين المنهج الديني و المنهج الاجتماعي، ص ۲۷.

۳- همان.

تحصیلات مقدماتی و بازگشت به وطن

محمد ده ساله بود که خواندن و نوشتن را فرا گرفت. سپس به مکتب رفت و نزد یکی از حافظان قرآن، قرائت قرآن را آغاز کرد و پس از دو سال قرآن را حفظ کرد. پدرش که از حفظ قرآن توسط فرزندش بسیار خرسند بود، در سال ۱۲۷۹ ق برای تکمیل قرائت قرآن و تجوید و فراگیری دیگر علوم دینی، وی را به شهر «طنطا» (واقع در استان غربی مصر) فرستاد تا در «مسجد احمدی» تحصیلات خود را ادامه دهد. آن روزها مسجد احمدی در شهر طنطا مرکز آموزش علوم قرآنی اعم از حفظ، تجوید و تفسیر قرآن بود. برنامه فعالیت‌های فرهنگی این مسجد هر شب بین نماز مغرب و عشا انجام می‌شد و هر هفته بعد از نماز جمعه، کلاس تجوید و حفظ قرآن برگزار می‌گردید و محصلان این کلاس‌ها معلمان همین کلاس‌ها می‌شدند.^۱ دایی محمد عبده به نام «شیخ مجاهد» از استادان تجوید مسجد احمدی بود.^۲

محمد پس از آموزش کامل قرآن و تجوید در سن پانزده سالگی در همان مسجد احمدی شروع به تحصیل ادبیات عرب نمود و فراگیری کتاب «شرح کفرای بر اجرومیه» را آغاز کرد. اما به دلیل آن که کتاب‌های آموزشی که در زمینه ادبیات عرب تدریس می‌شد خصوصاً کتاب یادشده، از پیچیدگی خاصی برخوردار بود و در تألیف این کتاب، رعایت حال طلاب نوجوان نشده بود، محمد از ادامه تحصیل ناامید شد و قصد بازگشت کرد.^۳ وی پس از این ماجرا، مدت سه ماه در منزل دایی‌اش پنهان شد تا این که برادر محمد متوجه انصراف او از تحصیل گشت و تلاش‌های او در بازگرداندن محمد به مسجد احمدی نیز فایده‌ای نداشت. سرانجام محمد لباس و وسایل همراه خود را برداشته و به وطن بازگشت و برای این که تا مدتی ذهن خانواده را از این مطلب دور نگه دارد، تصمیم به ازدواج گرفت و در سال ۱۲۸۲ ق با یکی از دختران روستای خودش ازدواج نمود.^۴

ادامه تحصیل و سفر به طنطا

پدر محمد که همه تلاش خود را برای آینده او به کار گرفته بود، از این که وی درس را رها کرده و می‌خواست به کشاورزی بپردازد، ناراحت بود و به هر ترتیب تلاش می‌کرد او را به محیط علم بازگرداند. پس از آن که چهل روز از ازدواج محمد سپری شد، پدرش سراغ محمد آمد و او را برای رفتن به طنطا و آموختن علم وادار کرد. وی که چاره‌ای جز اطاعت از پدر نمی‌دید بار سفر را بست و

۱- عثمان امین، شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر، ص ۱۰-۱۲.

۲- عبدالحلیم جندی، الامام محمد عبده، ص ۷. ۳- عثمان امین، همان، ص ۱۲-۱۴.

۴- عبدالحلیم جندی، الامام محمد عبده، ص ۷ و ۸ و عثمان امین، همان، ص ۱۴-۱۸.

همراه یکی از افراد مورد اعتماد پدرش عازم طنطا گشت. گرمای شدید هوا و وزش طوفان تند و سوزان، توان محمد را از ادامه سفر گرفت. از این رو به اتفاق همراهش به دهکده «کنیسه اورین» که دایه‌های محمد در آنجا سکونت داشتند، رفتند و عصر آن روز محمد به همراهش اطمینان داد که حتماً به طنطا خواهد رفت و او می‌تواند از این پس، از وی جدا شود.

محمد در دهکده «کنیسه اورین» با پیرمردی وارسته معروف به «شیخ درویش» آشنا شد و با وی مأنوس گشت. درویش روزی کتاب یکی از اساتیدش را برداشت و به سراغ محمد رفت و به او گفت: چشمانم کم‌سو است، اگر می‌توانی قسمتی از این کتاب را برایم بخوان! محمد که از کتاب و کتابخوانی متنفر شده بود به شدت این پیشنهاد را رد کرد و حتی کتاب درویش را به دور انداخت. پیر مرد صبور باز هم تقاضای خود را تکرار کرد تا این که محمد راضی شد قسمتی از آن را بخواند. وقتی چند سطر از آن کتاب را خواند، شیخ درویش شروع به تفسیر معانی کتاب نمود. این شیوه تا سه روز ادامه داشت تا این که روز سوم، محمد حدود سه ساعت کتاب شیخ را خواند و او توضیح داد و هرگز احساس خستگی نکرد، بلکه وقتی پیرمرد برای کار کشاورزی می‌خواست از خانه خارج شود، کتاب او را به امانت گرفت و شروع به مطالعه آن کرد و هر جا که متوجه نمی‌شد، علامت گذاشت تا از شیخ سؤال کند. به این ترتیب علاقه به خواندن کتاب دوباره در محمد زنده گشت و به گفته خودش در روز پنجم انقلابی در او پدید آمد و هیچ چیز به اندازه مطالعه و فهم مطالب برای او محبوب‌تر نبود.^۱

در حقیقت می‌توان شیخ درویش را نجات دهنده محمد از سرخوردگی و فرار از تحصیل دانست، زیرا پس از آشنایی با وی محمد دوباره تصمیم گرفت به مسجد احمدی بازگردد و تحصیلاتش را ادامه دهد.^۲

محمد شانزده ساله بود که در جمادی الثانی سال ۱۲۸۲ به طنطا بازگشت و در مسجد احمدی با روحیه‌ای تازه و هدفمند به تحصیل پرداخت. البته این بار کتاب آسان‌تری به نام شرح شیخ خالد بر اجرومیه را تدریس می‌کردند. محمد پس از چهارماه تحصیل در آن جا، تصمیم گرفت به دانشگاه معروف «الازهر» برود، بنابراین در نیمه شوال ۱۲۸۲ به قاهره مسافرت نمود.^۳

محمد عبده در دانشگاه الازهر

تاریخ و قدمت این دانشگاه به سال‌های ۳۵۰-۳۶۰ ق بر می‌گردد که در پی فتح مصر توسط چهارمین خلیفه فاطمی (المعز لدین الله / حکومت از ۳۴۱-۳۶۵ق) و تأسیس شهر قاهره، به دستور او نخستین

۱- عثمان امین، همان، ص ۲۱-۲۳.

۲- همان، ص ۲۷.

۳- عبدالحلیم جندی، الامام محمد عبده، ص ۱۱.

مسجد این شهر ساخته شد و چون خلفای فاطمی شیعه بودند آن مسجد را به افتخار نام مبارک حضرت زهرا علیها السلام «الازهر» نامیدند. این مسجد تا پایان دوره فاطمیان، مرکز علوم مذهبی شیعیان اسماعیلی بود. از صد سال گذشته تا امروز دانشگاه الازهر، یکی از مراکز مهم آموزشی به شمار می‌آید و در سال ۱۳۲۹ ق برترین نهاد آموزشی مصر اعلام شد و مدارس طنطا، دسوق، دمياط و اسکندریه به تابعیت این دانشگاه درآمدند.^۱ محمد در دانشگاه الازهر علوم تفسیر، فقه، اصول، ادبیات و تاریخ اسلام را فرا گرفت، و چون علوم عقلی در این دانشگاه تدریس نمی‌شد، برای فراگیری منطق و فلسفه به محضر «شیخ حسن الطویل» راه یافت و بخشی از فلسفه ابن‌سینا و منطق ارسطو را نزد او آموخت.^۲ سپس در سال ۱۲۸۷ ق با آمدن «سیدجمال الدین اسدآبادی» به قاهره، محمد نزد وی آمد و در مجلس درس او حاضر شد.

سیدجمال در قاهره و خارج از دانشگاه الازهر، به تدریس علوم عقلی مشغول شد و محمد عبده نخستین شاگردی بود که به وی پیوست. در واقع تأثیرگذارترین فرد بر محمد عبده، این استاد والامقام بود که سال‌های زیادی را با هم بودند و شیخ محمد عبده نزدیک‌ترین شاگرد سیدجمال بود. محمد به این استاد خود عشق می‌ورزید و خود را در مقابل او بسیار کوچک می‌شمرد. وی در آغاز نامه‌ای که از بیروت برای سیدجمال در پاریس ارسال کرد با تعبیر «مولای اعظم» از او یاد نمود. محمد ضمن این که خود در کلاس‌های سید شرکت می‌کرد، دیگران را نیز تشویق می‌کرد تا در کلاس‌های ریاضیات، فلسفه و کلام سید شرکت کنند.^۳ استادان الازهر و بیشتر طلاب ازهری، شروع به تهمت زدن به شاگردان سید و شخص محمد عبده کردند و این چنین تصور می‌کردند که این علوم باعث سستی عقاید می‌شود.^۴

به هر حال محمد عبده بیشترین دانش خود را از وقتی که وارد این دانشگاه شد فرا گرفت تا این که به حد کمال رسید. سپس خود به تربیت شاگرد مشغول شد. از مهم‌ترین شاگردان او «محمدرشید رضا» است که در درس‌های تفسیر محمد عبده شرکت می‌کرد و آموخته‌هایش را در ضمن کتابی به نام «تفسیر المنار» به رشته تحریر در آورد. از شاگردان دیگر عبده می‌توان به کسانی چون «سعد زغلول» (متوفای ۱۳۴۶ق)، «طه حسین» (متوفای ۱۳۹۳ق)، «شیخ عبدالقادر مغربی»، «شیخ مصطفی عبدالرزاق» و «شیخ محمد مصطفی مراغی» اشاره کرد. با این که برخی از شاگردان او

۱- علی جواهر کلام، تاریخ مصر و خاندان محمد علی بزرگ، ص ۱۹۷؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۶۳.

۲- الامام محمد عبده بین المنهج الدینی و المنهج الاجتماعي، ص ۳۷.

۳- شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر، ص ۴۰. ۴- تاریخ مصر و خاندان محمد علی بزرگ، ص ۱۸۷.

مانند محمدرشید رضا، روش ناهمسازگری با تشیع داشته‌اند^۱، بعضی دیگر از شاگردان او نظیر محمدمصطفی مراغی از بارزترین مردان مکتب فکری محمد عبده به شمار آمده و تأثیر زیادی از استاد گرفتند.^۲

مبارزه‌های اصلاح‌طلبانه

قبل از این که مبارزه‌های شیخ محمد عبده را که غالباً به همراه سیدجمال بوده، بیان کنیم بهتر است مروری بر وضعیت سیاسی و فرهنگی جامعه آن‌روز بیفکنیم. در فرهنگ مصریان آن‌روز، به پادشاه و سلطان آن‌کشور «خدیو» می‌گفتند. در زمان شیخ محمد عبده چندین خدیو حکومت کردند. نخستین آنها که بخشی از مبارزه‌های شیخ محمد عبده در عصر وی صورت گرفت، «اسماعیل پاشا» بود. وی فرزند ابراهیم پاشا و نوه محمدعلی پاشای بزرگ بود. اسماعیل پاشا مدت زیادی در پاریس به سر برد و به تحصیل مشغول بود. در طول حکومتش تلاش داشت تمدن و آداب مصری را به فرهنگ غربی سوق دهد. وی شانزده سال حکومت کرد و سلطنت را در خانواده خود موروثی نمود. وی گرچه تمایلات غربی داشت سرانجام در اثر فشارهای مردم و برخی عوامل دیگر، در مقابل غربی‌ها ایستادگی کرد و تن به خواسته‌های اقتصادی انگلیس نداد. در همین راستا نخستین مجلس مشورتی مصر که شامل ۷۵ نفر بود به دستور خدیو اسماعیل و در پی فشارهایی که سیدجمال وارد کرده بود، تحقق پذیرفت.^۳

پس از اسماعیا پاشا، فرزندش توفیق پاشا بر مسند حکومت نشست که به مراتب بدتر از پدر خود عمل کرد. وی ابتدا با سید جمال از در دوستی وارد شد اما پس از اندکی در مقابل وی موضع گرفت. سید جمال عقیده داشت باید مصلحین اجتماعی گرد هم آمده و در قالب یک سازمان و تشکیلات به فعالیت بپردازند تا بتوانند با نیروی استعمار که آن‌روز به شدت در مصر نفوذ کرده بود، مبارزه کنند. سیدجمال برای دستیابی به این هدف به تأسیس یک تشکل سیاسی به نام «حزب وطنی» اقدام نمود و از دانشجویان زبده و خوش‌فکر خود عده‌ای را که بیش از سیصد تن می‌شدند، جمع کرد. محمد عبده به عنوان شاخص‌ترین فرد بعد از سیدجمال، در این حزب فعالیت می‌کرد.^۴

۱- نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، ص ۴۵.

۲- الامام محمد عبده و منهجه فی التفسیر، صص ۳۳۲-۳۳۷.

۳- تاریخ مصر و خاندان بزرگ محمدعلی بزرگ، ص ۹۶.

۴- عبدالخلیم جندی، الامام محمد عبده، ص ۲۴؛ عثمان امین، همان، ص ۴۷.

اهداف «حزب وطنی» مصر

هدف عمده این حزب این بود که از نفوذ بیگانه جلوگیری کند و مصر را از دست عناصر ناشایست که در ارکان نظام نفوذ کرده بودند، نجات دهد و کشور را از سلطه یک نفر در آورده و مقید به قانون کند.^۱ شیخ محمد عبده به عنوان شخصیت دوم این حزب فعالیت‌های قلمی و بیانی زیادی انجام داد. وی در جلسه‌هایی که برای برنامه‌های مفید این حزب در جامعه تشکیل می‌شد هفده ماده مهم را تصویب کرد که باعث انقلابی در مصر شد. پس از فعالیت یکماهه این حزب، «لرد کرومر» مستشار مالی انگلیس در مصر، متوجه شد یکبارہ ۴۵٪ از نفوذ دولت انگلیس در مصر کاسته شده و تجارت انگلستان ۳۵٪ تنزل یافته است. در آماري که تقدیم کرومر شد، فعالیت‌های ۳۵ ساله مبلغین مسیحی در مصر نسبت به عملیات یکماهه حزب وطنی مصر، یک به شانزده گزارش شده است. کرومر که از این نتایج وحشت کرده بود در یکی از گزارش‌های خود می‌نویسد: «بدین وسیله به زمامداران انگلستان اعلام خطر می‌کنم که اگر یکسال دیگر حزب وطنی تحت رهبری سیدجمال الدین اسدآبادی ادامه پیدا کند نه تنها سیاست و تجارت دولت انگلیس در آسیا و آفریقا یکسره نابود خواهد شد بلکه ترس آن است که نفوذ کشورهای اروپایی یکبارہ در سراسر جهان به خطر افتد».^۲

این اعتراف‌ها نشان می‌دهد که شیخ محمد عبده به درستی تشخیص داده بود که باید به اسلام راستین بازگشت. خدیو مصر (توفیق پاشا) که از ادامه فعالیت این حزب نگران شده بود از سید جمال دعوت کرد تا اگر بتواند او را از ادامه کار بازدارد. اما در سخنانی که بین سید و خدیو مصر انجام شد، سید اعتنایی به سخنان خدیو نکرد و سرانجام در اثر فشار سفیر بریتانیا، سید جمال محکوم به اخراج از مصر گردید.^۳ در پی آن شیخ محمد عبده از مقام استادی در مدرسه دارالعلوم و مدرسه الالسن، برکنار شد و در اواسط رمضان سال ۱۲۹۶ محکوم شد به دهکده خود بازگردد.^۴ هنگامی که سید جمال از مصر بیرون می‌رفت این جمله را بر زبان آورد: «اینی ترکت الشیخ محمد عبده و کفاه لمصر عالماً» (من شیخ محمد عبده را در مصر گذاشتم و برای کشور مصر دانشمندی چون او کافی است).^۵

۱- به ترتیب پاورقی قبل: همان، ص ۲۴؛ همان، ص ۴۷.
۲- سید عبدالکریم هاشمی نژاد، مناظره دکتر و پیر، ص ۴۰۴-۴۱۰.
۳- عبدالحلیم جندی، الامام محمد عبده، ص ۳۶. ۴- شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر، ص ۵۱-۵۲.
۵- محمد رشیدرضا، تاریخ الاستاذ الامام، ج ۳، ص ۲.

مبارزه از طریق مطبوعات

شیخ محمد عبده اگرچه به دهکده خود تبعید شده بود، به روستای خود نرفت بلکه در اطراف قاهره مخفی شد تا در فرصتی مناسب به فعالیت‌های علمی خود بپردازد.^۱ علاقه‌ی وافر ریاض پاشا (نخست وزیر مصر) به ادبیات و حرکات ادبی در کشور به طوری که با حمایت وی *دائرة المعارف بستانی* نوشته شد، محمد را بر آن داشت تا با وی تماس بگیرد و با وساطت او از جانب خدیو عفو شود. موافقت خدیو مصر از تقاضای ریاض پاشا، بار دیگر عرصه را برای محمد در فعالیت‌های دینی و ادبی هموار کرد و در سال ۱۲۹۷ ق مسئولیت اداره روزنامه «الوقایع المصریه» را پذیرفت. محمد دوستان خود از قبیل سعد زغلول و ابراهیم هلباوی و دیگران را به دور خود جمع کرد و به نگارش روزنامه مشغول شد. دوران سردبیری این روزنامه هیجده ماه به طول انجامید و وی در همین مدت کوتاه، مقالات متعدد دینی، ادبی، اجتماعی ارزشمند عرضه نمود.^۲

او در کنار این مقالات از نحوه اداره حکومت نیز انتقاد می‌کرد و پیشنهادهای خود مبنی بر ساماندهی اوضاع کشور را از طریق تقویت مجلس آن کشور ارائه می‌داد. وی از عملکرد هر کس یا هر مؤسسه و وزارتخانه‌ای که در مسیر الهی قدم بر نمی‌داشت، انتقاد می‌نمود. مقالات متعدد شیخ محمد عبده در زمینه ضرورت وجود مجلس اعلای تصمیم‌گیر، باعث شد مجلس اعلای مصر تأسیس شود و خود وی نیز به عضویت در آن نایل آید.^۳

پس از تأسیس مجلس ملی و کشمکش‌هایی که در این زمینه به وجود آمد، در اثر مخالفت انگلستان و فرانسه و همچنین مخالفت برخی از رهبران مصر با تشکیل چنین مجلسی، زمینه برای انقلاب «عربی پاشا» یکی از افسران بلند پایه ارتش مصر و کسی که موافق مجلس ملی بود، فراهم گشت و محمد عبده نیز در این قیام نقش به سزایی داشته است، هر چند او به هیچ وجه با اصل قیام موافق نبود و بارها مخالفت خود را با تحركات تشنج‌زا ابراز کرده بود. محمد عقیده داشت برای اصلاحات نیازی به این گونه برخوردها نیست بلکه با تربیت جامعه و بالا بردن روحیه اجتماعی در مردم می‌توان به نتایج دلخواه رسید. وی در سخن‌رانی‌های خود می‌گفت: «انقلاب نظامی عربی پاشا صحیح نیست. او با روش خود مصر را در دامان بیگانه انداخته و قدرت و نفوذ اجانب را در این کشور توسعه داده است.»^۴ اما با وجود تمام این مخالفت‌ها وقتی مصر را در خطر دید دست در دست

۱- تاریخ الاستاذ الامام، ج ۳، ص ۱۲۶.

۲- الاعمال الکامله لامام الشیخ محمد عبده، ج ۲، ص ۳۳-۳۷.

۳- عثمان امین، همان، ص ۵۴-۵۵. ۴- عبقری، الاصلاح و التعليم، ص ۱۱۷.

عربی پاشا گذاشت و از او حمایت کرد.^۱ چون با شرایط به وجود آمده و برای ممانعت از نفوذ فیزیکی انگلستان در مصر چاره‌ای جز این نداشت. پس از این که عربی پاشا شکست خورد و تبعید شد، شیخ محمد عبده نیز برای همکاری با او، سه ماه به زندان رفت و سپس از مصر اخراج و تبعید گشت. وی در زندان، وقایع و ماهیت قیام عربی پاشا را به رشته تحریر درآورد و نظرات خود را در این باره نوشت. وی در این نوشته تصریح کرد که باید مقاومت در برابر انگلیس در قیام عربی پاشا ادامه می‌یافت اما افسوس که عده‌ای مانند سلطان پاشا خیانت کردند.^۲

تأسیس مجله «عروة الوثقی» در پاریس

محمد عبده که در هنگام تبعید ۳۳ ساله بود، به بیروت مسافرت کرده و در آن جا رحل اقامت افکند. سیدجمال که در پاریس بود، طی نامه‌ای از وی دعوت کرد تا به او بپیوندد و در کنار هم و با کمک یکدیگر فعالیت‌های سیاسی خود را دوباره آغاز کنند. وقتی شیخ محمد عبده به پاریس رفت در کنار سیدجمال دست به انتشار مجله‌ای به نام «العروه الوثقی» زدند که وحشتی در دل استعمار انداخت و باعث آگاهی امت اسلامی شد. مقالات این مجله ضمن این که لبه تیز خود را متوجه استعمار کهنه انگلیس کرده بود، در مورد وحدت مسلمانان و ادیان آسمانی به چاپ می‌رسید. مقالاتی با عناوین: «مسیحیت، اسلام و پیروان آن دو»، «وحدت اسلامی» و «دعوت مردم ایران برای اتحاد با افغان‌ها» از این دسته‌اند.^۳ به تدریج با استقبال پرشوری که از سوی خوانندگان مجله دیده شد، شعبه‌هایی از آن در کشورهای دیگر مانند هند، مصر و تونس تأسیس شد و به صورت مخفیانه در این کشورها پخش می‌شد. محمد عبده در ایجاد شعبه‌های یاد شده مسافرت‌هایی به این کشورها داشت و هماهنگی‌های لازم را به عمل می‌آورد.

سیاستمداران انگلیس که از انتشار روزافزون این مجله وحشت داشتند برای خوانندگان آن جریمه تعیین کردند و برای تعدیل محتویات مجله از سیدجمال دعوت نمودند که به لندن سفر کرده و با آنان مذاکره نماید. سیدجمال که به شیخ محمد عبده از هر جهت اطمینان داشت و شجاعت او را هم امتحان کرده بود، وی را به نمایندگی از خود به لندن فرستاد. در این سفر شیخ محمد عبده حامل پیام‌هایی از سوی مصری‌ها و سودانی‌ها نیز بود تا شاید پارلمان انگلستان در رفتار خود با این

۱- عثمان امین، همان، ص ۵۹.

۲- الاعمال الکامله للامام الشیخ محمد عبده، ج ۱، ص ۵۰۱-۵۰۳.

۳- شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر، ص ۶۲.

کشورها تجدید نظر کند. سرانجام انگلیسی‌ها از شیخ محمد عبده و سیدجمال مایوس شدند و دانستند که نمی‌توانند از آنها به نفع خود استفاده کنند و از طرفی محمد عبده می‌دانست که آنان در سیاست‌های خود علیه کشورهای اسلامی تجدید نظر نمی‌کنند. به همین دلیل به پاریس بازگشت و به فعالیت‌های مطبوعاتی خود در کنار سیدجمال ادامه داد، اما پس از هیجده ماه از عمر مجله به دلیل ممنوعیت چاپ و مشکلات دیگر در سال ۱۳۰۲ ق مجله تعطیل شد.^۱

بازگشت محمد عبده به بیروت

پس از تعطیلی مجله عروۃ‌الوثنی، سیدجمال برای ادامه مبارزه به ایران سفر کرد. شیخ محمد عبده نیز از استاد خود جدا شد و به بیروت بازگشت، زیرا از رفتن به مصر محروم بود. این آخرین دیدار دو مرد بزرگ الهی بود. شیخ محمد در بیروت بیشتر به کارهای اصلاحی از طریق نوشتن کتاب و مقالات بیدارگرانه می‌پرداخت و مقالات او در روزنامه «ثمرات الفنون» به چاپ می‌رسید.^۲ وی در بیروت با کتاب ارزشمند **نهج البلاغه** آشنا شد و چنان شیفته آن گردید که تصمیم گرفت شرحی ادبی بر این کتاب بنگارد.

وی در باره آشنایی‌اش با نهج البلاغه می‌گوید: «بر حسب تقدیر و به طور تصادفی با کتاب نهج البلاغه آشنا شدم و این تصادف در وقتی بود که دچار دگرگونی و تشویش خاطر و افسردگی شده و از کارهایم بازمانده بودم. هر گاه از مطالعه قسمتی صرف‌نظر می‌کردم و به قسمت دیگر کتاب می‌پرداختم، کاملاً موضوع جدید و مطلب تازه‌ای را احساس می‌کردم».

شیخ محمد عبده عقیده داشت زبان عربی هر روز دچار تغییرات می‌شود و جوانان، نثر قدیم و بلیغ عرب را درک نمی‌کنند. به همین خاطر در شرحش بر نهج البلاغه تکیه زیادی بر بلاغت این کتاب نموده و از مطرح کردن مسائلی که باعث تنش میان شیعه و سنی می‌شود، پرهیز کرده است. وی در مقدمه شرح نهج البلاغه می‌نویسد: «در میان کسانی که به این لغت سخن می‌گویند کسی نیست مگر آن که اعتراف دارد سخن امام علی بن ابیطالب علیه السلام بلیغ‌ترین سخنان بعد از کلام خدای تعالی و گفتار پیامبر صلی الله علیه و آله است و مایه سخن از همه افزون‌تر و اسلوب گفتارش از همه والاتر و در فراهم آوردن معانی بزرگ، سخن او جامع‌ترین گفتارهاست».^۳

۱- عثمان امین، همان، صص ۶۵-۷۰.

۲- همان، ص ۷۶.

۳- شهید مرتضی مطهری، سیری در نهج البلاغه، ص ۱۷.

اصلاح برنامه‌های مدارس اسلامی در بیروت

شیخ محمد عبده که شاگرد سیدجمال بود همانند او روحیه اصلاح‌گری و مبارزاتی فراتر از محدوده جغرافیایی خود داشت. او به تمام دنیای اسلام می‌اندیشید. هنگامی که وی در بیروت به سر می‌برد از سوی سلطان عبدالحمید پادشاه عثمانی دستوری صادر شد که طی آن هیأتی با ریاست شیخ الاسلام عثمانی به اصلاح برنامه‌های مدارس اسلامی بپردازد. محمد که روح پر تلاطم او آرام نمی‌گرفت، لایحه‌ای در این باره نوشت و پس از اكمال آن برای شیخ الاسلام عثمانی فرستاد و با این کار خود در اصلاح مدارس اسلامی شریک شد. وی در این لایحه پیشنهادهایی در مورد هر یک از دوره‌های تحصیلی و حتی معلمان ارائه داد.^۱

تأسیس «جمعیت مقاصد خیریه» در بیروت

شیخ محمد عبده در بیروت احساس کرد فرانسه و انگلیس با نفوذ خود در مراکز قدرت لبنان، تهاجم فرهنگی گسترده‌ای را برای انحراف فکری نسل جوان جامعه ترتیب داده‌اند. به همین دلیل جمعیت خیریه‌ای را ایجاد کرد که در آن، برای تربیت جوانان مسلمان و زنده کردن عقاید دینی در دل‌هایشان و برای جلوگیری از نفوذ افکار بیگانه در اذهانشان، تلاش می‌شد. برخی مسیحیان وابسته که ادامه کار این جمعیت را به زیان خود می‌دانستند، با شایعه پراکنی که این جمعیت، آموزشی نیست و سیاسی عمل می‌کند باعث شدند که این جمعیت ملغا شود و به حد مجالس عادی کاهش یابد و سپس به مرور زمان از بین برود.^۲

بازگشت به مصر و گسترش فعالیت‌های فرهنگی دینی

در سال ۱۳۰۶ ق اوضاع سیاسی مصر اندکی دگرگون شد و ریاض پاشا دوباره به قدرت رسید و به عنوان وزیر کشور منصوب شد. این رویداد از یک سو زمینه بازگشت شیخ محمد را به مصر فراهم ساخت. اما از سوی دیگر در آن زمان نام شیخ محمد عبده زبانزد مردم شده بود و موقعیت وی از لحاظ سیاسی اجازه نمی‌داد که بیش از این در تبعید به سر برد. از این رو برخی از دوستان و شاگردان شیخ محمد مانند سعد زغلول و غازی مختار کوشیدند تا با واسطه‌های گوناگون از خدیو اجازه بازگشت شیخ را بگیرند. توفیق پاشا خدیو مصر با وجود این که بسیار از دست شیخ ناراحت بود، اجازه

۱- الاعمال الكاملة لامام الشيخ محمد عبده، ج ۱، ص ۷۵.

۲- همان، ج ۳، ص ۱۰۲.

داد به شرطی که در مسائل سیاسی دخالت نکند به مصر بازگردد.^۱ شیخ محمد نیز به دلیل این که از روش‌های سیاسی محض ناامید شده بود، با پذیرفتن این شرط به مصر بازگشت و تصمیم داشت از راه بالا بردن سطح آگاهی مردم، جامعه را اصلاح نماید.

وی پس از ورود به مصر تقاضا کرد بار دیگر به او اجازه داده شود تا در مدرسه دارالعلوم تدریس کند، اما توفیق پاشا موافقت نکرد ولی پیشنهاد داد شیخ محمد به عنوان قاضی در محاکم مصر مشغول به کار شود. او پس از دو سال فعالیت قضایی به عنوان مستشار (رایزن) در محکمه استیناف، تعیین گردید. رؤسای دادگاه‌ها با حقوق قضایی فرانسه آشنا بودند. از این رو شیخ محمد برای درک بهتر قواعد و احکام قضایی فرانسه تصمیم گرفت زبان فرانسه را بیاموزد. هدف شیخ از یادگیری زبان فرانسه و فهمیدن حقوق قضایی فرانسه آن نبود که آن اصول را به کار بندد، زیرا او می دانست نظام قضایی فرانسه هر چه باشد از احکام نورانی اسلام بهتر نیست. هدف وی از این زبان شناساندن عظمت اسلام و احکام آن بود تا آن جا که برخی از قضات مصر اعتراض کردند که شیخ طبق قوانین قضایی فرانسه عمل نمی‌کند.^۲

با مرگ توفیق پاشا در سال ۱۳۰۹ ق، فرزندش عباس پاشا، خدیو مصر گشت. مشی سیاسی عباس پاشا بر خلاف پدر بود و در زمان وی بسیاری از مخالفان پدرش دور او گرد آمدند و محمد عبده نیز فرصت را غنیمت شمرد و به عباس پاشا نزدیک شد. شیخ محمد به خدیو مصر پیشنهاد داد تا به جمع استادان دانشگاه الازهر بپیوندد و در پی آن بتواند دست به اصلاحاتی در این دانشگاه بزند و تأکید کرد که این کار اصولاً سیاسی به حساب نمی‌آید و یک کار فرهنگی دینی است. خدیو مصر این پیشنهاد را پذیرفت و دستور داد شورایی برای اداره و تنظیم برنامه‌های الازهر تشکیل شود. شیخ حسونه به عنوان ریاست آن شورا و شیخ محمد عبده نیز یکی از اعضای آن به شمار می‌رفت.

محمد عبده در این فرصت ابتدا به تنظیم برنامه‌های طلاب و کنترل وضع بهداشتی آنان پرداخت. سپس تصمیم گرفت در زمینه امور درسی به اصلاحاتی دست بزند که فریاد اعتراض از گوشه و کنار دانشگاه بلند شد. وی تصمیم گرفته بود کتاب‌های سودمندی برای دانشجویان انتخاب کرده و از آنان امتحاناتی بگیرد. یکی از شیوخ مصر نامه‌ای به محمد عبده نوشت و یادآور شد که فراگرفتن حساب به روش عملی، عقل را تباه می‌کند و افراد را از دین باز می‌دارد و امتحان طلاب، از بزرگ‌ترین موانع تحصیل است.^۳

۱- عبدالحلیم جندی، الامام محمد عبده، ص ۴۹. ۲- عثمان امین، همان، ص ۸۶.

۳- تاریخ الاستاذ الامام شیخ محمد عبده، ج ۳، ص ۱۲۸.

در سال ۱۳۱۰ ق محمد عبده برای اصلاح تفکر آموزگاران و استادان مدارس مختلف مصر، در تأسیس مرکزی به نام «جمعیت خیریه اسلامی» مشارکت نمود^۱ و در سال ۱۳۱۳ ق به ریاست دانشگاه الازهر برگزیده شد و در این سال‌ها توانست به اقداماتی از جمله تغییر برخی متون درسی دست بزند.^۲ وی در تاریخ ۲۴ محرم ۱۳۱۷ مفتی اعظم مصر شد و توانست از این موقعیت استفاده کرده، دامنه اصلاحات خود را گسترش دهد.^۳ از همان تاریخ به بعد دروس تفسیر خود را در الازهر آغاز کرد و در ۱۸ صفر همان سال عضو مجلس شورای قوانین شد. در سال ۱۳۱۸ ق جمعیتی به نام «جمعیه احیاء العلوم العربیه» را تأسیس کرد که تحقیق و نشر آثار اسلامی را بر عهده داشت.^۴

تفکرات و نقش محمد عبده در تقریب مذاهب

محمد عبده همان دردهایی را که سیدجمال تشخیص داده بود احساس می‌کرد. چیزی که وی را از سیدجمال متمایز می‌سازد توجه خاص او به بحران اندیشه مذهبی مسلمانان در اثر برخورد با تمدن غربی و مقتضیات جدید جهان است که مسلمانان در اثر رکود چند ساله، آمادگی درستی برای مقابله با این بحران نداشتند. آن چه اندیشه او را پس از جدایی از سیدجمال آزار می‌داد، جست‌وجوی راه معتدلی بود که بین جمود فکری و قشری‌مآبی برخی علمای دینی و افراط‌کاری‌های روشنفکران ناپخته وجود داشت. عبده بر خلاف سید جمال، آن نوع مسئولیتی را احساس می‌کرد که یک عالم دینی احساس می‌کند، از این رو عبده مسائلی را طرح کرد که سیدجمال مطرح نکرده بود؛ از قبیل فقه مقارن مذاهب چهارگانه، دخالت دادن مبانی فلسفه حقوقی در اجتهاد و ایجاد نظام حقوقی جدید در فقه که پاسخ‌گوی مسائل روز باشد. وی که مانند سیدجمال در پی وحدت دنیای اسلام بود و با تعصب‌های فرقه‌ای میانه خوشی نداشت، وقتی که به قول خودش نهج البلاغه را کشف کرد، در شرح آن حتی وقتی به خطبه‌هایی رسید که علیه خلفای صدر اسلام بود درنگ نکرد و در ستایش از سخنان بلیغ و بی‌مانند علی علیه السلام خودداری ننمود.^۵

شیخ محمد عبده در رویایی با غرب عقیده داشت که باید به اسلام راستین بازگشت و اگر چنین شود تمام مشکلات جامعه اسلامی حل خواهد شد. وی در این باره با «تولستوی» (از ادیبان روسی که کتاب معروف جنگ و صلح او به زبان‌های زنده دنیا ترجمه شده است) اشتراک عقیده داشت.

۱- الامام محمد عبده رائد الاجتهاد و التجديد فی العصر الحديث، ص ۲۷؛ عثمان امین، همان، ص ۹۲.

۲- دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، ص ۶۵-۶۹. ۳- عثمان امین، همان، ص ۲۱۸.

۴- الامام محمد عبده رائد الاجتهاد و التجديد فی العصر الحديث، ص ۲۷.

۵- مرتضی مطهری، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، ص ۳۶.

تولستوی که هم‌عصر عبده بود می‌گفت باید به مسیحیت اصیل بازگشت و تنها راه درمان جامعه مسیحیت را همین می‌دانست. در واقع اندیشه وحدت بین مذاهب اسلامی و حتی فراتر از آن ادیان الهی، جزء آرزوهای شیخ محمد عبده بود. این موضوع با توجه به این که وی در دوران میان‌سالی، آن هنگام که در بیروت به سر می‌برد و کانونی به نام «جمعیه التقریب بین الادیان و المذاهب» ایجاد کرد، کاملاً هویدا است. عده زیادی از علما و ادبا در این کانون شرکت می‌کردند و مسیحیان نیز به این مجالس می‌آمدند. وی در این کانون در باره وحدت ادیان الهی سخن می‌گفت و عقیده داشت که پیروان سه دین مهم الهی (اسلام، مسیحیت و یهود) باید با هم برادر باشند. این مجالس تأثیر خود را گذاشت تا آن جا که «اسحاق تیلور» کشیش کلیسای انگلیس به این جمعیت پیوست و در لندن نیز مقالاتی درباره اسلام و تجلیل از آن نگاشت.^۱

محمد عبده تا زمانی که سیدجمال در مصر می‌زیست چونان سایه‌ای افکار او را پی می‌گرفت اما در شیوه‌ها و نوع برخورد، با سیدجمال همگون نبود. در دوره حیات فکری، عبده خط سیری معتدل و اصلاح‌طلبانه را تعقیب می‌کرد، گرچه هرگاه درکنار سید قرار می‌گرفت، اسلوب و شیوه آتشین سید در او آثاری می‌آفرید و به بیان و قلمش، جان و حرارت تازه‌ای می‌بخشید. با این حال، نمی‌توان محمد عبده را در فعالیت‌های سیاسی که مد نظر سیدجمال بود، فردی محافظه کار دانست، زیرا وی اصلاح درونی و حرکت گام به گام را توصیه می‌نمود.

داعیه اصلاح مذهبی در نهادهای دینی توسط محمد عبده، موجب شد تا شیوخ و اساتید محافظه کار دانشگاه الازهر او را به بی دینی و منهدم‌کننده بنیادهای شریعت متهم کنند. برنامه‌هایی که او برای تغییر نظام و متون درسی الازهر ارائه داد و نظریه آزادی اجتهاد و فتوای تازه او همگی خشم ازهریان و محافل سنتی را برمی‌انگیخت. از سوی دیگر اجتناب او از همراهی انقلابیون مصر در برابر انگلیس، موجب می‌شد که کسانی چون مصطفی کامل و اصحاب او، عبده را همکار و جاده‌صاف‌کن سیاست انگلستان به شمار آورند. وفاداری محمد عبده به گرایش اصلاح‌طلبی، موجب شد که حرکت احیای دینی به دو شاخه تقسیم گردد: گروهی به شیوه سیدجمال وفادار ماندند و انقلاب عظیم را خواستار بودند و گروه دیگر از شیوه و مسلک عبده پیروی کردند و خواهان اصلاح درونی و حرکت گام به گام بودند.^۲

۱- الامام محمد عبده رائد الاجتهاد و التجديد فی العصر الحديث، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ عثمان امین، همان، ص ۷۷.

۲- نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، صص ۳۷ و ۳۸.

نتایج کوشش‌های سیدجمال و محمد عبده

نتایج کار سید با عبده از حیث تأثیری که این دو مرد بزرگ بر تاریخ بیداری مسلمانان گذاشته‌اند، از یکدیگر بسیار متفاوت بوده است. سیدجمال بیشتر مرد پیکار و سخت‌کوشی بود و عبده مرد اندیشه و میانه‌روی؛ سیدجمال آزادی مسلمانان را تنها راه تحرک فکری آنان می‌دانست و عبده بیشتر اندیشه تربیت اخلاقی و دینی مسلمانان را در سر داشت؛ سیدجمال دامنه کوشش‌های خود را کم و بیش در سراسر جهان اسلامی گسترده و عبده بیشتر در اصلاح احوال مصریان کوشید؛ معاشران و مخاطبان عبده عمدتاً تحصیل‌کردگان محافل حوزوی و دانشگاهی بودند و رنگ مجالس او صد در صد آکادمیک و علمی بود، اما مخاطبان سیدجمال از هر صنف و طبقه‌ای بودند و هر فرد در حد بضاعت خویش، خوشه چین کلام و آرمان‌های سید بود.

شاید به دلیل همین تفاوت‌ها باید بگوییم که حاصل کار سید و عبده مکمل یکدیگر بوده‌اند^۱، به ویژه این که هر دو، در ضرورت بازگشت مستقیم به منابع اصیل فکری، توجیه عقلی احکام شریعت و هماهنگی آنها با مسائل روز، پرهیز از پراکندگی و فرقه‌گرایی، پافشاری بر سر احیای اجتهاد و کوشش برای روح و جوهر دین اسلام، هم‌عقیده و هم‌داستان بودند.^۲

غروب زندگی

سرانجام پس از یک عمر تلاش علمی و سیاسی، شیخ محمد عبده در ربیع‌الثانی ۱۳۲۳، در بستر بیماری قرار گرفت و مریضی او که از ناحیه معده و کبد بود، شدت یافت. وی با نظر پزشکان از بیمارستان قاهره به منطقه خوش‌آب و هوای اسکندریه انتقال یافت و در منزل برادرش اسقرار یافت. پس از انتشار خبر بیماری محمد عبده، عده زیادی از بزرگان به عیادتش آمدند و برخی نیز پزشکان متخصصی را برای معالجه او فرستادند. اما مریضی شیخ شدت گرفت و در ساعت پنج بعد از ظهر روز هشتم جمادی‌الاولی ۱۳۲۳ در سن ۵۶ سالگی به دیار ابدیت شتافت.^۳

در مراسم تشییع جنازه او که در اسکندریه برگزار شد، استادان، شاگردان، مقامات کشوری و لشگری مصر، شیوخ الازهر، اعضای مجلس دیوان قوانین، اعضای دیوان اوقاف و اقشار مختلف مردم حضور داشتند و پس از این مراسم، پیکر او را به دانشگاه الازهر انتقال دادند و بانگ اذان از

۱- سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۱۵۶.

۲- مجله حوزه، شماره ۶۱ (با تلخیص).

۳- مدرس تبریزی، ریحانة الادب، صص ۹۸-۹۶.

مناره‌های شهر قاهره طنین افکن شد. از علما و اساتید الازهر صدای گریه به گوش نمی‌رسید اما سکوتی غم‌افزا همه جا را فرا گرفته بود. پس از اقامه نماز میت، جنازه‌اش را بار دیگر به اسکندریه انتقال دادند و در مقبره «العفیفی» به خاک سپردند. هم‌اکنون بر روی قبر این مصلح بزرگ جمله «هو الحی الباقی» حک شده است.^۱



سرزمین‌های جهان اسلام

اسلام در اندونزی (indonesia)

عبدالمجید ناصری داوودی*

چکیده

اندونزی بزرگترین مجمع‌الجزایر کره‌خاکی و چهارمین کشور پرجمعیت جهان می‌باشد و از این لحاظ بزرگترین کشور اسلامی به شمار می‌رود. اسلام در این کشور با آن که دیرتر از بسیاری کشورهای مسلمان وارد شد، به تدریج سراسر جزایر مسکونی آن را تحت پوشش قرار داد و جالب آن که ورود و گسترش آن نیز برخلاف برخی از نقاط اسلام نه از راه لشکرکشی، بلکه به گونه‌ی مسالمت‌آمیز و فرهنگی بوده است. این شیوه ورود و گسترش اسلام، در حیات فرهنگی و تعامل مردم آن دیار با دین از سویی و روابط مذاهب اسلامی با یکدیگر از سوی دیگر، بی‌تأثیر نبوده است؛ به طوری که مردم این کشور در سایه باور ژرف به اسلام و به کار بستن احکام آن توانستند هویت یافته و اسلام توانست شیرازه بند ملت صد پاره و ساکنان جزایر پراکنده گردد و استقلال و وحدت ملی آنان در اثر آن تأمین شود. اکنون نیز اختلافات مذهبی که توسط استعمار یا ایادی داخلی آن در بعضی نقاط جهان اسلام مشاهده می‌گردد، در میان پیروان مذاهب گوناگون اعم از شیعه و سنی در اندونزی مشاهده نمی‌شود و مردم بر مشترکات دینی به ویژه محبت اهل بیت پیامبر ﷺ و بزرگداشت عاشورای حسینی و زیارت مزار بزرگان دینی و عرفانی و توسل به رهبران پاک و معصوم پای می‌فشارند.

روزنه

سال‌ها از پیشروی سازمان یافته و با برنامه‌ی مسلمانان در سرزمین‌های پیرامونی که تحت عنوان جهاد اسلامی یا غزا و غزوه دینی و در قالب فتوحات چهره می‌بست، می‌گذشت و مسلمانان به جای فتوحات به فرقه سازی، دولت سازی و جنگ‌های داخلی یا تلاش‌های فرهنگی رو آورده بودند که

*- عضو هیأت علمی پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع).

آیین نجات بخش اسلام وارد سرزمینی شد که اکنون عنوان بزرگترین کشور اسلامی را به خود اختصاص داده است.

این بزرگترین مجمع الجزایر جهان که تحت نام کشور اندونزی خوانده می‌شود پر جمعیت‌ترین کشور مسلمان نشین می‌باشد که در حوزه جنوب شرق آسیا قرار گرفته و در ماه‌های اخیر به دلیل زلزله شگفت‌انگیز و کم سابقه سونامی که بیشترین خسارات و تلفات را تحمل کرد، بر سر زبان‌ها افتاد.

کشور اندونزی

این کشور در جنوب دریای چین و اقیانوس آرام و در شمال اقیانوس هند واقع شده است. کشور گینه پاپوا در شرق آن و مالزی در شمال آن قرار دارد و جمعاً دارای ۴۸۰۰ کیلومتر مربع طول و ۲۰۰۰ کیلومتر عرض است. پس از چین، هند و آمریکا، پرجمعیت‌ترین کشور جهان شمرده می‌شود. از این لحاظ موقعیت چهارم را در میان کشورهای جهان به خود اختصاص داده است. طبق آخرین آمار موجود بیش از ۲۲۲ میلیون نفر در آن جا گرفته‌اند.^۱

این کشور متشکل از افزون بر سیزده هزار جزیره ریز و درشت می‌باشد و تنها حدود شش هزار جزیره آن مسکونی است. این تنها تعدد جزایر و پراکندگی منطقه مسکونی نیست که در این سرزمین اسلامی مشاهده می‌شود، در جزایر مسکونی آن نیز توزیع متعادل جمعیت به چشم نمی‌خورد. بر اثر نامتعادل بودن توزیع جمعیت و تراکم بیش از حد ساکنان آن در قسمتی و پراکندگی بقیه در بخش‌های دیگر، حدود ۶۰٪ کل اهالی کشور در یکی از جزایر آن به نام جاوه به سر می‌برند و ۴۰٪ بقیه در بیش از دوازده هزار جزیره دیگر استقرار یافته‌اند و این خود، از مشکلات کشور به شمار می‌رود.

در اندونزی دویست زبان محلی و بیش از ۳۸۰ لهجه وجود دارد و به همین تعداد اقوام در آن زندگی می‌کنند. بر اساس قانون اساسی (اصل ۳۰۶) زبان اندونزیایی به عنوان زبان رسمی کشور شناخته می‌شود و سایر زبان‌ها و لهجه‌ها غیر رسمی بوده به زبان‌های محلی از آنها یاد می‌شود. مهم‌ترین این زبان‌ها آچه‌ای، باتاکی، سوندانی، جاوه‌ای، ساساکی، دایاکی، تتوم، منارهاز، تورچا، سرامیز و هالمهراسی می‌باشد.^۲

۱- سید محمد الکاف، تعامل اهل السنة مع قضیه عاشوراء فی اندونسیا، ص ۱ و مرتضی اسعدی، جهان اسلام، (تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶)، ج ۱، ص ۲۸۷.

۲- وزارت امور خارجه، اندونزی، (تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی)، ص ۲۱.

ورود اسلام

مجمع الجزایر اندونزی به ویژه جاوه از قدیمی‌ترین مناطق مسکونی جهان به شمار می‌رود. تقریباً سیصد هزار سال قبل و حتی پیش از دورهٔ حجر و اختراع ادوات و آلات جنگی، در جاوه زندگی انسانی ثبت شده است. اسناد تاریخی از روابط مردم ساکن در جزایر اندونزی با چینی‌ها حکایت می‌کند که به عصر مسیحیت باز می‌گردد. با این حال بیشترین تأثیر فرهنگی در ادوار بعد توسط ساکنان شبه قاره هند صورت گرفت. مردم هند با برقراری روابط تجاری و مهاجرت، فرهنگ آن سرزمین را تحت تأثیر ادیان و باورهای هندوئیسم، بودیزم و سایر فرقه‌های موجود در هند قرار دادند به طوری که مهم‌ترین مجسمه‌های بودا را در اندونزی می‌توان یافت تا شبه قاره.^۱

دربارهٔ تاریخ ورود اسلام به اندونزی اسناد روشن و قابل اعتمادی وجود ندارد. برخی آن را مربوط قرن چهارم هجری دانسته‌اند هر چند تردیدی نیست که دست کم انتشار وسیع آن در قرن چهارم به وقوع پیوست در حالی که شماری تنها به گسترش سراسری و رشد سریع آن اشاره کرده و نوشته‌اند: «اسلام در قرن پانزدهم میلادی با سرعت در سراسر اندونزی به گسترش و رواج آغاز کرد. دین جدید از جانب مغرب به جزایر رسید. بنابراین مورخین امروزی توجه خود را به آن معبر بزرگ تجارت و بازرگانی آسیا یعنی تنگه‌های بین سوماترا و قارهٔ آسیا معطوف می‌دارند».^۲

اسلام در قرن پانزدهم در منطقه مالاکا نه تنها به سرعت نشر یافت و قلوب مردم آن سرزمین را بسوی خود جلب کرد، بلکه به قدرت نزدیک شد. بنابر اسناد موجود، حکمران مالاکا که در سال ۱۴۱۹ ق از چین بازدید کرده است یک فرد مسلمان به نام محمد اسکندر شاه بوده است. هر چند مشخص نیست که وی از بقایای شاهان محلی منطقه بوده که قبول اسلام نموده است یا یکی از مسلمانانی بوده است که توفیق حاکمیت بر آن جزیره را به دست آورده و جانشین سلسله حاکم غیر مسلمان پیشین گردیده است.

ورود فرهنگی و مسالمت‌آمیز

دربارهٔ حضور آغازین اسلام در اندونزی و روند گسترش آن اسناد چندانی وجود ندارد. با این حال در ورود مسالمت‌آمیز اسلام در این سرزمین تردیدی نیست و عمدتاً توسط بازرگانان مسلمان و رفت و آمدهای تجاری بین اندونزی و مناطق مسلمان‌نشین آسیا به ویژه شبه قاره هند و اطراف آن صورت گرفته است.^۳

۱- برناردولک، تاریخ اندونزی، ترجمه ابوالفضل علیزاده طباطبایی، (تهران، پژوهشگاه، ۱۳۷۴)، ص ۴۸.

۲- همان، ص ۱۲۱.

۳- عبدالمجید ناصری داوودی، وضعیت کنونی جهان اسلام، (مرکز جهانی علوم اسلامی)، ص ۲۱۴.

پژوهشگران، تأکید دارند که بر خلاف مبلغان مسیحی، این بازرگانان مسلمان هیچ‌گونه سازمان‌یافتگی لازم جهت تبلیغ آیین اسلام و ترویج آن در بین ساکنان جزایر اندونزی نداشتند در حالی که همزمان آنان، گروه‌های تیشیری مسیحیان مشغول فعالیت بوده به ترویج آیین خود اشتغال داشتند. البته در برابر نفوذ اسلام، توفیقی نصیب‌شان نشد در نتیجه به جای اقامت و تداوم فعالیت، فرار را بر قرار ترجیح دادند:

«می‌توان این عقیده را که دین جدید بر اثر فعالیت‌های تبلیغی به آسیای جنوب شرقی رسیده است، به کناری نهاد. نفس کلمه «تبلیغی» گمراه‌کننده است. تا سال‌های اخیر تعالیم پیغمبر هرگز به وسیله فعالیت‌های تبلیغی و تیشیری سازمان یافته ترویج نشده بود. پیروان او «جامعه متشکل» را تشکیل نداده و طبقه روحانی سازمان یافته‌ای ندارند... در بعضی موارد گرویدن به اسلام ناشی از اعتقاد و در بعضی موارد حاصل محرک‌های دیگر و غیرمذهبی بوده است. بی‌شک بازرگانانی که از گجرات به اندونزی می‌آمدند برای ترویج دین خود نمی‌آمدند.»^۱

نویسنده فوق در ادامه از فعالیت‌های تیشیری مبلغان مسیحیت همزمان گسترش اسلام خبر می‌دهد که به ناکامی منجر شد و بعد از چندی منطقه را ترک نمودند و نتوانستند حتی موج گسترده اسلام‌گرایی مردم اندونزی را با همه سازمان‌یافتگی، تجربه کاری و دانش لازم که داشتند، بگیرند. در مجموع این نشان می‌دهد که حوزه اسلامی جنوب شرق آسیا از جمله پرجمعیت‌ترین کشور مسلمان جهان، به گونه فرهنگی و مسالمت‌آمیز به آیین نجات بخش اسلام روآورده و با استقبال گسترده از آن در سده‌های اخیر بدان حضور سراسری و اکثری بخشیدند.

اسلام از طریق سوماترا وارد اندونزی شد و سپس به جاوه رسید. تصرف ملاکا به وسیله پرتغالی‌ها در ۱۵۱۱ م باعث شد تا بازرگانان مسلمان در سراسر جزایر جنوب شرق آسیا پراکنده گردند و اسلام گردد. به گفته معروف «عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد». اسلام در مناطقی که کمتر تحت تأثیر تمدن هندو متحول شده بود بیشتر نفوذ پیدا کرد، مثل سواحل مرکزی و شمالی جاوه، بائن در غرب جاوه، آچه، مینانگکابو در شمال و غرب سوماترا.

دماک اولین شهر جاوه بود که به اسلام روی آورد (۱۴۷۷ م) و بعد از آن شهر سیربون (۱۴۸۰) در سال ۱۴۸۷ شاهزادگان مسلمان باقی مانده امپراتوری ماجاپاهیت را مورد حمله قرار دادند و آن را در آخر قرن پانزدهم نابود ساختند و در نتیجه آن بیست پادشاهی مسلمان در سراسر مجمع الجزایر به وجود آمد. با افتتاح کانال سوئز و مشرف شدن اندونزیایی‌ها به مکه، اسلام به طور اصولی وارد این

۱- برناردولک، همان، ص ۱۲۶-۱۲۵.

کشور گردید. حجاج اندونزیایی با فراگیری راه و روش زندگی مسلمانان و فهم ملموس فرهنگ و آداب اسلامی، دچار تحول مثبت و نگرش روشن گردیدند و این تجربه و درک را به عنوان سوغات فرهنگی به کشورشان انتقال دادند و منشأ آثار مثبت و رویکرد بهتر مردم به اسلام گردیدند. البته حجاج مزبور نیز در این باب فعال برخورد نموده با برگزاری سمینارهای مختلف توانستند در باورها و گرایش‌های مناطق مختلف به ویژه برای رهبران دینی، اصلاحات و اطلاع‌رسانی عمده داشته باشند.^۱ به نظر برخی از نویسندگان، این حجاج از دانش اسلامی نیز بهره‌مند بودند و بخشی از عالمان دینی و روحانیون مسلمان اندونزی را تشکیل می‌دادند:

«به علاوه رفتن به زیارت خانه خدا و سفرهای فراوان به عربستان برای مطالعه علوم دینی، مسلمانان ماله - اندونزیی را با تعالیم اصلاح‌طلبان آشنا ساخت، درک هویت اسلامی آنان را بالا برد و آنان را از مخالفت همه مسلمانان جهان با استعمار اروپا آگاه ساخت. حجاج در بازگشت متعهد به بهبود و تقویت حیات مذهبی مسلمانان می‌شدند و آرزو می‌کردند برادران دینی‌شان بتوانند از گمراهی به راه راست هدایت شوند و نیز به خود مختاری سیاسی متعهد می‌شدند.»^۲

این گزارش‌ها نشان می‌دهد که در قرن بیستم و در شرایطی که تصور می‌شد پیشرفت اسلام در جهان در اثر نفوذ روز افزون فرهنگ لیبرال دموکراسی غرب از سویی و پیشروی مہار گسیخته مارکسیسم از سوی دیگر به چالش خوانده شده، مردم جنوب شرقی آسیا خود را از دام فرهنگ‌های بومی محلی و اندیشه‌ها و آداب چینی و هندی رها کرده و تقریباً بی‌توجه به مکاتب و فلسفه‌های غربی، به معنویت و اسلام، اقبال گسترده نشان می‌دادند.

آیین اسلام، نجات‌بخش اندونزی از استعمار

استعمار جزایر و سرزمین‌های جنوب شرق آسیا از جمله مجمع‌الجزایر اندونزی مانند سایر نقاط استعمارزده، تاریخ غمبار و عبرت‌آموز دارد و صفحه سیاهی از فرهنگ و گذشته سیاسی غرب را از سویی و مقاومت‌ها و حماسه‌آفرینی‌های مردم منطقه به ویژه مسلمانان را از سوی دیگر به خود اختصاص داده است.

پرتغالی‌ها و به دنبال آن اسپانیایی‌ها که تجربه طولانی و موفقیت‌آمیز در اسلام زدایی و مسلمان‌کشی داشتند و منطقه اسلامی اندلس را با رویکرد مذهبی و نژادی و سیاست‌های گوناگون

۱- اندونزی، ص ۳۳.

۲- ایرام لاپیدوس، تاریخ جوامع اسلامی قرون نوزدهم و بیستم، ترجمه دکتر محسن مدیر شانه‌چی، ص ۲۵۸.

ضد بشری توانستند به طور کامل از مسلمانان تصفیه کرده یا مسلمانان را به تغییر آیین و پذیرش مسیحیت وادارند، در اندونزی نیز که هنوز بخش عمده ساکنان آن را غیر مسلمانان تشکیل می‌دادند و اسلام در حال پیشروی بود، چنین خواب و خیالی را در سر می‌پروراندند. از این رو پس از آشنایی با سواحل هند و جنوب آسیا در سال ۱۵۱۱ م ناوگان خود را برای تصرف قلعه مالاکا (اندونزی) به تنگه مالاکا فرستادند و پس از مغلوب نمودن حکومت اسلامی آن جا وارد آب‌های اندونزی شدند. دیری نپایید که بازرگانان هلندی اول بار در سال ۱۵۹۲ م، به اندونزی روی آوردند و تا ۱۵۹۵ م با آنجا تجارت مستقیم ادویه داشتند. دولت هلند در ۱۶۰۲ م کمپانی هند شرقی هلند را تأسیس کرد تا در مناطق واقع در مشرق دماغه امیدنیک (جنوب آفریقا) و مغرب تنگه ماژلان (در جنوب آمریکای جنوبی) تجارت و حکومت کند.^۱

چنان که اشاره شد نه تنها ورود استعمار و تکاپوهای توسعه‌طلبانه و غارتگرانه آن در اقبال مردم این مجمع‌الجزایر به اسلام خللی ایجاد نکرد بلکه مردم به تدریج دریافتند که تنها راه نجات کشور و موطن‌شان پذیرش اسلام و انسجام صفوف‌شان در سایه تعالیم آن می‌باشد و با پذیرش اسلام و در قالب مفاهیم آن بود که حرکت آزادی بخش و استقلال‌طلبانه مردم جان گرفته، پویایی لازم را به دست آورد. به همان پیمان که استعمار به پیشروی و تعمیق سلطه خود ادامه می‌داد اسلام نیز به فتح قلوب مردم و بیداری و ایجاد حس مقاومت و روح حماسه دینی و ملی مردم کمک می‌نمود و قبل از آن که استعمار سراسر مجمع‌الجزایر را بگیرد تقریباً نود درصد جمعیت اندونزی مسلمان شدند.^۲

تأسیس سازمان‌های مبارز

تاریخ احزاب سیاسی و مبارز در اندونزی نیز با مبارزه‌های رهایی بخش و ضد استعماری آن کشور گره خورده است و مردم برای انسجام مبارزه‌ها دست به تشکل‌های اسلامی و متعدد زدند. از این لحاظ استقلال آن کشور و اخراج استعمارگران از آن، رهین رویکرد دینی و پیروی از آیین نجات‌بخش اسلام می‌باشد.

اسلام نخست این مجموعه جزایر از هم‌پراکنده و جداافتاده را هويت واحد بخشید و انسجام و وحدت ملی ارزانی نمود سپس مشت‌های آنها را گره نموده به سوی استعمار هلند نشانه گرفت: «تا اواسط قرن نوزدهم بریتانیا و هلند امپراتوری خود را در مناطق اندونزی و مالایا مستقر

۱- دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، ص ۳۵۹.

۲- ام.بی. هوکر، اسلام در جنوب شرقی آسیا، ترجمه محمد مهدی حیدرپور، ص ۲۰۵.

ساخته بودند. مسلمانان این منطقه هنوز جزئی از یک امپراتوری یا تمدن متحد را تشکیل نمی‌دادند بلکه به جوامع قومی و زبانی متعدد و ایالت‌های فراوان تقسیم شده بودند. تنها در اواخر قرن نوزدهم بود که تسلط هلند و بریتانیا سبب بروز تحولات عمیقی در حیات سیاسی و اقتصادی شد و واکنش مسلمانان و ناسیونالیست‌ها را نسبت به مداخله بیگانگان برانگیخت... . روحانیون سنی، معلمان صوفی، نخبگان پیشین سیاسی، طبقه جدید مدیران و روشنفکران اندونزی، اصلاح‌طلبان مسلمان و سرانجام رهبران نظامی رادیکال همگی نسبت به آینده جوامع اندونزی و مالایا مطالبه حقوق می‌کردند...»^۱

نویسنده فوق در جای دیگر تصریح می‌کند:

«نخستین واکنش به حاکمیت تثبیت شده هلندی‌ها و اضمحلال طبقه اشراف، از جوامع مسلمان سربرآورد. توازن ناپایدار قدرت، زمینه را برای مخالفت مجدد نخبگان فراهم ساخت... مقاومت روستاییان به رهبری روحانیون همزمان با جنگ‌های جاوه در سال‌های ۱۸۲۰-۱۸۳۰ م آغاز شد.»^۲ با این حال تاریخ آغاز مبارزات مسلمانان در برابر استعمار تقریباً به دو قرن قبل از این بر می‌گردد. در واقع استعمار در بدو ورودش در خاک اندونزی با واکنش منفی مسلمانان مواجه شد و پس از پیشروی و ایجاد جای پا و تثبیت نیز هیچ‌گاه نتوانست رضایت مسلمانان را به سوی خود جلب کند یا آنان را وادار به سازش و بی‌تفاوتی نماید. مهم‌ترین جنگ‌های آزادی‌بخش مسلمانان تا سال ۱۶۲۹ م به رهبری آلونگ هونگوگوسامو هدایت و سازماندهی می‌گردید و پس از وی، سلطان عبدالفتاح ظهور کرد و نیروهای مبارز و استقلال‌طلب را سازماندهی و رهبری نمود.

هم‌چنان که مبارزات مردم مسلمان بر ضد استعمار ادامه می‌یافت تجارب جدید و ضرورت‌های نوین مبارزاتی برای مسلمانان رونما می‌گردید که از جمله آن سازماندهی مبارزات و تشکل‌یافتگی نیروها در قالب سازمان‌های منسجم و آموزش دیده و کارآموزده بود. از این رو به تدریج احزابی با اهداف، رویکرد و عناوین اسلامی در صحنه سیاسی و مبارزاتی اندونزی ظاهر گردیدند که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به حزب الله و سبیل‌الله اشاره کرد که نقش مهمی در بیرون راندن یا دفع حضور مجدد نیروهای استعمار هلندی ایفا کردند.^۳ در سال‌های بعد به خصوص سال ۱۹۴۵ م مسلمانان اندونزی حزب بزرگ و مهم «ماشومی» را تأسیس کردند و کلیه سازمان‌های مهم اجتماعی و فرهنگی مسلمان در این حزب پذیرفته شدند. آنها قول دادند که ماشومی تنها حزب سیاسی برای مسلمانان باشد.

۱- ایرام لاپیدوس، همان، ص ۲۴۹.

۲- همان، ص ۲۸۵.

۳- ام. جی. هوکر، اسلام در جنوب شرقی آسیا، ص ۲۰۵.

حزب مزبور تا سال ۱۹۵۲م به عنوان یکی از دو حزب بزرگ و سراسری اندونزی شناخته می‌شد و حزب دیگر که گرایش ناسیونالیستی داشت نیز از لحاظ دینی ضد دین نبود و با توجه به گرایش عمومی معنوی و دینی مردم اندونزی، این حزب در واقع نسبت به دین موضع بی‌طرف گرفته بود. این در حالیست که از اوایل قرن بیستم انجمن‌های متعدد دینی در اندونزی جهت فعالیت‌های فرهنگی و دینی که بعداً نقش مهمی در استقلال‌طلبی و استعمارستیزی در اندونزی ایفا کردند شکل گرفت. از جمله آنها می‌توان به تأسیس انجمن محمدیه در سال ۱۹۱۲م و نهضت العلماء در سال ۱۹۲۴م اشاره کرد که هدف از تأسیس آنها فعالیت‌های دینی و سامان‌بخشی به تبلیغات اسلامی و شناساندن بهتر اسلام به مردم تشنهٔ معارف اسلامی و شیفتهٔ معنویت بوده است.^۱

بدین ترتیب تنها جبهه‌های نظامی نبود که مسلمانان اندونزی در آن فعال بوده، قدرت اصلی و ابتکار را در دست داشتند؛ «رهبران مسلمان در زمینه سیاسی نیز فعال بودند. به این علت بود که محمد روئم (Roem) از حزب «ماشومی» تقریباً در کلیه هیأت‌های اعزامی اندونزی که در زمان انقلاب در مراحل مختلف پشت میز مذاکره با هلندی‌ها قرار می‌گرفتند، دخالت داده شد. در ماه مارس ۱۹۴۹ وی توانست با جی.اچ.فن راین، فرستادهٔ هلند، به توافقی برسد که این امر راه را برای بازگشت حکومت جمهوری به جوک کارتا هموار ساخت و در مورد کنفرانس میزگرد در هلند در اواخر سال ۱۹۴۹م به انتقال حاکمیت به اندونزی منجر شد. خود روئم، رئیس هیأت اعزامی اندونزی به کنفرانس میزگرد بود.»^۲

رهبران دینی پس از استقلال اندونزی

رهبران و روشنفکران دینی پس از استقلال اندونزی (۱۹۴۹م) نیز از قدرت دور نبودند و حتی رقبای ناسیونالیست آنان به مشارکت آنان در قدرت و رضایت‌شان جهت مشروعیت حکومت خویش و راضی نمودن مردم، نیاز داشتند. «از نظر سوکارنو (یکی از رهبران استقلال و رئیس جمهور پیشین کشور) شرکت نهضت العلماء در حکومت، کمک کرد تا هر گونه اتهامی راجع به تمایلات کمونیستی او یا مخالفت وی با اسلام از بین برود...»^۳

این نکته مورد تأکید ناظران و پژوهشگران خارجی نیز می‌باشد که اسلام در اندونزی صرفاً از لحاظ کمیت پیشروی نکرد بلکه بیش از آن به صورت عمودی و از نظر کیفی نیز در جان‌ها و قلوب

۱- عبدالمجید ناصری داوودی، همان، ص ۲۱۸. ۲- همان.

۳- ام.بی. هوکر، همان، ص ۲۱۳.

مردم اندونزی جای گرفت؛ به طوریکه نظامیان و سیاستمداران به خوبی دریافتند که هرگونه توفیقی در امور سیاسی و ثبات و امنیت، بدون توجه به ارزش‌های دینی امکان‌پذیر نیست. چنان که تنها چیزی که در برابر سیل بنیان‌کن کمونیسم می‌تواند مقاومت کند رویکرد اسلامی مسئولان سیاسی و رهبران کشور و کسب اعتماد مردم از طریق دخالت دادن احزاب اسلامی و رهبران دینی در قدرت می‌باشد.

سوهارتو، رهبر بعدی و نظامی اندونزی نیز برای کسب قدرت و تثبیت و تداوم آن بیش از همه به نیروهای اسلامی و احزاب دینی تکیه نمود و با تحصیل اعتماد آنان، توانست به اهداف سیاسی خود دست یافته قدرت را به دست گیرد. پس از سوهارتو چنان که در سال‌های اخیر شاهد بودیم، عبدالرحمان وحید رهبر نهضت العلمای اندونزی، با وجود تعلق اکثر اعضای پارلمان به حزب کلکار میگاواتی سوهارتو پوتری، به ریاست جمهوری دست یافت و با وجود کهولت سن مدتی به حکومت پرداخت.^۱

وضعیت فرهنگی و مذهبی اندونزی

با همه فراز و فرودهایی که تاریخ اندونزی در دهه‌های اخیر به خود دیده است، اکنون نیز مردم اندونزی از باورمندترین و اصول‌گراترین مسلمانان جهان به شمار می‌روند. آنان به دلیل ورود مسالمت‌آمیز و فرهنگی اسلام در سرزمین‌شان با خشونت و افراطی‌گری که توسط برخی جریان‌های متحجر جوامع اسلامی تزریق می‌گردد، مخالف‌اند و به‌رغم سرمایه‌گذاری فراوان در دهه‌های اخیر برای آن، کم‌ترین تأثیر را پذیرفته‌اند. همان‌گونه که در مقابل میسونرهای غربی که با اشکال مختلف و تحت بهانه‌های مختلف از جمله در اواخر سال گذشته، به دلیل زلزله سونامی به ترویج آیین مسیحیت می‌پردازند، مقاومت نشان داده آنان را دست خالی به کشورشان عودت می‌دهند. اکنون حدود ۵۵۰ هزار مسجد در اندونزی وجود دارد. مساجد اندونزی به‌رغم کثرت، بیش از بسیاری از مناطق اسلامی، شاهد تراکم نمازگزاران و عبادات جمعی آنان می‌باشد.

اکثر مسلمانان اندونزی پیرو مذهب شافعی می‌باشند و شماری نیز از سایر مذاهب اسلامی مانند حنفی، حنبلی، مالکی و جعفری و زیدی و اسماعیلی پیروی می‌کنند. فرقه‌های مختلف تصوف نیز در آن کشور حضور دارند که از جمله آنها می‌توان به نقشبندیه و تیجانیه اشاره کرد. یکی از محققان آن کشور می‌نویسد:

۱- غلام‌رضا گلی زواره، شناخت کشورهای اسلامی (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲)، ص ۱۵۴.

«اکثر مردم مسلمان اندونزی پیرو مذهب شافعی‌اند و مذاهب دیگر اسلامی که در آن کشور پیروان قابل توجهی دارند حنفی، مالکی، حنبلی و شیعه اثنی عشری، زیدی و علوی با برخی طریقه‌های تصوف مثل نقشبندیه و تیجانیه می‌باشند. مردم مسلمان اندونزی از ملت‌های متدین و ملتزم به ارزش‌های دینی‌اند و این امر با توجه به کثرت مساجد در آن قابل اثبات است.»^۱

تعامل مذاهب اسلامی در اندونزی

اندونزی از لحاظ روابط پیروان مذاهب متعدد اسلامی پیشینه درخشان دارد. چنان که اشاره شد اسلام همزمان با پیشروی استعمار و چپاول و تعدی و بهره‌کشی بی‌رحمانه آن، در خط موازی در صفحات قلوب مردم گسترش می‌یافت و به مردم از هم‌گسیخته و پراکنده اندونزی هویت می‌بخشید و آنان را هدایت می‌کرد و بر روحیه آزادی‌طلبی و استقلال‌خواهی و نبرد با استعمار می‌افزود. همان گونه که اسلام در آن کشور با مسالمت و تعامل فرهنگی وارد شد مردم اندونزی نیز همواره با همدیگر روابط حسنه و به دور از خشونت و تعصب داشته‌اند. آنان عمدتاً بر مشترکات اسلامی از جمله محوریت قرآن و اهل بیت پیامبر ﷺ تأکید ورزیده‌اند. مذاهب اسلامی به ویژه دو مذهب تشیع و تسنن توأمان از همان آغاز وارد جنوب شرق آسیا از جمله اندونزی شدند و در جزایر مختلف آن نفوذ یافتند. اولین دولت اسلامی در اندونزی تحت تأثیر فرهنگ تشیع در یکی از جزایر اندونزی که باسامی خوانده می‌شود و در استان (ایالت) اچه قرار دارد، شکل گرفت. از این لحاظ تشیع در اندونزی به عنوان مذهب نجات‌بخش و ناب مطرح بوده و فرقه‌های مختلف اسلامی بدان احترام ویژه قائل‌اند.

در اندونزی مذاهب مختلف اسلامی حضور دارد و اکثریت با مذهب شافعی می‌باشد اما در عمل و اجرای شعایر اسلامی، تقریباً فرهنگ عمومی مردم که البته مانند سایر جاها مقداری با قدرت جاشنی فرهنگ بومی توأم است پیروی از اهل بیت عصمت و طهارت و متأثر از آن می‌باشد. اجرای دعاها و مراسم توسل و زیارت اهل قبور به ویژه برخی سادات و علما و عرفای نامی، برگزاری مراسم اعم از جشن بعثت و ولادت‌های اولیای الهی و حتی مراسم سوگواری سیدالشهدا جزء برنامه‌های دینی مردم به اشکال مختلف است و بین طوایف مختلف تفاوت فاحش احساس نمی‌شود. این ویژگی باعث شده است که برخی از رهبران مشهور اهل سنت ملت اندونزی را متأثر از فرهنگ تشیع بدانند.

۱- سید محمد الکاف، تعامل اهل السنة مع قضیة عاشوراء فی اندونسیا، ص ۲.

یکی از رؤسای جمهور اندونزی و رهبر انجمن بزرگ جمعیت نهضت‌العمای اندونزی، عبدالرحمان وحید که به اهل سنت تعلق دارد تصریح می‌کند:

«جمعیت نهضت‌العلما پیرو آموزش‌های اهل سنت و جماعت می‌باشند، هر چند در عمل از فرهنگ تشیع تقلید می‌کنند.»^۱

این در حالیست که همان گونه که اشاره شد جمعیت نهضت‌العلمای اهل سنت در اندونزی بزرگ‌ترین مجموعه دینی به شمار می‌رود و حدود سی - چهل میلیون نفر هوادار دارد و در ادوار قبل و بعد از استقلال اندونزی نقش تعیین کننده در سرنوشت کشور داشته است، چنانکه یکبار رهبرش به ریاست جمهوری رسید.

یکی از بزرگداشت‌های معروف و سالیانه که در اندونزی برگزار می‌شود مراسم دهه محرم و عزاداری عاشورای حسینی است. مردم مسلمان اندونزی سالگرد شهادت امام حسین علیه السلام و یارانش را با احترام و مراسم خاص برگزار می‌کنند ماه‌های محرم و صفر برای ملت یاد شده حساب ویژه دارد و معمولاً فرقه‌های مختلف مسلمان در این دو ماه مجالس جشن و سرور از قبیل عروسی‌ها، ساز و آواز و مراسم شاد برگزار نمی‌کنند. در جزیره جاوه پس از ورود محرم مردم به تهیه غذای خاص که نام آن از عاشورا اتخاذ شده است که به نام «بوسورا» (غذای عاشورا) اقدام و آن را در بین عزاداران و مستمندان توزیع می‌کنند. مردم یاد شده ماه محرم را «Bulan sura» (شهر سورا) می‌نامند و سورا در واقع همان عاشورا است که در زبان محلی بدین صورت آمده است.

در قسمت شمالی ایالت آچه ماه محرم را ماه حسن و حسین می‌نامند و مردم در این ماه به نذر و تهیه نمودن غذای نذری به یاد شهادت امام حسین علیه السلام می‌پردازند که آن را «کنج عاشورا» یعنی نذر عاشورا می‌نامند. در منطقه بنکولو واقع در سوماترای غربی، در دهه نخست محرم مراسم تابوت‌کشان وجود دارد که به مناسبت عاشورای حسینی مردم مسلمان برگزار می‌کنند و بسیار شبیه تعزیه و شبیه‌خوانی شیعیان در برخی نقاط شیعه نشین جهان می‌باشد.

در مراسم عزاداری که توسط شیعیان برگزار می‌شود نه تنها مردم عادی بلکه شماری از رهبران اهل سنت نیز شرکت می‌کنند. از جمله کسانی که در این مراسم شرکت کرده بدان رسمیت بخشیده و مورد تأکید قرار داده‌اند می‌توان از پروفیسور حاج گیاهی علی یافی رئیس پیشین مجلس علمای اندونزی و دکتر عقیل سراج، دبیر کل جمعیت نهضت‌العلمای اندونزی یاد کرد. فرد اخیر مکرر در این گونه مراسم شیعیان شرکت کرده و به ایراد سخن‌رانی و عزاداری پرداخته است به طوریکه او

۱- همان، ص ۴.

را بسیاری از مردم شیعه تلقی کرده‌اند اما این امور تأثیری بر رویکرد کلی مردم مسلمان اندونزی ندارد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران که جریان وهابیت با کمک پیدا و پنهان خارجی در صدق تفرقه در میان مسلمانان و ترویج افراطی‌گری برآمد، در کشور اندونزی تلاش‌های فراوانی از قبیل ساختن مدارس و مساجد، نشر و توزیع کتاب‌های وهابیت و ضدشیعی را آغاز کرد ولی به دلیل روحیه مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز مردم و فرقه‌های اسلامی، توفیق چندانی به دست نیاورد و نه تنها مردم و اقلیتی را به خشونت و افراطی‌گری و انداشت بلکه اظهارات ضد شیعی قابل ملاحظه‌ای از سوی رهبران اهل سنت نیز ارائه نگردید.

نکته پایانی تلاش مجدد مسیحیان و مسیونرهای مسیحی در قالب گروه‌های امداد و کمک‌های کشورهای غربی برای ترویج مسیحیت در اندونزی می‌باشد. کشورهای غربی که در آغاز انتشار خبر زلزله فاجعه بار سونامی واکنش مناسب نشان نداده و از این لحاظ مورد اعتراض مردم جهان به ویژه سازمان‌های امدادی و خبرنگاران قرار گرفتند، به ناچار بر میزان کمک‌های خود افزودند. این بار مسیونرهای مسیحی جهت سوء استفاده از این کمک‌ها و بهره‌گیری تبلیغاتی جهت ترویج مسیحیت و تغییر باور دینی مردم تلاش گسترده و هماهنگی را سامان دادند^۱ که باز مورد اعتراض جهانیان قرار گرفت. مردم مصیبت دیده و گرفتار مسلمان نیز با هوشیاری مواظب این حرکت‌ها هستند، چنان که افکار عمومی نفرت خود را از این برخورد غرب، پنهان نکردند.



نقد و نظر

معرفی کتاب «اسلام در دنیای در حال جهانی شدن»^۱

الف - نویسنده کتاب

توماس سیمونز (Thomas W. Simons)، استاد مشاور مرکز امنیت و همکاری بین‌المللی در دانشگاه استنفورد و مدیر پروژه مطالعاتی «اوراسیا در مرحله گذار» در مرکز مطالعات دیویس در دانشگاه هاروارد است. او از سال ۱۹۹۰-۱۹۹۳ م سفیر آمریکا در لهستان و از سال ۱۹۹۶-۱۹۹۸ م سفیر این کشور در پاکستان بوده است.

ب - محتویات کلی کتاب

کتاب «اسلام در دنیای در حال جهانی شدن» متشکل از چهار مقاله است:

- ۱- هزاره اول، اسلام یک دین جهانی ساز
 - ۲- اسلام و جهانی شدن با خون و شمشیر
 - ۳- رادیکالیسم تطبیقی از ۱۸۷۰-۱۹۷۰ م
 - ۴- اسلام سیاسی و دیگر اسلام‌ها در عصر تکنولوژی اطلاعات به عنوان مقدمه جهانی شدن
- کتاب همچنین شامل یک کتاب‌شناسی در موضوع اسلام، یادداشت‌های مرجع و نمایه نام‌هاست.

۱- هزاره اول، اسلام یک دین جهانی ساز

مقاله اول به هزاره اول اسلام نگاهی گذرا دارد و به طور تقریبی اولین هزاره پس از درگذشت پیامبر اسلام ﷺ (از ۶۳۲ میلادی) را به منظور یافتن نقاط عطف تاریخی بررسی می‌کند. نویسنده سقوط

۱- تدوین معاونت پژوهشی و آموزشی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی.

کمونیسم را در ابتدای دهه ۱۹۹۰م به عنوان مبدأ و آغاز روند جهانی شدن در مناسبات مدرن جهانی تلقی می‌کند و معتقد است جهانی شدن معانی متعددی دارد. وی مقصود خود را از جهانی شدن در این مقاله انگیزه و کشش میان انسان‌ها برای رسیدن بلکه فراتر رفتن از پیوندهای فامیلی و خویشاوندی بیان می‌کند. به عقیده وی مقصود از جهانی شدن افزایش و تقویت این پیوندها از راه تعامل با سایر ابنای بشر و گفت‌وگو دربارهٔ بایدها و نبایدهای موجود فرهنگی است.

بر اساس این تعبیر از جهانی شدن، نویسنده اسلام را در هزارهٔ اول خود نماینده و دارای پرقدرت‌ترین موتور و ابزار لازم برای جهانی شدن معرفی می‌کند. به عقیده وی اسلام در این دوران میدان درگیری‌های شدید جهانی شدن بود. این هزاره عصری طلایی برای مسلمانان بود؛ عصری که تا به آن روز آن را تجربه نکرده بودند. در هزارهٔ اول مسلمانان با قدرت‌ها و ضعف‌های خود وارد دنیای مدرن شدند. او اعتقاد دارد وضعیت پیچیده و دشوار امروز دنیای اسلام ناشی از همین نقاط قوت و ضعف هزارهٔ اول است.

نویسنده سه قرن اول اسلام را دورهٔ کلاسیک و عصر طلایی محبوب مسلمانان می‌داند. جامعه کوچک مسلمانان در شهرهای بازرگانی مکه و مدینه نه تنها پس از مرگ پیامبر به بقا ادامه داد، بلکه توسعه بهت‌آوری را تحت فرمان‌روایی چهار خلیفه مسلمان آغاز کرد.

نگارنده پیام و رسالت اسلام را جهانی می‌داند. با این حال، جامعه اسلامی در این دوره فقط شامل افراد و گروه‌های با پیوندهای ویژه بود.

خلفای اسلام ظرف مدت کوتاهی فرمان‌روایان سوریه، مصر، شمال آفریقا، عراق و ایران شدند، امپراتوری ساسانی را درهم شکستند و حاکمان روم شرقی (بیزانس) را تا آناتولی عقب راندند. سیمونز جنگ‌های داخلی میان اعراب بر سر جانشینی پیامبر اسلام را عامل از بین رفتن اتحاد مسلمانان می‌داند و معتقد است این مناقشه به تدریج موجب دودستگی مسلمانان شد: اکثریت سنی یا پیروان سنت پیامبر و اقلیت شیعه یا پیروان علی. به اعتقاد وی جزئیات این جنگ‌های داخلی به شدت در ذهن مسلمانان آشکار و درخشان باقی مانده است و بسیاری از مباحث و مناقشات مسلمانان امروزی همان مباحث و موضوعات قرن هفتم میلادی است. پیامبر، جانشینان بلافصل او و مسلمانانی که گرد او جمع شده بودند تمایزی میان اقتدار و قدرت دنیوی و معنوی قائل نبودند، اما جنگ‌های داخلی چهار دهه اول جدایی عملی مذهب و قدرت سیاسی را به وجود آورد.

او در بخش تاریخ امویان می‌نویسد که خلفای اموی از روش‌ها و شیوه‌های حکومتی ساسانیان و رومیان استفاده کردند و جامعه جدید مسلمانان را متحد و یک‌پارچه حفظ نمودند. حکومت اسلامی که تا آن روز به عنوان یک دولت عربی شناخته می‌شد تبدیل به یک امپراتوری عربی گشت؛

امپراتوری‌ای که بسیاری از افراد تحت پوشش آن هم‌چنان مسیحی، یهودی و زرتشتی باقی ماندند. نویسنده، تلفیق امپراتوری هلنی - ایرانی با سنت‌های عربی و اسلامی کردن آنها را پدیده‌ای جالب می‌داند و در مقابل اعتقاد دارد این چندگانگی عامل فشار و دلهره فزاینده برای اتحاد امت اسلامی شد.

وی در بررسی تاریخ عباسیان می‌گوید: «مأمون در اوج قدرت تلاش کرد قدرت تصمیم‌گیری در امور مذهبی را به خود اختصاص دهد، اما این امر با واکنش روحانیان و حامیان آنها مواجه شد. در نتیجه قدرت سیاسی و مذهبی از یکدیگر تفکیک شد» (ص ۷ - ۸).

در بخشی از مقاله اول، نویسنده به درخشش سلسله ایرانی آل بویه در ایران و کم شدن قدرت بنی‌عباس اشاره می‌کند. سپس به تضعیف مذهب تسنن و جایگزینی قوانین شیعه در قرن دهم و یازدهم می‌پردازد و پیدایش عرفان و صوفی‌گری را موهبتی برای اهل تسنن تلقی می‌کند، زیرا وی معتقد است این عقیده که خدا در آن واحد در همه جا حضور دارد و در جای خاصی محصور نیست، این امکان را برای ساختار موجود در قالب شریعت فراهم آورد تا دست نخورده و بکر باقی بماند. او نتایج دینی چنین امری را آزادی و اختیار فوق‌العاده، آسان‌گیری و بی‌قیدی مذهبی به هنگام عمل به اعتقادات می‌داند، زیرا اسلام اعمال و عقاید پیش از خود را برای تغییر دادن آنها به راحتی در خود هضم کرد. او عدم یکپارچگی سیاسی و وسعت عقاید و افکار را تهدیدی برای اسلام به شمار می‌آورد.

سیمونز اضافه می‌کند که نهادهای مذهبی در جاهایی پایدار ماندند که قدرت سیاسی مرکزی وجود نداشت. این امر آغاز دوره‌ای بود که توده مردم اسلام آوردند و جهان اسلام برای اولین بار به معنای واقعی مسلمان شد. این امپراتوری تا هند، جنوب شرقی آسیا و شمال آفریقا گسترش یافت. وی اسلام را عاملی برای انتقال و تغییر شیوه زندگی و معیشت از شبانی و شکار به یکجانشینی و کشاورزی یا به عبارت دیگر اولین مراحل جهانی شدن می‌داند.

به رغم تهدیدها و خطرهای پیش‌گفته، اسلام به بقای خود ادامه داد. به اعتقاد نویسنده این امر به دو علت بود:

- ۱- تجدید حیات و تقویت اهل تسنن
- ۲- تشکیل حکومت ترک سلجوقی که آسیای مرکزی را فتح کرد و حکومت نظامی، علمای سنی و دستورات شیعه را یکجا گرد آورد و با هم ترکیب کرد؛ ترکیبی که حدود چهار قرن دوام یافت و ویژگی جهان اسلام شد.

وی معتقد است در دوره‌های از تاریخ، قوانین مذهبی برای حکام مشکل‌آفرین‌تر از دوره

عباسیان شد. تا پیش از این فقها درباره فضایل اخلاقی و تقوای حاکم داد سخن می‌دادند، اما پس از آن درباره لزوم تسلیم مسلمانان و فرمان‌برداری آنان حتی از قوانین ناعادلانه سخن می‌گفتند. بر اساس گفته غزالی: «ضرورت، هر آنچه را که قانونی نیست، قانونی می‌کند» (ص ۱۲).

طبق این دستور وجود حکام ضروری بود، زیرا بدون آنها عدالت وجود نداشت. سیمونز این استدلال را غیرسازنده ارزیابی می‌کند و معتقد است این اعتقاد به رشد محافظه‌کاری نهادهای مذهبی منجر شد. طی این قرون نظم و ترتیب به طور مداوم با رادیکالیسم دینی، صوفی‌گری و نظام قبیله‌ای تهدید می‌شد. با گذشت سال‌ها و افزایش تعداد پیروان اهل تسنن، اجماع به عنوان راه‌حل برگزیده شد. با این حال، هنوز هم چندگانگی در اعمال دیده می‌شود.

طی دو قرن بعدی مسلمانان ثابت کردند می‌توانند محافظه‌کاری را کنار بگذارند. در بخش‌های پایانی مقاله اول، نویسنده تحولات حکومت عثمانی بر بخشی از اروپا، مصر، سوریه، عراق و آناتولی، حکمرانی صفویان بر ایران و سلطنت تیموریان و مغولان بر شمال هند و افغانستان را بررسی کرده، معتقد است، همان‌گونه که در روند جهانی شدن مرسوم است، تغییرات تکنولوژیک نیز در این امپراتوری‌ها نقش داشته است.

وی نتیجه می‌گیرد در هزاره اول اسلام در خط مقدم جریان نوعی جهانی شدن قرار داشت. در پایان هزاره اول (حدود ۱۷۰۰م) اسلام طبق معیارهای آن زمان برای جهانی شدن با دیگران رقابت می‌کرد. به عبارت دیگر در زمینه جهانی شدن، تفاوتی میان اسلام و دیگر تمدن‌ها وجود نداشت.

۲- اسلام در عصر جهانی شدن با خون و شمشیر

نویسنده در این مقاله قرن هفدهم را قرن بیداری می‌داند و معتقد است در این قرن حرکت به سوی جهانی شدن شکل جدیدی به خود گرفت و ابزارهای جدیدی برای جهانی شدن به وجود آمد. وی اذعان می‌دارد که در این حرکت جدید غیرمسلمانان در نهایت اثبات کردند زنده‌تر و چیره‌دست‌تر از مسلمانان هستند.

«خون و شمشیر» اصطلاحی مربوط به قرن نوزدهم است که برای اشاره به امپراتوری آلمان به کار می‌رفت (۱۸۷۱ م). سیمونز می‌گوید که این عبارت را می‌توان به عنوان ویژگی تمام قدرت‌های صنعتی و نظامی مبتنی بر ذغال، آهن و بعدها فولاد و نفت به کار برد.

جهانی شدن با خون و شمشیر در یک شبه جزیره کوچک اروپایی روی داد. این شبه جزیره بیش از آن که صنعتی شمرده شود، تجاری بود. به همین دلیل انگیزه و کشش به سوی جهانی شدن در سواحل اتلانتیک بسیار قوی‌تر بود. در این دوره و مکان راه‌های نو اندیشیدن، شیوه‌های جدید تعیین

هدف و دنبال کردن آن، شکل بدیعی از قدرت و گروه‌های نوظهور علاقمند به کسب و حفظ قدرت به منصفه ظهور رسید.

پس از گذشت بیش از یک قرن جنگ خونین به نام مذهب، توسل به عقلانیت مذهبی و ارزش‌های دینی کمتر و کمتر شد، عقلانیت غیرمذهبی و فردگرایی حاکم بر افکار و اعمال مردم شد و رفتار سیاسی نیز کمتر بر آیین مسیحیت مبتنی بود.

نویسنده با تأسف بیان می‌دارد نکته چشم‌گیر در یک قرن و نیم بعد از این امر این است که ما نه تنها شاهد پیشرفت مسلمانان نیستیم، بلکه ناظر به قهقرا رفتن آنان نیز هستیم. مسلمانان به زندگی در امپراتوری باروت ادامه دادند. آنان جوامع کشاورزی خود را با قوانین مذهبی اداره می‌کردند و نهادهای اداره‌کننده کشورشان که در طول هزاره گذشته ساخته و ایجاد شده بود. قرن هفدهم برای مسلمانان هم‌چنان نقطه عطفی برای رجوع به گذشته بود. آنها به اتحاد و خلوص مسلمانان آن دوران حالتی نوستالژیک داشتند. با این حال سیمونز معتقد است محافظه‌کاری قوی مذهبی، که در دوران اغتشاش و آشوب اولیه به وجود آمد، به صورت یک وزنه بزرگ باقی ماند. به اعتقاد نویسنده، اسلام حقیقی در نظر بسیاری از مسلمانان از میان رفته بود و برای بسیاری نیز دور از دسترس بود. در هر سه امپراتوری اصلی اسلامی، نهادهای مذهبی و سیاسی به طور نسبی متحد بودند و حکومت‌ها اساس و قانونی داشتند که شامل تعالیم اسلام فراتر از آن نیز می‌شد.

نگارنده ادعا می‌کند به رغم وجود ارتباط و تعامل میان مسلمانان، در سال‌های اولیه قرن نوزدهم راه آنان از یکدیگر جدا بود. ظهور اروپای غربی مدرن نیز برای مسلمانان از جنبه‌هایی اهمیت داشت، زیرا اروپاییان بر مشکلات حکومت‌های مسلمان می‌افزودند. با وجود این، تغییرات اندکی در جهان اسلام به وقوع پیوست. وی قرن هیجدهم را برای جهان اسلام عصری نقره‌ای می‌داند که با پیشرفت‌های مهم در مناطق وسیع (از مراکش تا هند) همراه بود. در این دوره، قدرت‌های سیاسی غیرمتمرکز شدند و کانون قدرت از مراکز سنتی و قدیمی به حکام ایالتی و افراد برجسته‌ای منتقل شد که به اقتدار خود شکل جدیدی بخشیدند.

به زعم نویسنده، علما و پژوهش‌گران سراسر جهان اسلام به گسترش زهد و پرهیزگاری کمک کردند و اساس نوینی برای اقتدار مذهبی مبتنی بر اجتهاد به وجود آوردند.

سه واکنش پیش گفته به فشارهای غربی، اساساً منعکس‌کننده گروه‌های نوگرای اروپا در زمینه اسلامی است. به دلیل سلطه غربی، مدرنیسم فزاینده جوامع اسلامی را نمی‌توان مدرنیسم به معنای واقعی نامید. به دلیل سلطه غرب همه چیز در این کشورها باید صبغه اسلامی می‌داشت. فشارهای غربی همگان را به سمت زبان اسلامی سوق داد. علاوه بر این، اسلامی کردن هر چیز بخشی از غربی کردن آن نیز بود (ص ۲۶).

دانش و تبلیغات غرب اصرار داشت این گونه به جهان اسلام بنمایاند که آن چه این جوامع را از غرب متمایز می‌کند تنها اسلام است. اسلام بین مذهب و سیاست تمایز قائل نیست و با مدرنیسم نیز سازگاری ندارد. ناتوانی مسلمانان در فراخوانی و ایجاد مدرنیسم خاص خود نیز باعث تشدید این تبلیغات و ضرر و زیان فراوان کشورهای اسلامی شد.

نگارنده جنگ جهانی اول را نقطه عطفی برای مسلمانان می‌داند، زیرا این جنگ باعث حضور نیروهای فرانسوی و انگلیسی به عنوان نیروهای پیروز جنگ در کشورهای اسلامی شد. او این هم‌زیستی را موجب ظهور یک کشور - دولت در ترکیه می‌داند که وابسته به غرب نبود. به اعتقاد وی ایران و افغانستان توانستند به سوی مدرنیسم بروند.

او نوگرایی در جوامع اسلامی را تنها در حد اخراج افراد متخصص خارجی و به دست گرفتن امور به وسیله مسلمانان می‌داند و نتیجه می‌گیرد با این که پس از جنگ جهانی دوم کشورهای مسلمان مستعمره یکی پس از دیگری استقلال خود را به دست آوردند، اما موفق نشدند آزادی و نوگرایی را تحقق بخشند.

۳- رادیکالیسم تطبیقی از ۱۸۷۰-۱۹۷۰م

سال‌های دهه هفتاد قرن بیستم به عقیده نویسنده، نقطه عطف واقعی فرآیندی است که به واقعه یازدهم سپتامبر در سال ۲۰۰۱ منجر شد. همان گونه که پیش‌تر نیز گفته شد، این روند از هفتم آغاز شد، اما سیمونز معتقد است منشأ واقعی آن زمان حاضر است. وی ضمن بررسی تغییرها و تحولات کشورهای مسلمان در این دهه، به پیشرفت‌های صوری این کشورها اشاره می‌کند و افزایش روند مصرف‌گرایی در میان مردم این کشورها را متذکر می‌شود. او این تغییرات را ناشی از توسعه صنعت نفت در این کشورها می‌داند و اذعان می‌کند پیشرفت و توسعه صنعت نفت و افزایش نیروی کار در برخی از این کشورها به بهای نابودی بخش کشاورزی تمام شد. میزان رشد جمعیت در کشورهای مسلمان بسیار بالا بود. بیش از نیمی از این جمعیت در چند شهر بزرگ زندگی می‌کردند و این جمعیت رو به رشد جوان‌تر نیز شده بود. او مسائل مبتلابه اجتماعی این کشورها را بررسی می‌کند و معتقد است در این کشورها آموزش بسیار پیچیده و سطح بالا بود و تناسبی با بازار کار نداشت. با این حال به طور سنتی آموزش دانشگاهی تضمین‌کننده کسب مشاغل اداری و داشتن یک زندگی آبرومند بود. سیمونز به بررسی وضعیت اروپای شرقی بعد از دهه هفتاد قرن نوزدهم می‌پردازد، چگونگی شکل‌گیری جریان‌های رادیکال را در این کشورها شرح می‌دهد و سپس آنان را با اسلام‌گرایان رادیکال مقایسه می‌کند.

نویسنده تحولات دنیای عرب را با روسیه و اروپای شرقی مقایسه می‌کند و عقیده دارد مقایسه آنها به این معنا نیست که این تاریخ‌ها و مکان‌ها یکسان‌اند، اما این مقایسه به ما کمک می‌کند که شرایط و اوضاع خود را به خوبی درک کنیم؛ به ویژه مردان جوانی را درک کنیم که به ناگاه در آغاز هزاره جدید از سایه بیرون خزیدند و مرکز تجارت جهانی را منفجر کردند.

وی معتقد است جوانان هر دو طرف (جوانان روسیه در سال‌های بعد از ۱۸۷۰ م و جوانان دنیای عرب در دهه هفتاد قرن بیستم) از ناامیدی و زندگی به عنوان شهروند درجه دو در روند جهانی شدن رنج می‌بردند. در این مقایسه او در اروپای شرقی بر روسیه و در جهان اسلام بر منطقه عربی تأکید کرده است و دلیل این امر را در دسترس بودن اطلاعات و آمار این کشورها ذکر می‌کند.

او می‌گوید سوسیالیسم رادیکال در تمام کشورهای شرق اروپا بومی آن سرزمین‌ها بود و بعد در روسیه به قدرت رسید، در حالی که رادیکالیسم (که او آن را اسلام سیاسی می‌نامد) در تعدادی از مناطق روی داد و محصول دنیای عرب بود.

به اعتقاد وی در سال‌های دهه هفتاد قرن نوزدهم در کشورهای عربی ناقوس مرگ برای امید به فرآیند استعمارزدایی به صدا درآمد.

در سال‌های ۱۹۴۰-۱۹۶۰م اعراب بسیاری احساس کردند که در آستانه آزادی، خوش‌بختی، سعادت و سربلندی قرار دارند. ملی‌گرایان جمهوری خواه حتی هنگامی که این نام تحت عنوان سوسیالیسم عرب و همراه با نام رهبر مصر، عبدالناصر معروف شد، بهترین شکل ایدئولوژیک را به آن دادند. به عقیده نویسنده عبدالناصر نیز، مانند سایر رهبران کشورهای اسلامی، به ایدئولوژی و زبان خود رنگ اسلامی داد.

سیمونز تأسیس [رژیم غاصب] اسرائیل در سال ۱۹۴۸ را برای کشورهای عرب یک یادآوری می‌داند مبنی بر این که پایان استعمار به معنای پایان انقیاد و بردگی نیست و شکوفایی اقتصادی ناشی از درآمد نفت و جنگ سرد جنبه‌های دیگری نیز دارد.

او تحول‌های جهان عرب را، به ویژه در مصر، با جزئیات دقیق بررسی می‌کند و معتقد است تنها دولت‌های عرب فاقد نفت موفق به تشکیل حکومت جمهوری شدند.

به اعتقاد وی با این که مبارزه داخلی در کشورهای مسلمان دارای نفت و کشورهای بدون نفت برای حمایت و قانونی کردن قوانین خود صورت گرفت، همواره به عنوان یک اقدام سیاسی و میدان مبارزه میان جمهوری‌خواهان اصلاح‌گرا و نیروهای پادشاهی و حکومتی تلقی می‌شد. نگارنده در این مقاله بعد از شرح چگونگی شکل‌گیری رادیکالیسم در بلوک شرق و جهان اسلام، اهداف مارکسیسم و اسلام‌گرایان رادیکال را با یکدیگر مقایسه می‌کند و ادعا می‌کند که مارکسیست‌ها و اسلام‌گراها هیچ یک به اهداف خود نرسیدند.

در این مقاله او تروریست‌های دوران امپراتوری روسیه را با [به اصطلاح] تروریست‌های اسلامی مقایسه کرده، معتقد است برنامه زندگی افرادی که به این نوع فعالیت‌ها تن در می‌دهند یکسان است و اثرات یکسانی هم از آن بروز می‌کند. نگارنده آنها را قاتل می‌نامد و معتقد است آنان افرادی بریده از ریشه‌های خودند که به جای دیگر نیز تعلق ندارند. او معتقد است برای درک بهتر آنها بازخوانی کتاب جنایت و مکافات اثر داستایوفسکی می‌تواند مؤثر باشد.

۴- اسلام سیاسی و دیگر اسلام‌ها در عصر تکنولوژی اطلاعات به عنوان مقدمه جهانی شدن به گفته نویسنده در سال‌های دهه هفتاد قرن بیستم، کشورهای اسلامی و سایر جهانیان در آستانه یک دوره جدید قرار گرفتند. جهانی شدن ناشی از ذغال، فولاد و نفت راه را برای جهانی شدن ناشی از تکنولوژی اطلاعات هموار کرد. سیمونز جهانی شدن ناشی از تکنولوژی اطلاعات را یک پدیده جهانی می‌داند که به طور طبیعی ابتدا در کشورهایی روی داد که اقتصاد پیشرفته‌ای داشتند. دوران پس از جنگ دوران وفور سرمایه و نیروی کار بود و طبقه متوسط در بیشتر کشورهای غربی پیشرفت کرد. ساختار جدید پس از جنگ و عواملی که در کنار آن رشد یافته بود در رقابت با نهاد رهبری سیاسی جامعه بود. برای رقابت با رهبری سیاسی، این ساختار به طور فزاینده‌ای نیازمند ائتلاف بود و ائتلاف تنها با تکیه بر ارزش‌ها امکان‌پذیر است. اتحاد و ائتلاف همه حوزه‌ها را در بر گرفت و شامل ورود مجدد مذهب به حوزه سیاسی نیز شد. یهود، اسلام و مسیحیت از زمره ادیانی بودند که درگیر این فرآیند شدند.

در کشورهای اسلامی، هم رژیم‌های بعد از استعمار و هم اپوزیسیون در حال ظهور خود را با تجهیزات تکنولوژیک مسلح کردند و حکومت‌ها کنترل خود را بر تلویزیون اعمال کردند. مؤلف از انقلاب اسلامی ایران به عنوان پدیده‌ای جدید نام می‌برد و آن را حاصل کشمکش دولت و اسلام‌گراها می‌داند. آیه‌الله خمینی علیه السلام خطابه‌های خود و بیانیه‌هایش علیه شاه و رژیم سلطنتی را از تبعیدگاهش در پاریس و به طرق گوناگون به ایران می‌فرستاد. او یادآوری می‌کند جنگ قدرت داخلی میان مسلمانان باعث شد آنان خود را با سلاح‌های گوناگون تجهیز کنند و خشونت به خرج دهند. در غرب تصور می‌شد این خشونت فزاینده به طور مستقیم به وسیله اسراییل و آمریکا هدایت می‌شود. او از ترور ورزشکاران اسراییل در المپیک مونیخ ۱۹۷۲م، گروگان‌گیری اعضای سفارت آمریکا در ایران از ۱۹۷۹-۱۹۸۱م و انهدام کشتی A Chille Lauro در سال ۱۹۸۵م به عنوان اوج این خشونت‌ها نام می‌برد و معتقد است قهرمان اصلی این داستان‌ها مسلمانان بوده‌اند. وی می‌گوید که واقعیت گاهی اوقات بسیار مخدوش شده

است، زیرا بسیاری از تروریست‌ها، به ویژه در میان فلسطینی‌ها، سکولار بوده‌اند. او از افرادی چون ابو نضال و کارلوس نام می‌برد و معتقد است آنان مسلمان نبوده‌اند و به وسیله دولت‌های مسلمان علیه دول دیگر مورد بهره‌برداری قرار گرفته‌اند.

نویسنده روند تحول‌های سیاسی در کشورهای اسلامی را مرور کرده است و معتقد است در این کشورها پس از فرمان‌بردار کردن جوامع مدنی، دولت‌ها برای حفظ از خود به ارتش و نیروی پلیس وابسته شدند. آنها دولت‌های استعمارگر پیشین را دشمن خود تلقی می‌کردند و به همین دلیل در دنیای اسلام در حاشیه باقی ماندند.

نویسنده جنگ میان دو قطب سیاسی در کشورهای مسلمان را بسیار وحشیانه توصیف کرده است. او نیروهای مخفی شاه و خشونت‌ها را نسبت به مخالفان به عنوان نمونه یاد کرده، آن را هم‌ردیف برخوردهای آیه‌الله خلخالی قرار می‌دهد. وی سپس به وضعیت جامعه مصر، ترور سادات، حوادث پس از روی کار آمدن حافظ اسد در سوریه، قتل عام اهل تسنن در بازپس‌گیری شهر هاما و خشونت‌های دهه نود قرن بیستم در الجزایر در جریان انتخابات اشاره می‌کند و اذعان می‌کند راه اسلامی کردن قوانین برای منزوی کردن دشمنان اسلام‌گرای دولت راهی دشوار و پیچیده است. در این زمینه او به تصویری از انور سادات اشاره می‌کند که وی را در لباس بلند و سفید عربی ویژه مسلمانان نشان می‌دهد در حالی که مشغول ادای فرایض اسلامی است. نویسنده می‌گوید: «به هر حال اسلام‌گراها او را نیز (به عنوان فرعون زمان) کشتند، اما افرادی مانند سادات اسلام را وارد جرگه مباحث سیاسی کردند» (ص ۵۵).

او سپس از معمر قذافی در لیبی، جعفر نُمیری در سودان و ضیاء‌الحق در پاکستان نام می‌برد و معتقد است همه آنان سعی در اسلامی کردن قوانین داشته‌اند، اما برنامه‌های آنان موفق نبوده است، زیرا رهبران این کشورها همواره خود را فراتر از شریعتی می‌دانستند که در ظاهر معرفی می‌کردند. او معتقد است این رهبران سیاسی نیز، مانند مأمون خلیفه عباسی، نخواهند توانست قدرتی را به خود اختصاص دهند.

در دهه هشتاد قرن بیستم اسلام‌گراهایی که ضیاء‌الحق در دولت پاکستان سرکار آورده بود مدعی قوانین مادی غیراسلامی شدند و به جنبشی پیوستند که قصد آن بازگشت به دموکراسی بود. نگارنده عقیده دارد این جنبش‌ها و نیز کوشش اسلام‌گرایان رادیکال در ایران به ایجاد پدیده‌ای جدید انجامید. او می‌گوید: «آیه‌الله خمینی به هنگام تبعید در عراق، سنت شیعه را ترویج کرد و مفهوم ولایت فقیه را احیا نمود» (ص ۵۵).

در دهه پس از انقلاب این امور ساختار قانون اساسی پیچیده ایران را ایجاد کرد. رهبر ایران کمی

پیش از مرگش در سال ۱۹۸۹ م، حتی از این هم فراتر رفت و دستور داد در صورت نیاز و وجود مصلحت ملت و دولت، اولویت به شریعت داده شود.

سیمونز از جمهوری اسلامی ایران به عنوان نمونه شفاف و الگوی عملکرد اسلام‌گرایان در تشکیل دولت - شهر اسلامی نام می‌برد و معتقد است جنگ خونین ایران و عراق در دهه هشتاد قرن بیستم به این الگوی سودمند اجازه نداد تا در جای دیگری ایجاد شود.

به نظر وی حکومت اسلامی دست کم ثابت کرد که قوانین اسلامی را در دنیای مدرن می‌توان پیاده و اجرا کرد. از طرف دیگر این قوانین به انقلاب ایران اجازه داد که پس از دوران ابهت و جاذبه اولیه‌اش، همراه با بیشتر عوامل دمکراتیک خود دست نخورده باقی بماند و با عوامل غیردمکراتیک بدون خشونت زیاد برخورد کند.

او بر این عقیده است که اسلامی کردن قوانین یک جادهٔ دو طرفه است. با اسلامی شدن حکومت رادیکال‌های اسلامی نیز فضایی برای فعالیت پیدا می‌کنند. برخی نیز وارد نظام سیاسی - ملی کشور خود می‌شوند. در حال حاضر در بسیاری از کشورهای اسلامی که رهبران فعال اسلام‌گرا مناصبی را در اختیار دارند، مانند ایران، سودان، یمن، مالزی، کویت و پاکستان، باز هم گروه‌های مخالف عمده را اسلام‌گراها تشکیل می‌دهند و در انتخابات آرایه را به خود اختصاص می‌دهند. برخی نیز با تکیه بر ایمان خود دست به کار اقدام‌ها و اعمال گروهی می‌شوند. با وجود این، بیشتر آنان به این نتیجه رسیده‌اند که مهم تأیید هویت فرهنگ اسلامی است، نه تخریب قدرت.

به عقیده مؤلف متون اسلامی منابع و ترکیب کافی و کامل برای مواجهه موفق با مدرنیسم به پیروان خود ارایه می‌دهد. به این منابع ایرادهای اجتناب‌ناپذیری وارد نیست. با این حال کوشش برای رسیدن به این منابع مطمئناً با موانعی مواجه خواهد شد. این موانع بدون در نظر گرفتن کابوس اعراب و اسراییل است.

سیمونز راه‌حل‌های اسلامی را برای مدرنیسم کردن جوامع مسلمان قابل دست‌یابی و امکان‌پذیر می‌داند. او در پایان می‌گوید: «مطمئناً آمریکایی‌ها به منظور درک مسلمانان و حمایت از آنان برای دست‌یابی به یک زندگی مدرن بهترین موقعیت را در اختیار دارند، زیرا آمریکایی‌ها هنوز هم مذهبی‌ترین مردم مغرب زمین‌اند و شهروند کشوری شمرده می‌شوند که بر اساس ارزش‌ها بنا شده است و ضرورتاً بر اساس این ارزش‌ها نیز مردم در کنار یکدیگر قرار خواهند گرفت» (ص ۶۹).

ج - برخی اظهارنظرها درباره این کتاب

دیوید دی. نیوسام، دانشگاه ویرجینیا، سفیر آمریکا در لیبی، اندونزی و فیلیپین:
«در این کتاب نویسنده از تجربه‌های منحصر به فرد خود به عنوان سفیر در کشورهای اسلامی و آسیایی استفاده کرده است تا اثری درخشان و مهم درباره قرن‌ها کوشش اسلام و مسلمانان برای تطبیق خود با نوگرایی ارائه دهد. امروز، در دوره‌ای که اسلام به طور ناگهانی در معرض توجه عموم قرار گرفته است، این مطالعه کاربردی و تأثیرگذار از تاریخ می‌تواند به خواننده کمک کند تا درک هوشمندانه‌ای از نیروهای پویا و مبارز دست‌اندرکار در دنیای اسلام به دست آورد.»

ادوارد پی. جرجیان، دانشگاه رایس، سفیر آمریکا در سوریه و اسرائیل:

«تام سیمونز با مهارت و استادی تجزیه و تحلیل خود را از چالش‌هایی ارائه کرده است که جوامع مسلمان در مواجهه با نوگرایی و جهانی شدن با آن رو به‌رو هستند. به رغم وجود مطالب [متنوع] و زحمت فراوان، او مطلب خود را با این یادداشت خوش‌بینانه به پایان می‌رساند: «برای جوامع مسلمان امکان‌پذیر است که مدرنیسمی را برای خود ایجاد کنند که با عقاید اسلامی و هویت اسلامی آنها مطابقت کند.» از بسیاری جهات، صلح و امنیت بین‌المللی به نتایج این تلاش بستگی دارد.»

ریچارد دبلیو. مورفی، شورای روابط خارجی، سفیر سابق آمریکا در سوریه و عربستان سعودی و معاون سابق دبیرخانه دولتی روابط آسیای جنوبی و خاور نزدیک:
«در چهار مقاله جذاب و گیرا، آقای سیمونز شرحی تأثیرگذار از چالش‌هایی را ارائه می‌دهد که دنیای اسلام با آن مواجه است. در یک روایت زیبا، نویسنده به طرز قانع‌کننده‌ای توضیحات خود را درباره این موضوع ارائه می‌دهد که چرا در کشورهای اسلامی، با بیش از $\frac{1}{3}$ (یک ششم) جمعیت دنیا، اسلام رادیکال یک پدیده حاشیه‌ای باقی مانده است.»

د - نقد و نظر کارشناسی

«اسلام در دنیایی در حال جهانی شدن» عنوان سخن‌رانی‌ای است که فرانک پین (Frank Payne) در آغاز سال تحصیلی ۲۰۰۱-۲۰۰۲ م در دانشگاه استنفورد ایراد کرد. تام سیمونز نیز این کتاب را برای بزرگداشت خاطره این سخن‌رانی به همین اسم نامیده است.

مؤلف در سال ۱۹۳۸ م به دنیا آمد و او از سن هفت سالگی به دلیل شغل پدرش در وزارت امور خارجه آمریکا با دنیای دیپلماتیک آشنا شد و همراه والدین خود مسافرت‌های فراوانی به کشورهای

دیگر انجام داد. در یکی از همین مسافرت‌ها به هند در جریان تنش‌ها و درگیری‌های میان مسلمانان و هندوها قرار گرفت. وی سه سال بعد نیز به پاکستان تازه استقلال یافته سفر کرد. سیمونز، پیش از آغاز به کار در وزارت امور خارجه به عنوان سفیر آمریکا در پاکستان، از دانشگاه هاروارد در رشته تاریخ درجه دکترای خود را کسب کرد. وی به هنگام تحصیل در مقطع دکترا، در دانشگاه هاروارد (۱۹۵۸-۱۹۶۰م) به مطالعه تاریخ اسلام در دوران کلاسیک پرداخت و با تاریخ‌دانان برجسته و بزرگی، مانند سرهامیلتون گیب (Sir Hamilton A. R. Gibb) ملاقات کرد و در کلاس‌های درسی آنان شرکت نمود. مؤلف در مقدمه کتاب ادعا می‌کند که شیوه مطالعه و تحقیق استادش درباره گذشته (روش برخورد صادقانه و مطمئن) امروزه هم برای وی بسیار با اهمیت تلقی می‌شود.

به نظر می‌رسد او نیز در بررسی چالش‌های کشورهای اسلامی از همین شیوه استفاده کرده است. اطلاعات نویسنده درباره تاریخ اسلام و درک وی از این موضوع بسیار عمیق‌تر از آن است که با صرف تحصیل در یک مقطع دانشگاهی به دست آید. او تاریخ اسلام را طی دو مقاله کوتاه و مفید به خوبی بررسی کرده است. علاوه بر آن، تحول‌ها و چالش‌هایی را به‌بوتۀ نقد و بررسی کشیده است که کشورهای اسلامی در طول سال‌ها با آن مواجه بوده‌اند. او در این کتاب تاریخ این تحولات را در تک‌تک آن کشورها مرور می‌کند و به تحول‌های عمده و مهم آنها می‌پردازد. از ذکر جزئیات تحولات تاریخی کشورهایی مانند مصر، ایران، اردن، سودان، لیبی و... چنین بر می‌آید که وی تغییرها و تحول‌های سیاسی این کشورها را طی سالیان دراز دنبال کرده است.

او با مشکل‌ها و مصائب فلسطینیان آشناست، گروه‌های مبارز مسلمان و انتفاضه را به خوبی می‌شناسد و به ایران و انقلاب اسلامی آن نگاهی مثبت دارد.

در مجموع، این کتاب کوچک، ساده و کم حجم حاوی اطلاعات ارزشمندی است که بیان‌کننده نظر یک پژوهش‌گر غربی درباره اسلام و تحول‌های کشورهای مسلمان است.

مطالعه این کتاب به خواننده کمک می‌کند تصویری را درک کند که غربیان، به ویژه آمریکاییان، درباره اسلام پس از واقعه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ در ذهن خود دارند. بنابراین ترجمه کامل آن برای آشنایی خوانندگان فارسی زبان با این تصویر مفید خواهد بود.



اخبار فرهنگی

● کنگره بزرگداشت علامه شرف‌الدین

در آستانه پنجاهمین سالگرد رحلت علامه سید عبدالحسین شرف‌الدین، کنگره‌ای بین‌المللی جهت آشنایی هر چه بیشتر با ابعاد مختلف شخصیت اجتماعی، سیاسی و علمی ایشان در تاریخ ۲۴ و ۲۵ اسفند ماه سال ۱۳۸۳ مصادف با زاد روز حضرت باقرالعلوم (علیه السلام) در شهر مقدس قم برگزار گردید. این کنگره، توسط دفتر تبلیغات اسلامی و با مشارکت و همکاری چهار مرکز بین‌المللی: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام)، مرکز جهانی علوم اسلامی و سازمان حوزه‌ها و مدارس علمیه خارج از کشور برگزار گردید.

در این کنگره، از حدود دویست مقاله به زبان فارسی، عربی و انگلیسی از داخل و کشورهای عراق، لبنان، سوریه و انگلستان رسیده بود، برخی مقالات در موضوعات ذیل ارائه گردید:

۱- زندگینامه علمی و شخصیتی علامه شرف‌الدین

۲- شرف‌الدین مدافع مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و منادی تقریب مذاهب اسلامی

۳- شرف‌الدین طلایه‌دار اتحاد و بیداری اسلامی

۴- اندیشه‌های علمی شرف‌الدین

۵- شعر و سرود

● ساخت پنج مناره برای مسجد الاقصی توسط دولت اردن

دولت اردن قصد دارد با توجه به پنج رکن دین اسلام، پنج مناره برای مسجد الاقصی بسازد. رئوف نجم، قائم مقام کمیته اجرایی ناظر بر مرمت مسجد الاقصی، با اعلام خبر فوق هم‌چنین از موافقت مقامات فلسطینی و دولت اشغالگر قدس برای اجرای این طرح خبر داد. هزینه برآوردی ساخت اولین مناره ۳۵۲ هزار دلار است که قرار است مطالعات اولیه و اقدامات اجرایی آن در سال آینده میلادی انجام پذیرد. دولت اردن از دیرباز و به صورت سنتی به عنوان مسئول نوسازی و مرمت مسجد الاقصی فعالیت می‌کند.

مناره پنجم که دولت اردن قصد بنای آن را به عنوان اولین مناره دارد در دیوارهای غربی احداث می‌شود. در دیوارهای غربی مسجدالاقصی حفره‌هایی دیده می‌شود که مسلمانان علت به وجود آمدن آن را حفاری‌های دولت اشغالگر قدس می‌دانند.

در دیوارهای جنوبی نیز نظیر این حفره‌ها پدید آمده است که کمیته اردنی با مرمت و تعمیر آن از صدمات بیشتر به دیوارهای جنوبی جلوگیری کرد. یهودیان مدعی هستند که مسجدالاقصی بر روی ویرانه‌های کنیسه یهودیان ساخته شده است و برای ظهور مسیح موعود باید مجدداً کنیسه یهودیان بر روی ویرانه‌های مسجدالاقصی، ساخته شود!

در راستای همین هدف، یهودیان افراطی چند سالی است که در بعضی مناطق تحت نفوذ خود به حفاری‌هایی شروع کرده‌اند.

اخیراً نیز رژیم اشغالگر قدس خبر از مسدود کردن قسمتی از مسجدالاقصی به علت احتمال ریزش دیواره و سقف آن داده است که فلسطینیان را دچار نگرانی کرده است.

● هجدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی

مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، هجدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی را همزمان با ایام هفته وحدت از تاریخ ۴ تا ۶ اردیبهشت ماه ۱۳۸۴ در تهران برگزار می‌نماید.

این کنفرانس به منظور ایجاد زمینه‌های اتحاد و همبستگی جهان اسلام و همفکری علما و دانشمندان جهت نزدیک‌سازی دیدگاه‌های علمی و فرهنگی آنان در زمینه‌های فقهی، اصولی، کلامی و تفسیری و... و نیز بررسی مسائل و مشکلات مسلمانان و ارائه راه‌حل‌های مناسب و موضع‌گیری مشترک در برابر آن برگزار می‌گردد.

ویژگی این کنفرانس، برپایی اولین مجمع عمومی مجمع جهانی تقریب مذاهب است. موضوع این کنفرانس استراتژی تقریب مذاهب اسلامی می‌باشد.

● شرکت دبیر کل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

در شانزدهمین دوره مجمع بین‌المللی فقه اسلامی

آیة‌الله محمدعلی تسخیری، دبیرکل مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی و نماینده رسمی جمهوری اسلامی ایران در مجمع بین‌المللی فقه اسلامی، وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی در رأس هیأتی در شانزدهمین اجلاس سالانه مجمع بین‌المللی فقه اسلامی شرکت کرد.

این مجمع که متشکل از فقها و مجتهدان کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی است وظیفه

داشت که مسائل مستحدثه زندگی بشری را در زمینه‌های سیاسی اقتصادی حقوقی پزشکی و فکری از دیدگاه کتاب و سنت و فقه اسلامی بررسی کرده و پیرامون آن فتاوی شرعی صادر نماید. در شانزدهمین اجلاس این مجمع موضوعات زیر مورد بررسی قرار گرفت.

- ۱- زکات اموالی که از گردش اقتصادی خارج شده است (توقیفی - بلوکه شده)
- ۲- اختلاف مردان با زنانی که در خارج از منزل کار می‌کنند.
- ۳- جایگزین‌های شرعی دیه عاقله در زمان معاصر
- ۴- قرائت‌های جدید در تفسیر قرآن و سنت و متون اسلامی
- ۵- کالاهای بین‌المللی و ضوابط معامله آن
- ۶- ضمانت و کفالت در امور تجاری
- ۷- بیمه درمانی

۸- ما و دیگران (گفت‌وگوی اسلام و غرب)

۹- رفتار با غیرمسلمانان در فقه اسلامی و رفتار غیرمسلمانان با اقلیت‌های دینی اسلامی قابل ذکر است که هیأت ایرانی با ارائه ده مقاله بیشترین مشارکت علمی را در این کنفرانس داشته و با عرضه دیدگاه‌های فقهی مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) فعال‌ترین نقش را در بین هیأت‌های شرکت‌کننده بر عهده داشت.

در حاشیه این کنفرانس هیأت ایرانی در جمع ایرانیان مقیم دبی در مجلس عزاداری حضرت ثامن الحجج علی بن موسی الرضا (علیه‌السلام) شرکت کرده و با نماینده مقام معظم رهبری در دبی دیدار و گفت‌وگو کرد.

● برگزاری اولین کنگره بین‌المللی تقریب بین مذاهب اسلامی در کنیا

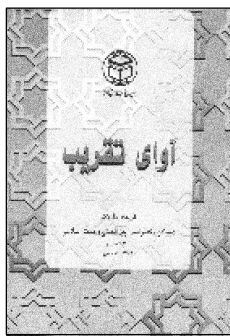
این کنگره بر اساس تصمیم مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی جمهوری اسلامی ایران در روزهای ۲۴ و ۲۵ بهمن ۱۳۸۳ همزمان با آغاز سال جدید هجری (۲ و ۳ محرم ۱۴۲۶) با حضور هیأتی از جمهوری اسلامی ایران و با دعوت از دانشمندان، علماء، مفتیان و متفکران جهان اسلام و کشورهای مختلف قاره آفریقا، در شهر نایروبی کنیا آغاز شد. این کنگره کار خود را در پنج کمیسیون با موضوعات زیر آغاز کرد: تئوری قرآن مجید و زمینه تحقق وحدت اسلامی، وحدت اسلامی و سنت شریف پیامبر، وحدت اسلامی در سیره ائمه مسلمین، وحدت اسلامی ضرورت عصر حاضر، تقریب مذاهب پشتوانه علمی وحدت اسلامی، راه کارهای علمی وحدت اسلامی، وحدت اسلامی و رسالت علماء، نقش زنان در ایجاد وحدت و یکپارچگی در جهان اسلام. در روز آخر این کنگره، قطعنامه‌ای در ده بند به تصویب رسید.



مآخذشناسی اندیشه تقریب

الف) آثار منتشر شده توسط مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی

آوای تقریب (گزیده مقالات هشتمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی)



تنظیم: محمد سعید معزالدین

چاپ اول ۱۳۷۶ / ۳۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۲۰۰۰ ریال

وزیری / ۵۶۳ص / شومیز

آوای تقریب، گزیده مقالات فارسی هشتمین کنفرانس بین‌المللی

وحدت اسلامی است که در سال ۱۳۷۴ در موضوع کتاب وسنت و ثابت و

متغیر برگزار شد. برخی مقالات این مجموعه عبارت‌اند از: تأثیر قرآن در

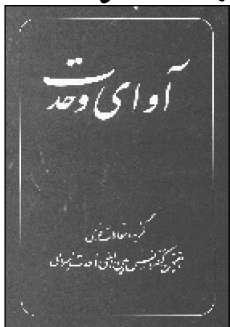
جنبش فکری نهضت علمی تمدن و تکامل بشر / محمد واعظ زاده خراسانی؛ ترجمه قرآن از نظر

مفسرین و فقه‌های مذاهب اسلامی / عبدالکریم بی‌آزار شیرازی؛ احکام ثابت و متغیر در اسلام؛ اثبات

صدور حدیث از طریق مضمون شناسی و متن / عباس ایزد پناه. در پایان نیز تعدادی از مصاحبه‌های

انجام شده در حاشیه کنفرانس، درج شده است.

آوای وحدت (گزیده مقالات فارسی هفتمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی)



تنظیم: محمد سعید معزالدین

چاپ اول ۱۳۷۴ / ۵۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۰/۰۰۰ ریال

وزیری / ۴۲۶ص / شومیز

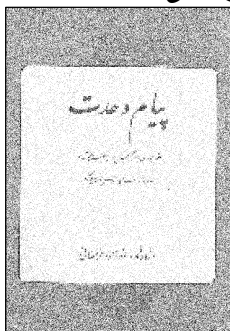
این کتاب، حاوی تعدادی از مقالات گزیده فارسی کنفرانس هفتمین

وحدت اسلامی با عنوان مبانی تقریب است که در سال ۱۳۷۳ برگزار شد.

برخی عناوین مقالات بدین قرار است:

وحدت در اندیشه امام خمینی(ره) / سید احمد خمینی؛ جایگاه اهل بیت(ع) در جوامع اسلامی / محمد واعظ زاده خراسانی؛ بنیان‌های عقیدتی و سیاسی وحدت اسلامی / کلیم صدقی؛ مبانی و منابع مشترک اجتهادی / سید جمال موسوی اصفهانی؛ ولایت فقیه از دیدگاه مذاهب اسلامی / محمد صادق مزینانی؛ همگرایی و واگرایی در منابع و روش‌های اجتهادی / هادوی تهرانی.

پیام وحدت (مصاحبه‌های استاد واعظ زاده خراسانی)



تنظیم: محمد سعید معزالدین

چاپ اول ۱۳۷۳ / ۵۰۰۰ نسخه

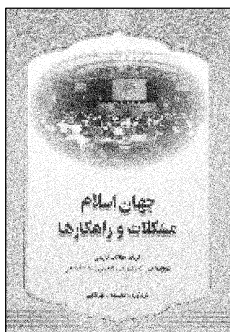
قیمت: ۷۰۰۰ ریال

وزیری / ۳۰۷ ص / شومیز

این کتاب، مجموعه مصاحبه‌های استاد واعظ زاده خراسانی در مورد وحدت اسلامی، تقریب مذاهب و مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی و عملکرد گذشته و حال و اهداف آن است.

این مصاحبه‌ها که توسط روزنامه‌ها و مجلات داخلی و خارجی به زبان‌های فارسی، عربی و انگلیسی انجام شده، از سوی مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی ترجمه، تنظیم و منتشر شده است.

جهان اسلام، مشکلات و راهکارها (مجموعه مقالات)



تنظیم: سید جلال میرآقایی

چاپ اول ۱۳۷۹ / ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۲۲۰۰۰ ریال

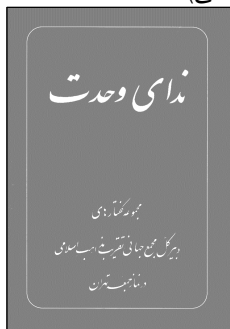
وزیری / ۶۲۲ ص / شومیز

این کتاب، حاوی بیست مقاله ارائه شده در دوازدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی است که به همت «مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی» در تهران برگزار گردید. در این کنفرانس جمعی از علما و اندیشمندان کشورهای اسلامی درباره «اسلام و امت اسلامی در قرن آینده» به بحث و تبادل نظر پرداختند.

عناوین برخی از مقالات بدین قرار است: آینده جهان اسلام / واعظ زاده خراسانی؛ اسلام و

مقتضیات عصر حاضر / سید جلال میرآقایی؛ وحدت اسلامی گامی فراتر از تقریب / عبدالکریم بی آزار شیرازی؛ چشم‌انداز وحدت اسلامی در قرون اخیر / عطاءالله مهاجرانی؛ وحدت اسلامی... موانع و راه کارها / داوود غرایاق زندی.

ندای وحدت (سخنرانی‌های استاد واعظ زاده خراسانی)



تنظیم: س. شاطریان

چاپ اول ۱۳۷۴ / ۵۰۰۰ نسخه

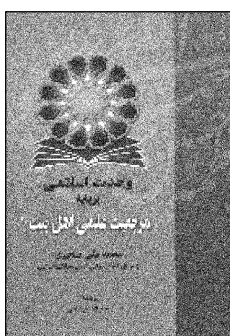
قیمت: ۷۰۰۰ ریال

وزیری / ۲۹۱ ص / شومیز

این کتاب، حاصل ده سخنرانی قبل از خطبه‌های نماز جمعه استاد واعظ زاده خراسانی است که به مفاهیم وحدت، اخوت، امت واحده اسلامی، اختلاف و عوامل آن از دیدگاه قرآن و روایات پرداخته و اختلاف ممدوح و اختلاف مذموم در آن بررسی شده است.

بخش‌های دیگری از این کتاب بدین قرار است: سیره عملی ائمه اهل بیت (ع) و رفتار آنان با علما و ائمه مذاهب اهل سنت در برقراری روابط دوستانه علمی و حفظ احترام متقابل؛ تأثیر سوء سیاست‌ها در اختلاف مذاهب؛ تلاش‌های علمی و سیاسی در طول تاریخ در راه اتحاد مسلمانان؛ پیشنهادات متفکران شیعه و سنی در تقریب دیدگاه‌ها در مورد خلافت و ولایت. این کتاب به دو زبان آذری و اردو نیز ترجمه و منتشر شده است.

وحدت اسلامی برپایه مرجعیت علمی اهل بیت (علیهم‌السلام)



مؤلف: محمد علی تسخیری

مترجم: سید جلال میرآقایی

چاپ اول ۱۳۸۰ / ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۰/۰۰۰ ریال

رقعی / ۱۳۶ ص / شومیز

از آن‌جا که قرآن و سنت، دو محور اساسی اتحاد امت اسلام اند، اتفاق نظر بر مرجعیت علمی واحدی که مفسر آن دو باشد ناگزیر است. این کتاب در صدد اثبات انحصار این مرجعیت در ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) است و در این راه بیشتر به

مجموعه‌های روایی، فقهی و تاریخی اهل سنت استناد جسته است.
در پایان کتاب، بیانیه پایانی کنفرانس چهاردهم وحدت اسلامی با عنوان جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) در اسلام و امت اسلامی آمده است.

وحدت در آینه مطبوعات



تهیه و تنظیم: غلام حسین زینلی - شمس‌الله اکبری

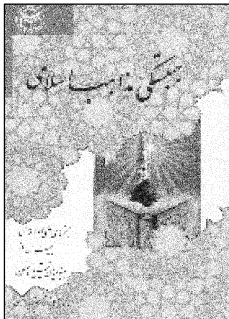
چاپ اول ۱۳۷۶ / ۳۰۰۰ نسخه

قیمت: ۵/۰۰۰ ریال

وزیری / ۲۰۸ ص / شومیز

این نوشتار، معرفی کوتاهی از ۱۶۸ مقاله برگزیده است که در مطبوعات فارسی و برخی مجلات عربی تا تابستان ۱۳۷۳ درباره وحدت اسلامی و تقریب مذاهب انتشار یافته است. در این مجموعه که بر اساس فهرست موضوعی تنظیم شده، مشخصات هر یک از مقالات ذکر شده آن‌گاه محتوای آن در قالب یک گزارش توصیفی ارائه گردیده است.

همبستگی مذاهب اسلامی



مؤلفین: جمعی از اندیشمندان جهان اسلام

ترجمه و نگارش: عبدالکریم بی‌آزار شیرازی

چاپ اول ۱۳۷۷ / ۳۰۰۰ نسخه

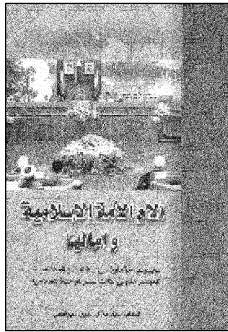
قیمت: ۱۲۰۰۰ ریال

وزیری / ۴۷۴ ص / شومیز

کتاب حاضر، تدوین بخشی از مقالات ترجمه شده رجال دارالتقریب برگرفته از کتاب دعوة التقرب من خلال رسالة الاسلام، گردآوری محمد محمد المدنی و مجلة رسالة الاسلام است.

پس از مقدمه مترجم، ابتدا مقدمه دعوه التقرب به قلم محمد محمد المدنی و سپس تاریخچه فشرده تقریب از شیخ محمود شلتوت آمده است. آن‌گاه کتاب در پنج بخش سامان می‌یابد: اول: دعوت‌کنندگان به تقریب؛ دوم: هدف تقریب؛ سوم: راه تقریب؛ چهارم: تقریب در مسائل اختلافی؛ پنجم: مقالاتی در فتح باب اجتهاد و موضوعات دیگر.

آلام الامة الاسلامية و آمالها (مجموعه مقالات)



تنظیم: سید جلال الدین میرآقایی

چاپ اول ۱۴۲۳ ق / ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال

وزیری / ۶۱۸ ص / شومیز

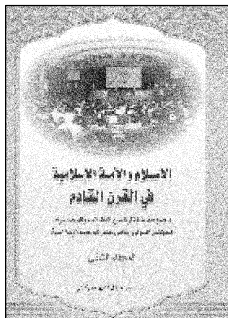
۲۳ مقاله این کتاب، در سیزدهمین کنفرانس «وحدت اسلامی»

عرضه گردید که طی ۱۴ - ۱۷ ربیع الاول سال ۱۴۲۱ در تهران برگزار

شد.

این همایش با عنوان «امت اسلامی، دردها و آرزوها» با موضوعاتی چون: وحدت و تقرب مذاهب اسلامی؛ وحدت اقتصادی و سیاسی؛ حقوق انسان؛ و اقلیتها در اسلام برپا شد. عناوین برخی از مقالات عبارتند از: وحدت زایل کردن دردها و تحقق صلح / محمدامین عبدالحکیم چم چمالی؛ مسلمانان و تکنولوژی / عبدالجلیل النذیر الکاروری؛ حقوق انسان در اسلام / خلیل گونج؛ اسلام دین انسانی / نبیل سلیمان؛ اقلیتها در اسلام / کریم النوری؛ آمل و آرزوهای امت اسلامی / عبدالکریم صار.

الاسلام و الامة الاسلامية في القرن القادم ج ۱ و ۲ (مجموعه مقالات)



تنظیم: سید جلال الدین میرآقایی

چاپ اول ۱۴۲۱ ق / ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۳۸۰۰۰ ریال

وزیری / ج ۱: ۵۷۶ ص، ج ۲: ۴۰۰ ص / شومیز

این کتاب حاوی مقالات ارائه شده در دوازدهمین کنفرانس وحدت

اسلامی است که به همت مجمع جهانی تقرب مذاهب اسلامی در پایان

قرن بیستم و آغاز سومین هزاره میلادی با موضوع اسلام و امت اسلامی در قرن آینده برگزار شد.

برخی عناوین مقالات عبارتند از: آینده عالم اسلامی، بشارتها، تهدیدات و مسؤولیتها /

محمد واعظزاده خراسانی؛ قضایای امت اسلامی / سید محمدباقر حکیم؛ بیداری مسلمین در قرن

بیستم / حسن الهاشمی؛ پیشرفتهای عالم اسلامی در سده گذشته / عبدالله ابراهیم الضحوی؛ امت

اسلامی و تهدیدات قرن ۲۱ / محمد الشیخ محمود صیام؛ آغاز انگیزهها و طرق مقابله با مستشرقین

/ مهدی الکیسی؛ نقش تمدنی آینده امت اسلامی و جایگاه سازمان کنفرانس اسلامی / محمد علی تسخیری؛ گفتگو و اسلام / محمود عکام، دین؛ دموکراسی / سید مرتضی التونسی.

الحوزة العلمية العراقية و التقريب (كتاب التقريب ١)



مؤلفین: تحریریه مجله رساله التقريب

چاپ اول / ۱۳۸۲ / ۲۰۰۰ نسخه

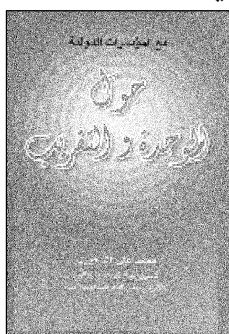
قیمت: ۱۲۰۰۰ ریال

وزیری / ۲۳۱ ص / شومیز

این کتاب، حاوی موضوعاتی اساسی درباره حوزة علمیه نجف و نقش مرجعیت دینی آن در ایجاد تفاهم و تعامل هرچه بیشتر بین مذاهب اسلامی به زبان عربی است و مقالاتی چند از اندیشمندان جهان اسلام را در بردارد که در فصل نامه رساله التقريب وابسته به مجمع جهانی تقرب مذاهب اسلامی منتشر شده است.

برخی عناوین مقالات این کتاب بدین قرار است: مرجعیت دینی و تقرب / سید محمدباقر حکیم؛ نقش تقریبی مراکز تمدنی عراق / محمد واعظزاده خراسانی؛ حوزة علمیه امامیه / محمد مهدی آصفی؛ شهید سید محمدباقر صدر و تقرب، علامه سید محمدتقی حکیم رهبر فکری در زمینه تقرب / محمدعلی تسخیری؛ محمد حسین آل کاشف الغطاء یکی از رهبران تقرب / سامی الغیری.

حول الوحدة و التقريب (مع المؤتمرات الدولية)



مؤلف: محمدعلی تسخیری

چاپ اول / ۱۳۸۲ / ۲۰۰۰ نسخه

قیمت: ۸۰۰۰ ریال

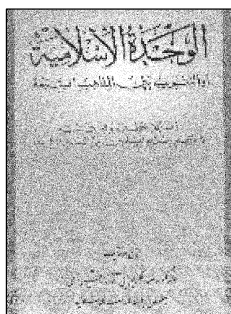
رقعی / ۲۰۰ ص / شومیز

وحدت اسلامی امر مهمی است که جهان اسلام در حفظ و صیانت امت اسلامی بدان نیاز دارد. بی تردید دولت مردان کشورها می توانند در این راستا گام های مؤثر و پایداری بردارند.

همچنان که علمای بزرگ اسلام نیز می توانند با ارائه تصویری صحیح از اسلام نقش کلیدی خود را در نزدیک کردن عواطف پیروان مذاهب اسلامی، حول محور اسلام ایفا نمایند.

در سال‌های اخیر در این راستا تلاش‌های ارزشمندی از سوی مؤسسات اسلامی صورت گرفته است. از جمله برگزاری کنفرانس‌های بین‌المللی با موضوع وحدت اسلامی که در آن صاحب‌نظران و اندیشمندان جهان اسلام این موضوع را مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌دهند. کتاب حاضر، برگزیده‌ای مباحثی است که نماینده مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی در این کنفرانس‌ها ایراد نموده است.

الوحدة الإسلامية أو التقريب بين المذاهب السبعة



مؤلفان: جمعی از اندیشمندان جهان اسلام

تنظیم: عبدالکریم بی‌آزار شیرازی

چاپ اول ۱۳۷۹ / ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۲۲۰۰۰ ریال

وزیری / ۵۲۰ ص / شومیز

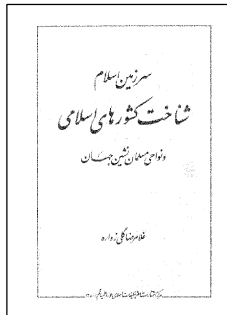
در کتاب حاضر، برگزیده‌ای از بهترین مقالات علمی و اصلاحی مجله رساله الاسلام به همراه مقدمه‌ای از حجت الاسلام دکتر بی‌آزار شیرازی گردآوری شده است. این مقالات در هفت بخش با این عناوین تنظیم شده است:

نحوه دعوت به وحدت اسلامی و اهداف آن؛ درباره وحدت و نحوه رسیدن به آن؛ تقریب و وحدت در دنیای امروز مسلمانان؛ اجتهاد در مذهب شیعه و سنی؛ مصادر شرعی و اسباب اختلاف در آن؛ دیدگاه‌های چند تن از علمای شیعه و سنی درباره وحدت. به علاوه، این کتاب حاوی مباحث و مقالاتی کوتاه درباره چند تن از علمای بنیان‌گذار وحدت است. از جمله: شیخ شلتوت، محمدتقی قمی، محمد عرفه و شیخ محمد ابو زهره. در انتهای کتاب نیز به نقش دانشگاه الازهر در این باره اشاره گردیده است.

ب) سایر آثار منتشر شده در زمینه اندیشه تقریب

مسلمان حبیبی

سرزمین اسلام: شناخت کشورهای اسلامی و نواحی مسلمان‌نشین جهان



غلامرضا گلی‌زواره، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۰، ۶۴۸ صفحه، وزیری.

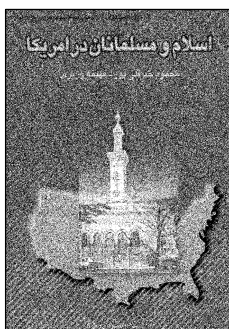
از آن جا که شناخت تاریخی، جغرافیایی و اجتماعی مسلمانان و قلمروی که آنان زندگی می‌کنند امری ضروری برای هر فرد مسلمان است و چنین آگاهی، پیوند مسلمین را با یکدیگر مستحکم می‌سازد، این کتاب نگاهی است به کشورهای اسلامی و نواحی مسلمان‌نشین جهان. «کتاب

سرزمین اسلام» اگر چه به عنوان شناخت اجمالی کشورها و نواحی مسلمان‌نشین در جهان منتشر شده، نسبتاً مفصل است و خوشبختانه در مورد بسیاری از سرزمین‌ها و کشورهای مسلمان‌نشین که تاکنون اطلاعات کمی از آنها در دست بود، مطالب مفصل و خواندنی دارد. علت این تفصیل آن است که معیار نویسنده برای انتخاب عنوان و مطالب کتاب محدود به نواحی‌ای نبوده است که اکثریت ساکنان آن را مسلمان تشکیل می‌دهند و هر جا که اجتماعی از مسلمانان مشغول زندگی هستند معرفی و در کتاب در مورد آنها بحث شده است.

مؤلف کتاب را در یک مقدمه و هفت فصل تدوین کرده است. در مقدمه کتاب عوامل گسترش اسلام و نیز هجوم به سرزمین‌های اسلامی را تبیین نموده و در فصل اول جهان اسلام از دیدگاه امام خمینی علیه السلام و مقام معظم رهبری سخن گفته است. فصل دوم کلیاتی درباره جهان اسلام است. در فصول بعدی از کشورهای قاره‌های مختلف که اسلامی هستند و یا مسلمانان در آن کشورها از حضور و جمعیت قابل توجهی برخوردارند، بحث کرده است. در تمام فصول ابتدا سیمای کلی قاره‌ها شناسانده شده آن‌گاه چگونگی ورود اسلام به آن کشورها، وضع فرهنگی و سیاسی کنونی مسلمانان آن دیار و دیگر مسائل مربوط به مسلمانان گزارش شده است.

نویسنده، ضمن آوردن تصاویر و نقوش جغرافیایی اطلاعات مفیدی از موقعیت کشورهای اسلامی ارائه می‌دهد. وی در تدوین این اثر بالغ بر سیصد عنوان از منابع و مأخذ کتاب که برخی از آنها به زبان‌های بیگانه می‌باشند سود جسته است و این امر می‌تواند برای محققین و پژوهشگران مفید باشد.

اسلام و مسلمانان در آمریکا



محمود خدافلی پور، فهیمه وزیری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۹، ۴۱۶ صفحه، وزیری.

مسلمانان یکی از اقلیت‌های بزرگ در آمریکا هستند و روز به روز بر جمعیت آنان افزوده می‌شود. بررسی ابعاد گوناگون زندگی مسلمانان در آمریکا و نیز سازمان‌های اسلامی، فرقه‌های اسلامی، وضعیت فعلی و چالش‌های فرا روی مسلمانان این کشور، دلایل گرایش به اسلام، فعالیت‌های سیاسی مسلمانان و آینده اسلام در آمریکا قلمرو مطالعه و بررسی این کتاب است. کتاب دارای چهارده فصل است. نویسنده پس از اشاره‌ای اجمالی به تاریخچه ورود مسلمانان به آمریکا و نیز پراکندگی و ترکیب جمعیت مسلمانان این کشور، از سازمان‌ها و تشکلهای مسلمانان آمریکا در دو بخش سازمان‌های اسلامی و سازمان‌های فرقه‌ای و قومی سخن گفته است. وی در این بخش به ارائه فهرستی از تشکلهای اسلامی مسلمانان مهاجر و مسلمانان بومی آمریکا، برخی سازمان‌های قومی مسلمانان از قبیل فرقه‌های مسلمانان، دروز، احمدیه، انصارالله، صوفیه، موریش سانیس تمپل و یونایتد سابمیتزر زانترنشال پرداخته و در ادامه موقعیت مساجد و امور مرتبط به آن را در آمریکا بررسی نموده است. مؤلف به دنبال گزارشی مختصر از شیعیان آمریکا به تفصیل رشد اسلام در بین سیاهان این کشور را مورد بحث قرار داده و ویژگی‌ها و پیشینه نهضت ملت اسلام را مطرح کرده است.

فصول بعدی کتاب به موضوعاتی از قبیل: محدودیت‌ها و مشکلات ناشی از تضاد برخی قوانین و آداب اسلام با فرهنگ آمریکایی در مسائل حقوقی و اقتصادی، مسئله جنسیت، وضعیت کنونی مسلمانان در آمریکا، فعالیت‌های سیاسی مسلمانان در آمریکا، مسائل و چالش‌های فراروی مسلمانان آمریکا، آینده اسلام در آمریکا و جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان آمریکا می‌پردازد.

اندیشه و استراتژی وحدت در شبه قاره هند و ایران



سید احمد موثقی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۸، ۳۴۸ صفحه، وزیری.

در این کتاب اندیشه و آرمان و استراتژی وحدت مسلمانان در آرا و اقدامات متفکران، علما و رهبران نهضت‌های اسلامی شبه قاره هند و ایران، طی یک سیر تاریخی، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. ضمن این‌که نظریات اصلاحی و اندیشه‌های سیاسی آنان هم در بستر تاریخی و اجتماعی خود، مطرح و مورد توجه قرار گرفته‌اند.

کتاب از دو فصل تشکیل شده است که عناوین آن عبارت‌اند از: فصل اول؛ در شبه قاره هند (مرحله اول: از اواخر قرن هیجدهم تا قیام هند (۱۸۵۷)، شاه ولی الله دهلوی، شاه عبدالعزیز دهلوی، نهضت سید احمد بارلی، مرحله دوم: از قیام هند تا تأسیس پاکستان (۱۹۴۷) پس از آن، جنبش هندی خلافت، مولانا ابوالکلام آزاد، اقبال لاهوری، پاکستان و اتحاد اسلامی، ابوالاعلی مودودی)، فصل دوم؛ در ایران (روابط سیاسی ایران و عثمانی، پیروان ایرانی سید جمال الدین، شیخ الرئیس قاجار و «اتحاد اسلام»، دوران انقلاب مشروطیت در ایران، جنگ جهانی اول و مسئله مهاجرت، میرزا کوچک خان و «اتحاد اسلام»، آیه‌الله کاشانی، آیه‌الله بروجردی، علامه امینی و حضرت امام خمینی علیه السلام).

مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان

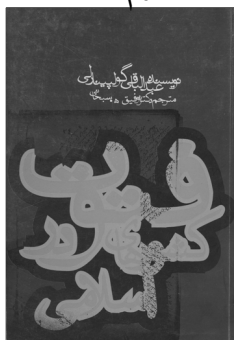


فرانس روزنتال، ترجمه منصور میراحمدی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۹، ۲۲۲ صفحه، رقعی.

فرانس روزنتال، نویسنده و محقق معروف، در این کتاب به ابعاد گوناگون مفهوم آزادی از دیدگاه اندیشمندان مسلمان پرداخته است. وی با مطالعه و بررسی آثار و منابع متعدد، می‌کوشد مفهوم آزادی را از نظرگاه مسلمانان در سطوح مختلف فلسفی، حقوقی، فقهی، جامعه‌شناسی - سیاسی و عرفانی تبیین کند و در این راستا، قرائت خاصی از مفهوم آزادی در اندیشه اسلامی ارائه می‌کند. ارجاعات مکرر و استناد به منابع متعدد، جامع‌نگری در پرداختن به ابعاد گوناگون مفهوم آزادی و دقت زیاد در تفسیر و تحلیل نظریات اندیشمندان مسلمان، از نقاط قوت این کتاب است.

کتاب دارای شش فصل است: فصل اول به تاریخچه مفهوم آزادی و تفکیک سطوح مختلف آن پرداخته و فصل دوم با نگرش واژه‌شناسی ریشه آزادی را در زبان‌های عبری، سریانی، کلدانی، سامی و فارسی، بررسی کرده است. فصل سوم به تعریف‌های ارائه شده از آزادی در میان مسلمانان می‌پردازد. فصل چهارم، بحثی جامعه‌شناسانه و حقوقی از مفهوم آزادی ارائه کرده است. فصل پنجم نظریه‌های فلسفی در این باره را تبیین نموده و فصل ششم به جمع‌بندی مطالب می‌پردازد.

فتوت در کشورهای اسلامی و مآخذ آن به همراه فتوت‌نامه منظوم ناصری



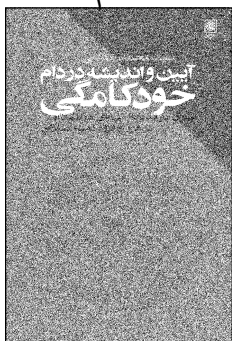
عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه: توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران، روز به، چاپ اول، ۱۳۷۹، ۱۹۸ صفحه، رقعی.

این کتاب در واقع ترجمه مقاله‌ای است مفصل با عنوان 'Islam ve Turkiye'de futuvtun teskilati ve kaynaklari' (فتوت در سرزمین‌های اسلامی و ترک و مآخذ آن) از عبدالباقی گولپینارلی که در جلد ۱۱، شماره ۱۴ مجله دانشکده اقتصاد استانبول به چاپ رسیده است. در کتاب حاضر از فتوت به مفهوم جوانی، پهلوانی و جوانمردی و اساساً با

معانی تصوف، یاد شده است. از منظر مؤلف مروت اساس فتوت، و فتوت پایان مروت است. از این رو هر اهل مروتی، صاحب فتوت نیست، اما هر اهل فتوتی در مروت به عالی‌ترین مرتبه دست یافته است. نگارنده در این کتاب ضمن به دست دادن اطلاعاتی درباره فتوت به مقایسه، تحلیل و نقد فتوت‌نامه‌های فارسی، عربی و ترکی دست زده است. وی سپس ارکان فتوت را همراه با دیدگاه‌های مذهب درباره آن آورده است. فتوت و تشکیلات اصناف و برخی ملاحظات درباره ارکان فتوت عناوین بخش‌های بعدی کتاب است. در پایان، متن منظوم «فتوت‌نامه ناصری» به چاپ رسیده است.

آیین و اندیشه در دام خودکامگی

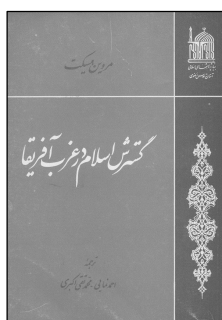
(سیری در اندیشه سیاسی مسلمانان در فراز و فرود تمدن اسلام)



سیدمحمدخاتمی، تهران، طرح‌نو، چاپ چهارم، ۱۳۸۰، ۴۶۲ صفحه، رقعی. این کتاب مروری است بر اندیشه سیاسی مسلمانان و در آن از فراز و فرود تمدن اسلامی سخن گفته شده است. نویسنده معتقد است که بعد از دوران خلافت خلفای راشدین، حالت تغلب یعنی بدترین صورت سیاست بر فضای سیاسی مسلمانان حاکم شد. به نظر نویسنده علت اصلی رشد نیافتگی اندیشه سیاسی در جهان اسلام پس از فارابی و نیزغلبه نوعی

صوفیگری بر ذهن بسیاری از مسلمانان، چیزی جز قدرت سیاسی با استفاده از اشکال مختلف سلطه نبوده است و گرفتار آمدن ایمان و اندیشه در دام استبداد، منشأ بسیاری از مصایب مسلمانان شده است. نویسنده در بخش نخست از زمینه‌های چیرگی استبداد به تفصیل سخن گفته است. در بخش دوم به نقد و بررسی اندیشه‌های سیاسی در میان مسلمانان پرداخته است که شامل آرای فارابی، ابوالحسن عامری، ابوالحسن مارودی، خواجه نظام الملک، امام غزالی، ابن باجه و ابن خلدون می‌شود. در بخش سوم اندیشه‌های سیاسی برخی از دانشوران دینی به اجمال بررسی شده است.

گسترش اسلام در غرب آفریقا



مروین هیسکت، ترجمه احمد نمایی و محمدتقی اکبری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۶۹، ۵۰۴ صفحه، وزیری.

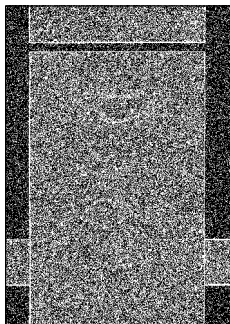
کتاب حاضر از هیجده فصل تشکیل شده است. نویسنده در فصول اول تا نهم، به چگونگی ورود و گسترش اسلام و عوامل اجتماعی و اقتصادی مؤثر در این امر در مناطقی از غرب آفریقا که هم‌اینک یا وجود

خارجی ندارند و یا با الحاق به مناطق مجاور کشوری به نام جدید پدید آورده‌اند، می‌پردازد. احوال اشخاص با نفوذی که موفق به تشکیل دولت‌ها یا امپراتوری‌هایی در غرب آفریقا شدند و چگونگی روابط این دولت‌ها با یکدیگر و تحلیل نظرات دانشمندان غربی درباره هر یک از موضوعات فوق، دیگر مطالب فصول یاد شده است. تصرف اروپاییان مسیحی بر بعضی از بلاد اسلامی و خطری که از ناحیه آنان غرب آفریقا را تهدید می‌کرد و همچنین انحراف جوامع اسلامی از اسلام واقعی و راستین، سبب شد تا جهانگردان مسلمانی چون: شهو عثمان دان فودیو، شیخ احمد بن محمد، شهو کانمی، حاجی عمر و دیگران برای احیای اسلام حقیقی و در دست گرفتن قدرت عالی سیاسی - قبل و یا در دوران اولیه استعمار دست به جهاد مسلحانه زنند ولی این انقلاب‌های اسلامی هنوز به مرحله کمال نرسیده بودند که مغلوب مداخلات استعماری اروپاییان شدند. فصول دهم، یازدهم، دوازدهم و چهاردهم کتاب، به کم و کیف این جهادهای بالنسبه موفق و ارزیابی اثرات آنها بر تسریع حرکت اسلام در غرب آفریقا می‌پردازد.

نویسنده در فصول سیزدهم، شانزدهم و هفدهم کتاب، پس از تحلیل چگونگی تقابل اسلام و مسیحیت در غرب آفریقا، به نحوه عکس‌العمل مسلمانان نسبت به تجاوز اروپاییان مسیحی به دوران دارالاسلام اشاره می‌نماید. تاریخچه تصوف در غرب آفریقا و کیفیت و عوامل شیوع آن در

سودان و مطالبی در باب عقاید طرق صوفی و تحولات این طرق در مناطق مزبور، موضوع فصل پانزدهم کتاب می‌باشد. فصل پایانی کتاب، به نتیجه‌گیری کلی از مطالب گذشته اختصاص یافته است.

سیستمهای حقوقی کشورهای اسلامی (جلد اول)



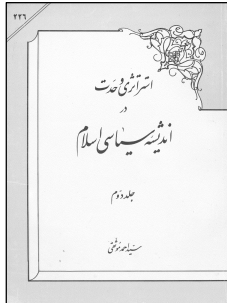
محمدرضا ظفری و فخرالدین اصغری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴، ۴۱۲ صفحه، وزیری.

با ملاحظه جوامع انسانی در می‌یابیم هیچ جامعه‌ای نیست که از اصول و معیارهایی تبعیت نکند. بدیهی است که جوامع اسلامی نیز از این امر مستثنا نبوده و با ایجاد سیستم حقوقی هماهنگ با ارزش‌های دینی، در صدد حفظ و حراست از موجودیت خود بوده‌اند. همین وحدت رویه باعث شده که سیستم حقوقی آنها به رغم اختلافات نژادی و جغرافیایی و... از مجانست و مشابهت نسبی برخوردار باشد. شناخت این اوضاع و احوال آن کشورها و اطلاع از میزان به کارگیری اصول و معیارهای الهام بخش اسلام در این کشورها، از اهمیت خاصی برخوردار است.

کتاب حاضر که ترجمه بخش‌هایی از دو کتاب «سیستمهای حقوقی کشورهای خاورمیانه» اثر دکتر سید حسن امین و «دائرةالمعارف سیستمهای حقوقی معاصر» اثر پرفسور رابرت رون است، کوششی است برای شناساندن و تبیین سیستمهای حقوقی کشورهایمانند: اردن، عربستان، ترکیه، امارات متحده و... نویسندگان آن تلاش کرده‌اند، سیستمهای حقوقی حاکم بر این کشورها را تبیین نموده و در زمینه منابع حقوق، اصول حاکم بر قانون اساسی و قوانین عادی، سیستم قضایی و دادگستری، تشکیلات محاکم، سیستم دادرسی و... اطلاعات مفید و ارزشمندی، به خواننده بدهند، ضمن این که سعی کرده‌اند، قبل از ورود به این مباحث، در مورد اوضاع جغرافیایی، شکل حکومت، اوضاع اقتصادی و اجتماعی، روابط خارجی و پیشینه تاریخی این کشورها اطلاعاتی مختصر ارائه داده تا زمینه و ورود به مباحث حقوقی کشورهای اسلامی را فراهم آورند.

عناوین اصلی فصول ده‌گانه کتاب عبارت‌اند از: سیستم حقوقی اردن، سیستم حقوقی امارات متحده عربی، سیستم حقوقی ترکیه، سیستم حقوقی عربستان، سیستم حقوقی عمان، سیستم حقوقی قطر، سیستم حقوقی کویت، سیستم حقوقی لبنان، سیستم حقوقی لیبی و سیستم حقوقی مصر.

استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام (جلد ۱ و ۲)



سید احمد موثقی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱، ۳۷۶ + ۴۶۸ صفحه، وزیری.

وحدت اسلامی، از مهم‌ترین ایده‌ها و آرمان‌هایی است که مسلمین جهان از صدر اسلام تا کنون، بر مبنای تعالیم عالیة اسلامی و دیانت حقّه توحیدی، پی‌گیر آن بوده و در مقابله با دشمنان اسلام و مسلمین، به عنوان یک تز و نظریه یا یک استراتژی و برنامه، در ابعاد و اشکال مختلف، متناسب با مقتضیات زمان، آن را ارائه نموده‌اند. کتاب حاضر که در دو جلد منتشر شده است، پژوهشی است پیرامون وحدت مسلمانان در جهان اسلام و ارزیابی جریان وحدت و منادیان آن در جامعه اسلامی.

جلد نخست آن در سه فصل تنظیم شده است که در فصل اول و دوم، ابتدا مسئله وحدت و تفرقه در منابع اصیل و اولیه اسلامی و بعد زمینه و سابقه تاریخی وحدت و تفرقه در جهان اسلام، به ویژه و عمدتاً در دو قرن نوزدهم میلادی و سیزدهم هجری و نیز بیستم میلادی و چهاردهم هجری، بر اساس تحولات درونی جهان اسلام و روابط غرب با مسلمانان، دول اروپایی و جهان مسیحیت با دول مسلمان و جهان اسلام از نظر سیاسی، دیپلماتیک، فکری - فرهنگی و اقتصادی - اجتماعی که بیشتر با عنایت به دوره امپراتوری عثمانی و به خصوص دوران سلطنت سلطان عبدالحمید دوم و سیاست پان اسلامی او صورت گرفته، مورد بررسی قرار گرفته است. در فصل سوم اندیشه و عملکرد سید جمال‌الدین اسدآبادی به عنوان اولین و برجسته‌ترین مورد از مصلحین و متفکرین و رجال دینی - سیاسی که در خصوص وحدت و یکپارچگی جهان اسلام تلاش نموده، طرح و بررسی شده است. جلد دوم کتاب حاضر از دو فصل تشکیل شده است. فصل اول، از فعالیت‌های وحدت‌بخش در مصر و سوریه و حجاز بحث می‌کند. این فصل کوشش‌های محمد عبده، عبدالرحمن کواکبی، سید محمد رشیدرضا و امثال آنها را توضیح می‌دهد و اهداف دارالتقرب (از جمله ایجاد حسن تفاهم در بین پیروان مذاهب) را بررسی می‌کند. نیز در این فصل از ارزش وحدت و نقش آن در حفظ عزت مسلمین سخن به میان آمده، ریشه‌ها و عوامل تفرقه مطرح گشته و راه‌حل‌هایی برای تقویت وحدت بیان شده است. در فصل دوم کتاب محورهای ارزشمند وحدت (که علما و مراجع بزرگ اسلام بوده‌اند و در عراق و لبنان می‌زیسته و نقش مؤثری در حفظ وحدت مسلمین داشته‌اند) مطرح شده‌اند. در این فصل کوشش‌های بی‌دریغ مرحوم سید شرف‌الدین بررسی شده و فشرده‌ای از اهداف او از نوشتن کتاب‌های فصول المهمه، المراجعات، النص و الاجتهاد بیان شده است. همچنین کوشش‌های فداکارانه شخصیت‌های برجسته‌ای چون: علامه سید محسن امین، میرزا محمدحسن شیرازی و

آیه‌الله کاشف الغطاء بررسی شده است. تبیین و بررسی کوشش‌های مرحوم شیخ عبدالکریم زنجانی، آیه‌الله محمدتقی حکیم و آیه‌الله سید محمدباقر صدر پایان بخش کتاب است. یادآور می‌شود در ابتدای جلد نخست مقدمه با ارزشی از مرحوم استاد محمدتقی جعفری با این عناوین: امت واحده اسلامی، تعریف معنای کلی دین، ریشه‌ی امت اسلامی، مبنای وحدت اسلامی، وحدت امت اسلامی و طرق وصول به آن، به چاپ رسیده است.



خلاصة المقالات باللغة العربية

افكار حول الاستراتيجية المقترحة للتقريب

آية الله محمد علي التسخيري*

تناول هذا المقال الاستراتيجية المقترحة لمجمع التقريب بين المذاهب الاسلامية بحثا وتحليلا حيث تطرق الكاتب - بعد تصديه لبيان سلسلة من المفاهيم والمصطلحات - الى تدوين استراتيجية التقريب من خلال الاستعانة بالجهود والتجارب الماضية و اشار في هذا الصدد الى التجربة الاولى أي دار التقريب في القاهرة و جهود العلامة محمد مهدي شمس الدين ومساعي المؤسسة الخيرية لاية الله العظمى الخوئي، كما اشار الى جهود ايسسكو (المؤسسة العلمية والتعليمية والتربوية لدول منظمة المؤتمر الاسلامي) وهي من أهم المنظمات الاسلامية والتي تنظر الى التقريب بمثابة هدف استراتيجي ومن هذا المنطلق راح الكاتب يبين هذه الاستراتيجية عبر تعريف اتباع المذاهب الاسلامية بعضهم على بعض وتوثيق اواصر المحبة والاخوة الاسلامية فيما بينهم وفقا لاصول مشتركة وثابتة ، و هي القران الكريم والسنة النبوية الشريفة وشرعية الاجتهاد.

هذا وتضم مجالات التقريب كافة جوانب حياة اتباع المذاهب الاسلامية، وتشمل على وجه التحديد الموارد التالية: العقائد، الفقه وقواعده، الاخلاق والثقافة الاسلامية، التاريخ، المواقف السياسية للامة الاسلامية.

وفي الختام تم التاكيد على الاصول التالية : ضرورة التعاون بين المسلمين ، ضرورة توحيد المواقف، الاجتناب عن التكفير، الاحترام المتبادل ، اطلاق الحرية للمسلمين لتبني الاحوال المدنية لاي مذهب شاؤوا، الحوار مع الكفار واهل الكتاب

المصطلحات الرئيسية: الأهداف الاستراتيجية، مجمع التقريب بين المذاهب الاسلامية ، ايسسكو،

توحيد المواقف، التجارب، الاجتهاد، الأمة الإسلامية.



* الامين العام للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية.

لمحة عن مسيرة تقريب المذاهب الاسلامية في الشام

الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي*

ينقسم هذا المقال الى ثلاثة اقسام: تناول القسم الاول تقريرا عن منحى التقريب في ارض الشام (سوريا والاردن وفلسطين ولبنان) اضافة الى ايران، وقد ورد فيه التاكيد على عدم امكان الفصل بين الاسلام ووحدة الاصول والفروع والمواقف النظرية والتاريخية والجغرافية والثقافية والتربوية، كما اشار الى مضاعفات التفرقة والتشتت وجذورها والمناخ السائد على المجتمعات الاسلامية خلال العقود الخمسة الماضية، فضلا عن بيان نكات حول الوعي العميق الذي يمتلكه الشعبان السوري والاراني ازاء الحفاظ على الوحدة الوطنية والشواهد على ذلك.

كما اختص القسم الثاني ببيان اهم مزايا منحى التقريب في ارض الشام، بعض هذه المزايا هي: الحب المتبادل، فاعلية التعاون المشترك بين علماء الفريقين، حظر انتشار او طبع الكتب التي تتضمن الاساءة الى اتباع المذاهب الاخرى وتحجيم المسائل الخلافية والاجتناب عن الصاق تهمة التكفير والاضلال باتباع المذاهب الاخرى، اشاعة البحث المقارن في الحقل الفقهي والعقائدي، النشاط الثقافي المشترك بين علماء الفريقين، احالة مهمة محاسبة العباد الى الله تعالى، محبة اهل البيت في اوساط المسلمين على اختلاف مذاهبهم.

واستعرض القسم الثالث عدة ملاحظات بشأن استراتيجية التقريب والخروج بتوصيات، اهمها: بذل الجهود في سبيل تعميم ثقافة الحوار، وضرورة اتخاذ مواقف عملية من قبل علماء التقريب ازاء ما يجري في الدول الاسلامية، توسيع رقعة التقريب عبر اصدار مجلة ناطقة باسم التقريب، اعطاء الاولوية لعوامل تحقيق الوحدة الاسلامية، واستغلال الامكانيات والقدرات المتاحة بغية دفع كيد الاعداء الى نحورهم وضرورة صدور بيانات استنكار لاي اقدام من شأنه تكريس الطائفية والمذهبية.

* استاذ في كلية الشريعة بجامعة دمشق .

وفي الختام حت هذا المقال وانطلاقا من الاية «ان هذه امتكم امة واحدة.....» ان يكون الشعار
الاساسي والعارى من الخلل في فكر التقريب هو العمل بمضمون هذه الاية المباركة.

المصطلحات الرئيسية:ثقافة الحوار،التكفير، الطائفية والمذهبية، استراتيجية التقريب، الأمة الإسلامية



مشروع التقريب واشكالية الوعي الديني (قراءة في منطق التقريب واصناف الثقافة الدينية)

حيدر حب الله *

ان الهدف الاساسي لهذا المقال هو تسليط الاضواء على العناصر الداخلية لمشروع التقريب عقب اجراء التعديلات اللازمة عليه لغرض فاعلية مشروع التقريب، ومن جملة المسائل التي استحوذت على اهتمام هي المشكلات الناشئة من مفهوم التقريب و مسألة الاختلافات المذهبية والاليات المتوفرة، كما اشار الى عدم جدوى وفاعلية لقاء تبعات هذه المشاكل على عاتق غير المسلمين. هذا الى جانب ان الاهتمام بالحاجات المعرفية والاجتماعية والسياسية يعد انحرافاً عن الهدف المنشود للتقريب وان جهود اتباع المذاهب الرامية الى اظهار تلك المذاهب بمظهر الحق ما هي الا مشكلات نابغة من التعلق المذهبي والديني للاقليات في البلاد الاسلامية ثم تطرق الى الموانع والعراقيل التي تحول دون تحقق التقريب مع استعراض كلمات زعماء الدين في هذا الخصوص . ومن المسائل المهمة التي طرحت في هذا المقال ايضاً هي ضرورة الاهتمام بموسم الحج والاجتماع الحاشد للمسلمين فيه لاسيما في صحراء عرفات ومكة وامكانية الاستفادة المثلى من هذه الظروف لاجل تحقيق اهداف التقريب.

المصطلحات الرئيسية: الوعي الديني ، قراءة منطق التقريب ، مشروع التقريب.



نظرة في دعوات التفريق وخلفيات التقريب في العالم الاسلامي

الدكتور محمد حسين اميراردوش*

ان الوحدة الاسلامية من القيم الاساسية التي حازت سهماً كبيراً من المعارف والتعاليم الاسلامية، وقد طرح لها كسائر القيم قراءات مختلفة طول تاريخ الاسلام الحافل بالاحداث . ومع هذا فقد شهد العصر الاموي والعباسي سلسلة حركات مناوئة او بتعبير اخر مقوضة لهياكل الوحدة استهدفت تمزيق وحدة الصف ،وقد شهد ذلك المقطع الزمني تصاعدا خطيرا لتلك الحركات تحت ستار القومية والمذهبية بغية ملء ما يعوزها من شرعية ومصداقية. من هنا فقد تعرض هذا المقال الى البحث عن العلاقة القائمة بين انتشار تلك الحركات او انحسارها، ظهورها او افولها مع معيار مشروعية النظام الحاكم ومدى اعتداله وتسامحه منذ عصر الاسلام الى نهاية العصر العباسي، على امل ان تكون خطوة مؤثرة في سبيل بيان جانب من الحقائق التاريخية.

المصطلحات الرئيسية: التقريب ، دعوات التفريق ،الوحدة الاسلامية.



المذاهب الفقهية في العالم الاسلامي ومواجهة ازمة الفقر

محمد اسماعيل توسلي*

اتفقت المذاهب الخمسة في الاسلام على اصل وجوب الزكاة الا انها اختلفت بشأن الاموال الزكوية واصناف الباذلين لها، هذا الاختلاف ترك تأثيرا مهما على زيادة او انخفاض عائدات الزكاة وبالتالي ازاحة الفقر عن وجه المجتمع الاسلامي. فمن حيث اصناف الباذلين لها فقد قام المذهب الامامي بتوفير مصدر عظيم من مصادر الثروة عندما فرضها على غير المسلم البالغ والعامل اضافة الى المسلم العاقل على الرغم من اعفائه الاطفال والمجانين من دفعها بينما اعفت المذاهب الاربعة لاهل السنة الكافر منها.

ومن حيث الاموال الزكوية البالغ عددها نحو ٢١ مصدراً، فقد جنحت المذاهب الاربعة الى شمول ١٢ الى ١٤ منها للزكاة وعليه سوف تخرج ٧ الى ٩ من مصادر الثروة الاقتصادية المعاصرة من دائرة الفرائض المالية الاسلامية في حين ادخلها المذهب الامامي برمتها تحت فريضة الخمس او الزكاة، الا انه اذا اردنا اخراج الخمس ومصارفه من الزكاة ومصارفه كما عليه المشهور فستبقى اربعة مصادر من مصادر الثروة الاقتصادية - في الفقه الامامي - تحت عنوان الزكاة وهو بذلك يمتلك اقل العائدات الزكوية.

المصطلحات الرئيسية: الزكاة، الخمس، المذاهب الفقهية الاسلامية، الفقر.



* ماجستير اقتصاد وباحث في جامعة المفيد.

Islamic jurisprudential religions, Mazaheb Feqhi, in Islamic world and poverty issue

By Muhammad Esmail Tavasuli *

Quintuplet Islamic religions ,Mazaheb Panjgane, all believe in alms tax as obligatory. However, they have various views towards the people included in this obligation.

This variety affects deeply on the income of alms tax and consequently the poverty removal in Islamic world.

In twelver religion except for the children and the psychotic, all the mature Muslims and non-Muslims are obliged to pay alms tax. A great source of fortune is the result. On the other hand in Sunnite religions and their new jurisprudence, the unbelievers' possession is not included in alms tax.

In twelver religion 21 items of the national wealth are included in alms tax or the fifth; however, in Sunnite religions only 10 to 14 of these items are included.

Now if we separate alms tax and its usage from the fifth and its usage, in twelver religion merely 4 items of the contemporary economy wealth is included in obligatory alms tax and from this aspect the twelver religion has the minimum income in alms tax.

Keywords: alms tax, the fifth, Islamic jurisprudential religions, poverty



*- MA in economy and researcher in the University of Mofid.

*A survey into the disunities and unity-building efforts
in the Islamic history*

By Mohammad Hussein amir ardush*

Islamic unity is a fundamental principle making up a great part of Islamic teachings and has always been defined and understood differently through the ups and downs of the Islamic history.

However in Umaviya and Abbasi reigns we witness a series of upstream events known as disunity (against unity). We observe the increasing development of this move under the tribal and religious pretext in order to gain the lost legitimacy and popularity. Hence, here we look into the relationship between the boom or slump of these disunities and how legitimate, effective and compromising the governments (from the beginning of Islam until the downfall of Abbasi reign) have been.

We hope we can take an effective step in clarification of historical events.

Keywords in context: Islamic unity, Unite, Disunity



*- *PhD in History of Iran & MA from Islamic Culture and Relations Organization.*

Proximity plan and the problem of religious awareness

By heidar hubb Allah

This article addresses the items of the Proximity Plan. Talking about the improving ways of the Proximity Plan, the article addresses issues like the misunderstanding over the meaning of Proximity i.e. taqrib, religious disagreements and ways of settling them.

Blaming non-Muslims for whatever happens to Muslims is looked at as a wrong answer.

The writer attends to the ethical, social and political issues. Deviating from the main goal i.e. proximity, the efforts made by the sides to present themselves as moral and rightful are the other discussed issues.

The problems rose by the religious minorities in Islamic countries

Assessing the obstacles ahead of proximity, the writer explains the existing problems about proximity.

Paying heed to hajj and the enormous mass of Muslims attending hajj and going to Mecca and making the best of this friendship-developing opportunity are the other important points discussed in this article.

Keywords: proximity, religious minorities, hajj, religions.



In the third part there are some strategies about proximity and some of the recommendations in this regard are as follows: Encouraging dialogues; establishing centers and representatives in Islamic countries to improve reunion; increasing the publication of the Proximity of Sects magazine known as Al-Taqrib giving priority to research; unity of Islam followers; using all means necessary to defending the enemies; halting all the preaching activities.

At the end addressing the Koranic verse the Islam nation is a united nation we set out our main objective and slogan the establishment of the same Islamic nation.

Keywords in context: Culture of dialogue Excommunication (takfir)
Proximity strategy



***The summery of proximity process between Shiite
and Sunni in Shaam region*** □

by Dr. Vahabe Mostafa Al-zuheili*

This book covers three sections. Insisting on the impossibility of disintegrating Islam and unity of its principles, religious law, school of thought and historical, geographical, cultural and ethical points of view; the first section deals with the proximity process in Shaam (Syria, Palestine, Lebanon, Jordan) and Iran.

It also points at the signs of discord, its origin and the dominant atmosphere in the Islamic regions in the last 50 years. Presenting some evidence, this part of the book talks about the Syrian and Iranian awareness of preserving unity, their national integrity and their profound understanding of the issue.

The second part clarifies the most outstanding feedbacks of the proximity efforts in the above-mentioned countries. Friendliness, mutual sympathy, effective dialogues between Sunni and Shiite scholars, publication inhibition of materials containing insult to other factions and causing discord, refuting any kind of accusations against the followers of other religions as being infidel, supporting comparative analysis of jurisprudence and ideology, encouraging mutual cultural activities between Sunni and Shiite scholars, not convicting others and leaving it for God to judge, insisting on affection for the households of the holy Prophet among Sunni and Shiite Muslims.

*- *Teaching in the University of Shariat in Damascus PhD in Jurisprudence and Principles.*

At the end it encourages Muslims in preservation of the values like cooperation, united front, refrain from blaming each other as infidel, respecting each other, freedom of religious practice and friendly dialogue with non-believers and other religions followers.

Keywords: Dar-al-taqrib, strategic goals, practicing religious jurisprudence, experiences, Islamic nation.



Suggestions about proposed strategy for proximity "taqrib"□

By Mohammad Ali Taskhiri^{*}

This writing analyzes the proposed approach for The Assembly of Proximity between Islamic sects. The author addresses some concepts and terminologies in connection with proximity-building efforts and then points at the first experience in line with proximity development which is Dar-al-taqrib in Cairo. Expressing the efforts made by Allameh Mohammad Mehdi Shamsoddin and Ayatollah Ozma Khoyee for this purpose, the writer explains about the most important Islamic institute i.e. ICESCO, the scientific, training and educational institute, for Islamic countries which are the members of the Institute of Islamic Conference.

The author deals with The Proximity Assembly, Majma Taqrib, established to familiarize the Islamic sects followers with each other and develop friendship among them through religious brotherhood and based on common principles.

He addresses three things to base the proximity on; they are Koran, practice of the prophet i.e. Sauna and legitimating Ejtehad i.e. practicing religious jurisprudence.

The other part of the writing is expansion of proximity in Islamic nation which consists of all the aspects of various religions followers, including beliefs, jurisprudence and its principles, Islamic culture and ethic, history and political stance.

^{*}- *President of The Assembly of Proximity of Islamic Nations.*

ABSTRACT

الابيض القوي.

In The Name Of God

لا إله إلا الله