

Tolerance and its reflection in Shafi'i culture

رواداری و بازتاب آن در فرهنگ شافعیه

Jalil omidi^{1*}جلیل امیدی^{۱*}

1- Professor of Shafi'i Jurisprudence, Theology and Islamic Studies Faculty, University of Tehran, Tehran, Iran.

۱- استاد، گروه فقه شافعی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Received Date: 2021/02/08

دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰

Accepted Date: 2021/04/12

پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳

Abstract

چکیده

Tolerance is acceptance and respect for races, cultures, and diverse ways of living, thinking and expression; Acceptance and respect from awareness and honesty and power position. Tolerance, which was considered a moral virtue, has entered the field of political philosophy due to historical and social necessities and has finally become a universal cultural and legal norm. Today it is a precondition for peace and development and is considered a macro-policy requirement. The founders and theorists of the Shafi'i religion, under the influence of the theories of the Holy Qur'an and the Holy Prophetic tradition, the wide view of Imam Shafi'i, and the foundations of the Ash'ari school of moderation, have been admirably tolerant. And from the position of scientific authority and privileged social status, they have consciously and honestly respected the leaders and followers of other religions and have considered their ijtihad principles and jurisprudential fatwas to be correct. In addition to theoretical tolerances in practice, the Shafi'is has always faced others on the basis of good understanding and positive interaction. There is ample evidence to support this claim in their written heritage and practice. This article has been compiled through library studies and with the aim of presenting a clear description of tolerance and Shafi'i historical interaction with it. Finally, it has been concluded that strengthening cultural foundations and formulating and implementing tolerance education and promotion programs should be a requirement for living in the contemporary world. Intellectual currents with a culture of tolerance and experience of coexistence, such as Shafi'i, can make an effective contribution in this regard.

رواداری یا تالرنس عبارت است از پذیرفتن و احترام گذاشتن به نژادها، فرهنگها و شیوه‌های متنوع زیستن، اندیشیدن و اظهارنظر کردن؛ پذیرش و احترامی از روی آگاهی و صداقت و از موضع قدرت. رواداری که در آغاز فضیلتی اخلاقی به‌شمار می‌آمده به اقتضای ضرورت‌های تاریخی و اجتماعی وارد حوزه فلسفه سیاست شده و در نهایت به یک هنجار فرهنگی و حقوقی جهانی تبدیل شده است. در حدی که امروزه پیش‌شرط صلح و توسعه محسوب می‌شود و از بایسته‌های سیاست‌گذاری‌های کلان تلقی می‌گردد. بنیان و نظریه‌پردازان مذهب شافعی تحت تأثیر آموزه‌های قرآن کریم و سنت شریف نبوی، وسعت نظر شخص امام شافعی و بنیادهای مکتب اعتدال‌گرای اشعری به نحو درخور تحسینی روادار بوده‌اند و از موضع اقتدار علمی و موقعیت ممتاز اجتماعی، آگاهانه و صادقانه به ائمه و اتباع سایر مذاهب احترام می‌گذاشته‌اند و مبانی اجتهادی و فتاوی فقهی آنان را محتمل الصواب می‌شمردند. شافعیه علاوه بر رواداری‌های نظری در مقام عمل هم همواره بر مبنای حسن تفاهم و تعامل مثبت، با دیگران رو به رو می‌شده‌اند. در میراث مکتوب و سیره عملی آنان شواهد زیادی در تصدیق این ادعا وجود دارد.

این مقاله با مطالعات کتابخانه‌ای و با هدف ارائه تصویری روشن از رواداری و تعامل تاریخی شافعیه با آن تدوین شده و در نهایت به این نتیجه دست یافته است که تقویت بن‌مایه‌های فکری و فرهنگی و تدوین و اجرای برنامه‌های آموزش و ترویج رواداری، از الزامات زیستن در جهان معاصر به‌شمار می‌آید. جریان‌های فکری برخوردار از فرهنگ رواداری و تجربه همزیستی توأم با احترام همچون شافعیه، در این زمینه می‌توانند مشارکتی کارساز داشته باشند.

کلیدواژه‌ها: رواداری، تالرنس، فضیلت اخلاقی، هنجار فرهنگی، مذهب شافعی، شافعیه.

Keywords: Tolerance, moral virtue, cultural norm, Shafi'i religion

Email: Jalilomidi@ut.ac.ir

*: نویسنده مسئول

مقدمه

مذهب شافعی عبارت است از نظام فقهی برآمده از مجموع هنجارها، معیارها و آرای اصولی و فقهی امام محمد بن ادریس شافعی (۲۰۴-۱۵۰) که قواعد و عناصر سازنده آن توسط شخص امام طرح و تثویز شده و از سوی آن دسته از فقها و مجتهدین که طریقه اجتهادی ایشان را اختیار کرده‌اند، تدوین و تهذیب و تبویب شده است. این منظومه منسجم و متکامل به گونه‌ای علمی و متدیک و با حفظ بنیادها و بن‌مایه‌های خود، در گذر زمان به تدریج بسط یافته و به وقایع و مسایل نوپدید پاسخهای اجتهادی و مستدل داده است؛ مذهبی جامع و پویا با قواعد و ضوابطی منقح، واضح، فعال و متکی به کتاب و سنت و عقل که به تعبیر امام ابوالمعالی جوینی مشهور به امام الحرمین (۴۷۸-۴۱۹) هیچ واقعه‌ای و هیچ مسأله محتمل الوقوعی وجود ندارد و وجود نخواهد داشت که از دایره شمول قواعد و فتاوی آن خارج باشد و قواعد و فتاوی مذکور تنصیفاً یا تخریجاً از عهده بیان حکم شرعی آن برنمایند. به آن بخش از امت اسلامی که روش اجتهادی امام محمد بن ادریس شافعی را اختیار کرده و با ملاحظه و مراعات قواعد و ضوابط آن به اجتهاد و افتا می‌پردازند و یا اعمال و وقایع مبتلی به خود را با تبعیت از چنین قواعد و ضوابط و فتاوی سازماندهی می‌کنند، اصطلاحاً شافعیه گفته می‌شود که در میانشان شخصیت‌های تأثیرگذار علمی، سیاسی، فرهنگی و نظامی کم نظیر و بعضاً بی‌نظیر وجود دارد. رواداری به شرحی که خواهیم گفت همواره یکی از اوصاف عمومی مذهب شافعی و یکی از کدهای رفتاری و معیارهای اخلاقی رجال و رهبران و پیروان آن بوده است. رواداری مذهبی شافعیه، مبانی و جلوه‌های روشنی دارد که بعد از تبیین معنای اصل رواداری و معرفی زمینه‌ها و پیش شرط‌های آن، تحت دو عنوان بنیادها و نمودها به طور مختصر به بحث در باره آنها می‌پردازیم.

بخش اول _ رواداری و زمینه‌ها و پیش شرط‌های آن:

الف. زمینه‌ها:

قبل از بحث درباره رواداری شافعیه لازم است تصویری روشن از خودِ رواداری و پیش‌زمینه‌های تاریخی و پیش‌شرط‌های عملی آن ارائه شود تا نویسنده و خواننده فهمی مشترک از بحث داشته باشند و بدانند که درباره چه موضوعی گفتگو می‌کنند.^۱ رواداری همچون بسیاری از مفاهیم و مصطلحات فرهنگی و سیاسی دنیای امروز برابر نهاد یک اصطلاح خارجی است؛ برابر نهادِ تالرنس^۲ که معنای لغوی آن در زبان‌های اروپایی، بردباری در برابر وضعیت‌ها و واقعیت‌هایی است که نمی‌توان آنها را تغییر داد. رواداری در معنای اصطلاحی به شرحی که خواهیم گفت، ابتدائاً یک فضیلت اخلاقی بوده و ریشه‌های کهن داشته است. اما به مناسبت نارواداری‌های مذهبی اروپائیان در سده‌های شانزدهم، هفدهم و هجدهم میلادی که نتیجه آن جنگ‌های خونین، کشتارهای بی‌رحمانه، قحطی و بیماری‌های گسترده بود، اندیشه ارتقای آن به یک ضرورت اجتماعی و یک هنجار الزام آور سیاسی و حقوقی پدید آمده است. از سده هفدهم میلادی به بعد فیلسوفان سیاسی از جمله سر توماس هابز^۳ (۱۶۷۹-۱۵۸۸)، جان لاک^۴ (۱۷۰۴-۱۶۳۲)، فرانسوا ولتر^۵ (۱۷۷۸-۱۶۹۴) و جان استوارت میل^۶ (۱۸۷۳-۱۸۰۶) چنین اندیشه‌ای را پدید آوردند و پرورش دادند تا نهایتاً در نیمه دوم سده بیستم سر از اسناد بین‌المللی حقوق بشر درآورد. توماس هابز که آدمیان را موجوداتی گرگ صفت و بالطبع ناروادار می‌دانست معتقد بود تنها یک دولت مقتدر و بی‌طرف می‌تواند خوی سرکش آدمیزاد را مهار کند و به وضعیت اسفباری که آن را جنگ همه علیه همه می‌نامید، پایان دهد. آدمیان تنها زیر سلطه دولت می‌آموزند که خواسته یا ناخواسته به یکدیگر و به قوانین قهار و قواعد مهارکننده جامعه احترام بگذارند. به قول مولانا جلال‌الدین:

^۱ برای مطالعه تفصیلی میانی فلسفی و سوابق تاریخی رواداری نک: اندرو فیلا، مقاله رواداری در دایره المعارف اینترنتی فلسفه.

^۲ . tolerance

^۳ . Thomas Hobbes

^۴ . John Locke

^۵ . Francois Votair

^۶ . John Strut Mill

گر نکردی شرع تدبیری لطیف

بردردیدی هرکسی جسم حریف

شرع بهر دفع شر رائی زند

دیو را در شیشه حجت کند

از گواه و از یمین و از نکول

تا به شیشه در رود دیو فضول

هابز دولت را به لویاتان^۱ تشبیه می‌کرد؛ به هیولایی هول‌انگیز افسانه‌ای که حیوانات دیگر یارای رویاروی با او را ندارند. نام آن در منابع کهن مثل عهد عتیق آمده است. هابز که قایل به تمرکز قدرت در دست دولت بود، وظیفه دولت را تأمین صلح، امنیت و رفاه شهروندان می‌دانست نه ترویج و تقویت یک طرز فکر مذهبی یا نژادی و سرکوب و تضعیف طرز فکرهای یا نژادهای دیگر و حذف یا به حاشیه راندن آنها (۱۳۹۷، ص ۱۹۲).

جان لاک که بالعکس به توزیع قدرت و دمکراسی پارلمانی و حقوق شهروندی اعتقاد راسخ داشت، از منظر حقوق طبیعی و هنجارهای اخلاقی، شهروندان را به رواداری و بردباری در برابر یکدیگر ترغیب می‌کرد. رواداری را به عنوان یک فرهنگ عمومی ترویج می‌نمود نه صرفاً به عنوان یک قانون الزام‌کننده یا قوه قاهره دولتی. رساله‌ای در باب رواداری نوشت و با استناد به شواهد تاریخی گفت که منافع رواداری بسیار بیش‌تر و هزینه‌های آن بسیار کمتر از نارواداری است. از این رو از منظر عقل و مصالح عمومی رواداری به مراتب بهتر از نارواداری است. می‌گفت هر کلیسایی باورهای خود را حق و مخالفت با آنها را باطل می‌داند. در مجادلاتی که بین کلیساها در باب حقانیت اعتقاداتشان و صحت عباداتشان درمی‌گیرد هر یک به یک اندازه خود را محق می‌داند. نه در قسطنطنیه و نه در هیچ جای دیگر داوری وجود ندارد که با حکم او بتوان تعیین کرد که حق با کدامیک از آنهاست. داوری در این باره از آن داور نهایی است؛

^۱. leviathan

داوری که مجازات خطاکاران تنها در ید قدرت اوست. مسیحیان که بی‌عدالتی را اگر نگوئیم به گناهانشان باید بگوئیم به غرور و تکبرشان افزوده‌اند و عجولانه و متکبرانه با پیروان کلیساهای دیگر بدرفتاری می‌کنند، چقدر فجیعانه گناه می‌کنند. در حالی‌که در پیشگاه خداوند مسئول اعمال دیگران نیستند. لاک مخصوصاً تأکید می‌کرد که باورهای مذهبی نباید با گرایش‌های سیاسی در هم آمیزند؛ این کار قبل از هر چیز زمینه سقوط حکومت را فراهم می‌آورد. (۱۳۷۷، ص ۷۰) اندیشه‌ها و نوشته‌های جان لاک مؤثر واقع شد. در انگلستان به تصویب قانون رواداری^۱ سال ۱۶۸۹ منتهی گردید که البته ناظر به رواداری‌های مذهبی بود. در فرانسه نیز کمی پیش از پیروزی انقلاب یعنی در سال ۱۷۸۸ فرمان رواداری از سوی لویی شانزدهم صادر شد.

در چنین فضایی ولتر از رهبران انقلاب فرانسه با بیانی بنیادین گفته است که مدارا با دیگران و تحمل عقاید آنان پیامد ضروری و طبیعی قبول جایز الخطا بودن ماست. خطا کردن امری انسانی است. ما دائم خطا می‌کنیم. پس بیایید خطاهای یکدیگر را تحمل کنیم و همدیگر را ببخشیم. این اولین اصل حقوق طبیعی است. ولتر که تقریر و دفاع صمیمانه او از رواداری، اعجاب اندیشمندی چون پوپر را برانگیخته گفته بود من ممکن است با نظر تو مخالف باشم ولی تا پای جان از حق تو برای طرح دیدگاه‌هایت دفاع می‌کنم. رساله‌ای در باب تسامح نوشته و در آن گفته بود کسی که آزاد آفریده شده است چه حق دارد که یک نفر مثل خود را مجبور کند که مانند او فکر کند؟ آن صلح و صفای دایمی که پطرس مقدس همواره تبلیغ می‌کرد تحقق نخواهد یافت مگر این که مردم در فلسفه و سیاست و مذهب به افکار و عقاید یکدیگر با نظر تسامح و اغماض بنگرند. بهبود اجتماع میسر نخواهد شد مگر آن گاه که بنای قدرت کلیسا درهم ریزد. بنایی که بر پایه عدم تسامح بنا شده است و تعمق‌های بیهوده آن که در کتاب مقدس نشانی از آنها نمی‌توان یافت، موجب شده است که تاریخ مسیحیت با جنگ‌های خونین توأم گردد. (ویل دورانت، ۱۳۷۴، ص ۲۱۵)

^۱. Act of tolerance: 1689

در چنین کارزاری جان استوارت میل در نیمه دوم سده نوزدهم به مناسبت بحث از آزادی به طور کلی، رواداری را از سطح مذهب و پیروان مذاهب به همه سطوح و لایه‌های زندگی اجتماعی گسترش و ارتقا داد. حق با جان استوارت میل بود. زیرا این تنها مذهب نیست که زمینه‌های نارواداری را فراهم می‌آورد. گسل‌های اجتماعی دیگر نظیر نژاد هم از ظرفیت نارواداری برخوردارند و می‌توانند منجر به برخوردهای خشن و غیرانسانی گردند. چنان‌که در سده بیستم در جاهایی مثل آلمان، آفریقای جنوبی و رواندا رخ داد و فجایعی فراموش ناشدنی به بار آورد. میل که تنها و تنها مبنای مداخله دولت در امور شهروندان را پیشگیری از ایراد ضرر به دیگران^۱ می‌دانست، معتقد بود که اختلاف عقیده میان آدمیان نه تنها بد نیست بلکه خیلی خوب است. عقاید مختلف باید فرصت تجلی داشته باشند و در معرض آزمون قرار گیرند. (۱۳۸۸، ص ۱۰۸) نارواداری و سرکوب مخالفان و دگراندیشان و جلوگیری از طرح دیدگاه‌های آنان، به زیان جامعه است. زیرا نظر مخالف یا سودمند است یا زیانبار. اگر سودمند است بگذارید جامعه از آن بهرمنند گردد و اگر زیانبار است بگذارید مطرح شود و از طریق نقد و تحلیل علمی و گفتگوهای فرهنگی تصفیه گردد. وگرنه به حاشیه خواهد رفت و به جریانهای مخرب زیرزمینی زیانبارتر تبدیل خواهد شد. (۱۳۸۸، ص ۷۸)

بعد از پایان جنگ جهانی دوم و مشاهده فجایع فزاینده آن، اندیشه کرامت ذاتی و حقوق طبیعی بشر که می‌توان گفت یکی از آبشخورهای اصلی آن، اندیشه‌های جان لاک بود قوت گرفت. اندیشه‌ای که می‌آمد تا بر جراحتهای عمیقی که وجدان بشر در طول تاریخ خاصه در اثنای دو جنگ جهانی برداشته بود، مرهمی بگذارد. اسناد اولیه حقوق بشر که از پیش شرط‌های رواداری مثل برابری و برادری بحث می‌کردند، به طور ضمنی ضرورت رواداری و همزیستی مسالمت آمیز پیروان ادیان، مذاهب، اقوام و نژادهای مختلف را تذکر می‌دادند. تا اینکه سرانجام سازمان یونسکو در شانزدهم نوامبر ۱۹۹۵ بیانیه

^۱. Harm to others

موسوم به اعلامیه اصول رواداری^۱ را منتشر کرد. مطابق ماده یک اعلامیه مذکور، رواداری مضموناً عبارت است از: «احترام گذاشتن، پذیرفتن و ارج نهادن به فرهنگ‌های غنی جهان، روش‌های مختلف آزادی بیان و شیوه‌های متنوع انسان بودن.^۲ رواداری از طریق آگاهی، ارتباط و گفتگو و به کمک آزادی اندیشه، وجدان و عقیده حاصل می‌شود.^۳ رواداری تفاهم در عین تفاوت است.^۴ رواداری یک وظیفه اخلاقی و یک ضرورت سیاسی و حقوقی است.^۵ فضیلتی است که صلح را ممکن می‌سازد و کمک می‌کند تا فرهنگ صلح بر فرهنگ جنگ غالب گردد.»^۶ (UNESCO, DPT, 1995, art.1)

رواداری یعنی احترام و برابری به جای تحقیر و تبعیض. یعنی تعامل و همزیستی به جای تقابل و تنافر. رواداری با حفظ عقاید خود و از موضع قدرت و از روی صداقت صورت می‌گیرد نه از موضع ضعف و نه از روی سیاست و تقيه و تظاهر و مصلحت اندیشی‌های مقطعی. رواداری یعنی مدارا و مروت با همگان جز با نارواداران. رواداری جز با باورها و فرهنگهای مخرب و مروج نارواداری، با همه باورها و فرهنگ‌ها همراهی می‌کند و جز مخالفان رواداری با همه به دیده پذیرش و احترام می‌نگرد. از این رو بر خلاف فیلسوف آمریکایی جان رالز^۷ (۲۰۰۲-۱۹۲۱) که معتقد بود یک جامعه‌ی اخلاقی باید نسبت به نارواداران اندکی بردبار باشد، فیلسوف علم و جامعه شناسی کارل پوپر^۸ (۱۹۹۴-۱۹۰۲) از مفهومی به نام پارادوکس رواداری^۹ بحث کرده است. معنای این پارادوکس چنین است که اگر جامعه بدون محدودیت، بردبار باشد در نهایت توانایی آن در بردباری، توسط نابردهاران از بین خواهد رفت. پوپر سرانجام به این نتیجه ظاهراً متناقض رسید که برای داشتن جامعه‌ای بردبار باید نسبت به نابردهاری نابردهار بود. در سخنرانی معروف خود با عنوان مدارا و مسؤولیت روشنفکران، بعد از ذکر مبنای رواداری

^۱ . Declaration of principles on tolerance

^۲ . respect, acceptance and appreciation of the rich diversity of our world's cultures, our forms of expression and ways of being human

^۳ . Knowledge, openness, communication, and freedom of thought, conscience and belief. Tolerance is harmony in difference. It is not only a moral duty; it is also a political and legal requirement.

^۴ . harmony in difference

^۵ . A moral duty, it is also a political and legal requirement.

^۶ . virtue that makes peace possible, contributes to the replacement of the culture of war by a culture of peace.

^۷ . John Rawls

^۸ . Karl Popper

^۹ . Paradox of tolerance

یعنی جهل و جایز الخطا بودن انسان و نقل نظر برخی فیلسوفان یونانی در این باره، به مقایسه نسبی گرای^۱ و پلورالیزم^۲ پرداخته و نتیجه اولی را آنارشیزم^۳ و فرمانروایی خشونت و دومی را مایه کنترل خشونت و حاکمیت عقل انتقادی اعلام کرده است. زیرا نسبی‌گرایی موضعی است که در آن یا می‌توان هر حرفی زد و هر کاری کرد یا نمی‌توان هیچ حرفی زد و هیچ کاری کرد. یا همه چیز درست است یا هیچ چیز درست نیست. پس حقیقت یک مفهوم بی‌معناست. در حالی که پلورالیزم انتقادی می‌گوید برای کشف حقیقت همه نظریات (هرچه بیشتر، بهتر) باید اجازه رقابت با نظریات دیگر را ببانند. این رقابت شامل بحث عقلانی درباره نظریات و حذف انتقادی آن‌ها می‌شود. نظریه بهتر آن است که بعد از بررسی‌های انتقادی به نظر برسد به حقیقت نزدیک‌تر است. بدین ترتیب نظریه قوی‌تر جای نظریات ضعیف‌تر را می‌گیرد. پس سؤال از حقیقت همیشه در دستور کار قرار دارد. پوپر بعد از ذکر جهل و جایز الخطا بودن آدمیان به عنوان مبنای مدارا گفته است از این نکته می‌توان به نتیجه اخلاقی مهمی رسید: «مدارا ولی نه تساهل در برابر عدم مدارا یا خشونت یا ظلم.»^۴ به عبارت دیگر برای حفظ رواداری ناگزیر باید در برابر باورها و برنامه‌های ضد رواداری، ناروادار بود. از باب مثال نمی‌توان به نام و به بهانه رواداری، علیه خود این هنجار تبلیغ کرد یا مظاهر نقض رواداری مانند نژادپرستی و جنگ‌طلبی و نفرت پراکنی‌های مذهبی را ترویج یا تحمل نمود. نظر پوپر نشانی از سخن سومین رئیس جمهور ایالات متحده توماس جفرسون^۵ (۱۷۴۳-۱۸۲۶) داشت. جفرسون در نخستین سخنرانی ریاست جمهوری خود گفته بود نایردباران را تنها در صورتی که مخل جامعه نباشند به عنوان نماد ایمنی، آزاد بگذارید تا معلوم شود که دیدگاه‌های اشتباهی که دلیل آنها قابل بحث و نقد باشد، توسط جامعه تحمل می‌شوند.

^۱ . relativism

^۲ . pluralism

^۳ . anarchism

^۴ . نگاه کنید به سخنرانی پوپر در دانشگاه توپینگن در باب مدارا و مسؤولیت روشنفکران ترجمه محسن محمودی در سایت مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

^۵ . Thomas Jefferson

ب. پیش شرط‌ها:

امروزه رواداری در ردیف ارزشهای دیگری مثل صلح، محیط زیست و توسعه پایدار، در منظومه هنجارهای حقوق بشر قرار می‌گیرد. رواداری که پیش‌شرط صلح و توسعه است و از ارکان دموکراسی و زمینه ساز بسط و ارتقای حقوق بشر به شمار می‌آید، خود پیش‌شرط‌های مهمی مثل باور به کرامت ذاتی بشر،^۱ برابری افراد،^۲ حق متفاوت بودن،^۳ تنوع فرهنگی،^۴ گفتگو^۵ و همزیستی^۶ دارد. رواداری از شمار اصول راهبردی است که باید در ضمن سیاستگذاری‌های کلان مطرح گردند و با ضمانت اجرای حقوقی به موقع اجرا گذاشته شوند. هر اندازه که فرهنگ رواداری توسعه یافته‌تر باشد جامعه متمدن‌تر، انسانی‌تر و دموکراتیک‌تر است و در جلوگیری از بروز نابرابری‌ها، شکافها و تنشهای اجتماعی موفق‌تر عمل خواهد کرد. گزافه نخواهد بود اگر بگوییم تقریباً تمام نفرت‌ها، درگیری‌ها، خشونت‌ها و خونریزی‌های تاریخ محصول نارواداری بوده‌اند. به گواهی تجربه‌های تاریخی دخالت دولت‌های ایدئولوژیک به نفع یکی از طرف‌های درگیر در منازعات قومی یا مذهبی، بر عمق نفرت و گسترش و استمرار درگیری‌ها و خونریزی‌ها افزوده است. از این رو گفته می‌شود که یکی از عوامل تهدید کننده رواداری و بروز نتایج زیانبار آن دولت‌های ایدئولوژیک هستند؛ دولت‌هایی که مسئولیت اصلی خود یعنی امنیت، صلح، عدالت، توسعه و رفاه عمومی شهروندان را کنار می‌گذارند و به ترویج و تقویت یک فرهنگ خاص و تضعیف و محو فرهنگ‌های دیگر می‌پردازند؛ تنوع فرهنگی و دگراندیشی را بر نمی‌تابند و تمام برنامه‌ها و سیاست‌هایشان معطوف به ایجاد جامعه‌ای یک‌دست و تک‌صداست.

^۱ . human dignity

^۲ . equality

^۳ . right of deference

^۴ . cultural diversity

^۵ . dialog

^۶ . coexistence

بخش دوم _ رواداری مذهبی شافعیه و بنیادها و نمودهای آن

الف. بنیادها

رواداری مذهبی به معنایی که گفتیم همواره بخشی از فرهنگ شافعیه و از عناصر سازنده چنین فرهنگی بوده است. فرهنگی که با وصف اختلاف در مبانی اعتقادی، روش‌های اجتهادی و فتاوی‌های فقهی با دیگر مکاتب و مذاهب، نظراً و عملاً همیشه بر لزوم احترام به ائمه و اتباع و اقوال آن مکاتب و مذاهب تأکید کرده است. آزادای فعالیت‌های علمی مخالفان را محترم می‌شمرده و درست بودن فتاوی‌های آنان را محتمل می‌دانسته است. نه خود را حق محض می‌پنداشته و نه دیگران را باطل مطلق محسوب می‌کرده است. این روحیه رواداری و دگرپذیری تنها نه در مقاطعی که شافعیه از لحاظ سیاسی و اجتماعی در موقعیتی ضعیف بوده‌اند بلکه در شرایط اقتدار سیاسی و اجتماعی و هژمونی علمی هم همراه آنان بوده است. زمینه‌ها و ریشه‌های فرهنگ رواداری شافعیه را در چند عامل می‌توان جستجو و ذیل چند بنیاد می‌توان معرفی کرد. نخست توصیه‌های روشن و آموزه‌های راهبردی کتاب و سنت. دوم مقومات شخصیت و منهج فکری و منش عملی شخص امام شافعی به عنوان امام ائمه شافعیه و سوم اشعری مسلک بودن قریب به اتفاق شافعی مذهببان.

بنیاد نخست: قرآن مجید و احادیث صحیح الاسناد نبوی از سویی بر ضرورت التزام به اعتدال و میانه‌روی و مصالحه و موالات و مؤاخات میان مسلمانان و تألیف قلوب آنان و زیست مسالمت آمیز با غیرمسلمانان توصیه‌های صریح کرده‌اند و در مقابل بر لزوم اجتناب از نفرت‌پراکنی و تفرقه‌اندازی و تحقیر و توهین تأکیدات مکرر نموده‌اند. از سویی دیگر خطاهای اجتهادی را نه تنها غیرقابل سرزنش اعلام کرده‌اند بلکه اصحاب چنین اجتهاداتی را مأجور هم شمرده‌اند. از میان آنها به نقل چند آیه و چند حدیث اکتفا می‌کنیم. شرح و بسط آنها را در منابع تفسیری و حدیثی می‌توان دید.

آیات: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.»؛ و اگر به صلح گراییدند تو نیز بدان بگرای و بر خدا توکل کن که او شنوای داناست. (انفال/ ۶۱) و آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ

هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.» (بقره/۶۲): در حقیقت کسانی که به اسلام ایمان آورده و کسانی که یهودی شده‌اند و ترسایان و صابئان، هر کس به خدا و روز بازپسین ایمان داشت و کار شایسته کرد، اجرشان را پیش پروردگارشان خواهند داشت. نه بیمی بر آنان است و نه اندوهناک خواهند شد. و آیه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ.» (ممتحنه/۸): خدا شما را از کسانی که در کار دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که به آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید. زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد.

احادیث: «يَسْرُوا وَلَا تَعْسَرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تَتَفَرُّوا» (بخاری، ۷۳/۱۴۲۲، ۱؛ مسلم، ۵/۱۳۳۴/۱۴۱):

آسان بگیرید و سخت نگیرید. بشارت دهید و نفرت ایجاد نکنید. و حدیث «لَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَتَاجَسُوا وَلَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا. الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يَحْقِرُهُ وَلَا يَخْذَلُهُ. التَّقْوَى هَاهُنَا - يُشِيرُ إِلَى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ - بِحَسَبِ امْرَأٍ مِنَ الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ. كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعَرَضُهُ.» (مسلم، ۱۳۳۴، ۱۰/۸): نسبت به یکدیگر رشک نورزید. علیه همدیگر بازارگر می‌نکنید. نسبت به یکدیگر کینه توزی ننمایید. به همدیگر پشت نکنید. در معاملات هم مداخله نکنید. بندگان خدا و برادران یکدیگر باشید. مسلمان برادر مسلمان است؛ به او ظلم نمی‌کند؛ او را تحقیر نمی‌کند و در سختی‌ها او را به حال خود رها نمی‌کند. - سه بار به سینه خود اشاره کردند و فرمودند- تقوا اینجاست. برای بد بودن یک فرد کافی است که برادر مسلمان خود را تحقیر کند. مسلمان بر مسلمان حرام است؛ خوشش، مالش و آبرویش. و حدیث «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ.» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱۸/۳۴۴): حاکمی که با رعایت دقیق ضوابط، اجتهاد کند و حکم دهد و حکم او منطبق بر واقعیت باشد، دو اجر دارد و چنانچه اجتهاد کند و حکم او منطبق بر واقع نباشد یک اجر دارد. و حدیث «أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بَغَيْرِ طَيْبِ نَفْسٍ فَأَنَا حَجِيجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.» (البانی، ۱۴۲۳، ۲/۱): بدانید هر که به غیر مسلمانی که پیمانی با مسلمانان دارد، ستم کند یا حقوق او را ناقص ادا کند (یا از او

عیبجویی کند) یا مسؤولیتی بیش از توان وی بر دوش او بگذارد یا بدون رضای باطن وی چیزی از او بگیرد، روز قیامت من از او شاکی خواهم بود. مذهبی که بنیادهای فکری و فقهاتی خود را بر پایه کتاب و سنت استوار ساخته و پیشوای آن گفته است مذهب من همان است که احادیث صحیح الاسناد می‌گویند، لاجرم از چنین آموزه‌های فراتاریخی و فرامذهبی متأثر شده و آحاد شهروندان جامعه اسلامی را از مسلمان و غیر مسلمان به چشم احترام و اکرام می‌نگریسته و با آنان همزیستی مسالمت آمیز داشته است. بنیاد دوم: امام شافعی ذاتاً شخصیتی روادار^۱ بوده‌اند. مطالعه و تحقیق در افکار و احوال ایشان به صدق این مدعا منتهی خواهد شد. به عنوان یک قاعده کلی حاکم بر مجموعه افکار و آرای علمی خود فرموده‌اند: نظر من صوابِ محتمل الخطا و نظر مخالفان من خطای محتمل الصواب است. یعنی اولاً مذهب من حقیقت مطلق و مذهب دیگران باطل محض نیست. غالب این است که آنچه من می‌گویم درست است نه آنچه مخالفان می‌گویند. ثانیاً نظر من فصل الخطاب و نقطه پایان نیست و بنابراین باب گفتگو با مخالفان و بحث و تحقیق در باب مسایل همیشه باز است. ثالثاً هدف از گفتگو کشف حقیقت است و نه الزام و اسکات مخالفان و رابعاً مخالفان از آزادی طرح دیدگاه‌هایشان و نقد دیدگاه‌های من برخوردارند. در بیانی دیگر فرموده‌اند: با هیچکس مناظره نکردم الا این که مقصود من از آن مناظره کشف حقیقت بود. پیش از مناظره دعا می‌کردم خداوند حقیقت را بر زبان من یا بر زبان طرف مقابل من جاری سازد. جز طایفه خطابی^۲ که برای تقویت مذهب خود و بدنام کردن مخالفان، دروغ و افترا و اهانت را تجویز می‌کرده‌اند، سایر طوایف مسلمانان را محل اعتماد می‌دانسته و صدق روایت و صحت شهادت آنان را مفروض می‌گرفته است. ناگفته پیداست که این دیدگاه توسعه‌ی در باره حقیقت و اجازه رقابت آرا و عقاید متضارب در یک فضای انتقادی، قرابت آشکاری با نظر پوپر در باب فواید پلورالیسم دارد و می‌تواند

^۱ . tolerant

^۲ . بیروان محمد بن مقلاص مکنی به ابوالخطاب مقتول به سال ۱۳۸ هجری قمری از غلات شیعه که جعفر بن محمد از ائمه اهل بیت را خدا می‌دانسته‌اند و قابل به حلیت محرمت شرعی از جمله جواز بلکه وجوب دروغ به نفع خود بوده‌اند. به همین دلیل امام جعفر صادق از آنان اظهار برائت کرده و لعنتشان نموده است. نک: فرّق التوبختی الشیعه، ص ۴۲ و الشهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۹

جزو زمینه‌های تاریخی آن به شمار آید. از سوی دیگر احترامی درخور شأن عالمان عصر خود به آنان می‌گذاشته است. تا آنجا که با وجود اشکال فقهی در تقلید مجتهد از مجتهد، گاهی به احترام مجتهدان بزرگی چون امام اعظم ابوحنیفه از عمل به اجتهاد شخصی خود عدول می‌کرده است. در حق امام دارالهجره؛ امام مالک بن انس می‌فرموده است: « لَا يُفْتَىٰ وَ مَالِكٌ بِالْمَدِينَةِ ». یعنی تا مالک در مدینه است، فتوا نباید داد. امروزه هم اعراب وقتی بخواهند به احترام یک صاحب نظر بزرگ و تحت تأثیر هیبت و هیمنه علمی او از اظهار نظر استحیا و امتناع کنند می‌گویند: « لَا يُفْتَىٰ وَ مَالِكٌ بِالْمَدِينَةِ ». لیث بن سعد فقیه مصر را فقیه‌تر از بعضی از استادان خود می‌شمرد و در بطن رقابت‌های سازنده فقهی از این که اصحاب وی به تدوین و تنقیح مذهب او نمی‌پردازند حسرت‌ها می‌خورده است. امام ابوحنیفه را ستایش می‌کرده و چنان‌که شایسته مقام اوست احترام می‌گذاشته است. می‌گفته است مردم همه در فقه عیال ابوحنیفه‌اند. یعنی باید به او مراجعه کنند. هم از این رو بود که از حجاز عازم عراق شد و فقه ابوحنیفه را از اصحاب وی آموخت و بعد از آگاهی از وسعت علم ابوحنیفه او را چنین ستایش کرد:

لَقَدْ زَانَ الْبِلَادَ وَمَنْ عَلَيْهَا
إِمَامُ الْمُسْلِمِينَ أَبُو حَنِيفَةَ
بِأَحْكَامٍ وَأَثَارٍ وَفِقَةٍ
كَآيَاتِ الزُّبُورِ عَلَى الصَّحِيفَةِ
فَمَا بِالْمَشْرِقِينَ لَهُ نَظِيرٌ
وَلَا بِالْمَغْرِبِينَ وَلَا بِكُوفَةَ
فَرَحْمَةُ رَبِّنَا أَبَدًا عَلَيْهِ
مَدَى الْأَيَّامِ مَا قُرِئَتْ صَحِيفَتُهُ^۱

^۱. به راستی که پیشوای مسلمانان ابوحنیفه به سرزمین‌ها و هر که در آنها هست زینت بخشیده است؛ با احکام و اقوال و فقهانی همچون آیات زبور. نه در شرق همانندی دارد و نه در غرب و نه در کوفه. رحمت پروردگار همواره و هر گاه که مکتوبی خوانده می‌شود بر او باد.

این که در دعوای بین عراقیان اهل رأی و حجازیان اصحاب حدیث، راهی میانه در پیش گرفت و ضمن احترام به طرفین دعوا، روش هیچکدام از آنان را حق محض یا باطل محض نشمرد و از ترکیب عقل و عرف عراقیان و نص‌گرایی حجازیان منهجی میانه پدید آورد، نشانه یا نمودی دیگر از این رواداری و دگرپذیری به‌شمار می‌آید. در اجتهادات فقهی اهل تخطئه بود ولی مُخطئان را مأجور می‌دانست. مسافرت‌های علمی مستمر از غزه به یمن از یمن به حجاز از حجاز به عراق و از عراق به مصر و تبع در آرای عالمان آن سرزمین‌ها هم نشانی دیگر از روح جستجوگر و وسعت نظر اوست. نه در محیط‌های علمی و نه در روزمرگی‌های زندگی، اندک مایه‌ای نفرت و نارواداری نسبت به کسی در دل نداشت. نسبت به دیگران به قول مولانا جلال الدین دلی اسپید همچون برف داشت. بر این باور بود که گذشت و مدارا و مروت موجب آرامش خاطر و راحتی نفس از شرّ منازعه و معادات می‌شود. گفتگوهای سازنده و برخوردهای شایسته را سبب دفع شر می‌شمرد. دیوان شعر او که شایسته است دیوان فضایل اخلاقی و ارزش‌های انسانی به‌شمار آید، مشحون از این گونه معانی و معارف متعالی است:

لَمَّا عَفَوْتُ وَلَمْ أَحْقِدْ عَلَى أَحَدٍ

أَرَحْتُ نَفْسِي مِنْ هَمِّ الْعَدَاوَاتِ

إِنِّي أَحْبَبْتُ عَدُوِّي عِنْدَ رُؤْيَتِهِ

لَأَدْفَعَ الشَّرَّ عَنِّي بِالتَّحِيَّاتِ (۱۴۰۴، ص ۲۱)^۱

در برابر خبری که می‌گفت رقیبان، مرگ ترا آرزو کرده‌اند، برخوردی بسیار سازنده کرده و واکنشی بسیار آموزنده و خنثی‌کننده نشان داده بود. برخوردی که هم آب بر آتش عداوت می‌ریخت و هم میل به سعایت را در سخن‌چینان سرکوب می‌کرد. خیلی ساده و به دور از انفعال و انزجار گفته بود مرگ یک

^۱. از آنجا که همه را بخشیده‌ام و و کینه کسی را به دل ندارم، خودم را از درگیر شدن با دشمنی این و آن راحت کرده‌ام. هرگاه که با دشمنم رو به رو می‌شوم به او تحیت و سلام می‌گویم تا از این راه دفع شر کنم و نهال دشمنی برکنم.

واقعیت است؛ راهی است که من تنها رهرو آن نیستم. همه می‌میرند. مردن و زیستن و دعا کردن کسی در حیات و ممات من تأثیری ندارد:

تَمَنِّي رَجَالٌ أَنْ أَمُوتَ وَإِنْ أُمَّتٌ
فَتَلِكَ سَبِيلٌ لَسْتُ فِيهَا بِأَوْحَدٍ
وَمَا مَوْتُ مَنْ قَد مَاتَ قَبْلِي بِضَائِرِي

وَلَا عَيْشٌ مَنْ قَد عَاشَ بَعْدِي بِمُخْلِدي (۱۴۰۴، ص ۳۶)^۱

بنیاد سوم: زمینه یا مبنای سوم رواداری شافعیه چنان‌که گفتیم اشعری مذهب بودن قریب به اتفاق آنان است. مکتب کلامی اشاعره چنان‌که معروف است در همه مسایل عقیدتی، مکتبی میانه است. به قول امام علی بن ابی طالب در نهج البلاغه نمط اوسط است. نه چندان در قبول موافقان مبالغه می‌کند که از طریق حق منحرف شود و نه آنقدر در نفی مخالفان زیاده روی می‌کند که از جاده انصاف خارج گردد. از حیث مبانی نظری بر خلاف عقل‌گرایان محض و نص‌گرایان محض، جامع بین عقل و نقل است. نقل صحیح را مبنای عقاید اسلامی می‌داند ولی ظواهر غیر معقول نصوص را به گونه‌ای عقلی و موافق با مبانی و محکّمات شریعت تأویل می‌کند. یعنی در متشابهات ضمن تنزیه ذات مقدس خداوند از تجسیم و تشبیه، به تأویل آیات و احادیث می‌پردازد. از نتایج این راه حل میانه، مسایل مهمی مثل حرمت تکفیر اهل قبله و قبول آزادی عمل آنان در فعالیت‌های فکری و عملی است. بنا به نقل منابع تاریخی امام ابوالحسن اشعری در ساعات منتهی به مرگ خود گروهی از اهل نظر را گرد آورده و از آنان درخواست کرده است که بنویسند و گواهی دهند که شیخ ابوالحسن دیده از جهان فروبست و هیچ مسلمانی را تکفیر نکرد. نتیجه دیگر این میانه‌روی و رواداری این بود که برخلاف جریانهایی مثل معتزله که به محض دسترسی به قدرت، دمار از روزگار مخالفان درآوردند و واقعیت‌های تلخی چون واقعه موسوم به محنه را پدید آوردند، موقعیت ممتاز اشاعره در سامانه سیاست و قدرت سبب سرکوب مخالفان نشد و عرصه

^۱ کسانی مرگ مرا آرزو کرده‌اند. اگر من بمیرم این راهی نیست که تنها رهرو آن من باشم. مرگ آنان که پیش از من مرده‌اند زبانی برای من ندارد. چنانکه زندگی آنان که بعد از من خواهند زیست به من حیات جاودان نمی‌بخشد.

را بر عرض اندام آنان تنگ نکرد. راه حل این مکتب برای رفع نابسامانی‌های فکری و عملی نقد و ارزیابی و نهایتاً نهی و تحذیر است. حتی در برابر رفتارهای ناروای حکمرانان، قایل به امر به معروف و انجام اصلاحات و نهایتاً نافرمانی مدنی است و نه حمل سلاح و توسل به خشونت که نوعاً هزینه‌های آن بیش‌تر و بی‌آمدهای آن نامعلوم و احتمالاً بدتر و نامیمون‌تر از وضع موجود خواهد بود.

مواردی که در آنها نقدهایی تند و گزنده از مخالفان و عقاید آنان به عمل آمده و کار به نوعی نارواداری کشیده است، نظیر آنچه نسبت به برخی از فرق کلامی و سیاسی مثل معتزله و باطنیه گفته‌اند اولاً گفتمان غالب فقهی شافعیه نیست. تبادل اتهاماتی است که در کانتکست مجادلات و مشاجرات کلامی به عمل آمده است. ثانیاً اینگونه نقدها و نارواداری‌ها نسبت به اشخاص و جریان‌هایی به عمل آمده که خود از ناروادارترین اشخاص و جریان‌ها بوده‌اند و نه تنها مخالفان و آرای آنان را بر نمی‌تافته‌اند بلکه در قلع و قمع و قتل آنان قصور نمی‌کرده‌اند. سوء عملکرد معتزله در مقطعی که به قدرت سیاسی دست یافتند و نخبه‌کشی‌ها و ترورهای زنجیره‌ای اسماعیله و عقیده آنان به تعطیلی شریعت و تعلیق احکام آن به حضور امام معصوم بر اهل تحقیق پوشیده نیست. در واقع نقدها و تخطئه‌های مورد اشاره واکنشی در برابر نارواداران بوده است و گفتیم که از دید نظریه پردازان رواداری، نارواداران در منظومه رواداری جایگاه قابل دفاعی ندارند.

ب. نموده‌ها:

خوشبختانه ارزش و اهمیت این فرهنگ روادار، از سوی وارثان و مروجان آن یعنی ائمه و اتباع مذهب شافعی به درستی درک و دریافت شده و در بن‌مایه‌های مذهب رسوخ کرده است. به نحوی که شافعی مذهبیان به گونه‌ای تاریخی از روادارترین مسلمانان به شمار آمده‌اند و جغرافیای مذهبی آنان نوعاً از آرام‌ترین مناطق و متصرفات اسلامی به حساب آمده است. نمادها و نمودهای تاریخی نهادینه شدن فرهنگ رواداری در مذهب شافعی بسیار و شخصیت‌های روادار شافعیه بی‌شمارند. به نحوی که می‌توان گفت انتخاب از میان آنان دشوار است. به قوال صائب تبریزی:

هلاک حسن خداداد او شوم که سراپا

چو شعر حافظ شیراز انتخاب ندارد

بنابراین ناگیر به ذکر نمونه‌هایی از آنها اکتفا می‌کنم. چنان‌که گفته‌اند «الْقَلِيلُ يَدُلُّ عَلَى الْكَثِيرِ وَالْحَفَنَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَيْدَرِ الْكَبِيرِ».

خواجه نظام الملک وزیر مقتدر و با کفایت سلطانان سلجوقی برای ایجاد توازن بین اصحاب مذاهب، به حمایت از شافعیه پرداخت و برای آنان مدارس نظامیه را در کنار مدارس سلطانیه حنفیان تأسیس کرد. بی‌آنکه برای تضعیف دیگران کم‌ترین اقدامی کرده باشد. در پاسخ به استمداد شیخ ابواسحاق شیرازی فقیه بزرگ شافعی و رئیس نظامیه بغداد که از مزاحمت‌های حنبلیه شکوه داشت، گفته بود که مشکل، رقابت علمی است و راه حل آن هم گفتگوهای علمی است و نه مداخله قدرت و سیاست. یعنی با همه احترامی که در حق شیخ روا می‌داشت، در مباحثات و رقابتهای فقهی مداخله سیاسی و به اصطلاح امروز برخورد امنیتی نکرد و رفع مشکل را به خود علما و بحث و مناظره علمی ارجاع داد.^۱

شیخ ابوسعید ابوالخیر که پیش از آن‌که عارفی ربانی باشد فقیهی شافعی مذهب بود و سالها نزد ابوعبدالله خضری و ابوبکر قفال مروزی فقه شافعی آموخته بود، نمونه‌ای قابل عرضه از رواداران شافعیه است. شیخ که مشی جوانمردان داشت و به روایت عطار نیشابوری جوانمردی را در شوخ پنهان کردن و پیش چشم خلق ناآوردن می‌دانست، وقتی با بساط لاهو و لعب و میگساری جماعت ترسایان در بلاد اسلام روبه‌رو شد نزد آنان رفت و بر خلاف انتظار ترسایان که منتظر توبیخ و تعزیر بودند، خطاب به آنان گفت: چندان‌که در این جهان خوش‌دلید خدای تعالی در آن جهان خوش‌دلتن دارد. ترسایان منقلب شدند و اظهار ندامت کردند. یکی از مریدان گفته بود شیخ اگر در آن حال فرموده بودی، زنارها می‌گشودند و مسلمان می‌شدند. جواب شیخ این بود که: ماشان ورنبسته بودیم که ماشان بگشاییم. یعنی اختیار عقیده به انتخاب خود شخص است نه به فرمان این یا آن. همین شیخ مبارک که غالباً از ظرایف و دقایق امور

۱. نک: فقه اسلامی از اجتهاد آزاد تا اجتهاد فی المذهب، جلیل امیدی، دوفصلنامه فقه اسلامی، ۱۳۹۲، دوره ۱، شماره ۱

عادی، الهامات و اشراقات عرفانی می‌گرفته است، در جایی دیگر گوش به صدای آسیاب داده و خطاب به جماعت مریدان گفته بود: این آسیاب می‌گوید تصوف آن است که من دارم نه آن‌که شما دارید؛ درشت می‌ستانم و نرم پس می‌دهم. درشت ستاندن و نرم پس دادن از ابعاد یا آثار رواداری است.

امام محمد غزالی به عنوان یکی از مشهورترین نمایندگان مذهب به واسطه شرایط خاص تاریخی و فضای رقابت‌های فقهی و کلامی، به گونه‌ای جدی و در سطحی متعالی درگیر مناظرات و مناظرات علمی بوده و از نارواداران وقت تشنیه‌ها می‌شنیده است. به تعبیر خود ایشان در جواب فخرالمک‌ وزیر: «این روزگار سخن من احتمال نکند. هرکه در این وقت کلمه الحق بگوید در و دیوار به معادات او برخیزند. کار به جایی رسیده که سخن‌ها بشنوم که اگر در خواب دیدمی گفتمی اضغاث احلام است.» (آشتیانی، ۱۳۳۳، ص ۱۰) در چنین فضایی در کمال رواداری و با همان منطق و مقتضای مذهب شافعی، با مخالفان و معاندان برخورد می‌کرده و با پاسخ‌های علمی به مواجهه با آنان می‌پرداخته و با آب زلال استدلال‌زنگار از دل‌هایشان برمی‌گرفته است. بر سر مشهد رضا می‌رفته و با فرزند رسول الله مخاطبه می‌کرده؛ طالبان دعا را به صحاح الاحادیث و دعا‌های منقول از اهل البیت ارجاع می‌داده است. تعصبات مذهبی را کنار گذاشته و مناظرات پر از آفات اخلاقی را به کودکان بغداد واگذار کرده است. نان سلطان نمی‌خورده و برای تحکیم موقعیت خود به قدرت نزدیک نمی‌شده است: «این داعی بر سر مشهد ابراهیم خلیل صلوٰه الله علیه عهد کرده که نیز پیش سلطان نرود و مال سلطان نگیرد و مناظره و تعصب نکند.» وقتی جماعت معاندان متعصب نزد سلطان سلجوقی از وی سعایت کردند و به ناروا گفتند که عقاید فلاسفه و ملاحده را با اسرار شرع درهم آمیخته و در امام اعظم ابوحنیفه طعن کرده و مثالب مذهب وی را برشمرده است، بعد از ابا و امتناع سرانجام از باب اکراه و اضطرار با سلطان ملاقات کرد و ضمن ردّ اتهامات، عقیده خود را در باره ابوحنیفه اظهار کرد و رواداری خود و مذهب خود را در این زمینه نشان داد: «آنچه به علوم عقلی تعلق دارد اگر کسی را بر آن اعتراضی است، عجب نیست که در سخن من غریب و مشکل که فهم هر کس بدان نرسد بسیار است. آنچه در شرح هرچه گفته باشم با هر که در جهان است درست

می‌کنم و از عهده برمی‌آیم. این سهل است. اما آنچه حکایت کرده‌اند که من در امام ابوحنیفه رحمه الله علیه طعن کرده‌ام این احتمال نتوانم کرد. بالله الطالب الغالب المدرك الهالك الحي الذي لا اله الا هو اعتقاد من این است که امام ابوحنیفه رحمه الله علیه غواص‌ترین امت مصطفی صلی الله علیه بود در حقایق معانی فقه. هر که جز این از عقیدت من یا خط و لفظ من حکایت کند دروغ می‌گوید.» (آشتیانی، ۱۳۳۳، ص ۱۰)

در سطحی عمومی‌تر کسانی از رجال و رهبران شافعیه در منابع معتبر مذهب، به عنوان قاعده تصریح کرده‌اند که اولاً احترام به ائمه اسلام و آرا و اتباع آنان جزو اصول اعتقادی ما شافعیان و اشعریان است. ثانیاً در مقام اجتهاد و اظهار نظر در حدود اجازه ادله، موافق با آرا و فتاوی آنان اظهار نظر می‌کنیم و فتوا می‌دهیم. حتی‌الامکان از ایجاد اختلاف می‌پرهیزیم و دایره اختلافات موجود را فراخ‌تر نمی‌کنیم و چنین رویه‌ای را از نظر فقهی مستحب می‌شماریم. از آن جمله است امام تاج الدین عبدالوهاب ابن سبکی در کتاب شریف جمع الجوامع که از منابع معتبر و مدرسی اصول فقه شافعی محسوب می‌شود. این عالم بزرگ در خاتمه کتاب مذکور در ضمن بیان عقاید شافعیه و اشاعره می‌گوید عقیده ما این است که: «أَنَّ الشَّافِعِيَّ وَ مَالِكًا وَ أَبَا حَنِيفَةَ وَ السُّفْيَانِيَّ وَ أَحْمَدَ وَ الْأَوْزَاعِيَّ وَ إِسْحَاقَ وَ دَاوُودَ وَ سَائِرَ أُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ.» (۱۴۲۹، ۲/۴۵۱) یعنی با وصف اختلاف نظرهایی که با ائمه اسلام داریم همه آنان را مهتدی به هدایت ربانی و سالک مسلک شریعت می‌شماریم. شارحان همین کتاب شریف از جمله جلال‌الدین محلی در شرح عبارت مذکور نظر امام ابوالمعالی جوینی از مشاهیر فقهای شافعی و اعظم متکلمان اشعری را که گفته بود: اهل تحقیق برای مخالفت‌های علمی ظاهریه وزنی قایل نیستند، نقل کرده و بر اساس مبانی رواداری مذهب به تأویل آن پرداخته است. از نظر وی مقصود، لفظ‌گرایی‌ها و تندروی‌ها و نارواداری‌های تعصب‌آمیز ابن حزم اندلسی بوده است. وگرنه معاذالله که امام الحرمین در باره عالمی بزرگ چون داوود اصفهانی که مرجع فقهی جماعتی از مسلمانان است و شیخ ابو اسحاق شیرازی او را از ائمه متبوع در فقه محسوب کرده، چنین اظهار نظری کرده باشد. امام تاج الدین ابن سبکی در جایی دیگر از همان کتاب از زبان عامه شافعیه گفته است: «وَلَا نُكْفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ.» یعنی عقیده ما

شافعیه این است که هیچیک از اهل قبله را کافر نمی‌شماریم. همچنین است امام جلال‌الدین سیوطی که در کتاب *الأشباه و النظائر* به تقریر و تبیین قاعده استحباب خروج از خلاف پرداخته است. خلاف فقهی عبارت است از وجود فتاوی مختلف در مساله واحد، منشا خلاف، تعارض ظاهری ادله شرع و اختلاف فقیهان در روش‌های استنباط احکام است. این که در مقام اجتهاد، توجه به آرای دیگر مجتهدان و نظر در دلایل مخالفان و صدور فتوا بر وفق فتوای دیگران یا نزدیک به نظر آنان لازم است یا خیر، خود محل اختلاف است. علمای شافعی که اجتهادات خود را محتمل الخطا و فتاوی دیگران را محتمل الصواب می‌شمارند، خروج از خلاف را چه در مقام اجتهاد و چه در موضع تقلید مستحب می‌دانند. (سیوطی، ۱۴۱۵، ص ۱۷۶) مراد از این استحباب آن است که مجتهد در هنگام بذل وسع برای استنباط حکم شرعی، در حدود اجازه ادله حتی‌الامکان موافق یا نزدیک به فتوای موجود در مساله فتوا دهد و از ایجاد اختلاف یا توسعه دایره آن اجتناب ورزد. مبنای این استحباب چنانکه گفتیم احتمال صحت فتوای مخالف است. عمل به این قاعده البته مشروط به قوت ماخذ فتوای مخالف، عدم وقوع در محذور شرعی و عدم وقوع در خلافتی دیگر است.^۱

تسامح فقهی و سعه صدر علمی شافعیه ابعاد دیگری هم دارد. از جمله آنها فتوای آنان به عدم ثبوت حد در موارد اختلاف نظرهای فقهی است. می‌دانیم که بر اساس آموزه‌های نبوی حدود شرعی با وجود شبهه ثابت و اجرا نمی‌شوند. این که شبهه چیست و خاستگاه و ابعاد و اقسام آن کدام است بحث دامنه داری است. اجمال مطلب این است که با وجود شک در حرمت عمل یا وقوع آن یا انتساب آن به متهم یا تردید در علم متهم به حرمت عمل یا آگاهی او از ماهیت موضوع یا اختیار وی در ارتکاب عمل، نمی‌توان حکم به محکومیت و مجازات صادر کرد. فقها از این مطلب به قاعده درء یا اسقاط حد با شبهه تعبیر می‌کنند. منشأ شبهه ممکن است اختلافات اجتهادی باشد که شافعیه اصطلاحاً از آن به عنوان شبهه

۱. نک: جلیل‌امیدی و سالم‌افسری، استحباب خروج از خلاف در مذهب شافعی، مجله مقالات و بررسیها، دانشگاه تهران، د. ۴۰، ش. ۲، ۱۳۸۶.

طریق یاد می‌کنند و می‌توان آن را شبهه فتوا نامید. توضیح مختصر مطلب این است که فقهای شافعی چنانکه گفتیم با وجود اعتقاد به صحت آرا و فتاوی خود و قوت مبانی و مآخذ آنها، صحت نظرات و اجتهادات مخالفان خود را هم محتمل می‌دانند. از این رو بعضی از اعمال را که خود در مقام اجتهاد و افتا حرام و باطل می‌شمارند از باب احتمال صحت نظر مخالفان، مستوجب مجازات نمی‌دانند. از باب مثال، منع و جواز و صحت و بطلان نکاح بدون دخالت ولی، نکاح بدون حضور شاهد، نکاح شغار، نکاح موقت و معالجه با مسکرات، از جمله مسائل خلافی است. همین اختلافات فتوایی سبب شده است که شافعیه با وصف عقیده به حرمت و بطلان این گونه اعمال، به احترام نظر مخالفان و با تکیه بر احتمال صحت فتوای آنان چنین وقایعی را از دایره شمول نصوص حدود و عقوبات مقرر برای آنها خارج اعلام کنند.^۱

بر اساس همین بلندنظری‌ها و بر مبنای همین دیدگاههای توسعه‌ی و تکررگرا، فقهای شافعی مسلمانان را در انتخاب مذهب فقهی از میان مذاهب مدون آزاد گذاشته‌اند و تغییر کلی مذهب و انتقال از مذهبی فقهی به مذهبی دیگر از مذاهب مدون را برای مجتهدان و مقلدان روا دانسته‌اند. در هر حال اعتقاد به احتمال صحت آرای دیگران، اثر قابل ملاحظه‌ای در همگرایی مذاهب اسلامی دارد.

از باب حسن ختام از دو چهره ممتاز ادبی که به تمام معنا در تعامل با دیگران روادار بوده‌اند و چنین فرهنگی را با جدیت تمام ترویج می‌کرده‌اند، یاد می‌کنم؛ از آن روی که هر دو شافعی مذهب و اشعری مسلک هستند و از تربیت یافتگان این دو مکتب فقهی و کلامی محسوب می‌شوند. یکی سلطان بلامنازع اقلیم سخن افصح المتکلمین شیخ مصلح الدین سعدی و دیگری خواجه لسان الغیب؛ خواجه شمس الدین محمد شیرازی. سعدی که در نظامیه بغداد از ائمه شافعیه درس فقه و اصول و تفسیر و کلام و حدیث و اخلاق آموخته بود و به تعبیر خود او کارش در نظامیه شب و روز درس و تلقین و تکرار بود، از همان فضای فرهنگی نظامیه آموخته بود که بنی آدم اعضای یکدیگرند و درد و رنج یکی از اعضا سبب

^۱. برای دیدن تفصیل مسایل شبهه نک: جلیل امیدوی، تفسیر قانون در حقوق جزا، تهران، نشر میزان، ۱۳۹۸.

بی‌قراری دگر عضوها می‌گردد و هرکه از محنت دیگران بی‌غم باشد شایسته آن نیست که نام آدمی بر وی نهند. شیخ بر مبنای چنین معارفی تسامح و تحمل را ارزشمندترین درس زندگی می‌دانست؛ درسی که انسان را از جهل پاک می‌کند:

در خاک بیلقان برسدیم به عابدی

گفتم مرا به تربیت از جهل پاک‌کن

گفتا برو چو خاک تحمل‌کن ای فقیه

یا هر چه خوانده‌ای همه در زیرخاک کن

سعدی که معتقد بود علم آدمیت است و جوانمردی و ادب، می‌گفت مدارا و مروت و آسان‌گیری سبب می‌شود که خداوند در روز رستاخیز بر انسان سخت نگیرد:

تو با خلق سهلی کن ای نیکبخت

که فردا نگیرد خدا بر تو سخت

از نظر سعدی از آنجا که همه کس را عقل خود به کمال نماید و فرزند خود به جمال، هرگونه اقدام برای تحمیل نظر خود به دیگران سعی بی‌فایده و رنج بی‌هوده است و نزاعی که در این باره درمی‌گیرد نزاعی خنده دار است:

یکی جهود و مسلمان نزاع می‌کردند

چنان که خنده گرفت از نزاع ایشانم

به طیره گفت مسلمان گر این قباله من

درست نیست خدایا جهود میرانم

جهود گفت به تورات می‌خورم سوگند

که گر خلاف کنم همچو تو مسلمان

گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد

کس این گمان نبرد به خود که نادانم

اما خواجه لسان الغیب که آسایش دو گیتی را در دو حرف مروت با دوستان و مدارا با دشمنان خلاصه می‌کرد، در محیط علمی شیراز؛ در فضایی فرهنگی که مشایخ شافعیه مثل شیخ امین‌الدین محمد کازرونی از نوادگان شیخ ابوعلی دقاق، قاضی عضدالدین ایجی ادیب، فقیه و متکلم بزرگ اشعری، قاضی دانشمند و زاهد مجدالدین اسماعیل، قاضی بهاء‌الدین عثمان و خواجه کمال‌الدین ابوالوفا فراهم آورده بودند، فقه و تفسیر و کلام آموخته بود. شاعری منتقد با احساساتی لطیف که هر آن کس و هر آنچه را نمی‌پسندید به آتش انتقاد می‌گذاخت و در همان حال معاصران شافعی مذهب را به واسطه وسعت نظر و انعطافشان در برابر دیگران، ستایش می‌کرد و می‌نواخت و دانش و فضل و یمنِ همت و سخاوت و سعه صدر و گره‌گشایی‌های آنان را سبب آبادانی ملک فارس می‌دانست:

به عهد سلطنت شاه شیخ ابواسحاق

به پنج شخص عجب ملک فارس بود آباد

نخست پادشهی همجو او ولایت بخش

که جان خویش پیرورد و داد عیش بداد

دگر مربی اسلام شیخ مجدالدین

که قاضی‌ای به از او آسمان ندارد یاد

دگر بقیه ابدال شیخ امین‌الدین

که یمنِ همت او کارهای بسته گشاد

دگر شهنشه دانش عضد که در تصنیف

بنای کار موافق به نام شاه نهاد

دگر کریم چو حاجی قوام دریادل

که نام نیک ببرد از جهان به بخشش و داد

نظیر خویش بنگذاشتند و بگذشتند

خدای عز و جل جمله را پیامرزد

خواجه شیراز دعای مذکور در بیت آخر این قطعه را در حق رجال و رهبران شافعیه گفته است و شایسته است که به اقتضای رواداری‌های شافعیه چنین دعایی در حق همه پیشوایان اسلام و پیروان آنان گفته شود. خدای عز و جل جمله را پیامرزد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

عرب می‌گوید لَوْلَا الْوَنَامُ لَهَلَكَ الْاِنَامُ. یعنی همراهی و سازگاری در میان نباشد آدمیان از میان می‌روند. چنانکه می‌دانیم تاریخ بشر کارنامه‌ای نامیمون و تجربه‌هایی تلخ از درد و رنج و بی‌عدالتی و جنگ و فتنه و آشوب و خونریزی دارد. اگر نگوییم همه بی‌گمان می‌توانیم بگوییم بخش عمده‌ای از این نابسامانی‌ها از نارواداری و نفرت پراکنی ناشی شده است. تا این مقطع از تاریخ کمترین نتیجه نامطلوب نارواداری، به حاشیه راندن گروه‌های بی‌دفاع و محروم کردن طبقات فرودست از مشارکت‌های مدنی و سیاسی و اعمال تبعیض و خشونت علیه آنان بوده است. نارواداری خود نتیجه نادانی و تعصب و تنگ‌نظری است و از نشانه‌های عدم تکامل تاریخی بشر و عدم رشد فرهنگی او محسوب می‌شود. به قول مولانا جلال الدین که خود از رواداران تاریخ بود، نارواداری نشانه یا نتیجه ناپختگی و رشدنا یافتگی است و گرنه چه دلیلی دارد که ما آدمیان با سرشت و سرنوشتی مشترک، بر پهنه دریای زمانه کشتی‌های هویت قومی و فرهنگی خود را به هم برزنیم و همدیگر را درهم کوبیم؟

سختگیری و تعصب خامی است

تا جنینی کار خوناشامی است

ما چو کشتی‌ها به هم برمی‌زنیم

تیره چشمیم و درآب روشنیم

در دنیای امروز که جوامع انسانی علاوه بر مرده ریگ گذشتگان با چالش‌های جدیدی مثل مشکلات جدی زیست محیطی و مخاطرات ناشی از تولید سلاح‌های کشتار جمعی رو به رو هستند، نیاز به رواداری

بیش از هر زمان دیگر احساس می‌شود. از این رو احیا و ارتقای بن‌مایه‌های فرهنگی و تدوین و اجرای برنامه‌های آموزش و ترویج رواداری را باید از الزامات زیستن در جهان معاصر به شمار آورد. جریان‌های فکری برخوردار از فرهنگ رواداری و دارای تجربه همزیستی توأم با احترام همچون شافعیه در این زمینه می‌توانند مشارکتی کارساز داشته باشند. نقش دولت‌ها البته از هر عامل دیگری مهم‌تر و کارسازتر می‌تواند باشد. هم از این حیث که دولت از امکانات و اختیارات وسیعی برخوردار است و هم از این جهت که رفتار دولت و دولت مردان رفتار معیار تلقی می‌شود و خواه نا خواه مورد تبعیت و تقلید شهروندان عادی قرار می‌گیرد. باز به قول مولانا:

آن رسول حق قلاووز سلوک

گفت الناس علی دین الملوک

اولین وظیفه دولت در این زمینه بی‌طرفی^۱ است؛ بی‌طرفی نسبت به هر آنچه موجب تمایز میان شهروندان می‌گردد و ممکن است مبنای تبعیض و نفرت و نارواداری واقع شود. مثل تمایزات نژادی، مذهبی و فرهنگی. اگر دولت در این زمینه‌ها مجاز به مداخله باشد، مداخله وی تنها برای فراهم آوردن زمینه ظهور افکار و آرای متعدد (به قول پوپر هر چه بیشتر بهتر) و اجازه رقابت انتقادی سازنده آنها با یکدیگر و البته کنترل نارواداران و تصفیه بسترها و انگیزه‌های نارواداری مجاز خواهد بود. درج اصول رواداری در ضمن سیاست‌گذاری‌های کلان و برنامه‌های عمومی توسعه و فراهم آوردن زمینه‌ها، پیش‌شرطها و سازوکارهای آموزش و ارتقای فرهنگ رواداری وظایف دیگر دولت را تشکیل می‌دهند.

منابع

القرآن الکریم

ابن سبکی، عبد الوهاب (۱۴۲۹). جمع الجوامع. تحقیق ابوالفداء الداغستانی. بیروت: مؤسسة الرسالة.

آلبانی، ناصرالدین (۱۴۲۳). صحیح سنن أبی داوود. بیروت: المكتبة الوقفية.

^۱. impartiality

- امیدی، جلیل (۱۳۹۸). تفسیر قانون در حقوق جزا. تهران: نشر میزان.
- _____ (۱۳۹۲). فقه اسلامی از اجتهاد آزاد تا اجتهاد فی المذهب. دو فصلنامه فقه اسلامی، ۱۳۹۲، دوره ۱، شماره ۱
- امیدی، جلیل؛ افسری، سالم (۱۳۸۶). استحباب خروج از خلاف در مذهب شافعی. مجله مقالات و بررسیها، دانشگاه تهران، د. ۴۰، ش. ۲.
- آشتیانی، عباس اقبال (۱۳۳۳). فضائل الأنام من رسائل حجة الاسلام یا مکاتیب فارسی امام محمد غزالی. تهران: ابن سینا.
- بخاری، أبو عبد الله محمد (۱۴۲۲). صحیح البخاری. بیروت: دار ابن کثیر.
- پوپر، کارل ریموند، سخنرانی در دانشگاه توپینگن در باب مدارا و مسؤولیت روشنفکران، ترجمه محسن محمودی، سایت مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- دورانت، ویل، (۱۳۷۴)، تاریخ فلسفه، ترجمه زریاب خوبی، عباس، تهران، شرکت انتشارت علمی و فرهنگی.
- دیوان خواجه شمس الدین محمد شیرازی. (۱۳۹۳) نسخه تصحیح شده محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: شقایق.
- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن (۱۴۱۵). الأشباهُ وَ النَّظَائِرُ. بیروت: دار الکتب الثقافیة.
- شافعی، محمد بن ادریس (۱۴۰۴). دیوان الإمام الشافعی. تحقیق نعیم زرزور. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- کلیات شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی (۱۳۹۵). نسخه تصحیح شده محمد علی فروغی. تهران: هرمس.
- لاک، جان (۱۳۷۷). نامه‌ای در باب تساهل. ترجمه شیرزادگلشاهی کریم. تهران: نشر نی.
- مسلم، مسلم بن الحجاج النیسابوری (۱۳۳۴). صحیح مسلم. تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار الجیل.

مثنوی معنوی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۳). نسخه تصحیح شده رینولد نیکلسون. تهران: ققنوس.

میل، جان استوارت (۱۳۸۸). درباره آزادی. ترجمه محمود صناعی. تهران: روشنگران.

هابز، توماس (۱۳۹۷). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی. چ ۱۲.

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), Declaration of Principles on Tolerance. 16 November 1995.