

بررسی مبانی دین‌شناختی صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز از دیدگاه جان هیک و امام خمینی (ره)

اکرم نامور*

سید مهدی میرداداشی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۵/۲۲

چکیده

صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز نوعی رفتار اجتماعی است که در چارچوب معنایی مناسب با خود پدید می‌آید. پلورالیسم اجتماعی مبتنی بر پلورالیسم نجات‌شناختی نوعی از تفسیر صلح و همزیستی و مدارا است که از زمینه‌های فلسفی مدرن استفاده می‌کند. جان هیک، الهیدان و فیلسوف دین با این رویکرد کوشیده است در عبور از تفسیر تاریخی کلیسا برداشت جدیدی از مسیحیت را ارائه دهد و صلح و همزیستی را در میان پیروان ادیان مختلف نهادینه کند. در مقابل رویکرد هیک، امام خمینی مبنای دیگری درباره نجات‌بخشی دین و صلح و همزیستی دارد. در این مقاله ضمن ارائه تفسیر امام خمینی از مسأله نجات و صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در جایگاه نماینده تفکر سنتی دنیای اسلام، به بررسی و نقد اندیشه‌های جان هیک بر اساس مبانی نظری وی نیز پرداخته شده است.

کلیدواژه‌گان: جان هیک، امام خمینی، پلورالیسم دینی نجات‌شناختی، صلح، همزیستی مسالمت‌آمیز.

سیهر سیاست

سال دوم

شماره ششم

زمستان ۱۳۹۴

* کارشناس ارشد حقوق

** نویسنده مسئول: استادیار گروه حقوق خصوصی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

رایانامه: mirdadashim@yahoo.com

هیچ جامعه‌ای بدون نوعی نظام درونی و بیرونی که مناسبات آن را با اجزای داخلی و عناصر خارجی سازمان بخشد نمی‌تواند زندگی داشته باشد. مناسبات و روابط درونی و برونی، با نوعی وفاق و سازگاری همراه است. ناسازگاری و ستیز نیز بخشی دیگر از لوازم درونی و برونی هر نظام است. صلح، دوستی، محبت، وحدت، تحمل و مدارا، از نوع مفاهیمی هستند که با دامنه‌های گوناگون خود کلاً یا اغلب در محدوده وفاق و سازگاری قرار می‌گیرند، و کینه، دشمنی، اختلاف، فساد، تقابل، جنگ و درگیری، مفاهیمی هستند که در حوزه ناسازگاری و ستیز واقع می‌شوند. صلح، تحمل و همزیستی، حوزه‌ای از وفاق و همراهی است که الزاماً با دوستی و محبت همراه نبوده، مراتبی از کثرت و اختلاف را نیز دربرگرفته، دست‌کم مراتبی از ستیز و ناسازگاری را متوقف می‌سازد.

رفتارهای اجتماعی کنش‌های معنادار هستند و بدون زمینه معرفتی شکل نمی‌گیرند؛ به همین دلیل، هر نظامی وفاق اجتماعی و از جمله صلح و مدارا را در چارچوب معنایی مناسب با خود سازمان می‌بخشد.

دنیای غرب در قرون وسطا و در دوران جدید، وفاق اجتماعی و از جمله صلح، همزیستی و مدارای درونی و بیرونی خود را در دو نظام معرفتی مقابل شکل داده است (در قرون وسطا از روایت کلیسا درباری مسیحیت و در دوران معاصر از بسترهای معرفتی و فلسفی سکولار مدرن). دو نظام معرفتی مزبور با دو نظام سیاسی مختلف هماهنگ است و از حمایت این دو نظام نیز بهره می‌برد.

نحوه صلح، تحمل و مدارای غرب در دنیای معاصر به رغم استفاده از زمینه معرفتی جدید خود، صورت‌های گوناگونی دارد. این صورت‌ها را در مقاطع تاریخی گوناگون که دهه‌های گوناگون را در بر می‌گیرد، در قالب نظام‌های اجتماعی متعددی می‌توان دید و این تنوع، نشانه پراکندگی گسترده‌ای است که در زمینه معرفتی مدرن، برای تبیین، نحوه تحول و مدارای اجتماعی وجود دارد؛ به گونه‌ای که هر مقطع تاریخی به تناسب عوامل اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خود تحت تأثیر بخشی از این زمینه قرار گرفته یا بخشی از آن را به فعلیت رسانده است.

یکی از رایج‌ترین تفاسیر صلح و همزیستی که از زمینه‌های فلسفی مدرن استفاده می‌کند و با اندیشه و نظام سیاسی لیبرال نیز هماهنگی دارد، تفسیری است



که موضوع صلح و همزیستی را با عنوان پلورالیسم اجتماعی بر مبنای پلورالیسم معرفتی و پلورالیسم دینی تبیین می‌کند. این نوع تفسیر در اندیشه سیاسی قرن بیستم نمایندگان فراوانی دارد؛ اما ما در این مقاله جان هیک را در جایگاه نماینده این تفکر بر می‌گزینیم، و دلیل این گزینش دو امر است:

- اول. او در مقام کشیش ناگزیر از حفظ علاقه و ارتباط خود با مسیحیت است و از این جهت باید تفسیر مدرنی را که از تحمل و مدارا بیان می‌کند، در قیاس با تفسیر تاریخی کلیسا از مسأله قرار داده شیوه عدول خود را با برداشت نوی که از مسیحیت می‌کند، نشان دهد.

- دوم. جامعه ایران به اندیشه‌های او که به طور مستقیم ترجمه شده یا به طور غیرمستقیم در ترجمه‌های به ظاهر تألیف، منتقل شده است، آشنایی نسبتاً خوبی دارد و بخشی از این آشنایی مرهون استقبال و اقتباس بخشی از روشنفکران ایرانی از راه حل او است، و البته این استقبال و اقتباس ناشی از نوعی شبیه‌سازی تاریخی است که آنان برای فرهنگ و جامعه ایرانی یا حتی جوامع غیرغربی در قیاس با جوامع غربی انجام می‌دهند.

صلح و مدارا در فرهنگ و تاریخ اسلامی نیز مسبوق به سابقه است. کسانی که در حاشیه فرهنگ غربی می‌اندیشند، بدون آن که نیازی را به بررسی این سابقه احساس کنند، گذشته تاریخی دنیای اسلام را با قرون وسطای مسیحیت مقایسه کرده، وفاق اجتماعی و تحمل و مدارای درونی و برونی نظام اسلامی را مسانخ با آن دانسته، شیوه‌های مدرن تحمل و مدارا را با تفاسیر رایج آن توصیه می‌کنند.

این مقاله به دنبال آن است که تفسیر دنیای اسلام را با رجوع به منابع و زمینه‌های معرفتی مسلمانان، بدون مدل‌سازی‌های وارداتی، با رجوع به منابع مستقیم اسلامی بیان کند. و به این منظور امام خمینی (ره) را در جایگاه نماینده تفکر اسلامی برمی‌گزیند و دلیل این گزینش نیز دو امر است.

- اول. امام خمینی، عارف، فیلسوف و فقیهی سترگ است و با ذخیره‌های معرفتی دنیای اسلام آشنایی مستقیم و عمیق دارد.

- دوم. امام خمینی در مقام مرجع دینی و رهبر اجتماعی، نقطه عطف جدیدی را در حرکت تمدنی دنیای اسلام پدید آورد؛ از این رو اندیشه او می‌تواند تفسیر مسلمانان را از تحمل و مدارای اجتماعی، با صرف نظر از برداشت‌های انتقادی کسانی که در حاشیه ذهنیت غربی روزگار می‌گذرانند، نشان دهد.

جان هییک و صلح و همزیستی

مدلی را که جان هییک برای صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز دنبال می‌کند، به صورت ذیل است. وی بر مبنای پلورالیسم معرفتی، پلورالیسم دینی و به دنبال آن پلورالیسم نجات‌شناختی را نتیجه گرفته و از طریق پلورالیسم دینی و پلورالیسم نجات‌شناختی، به مسأله صلح و همزیستی رسیده است. تبیین مقدمات و مبانی معرفت‌شناختی هییک مجال وسیعی می‌طلبد که در جای دیگر به تفصیل بیان شده است. در اینجا به دلیل اهمیت مسأله نجات در اندیشه هییک و پیامد آن در مسأله صلح و همزیستی، در ادامه مقاله دیدگاه وی در این باب را بررسی می‌کنیم.

آموزه نجات در الهیات، عمده‌ترین مسأله کلامی است که در پیدایش و بسط نظریات پلورالیستی و کثرت‌گرایانه دخیل بوده است. مسیحیان دیدگاه‌های مختلفی را درباره تحصیل نجات ارائه کرده‌اند، اما تعلیم اساسی مسیحیت شرط لازم نجات را عمل خدای تجسم یافته عیسی مسیح (ع) می‌داند. بر این اساس، خداوند با تولد، تعالیم، معجزات، رنج، و محنت‌ها، مرگ و رستاخیز عیسی از سر رحم و شفقت، اعمال ناصواب مسیحیان را عفو می‌کند، و فرصتی برای اصلاح در اختیار آنان قرار داده و در نهایت، آسیب‌های آن‌ها را چاره می‌کند (تالیافرو، ۱۳۸۹، ص ۳۹۰). بدین ترتیب، مسیحیت در بیش‌ترین دوره‌های تاریخ خویش، انحصارگرا بوده است. در اواخر روزگار باستان، مسیحیت دینی جدید بود که برای استقرار خود در مقابل انتقادات و شکنجه‌های مخالفان به مبارزه مشغول بود.

سؤال اساسی که درباره نجات‌بخشی مسیحیت مطرح است این است که آیا مسیحیان باید تاکید کنند که لازم است آدمی برای نیل به این نجات، به صراحت عیسی مسیح (ع)، تعلیم و حیات او را بشناسد و ایمان صریح به عمل کفاره دهنده عیسی داشته باشد؟ بیش‌تر مسیحیان معتقد بودند چنین التزامی از برخی شواهد کتاب آسمانی (به‌ویژه انجیل یوحنا) مستفاد می‌شود. ولی امروزه بسیاری از متفکران مسیحی این تفسیر را الزام‌آور نمی‌دانند. یکی از تدابیر مشترک این متفکران آن است که هر چند نجات آدمی به یمن عمل عیسی مسیح امکان‌پذیر می‌شود، ولی لازمه‌اش آن نیست که بگوییم خداوند فقط در قالب عیسی مسیح تاریخی در قرن نخست میلادی امر می‌کند. مفاهیم اصلی تعلیم مسیحی درباره تجسم (رحمت خداوند و متجسم شدن خداوند) را لااقل به‌طور جزئی در برخی از ادیان دیگر می‌توان یافت. برای مثال، کتاب رایموندو پانیکار، مسیح ناشناخته آبن هندو دست



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

روی آن دسته از حکایات و تعالیم سنت هندو می‌گذارد که می‌توان ترویج رویه‌هایی مسیح‌گونه را از آن‌ها استفاده کرد. او می‌نویسد که «اذعان به حضور خداوند در ادیان دیگر معادل با اعلان حضور مسیح در آن‌هاست؛ زیرا همه امور دیگر قائم به اوست» (تالیافرو، همان، ص ۲۹۱؛ ر.ک: هیک، ۱۳۸۲، ص ۲۲۱). بر همین اساس وی اظهار می‌دارد که او نه تنها کاملاً مسیحی است بلکه کاملاً هندو نیز هست (دیویس، ۱۳۸۷، ص ۲۶۲). به اعتقاد ژاک مارتیان نیز، می‌توان اشخاص را مسیحی دانست حتی اگر هم به صراحت حقانیت دین مسیح را منکر باشند (تالیافرو، همان). در میان الهی‌دانان و فیلسوفان مسیحی جان هیک به دنبال تعریفی جامع‌تر از نجات روان شده است، به همین دلیل وی، عنصر نجات‌بخش را در تعریف دین اخذ می‌کند (هیک، ۱۳۸۱، ص ۲۰) و نجات را با «تحول شخصی» از خودمحوری به حقیقت‌محوری می‌کند (ر.ک: هیک، ۱۳۷۸، ص ۸۹).

به همین دلیل، هیک بیشترین مساعی خود را در نفی این دیدگاه که مسیحیت یگانه مرجع دینی است، به‌کار گرفته و ادعاهای سنتی مبنی بر بی‌نظیر بودن ایمان مسیحی را نابجا و نامناسب می‌داند، بدین ترتیب، وی معتقد است که مسیحیان باید از اعتقاد به «تجسد» (انسان شدن خدا در کالبد عیسی مسیح) دست بردارند؛ زیرا این عقیده حاکی از برتری مسیحیت در نجات‌بخشی و رستگار کردن انسان‌هاست. در همین راستا، وی به تفسیر دوباره تجسد می‌پردازد. وی بر خلاف تعالیم سنتی کلیسا که حضرت مسیح (ع) را به‌عنوان دومین شخص از تثلیث معرفی می‌کرد. مدافع نظریه‌ای است که مسیح را انسان می‌داند. به نظر هیک، تجسد را باید ایده‌ای اساطیری دانست و نه امری حقیقی. نکته واقعی ارزش آموزه تجسد اخباری نیست، بلکه بیانی است؛ «از یک واقعیت متافیزیکی خبر نمی‌دهد، بلکه برای بیان یک ارزش‌گذاری و برانگیختن یک نگرش است» (هیک، ۱۳۸۶، ص ۳۲۶؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۵۸).

بنابراین هیک تلاش می‌کند تا با مفهوم‌سازی، نجات را چنان توسعه دهد تا بتواند ادعا کند که: غیرمسیحیان می‌توانند به نجات عیسوی نایل گردند. اگر مسیحیان بر این باور باشند که پیروان ادیان دیگر نمی‌توانند به نجات برسند، مایل نیستند که برای آن‌ها احترام قائل شوند. از این رو، وی انحصارگرایی دینی نجات‌شناختی را در تقابل با پلورالیسم دینی هنجاری قرار می‌دهد، پس یک فرد انحصارگرا نمی‌تواند نسبت به دیگران بی‌تحمل باشد.

بررسی مبانی
دین‌شناختی صلح
و همزیستی ...
(۹۱ تا ۱۱۵)

برخی از سنت‌گرایان نیز رویکرد مشابه‌ای را اتخاذ کرده‌اند. سید حسین نصر معتقد است که هر یک از ادیان باید نسبت به همدیگر نه بر سیل تساهل و تسامح، بلکه بر سیل مفاهمه احترام بگذارند؛ چرا که تساهل مستلزم آن است که آن دین دیگر باطل است و با این همه باید تحملش کرد، اما فهم عوالم مختلف صور قدسی (مفاهمه) بدین معناست که ما به جایی برسیم که ادیان دیگر را بپذیریم، نه به این دلیل که می‌خواهیم با انسان‌ها هم‌نوع خود مدارا کنیم بلکه به دلیل آن‌که ادیان دیگر نیز برحق‌اند. بر این اساس، نتیجه سرپیچی از راه‌های فهم ادیان دیگر، مجادله، انحصارگرایی، خاص‌گرایی و در نهایت تعصب‌ورزی دینی است (نصر، ۱۳۸۱ الف، ص ۵۵۵). مبنای این دیدگاه وحدت ادیان است که بعد از انتشار کتاب بسیار مهم شوان (یکی از بنیان‌گذاران و برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این مکتب) با عنوان وحدت متعالی ادیان (The Transcendent Unity of Religions) از این دیدگاه به «وحدت متعالی ادیان» تعبیر می‌شود. شوان در این کتاب، که اثری نافذ در دین‌شناسی تطبیقی است، به تفصیل درباره موضوع مشترک عرفان اسلام مبنی بر این‌که ادیان الهی با باطنی یکسان فقط در وجه ظاهری متفاوت‌اند، سخن گفته است. کتاب دیگری که شوان در آن از وحدت‌گرایی دفاع می‌کند، اسلام و حکمت خالده است. وی در اینجا ضمن اشاره به این‌که اختلاف میان ادیان امری مقدر است، می‌گوید: هر دینی صدفی دارد و گوهری... گوهر مقتضیات نامحدودی دارد، چون از امری مطلق سرچشمه می‌گیرد؛ صدف امری نسبی است، و بنابراین مقتضیات آن هم محدود است. با وقوف بر این امر، نمی‌توان دو واقعیت را نادیده گرفت: اولاً، در سطح ظواهر محض هیچ چیز اعتبار مطلق ندارد و ثانیاً، تا آن‌جا که به مومنان ادیان دیگر مربوط می‌شود، تفسیر ظاهرنگرانه و انحصارگرایانه پیام‌های دینی را بی‌اثری نسبی آن پیام‌ها تکذیب می‌کند، اما البته نه در حوزه‌های گسترش خود آن پیام‌ها که از جانب خدا مقدر شده است (شوان، ۱۳۸۳، ص ۳۰). وی هم‌چنین در فصل دوم کتاب گوهر و صدف عرفان اسلامی بار دیگر بر دین خالده، یا به تعبیر او «دین دل»ی که در کنه هر دین خاص و نیز در درون وجود انسان و در همان جوهری که انسان از آن ساخته شده است، تاکید می‌ورزد: «خدا برای همه ادیان تنها در «بالاترین سطح جو» الهی یکسان است، نه در «جو» انسانی؛ در جو انسانی هر دینی عملاً خدای خاص دارد و به همان تعداد که دین وجود دارد، خدا وجود دارد. به این معنا، می‌توان گفت که فقط طریقت باطنی مطلقاً توحیدی است،



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

تنها این طریقت است که فقط یک دین واحد را در زیر لوای صورت‌های گوناگون تشخیص می‌دهد؛ زیرا گر چه این صحیح است که صورت، به طرزی خاص، همان ذات «است»، [ولی] ذات بالعکس به هیچ وجه صورت نیست، قطره آب است، اما آب قطره نیست» (شوان، ۱۳۸۱، ص ۱۳۲).

ریشه تفکر شوان را می‌توان در آثار رنه گنون، که ظاهراً پایه‌گذار مکتب فلسفه جاویدان است، یافت. کوماراسوامی (یکی دیگر از برجسته‌ترین مروجان این مکتب) نیز پیش از شوان از وحدت‌گرایی سخن گفته است. وی در مقاله‌ای با عنوان «راه‌هایی به سوی قله واحد» بر آن است که ادیان مختلف هدف نهایی واحدی دارند. سید حسین نصر با اشاره به مفهوم نماد سلوک در مقاله کوماراسوامی اظهار می‌کند (نصر، ۱۳۸۱ ب، ص ۳۰۹) که مدافعان فلسفه جاویدان این راه را جداگانه نمی‌پیمایند تا سرانجام دریابند که به راستی همه آن‌ها به قله‌ای واحد می‌انجامد، بلکه با پیمودن راهی واحد به این قله دست می‌یابند و از آن قله مشاهده می‌کنند که سایر راه‌ها به آن ختم می‌شود.

عبدالعزیز ساشادینا نیز در کتاب مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام نیز این فرض را مطرح می‌کند که انحصارگرایی با مدارا و تساهل نسبت به غیر، متعارض است. وی ادعا می‌کند که شواهد فراوانی نسبت به رشد جهانی معرفت دینی داریم که نشان می‌دهد چیزی فراتر از سنت‌های دینی خاص وجود دارد که می‌تواند طرز تلقی تسامحی و کثرت‌گرایانه نسبت به ادیان دیگر داشته باشد (ساشادینا، ۱۳۸۶، ص ۳۶). ساشادینا تأکید می‌کند که الهیات انحصارگرایی مربوط به نجات مانعی است برای برخی از مسلمانان در پذیرش حقوق بشر دیگران: خودکامگی دینی مشکل اصلی است. این مشکل که در دیدگاه سنتی مسلمانان نسبت به هویت سیاسی خودشان نمود یافته، ناشی از این ادعاست که اسلام یگانه دین نجات‌بخش است؛ ادعایی که با روح دموکراسی جهانی مبتنی بر همزیستی دینی در تعارض است (همان، ص ۹۲-۹۳).

نقد و بررسی

همان‌گونه که دیدیم، جان هیک، و هم‌چنین سید حسین نصر و ساشادینا بر این باورند که با التزام به نجات انحصاری (انحصارگرایی دینی نجات‌شناختی) نمی‌توان به با پیروان سایر ادیان صلح و مدارا کرد و لذا باید به ملازمه بین مساله نجات و

صلح و تساهل اجتماعی قائل شد و پلورالیسم دینی هنجاری را از پلورالیسم دینی نجات‌شناختی استنتاج نمود. این فرض چیزی است که مدافعان مسیحی انحصارگرایی برای انکار آن زحمات بسیاری متحمل شده و از انحصارگرایی مسیحی دارای تساهل و تسامح دفاع کرده‌اند. آلوین پلانتینگا، الهیدان و فیلسوف دین معروف پروتستان، در مقاله‌ای با عنوان دفاعی از انحصارگرایی دینی، که بیش تر نقدی است بر پلورالیسم دینی ناظر به تساهل و صلح میان پیروان ادیان (پلورالیسم دینی هنجاری)، مدعی است که در انحصارگرایی مسیحی هیچ گونه تکبر، نامعقولیت، توجیه‌ناپذیری، امپریالیسم، ظلم و یا بی‌صدافتی وجود ندارد، مشروط به این که انحصارگرایی مسیحی آگاهی نسبتاً جامعی از ادیان دیگر داشته باشد و این نکته را تصدیق کند که در ادیان دیگر پارسایی و اخلاصی اصیل وجود دارد. وی معتقد است که: چه بسا انحصارگرا، مانند هر کس دیگر، دست‌کم تا حدی به بعضی یا به تمام این آفات مبتلا باشد. اما پرسش این است که آیا وی صرفاً از آن رو که انحصارگراست به این آفات مبتلا شده است (پلانتینگا، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰).

اگر عبارت پلورالیسم دینی هنجاری را برای اشاره به این عقیده وضع کنیم که رفتار با دیگران باید بر اساس احترام و پذیرش پیروان ادیان مختلف و همزیستی و صلح میان آنها باشد و عبارت کثرت‌گرایی مربوط به نجات را برای این آموزه کلامی استفاده کنیم که همه ادیان به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به نجات از لحاظ کارآمدی برابرند، پس برای انکار این نظر که پلورالیسم هنجاری مشروط به پلورالیسم مربوط به نجات است دلایل زیادی در دست داریم:

اول دلایل دینی: در قرآن و سنت شواهدی برای ک پلورالیسم هنجاری وجود دارد اما برخی از اعتقادات مورد لعنت قرار گرفته‌اند. هرچند که قرآن بارها اعتقاد مسیحیانی که حضرت عیسی را پسر خدا می‌دانند و کسانی را که اسلام نیاورده‌اند محکوم کرده: «ان الذین کفروا من اهل الکتاب و المشرکین فی نار جهنم خالدین...» (بنه: ۶)، ولی کثرت‌گرایی و پلورالیسم اسلام بر این اساس است که مسیحیان و دیگران از نظر سیاسی - اجتماعی جوامعی محفوظ و مقبول باشند. شاهد بر این، پیامبر اسلام با جمعی نشسته بودند که جنازه یک یهودی را آوردند. پیامبر به احترام جنازه به پاخواست. حاضران گفتند: آن جنازه یهودی است. پیامبر (ص) در جواب فرمود: «هر موقع که جنازه‌ای دیدید به احترام آن از جا برخیزید» (بخاری، ۱۶۰۷، ۱،



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

ص ۲۲۸). ویل دورانت در تاریخ تمدن می‌نویسد: «هر چند که محمد (ص) پیروان دین مسیح را تقبیح می‌کند، با این همه نسبت به ایشان خوش‌بین است و خواستار ارتباطی دوستانه بین آن‌ها و پیروان خویش است. حتی پس از برخوردی که با پیروان دین یهود داشت، یا اهل کتاب که همانا یهودیان و مسیحیان بودند، راه مدارا پیش گرفت (دورانت، ۱۳۶۸، ۴، ص ۴۳۲). هم‌چنین مناظره و احتجاج پیامبر اکرم (ص) با برخی از اهل کتاب و نقد عقاید آنان و در عین حال برخورد محترمانه و مسالمت‌جویانه ایشان با آن‌ها از دیگر دلایل عدم تلازم میان صلح و تساهل و پلورالیسم دینی نجات‌شناختی است (ابن‌هشام، ۱۴۱۳، ۲، ص ۲۹۲-۲۹۳).

دوم دلایل اخلاقی: که مهم‌ترین آن‌ها رفتار محترمانه حتی با کسانی است که اعتقادات نادرست (حتی اگر شایسته عذاب اخروی و جهنم) داشته باشند. شاید چنین اشخاصی به دلیل عذر موجهی بخشوده شوند و یا شاید اعتقاد قلبی شخصی به نظر ما شرک باشد در حالی که در حقیقت اعتقادش صحیح است. این‌که خداوند او را می‌بخشد یا خیر به ما ربطی ندارد، ما وظیفه داریم نسبت به او رفتاری منصفانه داشته باشیم، قطع نظر از این‌که خداوند چه تصمیمی در آخرت برای او می‌گیرد. بر همین اساس است که امام علی (ع) غذا دادن به فرد اسیر واجب القتل را واجب می‌داند (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۶۹). حضرت در جای دیگر می‌فرماید: «بعد از من با خوارج جنگ نکنید، زیرا کسی که در جستجوی حق بوده و خطا کرد مانند کسی نیست که طالب باطل بوده و آن را یافته است» (نهج البلاغه، خطبه ۶۱؛ ر.ک: جرداق، ۱۴۲۶، ص ۲۰۰).

سوم دلایل تجربی: هیچ‌گونه همبستگی تاریخی میان پلورالیسم مربوط به نجات و پلورالیسم هنجاری پیدا نشده است. مردم به دلایل سیاسی مورد آزار قرار می‌گیرند؛ زیرا ظالم برای دستیابی به قدرت به دیگران ظلم می‌کند. اگر این ظلم را با کلام انحصارگرا توجیه می‌کنند فقط بهانه است نه علت ظلم (ر.ک: لگنهاوزن، ۱۳۸۹، ص ۲۰۶).

بنابراین، همان‌گونه که میان اعتقاد به داشتن الهیات مطلق‌گرایانه (انحصارگرایی نجات‌شناختی) و اعتقاد به این‌که همه ادیان دربردارنده عنصر حقیقت هستند، تناقضی وجود ندارد، هم‌چنین می‌توان اعتقاد داشت که از لحاظ اخلاقی و دینی احترام به دیگران و پذیرش آن‌ها صرف نظر از دین‌شان واجب است.

بررسی مبانی
دین‌شناختی صلح
و همزیستی ...
(۹۱ تا ۱۱۵)

امام خمینی و مساله نجات

سؤال از نجات بخشی ادیان مختلف، بدین معنا که آیا پیروان همه ادیان اهل نجات اند یا فقط پیروان یک دین اهل نجات بوده و به بهشت راه می یابند، یکی از مسائل مهم در بحث از کثرت گرایی دینی به شمار می رود. در اینجا سعی خواهیم کرد تا دیدگاه حضرت امام در این زمینه را تبیین نماییم. نخستین مساله ای که باید به آن پردازیم این است که کفر فی نفسه گناه بزرگی محسوب می شود و کافر شایسته دوزخ است. آیات بسیاری در قرآن به صراحت به تعذیب کافران معاند و عدم نجات آنها دلالت می کنند که از جمله عبارتند از:

«ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم» (بقره، ۷)؛ خداوند بر دل‌های آنها مهر زده است، پرده‌ای بر گوش‌ها و دیدگان آنها قرار گرفته و عذاب بزرگی در انتظار آنهاست.

«و یوم یعرض الذین کفروا علی النار ایس هذا بالحق قالوا بلی و ربنا قال فذوقوا العذاب بما کتمت کفرون» (احقاف، ۳۴)؛ و روزی که گفته می شوند آنان که کافر شدند بر آتش، آیا این حق نیست؟ گویند: به پروردگار آری، گویند: پس بچشید عذاب را به سبب اینکه کفر می ورزیدید.

علمای لغت، کفر را به معنای ستر و پوشانیدن معنا کرده‌اند. ابن فارس در معجم مقاییس اللغه، ماده کفر را دارای معنای واحدی می داند که در تمام کاربردهای آن جریان دارد. این معنای واحد که «ستر و تغطیه» (پوشاندن) است، هم در کفر مقابل ایمان وجود دارد و هم در کفران نعمتها (ابن فارس، ۱۴۰۴، ص ۱۹۱). بنابراین، کفر به هر چیزی عبارت است از اخفا و پوشاندن حقیقت آن چیز (امام خمینی ۱۳۷۸، ص ۶۶). کفر به لحاظ اصطلاحی دارای معانی متفاوتی است. در علم فقه، عنوان «کافر» در معنای گسترده‌ای کاربرد دارد و بر هر کس که منکر خدا و نبوت و یا یکی از ضرویات اسلام باشد، صدق می کند، اعم از آنکه انکار، از روی توجه و معرفت باشد یا از روی جهل و غفلت. به بیان منطقی، فقها بین کفر و ایمان، قائل به نسبت «عدم و ملکه» شدند؛ به این معنا که کفر، به معنای عدم ایمان است و هر انسانی که مؤمن نباشد، خواه ناخواه کافر خواهد بود، چه عدم ایمان، مستند به «جحد» باشد و چه مستند به جهل و تردید. حضرت امام در کتاب الطهاره، در تعریف کفر مانند سایر فقها قائل به نسبت ملکه و عدم ملکه میان اسلام و کفر شده و در تعریف آن می فرماید: «من لم یعتقد بالالوهیه و لو لم یعتقد بخلافها و



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

لم يندح في ذهنه شئ من المعارف و مقابلاتها يكون كافراً و ما ذكرناه هو المرتكز عند المتشرعه و المستفاد من الادله». (امام خميني، ۱۳۷۳ الف، ج ۳، ص ۴۲۶)

ارائه تعريف كلامي از كفر كار مشكلي است، اما آنچه بعد از فحص و استقرا از تعريفات متكلمان بدست مي آيد، اين است كه آنها بر خلاف فقها نسبت ميان كفر و اسلام را نه «نسبت عدم و ملكه»، بلكه از نوع «تقابل تضاد» دانسته اند. شهيد مطهري در اين باره مي نويسد: «تقابل مسلمان و كافر از قبيل تقبل ايجاب و سلب و يا عدم و ملكه به اصطلاح منطقيين و فلاسفه نيست، بلكه از نوع تقابل ضددين است؛ يعني تقابل دو امر وجودي است، نه از نوع تقابل يك امر وجودي و يك امر عدمي» (مطهري، ۱۹۹۸، ص ۳۹۸). نکته ديگر اينكه متكلمان، در مباحث خود به تفكيك كافر قاصر از مقصر و معاند پرداخته و عقاب را مقيد به كافر مقصر دانسته اند.

از آنچه گذشت به اين نتيجه مي رسيم كه بايد ميان «كفر حقيقي» و «كفر حقوقي» (فقهی) تمايز قائل شد. كفر حقوقي سرچشمه آثار حقوقي است، هر چند ملازم با كفر حقيقي نباشد و نمي تواند با زن مسلمان ازدواج كند، يا در قبرستان مسلمين دفن شود (امام خميني ۱۳۷۸، ص ۳۴). اين حكم فقهی، مطلق است و با ترديد و انكاري كه نه از جحود و عناد، بلكه از سر قصور است نيز قابل جمع مي باشد. از اين رو، در بحث نجات و رستگاري آنچه مورد توجه است، «كفر حقيقي» است، نه كفر حقوقي.

با تأمل در سخنان حضرت امام، دو نکته آشكار مي شود: نکته اول اينكه عذاب الهي صرفاً منحصر به كفار نيست، بلكه درباره همه انسانها صادق است، و كسي كه با قصد تجري مرتكب گناهي مي شود (مسلم باشد يا كافر) شايسته دوزخ است؛ چرا كه بر اساس حكم عقل، كسي كه حرمت مولي را بشكند و بر او جرأت پيدا كند، مستحق عقوبت است (امام خميني، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۰؛ همو ۱۳۷۹، ص ۷۸-۷۹). نکته دوم هم اين است كه عذاب كفار مطلق نيست، بلكه مقيد به قيودي است. قيدي كه درباره عذاب كافرين مطرح شده، انحصار آن به كافرين معاند و مقصر است، نه افرادي كه قاصر بر اطلاع از معارف ديني اند. در واقع ايشان، ميان دو نوع كفر تمايز قائل مي شود: كفر از روي علم و آگاهي (كافر مقصر) و كفر از روي جهل و ناداني (كافر قاصر). مي توان گفت اغلب متفكران شيعه از جمله امام خميني معتقدند كه حكم عذاب الهي درباره كافرين به

بررسی مبانی
دین‌شناختی صلح
و همزیستی ...
(۹۱ تا ۱۱۵)

کافران قاصر مربوط نمی‌شود و صرفاً شامل کافران مقصر است. بر مبنای قول مشهور، کودکان نابالغ، دیوانگان، سفها و به طور کلی غیرمکلفان جزء قاصران محسوب می‌شوند. همچنین با توسعه در معنای قصور، به نظر می‌رسد آنچه قرآن تحت عنوان «مستضعفین» نام می‌برد، شامل کفار قاصر می‌شود.

حضرت امام درباره گناهکار نبودن کفاری که از شناخت حقیقت محروم مانده‌اند می‌فرماید: سبب اینکه عمل بسیاری از کفار گناه و معصیت نیست و در نتیجه بر کار خود عقاب نمی‌شوند، این است که اکثر آنان جز گروه اندکی از آنان، نسبت به حقیقت جاهل بوده و در عمل خود مقصر نیستند، بلکه قاصرند (امام خمینی، ۱۳۷۳ ب، ج ۱، ص ۲۰۰). ایشان جهل قاصرانه خواص و عوام کافران را این‌گونه توضیح می‌دهد: «اما قاصرانه بودن جهل عوام آنان، پس ظاهر است که خلاف دینی که دارند، به ذهنشان خطور نمی‌کند، بلکه آنان، مانند عوام مسلمانان، به صحت دین خود و بطلان سایر ادیان یقین دارند. پس همان‌طور که عوام ما، به سبب تلقین و نشو و نما در محیط اسلام، به صحت دین خویش و بطلان سایر ادیان علم دارند، بدون اینکه خلاف آن به ذهنشان خطور کند، عوام آنان نیز چنین هستند و این دو گروه از این جهت تفاوتی ندارند. و شخص قاطع در پیروی از قطع خود معذور است و نافرمان و گناهکار نیست و نمی‌توان او را به موجب این پیروی عقاب کرد. اما غیر عوام آنان، غالباً به واسطه تلقیناتی که از آغاز کودکی و نشو و نمایشان در محیط کفر وجود داشته است، به ادیان باطل خویش جازم و معتقد شده‌اند، به گونه‌ای که هرگاه چیز مخالفی به آنان برسد، آن را با عقول خویش که از آغاز نشو و نما برخلاف حق پرورش یافته است، رد می‌کنند. پس عالم یهودی یا مسیحی، مانند عالم مسلمان، ادله دیگران را صحیح نمی‌داند و بطلان آن ادله برای وی مانند ضروری شده است؛ زیرا دین او نزد خودش ضروری است و خلاف آن را احتمال نمی‌دهد. آری، اگر در میان عالمان آنان کسی باشد که خلاف مذهب خود را احتمال بدهد و از روی عناد یا تعصب، حجت و دلیل آن را بررسی نکند، همان‌طور که در آغاز اسلام، کسانی در میان علمای یهودی و مسیحی چنین بودند» (همان، ص ۲۰۰-۲۰۱). همچنین کیفر این دسته از کفار؛ یعنی کفار قاصر با عدل الهی منافات دارد و لذا چنین فعلی از خداوند صادر نمی‌شود: «و اما دسته دیگر که کثیری از نوع انسان را تشکیل می‌دهند، گرچه در مراکز تمدن علمی و عملی بوده‌اند، و لیکن چون ابا عن جد بر دین منسوخ سابق بوده‌اند و به دین



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

لاحق مشرف نشده‌اند، ولی نه از باب عناد و نفاق، بلکه از باب قطع به خلاف... نمی‌توان گفت این چنین شخصی به جهنم خواهد رفت؛ زیرا محال است حضرت احدیت با بندگان خود خلاف عدل رفتار کند، پس این شخص را نمی‌توان تعذیب کرد و چنین کسی هم در جهنم نخواهد بود، و آن کفاری که خدا در قرآن به آنان وعده عذاب و جهنم داده است، مسلماً این دسته از کفار نیستند» (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۷۷).

اما دسته دیگری از انسانها که شقی هستند؛ یعنی کسانی که استکبار ورزیده و در مقابل حق و حقیقت عناد و جهود نمودند، مشمول وعید الهی شده و تعذیب خواهند شد. «البته این چنین کسانی که اعتقاد کج و معوج داشته و به شاهره حقیقت بغض دارند، به تدریج شقاوت اینها زیاده‌تر گردیده و باطن آنها صورت جهود و نفاق بوده و روح و نفس، کج و معوج از حقیقت بار آمده و صورت واقعی اش صورت باطل، و عقیده اش عقیده فاسد ظلمانی است، این چنین شخصی گرفتار وبال دائمی بوده و شقاوت همیشگی عظمی و خسران به تمام معنی خواهد داشت» (همان، ص ۴۷۸-۴۷۹). حضرت امام در پایان، دیدگاه خود را چنین جمع‌بندی می‌کند: «خلاصه اینکه کفار، مانند مسلمانان جاهل، برخی قاصرند و آنان اکثریت دارند و برخی مقصر. و تکالیف، از اصول و فروع، بین همه مکلفان از عالم و جاهل، قاصر و مقصر، مشترک است و کفار به سبب اصول و فروع عقاب می‌شوند، البته در صورتی که حجت بر ضد آنان تمام شده باشد و نه به طور مطلق. پس همان‌طور که عقاب مسلمانان به سبب فروع به معنای این نیست که آنان خواه قاصر باشند و خواه مقصر، عقاب می‌شوند، کفار نیز به حکم عقل و اصول عدالت دقیقاً چنین وضعی دارند» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۰-۲۰۱). با این بیان، کافران قاصر از مطلق عذاب و وعید الهی خارج می‌شود. بنابراین، غیرکافران موضوعاً از این حکم خارج بوده و مشمول وعید الهی نمی‌شوند، و این بدین معناست که تمامی دینداران (در ادیان الهی) به حکم مطلق ایمان، کافر محسوب نمی‌شوند، اگر چه از نظر فقهی کافر به شمار آیند.

نجات و رستگاری صاحبان ادیان، یا عدم تعذیب آنان را به دو گونه می‌توان تبیین کرد. تفسیر اول مبتنی بر اصل رحمت و تفضل الهی است که علت اصلی نجات یا عدم تعذیب اتباع ادیان خوانده می‌شود. اما در تفسیر دوم، نجات و رستگاری اتباع ادیان به میزان حقانیت و یا حظی است که از تجلی وحدت حقه

بررسی مبانی
دین‌شناختی صلح
و همزیستی ...
(۹۱ تا ۱۱۵)

دینی در شریعتی خاص کسب شده است. فرق اساسی این دو نظریه آن است که براساس نظریه اول، حکم به عدم تغذیب اتباع ادیان دیگر صرفاً به تفضل الهی منسوب است، در حالی که در نظریه دوم، رستگاری و نجات اتباع دیگر ادیان، به مرتبه وجودی آن ادیان و حظی است که از حقایق و معارف دینی در خود دارند و لذا صرفاً منسوب به تفضل و لطف الهی نیست (حسینی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۲). دیدگاه امام خمینی به نگرش دوم نزدیک تر است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۷۷-۴۷۸). همان طور که قبلاً نیز گفته شد، آیات متعددی درباره نجات و رستگاری پیروان دیگر ادیان وجود دارد که براساس تفسیر وحدت گرایانه ادیان که دیدگاه حضرت امام و برخی دیگر از اندیشمندان است همه ادیان الهی دارای حقیقت بوده و توانایی راهنمایی بشر به سوی تکامل و سعادت را دارند. از جمله آیاتی که برای مطلب دلالت می کند، آیه ۶۲ از سوره بقره است: «اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ الَّذِیْنَ هَادَوْا وَ النَّصٰرَیْ وَ الصّٰبِئِیْنَ مِنْ اٰمِنِ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَ عَمِلْ عَمَلًا صٰلِحًا فَلَهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا یُخٰوِفُ عَلَیْهِمْ وَ لَا هُمْ یُخٰوِفُوْنَ».

بر این اساس، دین حقیقت واحدی است که در شرایع گوناگون متجلی شده است؛ و همه ادیان و شرایع الهی، واجد حقایقی اند که به رغم اختلاف در مرتبه، از اصالت و حقانیت برخوردارند. به همین دلیل پیروان این ادیان در مسیر نجات و رستگاری اند. لذا اگر حقایق دینی به معنای عام آن، شامل تجلی شریعت های الهی باشد، روشن است که پذیرش تعدد و اصالت و حقانیت ادیان، مستلزم این است که نجات و رستگاری دینی نیز متعدد باشد و منحصر به دین خاصی نباشد. در عین حال، با توجه به اختلاف ادیان و تكثر حقایق تشکیکی آنها بدیهی است که بین حقایق دینی ادیان و مرتبه نجات و رستگاری آنها، نسبت مستقیم و تلازم کاملی وجود دارد. هر اندازه حقایق دینی از ظهور و جلوه کامل تر حقیقت برخوردار باشد، نجات و رستگاری آن دین نیز کامل تر، و امکان نیل انسان به معرفت مطلق وجود از طریق آن بیشتر است. براساس این تفسیر، نجات و رستگاری، معلول رحمت و لطف الهی است که در اثر کسب معارف حقه و عمل به شرایع دینی پدید می آید.

امام خمینی به نکته ای در این باره اشاره می کند که بیانگر آن است که سعادت و هدایت انسان نتیجه قهری یا تکوینی عقاید صادق است. وی می گوید باطن انسان به واسطه اعمال صالح و اعتقادات حقه دارای نورانیتی قلبی و صفای باطنی می شود که موجب قرب به خدا و رضوان و رستگاری می شود، و به واسطه اعمال سیئه و



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

عقاید سخیف و باطل، کدورت و ظلمتی در قلب حاصل می شود که انسان را از مقام قدس و قرب حق دور، و از معارف الهیه مهجور کرده و باعث شقاوت و ضلالت او می شود (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ ۱۳۷۶، ص ۱۵۰).

با این بیان، سستی استدلال کسانی که مقتضای اسم «هادی» خداوند، خیر الهی و عشق او به بندگان را، کثرت گرایی دینی می دانند، آشکار می شود. توضیح این که یکی از ادله ای که جان هیک و برخی دیگر از کثرت گرایان برای اثبات دیدگاه شان آورده اند، محبت و خیرخواهی خداوند و عشق او به بندگان (اصل هدایت عام الهی) است؛ مقتضای هدایت گری عام خداوند این است که اکثر انسان ها را هدایت یافته و بر طریق صواب و نجات بدانیم. نمی توان تنها اقلیت اندکی را نجات یافته دانست و در عین حال به عشق نامحدود خداوند بر بندگان معتقد بود. با تامل بر مفهوم خیر الهی می توان نشان داد که هیچ دین و حیانی، نمی تواند چنان ادعا کند که نقشی ضروری یا بی همتا در رستگاری آدمیان دارد. اگر این فرض را بپذیریم که خداوند خیر مطلق است، بدین معنا خواهد بود که او همواره به عدالت رفتار می کند و در آستان او نابرابری و تبعیض وجهی ندارد. به تعبیری، اقتضای نجات بخشی عطای الهی آن است که مشمول همه آدمیان شود نه آن که خداوند فقط به بعضی از انسانها رخ بنماید و فرصت آگاهی یافتن از خود بدهد. از طرفی، هر دین و حیانی همچون مسیحیت فقط بخشی از نژاد انسانی را در بر گرفته است، از این رو خدای عادل آموزه های ضروری برای رستگاری را در معرفت دینی خاص منحصر نمی کند. «از یک سو، مسیحیت تعلیم می دهد که خداوند خالق و مالک همه موجودات است و خواهان خیر مطلق و رستگاری نوع انسان است، و از سوی دیگر می گوید که تنها از طریق پاسخ گفتن مؤمنانه بر خداوند به وساطت مسیح می توانیم نجات یابیم. این سخن به این معناست که عشق نامحدود خداوند مقدر نموده که افراد بشر تنها به صورتی می توانند نجات یابند که در واقع اکثریت عظیمی از آنها را مستثنی سازد» (هیک، ۱۳۸۱، ص ۲۸۳).

برخی از کثرت گرایان وطنی نیز، استدلال مذکور را بر مبنای پاره ای تعالیم اسلامی مورد توجه قرار داده و بر این باورند که مسلمانان خداوند را «هادی» می خوانند و این ادعا، وقتی صدق می کند که همه یا اغلب بشریت را «هدایت یافته» و در وضع ایده آل بدانیم و الا اسم هادی خداوند اسم بی مسمایی خواهد بود (سروش، ۱۳۷۷، ص ۳۳-۳۴).

بررسی مبانی
دین شناختی صلح
و همزیستی ...
(۹۱ تا ۱۱۵)

در این استدلال میان هدایت تکوینی و هدایت تشریحی خلط شده و نوعی مغالطه اشتراک لفظی صورت گرفته است؛ هدایت تکوینی، هستی‌شمول بوده و همه موجودات از جمله انسان‌ها را شامل می‌شود. اما هدایت تشریحی، که عبارت است از اوامر و برنامه خداوند بر انسان‌ها در جهت رشد و کمال آنها، مختص به انسان‌ها می‌باشد. هدایت به این معنا (هدایت تشریحی) را «ارائه طریق» هم می‌گویند که مقتضای حکمت و رحمت الهی است. «ناچار در نظام اتم، که احسن نظام است... تعلیم طرق سعادت و شقاوت و هدایت راه صلاح و فساد و اعلام طرق علاج نفوس ممتنع است اهمال شود؛ زیرا که در اهمال آن یا نقص در علم لازم آید یا نقص در قدرت یا بخل و ظلم بی‌جهت. معلوم شد که ذات مقدس مبدأ از تمام اینها بری است: او کامل علی‌الاطلاق و مفیض علی‌الاطلاق است و در اهمال هدایت طرق سعادت و شقاوت خللی عظیم در حکمت وارد آید و فساد و اختلال بزرگ بر نظام و مملکت آشکار شود. پس در نظام اتم لازم شد که طرق سعادت و شقاوت و طرق هدایت را اعلام فرماید» (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۰).

سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که تحقق هدایت‌گری خداوند به چیست؟ آیا به این است که مردم به اجبار علی‌رغم اختیار خودشان، مومن و مهتدی شوند؟ آیا لازمه آزادی و اختیار انسانها این نیست که اگر همه خواستند کافر شوند، بتوانند و هیچ رادع و مانعی بر سر راهشان نباشد؟ باید توجه داشت که هدایت الهی مستلزم هدایت یافتگی و اهدای اکثریت نیست. این مساله جزء برنامه الهی نبوده است که همه انسانها به اجبار، به بالاترین درجه هدایت و سعادت دست یابند؛ چرا که سعادت و شقاوت نتیجه تلاش و کوشش خود انسان است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ص ۷۵). و هر کس تحصیل سعادت نماید، به هدایت و توفیق خداوند است، و کسی که تحصیل شقاوت نماید و رو به هلاکت رود، با فراهم بودن جمیع طرق هدایت و اسباب کسب سعادت، خود به اختیار خود به هلاکت و شقاوت فرو رفته و حجت بالغه حق بر او تمام است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۹).

«این همه بحث از رسل و ارسال کتب و فرو فرستادن فرشتگان و وحی و الهام به پیغمبران و راهنمایی طریق حق، از رحمت ارحم الراحمین است. عالم را رحمت واسعه حق فرو گرفته... طریق وصول به سعادت را باز نموده و چاه را از راه روشن فرموده. تو خود به پای خود در چاه می‌افتی و از راه معوج می‌شوی رحمت را



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

چه نقصانی است؟ اگر ممکن بود طریق خیر و سعادت را به مردم به طور دیگر نشان بدهند، می داند، به موجب وسعت رحمت؛ و اگر ممکن بود اکراهاً مردم را به سعادت برسانند، می رسانند؛ لکن هیئات راه آخرت راهی است که جز با قدم اختیار نمی توان آن را پیمود؛ سعادت با زور حاصل نشود؛ فضیلت و عمل صالح بدون اختیار فضیلت نیست و عمل صالح نمی باشد؛ و شاید معنی آیه شریفه (لا اکراه فی الدین) نیز همین باشد. بلی، آنچه در آن، اعمال اکراه و اجبار می توان نمود صورت دین الهی است نه حقیقت آن. انبیا، (ع) مأمور بودند که صورت را با هر طور ممکن است تحمیل مردم کنند تا صورت عالم صورت عدل الهی شود و مردم را ارشاد به باطن نمایند تا مردم به قدم خود آن را ببینند و به سعادت برسند» (امام خمینی، ۱۳۸۴ ب، ص ۳۶-۳۷).

نکته مرتبط با این مساله، که در سخنان امام خمینی نیز به آن اشاره شده است، اشتراط عذاب به اتمام حجت است. دانشمندان علم اصول در بحث از «اصل برائت» - که بیانگر موضع عملی فرد مکلف در هنگامی است که فحوص از حقیقت نموده و با این حال به حجتی دست نیافته است - با استفاده از کتاب و سنت و عقل و اجماع بر برائت ذمه مکلف از تکلیف و به تبع آن مواخذه نشدن وی، استدلال کرده اند. در بحث از دلیل عقلی برائت، برخی از اصولیان با استفاده از قاعده «قیح عقاب بلا بیان» و ورود این قاعده بر قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل»، بر این مسئله تأکید کرده اند که اگر مکلفی بعد از جست و جو و فحوص به حجتی دست نیافت، معذور است و عقاب نمی شود (انصاری، بی تا، ص ۳۳۵-۳۳۶؛ خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۴۳-۳۴۴؛ امام خمینی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۸۰-۲۸۱).

از دیدگاه حضرت امام، برائت ذمه مکلف از تکلیف و عدم عقاب او قبل از آنکه بیانی از طرف شارع به او برسد، حکم قطعی عقل است و منظور از «بیان»، که نبودنش موضوع حکم عقل است، همان «حجت» است (امام خمینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۸۸). همچنین تعذیب قبل از بیان با مقام شامخ الهی منافات دارد و این متنی ثابت و سنتی دائمی تا زمان دمیدن در صور است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۵). آیات و روایات بسیاری نیز بر این معنا دلالت دارند که اگر حجت و بیانی از سوی خداوند متعال به مکلفین نرسد، آنان معذورند و در قبال آن مواخذه نخواهند شد. از آیات دال به این مطلب که اصولیان از جمله حضرت امام به آن تمسک جستند، آیه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولاً» (اسراء، ۱۵) است که بر

بررسی مبانی
دین‌شناختی صلح
و همزیستی ...
(۹۱ تا ۱۱۵)

اساس آن استحقاق عقاب مشروط به اتمام حجت بر بندگان است (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۱-۲۶؛ همو، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۰۸-۲۱۲). بنابراین، اگر انسان بر طبق مقتضای وظیفه‌اش در جهت وصول به حقیقت عمل کرد و به حجتی دست نیافت، مشمول عقاب و عذاب الهی نخواهد شد.

امام خمینی و صلح و همزیستی

صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز فکر اصیل اسلامی است که در آیات متعددی از قرآن مجید به صورت‌های گوناگون با تاکید و صراحت کامل سفارش شده است و پیامبر اکرم (ص) چهارده قرن قبل در دنیایی که مفهوم همزیستی دینی برای بشر کاملاً ناشناخته بود، آن را با صراحت کامل شناخت و ملت مسلمان را به آن دعوت کرد. در اسلام، کینه‌توزی و دشمنی با پیروان ادیان مذهب دیگر ممنوع است و پیش‌گرفتن روشهای اهانت‌آمیز با آنان روش پسندیده‌ای به‌شمار نمی‌رود. از دیدگاه قرآن کریم انسان در اصل انتخاب و پذیرش نوع دین آزاد و مختار است: «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی» (بقره، ۲۵۶)؛ در دین اجباری نیست. چرا که راه سعادت و کمال از گمراهی و ضلالت به روشنی آشکار است. در آیاتی از قرآن تصریح شده است که نه تنها نباید با دیده عداوت به غیرمسلمان نگریست، بلکه باید آنها را مورد احسان و محبت قرار داد: «لاینهاکم الله عن الذین لم یقاتلکم فی الدین و لم یخرجکم من ديارکم ان تبرهؤم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین انما ینهاکم الله عن الذین قاتلکم فی الدین و اخرجکم من ديارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولهؤم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون؛ خداوند شما را از دوستی آنان به شما در دین، قتال و دشمنی نکرده و شما را از دیارتان بیرون نرانده‌اند، نهی نمی‌کند تا بیزاری از آنها جویند، بلکه با آنها به عدالت و انصاف رفتار کنید که خدا مردم با عدل و داد را بسیار دوست می‌دارد و شما را فقط از دوستی کسانی نهی می‌کند که در دین با شما قتال، و از وطنتان بیرون کردند و بر بیرون کردن شما همدست شدند. آنها را دوست نگیرند و کسانی که از شما با آنها دوستی و یآوری کنند، ایشان به حقیقت ستمکارند.

پیامبر اسلام (ص) نیز با الهام از آیات الهی در برابر پیروان سایر ادیان و منکران دین اسلام، بسیار خوش‌رفتار بود. پیامبر وقتی به مدینه هجرت کرد، ساختار رایج آن جامعه را درهم شکسته و ساختار جدیدی را جایگزین آن نمودند؛ پیش از حضرت روابط و ارزشهای قبیله‌ای، نظام ارتباطی و عقاید انحصارگرایانه و



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

نژادپرستانه حاکم بود، اما حضرت به جای آنها انسانها را بر اساس دین و شهروندی به هم پیوند داد. پیامبر اسلام در دوران حکومتش عهدنامه‌های مختلفی با منکران خود منعقد نمودند که به موجب مفاد این عهدنامه‌ها حکومت اسلامی در مقابل دریافت مالیات ویژه از اهل کتاب خود را ملتزم به رعایت حقوق سیاسی و اجتماعی و امنیت اقلیت‌های مذهبی می‌کرد. اولین آنها قرار داد صلح با یهودیان در مدینه است که در حقیقت این قرارداد اولین منشور و فرمان آزادی عقیده در تاریخ بشریت است. ایشان پس از مقیم شدن در مدینه، قانون و معاهده‌ای را تدوین کرد که امور همه ساکنان مدینه، از جمله یهودیان را تحت قانون و قاعده درمی‌آورد. تا آنجا که به نتایج کلی این نظریه مربوط است، خود این سند نمونه‌ای عینی از چگونگی تحقق عملی مبانی صلح و همزیستی اسلامی است. سند مذکور با این مقدمه آغاز می‌شود:

به نام خداوند بخشنده مهربان

این پیمانی است که محمد رسول خدا، میان مومنان و مسلمانان قریش و یثرب و کسانی که آنها را پیروی می‌کنند و در کنار آنها به جهاد برخیزند، منعقد می‌سازد. سند مزبور مشتمل بر چهل و هفت بند است که در اینجا فقط برخی از بندهایی را می‌آوریم که به موضوع بحث ما ارتباط دارد:

- بند یک: آنها [امضاء کننده معاهده] امت واحدی، متمایز با انسانهای [دیگر] خواهند بود.

- بند شانزده: هر فردی از یهودیان که از ما پیروی کند، از [همان] کمک و حمایت ما (مسلمانان) برخوردار خواهد بود، مادام که در درگیری با دیگران ستمکار نبوده و دیگران را علیه آنها یاری نکرده باشد.

- بند بیست و پنج: یهودیان بنی عوف در کنار مسلمانان در حکم امت واحدی هستند. یهودیان در دین خویش و مسلمانان در دین خویش آزاد هستند. این حکم هم در مورد افراد تحت حمایت آنها و هم در مورد خود آنها صدق می‌کند، به استثنای کسانی که ستم ورزیده یا خیانت پیشه کرده باشند که اینان خود و خاندان خود را هلاک می‌کنند. [بندهای بیست و شش تا سی و یک همین قاعده را در مورد شش قبیله دیگر یهودی در مدینه آن زمان تکرار می‌کند]

- بند سی و هفت: [در جنگها] هزینه‌های هر یک از گروه مسلمان و یهودیان

بررسی مبانی
دین‌شناختی صلح
و همزیستی ...
(۹۱ تا ۱۱۵)

بر عهده خود آنهاست. آنها باید متحدان این پیمان [=سند] را در جنگ علیه کسانی که با آنها به جنگ برخیزند، یاری دهند. میان آنها دوستی خالصانه و مناسبات صادقانه برقرار باشد و از خیانت به دور باشند. هیچ کس نباید در حق هم پیمان خود ستم کند. در این صورت باید ستم دیده را یاری کرد (اصولان، ۱۳۸۵، ص ۳۵۳-۳۵۴).

بنابراین، بر اساس آموزه‌های اسلامی باید نسبت به همه افراد جامعه و از جمله پیروان سایر ادیان، احترام و تسامح ورزیده و با آنها زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند. سهل‌گیری و تساهل اسلام در مقایسه با ادیان دیگر، بیشتر و متکاملتر است، به گونه‌ای که برخی از مستشرقان منصف به امر اعتراف کرده‌اند (دورانت، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۴۳۲؛ لوبون، ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۷).

حضرت امام نیز با الهام از تعالیم دینی همواره بر این نکته تاکید داشتند که حقوق پیروان ادیان دیگر باید رعایت شود؛ چرا که این حقوق همیشه مورد توجه اسلام بوده است: «هر کسی که مملکت اسلامی زندگی می‌کند یک حقوقی دارد اسلام به آن حقوق می‌رسد. این اقلیتهای مذهبی از قبیل زرتشتی، از قبیل یهودی، از قبیل نصاری که در ایران گروههای فراوانی هستند، آنها را هم اسلام برایشان احترام قائل است و می‌خواهد اینها هم به حقوق خودشان برسند» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۹۸).

یکی از حقوقی که مورد توجه حضرت امام بوده، آزادی در انجام آداب دینی است که ایشان مکرر به آن اشاره کرده‌اند. از نظر ایشان، اقلیتهای دینی که در انتخاب اسلام یا بقای بر آیین خود اختیار دارند، در حکومت اسلامی می‌توانند آزادانه امور عبادی و شعائر دینی خود را انجام دهند. آنان می‌توانند در معابدشان بر انجام امور دینی خود پرداخته و بر اساس قوانین و احکام شریعت خود عمل نمایند.

بنابراین اهل کتاب می‌توانند آزادانه در جامعه اسلامی زندگی کنند. و به انجام عبادات و شعائر دینی خود در معابد خویش بپردازند. این نوع آزادی برای ادیان توحیدی به عنوان یک مساله اساسی در اوایل انقلاب اسلامی مطرح بود و بارها از حضرت امام در این باره سوال می‌شد. ایشان در جواب این سوال که «آیا جمهوری اسلامی اجازه خواهد داد تا مذاهب دیگر به طور آزاد و آشکار به انجام امور مذهبی‌شان بپردازند؟»، می‌فرماید: «بله، تمام اقلیتهای مذهبی در حکومت اسلامی



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

می‌توانند به کلیه فرائض مذهب خود آزادانه عمل نمایند و حکومت اسلامی موظب است از حقوق آنان به بهترین وجه حفاظت کند» (همان، ج ۳، ص ۵۶).

ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «اما جامعه یهودی و سایر جوامعی که در ایران هستند و اهل ملت هستند اسلام با آنها همان رفتار را می‌کند که با سایر اقشار ملت می‌کند، اسلام بر آنها ابداً آجحاف را جایز نمی‌داند، ابداً این طور نیست که آنها را بخواهد در مضیقه قرار دهند، برخلاف اصل تربیت اسلام، برخلاف وحی است» (همان، ج ۶، ص ۱۶۵).

نتیجه

با توجه به مطالبی که درباره نسبت نجات و صلح گفته شد می‌توان گفت صلح و تساهل اجتماعی نه تنها دایر مدار شناخت افراد از حقیقت نیست، دایر مدار اهل نجات و یا رستگار بودن افراد نیز نمی‌باشد. افرادی که از وصول به حقیقت محروم مانده‌اند، در صورتی که اهل عناد نباشند، محروم از رحمت خداوند نیستند، و به انسان‌های شقی ملحق نمی‌شوند، اما افرادی که اهل عناد بوده، پس از شناخت حقیقت به انکار آن می‌پردازند و یا آن که از ایمان به آن سرباز می‌زنند، به عذاب الهی گرفتار می‌گردند. در احکام اسلامی، صلح، مدارا و زندگی مسالمت آمیز با این افراد نیز تا هنگامی که کفر و عناد آنان حریم احکام و مقررات الهی را درهم نشکنند، تجویز شده است. دستور بر مدارا و صلح با کفار و مشرکان، اعم از این است که کفر آنان از سر استضعاف بوده یا آن که پس از شناخت حقیقت باشد. همچنین است رعایت حریم منافقان و احترام به حقوق فردی و اجتماعی آنان این دیدگاه با صرف نظر از توسعه‌ای که نسبت به اهل نجات پدید می‌آورد، شیوه زندگی با افراد را دایر مدار آن قرار نمی‌دهد و مدارا با افرادی را که اهل نجات نیز نیستند، در بسیاری از موارد توصیه نموده، بلکه لازم و ضروری می‌شمارد.

بررسی مبانی
دین‌شناختی صلح
و همزیستی ...
(۹۱ تا ۱۱۵)

کتابنامه

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام هارون، قم، مرکز النشر، ۱۴۰۴.
- ابن هشام، عبدالملک حمیری، السیره النبویه، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۱۳ق.
- امام خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۳۸۴.
- امام خمینی، التعلیقه علی الفوائد الرضویه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- امام خمینی، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- امام خمینی، شرح دعا السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۵.
- امام خمینی، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
- امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
- امام خمینی، الطلب و الاراده، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹.
- امام خمینی، سر الصلوه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴ الف.
- امام خمینی، آداب الصلوه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴ ب.
- امام خمینی، کتاب الطهاره، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ الف.
- امام خمینی، المکاسب المحرمه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ب.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سیپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

- امام خمینی، تقریرات فلسفه امام خمینی، تقریر عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- امام خمینی، تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
- امام خمینی، انوار الهدایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
- امام خمینی، تنقیح الاصول، تهران: مرکز انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸.
- امام خمینی، تهذیب الاصول، تهران: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
- امام خمینی، صحیفه امام، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.
- امام خمینی، کشف الاسرار، قم، انتشارات مصطفوی، بی تا.
- امام خمینی، رساله توضیح المسائل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
- انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، تحقیق عبدالله نورانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- اصلان، عدنان، پلورالیزم دینی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۵.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، البخاری، تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷.
- تالیافرو، چارلز، فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
- پارسانیا، حمید، تحمل اجتماعی و پلورالیزم دینی، کتاب نقد، ش ۲۳، ۱۳۸۱.
- پلاتینگا، آلوین، دفاعی از انحصارگرایی دینی، در: صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- جرداق، جرج، الامام علی صوت العدالة الانسانیه، مرکز الطباعة و النشر للمجمع العالمی لاهل البيت (ع)، ۱۴۲۶.
- حسینی، سید حسن، پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
- حرّ عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۴.

بررسی مبانی
دین‌شناختی صلح
و همزیستی ...
(۹۱ تا ۱۱۵)

- خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، تحقیق مؤسسه آل البيت قم، ۱۴۰۹.
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه گروهی از نویسندگان، تهران: انتشارات شرکت سهامی، ۱۳۶۸.
- دیویس، چارلز (۱۳۸۷)، دین و ساختن جامعه، ترجمه حسن محدثی و حسین باب الحوائجی، تهران، نشر یادآوران.
- ساشادینا، عبدالعزیز، مبانی همزیستی مسالمت اجتماعی در اسلام، ترجمه سید محمدرضا هاشمی، قم: نشر ادیان، ۱۳۸۶.
- سروش، عبدالکریم، صراط‌های مستقیم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- شوان، فریتیوف، اسلام و حکمت خالده، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۳.
- شوان، فریتیوف، گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، تهران: نشر سهروردی، ۱۳۸۱.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۲.
- عباسی، ولی‌الله، کثرت‌گرایی دینی نجات‌شناختی، اندیشه حوزه، ش ۵۸، ۱۳۸۵.
- عباسی، ولی‌الله، نردبان آسمان، سروش اندیشه، ش ۱۴، ۱۳۸۵.
- لگنهاوزن، محمد، اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جوان‌دل، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۹.
- لگنهاوزن، محمد، سیاحت اندیشه در سپهر دین، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لوبون، گوستاو، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سیدهاشم حسینی، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۴۷.
- مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۹۹۸ م.
- نصر، سید حسین، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۱ الف.
- نصر، سید حسین، پاسخ به هیوستن اسمیت، ترجمه ضیاء تاج‌الدین، سروش اندیشه، ش ۳-۴، ۱۳۸۱ ب.



فصلنامه
علمی
تخصصی

سپهر سیاست
سال دوم
شماره ششم
زمستان ۱۳۹۴

- هیک، جان، بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.
- هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۸۱.
- هیک، جان، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۸.
- هیک، جان، «تعدد ادیان»، در: دین پژوهی، ویراسته میرچالیاده، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- هیک، جان، عیسی و ادیان جهانی، در: اسطوره تجسد خدا، ویراسته جان هیک، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی و محمدحسن محمدی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.
- هیک، جان، دین، خشونت و چالش جهانی، ترجمه علی رضا شمالی، کیان، ش ۵۱، ۱۳۷۹.