

# تغییر ساختارهای اجتماعی و تحول فقه سیاسی در دوره مشروطه

تاریخ دریافت: 90/8/13 تاریخ تأیید: 90/9/1

دکتر محمود شفیعی\*

فقه سیاسی شیعه در دوره طولانی غیبت با تکیه بر اصول اجتهادی خود و در تعامل با شرایط مختلف تاریخی همواره در پاسخ به پرسش‌های سیاسی و اجتماعی به شکلی مناسب متحول گشته و در وجهی پویا تداوم یافته است. از زمان تأسیس سلسله صفویه تا مشروطه نه تنها مناسبات سیاسی و اجتماعی حاکم بر جامعه ایران تغییرات گسترده‌ای یافت، بلکه اندیشه‌های سیاسی جدیدی نیز به تدریج وارد تاریخ اندیشه‌پردازی ایران شد. شکل‌گیری حکومت شیعی و امکان دخالت روحانیت شیعه در امور سیاسی در این مدت از یک سو و ورود اندیشه مشروطه از مغرب زمین از طرف دیگر، آن‌چنان شرایط جدیدی پدید آورد که فقه شیعه نیز به فراخور مناسبات جدید اجتماعی و شکل‌گیری ذهنیت جدید سیاسی، از کلان‌نظریه صبر و انتظار قدیم - که تنها فقه سیاسی را در قلمرو زندگی خصوصی مؤمنان امکان‌پذیر می‌نمود - خارج گشت و نظریه تاریخی جدیدی را به وجود آورد که می‌توان از آن به نظریه جواز تأسیس حکومت نیمه مشروع در دوره غیبت تعبیر نمود. این نظریه بر خلاف نظریه سلبی گذشته که در شکل اثباتی تنها حاکم مشروع برای رتق و فتق امور خصوصی مؤمنان را تبیین می‌نمود، روی تأسیس سازمان سیاسی برای اداره جامعه

\* حجة الاسلام شفیعی، استادیار گروه سیاسی دانشگاه مفید.

تمرکز یافت. مقاله حاضر، مکانیسم این تحول و تطور را با تکیه بر رهیافت جامعه‌شناسی معرفت و به روشی تاریخی مقایسه‌ای توضیح می‌دهد.

**واژه‌های کلیدی:** ساختارهای اجتماعی، فقه سیاسی، مشروطه، جامعه‌شناسی معرفت.

#### مقدمه

شکست‌های پی در پی ایران از قدرتهای بزرگ (روسیه، انگلستان) در نیمه اول سده نوزدهم (قرن سیزدهم هجری) که منجر به معاهدات گلستان (1192ق) و ترکمانچای (1207ق) با روس‌ها و معاهده پاریس (1236ق) با انگلیسی‌ها شد، نقطه عطفی در تاریخ ایران زمین ایجاد نمود و تغییرات بزرگ ذهنی-عینی را در بر داشت. بعد از این شکست‌ها طی یک دوره نیم سده (نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی-سیزدهم هجری) ایرانیان طوعاً و کرهاً به سمت آن‌چنان تغییرات همه‌جانبه‌ای در عرصه‌های مختلف اجتماعی حرکت کردند که نتیجه آن، شروع گسستی آگاهانه در پایان سده نوزدهم (سیزدهم) برای تاریخ و جامعه ایران با عامل بیرونی بود. طی فرایند تحولات پنجاه ساله نیمه دوم سده نوزدهم، تغییراتی بزرگ در ساختارهای فکری - فرهنگی از یک سو و ساختارهای اقتصادی-سیاسی از طرف دیگر به وجود آمد که در مجموع، منطق حاکم بر مناسبات اجتماعی را از ابعاد مختلف دگرگون نمود و زمینه دوره تاریخی جدیدی متکامل‌تر از گذشته - که امکان تعامل در سطوح فرهنگی-ساختاری را ممکن می‌ساخت - پدیدار گشت. در شرایط جدید به تدریج اقتصاد سنتی ایران در ابعاد تجاری-صنعتی در شهرها فرو پاشید و در نظام جهانی ادغام شد. در بخش کشاورزی



نیز در راستای شکل‌گیری مالکیت مستقل املاک، فراتر از اراده سلطان، تغییراتی صورت گرفت و افزایش تولید تا حد صدور قسمتی از آن به بازارهای جهانی پیش آمد. به لحاظ سیاسی، نظام سلطانی به پادشاهی مشروطه تغییر یافت. ساختارهای اجتماعی- هر چند نه در سطحی فراگیر و در لایه‌های پایین جامعه- متحول گشت و به لحاظ فکری- فرهنگی نگرشی مبتنی بر انسان خودسازنده تاریخ و جامعه انعقاد یافت. چنین تغییرات گسترده‌ای امکان نظریه‌پردازی جدید در حوزه فقه سیاسی هماهنگ با شرایط جدید را پدید آورد و در نتیجه، فقه سیاسی شیعه، تأمل در سازمان حکومتی مشروع را جای تأمل در حاکم شرعی نهاد و نظریه جدیدی را پدید آورد. رهیافت پژوهش حاضر برای تبیین منطق این تحول در فقه سیاسی شیعه، مبتنی بر جامعه‌شناسی معرفت است. مسئله اصلی جامعه‌شناسی معرفت، تبیین ارتباط بین معرفت و ساختار اجتماعی است. ارتباط بین معرفت و ساختار اجتماعی، مسئله اصلی- هر چند برای هر کدام به گونه‌ای خاص- هر سه نظریه‌پرداز کلاسیک در این زمینه (مارکس، ماکس وبر و دورکهایم) را تشکیل می‌دهد. ادعای کلی در جامعه‌شناسی معرفت این است که معرفت باید بر حسب شرایط وجودی‌ای شناخته شود که درون آن‌ها شکل گرفته است. برای پی بردن به اینکه معرفت چگونه تولید می‌شود، ساختاربندي پیدا می‌کند، اعتبار می‌یابد یا تحریف می‌گردد، باید دقت و توجه در عوامل اجتماعی اولویت یابد. بر اساس جامعه‌شناسی معرفت مارکسیستی، جهان عین بر جهان ذهن مقدم است و آگاهی، زمانی تغییر می‌یابد که انسان‌ها هستی واقعی خود را تغییر دهند. پژوهش حاضر هر چند اطلاق این نگره را

نمی‌پذیرد، در طرح تأثیر تغییر ساختارهای بیرونی جامعه بر تحول فقه سیاسی از آن الهام گرفته است. نگارنده، این نظریه را قابل قبول‌تر می‌داند که در فرایند اندیشه‌پردازی، خود ذهن و محتوای فرامادی و پیشینی آن تعیین‌کننده است؛ با این حال، بدون شرایط مناسب تاریخی، اندیشه‌ای بروز نخواهد یافت. ساختارهای اجتماعی در ابعاد گوناگون، ظرفیت‌ها و محدودیت‌هایی را برای بروز تدریجی اندیشه در تاریخ معین می‌کنند.<sup>۲</sup> در نهایت، تعامل عین و ذهن در معرفت‌شناسی ارتباطی هابرماس، مهم‌ترین منبع الهام‌بخش در این زمینه است که بر اساس آن: دانش هم بر حسب اعیان تجربه و هم بر حسب مقوله‌های پیشین و مفهومی که ذهن شناسا در هر عمل فکری و ادراکی به همراه می‌آورد، تعریف می‌شود. ذهن شناسا هم اجتماعی است و هم پویاست. تجربه تاریخی مشروط‌کننده است و واسطه دانش‌های تاریخی است. هیچ شناسنده بدون فرهنگ وجود ندارد و دانش تماماً به واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌آید. با این حال، ذهن آن اندازه توانایی دارد که با تأمل دائماً دانش‌های تولید شده در بسترهای تاریخی را تصحیح نماید، به اصلاح آن‌ها بپردازد و در فرایندی تاریخی به آن‌ها تکامل ببخشد.<sup>۳</sup> بر این اساس، نگارنده به تعامل ذهن اندیشه‌پردازان فقهی با تحولات و تغییرات تاریخی در حوزه‌های مختلف اجتماعی اذعان دارد. در این تحقیق نیز تلاش شده است تا به صورت مقایسه‌ای - تاریخی این تعامل را در موضوع فقه سیاسی معطوف به بحث «حاکم شرعی؟ یا حکومت شرعی؟» و تطورات اندیشه‌ای در این زمینه نشان دهد.

در پژوهش حاضر، سؤال اساسی این است که تحت کدام شرایط تاریخی در دوره مشروطه،



فقه سیاسی شیعه تحول یافت. فرضیه تحقیق این است که فقه سیاسی شیعه درون شرایط تاریخی نیمه استعماری جدید شکل گرفته در نیمه دوم سده چهاردهم هجری (نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی) که بر اساس آن مناسبات اقتصادی محلی گذشته به ملی و بین المللی تبدیل شد، به لحاظ سیاسی پادشاهی مطلقه متزلزل گشت و نیز به لحاظ فرهنگی مفاهیم جدیدی، به ویژه در ابعاد سیاسی از قبیل حکومت قانون، ناسیونالیسم، ملت و غیره ظهور یافت، از فقه سیاسی معطوف به زندگی خصوصی در شرایط بی‌دولتی به فقه سیاسی معطوف به زندگی عمومی در چارچوب یک اقتدار سیاسی نیمه مشروع تحول یافت.

در راستای اثبات فرضیه بعد از مروری کوتاه بر تغییرات همه جانبه نیمه دوم سده نوزدهم و نشان دادن دگرگونی‌های عمده در ساختارهای بیرونی و درونی جامعه، شکل‌گیری گفتمانی جدید در حوزه فقه سیاسی را به مثابه تحولی فکری - فرهنگی درون زمینه‌های عینی-اجتماعی در دوره‌ای خاص از تاریخ این مرز و بوم، مورد بررسی قرار خواهیم داد. در این بررسی از یک سو زایش مفاهیم جدید در حوزه فقه سیاسی توصیف خواهد شد، از طرف دیگر در وجهی مقایسه‌ای، تداوم و گسست دیدگاه‌های موجود نسبت به نگرش‌های گذشته، مورد توجه قرار خواهد گرفت. و در پایان نیز به نتیجه‌گیری و استنباط‌های شخصی پرداخته خواهد شد.

#### تغییرات در ساختارهای بیرونی

از تاریخ شکست ایران در جنگ دوم ایران - روسیه تا تحقق مشروطه، آنچنان تغییرات گسترده‌ای متسلسل گشت که نتایج آن‌ها تولد ایران جدید با تداوم و گسست از وضعیت



گذشته بود. عباس میرزا (اولین دولت مرد اصلاح طلب) اقداماتی در امر نظامی (ایجاد ارتش نوین)، فرهنگی (اعزام دانشجو به خارج، دعوت از اروپائیان و دستور به ترجمه چند اثر خارجی)، و صنعتی (تأسیس چند کارخانه) انجام داد.<sup>۵</sup> امیرکبیر با تأسیس دارالفنون، اصلاح نظام اداری و مبارزه با مفاسد اداری- اخلاقی، نشر فرهنگ و دانش و صنعت جدید، پاسداری از هویت ملی و استقلال سیاسی ایران و اصلاحات سیاسی،<sup>۶</sup> گامی استوار در تکمیل سیاستهای اصلاح طلبانه عباس میرزا برداشت. بر این اساس، آدمیت چند جهش تاریخی تا تحقق مشروطیت را بر شمرده است: آغاز اصلاحات یا دوره عباس میرزا، اصلاحات مضبوط همه جانبه یا عصر میرزا تقی خان، برزخ تاریخی، تحرک تجدد و ترقی یا عصر سپه سالار و تکوین ایدئولوژی مشروطیت.<sup>۷</sup> در این مدت، نزاعی بین کهنه و نو در گرفت.<sup>۸</sup> که پایانش پیروزی نیم بند نو با تحقق مشروطه بود. در این مدت، چند رساله انتقادی به سیاست، مجمع فراموشخانه، انتخاب هیأتی برای ترقی صنعت و تجارت، اصلاح قانون دیوانخانه عدلیه، انتشار اثر دکارت، استخراج معدن، اصلاح نظام و ترقی در مندرجات روزنامه رسمی به وجود آمد.<sup>۹</sup> ترجمه های نوین در حوزه فرهنگ، رهنمای گسستن از دنیای خرافاتی و اوهام، رها شدن انسان از تأثیرات بیرونی قوای طبیعی و اعتقاد به اینکه خود انسان در عالم مؤثر است، گشت.<sup>۱۰</sup>

چنین تحولاتی در حوزه های مختلف زندگی اجتماعی در اساس تفکر پیشینیان رخنه انداخت و تحول ذهنی تازه ای در جهت خودتعیینی خودمدار ظاهر شد. این تحول ذهنی جدید همزمان بر رهایی انسان از اوهام در

عرصه فرهنگ و رفتن به سمت دانش تحقیقی که پایه اش بر تجربه عینی استوار باشد و رابطه آدمی را با جهان هستی در اصالت عمل برملا کند، تشویق می‌نمود.<sup>۱۱</sup> این خودآگاهی هر چند در اولین مرحله مختص نخبگان جامعه (خصوصاً تعدادی دولتمردان اصلاح طلب و وابستگان به دربار قاجاری) بود، به تدریج به قشر متوسط جامعه و حتی اقشار پایین - هر چند در سطحی بسیار نازل - گسترش یافت.<sup>۱۲</sup>

تحول ذهنی پیش گفته را نه تنها محصول اصلاحات دولتمردان در حوزه فرهنگ که نتیجه تغییرات همه جانبه در حوزه های اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی باید برشمرد. در همین نیمه دوم سده نوزدهم که ایران در وضعیت نیمه استعماری قرار می‌گیرد، اقدامات رجال سیاسی، زمینه تغییر ساختاری در نظام اجتماعی را با نفوذ همه جانبه غرب (فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی) از یک سو و طرح افکار جدید از سوی روشنفکران از طرف دیگر مهیا نمود. نفوذ همه جانبه دو قدرت بزرگ در ایران، از یک سو با حمایت از نهادهای کهن و حفظ وضع موجود، ماندگاری استبداد کهن را به مدت بیش از پنجاه سال تداوم بخشید و حتی بحران جدیدی به نام «وابستگی سیاسی» به وجود آمد. از سوی دیگر، زمینه یک آگاهی فراگیر برای رهایی از نظام بسیط سلطانی در پایان سده نوزدهم را فراهم ساخت و این گونه دو چهره تمدن غرب،<sup>۱۳</sup> تاریخ جدید ایران را رقم زد. هر دو قدرت بزرگ با اخذ امتیازهای متعدد، تأسیس تجارتخانه‌های مختلف در تهران بزرگ، تأسیس بانکهای خارجی و سرمایه‌گذاری در بخش صنایع، رشد سرمایه‌داری تجاری ایران را فراهم کردند؛ هر چند این سرمایه‌داری با موانع خارجی و امتناع‌های درونی به مرحله



صنعتی شدن نرسید. در شرایط جدید، نواحی نیمه مستعمره ایران در بازار جهانی ادغام شد. بازارهای کوچک و غیر قابل انعطاف محلی فرو پاشید. صنایع دستی زایل گشت و تجارت خارجی رشد کرد. ایران در تولید و صدور مواد خام متخصص شد و ایرانیان نیز به واردات و صادرات پرداختند.<sup>۱۴</sup> در نتیجه فروپاشی صنایع بومی و رشد کشاورزی و تجارت، فرصتی جدید برای گسست از نظام اقتصادی- اجتماعی گذشته پیش آمد. کاتوزیان درباره تحولات قرن نوزدهم ایران که ابتدا موجب فروپاشی اقتصادی- اجتماعی و بعد هم به فروپاشی نظام قدیم انجامید، به عامل افزایش جمعیت، گسترش تجارت و تورم تکیه کرده است.<sup>۱۵</sup>

### تغییرات در ساختارهای درونی

مباحثات روشنفکری درون تغییرات فراگیر در ساختارهای بیرونی نظام اجتماعی، به نوبه خود در شکل‌گیری دوره جدید ایران مؤثر واقع شدند و نظام دانایی متفاوت در آستانه مشروطیت شکل گرفت. از میان روشنفکران، تجددگرایان دینی (سید جمال الدین اسد آبادی و...) درباره انحطاط جهان اسلام و ایران، عامل اصلی را به انحراف از اسلام اصیل (تحت تأثیر استبداد سیاسی و دینی یا نفوذ افکار بیگانه) ارجاع دادند. باستان‌گرایان (آخوندزاده، آقاخان کرمانی و...) به درخشش فرهنگی و عظمت سیاسی ایران باستان تأکید کرده و دوره اسلامی را به ضعف و زبونی تعبیر کردند و علت انحطاط را در وجود اسلام و غرب خلاصه نمودند. غرب‌گرایان (ملکم خان، مستشارالدوله، طالبوف و...) آیین و فکر شرقی را که بارآورنده استبداد و عامل پایداری آن است و جلو عقلانیت علمی-



فلسفی را می‌گیرد، موجب انحطاط و عقب ماندگی دانستند.<sup>۱۶</sup> به طور کلی، روشنفکران این دوره بر «قانون»، «منزلت فرد»، «ملت»، «وطن»، «آزادی»، «پیشرفت مادی»، «اصلاح حکومت»، «دموکراسی»، «جمهوریت»، و «مشروطیت» به مثابه فضای چند بعدی صورت‌بندی معرفتی و نظام دانی جدید تأکید کردند.<sup>۱۷</sup>

**مشروطه و در هم تنیدگی مفاهیم قدیم و جدید**  
 برآیند کلی مجموعه تغییرات عینی-ساختاری از یک طرف و شکل‌گیری افکار و اندیشه‌های سیاسی - اجتماعی و به وجود آمدن ادبیات جدید از سوی دیگر، تحقق مشروطه همراه با منطق درونی ویژه در آغازین سال‌های قرن بیستم بود که به نوبه خود، مناسبات جدید اجتماعی چندسویه و گسست از مناسبات اجتماعی یک سویه پیشین و رخنه برداشتن نظام سلطانی را تجلی می‌داد. بعد از مشروطه در حوزه‌های مختلف نظام اجتماعی ایران، دوگانگی‌های حاصل از ترکیبی اولیه و ناپخته بین قدیم و جدید، وضعیت تاریخی نوین از گذشته را مشخص می‌نماید. در واقع، این دوگانگی‌ها حاکی از آن چنان تقابلهایی است که عرصه‌های مختلف اجتماعی در شرایطی جدید به آن‌ها دچار گشته‌اند: تقابل سنت و تجدد، قانون و شریعت، قانون و سنت، پادشاهی مطلقه و پادشاهی مشروطه، جامعه مدنی و توده‌ای، روشنفکر و مرتجع، ادبیات انتقادی و تمجیدی، نهادهای سیاسی جدید (پارلمان، کانون اساسی، قوه مجریه و ... ) و نهادهای سیاسی سنتی (دربار و ... )، نیروهای اجتماعی جدید (روشنفکران و تجار بزرگ) و نیروهای اجتماعی قدیم (روحانیت، مالکان و بازار)، محافظه‌کاری و اصلاح‌طلبی.



تقابل‌های زیاد دیگری نیز می‌توان به این مجموعه افزود که در کل به لحاظی از وقوع یک بیداری بزرگ در تاریخ خفته ایران گذشته حکایت می‌کرد و از لحاظ دیگر، در هم تنیدگی تاریخی در یک دوره گذار تاریخی و عواقب تلخ آن را گوشزد می‌نمود. بر این اساس در حوزه فقه سیاسی از یک سو گفتمان جدیدی شکل می‌گیرد، اما از طرف دیگر، این گفتمان جدید در کنار گفتمان گذشته به تنش پایدار و کاهنده در میان اربابان معرفت فقهی بدل می‌شود و انسجام درونی در فقه سیاسی سنتی در دوره گذار تاریخی با طرح مفاهیم جدید و شکل‌گیری گفتمانی دیگر ضمن فروپاشی، تعارض‌های جدیدی را دامن می‌زند. در گفتارهای پیش رو ابتدا ترسیمی از انسجام فقه سیاسی سنتی تا زمان مشروطه را مرور می‌کنیم و بعد از آن دگرگونی صورت گرفته را مورد بحث قرار خواهیم داد.

### فقه سیاسی سنتی معطوف به زندگی خصوصی و گفتمان صبر و انتظار

فقه سیاسی سنتی شیعه بر بنیاد اصل «امامت» از اصول اعتقادی شیعه استوار است. در مسئله امامت، ادعای شیعه این است که آن، جانشینی همه جانبه امام معصوم □ از سوی پیامبر<sup>6</sup> است. امام معصوم، کسی است که مقامات معنوی و دنیوی پیامبر را با توجه به شایستگی ذاتی‌اش که برخاسته از عصمت مشابه پیامبر در اوست، یکجا به ارث برده است. از این رو امام معصوم مانند پیامبر، هم مبلّغ و تبیین کننده وحی است (بدون اینکه امام معصوم، وحی جدیدی دریافت نماید)، هم داور و قاضی در میان مؤمنان است و همو مانند پیامبر از سوی خدا بر حکومت و فرمانروایی در بین مؤمنان با

واسطه پیامبر نصب شده است.<sup>۱۸</sup> نسل اول از علمای شیعه در دوره غیبت که در سده چهارم و پنجم در فضای نسبتاً باز دوره حکومت آل بویه زندگی می‌کردند (شیخ مفید، سید مرتضی، ابوالصلاح حلبی، شیخ طوسی و... و نسل دوم از آن‌ها که در سده هفتم و هشتم در دوره حکومت مغول‌ها توانستند آزاد از سیطره حکومت سنی، معارف شیعه را تدوین نمایند (محقق حلی، علامه حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، شهیدین و...)، با این پیشینه اعتقادی و درون آن‌چنان محیط اجتماعی- تاریخی تاریک، که با سلطه همه جانبه خلافت سنی بر جهان اسلام مستولی شده بود، در تفسیر اصل کلامی امامت، امر حکومت را هسته آن تلقی می‌کردند و شرط عصمت را نیز در این رابطه تفسیر می‌نمودند.<sup>۱۹</sup> طبیعی بود که با چنین نگرشی، فقه سیاسی در دوره غیبت در حوزه خصوصی معطوف به رواسازی معضلات و مشکلات و نیازهای مؤمنان باقی بماند. بر این اساس، سؤالات فقه سیاسی عبارت از این بود که «چه کسی» باید حکومت کند. در دوره غیبت که تاریکی و تیرگی در سایه حکومت‌های ستمگر اموی و عباسی سیطره یافته است و در نتیجه، صاحب دولت حق در پرده غیبت قرار گرفته است، چگونه می‌توان احکام اجرایی شریعت را - هرچند در سطحی محدود - اجرا نمود؟ آیا همکاری با سلطان جایز است؟ مجریان شریعت چه کسانی هستند و چه شرایطی دارند؟ کدام احکام شرعی را می‌توانند اجرا کنند؟ و به عبارت دیگر، اختیارات مجری شریعت چقدر است؟

درباره «حکومت»، اندیشه سیاسی مسلط این بود که چنین حکومتی به شکل مشروع زمانی که معصوم □ در غیبت است، تحقق ناپذیر است و هر



حکومتی غیر از حکومت معصوم □ که بالفعل وجود دارد یا در آینده شکل بگیرد نامشروع بوده و خواهد بود. تجربه تلخ تاریخی همراه با اعتقاد پیشین درباره امامت، آن‌ها را به این نتیجه رسانده بود که تنها دو شق از حکومت وجود دارد: حکومت معصوم که حکومت مشروع است و حکومت غیرمعصوم که همان حکومت ستمگران است و در نتیجه، نامشروع می‌باشد. بنابراین در دوره غیبت دائماً باید حکومت‌های جور را تحمل نمود و در وضعیت تقیه به سربرد و منتظر دولت آرمانی شد. به نظر فقیهان دوره غیبت، تصویر «شرایط مطلوب» برای تشکیل حکومت معصوم و «عدم ظهور» تناقض آلود است و هیچ شخصی نمی‌تواند جای معصوم بنشیند.<sup>۲۰</sup> مانع ظهور معصوم ستمگرانند و اگر این مانع برطرف شود مقتضی حتمی برای ظهور وجود دارد.<sup>۲۱</sup> با چنین بینشی، زمینه بحث درباره «حکومت» و اندیشه‌پردازی درباره آن به مثابه نهادی اجتماعی باقی نمی‌ماند. اما در مسئله اجرای شریعت در دوره غیبت بر اساس پیش‌فرض‌های موجود، (غیبت سلطان عادل<sup>۲۲</sup> و ظالم بودن همه حاکمان غیر معصوم موجود یا غیر موجود) از سویی همکاری با سلاطین جور در شرایط خاص تجویز می‌شد<sup>۲۳</sup> و از طرف دیگر، اجرای احکام حسبی شریعت (در دایره‌ای وسیع یا مزیق با استثنای کم یا زیاد) به وسیله فقیه را نظریه‌پردازی می‌کردند. مراد از امور حسبیه، «افتاء و تبلیغ احکام شرعی، مراحل نهایی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه جمعه و جماعت، قضاوت و لوازم آن از قبیل اجرای حدود و تعزیرات، جمع‌آوری مالیات‌های شرعی، اداره اوقاف عام و سرپرستی افراد بی‌سرپرست است»<sup>۲۴</sup>. کدیور ادعا کرده است که ولایت فقیه

به این معنی (اجرای احکام شرعیه در امور حسبیه) از مسائل دیرپای فقه شیعیه است و رد پای آن را در نخستین کتب فقهی شیعیه می‌توان پی گرفت. حتی ولایت فقیه به معنی تصدی امور حسبیه از جانب فقیهان از ضروریات فقه شیعیه محسوب می‌شود.<sup>۲۵</sup> و از همین رو صاحب جواهر به درستی ادعا کرده که هرکس ولایت فقیه را انکار نماید، چیزی از مزه فقه نچشیده است. در همین جا لازم است بر این نکته تأکید شود که مقاله فوق از صاحب جواهر به هیچ وجه ربطی به تأسیس حکومت به معنی سیاسی کلمه که از احکام وضعیه شرعیه (در مقابل احکام تکلیفیه) به حساب می‌آید و لازمه اش داشتن نیروی نظامی و انتظامی (بوروکراسی لشکری) و خدم و حشم (بوروکراسی کشوری) می‌باشد، ندارد. خود صاحب جواهر، این معنی از حکومت را صریحاً در دوره غیبت نفی کرده و مانند سید مرتضی ادعا کرده است که اگر تا این اندازه فرصت تاریخی برای مؤمنان وجود داشته باشد، حتماً دولت حق ظهور خواهد کرد.<sup>۲۶</sup> به این ترتیب، بدیهی است که هرگونه اختیاراتی که برای فقیهان درون گفتمان صبر و انتظار بیان می‌شود دلیلی بر جواز تشکیل حکومت از سوی آنان نیست، بلکه در شرایطی که حکومت جور مسلط است، فقیهان تا آنجا که ممکن است می‌توانند احکام شریعت را اجرا کنند. اجرای شریعت، بحثی است و جواز تشکیل حکومت شرعی که از احکام وضعیه است بحثی دیگر.<sup>۲۷</sup> مفاهیم تولید شده در این دوره بلند مدت تاریخی در حوزه فقه سیاسی نیز درون چنین فضای فکری صورت گرفته است و با ارجاع دادن به چنین پیش زمینه‌ای شفافیت معنا می‌یابد.

مروری بر اندیشه‌های سیاسی فقهی دوره غیبت



شیخ مفید (وفات 413 ق) - همانند قریب به اتفاق علمای بعد از خود در دوره غیبت - با این دغدغه که دوره غیبت نباید به بلا تکلیفی و هرج و مرج تبدیل شود و تا حد توان و تمکن باید بر اجرای شریعت همت گماشت، گفته است: «کسی که توان اقامه حدود و تنفیذ احکام و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد با کافران و فاجران را دارد، باید از این توان خود بهره گیرد و بر مردم واجب است که چنین شخصی را در راه این اهداف یاری رسانند».<sup>۲۸</sup> مفید با تقسیم سلطان به جور و عادل از جائران با عنوان‌هایی چون «متغلب»، «ظالمین»، «فاسقین»، و «اهل ضلال» تعبیر کرده است.<sup>۲۹</sup> عدالت مانند شرایط دیگر درباره مجری احکام شرعی (از قبیل فقاہت، اهل الحق بودن، صاحب رأی بودن، صاحب خرد بودن و صاحب فضل بودن) در پیوند با شخص، یعنی «فقیه حاکم» طرح شده است.<sup>۳۰</sup>

سید مرتضی (ت 355 - وفات 436) شاگرد شیخ مفید بعد از تخطئه مشروعیت حکومت‌های غیر معصوم،<sup>۳۱</sup> مسئله همکاری با سلطان جور در دوره غیبت را طی تدوین یک رساله به تفصیل مورد بحث قرار داده است.<sup>۳۲</sup> سید نیز مانند دیگر فقهای دوره غیبت، حیطة تولی اجرای احکام به وسیله فقیه در امور حسبه را در باب‌های مختلف فقهی مورد بحث و بررسی قرار داده است.<sup>۳۳</sup>

ابوالصلاح حلبی (وفات 447 - ت 374 ق) مصادیق تولی فقیه در امور شرعی را در باب‌های زکات، فطره، خمس، انفال، فی سبیل الله، نذور، کفارات، صلہ ارحام و بر الاخوان مورد توجه قرار داده است.<sup>۳۴</sup> او شرایط چنین فقیهی را علم به احکام، تمکن از تنفیذ حق، اجماع عقل و رأی، سعة الحلم، بصیرت به وضع، ورع، زهد، تدین و قوت در تنفیذ احکام

برشمرده است.<sup>۳۵</sup>

شیخ طوسی (وفات 460 - تولد 385 ق) به طرح شرایط کسی که امام او را برای ولایت صدقات برمی‌گزینند، پرداخته است. به نظر صدوق، چنین شخصی باید بالغ، عاقل، حر، مسلمان، امین و فقیه باشد. در باب قضاوت نیز به این شرایط اشاره کرده است و در کتاب **الجهاد** درباره اقامه حدود به وسیله سلطان زمان و منصوبان او درباره تصدی‌گری این امور در دوره غیبت سخن گفته است.<sup>۳۶</sup>

فقیهان دیگر نیز چون قاضی ابن براج (وفات 481- تولد 400 ق)، ابن حمزه طوسی (وفات 550 ق)، قطب راوندی (وفات 573 ق)، ابن زهره حلبی (وفات 585 - تولد 511 ق) بحث اجرای احکام شرعیه در دوره غیبت به وسیله فقیه را در بابهای مختلف فقهی از قبیل خمس، زکات و قضا از قلم نیانداخته‌اند.<sup>۳۷</sup>

ابن ادریس (وفات 598 - تولد 543 ق) در شرایط نیابت برای تنفیذ احکام شرعیه از واژگان «تفویض»، «نیابت امام زمان (عج)»، «اذن»، «ولایت»، «نصب» و «فقیه» استفاده کرده است.<sup>۳۸</sup>

بعد از ابن ادریس که جرأت شکستن هیمنه تقلید از شیخ طوسی در اجتهاد را یافته بود، فقیهان دیگری چون محقق حلی (وفات 676 - تولد 602 ق) صاحب **شرائع الاسلام**، علامه حلی (وفات 726- تولد 648 ق)، فخر المحققین (فرزند علامه حلی) و شهید اول ظاهر شدند که در بحث فقه سیاسی همچنان دیدگاه متقدمان خود را تداوم بخشیدند. آنها نیز سرپرستی فقیه در امور شرعی در وجه اجتماعی را در بابهای مختلف (همچون باب قضا، نماز جمعه، خمس، وصایت و زکات) دوباره در شکل گذشته خود، باز نمودند.<sup>۳۹</sup>

ظهور صفویه در افق سیاسی ایران و



برقراری حکومت شیعی تمام عیار که این بار سلاطین جدید به طور کلی با مرکز خلافت سنی قطع رابطه می‌کردند، زمینه عینی جدیدی بود که ظرفیت تازه‌ای برای تأمل در سیاست و حکومت برای فقیهان شیعه فراهم می‌ساخت. هر چند با تغییر اساسی محیط سیاسی برای شیعه در دوره صفویه، زمینه تأملات جدید فراهم گشت، تا قرار گرفتن ایران در آستانه تاریخ جدید خود در نیمه دوم سده نوزده و استقرار مشروطیت در پی آن در پیشانی قرن بیستم، گفتمان غالب حاکم بر جهان تشیع در دوره غیبت فرو نریخت. با این حال، نشانه‌هایی از اجتهاد تازه در باب فقه سیاسی ظاهر گشت که تداوم آن تا دوره مشروطیت، زمینه نواندیشی در آن را بعد از پیوند خوردن محیط جدید با تغییرات گسترده ذهنی در نیمه دوم قرن نوزدهم (و در نتیجه، شکل‌گیری تحولی بنیادی در فقه سیاسی) فراهم ساخت.

از فقیهان برجسته دوره صفویه که نگاه تازه‌ای در باب ولایت فقیه ارائه نمودند، می‌توان به محقق کرکی (وفات 940 - تولد 848 ق)، شیخ جعفر کاشف الغطاء (وفات 1227 ق)، سید محمد مجاهد (وفات 1242 ق)، محقق نراقی (وفات 1245 - تولد 1185 ق)، صاحب جواهر (وفات 1226 ق) و سید جعفر کشفی (وفات 1267 ق) اشاره نمود. با این حال، فقیهان زیاد دیگری همچنان درون گفتمان صبر و انتظار می‌اندیشیدند. تأملات گروه اول نیز هیچگاه نمی‌توانست نشانگر تغییر اساسی در اندیشه سیاسی فقهی باشد.

محقق کرکی، تنها فقیه شیعه است که با تأیید شاه طهماسب صفوی، صاحب قدرت سیاسی و اجرایی شد. همین امر، حاکی از آن بود که در شرایط جدید، با فقهای دیگر زمانه و گذشته خود در اندیشه سیاسی فقهی متفاوت



شده است. کرکی در کتاب جامع المقاصد (که شرح قواعد علامه است و نظراتش در ذیل عناوین کتاب یاد شده بیان گردیده است) ولایت فقیه در امور نیابت بردار شرعی که عبارتند از قضا، فروش مال ممتنع از ادای حق، تولی اموال غیب، اطفال، سفها، مفلس و تصرف در این اموال به نفع آنان و امور دیگر را طرح نمود. کرکی، شرایط سیزده گانه ایمان، عدالت، علم به کتاب، سنت و اجتماعات، اطلاع از قواعد کلامی، آشنایی با منطق، علم لغت، نحو و صرف، علم به ناسخ و منسوخ، اطلاع از تعارض و تراجیح، علم به احوال روای و داشتن نفس قدسی و بهره‌مندی از ملکه‌ای که توانایی ردّ فروغ بر اصول و تطبیق جزئیات بر قواعد را دارا باشد و نیز غلبه نداشتن صفت فراموشی بر او را برای ولایت فقیه بر شمرده است.<sup>۱</sup>

کرکی هرچند به سبب وفاتش نتوانسته نظرات خود در باب قضا را بیان کند، فتوایی جدید در توکیل برداری حکومت و قضاوت (هر دو) بیان کرده است. کرکی گفته است قاضی یا حاکم مشروع حق دارند در اجرای وظایف قضایی و حکومتی برای خود وکیل انتخاب نمایند.<sup>۲</sup> محقق کرکی در باب وصیت، نظر خود درباره حکومت در دوره غیبت را متفاوت از فقیهان دیگر - به تصریح خود - بیان کرده است. از مجموعه استدلال‌های او در این باب استفاده می‌شود که فقیه، حاکم جامع الشرایطی است که می‌تواند در امور بدون متصدی دخالت نماید؛ هر چند این تصدی بر فقیه جایز است و لازم نیست.<sup>۳</sup>

محقق در باب نماز جمعه نیز با اشاره به شایستگی فقیه، دیدگاه ممنوعیت آن از شیخ طوسی، سید مرتضی، سلار، ابن ادریس و علامه را نقد می‌کند.<sup>۴</sup> اما محقق نیز مانند علامه



حلی، پرداخت زکات در دوره غیبت به فقیه را مستحب می‌داند.<sup>۴۵</sup> در باب جهاد مانند فقهای دیگر، برای فقیه مشروعیتی قائل نیست.<sup>۴۶</sup> اما اجرای حدود و نیز امر به معروف و نهی از منکر در شکل تنبیهات بدنی تا حد قتل را همانند علامه حلی جایز می‌داند.<sup>۴۷</sup> البته محقق کرکی تحصیل حکومت را از وظایف فقها نمی‌داند، ولی در صورت فراهم شدن امکانات، انجام پاره‌ای از امور حکومتی را برای فقیهان روا داشته است.<sup>۴۸</sup>

شیخ جعفر کاشف الغطا و سید محمد مجاهد از علمای دوره قاجاریه، هر دو برای اولین بار، نیابت عامه فقیه و عموم ولایت او از طرف امام زمان (عج) را مورد بحث قرار داده‌اند.<sup>۴۹</sup> به ادعای پیشه‌فرد، کاشف الغطا به فتحعلی شاه اذن سلطنت داد و در شرایطی خاص، شاه را نایب خود در امر حکومت و اداره جامعه قرار داد. با این حال، ولایت عامه را در دایره بسته دوره غیبت که تنها می‌توان به اجرای امور حسبیه امیدوار بود، طرح نموده است. از این رو در صورت فقدان مجتهد، نوبت به مؤمنان عادل خواهد رسید.<sup>۵۰</sup>

محقق نراقی در کتاب **عوائدالایام**، اولین فقیهی است که رساله‌ای مستقل - نه آن‌گونه که فقیهان گذشته به ولایت فقیه در ضمن ابواب مختلف فقهی اشاره می‌کردند - به باب ولایت فقیه در کنار بحث‌های دیگر، اختصاص داده است. البته نراقی نیز در اصل مسئله، سخن تازه‌ای که انقلابی علمی در این باب نسبت به آنچه گذشتگان طرح کرده‌اند، بیان نکرد؛ اما در شرح و تدوین آن، گردآوری دلیلهای و روایات باب از فقهای گذشته پیشی گرفت.<sup>۵۱</sup> شاهد بر اینکه او نیز درون دایره بسته دوره غیبت، دغدغه اجرای شریعت را دنبال می‌کرد، این است که او به نقد کسانی

می‌پردازد که بدون داشتن شرایط لازم با سلطان جور همکاری می‌کردند.<sup>۴۲</sup> به هر حال اگر هم بپذیریم نراقی از ولایت سیاسی تمام عیار به جای حکومت‌های موجود سخن گفته است، هیچ‌گاه این عقاید به گفتمان مسلط در میان فقیهان تبدیل نشد. با این حال، اندیشه او در شرایط خاص تاریخی آن‌چنان جرقه‌های تازه‌ای را برمی‌افروخت که زمینه‌ساز دیدگاه‌های متأخرتر قرار گرفت.

صاحب جواهر از جمله فقیهان دوره قاجاریه است که در کتاب پرآوازه خود «جواهرالکلام» به شکل سنتی، اما به مانند نراقی (به لحاظ محتوا) ولایت فقیه را در موارد مختلف آن مورد بحث قرار داده است. این عبارت او که «هرکس ولایت فقیه را نپذیرد، چیزی از طعم فقه را نچشیده است»، صاحب جواهر را از طرفداران ولایت فقیه در معنی امروزی خود معرفی نموده است. هر چند صاحب جواهر نیز، مانند جماعتی از علمای شیعه که بعد از حکومت صفویه ظهور یافتند، در بحث ولایت فقیه نسبت به علمای قبل از صفویه گامی به جلو برداشته است و آن بحث را هم توسعه داده و هم با صراحت بیشتری بیان نموده است، دیدگاه او تحولی بنیادین در این زمینه نیست.

صاحب جواهر در مناسبت‌های مختلف فقهی مانند قضاوت، امور محجوران، نماز جمعه، زکات، خمس و انفال، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و وصیت،<sup>۴۳</sup> به بحث ولایت فقیه پرداخته است. کتاب **جواهر** مانند **جامع المقاصد**، شرحی است بر قواعد علامه حلی. صاحب جواهر در بحث قضاوت، دایره‌گزینش قضایی و دستگاه قضاوت را گسترده نموده و به تفصیل استدلال کرده است که حق قضاوت در دروه غیبت از آن مجتهدان و نیز مؤمنانی



است که هر چند مقلدند، احکام اهل بیت □ را مبنای قضاوت قرار می‌دهند.<sup>۴۵</sup> صاحب جواهر در باب نماز جمعه، با طرح مباحث مفصل، آن را واجب تخییری می‌داند و نکته تازه‌اش در این باره این است که اقامه آن نه تنها مشروط به حضور معصوم □ نیست، مشروط به حضور فقیه نیز نمی‌باشد و بدون ولایت او نیز می‌توان نماز جمعه را اقامه کرد.<sup>۴۶</sup> صاحب جواهر بعد از آنکه فقیه را جزء اولی الامر می‌شمارد و تبعیت از او را در امور شرعیه لازم می‌داند (جایی که شرع از حیث حکم و موضوع دخالت کرده است)، بر لزوم پرداخت زکات در صورت مطالبه فقیه حکم می‌نماید.<sup>۴۷</sup>

او در باب حدود و امر به معروف و نهی از منکر، فقیه را مجاز به اجرای حدود و تنبیه بدنی دانسته است. اما همان‌طور که گذشت، تأسیس «حکومت سیاسی» تمام عیار را از مناصب معصوم می‌داند و هیچ‌گاه این اجازه را به فقیه نمی‌دهد و بلکه تصور بر این است که اگر چنین چیزی امکان عملی داشته باشد، حتماً دولت حق ظهور خواهد کرد.<sup>۴۸</sup> با این حال، تردیدی نیست که او مهم‌ترین فقیهی است که با تعمق بیشتر، مسئله ولایت فقیه و وسعت اختیارات او را حتی برای صدور جهاد ابتدایی طرح کرده است.

به طور کلی بعد از صفویه تا مشروطه، زمینه خروج از گفتمان صبر و انتظار و طرح دیدگاه‌های تازه درون گفتمان جدید که مقارن مشروطه و بعد از آن استقرار یافت، پدید آمد. اندیشه سیاسی ولایت و نیابت عام در عصر غیبت، به مثابه شیوه‌ای از زندگی سیاسی در قلمرو حکومت جائر شیعه، بعد از صفویه طراحی شد. بر این اساس، فقها امر به معروف

و نهی از منکر در سطوح مختلف، لزوم مشورت شاه و کارگزاران حکومتی با افراد شایسته و صاحب نظر، وجوب تقلید هر شاه از فقیه اعلم، برپایی نماز جمعه و جماعت، اجرای احکام قضایی اسلام، مبارزه با ظلم و جور، مبارزه با مفسد اخلاقی و غیره را تجویز و تشویق نمودند.<sup>۸</sup>

### حکومت‌محوری و شکل‌گیری گفتمان نظام سیاسی نیمه مشروع در دوره غیبت

عالم‌ان متأخر شیعه تحت شرایط جدید تاریخی که نهایتاً به استقرار مشروطه انجامید، در فقه سیاسی، گفتمان جدیدی را پایه‌گذاری کردند. شرایط جدید تاریخی - که به اجمال از آن یاد شد - زمینه عینی و ذهنی نواندیشی در حوزه‌های مختلف را پدید آورد. تفکر فقیه‌محور به لحاظ فقه سیاسی، که با وجود حکومت‌های سنی ستمگر از یک سو و دیدگاه نهادینه شده درباره نظام‌های سیاسی مبتنی بر مشروعیت مطلق (حکومت معصوم) و مغضوبیت مطلق (پادشاهی مطلقه)، از طرف دیگر، - اندیشه‌ای که اسلام و ایران چندین سده زیر سیطره آن قرار داشت - شکل گرفته بود، از زمان ظهور دولت شیعی با استقرار سلسله صفویه از یک جانب و انتقال اندیشه‌های جدید سیاسی از جمله انتقال تجربه مغرب زمین درباره نظام سیاسی مشروطه به ایران در نیمه دوم قرن نوزدهم، از طرف دیگر، متزلزل شد. درون چنین زمینه‌های عینی و ذهنی، در حوزه فقه سیاسی، فقیهانی چون آخوند خراسانی، میرزای نائینی و نخبگان مذهبی طرفداران آنها در نجف و ایران، پایه‌گذار تفکر فقهی جدید «نظام سیاسی پادشاهی مشروطه نیمه مشروع» شدند. آنان با پرداختن به این نظریه با مورد بحث علمی



قرار دادن مفاهیم تازه تولید شده در حوزه سیاسی، موافقان و مخالفان خود را با این فضای جدید فکری درگیر کردند و در کنار تداوم تفکر در فضای گذشته، افق جدیدی را گشودند. صورت مسئله جدید در شرایط فعلی نه «حاکم» که «حکومت» به مثابه نهادی حقوقی سیاسی بوده و در واقع، دو نوع حکومت پادشاهی مطلقه و مشروطه، موضوع تفکر سیاسی جدید فقهی قرار می‌گرفت.<sup>۵۹</sup>

آیت الله نائینی به شیوه‌ای نو با صورت مسئله قرار دادن اینکه در دوره غیبت، نظام سیاسی پادشاهی مطلقه قابل دفاع است یا نظام سیاسی پادشاهی مشروطه؛ چرا که به ناچار در زمان غیبت، این دو نوع حکومت است که با آن‌ها مواجه شده‌ایم، استدلال می‌کند که مفسده دومی از اولی کمتر است و لذا نسبت به آن، وضعیتی نیمه مشروع دارد و حتی ممکن است به شکلی ثانویه به سبب فساد کمتر در دوره غیبت با تجویز صورت گرفته، مشروعیت قانونی پیدا کند. استدلالش این است که پادشاهی مطلقه ظلم به خدا، معصومان □ و مردم است؛ در حالی که در مشروطه فقط ظلم به معصومان □ وجود دارد و از دو ظلم اول و سوم مبراست. همین یک ظلم هم ممکن است با اذن ثانوی برطرف شده و چنین نظامی مشروعیت موقت یابد.<sup>۶۰</sup>

نائینی با تفکیک نظام‌های سیاسی به استبدادی و ولایی مدعی می‌شود که تسلیم شدن در برابر یک اراده اعم از اراده سلطانی یا اراده رهبانی با متن مقدس اعم از قرآن مجید و سخنان ائمه □ ناسازگار است. نائینی به جای اراده انحصاری از برابری اراده به منزله جایگزینی مطلوب سخن گفته است. به نظر نائینی، رابطه معکوسی بین تن دادن به

اراده استبدادی و مقدار آگاهی مردم وجود دارد. هر اندازه دانش انسان‌ها در عرصه سیاسی و اجتماعی افزایش پیدا کند، به همان اندازه از تمکین دادن به روابط یک سویه که صرفاً اراده‌ای تحمیل گردد و آنان نتوانند در ارتباطی دوسویه قرار گیرند، پرهیز خواهند نمود. در مقابل، رابطه وثیقی بین اندازه و شدت نظام استبدادی و جهل اهل مملکت وجود دارد. اگر این جهل در اوج خود قرار گیرد، با شدیدترین نوع استبداد که ادعای الوهیت از سوی مستبد است (فرا رفتن مستبد از اینکه مدعی شود او جانشین خدا یا سایه خداست) قرین خواهد شد.<sup>۶۱</sup>

نائینی با صراحت از رهایی و آزادی سخن می‌گوید، اما تصریح می‌کند منظور، رهایی از دیانت نیست، بلکه رهایی از استبداد و خودکامگی است.<sup>۶۲</sup> او بین مداخله مردم در امر تنظیم زندگی عمومی و خارج شدن از سلطه و تقلیل آن، رابطه‌ای مثبت می‌بیند. به نظر این فقیه روشن‌اندیش، این تفکر را که قانون‌گذاری حاصل توافق‌های عقلانی با مکانیزم‌های مختلف از جمله تصویب قوانین لازم الاجرا در مجالس ملی بدعت است، با صراحت مورد حمله قرار می‌دهد.

به نظر نائینی، تنظیم زندگی عمومی مانند زندگی درون خانواده چون به قصد تشریح در دین صورت نمی‌گیرد و در حوزه علایق عقلانی بشر قرار دارد، نمی‌تواند بدعت تلقی شود. به نظر نائینی با تکیه بر عناوین ثانوی شرعی، امور سیاسی از حسی بودن خارج شده و در حیطه وظایف عموم قرار دارد.<sup>۶۳</sup> «وقتی که حکومت برای مردم و روی شورای ملی قرار گرفت، مردم، حق نظارت در کارها و مصرف مالیات‌هایی که می‌پردازند را دارند و برای این امور، وکلایی تعیین می‌کنند».<sup>۶۴</sup>

به نظر نائینی، حوزه عمومی به وسیله مردم از طریق ارتباط شورایی و توافق بین آنان صورت می‌گیرد. مبنای این توافق در شورا تصویب دیدگاه اکثریت به مثابه مبنای عمل در عرصه زندگی سیاسی و اجتماعی است. این داوری درباره چیستی مشورت (از لحاظ نتیجه)، گام بزرگی در واگذاری تنظیم زندگی اجتماعی با عقلانیت ارتباطی شکل گرفته در سطوح مختلف زندگی اجتماعی است. نائینی، دیدگاه خود را به شیوه عقلی و نقلی مستدل می‌نماید.<sup>۱۵</sup> جهل ملت به وظایف و حقوق عمومی و عدم رشد عقلانیت عمومی از عوامل مهم ماندگاری استبداد و به عبارتی عدم رهایی است.<sup>۱۶</sup>



نحوه استدلال نائینی و طرح مسئله و نیز پرداختن به مفاهیم جدید، «حکومت‌محوری» در فقه سیاسی را با «فردمحوری» حاکم بر فقه سیاسی سنتی، جابه‌جا نمود و گفتمان جدیدی را به وجود آورد. محور این گفتمان را، «نظام سیاسی مشروطه» و لوازم آن تشکیل می‌داد. بر این اساس، مفاهیمی چون: «استبداد»، «استبداد دینی»، «استبداد سیاسی»، «مشروطه»، «مشروطه مشروعه»، «حریت»، «مساوات»، «مجلس»، «قانون»، «شورا»، «عرفیات»، «ملت»، «وطن»، «تجزیه [تفکیک] قوای مملکت» و ...<sup>۱۷</sup> برای اولین بار از منظر فقه سیاسی، مورد مطالعه فقیهان و اندیشمندان شیعه قرار گرفتند. متفکران دو گفتمان سنتی و جدید در طرفداری یا مخالفت با مسائل جدید رودرروی هم واقع شدند، اما هر دو گروه درون افق تازه گشوده شده بر روی فقه سیاسی می‌اندیشیدند. دغدغه شیخ فضل‌الله نوری بعد از افتتاح مجلس اول مشروطه و ملاحظه مفاهیم تازه وارد به افق فکری ایرانیان، این بود که در



شرایط جدید، کدام یک از دو نظام سیاسی پادشاهی مطلقه و مشروطه همراه با استلزامات آن (تولید مفاهیم جدید)، مشروعیت نسبی دارند. آیا از منظر مصالح دینی، پادشاهی مطلقه برای حفظ دین مناسبتر است یا مشروطه؟ در حالی که نائینی با همین دغدغه، مشروطه را بر پادشاهی مطلقه ترجیح می‌داد، استدلال شیخ این بود که مفسده «مشروطه» به شکلی که ظاهر گشته است از «مطلقه» بیشتر است.<sup>۶۸</sup> در نظام مشروطه فراتر از قوانین الهی، از سوی مردمی که هیچ‌گاه چنین حقی به آنان داده نشده است، دست به قانون‌گذاری می‌زنند. در مشروطه، آزادی که با اصل مسئولیت شرعی ناسازگار است و مساوات که با اصل برتری مسلم بر کافر، مرد بر زن، عالم بر عامی و... ناسازگار است، به ناحق مشروعیت می‌یابد. بنابراین، پادشاهی مطلق بر چنین مشروطه‌ای اولویت دارد.<sup>۶۹</sup>

از این رو، هرچند پادشاهی مطلقه نیز ذاتاً غیر مشروع است، اما ابزاری است برای جلوگیری از بدعت و بی‌دینی.<sup>۷۰</sup> در مقابل علاوه بر نائینی، فقیهانی چون آخوند، شیخ هادی نجم آبادی و دیگران، معتقد بودند که اموری وجود دارد که به سبب عرفی بودن آنها دخالت مردم در آنها مجاز است و بدعتی در دین نیست. شیخ هادی نجم آبادی از مجتهدان روشنگر و تمهید کنندگان جنبش مشروطیت<sup>۷۱</sup> بین نبوت و امور دنیایی تفکیک کرده و مدعی می‌شد: حضرت خاتم 6 قائم بود به امر نبوت و سلطنت. به امر نبوت، مردم را به خدا می‌رسانید و به امر سلطنت، نظم امور دنیوی ایشان می‌کرد. اصل پایدار دین، جنبه‌های معنوی و هدایتی آن است. بقیه احکام آن فرعی، متغیر و مناسب با ازمنه و احوالند.<sup>۷۲</sup>



به نظر او دین در حدود عقل قرار دارد و بر این اساس، جزم‌گرایی دینی را نمی‌پذیرد و روایات منقول از معصومان □ را نیز به شیوه‌ای خردمندانه مورد نقد قرار می‌دهد. از تساهل مذهبی سخن می‌گوید. ضمن انتقاد از وضعیت جوامع اسلامی غلبه خرافات بر حقیقت اسلامی را عامل آن می‌داند.<sup>۷۳</sup>

چنین اظهاراتی نشانگر شکل‌گیری تحولاتی بنیادی در فقه سیاسی بود که در ایجاد ظرفیت لازم برای برقراری یک ارتباط انسانی-عقلانی با متن مقدس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. تصریح به اینکه احکام شرعی، استعداد هماهنگی با تغییرات فراشرعی را دارا هستند، در واقع به این معنی است که اولاً دو حوزه قدسی و دنیوی از هم قابل تفکیکند و ثانیاً تکامل در هر حوزه‌ای به وسیله حوزه دیگر مشروط می‌گردد. ثالثاً بهترین وضعیت، ایجاد پیوند تعاملی بین آنهاست. چنین نگرشی فقه سیاسی را با روح زمان هماهنگ می‌سازد.

#### خلاصه و نتیجه

فقه سیاسی شیعه مانند حوزه‌های دیگر معرفتی در تعامل با شرایط محیطی، و در هماهنگی با تغییرات عینی پدید آمده در عرصه‌های مختلف اجتماعی، درون بستری تاریخی شکل گرفته و تحول یافته است. اصل بنیادین کلامی شیعه درباره امامت (ارتباط علی بین عصمت و حکومت) در تعامل با شرایط محیطی عصر غیبت (سلطه حاکمان ستمگر سنی مذهب اموی و عباسی در طول تاریخ جهان اسلام بر جوامع مسلمین) که فضای فکری محدودنگر در دایره بسته حکومت مشروع معصوم یا منصوب غیر معصوم را فراهم نموده بود، مجالی برای فرا رفتن از اندیشه سیاسی صبر و انتظار و

نتیجه فقهی سیاسی آن (یعنی اجرای شریعت درون حکومت‌های غاصبانه در حد ممکن به وسیله فقیهان) تا ظهور صفویه در ایران، باقی نمی‌گذاشت. در این مدت چند صد ساله دغدغه فقیهان مبنی بر اجرای احکام شرعیه به وسیله فقیه، توجه به شخصیت حقیقی و تصدیگری فقیه در اولویت قرار داشت. با ظهور حاکمان صفوی در صحنه سیاسی ایران و پس زدن سلطه خلافت سنی در این سرزمین و تأسیس یک حکومت شیعی مستقل، زمینه عینی امکان اندیشیدن به تأسیس «حکومت» فراتر از تصدیگری‌های محلی برای فقیه فراهم گشت. از این رو فقیهان این دوره با طرح بحث‌های مستقل و نسبتاً مفصل درباره ولایت فقیه، برداشت پیشینیان از وضعیت حکومت در دوره غیبت را گسترش دادند. این نسل از عالمان شیعه، تصویری روشن‌تر از حکومت فقیه در سطح گسترده و با اختیارات فراگیر را ترسیم نمودند. با این حال، تفکر سیاسی این گروه، بر بنیاد فکری فقیهان گذشته استوار بود. آنان همچنان درون فضای فکری نظام سلطانی غیر مشروع موجود در دوره غیبت می‌اندیشیدند و خارج از نظام سیاسی موجود به تأملی جدید و در نتیجه، اندیشه‌پردازی برای تأسیس سامان سیاسی در وضعیتی تازه نمی‌پرداختند. خروج ایران از نظام اجتماعی بسته و جدا افتاده از نظام جهانی شکل گرفته بعد از سده هجدهم، و ادغام تدریجی آن در نظام جهانی بعد از شکست‌های پی در پی از رقیبان قدرتمند مجهز به منطقی جدید که آگاهی تاریخی ایرانیان و پذیرش نفوذ همه جانبه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی روس و انگلیس و تحولات مترتب بر آن در ساختارهای صوری و درونی نظام اجتماعی ایران را در پی داشت، وضعیت محیطی و هنجاری - ارزشی جدیدی را



پدید آورد. بر این اساس، تاریخ جدید ایران رقم خورد و در چنین شرایطی در عرصه سیاسی نیز مفاهیم مدرن در کنار مفاهیم کهنه بروز یافت. فقه سیاسی در مواجهه با چنین شرایطی با همت شخصیت‌های علمی برجسته‌ای تغییری اساسی یافت و به جای پرداختن به شرایط مجری شریعت، مشروع‌سازی نظام سیاسی پادشاهی مشروطه و مفاهیم مندرج در آن به مثابه جایگزین نظام سیاسی پادشاهی مطلقه، دغدغه اصلی آن قرار گرفت. در واقع، تلاش‌های عالمان معاصر - که تولد نظام مشروطه در ایران را تجربه نمودند - به تأسیس گفتمان اصلاح در دوره غیبت به جای گفتمان صبر و انتظار انجامید و زمینه‌ساز مشارکت فعال (به جای مشارکت منفعلانه پیشین) مذهب در حوزه سیاست گشت.

در وضعیت جدید تاریخی، به لحاظ تحولات مذهبی در منبع دینی مشروعیت‌بخش، بدون کنار گذاشتن تعالیم دینی، دریافته‌های تازه‌ای از آن صورت گرفت و به صورتی آگاهانه برای اولین بار در دوره غیبت، نظامی سیاسی (پادشاهی مشروطه) مشروعیت نسبی یافت. و درون این نظام، تبدیل فقه به حقوق و تدوین قوانین همه جانبه اجتماعی برای حوزه‌های مختلف آن به شکل توافقی امکان‌پذیر گشت و اولین گام در زبانی‌سازی دین و دور ساختن آن از دریافت خرافی برداشته شد. این فرایند بعد از مشروطه نیز تداوم یافت و تحول جدیدی در فقه سیاسی شیعه به وجود آمد. در واقع، نظریه ولایت فقیه نیز در معنای ضرورت تأسیس یک حکومت تمام عیار مشروع بر اساس آموزه‌های فقهی شیعه، دستاورد مهم چنین بستر مناسب جدیدی می‌باشد که خود، نیازمند تحقیق مستقلی است.

## پینوشتها

۱. پیتر همیلتون، معرفت و ساخت اجتماعی، درآمدی بر مباحث کلاسیک رد جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین اژدری زاده، *روش شناسی علوم انسانی* (حوزه و دانشگاه)، تابستان و پاییز ۱۳۷۶، ش ۱۱ و ۱۲، صص ۱۶۸ - ۱۶۶.
۲. در این نگره، از نوشته‌های سیدجواد طباطبایی که دائماً تلاش کرده است در تدوین تاریخ اندیشه سیاسی بر ظرفیتها و محدودیت‌های آن از طریق پرداختن به ساختارهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و تغییرات در این حوزه‌های استدلال نماید، خصوصاً منبع ذیل، الهام گرفته شده است. سیدجواد طباطبایی، *دیباچهای بر نظریه انحطاط ایران* (تهران: مؤسسه نگاه معاصر) 1380.
۳. محمود شفیعی، *جامعه شناسی سیاسی ایران مبتنی بر کنش ارتباطی* (تهران: دانشگاه امام صادق □، ۱۳۸۹) ص 27.
۴. علی اصغر حقدار اسم این فاصله را «دوران کلاسیک فرهنگ مدرن ایرانی» نامیده است. ر.ک: علی اصغر حقدار، *فریدون آدمیت و تاریخ مدرنیته در عصر مشروطیت* (تهران: کویر، 1382) ص 10.
۵. فریدون آدمیت، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت* (تهران: انتشارات سخن، 1340) ص 23-24.
۶. ر. ک: صادق زیبا کلام، *سنت و مدرنیته* (تهران: روزنه، بی تا) ص 283-242 علی اصغر شمیم، *ایران در دوره سلطنت قاجار* (تهران: علمی، 1371) ص 166-161 و یرواند آبراهامیان، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری و محسن مدیر شانه چی (تهران: نشر مرکز، 1382) ص 49 و فریدون آدمیت، *امیرکبیر و ایران* (تهران: خوارزمی، 1351) ص 13.
۷. فریدون آدمیت، *اندیشه ترقی و حکومت قانون- عصر سپه سالار* (تهران: خوارزمی، 1351)، ص 13.
۸. همان، ص 16-17.



۹. همان، ص 17.
۱۰. همان، ص 20-24.
۱۱. همان، ص 26-28.
۱۲. همان، ص 142-119.
۱۳. عبدالهادی حایری، **نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب** (تهران: امیرکبیر، 1368) ص 89-23.
۱۴. ر.ک: احمد اشرف، **موانع رشد سرمایه داری در ایران: دوره قاجاریه** (تهران: زمینه، 1359).
۱۵. محمدعلی همایون کاتوزیان، **اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی**، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز نوروزی (تهران: نشر مرکز، 1381).
۱۶. ر.ک: - داریوش رحمانیان، **تاریخ علت شناسی انحطاط و عقب ماندگی ایرانیان و مسلمین** (تبریز: دانشگاه تبریز، 1382)؛  
- تقی آزاد ارمکی، **مدرنیته ایرانی، روشنفکران و پارادایم فکری عقب ماندگی در ایران** (تهران: اجتماع، 1380).
۱۷. محمدرضا تاجیک، **تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان** (تهران: نی، 1382).
۱۸. ر.ک: مرتضی مطهری، **رهبری و امامت** (قم: صدرا، 1370).
- محمدحسین طباطبایی، **المیزان**، 20 ج (تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1394). تفسیر سوره نساء، آیه 59: اطيعواالله و اطيعواالرسول و اولی الامر منکم.
۱۹. ر.ک: - الشریف المرتضی، **الشافی فی الامامه**، 4 ج (تهران: مؤسسه الصادق□، 1410 ه.ق) ج 1، ص 47؛  
- ابوالصلاح حلبی، **الکافی فی الفقه** (اصفهان: مکتبه الامیرالمؤمنین□، شوال 1403) ص 88-85؛  
- شیخ الطائفه، **تلخیص الشافی**، 2 ج (قم: دارالکتب الاسلامیه، 1394 ه.ق) ج 1، ص 17-16.
۲۰. ر.ک: الشریف المرتضی، **الشافی**، ج 1، **پیشین**، ص 147.
۲۱. الشریف المرتضی، **الرسائل**، 4 ج، المجموعه الثانیه (قم: دارالقرآن الکریم، 1405 ه.ق) ص 17-16.

۲۲. منظور از سلطان عادل، معصوم □ است. ر.ک: الشریف المرتضی، **الانتصار** (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1415 ه.ق) ص 476-477.
۲۳. محمود شفیعی، «ترجمه رساله فی العمل مع السلطان»، **فصلنامه علوم سیاسی** (1380، ش 14) ص 255-270.
۲۴. محسن کدیور، **نظریه‌های دولت در فقه شیعه** (تهران: نشر نی، 1376) ص 85.
۲۵. همان، ص 59.
۲۶. الشیخ محمد حسن النجفی، **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**، ج 41 (بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا)، ج 21، ص 397.
۲۷. با چنین تصویری از دوره غیبت (فقدان حکومت مشروع) مسئله ولایت فقیه در معنایی که ذکر شد نه مستقل که در ضمن باب‌های مختلف فقه - که نسبتی با مسئله اجرا دارد (مانند باب جهاد)، زکات و خمس، قضاء و دیات و غیره) و در پاسخ به این سؤال که آیا این احکام در دوره غیبت باید اجرا شود یا معطل بماند و در صورت لزوم اجرا مجری چه کسی می‌تواند باشد، مورد بحث قرار گرفته است.
۲۸. مصطفی جعفر پیشه فرد، **پیشینه نظریه ولایت فقیه** به نقل مستقیم از: **المقنعه**، ص 810 (قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، 1380) ص 49.
۲۹. همان، ص 49.
۳۰. همان، ص 80.
۳۱. **الشافی**، ج 1، **پیشین**، ص 147 و ص 110-121.
۳۲. محمود شفیعی، **فصلنامه علوم سیاسی**، **پیشین**، ص 70-255.
۳۳. از جمله ر.ک: **رسائل**، ج 2، ص 298، ص 90-93، ص 226-227 و الشریف المرتضی، **جمل العلم و العمل**، تحقیق رشید الصفار (النجف الاشرف: مطبعة النعمان، 1378 ه.ق) ص 130 و ص 76 و رسائل، ج 1، **پیشین**، ص 272، و ج 3، ص 41 و الانتصار، **پیشین**، ص 86-87.
۳۴. مصطفی جعفر پیشه فرد، **پیشین**، ص 94-95.
۳۵. همان، ص 103-104.
۳۶. همان، ص 133.
۳۷. همان، ص 141-143.



۳۸. همان، ص 149-150.
۳۹. همان، ص 169 - 156.
۴۰. برای چگونگی ظهور نواندیشی در ایران جدید و آشنا شدن ایرانیان با این منطق و گسترش تدریجی آن تا تحقق مشروطه ر.ک به: سیدجواد طباطبایی، **مکتب تبریز و مبانی تجدید خواهی** (تأملی درباره ایران، ج دوم) (تبریز: ستوده، 1384).
۴۱. مصطفی جعفر پیشه فرد، **پیشین**، ص 182-183.
۴۲. محمد جعفری هرندي، **فقها و حکومت** (تهران: روزنه، 1378)، ص 245، به نقل از ج 8 **جامع المقاصد**، ص 217.
۴۳. همان، ص 9-247 به نقل از همان، ج 11، ص 266-267.
۴۴. همان، ص 249 به نقل از همان، ج 2، ص 375.
۴۵. همان، ص 250، به نقل از همان، ج 3، ص 37.
۴۶. همان، ص 251.
۴۷. همان، ص 251.
۴۸. همان، ص 252.
۴۹. مصطفی جعفر پیشه فرد، **پیشین**، ص 202 و ص 316-315.
۵۰. همان، ص 203.
۵۱. محمدصادق مزينانی، **اندیشه های سیاسی محقق نراقی** (قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، مرکز تحقیقات علمی، 1381)، ص 119-120، درباره تفصیل دیدگاه وی علاوه بر منبع فوق ر.ک: سیدسجاد ایزدهی، **اندیشه سیاسی ملا احمد نراقی** (قم: بوستان کتاب، 1384).
۵۲. همان، ص 132، به نقل از **معراج السعاده**، ص 477.
۵۳. ر.ک: مصطفی جعفر پیشه فرد، **پیشین**، ص 300-229 و محمد جعفری هرندي، **پیشین**، ص 264-272.
۵۴. **جواهر الکلام**، ج 40، **پیشین**، ص 15-19.
۵۵. محمد جعفری هرندي، **پیشین**، ص 268.
۵۶. **جواهر الکلام**، ج 40، ص 421-422.
۵۷. همان، ج 21، ص 394-397.
۵۸. نجف لک زایی، **چالش سیاست دینی و نظم سلطانی** (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، 1385) ص 388-



- 387.
۵۹. ر.ک: محمد حسین نائینی، **تنبيه الامه و تنزيه المله**، با توضیحات سید محمد طالقانی (تهران: انتشار، 1378).
۶۰. **همان**، ص 74-75 مقدمه مؤلف.
۶۱. **همان**.
۶۲. **همان**، ص 94.
۶۳. **همان**، ص 103-107.
۶۴. مجموعه سخنرانی‌ها، **دین و حکومت** (تهران: خدمات فرهنگی رسا، 1378) ص 44، به نقل از فصل چهارم **تنبيه الامه و تنزيه المله**.
۶۵. **تنبيه الامه و تنزيه المله**، ص 111-113.
۶۶. **همان**، ص 141.
۶۷. ر.ک: به متن **تنبيه الامه** و رساله‌های دیگری که در دوره مشروطه به تحریر در آمد.
۶۸. فضل الله نوری، تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل در محمد ترکان، **مجموعه‌های از رسائل**، اعلامیهها، مکتوبات و... و روزنامه شیخ فضل الله نوری، 2 ج (تهران: ص 68-69، 1403 ه.ق) ج 1.
۶۹. ر.ک: روح الله صالحی، **تعارض در انقلاب مشروطه** (تهران: گزینش، 1378). در این کتاب، موارد اختلاف شیخ شهید یا دیگران مورد بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین موارد اختلاف عبارت بودند از: «تشکیل مجلس شورا»، «تدوین قانون اساسی»، «طرح آزادی»، «آزادی مطبوعات»، «مساوات و برابری» و «اصل نظارت شورای مجتهدین». ص 77-99.
۷۰. محمد جعفری هرنندی، **پیشین**، ص 281.
۷۱. عبدالهادی حائری، **تشیع و مشروطیت در ایران** (تهران: امیر کبیر، 1360) ص 91.
۷۲. شیخ هادی نجم آبادی، **تحریر العقلا**، با مقدمه میرزا ابوالحسن خان فروغی (بیجا: بانا، 1312 ش) ص 46.
۷۳. **همان**، ص 42، 43، 53، 92، 121، 122، 124، 188.

# آموزه‌های انسجام جوامع چند فرهنگی در اندیشه سیاسی اسلامی

تاریخ دریافت: 90/11/21 تاریخ تأیید: 90/12/18

دکتر غلامرضا بهروز لک\*

امان‌الله شفایی\*\*

با توجه به ظرفیت‌های جوامع چند فرهنگی (به ویژه کشورهای چند فرهنگی اسلامی) در گسیختگی و میل به سوی بحران‌های اجتماعی و سیاسی، نوشتار حاضر با مراجعه به اندیشه و فلسفه سیاسی اسلامی، اصول و آموزه‌هایی را با عنایت به اقتضائات و شرایط جوامع چند فرهنگی مورد تحلیل و تبیین قرار داده است که به کار بستن آنها می‌تواند موجبات انسجام اجتماعی و سیاسی در این جوامع را فراهم کند. این نوشتار بر اساس تعریفی که از «انسجام و چند فرهنگی» ارائه داده، از پرداختن به آموزه‌های کلی در باب انسجام پرهیز و صرفاً بر آموزه‌هایی تأکید نموده است که بیشترین ثمره را بر انسجام جوامع چند فرهنگی بر جای خواهند نهاد. لذا آموزه‌های هشتگانه تلقی فراگیر از «امت واحده»، جامع‌گرایی و کل‌گرایی آموزه‌ها، تکثرگرایی اسلامی، صلح و همزیستی، تساهل و مدارا، احترام به تفاوتها، اصل محبت و نفی خشونت، و تعاون و تعامل، مهمترین آموزه‌ها در اندیشه و فلسفه سیاسی اسلامی هستند که عنایت به این آموزه‌ها، به حل و فصل منازعات برخاسته از چند فرهنگی بودن کشورهای اسلامی مانند افغانستان، عراق و لبنان مساعدت خواهد کرد.

\* حجة الاسلام بهروز لک استادیار دانشگاه باقرالعلوم □

\*\* کارشناس ارشد علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمیه.

**واژه‌ها کلیدی:** آموزه‌های اسلامی، انسجام، چند فرهنگی، اندیشه سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی اسلامی.

### مقدمه

در میان کشورهای حاضر در صحنه بین‌الملل، بسیاری از کشورها از لحاظ چیدمان انسانی از چند قوم، چند مذهب (دین)، چند زبان و... تشکیل شده‌اند که عنوان «جامعه چند فرهنگی» بر این کشورها راست می‌آید. «چند فرهنگی» به مانند بسیاری از اصطلاحات علوم اجتماعی، مفهومی شدیداً نسبی است که از لحاظ کمیت می‌تواند از یک روستا - که مثلاً در آن دو قومیت در کنار هم زندگی می‌کنند - تا کشور کثیرالمله‌ای مانند هندوستان متفاوت باشد و از حیث کیفیت نیز میان کشورهای یک اقلیت در کنار اکثریت زندگی می‌کنند تا کشوری مانند لبنان که از چند طایفه بزرگ تشکیل شده است، در نوسان باشد.

در حال حاضر، چند فرهنگی بیش از آنکه بر حقیقت وجودی گروه‌های قومی و فرهنگی در یک جامعه صادق باشد، بر نگرش افراد یک جامعه به تشخصهای نژادی، مذهبی و زبانی استوار است. به عبارت دیگر، بسیاری از کشورها از گروه‌های مختلف انسانی تشکیل یافته‌اند، اما از آنجا که عناصر تشخص‌زا نقش چندانی در ترسیم هویت مردم آن کشور ایفا نمی‌کند، اطلاق چند فرهنگی بر این کشورها با قدری تسامح ممکن است. در مقابل، مردم برخی از کشورها پیش از آنکه هویت خود را با ملیت خود تعریف کنند، مثلاً با قومیت خود تعریف می‌کنند. از اینجاست که این کشورها چند فرهنگی‌تر به چشم می‌آیند.

تکفرهنگ بودن یک جامعه الزاماً به معنای وجود انسجام و وفاق ملی در آن جامعه نیست.



کما اینکه چند فرهنگی الزاماً به معنای وجود بحران و گسست انسجام در یک جامعه نخواهد بود. با این وجود، اهمیت بحث انسجام در جوامع چند فرهنگی [به ویژه جوامعی که از پیچیدگی بالای فرهنگی برخوردارند] به این لحاظ مهم است که در این کشورها بسترهای تشّت و شکافها آماده‌تر از جوامع تک فرهنگی است و چندگانگی فرهنگی، قابلیت زیادی در ایجاد چالش میان فرهنگهای موجود داشته و تفاهم و توافق را با مشکل مواجه می‌کند. از این رو، تجربه کشورهای چند فرهنگی در گذشته (مانند ایالات متحده آمریکا و هندوستان) و حال (مانند لبنان، عراق و افغانستان) نشان داده است که سازش و توافق گروه‌های فرهنگی بر موضوعات و مسائل اجتماعی و سیاسی در جوامع چند فرهنگی، پیچیده‌تر و صعب‌الوصول‌تر است. نگارنده بر این باور است که با توجه به بومی نبودن و ناکارآمدی الگوهای انسجام در اندیشه غربی و اقتضائات دینی برخی کشورهای اسلامی، که تنوع فرهنگی موجب گسست اجتماعی و بحران سیاسی در آنها شده است، با روش تحلیلی-توصیفی و با مراجعه به اصول و آموزه‌های اندیشه سیاسی اسلامی در جهت انسجام می‌توان الگوی اسلامی ارائه داد.

#### مفهوم‌شناسی انسجام

«انسجام»<sup>۱</sup> در لغت به معنی یگانه شدن، یکتایی و یگانگی آمده است و در اصطلاح عبارت است از: «اتحاد گروه‌های مردمی که بنا بر مصالح اجتماعی و شخصی یا گروهی و حزبی به صورت جماعت یا دسته‌های مختلف گرد هم می‌آیند و از هر گونه کشمکش و درگیری

i. Unity or cohesion.

دور بوده و به مصالح می‌اندیشند». <sup>۱</sup> به عبارت دیگر، انسجام به این معناست که اولاً در داخل، بین کلیه اجزای نظام، انسجام و همبستگی وجود دارد و ثانیاً، این انسجام و همبستگی میان مردم و تمامی گروه‌های موجود در جامعه موجب ثبات جامعه می‌شود. در واقع، انسجام بر دو اصل استوار است:

1. پیوند: که به دو صورت «پیوند عینی» بین افراد و «پیوند ذهنی» یعنی ارزشها و هیجانات روحی مثبت، تقویت‌کننده این نوع پیوند است. در هر اجتماعی، ارزشها بهترین عامل پیوند می‌باشد و سرمایه عظیمی را شکل می‌دهد که می‌توان آن را زمینه‌ساز پیوندهای محکم بین افراد و هنجارهای کنش و واکنش متقابل دانست.

2. اعتماد: اعتماد، نیرویی شگرف و پایان‌ناپذیر برای پیوند دادن حکومت و مردم، مردم و نهادهای حکومتی، آن هم از نوع مستمر، مستحکم، بادوام و مطمئن است و عملاً آموزه اصلی جامعه مدنی بر اعتماد بین مردم و دولت و اعتماد عمومی بالا استوار است. مردم و حکومتی که در طی زمان، توانایی فزاینده کردن اعتماد میان خود را دارند و آن را تقویت می‌کنند، می‌توانند کلید انسجام را در دست داشته باشند. <sup>۲</sup>



### مفهوم شناسی جامعه چند فرهنگی

«جامعه»، اصطلاحی است که به گروه اجتماعی اطلاق می‌شود که معمولاً در یک مکان مشترک (مانند شهر، روستا یا حومه) زندگی می‌کنند و در نتیجه آن هم علایق مشترک، درجه‌ای از تعاون اجتماعی و تعاملاتی جهت دستیابی به آنها و هم نوعی احساس تعلق میان اعضای آن دیده می‌شود. این تعریف به خوبی عناصر و کارکرد جامعه را نمایانده و بستر لازم را برای روح و محتوای اجتماعی که در آنها گروه‌هایی از انسانها که دارای شاخصه‌های قومی، زبانی، نژادی و فرهنگی هستند، فراهم می‌کند.

«چند فرهنگی»<sup>۱</sup> اصطلاحی مرکب از دو واژه «چند» و «فرهنگ» است. چند در این ترکیب به معنای «تعدد» است. در رابطه با «تعدد» در این ترکیب، دو دیدگاه کلی مطرح است: اول، دیدگاه حداقلی است که تعدد را در جهان به عنوان یک واقعیت می‌پذیرد و معتقد است جهان، متشکل از جوامع مختلف است که دیدگاه‌های مختلفی درباره شیوه زندگی دارند. این دیدگاه، تعدد شیوه‌های زندگی را بدون تفسیر ارزشی می‌پذیرد. اما دیدگاه دوم که حداکثری است، ارزشمدارانه است. این دیدگاه در حالی که موجودیت تعدد را می‌پذیرد، آن را ارزشمند نیز تلقی می‌کند. این دیدگاه بر اساس رقابت آزاد در فرهنگها مطرح شده و برای هویت‌های فرهنگی و فرهنگها ارزشی برابر قائل است.<sup>۲</sup>

واژه «فرهنگ»، روح مفهومی و معنایی اصطلاح «چند فرهنگی» را مشخص می‌کند. هر معنا و اعتباری که برای آن فرض شود، «چند فرهنگی» کمیت آن را نشان می‌دهد. علی‌رغم

i. Multicultural..

تعاریف بسیاری که برای فرهنگ گفته شده، می‌توان گفت که فرهنگ، ژرفای وجودی یک جامعه انسانی و مکنونات و نیروهای نهفته و تراویده‌های مستقل ذهنی و استعداد‌های درونی و ویژه فردی را بیرون می‌کشد و خلاقیت‌های آنها را پدیدار می‌سازد. لذا در تعریفی برگزیده:

**فرهنگ، مجموعه‌ای پیچیده از باورها، ارزش‌ها و مفاهیم مشترکی است که گروهی را قادر می‌سازد درکی از زندگی‌شان داشته باشند و صحبت‌هایی برای چگونه زیستن، برای آن گروه فراهم می‌آورد.**

«چند فرهنگی» از حیث مفهومی در بدو نظر دچار تناقض درونی است؛ چرا که «فرهنگ» در کلیت خود مفهومی یکپارچه و مجموعه‌ای منسجم از سنن، عادات، آداب، عقاید، باورها و رفتارهای یک ملت است و حال آنکه پیشوند «چند»، حاکی از چندگانگی و تعدد است. با این وجود، برخی خوشبینانه دست به تعریف ارزشی از چند فرهنگی زده‌اند و آن را جامعه‌ای مرکب از گروه‌های اقلیت قومی که گوناگونی تفاوت‌های فرهنگی را به رسمیت می‌شناسد، دانسته‌اند؛ جامعه‌ای متکثر که افراد همه فرهنگها در آن به رسمیت شناخته شده و مورد احترام هستند، چنین جامعه‌ای پذیرش مثبت نژادها، مذاهب و فرهنگها را تشویق می‌کند و چنین تنوعی را مفید و نشانه سلامت می‌داند. <sup>۶</sup> این تعریف تا حدودی پیش‌داورانه است؛ چرا که جامعه چند فرهنگی، به خودی خود، حقیقتی خنثی است و نمی‌توان هر جامعه چند فرهنگی را «مفید» و «سالم» ارزیابی نمود. بنابراین، در ساده‌ترین تعریف جامعه چند فرهنگی، جامعه‌ای مرکب از فرهنگهای مختلف است که در ذیل اجتماعی واحد ملزم به زیست در کنار یکدیگر هستند.



## نظریه‌های انسجام در جوامع چند فرهنگی

نظریه‌هایی که از آنها تحت عنوان «نظریه‌های انسجام» یاد می‌کنیم، در کلیت نظریه‌هایی می‌گنجد که توسط اندیشمندان در خصوص وفاق سیاسی، انسجام اجتماعی، انسجام ملی و اتحاد ملی در جوامع چند فرهنگی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. این نظریه‌ها سه صورت کلی را شامل می‌شوند:

### 1- نظریه همانندسازی

نظریه واقع‌گرای «همانندسازی»<sup>i</sup> از پیامد اندیشه‌های بدبینانه به تفاوت‌های فرهنگی در یک جامعه نضج پیدا کرده است. اساس این نظریه بر این است که خرده فرهنگها که در خود، قدرت رویارویی با فرهنگ غالب و یا ایدئولوژیهای سیاسی، امنیتی و اقتصادی حاکم را نمی‌بینند، به تدریج، هویت فرهنگی خود را از دست داده و با دست کشیدن از الزامات فرهنگ خود، الگوهای معیشتی و رفتاری خویش را با الگوهای حاکم منطبق می‌سازند تا از برخوردهای تبعیض‌آمیز و طرد و نفی‌رهای یابند. همانندسازی می‌تواند اشکال حادثی نیز داشته باشد تا جایی که به نابودسازی خرده فرهنگها بینجامد. انتقال جمعیت و یا نسلکشی صاحبان خرده فرهنگهای خطرناک [مانند قتل عام بوسنی در دهه 1990]، به انقیاد کشیدن گروه‌های قومی [مانند وضعیت هزاره‌های افغانستان در ذیل حکومت طالبان]، و درهم‌آمیزی و امتزاج [مانند سیاست دولت ترکیه در قبال کردها] اشکال وخیم‌تر همانندسازی است.<sup>h</sup>

### 2- نظریه تکثرگرایی سیاسی

i. Assimilation.





مفهوم «پلورالیسم سیاسی»، اولین بار توسط جی.اس.فرینوال<sup>i</sup> ابداع شد که طبق تجویزات آن دولت مرکزی با شناسایی، مدارا و رواداری میان تنوعات فرهنگی و قومی گوناگون به ارتقاء، انسجام و وحدت ملی می‌اندیشد و به رعایت حقوق همه اقلیت‌های قومی در حفظ و رویش شاخص‌های هویتی آنان نظیر زبان، سنت‌ها، هویت و... می‌کوشد. به عقیده اندیشمندان حوزه تنوع فرهنگی، به رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی از طریق اعطای حقوق شهروندی چند قومی متمایز، به انسجام کامل جوامع کمک می‌کند؛ در حالی که الگوی همگون‌سازی و جذب، موجب محرومیت کسانی که با فرهنگ مسلط انطباق ندارند، می‌شود. به نظر کمیلکا،<sup>ii</sup> بر خلاف آنچه نظریه‌پردازان همگون‌سازی از آن وحشت دارند، حقوق فرهنگی خاص به هیچ وجه به شقاق و گسیختگی جامعه منجر نمی‌شود، بلکه اقلیت‌ها را قادر می‌سازد تا به طور کامل در یک جامعه چندفرهنگی مشارکت نمایند.<sup>۹</sup>

### 3- نظریه چند فرهنگ‌گرایی (تعامل‌گرایی)

چند فرهنگ‌گرایی (تعامل‌گرایی) در واقع، یک جنبش سیاسی است که بر ویرانه‌های اندیشه همگون‌سازی بنا گردید. چند فرهنگ‌گرایی به مثابه امر سیاسی، در دو سطح مورد توجه قرار می‌گیرد: سطح اول مربوط به حقوق شهروندی، یعنی وارد کردن عنصر تنوع فرهنگی به عنوان عامل جدید در باز تعریف حقوق شهروندی و تعلق ملی است. بدین ترتیب، شهروند ملی، به ویژه در عصر جهانی شدن، در کنار بهره‌گیری از حقوق مدنی، سیاسی،

i. J.s. furnival.

ii. Kemileka.

اجتماعی و اقتصادی از مجموعه جدیدی از حقوق به نام حقوق فرهنگی برخوردار می‌شود. در سطح دوم، چند فرهنگ‌گرایی به سیاست‌گذاری دولتی مربوط می‌شود. از این رو چند فرهنگ‌گرایی به لحاظ تاریخی، به راهبردهای مدیریت بحران در دولت‌های رفاهی برمیگردد که در صدد تضمین انسجام و همگرایی کل جمعیت از طریق کاربست معیارهای سیاست‌گذاری اجتماعی بوده‌اند. این سیاستها نخست در دولت‌های توسعه یافته و در قبال اقلیتهای بومی و مهاجران به کار گرفته شد. بر این مبنا برخی از کشورها ضمن دست کشیدن از این انگاره که اقلیتهای باید در فرهنگ ملی ادغام شوند، به اتخاذ سیاست‌های چند فرهنگی و نهادهای مناسب با آن دست زده‌اند.<sup>۱۰</sup>

ارزیابی نظریه‌ها: در رابطه با نظریات فوق می‌توان گفت که این نظریات ریشه در اندیشه غرب مدرن داشته و در جوامع چند فرهنگی غربی به آزمون گذاشته شده‌اند. نظریه همانندسازی و یا همگون‌سازی از آنجا که بر هدم خرده فرهنگها استوار بوده نتوانسته است وفاق سیاسی را به دنبال داشته باشد. اما نظریه‌های تکثرگرایی سیاسی و چند فرهنگ‌گرایی از آنجا که مبتنی بر رعایت مصالح کلان جامعه است و مبتنی بر اصل پذیرش تفاوتها و گونه‌گونی‌ها است، تا اندازه‌ای در انسجام برخی جوامع چند فرهنگی غرب همانند کانادا و استرالیا مؤثر بوده است. اما مهمترین ضعف این دو نظریه، خاستگاه اومانستی آن و قطع علقه با بنیادهای جامعه‌شناسی دینی است. بنابراین، بسیار مهم است که نگرش به انسان از چه منظری صورت گیرد و در کاربست اجتماع بر اساس آموزه‌های دینی چه جایگاهی برای فرهنگهای متفاوت تصویر شود.



تبیین آموزه‌های اسلامی انسجام در جوامع چند فرهنگی با تعمق در اندیشه سیاسی اسلامی به آموزه‌هایی می‌توان دست یافت که هدف از زندگی اجتماعی نحله‌های گوناگون انسان را فارغ از هر گونه تشخصهای نژادی، مذهبی، زبانی و فرهنگی و یا هر تشخص دیگری بیان می‌کند. آموزه‌هایی که از آن بحث خواهیم کرد، نظریات بنیادین و اصول اساسی اسلام در حوزه اجتماع و سیاست هستند که اگر این نظریات در یک جامعه به ویژه جامعه، چند فرهنگی مورد توجه قرار گیرد، انسجام و توافقات سیاسی میان گروه‌های قومی و فرهنگی موجود در یک جامعه میسر خواهد شد. این الگوها چنان عام و فراگیر هستند که از تشخصهای فرهنگی و عقیدتی میان انسانها خواهند گذشت و مبانی انسجام را در قلمرو وسیع‌تری گسترش خواهند داد.

### 1- تلقی فراگیر از «امت واحده»

اصطلاح «امت واحده» برگرفته از فرازهایی از آیات قرآن کریم است. امت واحده، نه بار در قرآن کریم آمده است. در تفسیر و تبیین مراد آیات، این آیات را در سه دسته می‌توان قرار داد:

الف) آیات ناظر به نوع انسان. در سه آیه ذیل، نوع انسان به طور فطری و غریزی، امت یگانه شمرده شده‌اند:

- وَ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون؛ و این امت شما امتی واحد است و من پروردگار شما هستم، پس از (مخالفت فرمان) من بپرهیزید (مؤمنون/52)

- إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون؛ این (پیامبران بزرگ و پیروانشان) همه امت واحدی بودند و من پروردگار شما

هشتم؛ پس مرا پرستش کنید (انبیاء/92) بسیاری از مفسرین، «امت واحده» را بر محور عقیده دانسته‌اند؛ چرا که مخاطب آیات، پیامبران صاحب شریعتند. علامه طبرسی و شیخ ابوالفتوح رازی معتقدند که مقصود از «امت» در آیه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً»، دین اسلام است. طبرسی می‌نویسد: «یعنی این دین شما (اسلام) دین واحد است؛ پس خداوند، پیروان این شریعت را امت یگانه قرار داده؛ چرا که آنان به سوی یک هدف رهسپارند.»<sup>۱۱</sup> همین‌طور ابوالفتوح رازی می‌نویسد: «مجاهد و حسن گفته‌اند که در عبارت «امت واحده»، منظور از امت «دین» است؛ یعنی این دین مسلمانی، دین شماست.»<sup>۱۲</sup>

اما علامه طباطبایی در تفسیر آیه 92 سوره انبیاء معتقد است که خطاب آیه شریفه، خطاب عام است که تمام انسانهای مکلف را شامل می‌شود و مراد از «امت»، نوع انسان است که در حقیقت، نوعی واحد است. ایشان در رابطه با تلقی برخی از مفسران که «امت» را در آیه برابر با دین گرفته‌اند، می‌نویسد: گفته‌اند که مراد از امت، دین است و اشاره به دین اسلام کرده‌اند که دین انبیاء است، اما این بعید است؛ چرا که استعمال «امت» در دین اگر جایز باشد، نیازمند قرینه صارفه است و توجیهی ندارد که آن را از معنای حقیقی‌اش منصرف کنیم؛ در حالی که معنای حقیقی با سایر آیات مانند: و ما کان الناس الا اُمَّةً وَاحِدَةً (یونس/19) تأیید می‌شود.<sup>۱۳</sup>

ب) آیات ناظر به وحدت بشری. امت واحده در دو آیه چنان به کار رفته است که برخی از مفسرین، این آیات را ناظر به «وحدت بشری» دانسته‌اند:

- وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكُمْ لَجَعَلَ النَّاسَ اُمَّةً وَاحِدَةً؛



و اگر پروردگارت می‌خواست، همه مردم را یک امت (بدون هیچ گونه اختلاف) قرار می‌داد. (هود/118)

- وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُم أُمَّةً وَاحِدَةً؛ و اگر خدا می‌خواست، همه آنها را امتی واحد قرار می‌داد. (شوری/8)

علامه طباطبایی و فخر رازی در رابطه با این آیات معتقدند که این آیات، ناظر به «امت واحد بشری» است. یعنی نفس انسانیت انسان، او را در زمره امت واحد قرار می‌دهد. اما در توجیه اختلاف و تفرقه میان انسان‌ها، معتقدند که خداوند برای امتحان افراد بشری و تفکیک نیکان و بدان از یکدیگر، وحدت را میان آنان ایجاد نکرده است.<sup>۱۴</sup>

بر این اساس، وجود و حضور انسانهایی که از جهاتی با هم تفاوت دارند و در اصطلاح امروزی، جامعه چند فرهنگی را به وجود آورده‌اند، بر اساس «امت واحد بشری»، خاستگاه قرآنی داشته و چنین جوامعی در کلیت اندیشه اجتماعی قرآن کریم، منزلت پیدا می‌کنند.

ج) آیات مشعر به وحدت در مادیات و امور دنیوی. در دسته‌ای از آیات قرآن کریم، امت واحد، در آرای مفسران مفهوم تقلیل‌گرایانه یافته است. این آیات دلالت می‌کنند که انسان‌ها در ابتدا امت واحدی بودند، اما پس از اختلاف اتحادشان به هم خورد:

- كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ؛ مردم (در آغاز) یک دسته بودند. خداوند پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند. (بقره/213)

- مَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا؛ (در آغاز) همه مردم امتی واحد بودند؛ سپس اختلاف کردند. (یونس/19)

- وَ لَوْ لَا أَنْ يَكُونَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لَبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ؛ اگر (تمکن کفار از مواهب مادی) سبب نمی‌شد که همه مردم امت واحد (گمراهی) شوند، ما برای کسانی که به (خداوند) رحمان کافر می‌شدند، خانه‌هایی قرار می‌دادیم با سقف‌هایی از نقره. (زخرف/33)

علامه طباطبایی و رشید رضا، امت واحد در آیات فوق را حول محور وحدت در امور مادی ارزیابی می‌کنند. لذا مردم در آغاز تشکیل جامعه در امور دنیوی و مادیات، امتی واحد بودند؛ یعنی همگی به نحو یکسان از مادیات بهره‌مند بودند تا اینکه با افزایش جمعیت بشر و گسترش نیازهای آنان، انسان‌ها برای رفع نیازهای خود به همکاری متقابل پرداختند و این امر موجب اختلاف میان آنان شد.<sup>۱۰</sup>

برخی از اندیشمندان اسلام‌پژوه، گذشته از توافقات مادی و دنیوی، محتوای آیات دسته سوم را دارای ارزش عام و جهانشمول می‌دانند؛ به گونه‌ای که امت واحد حداکثر انسان‌ها را در بر گیرد. عبدالعزیز ساشادینا در رابطه با آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ»، می‌نویسد: شکی نیست آیه 213 سوره بقره به طور ضمنی حاوی گفتمان جهانشمول است که همه انسان‌ها را تحت حاکمیت خدای یگانه دانسته و بدین ترتیب، برتری معنوی مورد ادعای ادیان رقیب را نسبی می‌داند. این گفتمان جهانی بر اصل توحید استوار است. توحید، یعنی اینکه خداوند یگانه، سرچشمه وحی و نزول کتاب الهی از طریق پیامبران است. اما به تدریج، که اسلام شالوده نظام سیاسی مورد نظر خود را پی‌ریزی کرد، برخی رهبران مسلمان در پی گفتمان خاص و وحدت‌آفرین برآمدند تا



بتوانند هویتی متمایز به مؤمنان بخشیده و  
ابزاری برای ابراز هویت آنان از طریق  
ایجاد نظامی خاص و مبتنی بر ادای شهادتین  
باشد. این تحول، سرآغاز انحراف آشکار از  
نگرش فراگیر دینی مورد نظر قرآن، یعنی  
دیانت خدامحور و انسانی بود. این انحراف  
همچنین موجب تضعیف وحدت انسان‌ها در گفتمان  
اخلاقی- معنوی جهان‌شمول شد.<sup>۱۶</sup>

وی در رابطه با توجیه فعل ماضی «کان» در  
آیه مذکور معتقد است که اگر چه فعل مزبور  
ماضی است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً»، اما  
این فعل در عربی هیچگونه دلالت زمانی  
ندارد. از این رو، مردم همچنان به دلیل  
اشتراک در خصلت انسانیت، «امت واحده» باقی  
خواهند ماند.<sup>۱۷</sup>

ملاحظه می‌شود که در هر سه دسته آیات  
معیار، «امت واحده» طبق آرای این مفسران  
صورت عام و فراگیر پیدا نموده است. بر  
اساس این تفاسیر، جامعه چند فرهنگی با  
توجه به مؤلفه‌ها و شاخصهایش، نه تنها  
منافاتی با معیاری که مفسران از مفهوم  
واحد به دست دادند، ندارد، بلکه ظرفیت  
این آیات در رابطه با انسجام و وفاق سیاسی  
میان گروه‌های فرهنگی بسیار بالاست؛ چرا که  
مفهوم آیات انواع و گونه‌های انسان‌ها را  
فارغ از نژاد و اعتقاداتشان در ذیل چتر  
امت واحده می‌پذیرد.

اما در این میان، آیه شریفه‌ای وجود دارد  
که می‌فرماید: «وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً  
وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ؛  
و اگر خدا می‌خواست، همه شما را امت واحدی  
قرار می‌داد، ولی خدا هر کس را بخواهد (و  
شایسته بداند) گمراه و هر کس را بخواهد (و  
لایق بداند) هدایت می‌کند». (نحل/93)  
در رابطه با آیه شریفه فوق تقریباً

مفسران اجماع دارند که ملاک «امت واحده» در این آیه «دین اسلام» است. یعنی اینکه پیروان دین اسلام که به اصول این دین اعتقاد داشته باشند، در زمره «امت واحده» قرار می‌گیرند. این آیه شریفه، هدایت و ضلالت را منوط به عمل به فرامین الهی و آموزه‌های دین اسلام کرده است؛ چرا که همه انسانها از هدایت ابتدایی برخوردارند. لذا هدایت و ضلالتشان اختیاری است. راه اطاعت و راه شقاوت در اسلام برای اینها (مسلمانان) بیان گردیده است.<sup>۱۸</sup> اما باید گفت که الزاماً چند فرهنگی منافاتی با «امت واحده اسلامی» ندارد؛ چرا که مسلمانان از اقوام و نژادهای متفاوت تشکیل یافته و دارای تنوع فرهنگی‌اند و در عین حال می‌توانند امت واحدی باشند. الا اینکه بر اساس این آیه، آن جامعه چند فرهنگی که در آن تعدد ادیان وجود دارد، از دایره شمولیت این آیه بیرون می‌افتد.

## 2- جامع‌گرایی و کل‌گرایی آموزه‌ها

ساختار کلی اسلام به گونه‌ای است که مخاطب تعالیم، احکام و آموزه‌های آن تمامی بشر است. در حوزه اجتماعیات و سامان یافتن زندگی دنیوی انسان، دین اسلام، رویکرد تک‌خطی و یکسونگر نسبت به قشر خاصی از انسانها، یعنی مسلمانان ندارد. آیه شریفه 70 سوره *اسراء*، کل‌گرایی و جامعیت اسلام را نسبت به تمام بشر به خوبی بیان می‌کند. آنانی که از نظریه شمول‌گرایی مورد تأیید الهی در اسلام دفاع می‌کنند، معتقدند اخلاقی وجود دارد که بر اساس آن، افراد بشر، اعضای یک خانواده به شمار می‌روند. آیه زیر درباره کرامت فطری بشر، این اخلاق عام را بیان می‌کند: *وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاھُمْ*





فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ  
فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا؛  
فرزندان بنی آدم را گرامی داشتیم و آنها را  
در خشکی و دریا (بر مرکب) سوار کردیم و از  
انواع روزیهای پاک بهره‌مندشان ساختیم و بر  
بسیاری از مخلوقات برتری بخشیدیم  
(اسراء / 70). به بیان علامه طباطبایی،  
خداوند در این آیه شریفه، بنی آدم را فارغ  
از هر گونه تعلقات پسینی از میان سایر  
موجودات با عنصر عقل و تفکر ممتاز ساخت.  
عنصری که با آن، حق را از باطل و خیر را  
از شر بشناسد.<sup>۱۹</sup> بنابراین، یکی از حوزه‌های  
تطبیق تمایز میان خیر و شر در حوزه زندگی  
اجتماعی است. قطعاً انسان بر اساس خرد جمعی  
و عقل خدادادی درخواهد یافت که زندگی بر  
مبنای توافقات و ساختار نظام سیاسی مشترک،  
مهمترین خیر ممکن برای آنان است.  
در قرآن کریم، آیه شریفه؛ **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا  
وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّالِحِينَ... مَنْ  
آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ  
أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ (بقره / 62)**، نیز در حوزه  
کل‌گرایی مورد توجه مفسران قرار گرفته است.  
علامه طباطبایی در بیان این آیه می‌فرماید:  
**نامها و اسم‌هایی مانند مؤمن، یهودی،  
نصرانی، صائبی بر خود گذاردن موجب اجر و امن  
از عذاب الهی نخواهد بود... بلکه کلاً در  
آیات ذکر گردیده که سعادت و بزرگواری در  
سایه بندگی است و هیچ یک از نام‌ها فایده‌ای  
ندارد.**<sup>۲۰</sup>

رشید رضا نیز معتقد است که در این آیه،  
احکام خدا برای همگان مساوی است و با تمام  
فرقه‌ها و گروه‌ها به یکسان برخورد می‌کند و  
به نفع فرقه‌ای و به ضرر فرقه دیگری حکم  
نمی‌کند. این آیه در واقع، سنت کلی خداوند  
در تعامل با امتهای گذشته و آینده را بیان

می‌کند. یعنی اینکه سعادت‌مند شدن انسان به نوع دین آنها نیست، بلکه به ایمان مسلط بر نفس که امور وجدانی است، می‌باشد.<sup>۲۱</sup>

عبدالعزیز ساشادینا در رابطه با برداشت جامع‌گرای علامه و رشید رضا از این آیه معتقد است که: «تفسیر مفسران معاصر مانند مفسر سنی، رشید رضا و مفسر شیعه، علامه طباطبایی بیان‌گر جان کلام غیرقابل تردید در آن، یعنی هویت خدامحور بشریت است؛ هویتی که نمود بیرونی دین در آن به شهادت قلبی به وحدانیت خداوند محدود شده و هیچ‌گونه انحصار و محدودیتی را بر نمی‌تابد».<sup>۲۲</sup> ایشان با استشهاد به آیات وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ (سبأ/28) وَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (نساء/1) در باب شمولیت آموزه‌ها و تعالیم اسلام نسبت به بشر در انتقاد از رویکرد خاص‌گرایانه برخی از علما و اندیشمندان مسلمان می‌نویسد:

عجیب است که بسیاری از علمای مسلمان قدر میراث اسلامی خود را به درستی نشناخته و در دام ملاک‌های نسبیّت فرهنگی گرفتار شده‌اند و از کند و کاو درباره مسلمات اخلاقی جهان - شمول در آموزه‌های اسلامی غفلت کرده‌اند؛ مسلماتی که می‌تواند ضوابط عقلانی و اخلاقی لازم را برای حکومت بر جوامع مدرن اسلامی و غیراسلامی در اختیار ما بگذارد. در نتیجه، اصول‌گرایان به گونه‌ای تک‌بعدی و از منظر حاکمیت به مسائل می‌نگرند و نه از دیدگاه تقسیم قدرت، وجود دیگران را به شرط حاکمیت بالفعل مسلمانان می‌پذیرند؛ حاکمیتی که مشروعیت آن په حفظ موقعیت علمای سنتی بستگی دارد.<sup>۲۳</sup>

### 3- تکثرگرایی اسلامی



واژه «پلورال»<sup>۱</sup> (تکثرگرایی) از نظر معنای معنای لغوی ابهامی ندارد؛ زیرا پلورال در لغت به معنای جمع، متکثر و چندگانه است و «پلورالیسم» به معنای تکثر، چندگانگی، آیین کثرت، کثرت‌گرایی، و بالاخره گرایش به تعدد و کثرت است.<sup>۲</sup> در گذشته، کسی که معتقد بود می‌توان در کلیسا چند منصب داشت، «پلورالیست» خوانده می‌شد، اما امروزه در عرصه فرهنگی، «پلورالیست» به کسی گفته می‌شود که در یک عرصه فکری خاص؛ اعم از سیاسی، مذهبی، هنری و یا غیر آن به صحت همه روش‌های موجود قائل باشد و هیچ نوع نزاع و تخصصی را در بین آنها نپذیرد. این گرایش، نقطه مقابل اعتقاد به انحصارگرایی است؛ یعنی اعتقاد به اینکه تنها یک روش یا یک مکتب برحق است و سایر روش‌ها و مکاتب نادرست می‌باشند.<sup>۳</sup>

اگر چه بحث تکثرگرایی از مباحث مربوط به آموزه نجات در مسیحیت نضج گرفت، اما این بحث به سرعت به جوامع اسلامی نیز کشیده شد. اگر بخواهیم مقوله پلورالیسم غربی را با رویکرد اندیشمندان مسلمان نسبت به آن تبیین کنیم باید بگوییم در باور اندیشمندان مسلمان، سه الگو برای مقارنه تکثرگرایی و انسجام وجود دارد:

1. الگوی یکسان‌انگار: این دیدگاه، مقوله تکثرگرایی را اساساً با اصول اسلامی سازگار نمی‌بیند و بیشتر معتقد به وحدت سیاسی به جای تکثر سیاسی است. طرفداران این دیدگاه با استناد به پیشینه منفی رقابتهای سیاسی در بستر اسلامی و تحریف جریان امامت و تضعیف مبانی نظری آن با توسل به آراء متعارض اندیشمندان مسلمان، تقسیم بندیهای

i. Plural.

امروزی را بی‌اعتبار دانسته‌اند. در میان فیلسوفان سیاسی مسلمان در قرن پنجم هجری، غزالی چنین می‌اندیشید که کثرت‌گرایی به نسبت، برابری، دلایل تساوی حق و باطل، تفرقه مردم، از میان رفتن ایمان و حتی ضعف دولت منجر می‌شود.<sup>۲۶</sup>

2. الگوی تثبیت‌گرا: طرفداران این الگو ضمن اعتقاد به تقدم توسعه اقتصادی بر سایر وجوه توسعه، آن را لازمه تحقق عدالت اجتماعی و نیل به اهداف نظام سیاسی می‌دانند و در نتیجه، بحث از انسجام اجتماعی و سیاسی را فارغ از مباحث مربوط به عدالت اجتماعی و توسعه اقتصادی، بحثی حاشیه‌ای می‌خوانند.

3. الگوی تکثرگرا: بر اساس تجویزات این الگو، جامعه‌ای توسعه یافته است که در آن مشارکت اجتماعی و تنوع و تکثر عقاید وجود داشته باشد و افراد بتوانند در مسائل مختلف کشور مداخله نموده و حق اظهار نظر داشته باشند. بر اساس این الگو وحدت و وفاق به معنای یک رنگ و یک دست بودن جامعه نیست؛ زیرا چنین جامعه‌ای مرده و غیرفعال است.<sup>۲۷</sup>

در قرآن کریم، آیاتی وجود دارد که مورد استفاده برخی از اندیشمندان در باب تکثرگرایی قرار گرفته است: آیات 13 سوره **حجرات**،<sup>۲۸</sup> 256 **بقره**،<sup>۲۹</sup> 199 **یونس**،<sup>۳۰</sup> و **هود** 118.<sup>۳۱</sup> ابوفارس، یکی از نویسندگان معاصر اهل سنت، بحث درباره تکثرگرایی اعتقادی را با تکیه بر رهیافت معمول فقاهت سنتی و با استناد به آیات فوق توضیح داده است. طبق تفسیر ایشان، نصوص دینی و اجماع امت اسلامی به وضوح تصریح دارند که انسان در پذیرش هیچ دینی و مذهبی، حتی دیانت اسلام مجبور نیست.<sup>۳۲</sup>

اندیشمندان معاصر شیعی نیز در باب تکثرگرایی در هر دو حوزه تکثرگرایی اعتقادی و تکثرگرایی در جامعه و سیاست گفته‌اند. به باور آنان، رابطه دین و سیاست در اسلام چنان که تاریخ گذشته و حال جوامع اسلامی نشان می‌دهد، برای همه مسلمانان، مفروض تلقی شده است، ولی آیا و رای این رابطه، نظریه‌ای مشخص در سیاست دینی، اعم از قرآن و سنت و یا فقه اسلامی وجود دارد؟ در پاسخ به پرسش فوق سه دیدگاه وجود دارد:

مطلق‌گرایی که اعتقاد به حقانیت مذهب با تفسیر مذهبی واحد را حقیقت دانسته، و دیگر نحله‌ها و ملل را خارج از دایره هدایت تلقی نموده‌اند.

دیدگاه افراطی که با تأکید بر پلورالیسم مطلق در عقاید دینی، حتی جنگ موسی و فرعون را نوعی بازی برای سرگرمی ظاهرینان و باز نهادن مجال برای رازدانان و باطن‌بینان تلقی نموده‌اند. مقاله «صراط‌های مستقیم» دکتر سروش چنین برداشتی را کثرتی اصیل در حوزه ادیان معرفی می‌کند و بر همین مبنا عقاید کافر و مؤمن را عناوین صرفاً فقهی-دنیوی می‌داند که ما را از دیدن باطن امور غافل و عاجز می‌گرداند.<sup>۳۳</sup>

نظریه سوم را دکتر فیرحی تشریح می‌کند و آن را معقول‌تر می‌داند. این نظریه، حد وسط دو دیدگاه گذشته را توصیه می‌کند و معتقد است پلورالیسم دینی و سیاسی در صورتی می‌تواند مقبول باشد که ابتدا فرد یا گروه‌های انسانی به اصول و حقایق به مثابه اصول موضوعه و حقایق مشترک اعتقاد داشته و یا حداقل این اصول را مسلم بگیرند.<sup>۳۴</sup> اما در میان سنت‌گرایان، چنین برداشتهایی از تکثرگرایی چندان معتبر نیست. آیت‌الله



مصباح یزدی، سه معنا را برای تکثرگرایی فرض می‌کند: 1. همزیستی مسالمت‌آمیز برای جلوگیری از مخاصمات اجتماعی؛ 2. نسبت در فهم دین؛ 3. نسبت مطلق. وی با ردّ دو فرض اخیر، فرض اول را به این معنا می‌پذیرد: مصلحت جامعه این نیست که به جان هم بیفتند، بلکه باید همزیستی داشته باشند، این نوع پلورالیسم البته بدان معنا نیست که از نظر حقیقت هم قائل به کثرت باشیم. کثرت در واقعیات اجتماعی است. در عرصه سیاست، احزاب مختلفی هر کدام به اصول متفاوتی معتقد باشند و از آن دفاع کنند، ولی در عمل درگیر نشوند. ما این پلورالیسم را بین دو فرقه از یک مذهب از یک دین و بین دو دین الهی پذیرفته ایم. به طور کلی و صرف نظر از اینکه پلورالیسم اعتقادی و فرهنگی چه مبنایی در کلیت اندیشه اسلامی دارد، می‌توان استنتاج کرد که لااقل پلورالیسم اجتماعی و سیاسی توسط مخالفان و موافقان کثرت‌گرایی فرهنگی پذیرفته شده است، با این تفاوت که در اندیشه معتقدان به پلورالیسم اعتقادی، پلورالیسم اجتماعی و سیاسی، مفهومی پسینی از مبانی کلامی است، اما در دیدگاه مخالفان کثرت‌گرایی اعتقادی مانند استاد مصباح، امری پیشینی و مبتنی بر مصالح نظام اجتماعی و سیاسی است.

#### 4- صلح و همزیستی

اگر اصل بر این است که انسان مدنی بالطبع آفریده شده است- کما اینکه قاطبه فیلسوفان اجتماعی بر این باورند-، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز برای قوام عنصر مدنیت انسان چنان ضروری است که بدون پذیرش اصل همزیستی، نظام اجتماعی از هم فرو می‌پاشد.



در جوامع تک فرهنگی به دلیل گذشته و عناصر مشترک مانند هم‌خونی، هم‌زبانی و هم اعتقادی، مسئله صلح و همزیستی تا حدود زیادی حل شده است، اما در جوامع چند فرهنگی به دلیل شکافها و فاصله‌هایی که میان گروه‌های انسانی وجود دارد، توجه به آموزه صلح و همزیستی بسیار مهم است. ارسطو در رابطه با نیاز انسان به همزیستی معتقد است:

آن کسی که نمی‌تواند با دیگران زیست کند و یا چندان به ذات خویش متکی است که نیازی به همزیستی با دیگران ندارد، عضو شهر نیست و از این رو باید یا دد باشد یا خدا.<sup>۳۶</sup>

در میان فلاسفه مسلمان، ابونصر فارابی با رویکرد فلسفی، اصل همزیستی میان انواع بشر در یک اجتماع مدنی را تحلیل نموده است. در دستگاه فلسفی او اصل همزیستی مسالمت‌آمیز با کلمه «تسالم» یا «مدن مسالمه» در کتاب **آرای اهل مدینه فاضله** به کار رفته است. وی در توصیف «مدینه تغلبیه» می‌گوید:

... جریان از این قرار است که دو طایفه یا دو گروه دائماً با یکدیگر در جنگ و ستیز باشند. هر دو طرف، مزه بدبختی و مغلوبیت را می‌چشند، خواری و ذلت را تحمل کرده، زندگی را با این وضع دشوار غیر قابل تحمل می‌دانند، هر دو در این صورت ناچار از صلح و تسالم می‌شوند... [لذا] پس از طی مراحل در مرحله آخر انسان‌ها نوع دوست می‌شوند و متوجه این امر می‌شوند که اگر انسان به جای اینکه نیروی خود را در فعالیت و جنگ و ستیز با هم نوع خود به کار برد، متوجه انواع موجودات دیگر کند، ممکن است بهتر به نتیجه برسد و سود و نفع زیادتری عایدش شود. بنابراین، اصل تغالب را در مورد موجودات دیگر به کار می‌برد و سعی می‌کند که بین انسان‌ها زندگی و همزیستی مسالمت‌آمیزی برقرار کند.<sup>۳۷</sup>

به طور کلی می‌توان گفت که در اندیشه

سیاسی اسلامی بر اساس تأکید بر ثبات و قوام نظام اجتماعی و ثبات سیاسی و پیشگیری از هرج و مرج و بحران، اسلام، خواستار همزیستی مسالمت‌آمیز در سطح فراملی است. در سطح ملی، اعمال این اصل ضروری‌تر است. دیدگاه تکثرگرای هستی‌شناسی در فلسفه سیاسی و ارجاع آن به وحدت و همین‌طور مبنای کثرت‌گرای دین به گونه‌گونی انسان و ارجاع آن در خلقت به «نفس واحده» در راستای اصل همزیستی مسالمت‌آمیز میان نحله‌ها و گروه‌های اجتماعی و فرهنگی است. چه آنکه اگر بنای فلسفه سیاسی و اجتماعی دین را بر جدال و منازعه با سایر طوایف و ملت‌ها قرار دهیم، از اهداف عالی دین فاصله گرفته ایم.

از دیدگاه قرآن بدون اینکه بخواهیم پیام جهان‌شمول آن را به بافت تاریخی و فرهنگی خاص محدود کنیم، همزیستی اجتماعی-سیاسی امری مفروض و حتی ضروری است. یعنی مسلمانان می‌بایست پیوسته درباره وحدت بنیادی بشر، یعنی وحدت خالق، بحث کرده و بر آن تأکید کنند... اصل تنوع، اساس خلقت در قرآن است. قرآن به انسان‌ها یادآوری می‌کند که: **إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (انبیاء/92)**. قرآن، تنوع را نه تنها فقط عامل ایجاد تنش‌های اجتناب‌ناپذیر نمی‌داند، بلکه آن را برای تبیین باورها، ارزش‌ها و رسوم مشترک مورد نظر دین، ضروری می‌داند. آیه شریفه یا **أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ (حجرات/13)**، مبنای نظری استواری در رابطه با نگرش انسان به هم‌نوعانش ارائه می‌دهد. بر این اساس، قبیله قبیله و شعبه شعبه بودن انسان‌ها مبتنی بر مبنای یک هدف ابتدایی، یعنی شناخته شدن





آنها صورت گرفته است و نه بر اساس تفاوت در اساس خلقت و کرامت میان آنها. از این گذشته در قرآن کریم، آیاتی وجود دارد که مسلمانان را به صلح و همزیستی حتی با مخالفانشان تشویق می‌کند، در آیه شریفه سوره انفال، خطاب به پیامبر<sup>6</sup> می‌فرماید: *إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا (انفال/ 61)* و در جایی دیگر، مؤمنین را به صلح تحریض می‌کند: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ (بقره/ 208)* در مجموع می‌توان گفت که اصل بنیادین صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز، احترام به حقوق کسانی است که شاخصه‌های فرهنگی متفاوت دارند. اسلام در آغاز ظهور خود با پیامبری که شارع و قانون‌گذار و رهبر حرکت امت به سوی یک زندگی معنادار بود، به پیروان خود، این امید را داد که بتوانند در قلمرو سیاسی- اجتماعی بشری، امتی جهانی یا جامعه‌ای آرمانی تشکیل دهد؛ در این جامعه جهانی، شهروندانی که آزادانه، تسلیم اراده خداوند می‌شوند، هویت اسلامی پیدا می‌کنند [اگرچه به اسلام ایمان نیاورده باشند]. این جامعه، جامعه‌ای خدامحور، فراملی و فرافرهنگی است که برقراری روابط عادلانه فردی و بین‌المللی مورد نظر قرآن را تحقق می‌بخشد.<sup>۳۸</sup>

#### 5- تساهل و مدارا

اصل تساهل و تسامح از دیگر اصول راهبردی اسلام است که توجه به آن در جوامع چند فرهنگی بسیار مهم است. چه آنکه در این جوامع بر خلاف جوامع تک فرهنگی، ظرفیت‌های سختگیری و حتی اعمال خشونت میان گروه‌های

قومی و فرهنگی وجود دارد. «تساهل»<sup>i</sup> اگر چه اصلی مهم در اندیشه لیبرال-دموکراسی غربی است، اما در حوزه‌های مختلف معرفتی اسلام، اصلی معتبر و مستدل است، اگر چه محتوای آن با آنچه در غرب از تساهل برداشت می‌شود، متفاوت است. اصولاً تساهل و تسامح در جایی مطرح می‌شود که وجود دیگری در کار باشد. در این شرایط، این سؤال مطرح است که ما در قبال دیگرانی که در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه عقیدتی و فرهنگی با ما تفاوت دارند، چه راهبردی را در پیش گیریم؟

ریشه اندیشه تساهل در غرب را باید در تحولات جنبش اصلاح دینی و نزاع کلیسا و دولت جستجو کرد؛ هر چند این مفهوم تنها در سده هفدهم به صورت مشخص در اندیشه سیاسی عنوان شد. در آن عصر، معنای تساهل عمدتاً محدود به پذیرش حق انتخاب مذهب توسط فرد و عمل بدان بود. بعدها به تدریج، مصداق آن گسترش یافت و تحمل اعتقاد به هر عقیده‌ای (خواه دینی یا سیاسی) را در بر گرفت.<sup>۳۹</sup> جان لاک از مؤسسان اندیشه مکتب لیبرالیسم برای تساهل و مدارا خاستگاه دینی قائل است. او می‌نویسد:

تساهل و مدارا با آنانی که از لحاظ دینی با دیگران اختلاف دارند چنان مورد تأیید انجیل عیسی مسیح و عقل سلیم بشری است که برای افراد بشر، هیچ چیز شگفت‌آورتر از آن نیست که بدان حد کوردل باشند که با وجود صراحت و روشنی بسیارش، نتوانند ضرورت و فایده آن را درک کنند. اینها عیوبی هستند که اعمال بشری به ندرت توانسته است، کاملاً خود را از آنها آزاد سازد.<sup>۴۰</sup>

در اندیشه اسلام، بسیاری از اندیشمندان

i. Tolerance.



بر این باورند که اسلام، تساهل را کلاً امری  
ممدوح شمرده و اساساً اسلام خود را دین سهله  
سمحه معرفی می‌کند. در واقع، طرح بحث تساهل  
در اسلام از این حدیث به عاریت گرفته شده  
است که در آن پیامبر 6 فرموده‌اند: لم  
یرسلنی الله برهبانیه و لکن بعثنی بالحنیفة  
السہلة السمحة. ۱ اما بر اساس ارشادات  
هستی‌شناسی اسلام، نمی‌توان انکار کرد که از  
نظر اسلام، اراده الهی بر این است که انسان  
در جهان گوناگونیها، تقابلها و تضادها و  
در میان راه‌های درست و نادرست، موجودی  
مختار و گزینشگر باشد؛ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ  
إِمَّا شَاكِرًا وَّ إِمَّا كَفُورًا (انسان/3).  
شرط به سعادت رسیدن انسان، آزادی و  
اختیار و انتخاب اوست. لذا عدم تساهل و  
سختگیری می‌تواند مانع سعادت انسان شود.  
البته تمام ارزشها و فضیلتها در تساهل و  
مدارا و آزادی خلاصه نمی‌شود و بعضاً اینها  
با بعضی از فضایل و هنجارهای دیگر متعارض  
می‌نمایند. لذا برخی این نقد را وارد  
کرده‌اند که از لحاظ معرفت‌شناسی، تساهل به  
نسبی‌گرایی و شکاکیت نسبت به حقیقت  
می‌انجامد. لذا زمانی که معیارهایی برای  
تشخیص حق از باطل وجود ندارد، حتی  
طرفداران خشونت نیز می‌توانند ادعای حقانیت  
کنند. در خصوص انسان‌شناختی نیز می‌توان گفت  
فردگرایی، که نتیجه تساهل و تسامح است، به  
گسست اجتماعی، از بین رفتن سنتها، بروز  
روحیه قدرت‌طلبی و درگیریهای اجتماعی  
می‌انجامد و اصالت انسان مرجع مشخص‌کننده  
انسان را مشخص نمی‌کند. ۲ محمد ارگون  
می‌گوید:

تسامح، آموزه‌ای دینی نیست، بلکه پاسخ به  
نیازی اجتماعی و ضرورتی سیاسی در دوران  
هیجان و هجوم ایدئولوژیهای بزرگ است، از

این رو به پندار ایشان گفت و گو از تساهل و مدارا در میراث اسلامی نادرست است؛ چرا که این مفهوم، زاده عصر روشنگری است. پیش‌فرض تسامح آن است که امکان دارد بخشی از حقیقت نزد دیگری باشد.<sup>۳</sup> بنابراین، ایشان ارتباط تساهل و تسامح در حوزه سیاست و اجتماع را با مبنای تسامح در مبانی فقهی و کلامی دین قطع شده می‌داند. به عبارت دیگر، ایشان تساهل و تسامح را ضرورتی اجتماعی و برخاسته از مصالح مشترک نوع انسان می‌داند و برای آن در مبانی دینی جایی نمی‌بیند. البته روشن است که ایشان تساهل و تسامح را بر اساس رویکرد اندیشمندان غربی معنا می‌کند که حقیقت را تفکیک شده می‌پندارند و همواره سهمی هم برای دیگران قائلند. در حقیقت، پذیرش ضروری اصل تساهل در حوزه اجتماع و سیاست، مبتنی بر اصلی است که دکتر سروش، آن را «مقدم بودن جان فرد بر عقیده اش» می‌خواند.<sup>۴</sup> بسیاری از محققان با استخراج آیاتی از قرآن، بر این باورند که مفهوم تساهل و مدارا در قرآن کریم، تبدیل به گفتمان مهمی شده است. آیات شریفه لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (بقره/256)؛ لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِيَ دِينِ (كافرون/6)؛ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أَنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ (حجرات/13)، نظامی از گفتمان تساهل و مدارا را میان مذاهب، قبایل و دیگر هویتها منعکس می‌کند. همین طور در سنت پیامبر 6، اصل مدارا و تساهل با دیگرانی که هر چند از لحاظ اعتقادی با ما فاصله داشته باشند، مفهومی نهادینه شده به شمار می‌فت.

پیامبر 6، این اصل را برای پیروان مکتب اسلام چنین بیان می‌کند: «عاقبت‌ترین مردم آن

---

است که بیشترین مدارا را با مردم داشته  
باشد»<sup>۴۵</sup>.

Archive of SID



سال چهاردهم / شماره پنجاه و ششم / زمستان ۹۰

## 6- احترام به تفاوتها

اساس اصل احترام به تفاوتها بر پذیرش اختلافاتی است که خداوند بر اساس فلسفه خلقتش در نظام هستی قرار داده است. تفاوت‌هایی که طیف وسیعی از زوایای حیات اجتماعی انسان را مانند تفاوت در اندیشه و اعتقاد، تفاوت نژادی، تفاوت زبانی، تفاوت در آداب و سنن و... را شامل می‌شود. از سوی دیگر، پذیرش تفاوتها به تنهایی در امور مربوط به زندگی سیاسی و اجتماعی انسانها و قوام جامعه کافی نیست، بلکه اصل احترام به اختلافات، مکمل پذیرش آن است. بنابراین، پذیرش صرف اختلافات بدون اصل احترام به باورها و سنتها و حقایق وجودی انسانها، مقصود از خلقت را که بر انسجام و یگانگی نظام هستی استوار گشته است را برآورده نمی‌کند.

بنابراین، وجود اختلافات و تفاوتها میان ابناء بشر، امری طبیعی و حتی بر اساس فلسفه نظام آفرینش پسندیده است. اختلافات انسانی را باید از ویژگیهای آفرینش الهی به شمار آورد. تصریح خداوند متعال در سوره مبارکه هود مبنی بر وجود اختلاف، بر اعتبار دینی و عقلی این مدعا دلالت دارد: **وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَیْزَالُونَ مُخْتَلِفِیْنَ؛** و اگر خداوند تو اراده می‌کرد، تمام مردم را در یک «امت واحد» گرد می‌آورد، ولی چنین نخواسته است. پس شما پیوسته از یکدیگر متفاوت بوده‌اید و مختلف خواهید بود. (هود/118). علامه طباطبایی در تفسیر آیه فوق و تبیین مراد از اختلاف انسانها می‌نویسد:

**یک نوع از اختلاف اختلافیست که در عالم طبایع، چاره‌ای از آن نیست و آن اختلاف طبایع است که منشأ اختلاف بنیه‌ها می‌گردد، آری**

ترکیبات بدنی در افراد اختلاف دارد و این  
اختلاف در ترکیبات بدنی باعث اختلاف در  
استعدادهای بدنی و روحی می‌شود و با ضمیمه  
شدن اختلاف محیطها و آب و هواها اختلاف  
سلیقه‌ها و سنن و آداب و مقاصد و اعمال نوعی  
و شخصی در مجتمعات انسانی پدید می‌آید و در  
علم الاجتماع و مباحثش ثابت شده که اگر این  
اختلافات نمی‌بود، بشر حتی یک چشم بر هم زدن  
قادر بر زندگی نبود.<sup>۶</sup>

در واقع، زیبایی و حتی ماندگاری جهان  
آفرینش در همین تفاوتها و تنوعات است. در  
یک نگرش عقل‌محورانه، تفاوتها و اختلافات  
موجب تکثیر در نظام هستی می‌شود؛ کما اینکه  
در دوگانگی جنس مذکر و مؤنث بقای نسل  
موجودات امکان پذیر شده است. همین طور از  
تضارب و تقابل تفاوتها و اختلافات در  
بسیاری از فرصت‌ها، گونه‌های برتر و  
پایدارتر نمایان می‌شود؛ چنانکه حضرت علی □،  
این حقیقت را در رابطه با اختلافات افکار و  
آراء مورد تاکید قرار داده است: اضربوا  
بعض الراى ببعض يتولد منه الصواب؛ آرای  
مختلف را بر یکدیگر عرضه بدارید تا از  
تضارب آنها به دیدگاه صواب دست یابید.<sup>۷</sup>  
حضرت برای دستیابی به نظر صائب، طریقی جز  
تضارب آراء را چاره‌ساز نمی‌داند و در سخنی  
دیگر می‌فرماید: من استقبل وجوه الآراء عرف  
مواقع الخطأ؛ هر کس که دیدگاه‌های مختلف را  
دریابد و درک کند، بر نقاط اشتباه او در  
اندیشه و عمل خویش آگاه می‌گردد.<sup>۸</sup> بنابراین  
می‌توان نتیجه گرفت که «زاینده بودن» و  
«کشف حقیقت»، دو پیامد مثبت اختلاف و تفاوت  
در حوزه‌های مختلف نظام هستی و به ویژه  
حیات انسانی است. زاینده‌گی اختلافات در  
تنوعات فرهنگی موجب می‌شود که از تعامل و  
تضارب عناصر آن، پدیده‌های فرهنگی جدیدی به  
دست آید و کاشفیت حقیقت بودن اختلافات به



حذف شدن عناصر ضعیف و بی‌هویت و پایداری و ماندگاری مؤلفه‌های ریشه‌دار و غنی منجر می‌شود.

در منظومه فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان، ابونصر فارابی مهمترین فیلسوف سیاسی مسلمان، بر این باور است که چون استعدادها و شیوه‌های ادراک آراء در مدینه فاضله متفاوت است، لذا در جامعه ممکن است معرفت‌های مختلفی ایجاد شود و آیین‌ها و مسلک‌های متعددی در مسیر سعادت به وجود آید و در مشترکات فاضله، شبهه و تشکیک شود. بنابراین، فارابی در محورهای اساسی و اصول کلی، قائل به نوعی تنوع فکری و تکثر می‌شود. او می‌نویسد: ممکن است ان یكون امم فاضله و مدن فاضله تختلف ملتهم؛ ممکن است امتهای فاضله و مدینه‌های فاضله ای وجود داشته باشد؛ در حالی که از ملتها و آیین‌های مختلفی تشکیل شده باشد.<sup>۹</sup> فارابی علی‌رغم انتقادهای گزنده‌ای که به برخی گروه‌های موجود مانند سوفسطائیان و جدلیان می‌کند، حقوق آنان را در نظام سیاسی مدینه به رسمیت می‌شناسد و هیچ‌گاه خواستار برخورد با آنها نمی‌شود. اما از لحاظ نظری در عین تسامح و تساهلی که در قبال تنوع و انتقاد<sup>۱۰</sup> از خود نشان می‌دهد، دشمنی و ستیزه‌جویی با آرای فاضله را تحمل نمی‌کند.

#### 7- اصل محبت و نفی خشونت

محبت و شفقت با دیگران و دوست داشتن قلبی نوع انسان، فارغ از هر گونه تشخیص و تمایز میان آنان، جای پای محکمی در مبانی نظری اندیشه سیاسی اسلامی دارد. این امر، بازگشت به مبانی انسان‌شناسی اسلام می‌کند که بر اساس اصول انسان‌شناسی، خداوند، انسان‌ها را در فطرت برابر و با کرامت انسانی یکسان





آفریده است. در حقیقت، جایگاه محبت و نوع دوستی در فلسفه سیاسی، نگاه راهبردی است. محبت به دیگران و دوست داشتن آنان که در خلقت با ما برابر آفریده شده اند، به همبستگی و همکاری در تمام حوزه های زندگی می انجامد. تأکید آیه شریفه قرآن بر محبت و نرم خوئی حتی با مخالفان در همین راستاست: «فَإِذَا رَحِمَةٌ مِنَ اللَّهِ لِيَنَّا لَهُمْ وَ لَوْ كُنَّا فَطْرًا غَلِيظًا الْقَلْبِ لَأَنفَضْنَا مِنْ حَوْلِكَ؛ به موجب لطف و رحمت الهی، بر ایشان نرمدل شدی که اگر تندخوی و سختدل بودی از پیرامونت پراکنده می گشتند. (آل عمران/ 159)

امام علی  $\square$  خطاب به مالک اشتر هنگام عزیمت برای فرمانداری ولایت مصر، وی را به مودت و شفقت با اهالی آن دیار توصیه نموده و فلسفه آن را نیز برای وی بیان می کند؛ «*واشعر قلبك الرحمة والمحبة لهم و الطف بهم و لا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتنم اكلهم فانهم صنفان اما اخ لك في الدين و اما نظير لك في الخلق؛ مهربانی با رعیت و دوست داشتن آنها و لطف در حق ایشان را شعار خود ساز. چونان درنده ای مباش که خوردنشان را غنیمت شماری؛ زیرا آنان دو گروه اند یا همکیشان تو هستند یا همانند تو در آفرینش اند.*»<sup>۲</sup>

امام صادق  $\square$  نیز در روایتی بر اهمیت محبت و متانت با نوع مردم در حکومتداری تأکید می کند: فلا تخرقوا بهم، اما علمت ان امارة بنی امیه كانت بالسيف و العسف و الجور؛ و ان امارتنا بالرفق و التالف و الوقار؛ بر مردم فشار نیاورید. آیا نمی دانی که حکومتداری و روش اداره امور بنی امیه به زور شمشیر و ستم بود، ولی حکومتداری و روش اداره امور ما به نرمی و مهربانی است.<sup>۳</sup> عنصر محبت در نهانگاه اندیشه سیاسی اسلامی نیز بسیار مورد توجه فیلسوفان

مسلمان بوده و فلاسفه اسلامی، اهمیت وجودی آن را در روابط اجتماعی فیلسوفانه تحلیل کرده‌اند. اصل محبت در فلسفه سیاسی مشاء از منشأ طبیعی برخوردار است. ابوعلی مسکویه، محبت را موجب انصاف و انتصاف ورزیدن انسان با دیگران دانسته و آن را مانع نزاع و درگیری میان انسان ارزیابی می‌کند.<sup>۵۴</sup> خواجه نصیرالدین طوسی نیز تألف بین همه اعضای اجتماع را ضروری می‌داند؛ چرا که به باور ایشان انسان طبعاً کمال‌خواه و سعادت‌گراست. یعنی اساس خلقت و آفرینش او به کمال متوجه است و انسان به چنین تألفی مشتاق است. نصیرالدین طوسی می‌نویسد:

چون مردم به یکدیگر محتاجند و کمال و تمام هر یک نزد اشخاص دیگر است، از نوع او و ضرورت مستدعی استعانت، چه هیچ شخصی به انفراد به کمال نمی‌تواند رسید. پس احتیاج به تألیفی که همه اشخاص را در معاونت به منزلت اعضای یک شخص گرداند، ضروری باشد و چون ایشان را بالطبع متوجه کمال آفریده‌اند، پس بالطبع مشتاق آن تألف باشد و اشتیاق به تألف محبت بود.<sup>۵۵</sup>

از منظر خواجه نصیر، محبت و تألف میان افراد اجتماع موجب اتحاد و همبستگی میان آنها می‌شود و این خود، کمالی دیگر است. به عبارت دیگر، اتحاد و انسجام، که محصول محبت میان افراد است، با میل عناصر عالم هستی به وحدت سازگاری دارد و این امر مقتضی اتحاد طبیعی میان نوع بشر است. ایشان می‌نویسد: «محبت، طلب شرف و فضیلت و کمال بود و هرچه این طلب در او بیشتر بود، شوق او به کمال زیادت بود و وصول به آن بر او سهل‌تر».<sup>۵۶</sup> ایشان تفاوت‌های وجودی میان انسان را قابل بازگشت به اتحاد و یگانگی می‌داند که با محبت و تودد قابل تحصیل است:

«اهل مدینه اگر چه مختلف باشند در اقصای عالم به حقیقت متفق باشند، چه دل‌های ایشان با یکدیگر راست بود، و به محبت یکدیگر متحلی باشند مانند یک شخص باشند در تالف و تودد».<sup>۵۷</sup>

اخوان‌الصفا نیز با رویکرد راهبردی به عنصر محبت، این مفهوم را در چرخه مفاهیم صداقت، برادری و اصلاح قرار داده و توالی و تحصیل این مفاهیم را موجب دوام و بقای نسل و بقای عالم ارزیابی می‌کند. اخوان در **الرسائل** تأکید می‌کند:

از اجتماعات باید صداقت حاصل شود؛ زیرا  
صداقت، اساس برادری، برادری اساس محبت و  
محبت، اساس اصلاح امور است و اصلاح امور،  
مصلحت بلاد را به دنبال دارد و مصلحت بلاد،  
بقای عالم و نسل را در پی خواهد داشت.<sup>۵۸</sup>



## 8- تعاون و تعامل

تعاون و همکاری در امور معنوی و دنیوی و همین‌طور تعامل مبتنی بر پذیرش و احترام طرف مقابل از دیگر اصول کلی‌نگر اندیشه سیاسی اسلامی است. تعاون و مشارکت همگانی، خصلت تفکیک‌ناپذیر نظام خلقت و زندگی اجتماعی است. قرآن کریم ضمن تأکید به اصل تعاون با افزودن عنصر «بر» و «تقوا» بر آن در حقیقت، آن را تکمیل و بازسازی نموده و محورهای تعاون را در زندگی حیات جمعی انسان‌ها مشخص کرده است که مسائل و فعالیت‌های سیاسی، یکی از بارزترین محورهای زندگی جمعی است. قرآن می‌فرماید: **تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَا وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ**؛ در کارهای نیک و فضیلت با یکدیگر همکاری کنید و در امور گناه و ظلم به یکدیگر کمک نکنید (مائده/2).

در تحلیل متناظر به موضوع می‌توان گفت که همکاری و تعامل میان اعضای جامعه‌ای که

تک فرهنگی محسوب می‌شوند، به صورت خودکار وجود دارد، اما تأکید بر این مهم در جوامع چند فرهنگی ارتباط وثیقی با موضوع انسجام پیدا می‌کند. آیه شریفه فوق، معیار و محور تعامل و همکاری را مشخص نموده است. بر اساس ارشاد آیه شریفه می‌توان حفظ اصل نظام زندگی و ممانعت از گسیختگی و فروپاشی جامعه و ایجاد بحرانهای انسانی و اجتماعی را در ذیل برّ و نیکی قرار داد. علامه طباطبایی در تبیین منظور آیه شریفه می‌نویسد:

**برگشت معنی تعاون بر برّ و تقوی به اجتماع بر ایمان و عمل صالح بر اساس تقوی و پرمیزکاری از خدا است و این صلاح و تقوی اجتماعی است. و مقابل آن، همکاری بر اثم، یعنی عمل بد است که باعث عقب افتادگی در کارهای یک زندگی سعادت‌مند می‌گردد و همچنین تعاون بر عدوان یعنی تعدی به حقوق حقه مردم.**

اصل تعاون و تعامل در فلسفه سیاسی فیلسوفان مسلمان نیز جایگاه مهمی دارد. اصولاً فیلسوفان مسلمان ضرورت تعاون و تعامل را به اصل مدنی بالطبع بودن آدمی و تحصیل نیازهای انسان باز می‌گردانند. بنابراین، «تعاون» و «تعامل» اگر چه نزد فلاسفه اسلامی از مفاهیم ثانوی تلقی شده و باید آن را در ذیل مفاهیمی چون «سعادت»، «مدینه فاضله» و «عدالت» قرار داد، اما به خودی خود نیز از جایگاه خاصی برخوردار است. فارابی، مهم‌ترین فیلسوف سیاسی جهان اسلام با تشبیه ساختار کلی مدینه و عناصر آن به ساختمان بدن موجود زنده، پیوستگی و انسجام درونی میان افراد مدینه فاضله را طبعی می‌داند و کیفیت این نوع ارتباط را چنین توصیف می‌کند: «مؤتلفه، منتظمه، مرتبطه بالطبع».<sup>۶۰</sup> وی در جای دیگر، مدینه‌ای را که در آن به



وسیله اجتماع برای نیل به اشیایی که به وسیله آنها به سعادت حقیقی نائل می‌گردند، قصد تعاون شود، را مدینه فاضله می‌خواند و از نظر ایشان آن اجتماعی که به وسیله آن برای نیل به سعادت میان اعضای متکثر اجتماع تعاون و تعامل صورت می‌گیرد، اجتماع فاضل است؛ الاجتماع الذی به یتعاون علی نیل السعاده، هو الاجتماع الفاضل.<sup>۶۱</sup>

تعاون و تعامل در اندیشه خواجه نصیر نیز اهمیت خاصی دارد. خواجه در یک جا وجود نوع بشر را متوقف بر تعاون می‌داند.<sup>۶۲</sup> و در جای دیگر، علم و حکمت مدنی را متوقف بر تعاونی می‌داند که در جامعه محقق شده باشد تا قوانینی مدنی به پشتوانه چنین تعاونی امکان تحقق یابند.<sup>۶۳</sup> به باور طوسی، تعاون و همکاری میان انسانها تا آنجا مهم است که از یک سو تعاون موجب همبستگی و انسجام میان اعضای جامعه می‌شود و در نتیجه، نوع بشر از فتنه شکاف و تقابل محفوظ می‌ماند و از سوی دیگر، قوانین و به تعبیر فلاسفه، «ناموس» مدنی بر اساس تعاون و همکاری میان تمام اعضای یک جامعه تحقق‌پذیر می‌شود و الا قوانین، تبدیل به مفاهیم بی‌معنا خواهند شد. بنابراین با توجه به خاستگاه قرآنی تعاون، این اصل در چارچوب فلسفه سیاسی و اجتماعی فلاسفه اسلامی اهمیت زیادی دارد تا جایی که بنای مدینه فاضله و حتی غیرفاضله مانند «مدینه جماعیه» را بر تعاون اعضای جامعه استوار ساخته‌اند. نکته بسیار مهم در این خصوص اینکه گرچه تعاون، شرط بنا و بقای هر جامعه و نظام اجتماعی است، اما این مؤلفه در دوام و قوام جوامع چند فرهنگی نقش دو چندان و حتی چند چندان دارد. جوامع یک‌دست و تک فرهنگی از این موهبت برخوردارند که عناصری مانند تاریخ،

نژاد، سنتها و باورهای مشترک به خودی خود تعاون و تعامل‌برانگیزند، اما در جوامع چند فرهنگی نه تنها شاخصه‌های برانگیزنده وجود ندارد، بلکه چالش‌هایی وجود دارد که می‌تواند تعامل و تعاون را به خطر اندازد.

### نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه در این نوشتار گذشت، می‌توان استنتاج نمود که انسجام از ضروریات زیست‌جمعی تمام جوامع است، اما در جوامع تک‌فرهنگی از آنجا که در بستر زمان و گذر تاریخ به صورت خودکار میان افراد جامعه نوعی سازش و وفاق به وجود آمده، انسجام، امری نهادینه شده بوده و یا اینکه زمینه‌های آن تا حدود زیادی آماده است. بر خلاف جوامع چند فرهنگی که تنوع نژادی، تکثر زبانی و تعدد مذهبی، بستر شکاف میان گروه‌های انسانی را فراهم می‌کند و اگر تدابیر دیگری برای انسجام سنجیده نشود، گسیختگی اجتماعی و در نتیجه، بحران‌های انسانی پدید خواهد آمد. از باب نمونه می‌توان به کشورهای لبنان و افغانستان در دهه‌های گذشته اشاره کرد که قوم‌گرایی و طایفه‌گرایی تا چه اندازه نظام اجتماعی و سیاسی این کشورها را به لجام گسیختگی کشانیده است.

از سوی دیگر، الگوها و نظریه‌هایی که در جوامع چند فرهنگی غرب اعمال شده، اگر چه در برخی کشورهای غربی همانند ایالات متحده و کانادا کارآمد بوده است، اما باید گفت که جنس این نظریه‌ها با مبانی و اصول اسلامی متفاوت است. مفروض این نوشتار آن بود که با توجه به غلظت باورها و عناصر دیانت در جوامع چند فرهنگی مسلمان همانند افغانستان، عراق و لبنان، می‌توان از اصول

و مبانی اندیشه سیاسی اسلامی، آموزه‌هایی در جهت انسجام ارائه داد. لذا مؤلفه‌ها و آموزه‌های هشتگانه‌ای که مورد تحلیل قرار گرفت، بر اساس اقتضائات یک جامعه چند فرهنگی اسلامی سامان یافته است. البته شاید بتوان آموزه‌های دیگری همانند «عدالت اجتماعی»، «مشروعیت سازی»، «دولت سازی» و... را نیز در زمره آموزه‌های انسجام در جوامع چند فرهنگی مورد استفاده قرار داد، اما فهم این نکته مهم است که این دست آموزه‌ها در تمام جوامع از اهمیت یکسان برخوردارند و ضرورت آن در جوامع چند فرهنگی بیش از جوامع تک فرهنگی نیست. بنابراین، هنگامی که قرائت جدید از امت واحده صورت می‌گیرد و یا عناصر و کارکردهای اصولی همانند «جامع‌گرایی و کل‌گرایی آموزه‌ها»، «تکثرگرایی اسلامی»، «صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز»، «تساهل و مدارا»، «احترام به تفاوتها»، «محبت و نوع‌دوستی» و «تعاون و تعامل» مورد تأکید قرار می‌گیرد، به معنای آن است که فلسفه وجودی این اصول در اندیشه سیاسی اسلام بر اساس این حقیقت جعل شده است که اسلام، دینی جامع و بلندمنظر است که با تعمق در مبانی و اصول کلان آن برای بسیاری از موضوعات اجتماعی از جمله مسئله انسجام در جوامع چند فرهنگی می‌توان الگو و راه حل به دست آورد.



## پینوشتها

۱. علی‌رضا محرابی، *بررسی و تبیین مبانی و مولفه‌های انسجام ملی*، (تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک ۱۳۸۷) ص ۲۵.
۲. همان، ص ۳۹-۴۰.
3. Roger Scruton, *A Dictionary of political Thought* (londn: Mamillan). 1982: p. 82 R.
۴. علی‌رضا بهشتی، «چندفرهنگی و جهان آینده»، *فصلنامه فرهنگ و پژوهش*، ش ۱۲۸، اردیبهشت ۱۳۸۳، ص ۴۳.
۵. علی قلی محمودی بختیاری، *زمینه و فرهنگ تمدن ایران*، (تهران: انتشارات نگاهی به عصر اساطیر، ۱۳۵۸ ش) ص ۳۳.
۶. برایان فی، *فلسفه امروزی علوم اجتماعی در جوامع چندفرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی (تهران: طرح نو، ۱۳۸۴) چ دوم، ص ۱۰۱.
۷. فرحناز توکلی، «ابعاد و ویژگیهای جامعه چندفرهنگی»، *نشریه حسابان*، ۱۳۸۳/۱۰/۲۰.
۸. ر.ک: داریوش جهان بین، «فرهنگ، وفاق اجتماعی و خشونت»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، ش ۵ و ۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۹۶-۹۴.
۹. کیت نش، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز (تهران: کویر، ۱۳۸۲) ص ۲۲۲.
۱۰. فرامرز تقی‌لو، «سیاست چندفرهنگی و الگوی شهروندی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، ش ۳۵، دی ماه ۱۳۸۶، ص ۱۳-۱۴.
۱۱. الشیخ ابی‌علی‌الفضل بن حسن الطبرسی، *مجمع البیان* (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸) ج ۷، ص ۹۹.
۱۲. شیخ جمال‌الدین ابوالفتوح رازی، *تفسیر روح‌الجنان*، ترجمه میرزا ابوالحسن شعرانی (تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۹۸ق) ج ۷، ص ۵۷.
۱۳. محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی التفسیرالقرآن*، (قم:





- موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان ۱۳۹۴ (ق) ج ۱۴، ص ۳۲۲.
۱۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ج ۵، *پیشین*، ص ۳۸۱ (قم: فخر رازی، تفسیر کبیر، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ ق) ج ۱۴، ص ۱۴۹.
۱۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، *پیشین*، ج ۲، ص ۱۱۱- رشیدرضا، *تفسیر المنار*، (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۱۴ ق) ج ۲، ص ۲۷۶.
۱۶. عبدالعزیز ساشادینا، *مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام*، ترجمه سید محمدرضا هاشمی (قم: نشر ادیان، ۱۳۸۶ ق) ص ۷۶.
۱۷. *همان*، ص ۷۲.
۱۸. سیدمحمد حسین طباطبایی، *ترجمه تفسیر المیزان*، مترجم محمدباقر موسوی همدانی (تهران: انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ ق) ج ۲۴، ص ۲۵۳.
۱۹. سیدمحمدحسین طباطبایی، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۱۳، *پیشین*، ص ۱۵۶.
۲۰. *همان*، ج ۱، ص ۱۹۳.
۲۱. محمدرشید رضا، *تفسیر المنار*، ج ۱، *پیشین*، ص ۳۳۶.
۲۲. عبدالعزیز ساشادینا، *پیشین*، ص ۸۱.
۲۳. *همان*، ص ۱۱۲.
۲۴. علی محمد حق شناس و دیگران، *فرهنگ هزاره* (انگلیسی - فارسی) (تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۶) ص ۱۲۶۲.
۲۵. حبیب‌الله طاهری، *بررسی مبانی فرهنگ غرب و پیامدهای آن* (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳) ص ۲۵۰.
۲۶. حسن حنفی، «کثرت‌گرایی در اسلام»، ترجمه یوسف بنی‌طرف، *همشهری*، ۱۳۸۱/۷/۲۴.
۲۷. ر.ک: داود میرمحمدی، «رهیافت نظری تحلیل رقابت سیاسی و وفاق اجتماعی در ایران»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شهریور ۱۳۸۱، ش ۹، ص ۸۰ - ۸۳.
۲۸. *إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ ...*
۲۹. *لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَىٰ.*

۳۰. وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا.
۳۱. وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً.
۳۲. محمد عبدالقادر ابوفارس، *التعدديه السياسيه في الفعل الدوله الاسلاميه* (بيروت: موسسه الريان، ۱۹۹۴م) ص ۱۳.
۳۳. عبدالکریم سروش، «صراط‌های مستقیم»، *مجله کیان*، ش ۳۶، تیرماه ۱۳۷۶ش، ش ۳۶.
۳۴. داود فیروحی، «تکثرگرایی و مشارکت سیاسی در جامعه مدنی و دولت اسلامی»، *فصلنامه دانشگاه آزاد اسلامی*، ش ۵، تابستان، ۱۳۷۷ش، ص ۷۶-۷۷.
۳۵. پلورالیزم در بوته نقد (مصاحبه با آیت‌الله مصباح یزدی) *فصلنامه کتاب نقد*، ش ۱، زمستان ۱۳۷۵ش، ص ۳۳۴-۳۳۵.
۳۶. ارسطو، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت (تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۸ش، ص ۶).
۳۷. ابونصر فارابی، *آرای (اندیشه‌های) اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی (تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۱) صص ۱۳۳ و ۱۴۰.
۳۸. عبدالعزیز ساشادینا، *پیشین*، ص ۹۳.
۳۹. حسین بشیریه، *عقل در سیاست* (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۷۷) ص ۷۳.
۴۰. جان لاک، *نامه‌ای در باب تساهل* (تهران: نشر نی، ۱۳۸۳) ص ۵۵.
۴۱. محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار* (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ق) ج ۲۲، ص ۴۲۶.
۴۲. عبدالرسول بیات، *در آمدی بر مکاتب و فرهنگ واژه‌ها* (قم: موسسه انتشارات اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱) ص ۲۲۸.
۴۳. محمد ارگون، «به چه معنا می‌توان در جامعه اسلامی از *تسامح سخن گفت*»، ترجمه مهدی خلجی، *ماهنامه کیان*، ش ۲۷، ۱۳۷۴ش، ص ۳۴.
۴۴. عبدالکریم سروش، «راه درشت مهربانی»، *روزنامه ایران*،

۲۴ و ۱۳۷۹/۱۲/۱۱.

۴۵. محمدباقر مجلسی، *پیشین*، صص ۵۲ و ۵۳.

۴۶. سیدمحمدحسین طباطبایی، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۲۱،

*پیشین*، ص ۱۰۰.

۴۷. عبدالواحد آمدی، *غررالحکم و دررالکلم*، مصحح سید مهدی

رجایی (تهران: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق) ص ۱۵۸.

۴۸. *نهج البلاغه*، ح ۱۷۳.

۴۹. ابونصر فارابی، *آرای اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی

(تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۱) ص ۱۴۸.

۵۰. ابونصر فارابی، *الحروف*، تحقیق محسن مهدی (بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۰م)

ص ۸۸.

۵۱. ابونصر فارابی، *الخطابه*، تحقیق محمد سعید سالم (قاهره: مرکز تحقیق التراث

وزارة الثقافة، ۱۹۷۶م) ص ۱۴-۱۶.

۵۲. *نهج البلاغه*، نامه ۵۳.

۵۳. ابوجعفر محمدبن علی بن الحسین بن بابویه قمی، *الخصال*، مصحح: علی اکبر

غفاری (تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۸۹ق) ج ۲، ص ۳۵۴.

۵۴. ابوعلی مسکویه، *کیمیای سعادت*، مقدمه و تصحیح ابوالقاسم امامی (تهران:

انتشارات نقطه، ۱۳۷۵) ص ۱۶۹.

۵۵. خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علی رضا

حیدری (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳) ص ۵۷.

۵۶. *همان*، ص ۲۵۹-۲۶۰.

۵۷. *همان*، ص ۲۸۵.

۵۸. اخوان الصفا، *الرسائل*، تحقیق و مقدمه عارف تامر (بیروت: منشورات عواید،

بی تا) ص ۲۵۶.

۵۹. سیدمحمدحسین طباطبایی، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۹،

*پیشین*، ص ۲۵۱.




---

۶۰. ابونصر فارابی، *آرای اهل مدینه فاضله*، پیشین، ص ۱۲۱.

۶۱. همان، ص ۱۱۷.

۶۲. خواجه نصیرالدین طوسی، *پیشین*، ص ۲۵۱.

۶۳. همان، ص ۲۵۴.



## تغيير النسيج الاجتماعي و تحول الفقه السياسي في عهد المشروطة

الدكتور محمود شفيعى<sup>1</sup>

شهد الفقه السياسي للشيعة منذ عصر الغيبة الكبرى تحولات كبرى على صعيد التعامل مع الظروف التاريخية المختلفة حيث تصدى للإجابة عن الاستفسارات السياسية والاجتماعية انطلاقاً من أصوله الاجتهادية، فقد طرأت تغييرات أساسية على المناسبات السياسية والاجتماعية للمجتمع الايراني إبان تأسيس السلسلة الصفية وحتى المشروطة و تسربت أفكار سياسية معاصرة الى تاريخ التنظير الفكري في إيران. وقد أدت قيام الحكومة الشيعية وتدخل علماء الدين الشيعة في الشؤون السياسية من جهة، ونبوذ أفكار المشروطة من الغرب من جهة اخرى، أدت الى ظهور مستجدات أخرجت على ضوئها الفقه الشيعي من نظرية الصبر والانتظار التي كانت تحصر الفقه السياسي في اطار الحياة الشخصية للمؤمنين وأوجدت نظرية تاريخية لاسبق لها والتي يمكن التعبير عنها بنظرية جواز تأسيس حكومة لها مسحة من الشرعية في عصر الغيبة، وفق ما تقتضيه المناسبات الاجتماعية الطارئة وظهور ذهنية سياسية حديثة. هذه النظرية وخلافا للنظرية السابقة التي كانت تتلخص في أن الحاكم الشرعي هو المؤهل لادارة شؤون المؤمنين، قد دعت الى ضرورة انشاء مجلس سياسي لادارة المجتمع. وقد استعرض المقال هذه التحولات إعتداداً على المنهج الاجتماعي للمعرفة وبإسلوب تاريخي مقارنة.

**الكلمات المحورية:** النسيج الاجتماعي، الفقه السياسي، المشروطة، اجتماعية المعرفة.

1. استاذ مساعد في فرع العلوم السياسية بجامعة المفيد.



السنة الرابعة / العدد  
عشرة / 1393