

## فرهنگ اسلامی و فرهنگ صلح

تاریخ دریافت: ۸۵/۸/۱۵

تاریخ تأیید: ۸۵/۹/۲۵

نویسنده: دکتر رضوان السید\*

مترجم: مجید مرادی\*\*

در این مقاله ضمن اشاره اجمالی به رویکردهای همگرایانه و آشتی‌جویانه در اوایل قرن بیستم در جهان اسلام به تفصیل زمینه‌های شکل‌گیری و تداوم جریان واگرایی و صلح‌ستیز بررسی شده و نویسنده نتیجه گرفته است که بحران پدید آمده در جهان اسلام ناشی از بحران در آگاهی اسلامی است و نه فرهنگ و نصوص اسلامی؛ و در نتیجه نمی‌توان اسلام را صلح‌ستیز دانست. مشکل واگرایی و عزلت‌گزینی از سوی مشکل‌نخبگان مسلمان است که با ذهنیتی منفی از واقعیات و روندهای جهانی پیرامون خود به سراغ متون و نمادهای مقدس می‌روند و از سوی دیگر مشکل نظام سلطه است که مسلمانان را در نظم جهانی مشارکت نمی‌دهد و یا این که مسلمانان خود در آن فعالانه مشارکت نمی‌کنند و بلکه خود را هدف آن می‌بینند.

**واژه‌های کلیدی:** فرهنگ اسلامی، فرهنگ صلح، رویکرد همگرایانه، رویکرد واگراییانه.

\* استاد دانشگاه لبنان و پژوهشگر اندیشه‌های اسلامی معاصر.

\*\* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی از دانشگاه باقرالعلوم (ع).  
السلام



«خدای عزوجل، رسول خود را چونان رحمتی مبعوث کرد تا به برکت او پراکنده‌ها را گرد آورد و الفت را افزون سازد، و هدفش از بعثت رسولش پراکنده کردن شعار (کلمه) و برآشوباندن برخی از مردم بر برخی دیگر نبود».\*

قاسم امین (۱۸۶۳ - ۱۹۰۸م) در مجلس اربعین امام محمد عبده (۱۸۴۹ - ۱۹۰۵م) که در تاریخ ۲۰ آگوست ۱۹۰۵م. برگزار شد، چنین گفت:

... ما امروزه در عصری به سر می‌بریم که شرایط فراوانی فراهم آمده که ما را در ارتقای کشورهای مان کمک می‌کند. به شرط آن که ما بدانیم چگونه از این شرایط استفاده کنیم. ما در عصر نظم و صلح و آزادی به سر می‌بریم که جز در مرزهای قانون باز نمی‌ایستد...<sup>۱</sup> این برداشت ایجابی از عصر جدید و دولت جدید تنها برداشت قاسم امین، مؤلف کتاب‌های «تحریر المرأة» و «المرأة الجديدة» نبود. این برداشت زود هنگام را نخستین بار، شاگرد دیگر محمد عبده، سید محمد رشیدرضا مدیر مجله المنار در سال‌های ۱۸۹۹ تا ۱۹۳۵م. در پاسخ به یکی از خوانندگانش ابراز کرد. خواننده‌اش از وی خواسته بود در صورت تشابه حکومت مشروطه و دموکراتیک با نظام شورایی اسلام، نام «شورا» را بر نظام مشروطه اطلاق نماید. اما رشید رضا به او گوشزد می‌کند که گمان نکند این نوع حکومت (مشروطه)، اصلی از اصول دین و مستفاد از قرآن و سیره خلفای راشدین است، زیرا اگر آگاهی از احوال غریبان نمی‌بود کسی گمان نمی‌کرد چنین چیزی در اسلام وجود دارد.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد این سازواری مسالمت‌جو - که راه پیشرفت را در مسیری می‌دید که غریبان پیموده‌اند - در میان اصلاح‌گرایان [عصر نوزایی عربی] عمومیت داشته است. در همان حال که محمد عبده و قاسم امین و کواکبی و سلیمان بستانی و رشید رضا در پیمودن راه غربی پیشرفت و ترقی، فرصت تجدید دینی، تمدنی و سیاسی می‌دیدند، اصلاح‌گرای متقدم خیر الدین تونسلی آن را ضرورتی گریزناپذیر برای نلغزیدن در پرتگاه پس ماندگی و استعمار می‌دانست. او می‌گوید:

سیل تمدن اروپایی بر روی زمین به راه افتاده و چیزی بر سر راهش نمی‌ایستد مگر آن که قدرت جریان سدسکن این تمدن، زمین‌گیرش می‌کند. از این جریان بر ممالک مجاور اروپا بیم آسیب می‌رود، مگر آن که پای جای پای آن بگذارند و در سامان‌دهی امور دنیوی از پی‌اش روان شوند که این گونه نجاتشان از غرق شدن ممکن است...<sup>۳</sup>

به این ترتیب نظام جدید غربی و دولت نوپای شرقی مطابق اصل غربی و شکل گرفته در زیر

سیطره آن، محیطی با رشد و بالندگی هویت عربی و اسلامی متجدد، در سایه اصول صلح و عدالت و آزادی بود. این به معنای پنداشتن غربی‌ها چونان فرشتگانی پاک نبود، بلکه مقصود از آن باور یافتن به تلاقی ضروری ارزش‌های اصیل اسلامی - که در متن تمدن اروپایی اتفاق افتاده - و سازمان‌دهی‌ها و ضمانت‌های قانونی و مشروطه‌ای است که طی قرن‌ها در تجارب غربی تکامل یافته است.<sup>۴</sup>

اما این چشم‌انداز پیوندگرا و خوش‌بینانه در سطوح تمدنی و سیاسی، دستخوش تحولات دهه بیست سده بیستم، پس از سقوط امپراطوری عثمانی و الغای نظام خلافت و سلطه دولت‌های پیروز در جنگ جهانی اول بر بیشترین مناطق شرق [اسلامی] شد. دو شاهد بر تحول در نوع نگرش به غرب و به تبع آن فرهنگ، نظام‌ها و سیاست‌های غربی وجود دارد. شاهد نخست نزاعی است که درباره کتاب علی عبدالرازق *الاسلام و اصول الحکم* در ۱۹۲۵ و کتاب طه حسین *فی الشعر الجاهلی* در سال ۱۹۲۶ شعله‌ور شد. در این جا نمی‌خواهم به جزئیات این نزاع‌ها بپردازم. تنها می‌خواهم از تصور جزمی نزاع‌کنندگان با این دو و مدافعان حریم خلافت و اسلام یاد کنم. برآیند تصور آنان این بود که رابطه بین دو تمدن اروپایی و اسلامی، دشوار و چه بسا به دلیل مبتنی بودن تمدن اروپایی بر جدایی بین دین و دولت و برپایی نظام سیاسی و اجتماعی آن بر پایه ناسیونالیسم ناممکن است.<sup>۵</sup> اما شاهد دوم بر دگرگونی چشم‌انداز دوره بین دو جنگ، مقاله‌ای است که ابو الاعلی مودودی، مبارز مسلمان شبه قاره هند، در سال ۱۹۴۱م. با عنوان «خودکشی تمدن اروپایی» نوشت. این مقاله در سال ۱۹۴۳م. در مصر به عربی ترجمه و منتشر شد.<sup>۶</sup> مودودی در این مقاله می‌گوید: «سنت خدا امروزه در برابر ما تکرار می‌شود؛ زیرا وبال اعمال زشت - که امت‌های پیشین چشیده بودند - امروزه دامنگیر ملل غربی شده است... آفات جنگ جهانی و مشکلات اقتصادی و فزونی بیکاری و شیوع بیماری‌های بنیان‌کن و فروپاشی نظام خانواده همگی نشانه‌های روشنی است که اگر نیک بنگرند درمی‌یابند که ثمره ستم و سرکشی‌شان است...» مودودی در ادامه می‌گوید که هلاکت تمدن غربی به سبب سیطره دو شیطان بر آن حتمی است: شیطان کاهش جمعیت و شیطان ناسیونالیسم.<sup>۷</sup>

این شاخص‌های سلبی غرب، و تمدن و نظامات و قوانین غربی در دهه چهل و پنجاه، از سوی اسلام‌گرایان و مارکسیست‌ها و برخی لیبرال‌ها که زیر فشار هول و هراس جنگ جهانی دوم قرار گرفته بودند فراوان تکرار می‌شد، تا این که به ایده «حاکمیت» مودودی و سید قطب رسید که جهان را به دو روش و نظام تقسیم می‌کرد: روش جاهلیت که بر جهان، حاکم است و روش حاکمیت الهی که راه هدایت و نور است و بشریت، که غرب بر افکار و نظامات و سرزمین‌هایش سیطره یافته، از آن روی‌گردان است. سید قطب می‌گوید: جوامع موجود کنونی همگی جوامعی جاهلی و غیر

اسلامی اند.... و شایسته است بدون هراس تصریح کنیم که اسلام هیچ رابطه‌ای با آن چه امروزه در روی زمین در جریان است، ندارد؛ زیرا حاکمیت از آن اسلام نیست. تنها جای‌گزین اوضاع کاذب کنونی، نخست و پیش از هر چیز برپایی جامعه اسلامی‌ای است که اسلام را شریعت (قانون) خود قرار داده و هیچ شریعت دیگری برنگزیده باشد....<sup>۸</sup>

این‌گونه نگرش به جهان و خویش دو هدف را در نظر داشت: یکی مبارزه با نظام حاکم جهانی با ابزارها و راه‌های گوناگون و دیگری توجه به طرح جای‌گزین‌ها و انگاره‌هایی برای نظامی دیگر که امام حسن البنا در مقالاتش درباره نگره اسلامی به صلح در سال ۱۹۴۷ آن را «روش رحمت و صلح»<sup>۹</sup> نامید و شیخ یوسف قرضاوی در سال ۱۹۷۴ نام «حل اسلامی مشکلات بشری» بر آن نهاد.<sup>۱۰</sup>

در کنار چشم‌انداز نخست که مربوط به تمدن و نظام سیاسی بود، چشم‌انداز دیگری از اسلام‌گرایان به لحاظ نوع نگاه به جهان و ارتباط با آن دستخوش تحولاتی شد. عنوان این چشم‌انداز این بار «جهاد» بود. شرح این چشم‌انداز را ابتدا از پایان یا اوج آن آغاز می‌کنیم. دادستان کل مصر، جلسه محاکمه قاتلان انور سادات را که به تشکیلات جهاد اسلامی وابسته بودند، با ارائه مفهومی متفاوت از جهاد در راه خدا افتتاح کرد و گفت:

جهاد حق، جهاد با خواسته‌های نفس و مبارزه با شیطان است، که در فقر و بیماری و جهل نمود یافته است. اما این گمان که جهاد به معنای کشتن دشمنان خداست، از اندیشه اسلامی درست بیگانه است!، یکی از متهمان پرونده چنین پاسخ داد که: چنین تفسیری از جهاد را هیچ یک از علما و فقهای مسلمان تاکنون ارائه نکرده‌اند. پس شک نیست که دادستان کل آن را از راه وحی مستقیم دریافته کرده است، البته نه از سوی خدا!<sup>۱۱</sup>

اما این موضع، تنها مقامات رسمی و فقهی‌شان را محاصره نکرد، بلکه حتی اسلام‌گرایان را در محاصره خود قرار داد. زیرا در سه منطقه از جهان اسلام و تقریباً به طور همزمان، حرکت‌هایی ظهور یافت که نقش و اثر دفاعی جهاد را دستاویز خود قرار دادند: در هند، الجزایر و مصر. در هند با ورود بریتانیا به این کشور در اواخر سده هیجدهم و ضعف دولت مغول در آن کشور، نگرانی مسلمانان بر مسئله مشروعیت زندگی تحت حکومت کفار و بقا یا عدم بقای عنوان «دارالاسلام» رو به فزونی نهاد. در منظومه اسلامی کلاسیک [فقه] معروف است که زمانی که غیر مسلمانان بر منطقه‌ای از دیار اسلام مستولی شوند دو ساز و کار وجود دارد: یا جهاد برای آزادسازی و باز یافت مشروعیت و یا هجرت در صورت ممکن نبودن جهاد. در اوضاع صقلیه و اندلس نظر اکثر فقهای مالکی به هجرت تعلق یافته بود.<sup>۱۲</sup> مسلمانان هندی به سبب غلبه بریتانیا و سلطه آن بر مناطق مختلف هند، یکی از این دو راه را

برگزیدند و به تجربه ثابت شد که هر دو راه حل، مصیبت بار بود؛ زیرا کسانی که کوشیدند تا به افغانستان هجرت کنند، در بین راه بر اثر بیماری و گرسنگی یکی پس از دیگری از پای درآمدند و یا به اسارت هندوها درآمدند. مجاهدان نیز در پایان کار شکست خورده و در معرض فنا و بردگی قرار گرفتند. کار به جایی رسید که مسلمانان نیروهای خود را گرد آوردند و در سال ۱۸۵۷ شورش گسترده علیه بریتانیایی‌ها به راه انداختند، ولی به سختی شکست خوردند. این شکست به امکان هر گونه پایداری‌ای پایان داد. در همان زمان جریانی صلح‌جو به رهبری سید احمدخان ظهور یافت که پیکار و مبارزه در شرایط استضعاف را تحریم و حتی آیات مشوق جنگ و مبارزه را تأویل و یا منسوخ تلقی می‌کرد.<sup>۱۳</sup>

در الجزایر فقها متحیر مانده بودند که مردم را در برابر اشغالگری فرانسوی‌ها (۱۸۳۱ م.) به چه چیزی سفارش کنند. فقهای حنفی - که اقلیتی در دستگاه رسمی دولت بودند - چنین نظر دادند که مردم تا زمانی که می‌توانند شعائر دینی‌شان را آزادانه برپا دارند، می‌توانند در سرزمین‌های خود باقی بمانند، اما فقهای مالکی به ضرورت هجرت برای تجمع قوا در مرزهای مغرب و شکل‌دهی حرکتی جهادی از آن جا فتوا دادند. این حرکت که به رهبری مرشد طریقت قادریه، امیر عبدالقادر الجزایری به راه افتاد شکست خورد و اسارت وی به دست نیروهای فرانسوی او را به ابراز فتاوایی شبیه آرای سید احمدخان وا داشت.<sup>۱۴</sup>

در مصر نیز سید جمال و شیخ محمد عبده - که در تبعیدگاهشان در پاریس به سر می‌بردند - ادعاهای هانوتو و ارنست رنان را چنین پاسخ گفتند که جهاد، امری دفاعی است و مسلمانان در سودان و مصر یا در الجزایر از وطن خود در برابر استعمار دفاع می‌کنند و به بهانه این که جنگی دینی به راه انداخته‌اند و یا این که دین اسلام به دلیل رواج یافتن با شمشیر، دینی متجاوز است، نباید مسلمانان را تحقیر کرد.<sup>۱۵</sup>

در همان حال که تحولات پیش آمده در نوع نگرش مسلمانان به جهان در دوره بین دو جنگ - که پس از جنگ دوم جهانی فزونی گرفت - دستاویز دفاعی [جهاد] را از کار انداخت و اوضاع را به تدریج به شرایطی مشابه نیمه اول سده نوزدهم در هند و الجزایر باز گرداند، استاد ابوالکلام آزاد در سال ۱۹۲۰ مسلمانان را به هجرت فرا خواند و در سال ۱۹۲۸ ابوالاعلی مودودی در رد ادعای برخی اطرافیان مهمات‌گاندی درباره خوی تجاوزطلبی اسلام، رساله‌ای در باب «جهاد» نوشت.<sup>۱۶</sup> سپس در سال ۱۹۳۹ رساله‌ای در باب «جهاد در راه خدا» نوشت که در آن ایده دفاعی بودن جهاد را رد کرد و گفت که جهاد برای باز داشتن از تجاوز، دفاعی و در همان حال برای اعتلای کلمه‌الله در روی زمین، هجومی است.<sup>۱۷</sup> در سال ۱۹۴۷ حسن البنا رساله‌ای در باب جهاد نوشت و اهداف آن را به طور



خلاصه چنین اعلام کرد: پاسخ به تجاوز و دفاع از خود و خانواده و مال و وطن و دین و تأمین آزادی دین و عقیده، در صورتی که مؤمنان مورد ستم واقع شوند و نیز حمایت از ترویج دعوت و تأدیبه عهد بستگانی که عهد خود را می شکندند و یاری رسانی به مظلومان مؤمن.<sup>۱۸</sup> اما با ظهور سید قطب روشن شد که وی بار دیگر مسئله مشروعیت را به کانون بحث و مناقشه تبدیل کرده است. جهاد در نظر سید قطب، فعالیتی در برابر بیگانه متجاوز یا غیر متجاوز نبود، بلکه همچنین ابزاری برای بازگرداندن مشروعیت اسلامی به جوامعی بود که به لحاظ سنتی «مسلمان» شناخته شده‌اند. وی این جوامع را به سبب سیطره جاهلیت حاکم بر آن حقیقتاً مسلمان نمی شناخت. اهداف جهاد از دیدگاه سید قطب عبارت بود از: «حمایت از مؤمنان، تا این که فریب نخورند و از دینشان برنگردند، تضمین آزادی دعوت و از بین بردن هر قدرت طاغوتی‌ای که در برابر آن بایستد و برپایی عدالت بزرگ در جهان...». بنابراین جهاد در راه خدا، جهادی است با هدف تحقق ربوبیت خدا برای بندگان، تا کلمه‌الله، کلمه برتر باشد. البته نه با اجبار و اکراه مردم بر اسلام آوردن. بلکه با فراهم آوردن فرصت‌هایی از بندگی طاغوت برای آنان.<sup>۱۹</sup> تشکلات معروف به خشم اسلامی در دهه هفتاد و هشتاد، همگام با رویکرد سید قطب، در نشریات و رساله‌های خود، جهاد را واجب عینی شمردند، نه تنها بدان سبب که دیار مسلمانان از سوی بیگانگان اشغال شده است، بلکه برای آن که دولت، دیگر دولت اسلامی نیست؛ زیرا جاهلیت بر آن استیلا یافته و یا در نتیجه ظلمت آمده از غرب، بر دولت و جامعه یک جا سایه افکنده است.

به این ترتیب سیمای جهان در نگاه بیشتر اسلام‌گرایان دهه شصت و هفتاد به شدت مضطرب و ناپایدار است. دیگر، بحثی از دولت‌ها و تمدن‌ها نبود، تنها مسئله ایمان و کفر مطرح بود و در حالی که کفر بر تمام جهان سایه افکنده بود، ایمان رو به فرومردگی و بی‌اثری می‌رفت، چندان که تنها به جماعتی اندک محدود می‌شد که به نام ایمان پیکار می‌کرد و در عین مسلح بودن به آهن و آتش، به آیاتی از قرآن کریم یا فقراتی از نوشته‌های ابن تیمیه و ابن کثیر و مودودی و سید قطب مجهز بود.<sup>۲۰</sup> طبعاً منظور از این سخن آن نیست که همه فقهای مسلمان و اندیشوران اسلامی معتدل با این گونه فهم از جهاد موافق بوده‌اند.<sup>۲۱</sup> بلکه حتی در میان شیوخ اخوان المسلمین کسانی بودند که مسئله تکفیر مسلمانان و یا اعتقاد به وجوب جهاد داخلی را رد و محکوم می‌کردند.<sup>۲۲</sup> این اسلام‌گرایان میانه‌رو از باقی بودن جوامع اسلامی بر ایمان خود دفاع می‌کردند و خواهان دگرگونی‌های قهرآمیز نبودند، اما نتوانستند نگرشی متفاوت از نگرش اسلام‌گرایان تندرو به جهان عرضه کنند.

چشم‌انداز سوم و آخر به موضع اسلام‌گرایان در برابر منشور ملل متحد (۱۹۴۵م) و اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸م) مرتبط است. این دو سند در زمانی صادر شد که احیای گرای اسلامی، طرح‌های

کلان خود را شفاف و عرضه می‌کرد و تأثیر آن رفته رفته از حدود احزابی که شعارهای راه‌حلّ اسلامی و دولت اسلامی یا بازگرداندن خلافت را برافراشته بودند، فراتر می‌رفت. به این ترتیب، فرهنگ هویت و تمایز در حال حاکم شدن بود. اسلام‌گرایان میانه‌رو با اتکا به این فرهنگ، منشور ملل و اعلامیه حقوق بشر را تحصیل حاصلی دانستند که اسلام با اصول و رویکردهای کلان خویش بر آن دو پیشی دارد. اما اسلام‌گرایان تندرو، اعلامیه حقوق بشر را به لحاظ اصولی به دلیل مبتنی بودن بر «حق طبیعی» رد کردند و آن را مخالف اسلام دانستند که حقوق و وظایف در آن، تکالیفی ربانی است. گروه چهارمی - که امروزه اکثریت را تشکیل می‌دهد - دوگانگی معیارها در اجرای اصول منشور و اعلامیه را سرزنش کردند.<sup>۲۳</sup> سه سند از دوره «۱۹۴۵ - ۱۹۵۸» در دست است که نوع نگاه به اعلامیه و منشور را نشان می‌دهد. این سه سند به خوبی، نوع نگاه به جهان و ارزش‌های آن را باز می‌تاباند. سند نخست، مجموعه مقالات حسن البنا با عنوان «السلام فی الاسلام» (۱۹۴۷م) است و سند دوم، کتاب «السلام العالمی و الاسلام» (۱۹۵۶م) سید قطب و سند سوم، کتاب شیخ محمد غزالی با عنوان «حقوق الانسان بین تعالیم الاسلام و اعلان الامم المتحده» (۱۹۵۸) است.

حسن البنا رساله خود را با اعلام و رشکستگی غرب دموکراتیک و فاشیست و نازیست و مارکسیست کمونیست، آغاز می‌کند. سپس به این نتیجه می‌رسد که اسلام در اعلام برادری بشری و بشارت دادن به ایده‌ای جهانی از راه تثبیت وحدت جنس و نسب و دین و رسالت و شعائر و نیز تثبیت مفاهیم رحمت و ایثار و احسان بر همگان پیشی دارد. وی در ادامه می‌گوید در حالی که اعلامیه جهانی حقوق بشر، بیانیه‌ای بشری و پر از خطاها و مرزشکنی‌ها است، اعلامیه اسلام، اعلام برادری بشری است. آن‌گاه به دفاع از اسلام در برابر کسانی که رواج آن را مدیون شمشیر می‌دانند، می‌پردازد و بهره‌گیری از شمشیر را برای حمایت از حق ضروری می‌خواند و آن‌گاه در اثبات اصول انسانی صلح در اسلام به آیاتی از قرآن و احادیثی از سنت و داستان‌هایی از تاریخ اسلام استشهد می‌کند. وی رساله خود را با سخن از فروپاشی عصبيت ملت‌ها و برپایی سازمان ملل متحد به هدف حفظ صلح، پایان می‌دهد. وی به روشن‌فکران و اهل نظر سفارش می‌کند تا به اسلام تکیه کنند و اصول و نهاده‌هایی را که بی‌فایده‌گی‌اشان اثبات شده، رها کنند.

سید قطب از نقطه دیگری آغاز می‌کند. در نگاه وی عقیده سالم، پایه دیگر امور است. از این رو اعلامیه‌ها و منشورها هر چه آراسته‌تر باشند چیزی را پایه‌گذاری نمی‌کنند؛ زیرا مبتنی بر عقیده سالمی نیستند، بلکه ریشه در گرایش‌ها و خواسته‌های بشری دارند که هر چه هم که پاکیزه باشند، نسبی‌اند. سپس، سید قطب گام‌هایی به پیش برمی‌دارد و پایه‌ها و مقدمات صلح را در وجدان آدمیان جست و جو می‌کند. وی از صلح در خانه و خانواده و سپس صلح در جامعه آغاز می‌کند و در پایان به

صلح جهانی می‌رسد.

می‌توان گفت شیخ محمد غزالی پس از علی عبدالواحد وافی،<sup>۲۴</sup> در پیشاپیش کسانی است که به تفصیل اعلامیه جهانی حقوق بشر و اصول اسلامی را با هم مقایسه کردند. چکیده نظر وی این است: تطبیق و مقایسه این دو، اعلامیه جهانی را تحصیل حاصل می‌نمایاند، اما در نقاط اختلافی شک نیست که اصول اسلامی شایسته حاکمیت یافتن است.

به این ترتیب هر سه نفر در باور به این که اسلام در باب بشر و حقوق بشر، مکتب خاصی دارد که بر تر از دیگر معاهدات و منشورها و بیانیه‌ها و معاهده‌های بین‌المللی و غیر قابل مقایسه با آنان است، اشتراک نظر دارند. دهه‌های گذشته - به ویژه پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران - ده‌ها قانون اسلامی و اعلامیه اسلامی حقوق بشری به خود دیده که چندان تفاوتی با منشورها و بیانیه‌های بین‌المللی ندارد، ولی قرآن و سنت را مرجع و منبع خود قرار داده و بر تضاد بیانیه‌های بین‌المللی با قرآن و سنت در برخی جزئیات مربوط به حقوق و آزادی‌های زنان تأکید می‌ورزد. این جزئیات، اختلافی چندان بزرگ نبود که نیاز به بیانیه‌های مستقل داشته باشند، اما اسلام‌گرایان برای پافشاری بر استقلال ارزشی و تمایز خویش و رقابت با دیگران چنین کاری را کرده و می‌کنند. بنابراین، مسئله بیش از آن که به مفاهیم و درک‌های متفاوت از صلح و عدالت و برابری و آزادی مربوط باشد به نوع نگرش به جهان و نقش مسلمانان در آن و پنداشت تهدید هویت ذاتی مسلمانان در صورت جذب در نظام جهانی و مشارکت بی‌شرط در آن مربوط است. افزون بر این، دوگانگی در معیارها و تبعیضی که اینان در نهادهای بین‌المللی می‌بینند، اعتماد آنها را به سازمان‌ها و اعلامیه‌های بین‌المللی از بین می‌برد؛ زیرا دولت‌های بزرگ و به ویژه امریکا بر سازمان ملل متحد و دیگر سازمان‌های بین‌المللی سیطره دارند و تصمیمات صادر از این نهادها مبتنی بر ارزش‌های عدالت و صلح نیست، بلکه مبتنی بر رعایت منافع و استراتژی‌های جهانی ایالات متحده است.

در این جا در مقابل چشم‌اندازهای سه‌گانه یاد شده که نگرشی آشفته و بحران‌زده به جهان داشته‌اند - به طور سریع سه چشم‌انداز میانه از جهان اسلام درباره روابط مسلمانان با ادیان و فرهنگ‌های دیگر و چالش بر سر مفهوم دولت و کارکردهای آن و نهایتاً مسئله جهاد - به لحاظ فرضیه و مجال و رابطه آن با نظم عمومی - عرضه می‌کنم.

در عرصه رابطه با ادیان دیگر، نگرش اکثر فقها مبتنی بر قرار یافتن دین واحد و شرایع متعدد - به ویژه در حوزه ادیان ابراهیمی - مبتنی است. ابوحنیفه می‌گوید: پیامبران خدا، ادیان مختلف نداشته‌اند و هیچ پیامبری قوم خویش را به رها کردن دین پیامبر پیشین دستور نداد؛ زیرا دین آنان یکی بود... دین تغییر و تحول نمی‌یابد، تنها شرایع تغییر و تحول می‌یابند... و اگر خدا می‌خواست انسان‌ها را



امتی واحد - در شریعت - قرار می‌داد.

بنابراین از نظر ابو حنیفه رسالت اسلام این است که رحمت باشد و پیامبرش را فرستاد تا به برکت او پراکنده‌ها فراگرد آیند و الفت‌ها فزونی گیرد و او را نفرستاد تا شعار (کلمه) را پراکنده کرده و مردم را بر یک‌دیگر بشورانند...<sup>۲۵</sup> تا وقتی اسلام چنین است، اهتمامش گرد آوردن مردم بر دینی واحد به مدد حکمت و موعظه نیکو است.<sup>۲۶</sup> آیه سیزده سوره شوری می‌گوید: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾؛ از دین آن چه را که به نوح سفارش کرد برای شما تشریح کرد و آن چه را که به تو وحی کردیم و آن چه را که ابراهیم و موسی و عیسی را بدان سفارش کردیم که دین را برپا دارید و در آن تفرقه می‌فکنید.

و پیامبران همگی به رحمت مبعوث شده‌اند،<sup>۲۷</sup> پس تمام جهان امتِ دعوت الهی هستند، خاصه این که خدای سبحان انسان‌ها را متفاوت آفریده تا به سبب تفاوتشان و نه به رغم اختلافشان با هم تلاقی و آشنایی بیابند.<sup>۲۸</sup> بنابراین اختلاف در نوع تعامل با اهل کتاب و دیگران، اختلاف در درجه و شیوه است. زیرا همه اهل کتاب دین واحدی دارند و اختلاف آنها تنها در شریعت‌های شان است. در حالی که اختلاف با غیر اهل کتاب با وجود بقای آنان در متن امت یا ملت‌های کتابی گسترده‌تر است. بنابراین نگرش، دولت‌ها و فقها، به بهانه‌های مختلف، عرصه مسالمت با غیر اهل کتاب را گسترش دادند. برای مثال درباره زرتشتی‌ها (مجوسی‌ها) گفتند که رسول خدا(ص) از آنان جزیه پذیرفت و به اهل کتاب ملحقشان ساخت. درباره بربرها و بودایی‌ها - که فقها آنها را شمنیه می‌نامیدند - گفتند ممکن است که از صائبان باشند که قرآن از آنها یاد کرده است. درباره یونانیان و دیگر ملل قدیمی که از میراث فکری شان استفاده کردند و مشتاق مشروع‌سازی این اقتباس شدند، گفتند که شاید آنان پیروان پیامبرانی هستند که قرآن داستان آنان را باز نگفته است؛ زیرا خدای بزرگ در سوره غافر، آیه ۷۸ می‌گوید: ﴿مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ﴾؛<sup>۲۹</sup> از ایشان کسانی هستند که داستان شان را بر تو باز گفته‌ایم و از ایشان کسانی هستند که داستان شان را بر تو باز نگفته‌ایم.

معنای این سخن آن نیست که اهل کتاب و دیگرانی که قدرت و سیطره حکومت‌های اسلامی بر سرزمین‌های شان گسترده شد، از فشارها و برخی شکل‌های تبعیض از جانب دولت‌های اسلامی و نیز از جانب فقها در منظومه‌های حقوقی شان، رنج نبرده‌اند، اما این فشارها و تبعیض‌ها سیاست رسمی نبوده است، بلکه سیاست رسمی و تثبیت شده، ضرورت تعامل آشتی‌جویانه با آنان برای جلب تمایل آنان به اسلام بوده است. در آیه ۸ سوره ممتحنه می‌خوانیم: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ



الْمُفْسِدِينَ﴾؛ خدا شما را از [آشتی با] کسانی که با شما بر سر دینتان پیکار نکرده و شما را از سرزمین تان بیرون نکرده‌اند، نهی نمی‌کند که با آنان نیکی کنید و با ایشان به عدالت رفتار کنید که خدا دادگران را دوست می‌دارد. مقصود از نیکی و قسط، ایجاد ضمانت‌های حقوقی برای آزادی‌های دینی و اجتماعی و حق دادخواهی آنان نزد هم‌کیشان [و طبق قوانین مذهبی‌شان] است. بنابراین تمامی ادیان قدیمی در قلمرو فتوحات مسلمانان باقی ماندند، به استثنای دین مانی که مسلمانان آن را دینی سری و خطرآفرین برای آرامش بلاد می‌دانستند. به این ترتیب منظومه مصالح (منافع) ضروری از سدهٔ دوازدهم میلادی و چه بسا پیش از آن در نزد فقهای مسلمان شکل گرفت. این مصالح عبارتند از: حق نفس (جان)، حق دین، حق عقل، حق نسل و حق مالکیت. شاطبی - که فقیهی مالکی در سدهٔ پانزدهم میلادی است - می‌گوید که این اصول یا حقوق و یا التزامات چه بسا ویژه شریعت اسلام نباشد؛ زیرا گفته شده که در همه ملت‌ها و آیین‌ها مراعات می‌شده است!<sup>۳۰</sup>

اما درباره ایدهٔ قدرت، ملاحظه می‌کنیم که چهارچوب قهری و امپراطورانه آن تا پس از صد و پنجاه سال از برپایی دولت خلافت همچنان موضوع بحث و مناقشه بوده است. در متن مکتوبی که ترجیحاً به حدود سال دو بیست هجری برمی‌گردد، نویسنده می‌گوید که معتزله دو صنف‌اند: صنفی که امامت را واجب می‌شمارند و صنفی که وجوب آن را منکرند. اما منکران گمان برده‌اند که حکومت اسلام، متفاوت از دیگر حکومت‌های ملت‌هاست که نظام مَلِکی (پادشاهی) برپا می‌کنند و مملکت (حوزه مالکیت پادشاه) برقرار می‌کنند؛ زیرا پیامبر (ص) نه پادشاه بود و نه کسی را پادشاه امتش قرار داد. آنان معتقدند که پادشاهی در پی غلبه و انحصار است و این دو موجب تباهی دین و ابطال احکام آن و رضامندی به حکم پادشاهان مخالف حکم کتاب و سنت است...<sup>۳۱</sup> در حالی که طبری (۳۱۰هـ) حکایت می‌کند که صحابه در صدر اسلام، برای دوری از تشبه به سنت‌های امپراطوری ایرانی و بیزانسی (سنت‌های کسری و قیصر)، دولت و قدرت خود را خلافت نام نهادند. در سدهٔ هشتم میلادی این سخن منسوب به پیامبر اسلام (ص) رواج یافت که: «تكون الخلافة ثلاثين عاماً ثم يكون مُلْكُ عضوض»؛ خلافت [حقیقی] سی سال خواهد بود و پس از آن پادشاهی ستم‌گر). به این ترتیب مقصود متصوفان معتزله که ماهیت پادشاهی را با صرف نظر از نام و عنوان نظام «غلبه و انحصار» می‌دانستند، قابل فهم است. هواداران خلافت یا قدرت اسلامی کوشیدند تا به دو شیوه از آن دفاع کنند: ۱. با پیوند دادن آن با دین و طرح این استدلال که نظام خلافت، وظایف و کارکردهای دینی‌ای دارد که رسالت اسلام جز بدان تحقق نمی‌یابد و طرح این که خدا ما را برانگیخت و پدید آورد تا مردم را از بندگی بندگان به بندگی پروردگار و از تنگی دنیا به فراخ‌نای آن و از ستم ادیان به عدالت اسلام بیرون کشیم؛ ۲. با طرح این سخن که قدرت و سلطه برای پیشگیری از فتنه (نزاع‌های داخلی) و از

بین بردن خصومت بین افراد و دفاع از جماعت [مسلمانان] در برابر بیگانه ضروری است و نیز طرح این سخن امام علی(ع) که در جدال با خوارج گفت: «لا بد للناس من امیر بر او فاجر، یجمع الله به الکلمة ویقسم الفئی ویجاهد العدو ویاخذ للضعیف من القوی»؛ مردم ناگزیر از امیر نیکوکار یا بدکاری هستند که خدا به وسیله او هم‌آهنگی (وحدت) اجتماعی برقرار کند و او غنایم را تقسیم و با دشمن جهاد کند و حق ضعیف را از قوی بستاند.

گروه سومی کوشیدند تا با تأکید و تمرکز بر شورا - یعنی سر برآوردن قدرت از اراده مردم، که حنفی‌ها برای پیشرفته کردن نظریه اهل حل و عقد، «سواد اعظم» اش نام نهادند - وجود و مشروعیت قدرت را تجویز کنند. با این ساز و کار، خشونت چنین قدرتی محدود به مصالح ضروری مردمی خواهد بود که وظایف سازمانی را به آن واگذار کرده‌اند تا در حیطه مصالح اقدام نماید.<sup>۳۲</sup>

درست است که این افکار و اجتهادها تأثیر فراوانی در تداوم قدرت و فعالیت‌های آن در حوزه عربی - اسلامی نهاد، اما مشروعیت آن را به دلایلی همچنان در موضع شبهه قرار داد. هم به دلیل حدیث نبوی درباره پادشاهی ستمگر، و نیز به دلیل تقابلی که در کتاب‌های «احکام السلطانیة» یا فقه مشروطه بین اطاعت و یاری از سویی و ناروایی اطاعت از مخلوق در معصیت خالق، وجود داشت؛ زیرا قدرت حقیقی با دو امر تحقق می‌یابد: اطاعت و یاری. و قدرت مشروع همین است. اما قدرت‌های دیگر، قدرت‌های «ضرورت» اند. یعنی اگر اطاعت از آنها برای پیشگیری از فتنه و خونریزی جایز باشد از سر ناچاری و ضرورت است، ولی یاری رساندن به آنها، یعنی ایستادن در کنار آنها و در برابر کسانی که به سبب ستم یا مشروعیت نداشتن بر آنها شوریده‌اند، جایز نیست.<sup>۳۳</sup>

گروه‌هایی که چهارچوب قهری و جبری حکومت و نیز نشان خونین مبارزان مخالف را خوش نمی‌داشتند، سنت‌ها و میراث مسالمت‌جویی را پروردند که به قرآن و رفتار صحابه‌ای مستند می‌شد که در نزاع‌های نخست بین عثمان بن عفان و دشمنانش و در نزاع بین علی بن ابی‌طالب و دشمنانش و سپس در نزاع بین اموی‌ها و دشمنانشان مشارکت نداشتند. یکی از صحابه به فرزند خود که از او درباره حکم مشارکت در جنگ و یاری رساندن به گروهی که بر حق می‌شمارد پرسید، او در پاسخ گفت: مثل فرزند آدم باش: منظور وی از فرزند آدم، همان است که قرآن یاد می‌کند، به برادرش که قصد جان او را کرده بود گفت: ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ بِيَدَيْهِ إِيَّاكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(۱)</sup>؛ اگر تو دست به سوی من دراز کنی تا مرا بکشی من دست به سوی تو دراز نمی‌کنم تا تو را بکشم؛ زیرا من از خدا، پروردگار جهانیان می‌ترسم. و دیگری از رسول خدا(ص)



چنین روایت می‌کند که: «کن عبدالله المقتول ولا تکن عبدالله القاتل»؛ (بنده مقتول خدا باش و بنده قاتل خدا مباش) یا «إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار»؛ (هرگاه دو مسلمان با شمشیر و یاروی هم قرار گرفتند، قاتل و مقتول هر دو در آتش‌اند) و یا «اتخذ في الفتنة سيفاً من خشب»؛ (در فتنه شمشیری چوبین برگیر) و یا «كن حلس بيتك ... حتى يأتيك الموت وانت على ذلك»؛ (مقیم خانه‌ات باش... تا مرگت فرا برسد و تو در این حال باشی). این میراث آشتی‌جو تبدیل به بخشی از عقیده اهل سنت شد که تا سدهٔ هیجدهم میلادی در کتاب‌هایشان فراوان تکرار می‌شد. در بیانیه‌ای عقیدتی منسوب به امام احمد بن حنبل (۲۴۱هـ) آمده است:

والیان امر خویش را مطیع و از فتنه‌ها برکنار می‌داریم و با دست و زبان خود در ریختن خونی شریک نمی‌شویم.<sup>۳۴</sup>

به نظر می‌رسد که این رویکرد صلح‌طلبانه، تنها رویکردی فرمانبردارانه یا بدبینانه به سبب اقدامات خشونت‌آمیز قدرت و حوادث دو سدهٔ نخست تاریخ دولت اسلامی نبوده است، بلکه نماد نگره معین به اسلام و نقش آن در جهان است. این نگره در ادبیات اولیه‌ای که دربارهٔ مفهوم جهاد شکل گرفت آشکار است؛ زیرا چنان که می‌دانیم در نگاه خلافت اسلامی و فقها، جهان به دو بخش دار الاسلام و دار الحرب تقسیم می‌شد. از زمان امام شافعی (۲۰۴هـ) گفته می‌شد که علت یا مجوز پیکار، کفر است و جهاد فریضه‌ای می‌باشد که تا قیامت باقی است و سلطان مطلوب، سلطانی است که سالی حج بگذارد و سالی بجنگد.<sup>۳۵</sup> در حالی که دلایلی در دست است که نشان می‌دهد این ایدئولوژی در دو سدهٔ نخست اسلام - یعنی سده‌های هفتم و هشتم میلادی - حاکم نبوده است، مثلاً ابو حنیفه (۱۵۰هـ) بر آن است که مجوز پیکار یا جهاد، دفع تجاوز است و مالک بن انس با کسانی که شبیخون می‌زدند و یا شبانه هجوم می‌بردند مخالفت می‌ورزد؛ زیرا بر آن است که پیش از هجوم باید مردم را به اسلام دعوت کرد. وی همچنین مخالف هجوم و حمله انتحاری به دشمن بود؛ زیرا معتقد بود که هدف اسلام، هدایت و زنده کردن مردم است، پس چگونه می‌توان قتل مسلمان و کافر را یک جا تأیید کرد؟! سفیان ثوری (۱۶۱هـ) و نیز فضیل بن عیاض (۱۸۷هـ) حج را بر جهاد برتری دادند و فقهای مکی سدهٔ هشتم میلادی مانند عطاء بن ابی رباح و عمرو بن دینار و ابن جریج به وجوب جهاد معتقد نبودند. البته تعلیل‌هایشان متفاوت است، اما اکثر آنان به عدم مشروعیت جهاد هجومی معتقدند و دلیلشان این آیه قرآن است که: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾؛ (بقره / ۱۹۰) در راه خدا با کسانی که با شما پیکار می‌کنند، پیکار کنید و تجاوز نکنید.

اینان رسالت اسلام را رسالت دعوت به سوی خدا با حکمت و موعظه نیکو می‌دانند که در این آیه هم آمده است: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (نحل / ۱۲۵)<sup>۳۶</sup> برای من

روشن نیست که چرا شافعی بر خلاف فقهای سلف خود و از جمله امام مالک، به این تمییز قاطع بین مؤمنان و کفار روی آورده است؛ زیرا دولت اسلامی در زمان او - یعنی اوایل سده نهم میلادی - قوی‌ترین دولت جهان بود و مسلمانان نیز از هجوم ملت‌های دیگر در امان بودند و حتی اسلام تداومی مستمر داشت. اما شافعی نه تنها در ایدئولوژی دولت - که هیچ‌گاه سرسازش با آن را نداشت - بلکه در نزد محدثان و فقها و در منظومه‌های فقهی‌شان شاخص تحول است. در همین دوره کتاب‌های سیره و جهاد و نیز کتاب‌های ناسخ و منسوخ ظهور یافت که معتقد به نسخ آیات صلح‌جویی و دعوت به نیکی به نفع آیاتی که ظاهراً سخن از جهاد مطلق می‌گوید (آیات شمشیر) شدند. ادبیات جهاد زمانی که دارالاسلام در سده‌های دوازده و سیزده میلادی در معرض هجوم‌های صلیبی و مغول قرار گرفت رو به فزونی نهاد. در اوایل سده چهاردهم میلادی جدالی با واسطه بین فقیه بزرگ حنفی ابن تیمیه (۵۲۸هـ.) و رشیدالدین فضل‌الله (۷۱۸هـ.) وزیر ایلخان مغول بر سر مفهوم جهاد در گرفت. ابن تیمیه در اطلاق جهاد بر ضد کفار و حتی ضد تاتارهایی که به اسلام تظاهر می‌کردند با شافعی هم‌نظر بود، در حالی که رشیدالدین فضل‌الله معتقد بود که نسخی در قرآن روی نداده و آیات شمشیر، ناسخ آیات مسالمت‌جو و دعوت به نیکی نیست.<sup>۳۷</sup>

فقیه و مورخ پرآوازه محمد بن جریر طبری (۳۱۰هـ.) در کتاب جهاد از موسوعه (دایرة المعارف) اش، یعنی «اختلاف الفقها» سه آیه را ذکر می‌کند که نگره فقهای اوایل سده چهارم هجری را به جهان و نقش مسلمانان در آن روشن می‌سازد. یکی از آن سه آیه، آیه ۱۰۵ سوره انبیا است: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾؛ در زبور پس از تورات نوشتیم که بندگان صالح من وارث زمین خواهند بود. آیه دیگر، آیه ۱۰۴ سوره آل عمران است: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛ باید از میان شما گروهی باشند که به خیر فرا خوانند و به نیکی وا دارند و از زشتی باز دارند و اینان رستگارانند.

آیه سوم، آیه ۳۳ سوره توبه است: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾؛<sup>۳۸</sup> او است که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد تا او را بر هر دینی پیروز گرداند هر چند مشرکان را خوش نیاید. طبری و فقهای معاصرش بر آن بودند که امت اسلامی به حکم مسلمان بودنش مکلف است که شاهد و مسلط بر روی زمین باشد که خداوند او را وارث آن گردانیده است.

در مقابل این نگره امپراطورانه طبری، نگره متضادی از سوی دکتر عزالدین العراقی دبیر کل سازمان کنفرانس اسلامی ارائه شد. وی در سال ۱۹۹۹ در کنفرانس اسلامی با عنوان گفت و گوی بین



تمدن‌ها چنین گفت: صلح، تحیت بزرگ اسلام است که نثار شما کرده و از طریق شما به امت اسلامی و از پس آنان به همه ملل جهان - با تفاوت وابستگی‌های تمدنی و گستردگی جایگاه‌های جغرافیایی شان - تقدیم کرده است؛ زیرا جنس بشر همگی برابرند و فرزندان آدم و حوا همانندند که خدای بزرگ در کتابش درباره آنان گفته است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾؛ ای مردم ما شما را از نر و ماده آفریدیم و شما را [در قالب] ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا شناسایی متقابل حاصل کنید. و هم او گفته است: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾<sup>۳۹</sup>؛ برای هر یک از شما شریعت و راه روشنی قرار دادیم و اگر خدای خواست شما را امتی واحد قرار می‌داد، اما [خواست] تا شما را در آن چه به شما داده بیازماید، پس در کارهای نیک بر یک‌دیگر پیشی بگیرد.

بدین گونه ما در برابر دو نوع برداشت از چند آیه قرآن هستیم. برداشت نخست از شافعی تا طبری و از او تا مودودی و حسن البنا و سید قطب امتداد دارد و برداشت دوم از ابو حنیفه و مالک تا شیخ محمود شلتوت و محمد ابو زهره و محمدمهدی شمس الدین و محمد سعید رمضان البوطی و اخیراً عز الدین العراقی در دهه نود سده بیستم امتداد یافته است. اگر گامی پیش‌تر نهمیم، می‌توانیم بگوئیم که این دو نوع برداشت در حقیقت نمایه دو نوع نگرش به جهان است: نگرش نخست بر آن است که رابطه بین مسلمانان و جهان رابطه خود نمودن و شاهد بودن و سلطه گسترده است و نگرش دیگر رابطه بین مسلمانان و جهان را رابطه آگاه‌سازی و اقتباس و مهرورزی دو طرفه و رقابت به هدف دست‌یابی به خیر و پیشرفت بشر می‌داند.<sup>۴۰</sup>

اما پرسشی که باقی می‌ماند این است که آیا درست است که مسئله، منحصر به دو برداشت متفاوت از برخی آیات قرآنی شود؟ گذشته از این، آیا دو نوع برداشت، مبنایی است؟ به تعبیر دیگر آیا این دو برداشت متفاوت از آیات قرآن در دو خط ممتد قرار دارند که از سده پنجم تا سده پانزدهم هجری امتداد یافته است؟ پرسش تکمیلی این است که آیا یکی از این دو فرهنگ جنگ و خشونت، و دیگری فرهنگ صلح و نرم‌خویی است؟ به تعبیر دیگر چه رابطه‌ای بین طبری و مودودی، مالک و العراقی و فقهای سده چهارم هجری و قرآن از یک سو و جهان از سویی دیگر وجود دارد؟ و چه رابطه‌ای بین مودودی و قرآن از یک سو و جهان سده بیستم از دیگر سو برقرار است؟

این پرسش‌ها را تا بی‌نهایت می‌توان ادامه داد، اما تناقض این است که فرهنگ «سلطه» - اگر چنین تعبیری درست باشد - چنان که از نوشته‌های محمد بن حسن شیبانی و طبری آشکار است، برنامه‌ای فراگیر بود که جهان چه به آن روی می‌آورد و آن را می‌پذیرفت و یا با آن به مبارزه

برمی‌خاست در هر حال می‌توانست چنان که هودگسون می‌گوید، در حوزه آن به سر برد. <sup>۴۱</sup> در حالی که مودودی و سید قطب و دیگر تندروان، آیات قرآن و ایدئولوژی جهاد را نه برای تحت شمول گرفتن و هم‌سازی که برای اجتناب و عقب‌نشینی در صورت امکان به کار گرفتند. با توجه به این که فرهنگ هر دو گروه فرهنگ اسلامی و قرآنی است، تعلیل این اختلاف دشوار می‌نماید، مگر آن که در مفاهیم و تعبیر و سیاق و استفاده‌های اوضاع و شرایط از نصوص دقت کنیم.

دقت در نصوص و مفاهیم و سیاق‌ها ما را در افق دیگری قرار می‌دهد و آن افق اندیشه و آگاهی است و نه فرهنگ؛ زیرا شافعی و طبری در دل فرهنگ حاکم جهانی که فرهنگ اسلامی بود می‌زیستند. از این رو شباهتی نسبی در احساس و اندیشه آن دو همراه با فرهنگ و به وسیله فرهنگ و نظم و نسقی در نگرش آنان به جهان دیده می‌شود.

در همان حال اندیشه انتقادی در دل این فرهنگ - که در ابو حنیفه و سفیان ثوری تجسم یافته بود - به رغم اختلاف ظاهری با اندیشه شافعی و طبری همان نظم و نسق را دارد؛ زیرا شافعی و شیبانی و طبری توصیف و تعبیر از واقعیت می‌کنند و اساتید و معاصران مخالفشان نیز بُعد دیگری از ابعاد آگاهی به واقعیت چند بعدی را تشکیل می‌دهند.

اما مودودی و سید قطب و اسامه بن لادن و طالبان، کسانی هستند که نمی‌توان تطابقی بین فرهنگ و آگاهی‌شان یافت؛ زیرا نه تنها بین نص و واقعیت، بلکه حتی بین منابع و آگاهی‌شان تناقضی قطعی وجود دارد. از این رو نصوص در دست آنان تبدیل به رموز می‌شود، همان‌گونه که در دست العراقی نیز - البته به سببی متفاوت - چنین سرنوشتی می‌یابد؛ زیرا منبع و مرجع وی در حقیقت، ارزش‌های معاصر حاکم و رایج است و او به نام مسلمانی مسئول و دلسوز برای چهره اسلام و اوضاع مسلمانان در نصوص قرآن تأمل می‌کند و رمزهایی از آن بیرون می‌کشد تا در رویارویی دوگانه با مخالفان مسلمان خود از سویی و جست و جوی همپایگی با دیگران در جهان معاصر از دیگر سو به آن مجهز شود.

من در این مقایسه شتابان بین گفتمان‌ها و تناقضات‌شان قصد تحلیل نصوص و یا گفتمان‌ها را نداشته‌ام، بلکه می‌خواستم به این نقطه برسم که بگویم بحران پدید آمده در جهان اسلام در حقیقت ناشی از بحران در آگاهی اسلامی است و نه در فرهنگ اسلامی.

معتقدم که مشکل ما در فرهنگ نیست، بلکه در آگاهی نخبگان اسلامی به واقعیت و نیز در قرائت نصوص با اتکا به این آگاهی است، چه برای رسیدن به این نتیجه که اسلام با جهان امروز سر ستیز و مقابله دارد و چه برای رسیدن به این نتیجه که فهم درست اسلام، همسازی آن را با ارزش‌های امروزین آشکار می‌کند؛ زیرا آگاهی و در نتیجه گفت و گویی درونی بین نصوص و مقدسات و نمادها و

---

تاریخ آن نظم و تداوم و تجدد نمی‌یابد، بلکه زمانی نظم و تداوم و تجدد می‌یابد که عناصر متنوع و متکثر از خارج به گفت و گو با این آگاهی مجهز به عناصر یاد شده - یعنی فرهنگ - روی آورند. مشکل امروز در این نیست که مسلمانان - چنان که ابزارهای تبلیغاتی جهانی گمان می‌برند - دارای فرهنگ صلح نیستند، مشکل، نظام سلطه است که مسلمانان را در نظم جهانی مشارکت نمی‌دهد یا خود مسلمانان به طور فعال در آن مشارکت نمی‌ورزند و حتی خود را هدف آن می‌بینند یا می‌پندارند.





## پی نوشتها

۱. قاسم امین، **الاعمال الكاملة**، تحقیق دکتر محمد عماره، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۷۶)، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶.
۲. مقایسه کنید با وجیه کوثرانی، **مختارات سياسية من مجلة المنار**، (بیروت: دار الطلیعة، ۱۹۸۰)، ص ۹۷ و رضوان السید، **سیاسیات الاسلام المعاصر**، مراجعات و متابعات، (بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۹۹۷)، ص ۲۴۸-۲۴۷.
۳. خیرالدین التونسی، **اقوم المسالك الى معرفة احوال الممالک**، تحقیق المنصف الشنوفی، (الدار التونسية، ۱۹۷۲)، ص ۵۰. و بنگرید به قرائتی انتقادی از اندیشه خیرالدین تونسسی به قلم مصطفی النیفر، خیرالدین التونسی، حسن الادارة ام دولة حديثة، **مجلة اجتهاد**، بیروت، شماره ۱۶ / ۱۷، ص ۱۱-۶۲.
۴. ر.ک به: علی عبدالرازق، **الاسلام واصول الحكم**، (مطبعة مصر، ۱۹۲۵)، ص ۳۹ و ۸۰ و طه حسین، **مستقبل الثقافة فی مصر**، (مصر: مطبعة دار المعارف، ۱۹۳۷)، ص ۱۶-۱۹ و رضوان السید، **سیاسیات الاسلام المعاصر**، منبع پیشین، ص ۲۴۳-۲۴۷.
۵. کتابی بنیادی در این موضوع وجود دارد که ترجمه مجموعه مقالات از ابوالاعلی مودودی است، به نام **نحن والحضارة الغربية**، (قاہرہ: ۱۹۵۵)؛ اسلام‌گرای ہندی دیگر، ابوالحسن ندوی، نیز کتابی دارد با نام **الصراع بين الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية فی الاقطار الاسلامية**، (بیروت: ۱۹۵۴، بی‌نا)؛ سید قطب نیز کتاب **الاسلام ومشكلات الحضارة** را نوشت که برای بار نخست در سال ۱۹۵۵ منتشر شد. نیز ر.ک: رضوان السید، **الاسلاميون والعولمة، العالم فی مرآة الهوية** (مقاله)، **مجلة آفاق**، بیروت، ش ۱۹، ۱۹۹۷م، ص ۳۴-۴۱.
۶. این مقاله بار دیگر در مجموعه مقالاتش در سال ۱۹۵۵ با عنوان «نحن والحضارة الغربية»، (منبع پیشین) چاپ شد.
۷. همان، ص ۵۲ و ۲۴۲.
۸. سید قطب، **معالم فی الطريق**، (قاہرہ: دارالشروق، ۱۹۸۰)، ص ۱۹۰-۱۹۱. این کتاب نخستین بار در سال ۱۹۶۴ منتشر شد.
۹. حسن البنا، **السلام فی الاسلام**، (مجموعه مقالات حسن البنا که در سال ۱۹۴۷م منتشر شد)، (بیروت: منشورات العصر الحديث، ۱۹۷۱م)، ص ۸۲.



۱۰. یوسف القرضاوی، *الحل الاسلامی فريضة و ضرورة*، (قاهره: دارالشروق، ۱۹۸۱)، ص ۹ - ۱۰. مقایسه کنيد با احمد الموصلي، *الاصولية الاسلامية والنظام العالمي*، (بيروت: مركز دراسات الاستراتيجية، ۱۹۹۲)، ص ۱۱ - ۵۳.

۱۱. مقایسه کنيد با نعمة الله جيننة، *تنظيم الجهاد، هل هو البديل الاسلامی فی مصر؟*، (قاهره: ۱۹۸۸)، ص ۱۱۰.

۱۲. مقایسه کنيد با رساله الونشريشي، اسنى المتاجر فيمن غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، تحقيق حسين مؤنس، *مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية*، مادريد، شماره ۵، ص ۱۷۵ - ۱۹۸.

13. Aziz Ahmad *Islamic Modernism in India and Pakistan* (1967), pp. 19 - 86; Rudolph Peters, *Islam and Colonialism* (1979), pp. 45 - 47.

14. C.R Ageron *Les Algeriens Musulmans et la France*. Paris 1968, Vol. II 1079 - 1092; Peters; op. cit. 61 - 64.

۱۵. محمد عبده، *الاسلام والرد على منتقديه*، (قاهره: ۱۹۲۸)، و از همين مؤلف، *الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية*، (قاهره: منشورات الهلال، ۱۹۶۰). پاسخ محمد عبده به هانوتو در نشریه المؤيد ۲۹ ربيع الاول ۱۳۱۸ هـ. چاپ شد که بعدها در اين کتاب گنجانده شد: *تاريخ الاسناد الاماحه*، (قاهره: مطبعة المنار، ۱۹۳۱ هـ.)، ج ۲، ص ۳۱۱ - ۳۱۴.

16. F. S. Priggs, "the indian Hijrat of 1920 M W 20 (1930), PP. 164 - 168.

۱۷. المودودي، البنا، سيد قطب، *الجهاد في سبيل الله*، رساله‌ای است که تشکيلات جهاد مصر به همراه مقدمه‌ای طولانی به قلم یکی از اعضايش منتشر کرد.

۱۸. همان، ص ۶۸ - ۷۲. و نیز حسن البنا، *السلام في الاسلام*، (منبع پيشين)، ص ۵۱ - ۵۲. مقایسه کنيد با ابراهيم البيومي غانم، مفهوم الدولة في فكر حسن البنا، *مجلة الاجتهاد*، بيروت، ش ۱۴، سال چهاردهم، ۱۹۹۲، ص ۱۶۲ - ۱۶۶.

۱۹. سيد قطب، *السلام العالمي والاسلام*، (دار الشروق، ۱۹۸۳)، ص ۱۶۸ - ۱۷۱ و احمد الموصلي، *دراسة في الخطاب الايديولوجي والسياسي عند سيد قطب*، (بيروت: الناشر للطباعة، ۱۹۹۳)، ص ۲۰۶ - ۲۱۵.

۲۰. رفعت سيد احمد، *النبي المسلح (۱): الرافضون*، (بيروت: نشر رياض الرئيس، ۱۹۹۱). سند رساله الايمان صالح سريه که در سال ۱۹۷۳ صادر شد در ص ۳۱ - ۵۲. سند دوم: *منهج الجماعة جهاد الاسلامی* که عيود الزمر تهيه کرد. از ص ۱۱۰ به بعد و سند چهارم: *الفريضة الغائبه* که محمد عبدالسلام فرج در سال ۱۹۷۹ نوشته است، ص ۱۲۷ - ۱۴۹.

۲۱. بسیاری از فقها در مشروعيت جنگ تهاجمی مناقشه کرده‌اند، از شيخ محمود شلتوت و محمد ابو زهره

گرفته تا شیخ محمد سعید رمضان البوطی [و محمد مهدی شمس الدین].

۲۲. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به *دعاة لاقضاة*، (بی‌نا، ۱۹۷۷).

۲۳. ر.ک: رضوان السید، *سیاسیات الاسلام المعاصر*، (منبع پیشین)، مقاله حقوق الانسان فی الفكر الاسلامی المعاصر، ص ۲۴۳ - ۲۶۱.

۲۴. علی عبدالواحد وافی، *حقوق الانسان فی الاسلام*، (بی‌نا، ۱۹۵۵)، و نیز محمد الغزالی، *حقوق الانسان بین تعالیم الاسلام و اعلان الامم المتحدة*، (دار الدعوة، ۱۹۹۳).

۲۵. ابو حنیفه، *رسالة العالم والمتعلم*، (قاهره: نشر محمد زاهد الکوثری، ۱۳۶۸هـ)، ص ۹.

۲۶. نحل (۱۶)، آیه ۱۲۵: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾.

۲۷. اعراف (۷)، آیه ۱۵۸: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾.

۲۸. حجرات (۴۹)، آیه ۱۳: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ و هود (۱۱)، آیه

۱۱۹: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (۲۹) إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾.

۳۰. Guy Mohnot *Islamet religions*, 1968 و رضوان السید، *التفکر الاسلامی فی المسيحية*

(مقاله) از کتاب *فی المسيحية و الاسلام*، مرايا متقابله، (مرکز الدراسات المسيحية الاسلامية، جامعة البلمند،

۱۹۸۸)، ص ۷ - ۶۱. و از همين مؤلف، *المسيحيون في الفقه الاسلامی* (مقاله) از کتاب *مفاهيم الجماعات في*

*الاسلام* (رضوان السید)، (بيروت: ۱۹۸۵)، ص ۱۱۵ - ۱۴۰.

۳۱. مقایسه کنید با احمد الریسونی، *نظرية المقاصد عند الشاطبي، المعهد العالمی للفکر الاسلامی*

*والمؤسسة الجامعية*، (بيروت: ۱۹۸۱)، و نیز نور الدین بوثوری، *مقاصد الشريعة*، (بيروت: دار الطبیعه، ۲۰۰۰).

۳۲. *اصول النحل و مسائل فی الامامة*، تحقیق و نشر یوسف فان إس، (بيروت: ۱۹۶۷)، ص ۴۹ - ۵۰. درباره

نویننده این کتاب اختلاف وجود دارد که آیا نویننده ناشئ الاکبر (در اواخر قرن سوم هجری) است یا جعفر بن

حرب (در اواخر قرن دوم هجری). در میراث کلامی اسلامی، رویکردهایی وجود دارد که به دلیل مخالفتشان با

ایده دولت، معمولاً نامتعارف و خلاف قاعده (شاذ) خوانده می‌شود. این موضوع نیاز به بررسی و مطالعه دارد.

این موضوع را به اختصار در کتاب *الامة و الجماعة و السلطه*، (بيروت: ۱۹۸۵)، ص ۱۶۶ - ۱۷۱ آورده‌ام.

۳۳. برای توضیح بیشتر ر.ک: رضوان السید، *رواية الخلافة و بنية الدولة في الاسلام* (مقاله) در کتاب *الجماعة*

*والمجتمع و الدولة*، (بيروت: ۱۹۹۷)، ص ۵۹ - ۱۲۲ و *مسألة الشورى و النزوع الامپراطوری في ضوء التجربة*

التاريخية للامة (مقاله)، *مجلة الاجتهاد*، سال ششم، شماره ۲۵، ص ۲۹ - ۴۸.

۳۴. ر.ک: الفضل شلق، *الفقيه و الدولة الاسلامية* (مقاله) از کتاب *وی: الوعي بالعالم*، (بيروت: دارالکتاب

العربی، ۲۰۰۰)، ص ۱۱ - ۵۷.

۳۵. ر.ک: رضوان السید، *اهل السنة و الجماعة*، *دراسة في التكون العقدي و السياسي*، (مقاله) از کتاب *الجماعة*



- والمجتمع والدولة، (بيروت: ۱۹۹۷)، ص ۲۳۱ - ۲۶۸.
۳۶. مجيد خدوري، الحرب والسلام في شرعة الاسلام، الدار المتحدة، للنشر، (بيروت: ۱۹۷۱)، و از همين مؤلف، القانون الدولي الاسلامي، كتاب السير للشيباني، (بيروت: ۱۹۷۵)، و عبداللطيف حسني، التصور الاسلامي للعالم، مجله الاجتهاد، سال سوم، شماره ۱۲، ۱۹۹۱، ص ۸۹ - ۱۰۸.
۳۷. دوروتياكرا فلسكي اين حالات را در مقاله اش آورده است: نظرة في الحركية التاريخية لايدولوجيا الجهاد في لاسلام، مجله الاجتهاد، سال سوم، شماره ۱۲، ۱۹۹۱، ص ۱۰۹ - ۱۴۱ و مقايسه كنيد با مقاله من: ظهور دار الاسلام و زوالها، مجله الحياة الطيبة، شماره ۴، سال دوم، ۲۰۰۰م، ص ۱۳۳ - ۱۴۱.
۳۸. ابن تيمية، السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية، (دمشق: نشر محمد المبارك، ۱۹۶۱)، ص ۳۳ - ۳۸. و از همين مؤلف، رساله الى السلطان الملك الناصر في شأن التتار، (بيروت: نشر صلاح الدين المنجد، ۱۹۶۸) و مقايسه شود با دوروتياكرا فلسكي، الاسلام والاصلاح، الوزير رشيدالدين والتجديد الاسلامي بايران في القرن الرابع عشر الميلادي، مجله الاجتهاد، سال دوم، شماره ۸، ۱۹۹۰، ص ۱۱۸ - ۱۵۵.
۳۹. الطبري، اختلاف الفقهاء، (بخش كتاب الجهاد والجزية والمحاربين)، چاپ جوزف شاخنت، (لايدن، ۱۹۳۳)، ص ۱ - ۲.
۴۰. جزوه چاپ نشده اي كه در ضمن ديگر جزوات همایش اسلامي گفت و گوي تمدن ها در تهران (۵ - ۳ مه ۱۹۹۹) توزيع شد.
۴۱. مارشال هودجسون، تصور تاريخ العالم، (ترجمه)، مجله الاجتهاد، سال هفتم، شماره ۲۶ - ۲۷، ۱۹۹۵، ص ۱۹ - ۶۰. و در همين شماره مقاله ديگري از ريتشار دايتون با عنوان الحضارة الاسلامية والتاريخ العالمي، ص ۱۸۳ - ۲۱۵.